

HEIDELBERGER FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL BÜCKMANN, HEINRICH BORNKAMM UND

HANS-GEORG GADAMER

4. HEFT

WOLFGANG WIELAND

Schellings Lehre von der Zeit

Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie

HEIDELBERG 1956

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG

(In Kommission)

οὐδὲν ἔφη δεινόν ὁ Ψιλόπαππος εἰ ταῦτο πεισόμεθα Δημοκρίτῳ
τῷ σοφῷ διὰ φιλολογίαν. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὡς ἔοικε τρώγων
σίκουον, ὡς ἐφάνη μελιτώδης ὁ χυμός, ἠρώτησε τὴν διακονοῦσαν,
ὅπόθεν πρῖαιτο· τῆς δὲ κητόν τινα φραζούσης, ἐκέλευσεν ἕξα-
ναστὰς ἠγεῖσθαι καὶ δεικνύναι τὸν τόπον· θαυμάζοντος δὲ τοῦ
γυναιίου καὶ πυνθανομένου τί βούλεται, τὴν αἰτίαν ἔφη δεῖ με
τῆς γλυκύτητος εὔρεῖν, εὔρησά δὲ τοῦ χωρίου γενόμενος θεα-
τῆς· κατάκεισο δὴ τὸ γύναιον εἶπε μειδιῶν, ἐγὼ γὰρ ἀγνοήσασα
τὸ σίκουον εἰς ἀγγεῖον ἐθέμην μεμελιτωμένον· ὃ δ' ὥσπερ ἀχθεσ-
θεῖς ἀπέκναισας εἶπεν καὶ οὐδὲν ἦττον ἐπαθήσομαι τῷ λόγῳ καὶ
ζητήσω τὴν αἰτίαν, ὡς ἂν οικείου καὶ συγγενοῦς οὔσης τῷ σικύῳ
τῆς γλυκύτητος.

Plut. quaest. conviv. I, 10, 628 B

INHALTSÜBERSICHT

Erstes Kapitel

Zur Problemstellung

- A. Einleitung 7
Systematischer und historischer Aspekt — Methodenfragen
- B. Die systematische Stellung der Zeitfrage 14
Vororientierung — Das Zeitproblem beim frühen Schelling — Der Ansatz der „Weltalter“ bei den Aporien der Frühphilosophie

Zweites Kapitel

Die Grundlagen des Zugeständnisses

Zeitverständnisses

- A. Die Zeiterfahrungen und ihre Struktur 25
Selbsterfahrung — Verhältnis zu sich selbst und Scheidung von sich selbst: Ekstasis — Entschluß — Anfänglichkeit — Geschiedenheit und Ungeschiedenheit — Freiheit und Zeitlichkeit — Sonderstellung der Zukunft
- B. Fortsetzung: Verdeutlichung der Zeitstruktur an ausgezeichneten Erfahrungen 45
Wissen und Ahnen — Todeseinsicht — Richtung der Zeit — Das Sein der Freiheit als Charakter — Liebe — Sinneserfahrung — Uneigentliche Zeitlichkeit: Sehnsucht und Angst

Drittes Kapitel

Von der Erfahrung zum System

- A. Die Zeiterfahrungen und die Metaphysik der Zeit 67
Grund und Existenz, Sein und Seiendes — Wille als Zentralbegriff des Systems — Ewigkeit — Entwicklungsgedanke — Freiheit als Schicksal: Mythischer Horizont
- B. Die Philosophie der Weltalter 78
Interpretation ausgewählter Abschnitte der ersten Fassung — Die systematische Zeitlehre — Vernunft und Geschichte
- Exkurse 95

VORBEMERKUNG

Zur Zitierungsweise ist zu bemerken: Schellings Werke werden nach der von seinem Sohn veranstalteten Gesamtausgabe zitiert. (Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. In zwei Abteilungen. Stuttgart und Augsburg 1856—1861, 14 Bände) und zwar nach Abteilung, Band und Seite (z. B. I IX 326), die zwei Urfassungen der „Weltalter“ (1811 und 1813) nach den in der Nachlaß-Ausgabe Schröters (Fr. W. J. v. Schelling: Die Weltalter. Fragmente. München 1946.) an der Kopfleiste angegebenen Seitenzahlen der Originaldrucke (z. B. W II 59); die von Schröter mitveröffentlichten Entwürfe und Fragmente nach den Seitenzahlen dieses Nachlaßbandes (z. B. Schröter S. 219). Die übrige Literatur wird jeweils bei der ersten Zitierung eingeführt.

Die Zitate sind an die heute übliche Orthographie angeglichen. Die Sperrung einzelner Worte oder Stellen in Zitaten stammt grundsätzlich von uns, sofern nicht ausdrücklich das Gegenteil vermerkt ist. Die Zitate sind exakt nicht im streng philologischen Sinn. Bei Zitierungen in Nebensätzen z. B. wurde bisweilen der Satzbau entsprechend geändert.

Erstes Kapitel

ZUR PROBLEMSTELLUNG

A. Einleitung

Kein Begriff liegt seit langer Zeit in solcher Geringschätzung wie der der Zeit. Ohne Feststellung dieses Begriffes wird sich aber nie eine verständliche Entwicklung der Wissenschaft denken lassen und es liegt der Grund des allgemeinen Mißverstehens aber in nichts anderem als in den ungewissen schwankenden oder völlig irrigen Begriffen von der Zeit.
(Schröter S. 224)

Für das philosophische Bewußtsein der Gegenwart ist das idealistische Denken wieder zum Problem geworden. Nicht in dem Sinne, daß die Möglichkeit bestünde, heute unbesehen idealistische Methoden aufzugreifen, idealistische Fragestellungen zu wiederholen oder gar nur Ergebnisse des idealistischen Denkens zu übernehmen. Viel eher sehen wir heute ein, daß manches, was uns in unserer gegenwärtigen Fragesituation zum Problem geworden ist, im Idealismus zumindest hinsichtlich seiner Formalstruktur bereits vorgedacht und analysiert oder wenigstens schon dort als Problem gesehen ist. Die Denkarbeit der Idealisten ist auch heute erst zu einem geringen Teil ausgewertet. Freilich wird man sich vor vorschnellen Verallgemeinerungen hüten müssen, wie vor der, die das idealistische Denken und seine Problematik nur von der Idee des absoluten Wissens aus zu begreifen sucht, oder vor der, die das idealistische Denken nur von seiner Darstellung im System aus zu interpretieren versucht. Gerade bei Schelling zeigt sich besonders deutlich die Diskrepanz, die zwischen den immanenten Antrieben eines Denkens und seiner systematisierten Endgestalt liegen kann.

Schellings Philosophie ist groß nicht in der systematischen Konsequenz, sondern im Reichtum der Erfahrungen sowie in der Unermüdlichkeit und Offenheit des Fragens, durch das jede Antwort und jedes System immer schon überholt ist. Schelling vermochte es — und dies gilt insbesondere für die Weltalterphilosophie — Denkmöglichkeiten als Möglichkeiten stehen zu lassen. So liegt Schellings Bedeutung für manche Fragestellungen der Philosophie oft gerade nicht in einer bestimmten satzmäßig formulierten Lehre, sondern darin, daß er die Problematik in ihrer Weite erstmals freigelegt hat und es aushalten konnte, eine Frage offen stehen zu lassen. Andererseits ist oft ein Ergebnis vorhanden, ohne daß der Weg, der zu ihm führt, noch sichtbar ist.

Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist es, einen Weg zum Verständnis des denkerischen Anliegens in Schellings Weltalterphilosophie zu weisen. Als leitende Blickbahn wählt sie das Problem der Zeit. Dies bedarf einer vorgängigen Begründung.

Die bisherige Schellingforschung ist am Zeitproblem zumeist vorübergegangen. Dies mag damit zusammenhängen, daß Schelling in seinen Werken und Entwürfen, soweit sie in der von seinem Sohn veranstalteten Gesamtausgabe enthalten sind, niemals ausführlich auf die Problematik von Zeit und Zeitlichkeit

eingeht, wenn man von einigen frühen natur-, bzw. identitätsphilosophischen Versuchen, die Zeit in derselben Weise wie die übrigen Naturprinzipien zu deduzieren, absieht. Auch die späte positive Philosophie, von Schelling selbst auch „geschichtliche Philosophie“ genannt, scheint zunächst eine ontologische Explikation des Seins der Geschichte selbst zu unterlassen. Zudem bleiben die Zusammenhänge zwischen ursprünglicher Zeitlichkeit und geschichtlichem Prozeß dunkel.

Eine wesentlich andere Situation ergab sich aber nun durch die von Manfred Schröter besorgte Herausgabe der Urfassungen der „Weltalter“ (1946) — für die Schellingforschung und für die Erhellung der Grundantriebe idealistischen Denkens überhaupt von ähnlicher Bedeutung wie für die Hegelforschung Nohls Herausgabe der theologischen Jugendschriften Hegels. In der Nachlaßveröffentlichung Schröters ist von besonderer Bedeutung der sog. „Druck I“ (von 1811) der allerdings von Schelling selbst niemals herausgegeben worden war. Diese Fassung enthält in ihrer zweiten Hälfte, die Schelling bei weiteren Ausarbeitungen nicht mehr berücksichtigt hatte, einen 28 Seiten umfassenden, als „Genealogie der Zeit“ bezeichneten Abschnitt, der die bisherigen Darlegungen über Gott, die Welt und den Welt schöpfungsprozeß auf ihren zeitlichen Sinn hin interpretiert und in diesem Rahmen eine allgemeine Ontologie der Zeitlichkeit zu geben versucht.

An dieser Stelle hätte die Interpretation der Grundlagen Schellingscher Metaphysik einsetzen können, und auch die vorliegende Arbeit hatte sich zunächst nur vorgenommen, die Begriffe von Zeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit im Anschluß an den erwähnten Abschnitt zu erörtern und gegebenenfalls Zusammenhänge mit Theorien oder Äußerungen Schellings aus früherer oder späterer Zeit aufzudecken (etwa mit dem Organismusgedanken in der Naturphilosophie oder mit dem religionsgeschichtlichen Prozeß der „Philosophie der Mythologie“).

Es zeigte sich jedoch, daß Schelling in diesen Darlegungen immer schon ein gewisses *Vorverständnis* von Zeit und Zeitlichkeit voraussetzt. Einzelne Weisen dieses Vorverständnisses beschreibt Schelling, bevor er die eigentliche Untersuchung oder besser: Erzählung der Weltalter beginnt. Andere Zeiterfahrungen finden sich über die meisten Entwürfe der Spätzeit verstreut. Damit war es notwendig geworden, die Lehre von den Zeiterfahrungen in den Mittelpunkt der Untersuchung zu stellen, sollte die „Genealogie der Zeit“ nicht von Anfang an als leere und unbegründete Spekulation erscheinen. Als Fundament der Ontologie Schellings erwies sich dabei die Erfahrung, freilich nicht im naiven Sinne dieses Begriffs (der ein bloßes Gegebensein oder Antreffbarsein eines beliebigen Seienden meint), sondern im ausgezeichneten Sinne einer Selbsterfahrung, in der sich der Mensch zu sich selbst verhält, indem er sich auf sich selbst versteht.

Im Durchgang durch die Interpretation des Menschen auf sein Verhältnis zur Zeit bzw. auf seine eigene Zeitlichkeit hin können dann die ontologischen Grundlagen Schellings im Zeitbegriff als Schlüssel zum Verständnis seines „Systems“ aufgewiesen werden. Daher müßte eine Untersuchung, die sich eine „Philosophie der Zeit“ zum Thema wählt und dieses in demselben Sinne auffaßt, in dem von einer „Philosophie der Kunst“ oder einer „Philosophie der Mythologie“ gesprochen wird, nämlich als eine Erörterung der Grundverfassung eines bestimmten Sachgebietes unter anderen Sachgebieten von vornherein ihren Gegenstand verfehlen, mehr noch: gerade hier würde schon — wie es sich aus der Konsequenz der Zeiterfahrung ohne weiteres ergibt — überhaupt kein originäres Zeitverständnis mehr vorliegen können; es wäre damit nur eine bereits ab-

geleitete, komplizierte Erscheinungsweise der Zeitlichkeit schon vorausgesetzt und zugrunde gelegt. Die Zeitanalyse beginnt zu spät, wenn sie sich nur mit einem bestimmten Zeitlichen befaßt, oder gar die Zeit nur als ein Seiendes unter anderem Seienden ansetzt.

So viel zum systematischen Aspekt dieser Arbeit. Was den philosophiegeschichtlichen Aspekt der Arbeit anbelangt, so glauben wir ihrem Gegenstand am nächsten zu kommen, wenn wir darauf verzichten, Schellings Denken so zu sehen, wie es bisher meist gesehen wurde, nämlich von Hegel her. Damit soll nicht bestritten werden, daß Hegel in der Geschichte der Metaphysik einen Wendepunkt darstellt, von dem aus betrachtet alle „Vorgänger“ — zu denen ja auch Schelling bis 1806 gehört —, in einem neuen Licht erscheinen. Es wäre allerdings ebenso verfehlt, bei der Interpretation einer Schrift aus Schellings Spätzeit grundsätzlich auf jede Bezugnahme auf Hegel zu verzichten, um so mehr, als ja die gesamte mittlere und spätere Philosophie¹⁾ Schellings aus einer ständigen Auseinandersetzung mit dem Denken Hegels erwachsen ist, zu dessen Überwindung Schelling sich berufen fühlte. So ist diese Philosophie Schellings, wie sie — nach einigen kleineren Vorarbeiten — 1809 mit den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ einsetzt, in allen ihren Metamorphosen bis zur „Philosophie der Offenbarung“ zugleich ein Versuch zur Überwindung der traditionellen Metaphysik überhaupt, oder, wie sie Schelling später nennt, der „negativen“ Philosophie.

Die besondere und einmalige Stellung Schellings in der Geschichte der Philosophie ist dadurch gekennzeichnet, daß er, der später in Hegel die metaphysische Tradition überhaupt kritisieren sollte, bis etwa 1804 (also in seinen frühen Arbeiten zur Naturphilosophie, zur Identitätsphilosophie und zum transzendentalen Idealismus) durchaus bewußt in dieser Tradition des metaphysischen Denkens stand, ja, von Hegel und seiner Schule immer schon als gleichsam „zweithöchste“ Stufe in der Geschichte der Selbstverwirklichung des Geistes angesehen wurde.

Aus dieser Tradition trat Schelling zwar niemals heraus, doch es läßt sich bei ihm von 1804 ab ein eigenartig gebrochenes Verhältnis zu ihr wie zur abendländischen philosophischen Tradition überhaupt feststellen. Der Idealismus, dessen Denken von der transzendentalen Fragestellung in Atem gehalten wurde, beginnt sich selbst in Frage zu stellen. Dies darf nicht so verstanden werden, als ob sich die idealistische Philosophie als Philosophie hätte überwinden wollen. Gerade Schelling war viel zu sehr Denker gewesen, als daß er auf den universalen Anspruch und auf die Verbindlichkeit des Denkens hätte verzichten können. Wohl aber war es möglich geworden, innerhalb des Denkens die Frage nach seiner eigenen Bedingtheit aufzurollen. Dies war die Geburtsstunde des historischen Bewußtseins. Dann aber ist Schellings „Wandlung“ zur Weltalter- und von da zur Spätphilosophie nicht nur als persönliche geistige Entwicklung oder vielleicht als Umgestaltung früherer Lehren eines Denkers zu betrachten, sondern muß aus der Konsequenz der Geschichte des Denkens selbst verstanden werden. Eine spezielle Erörterung dieser Problematik würde jedoch die Gren-

¹⁾ Wenn wir im Denken Schellings eine frühe (etwa bis 1806), eine mittlere (von 1806 bis 1827: die Zeit der „Weltalter“) und eine späte Periode unterscheiden, sehen wir an dieser Stelle noch von der systematischen Relevanz einer solchen Einteilung ab, da sich diese erst im Verlauf der Untersuchung ergeben kann und keinesfalls vorausgesetzt werden darf.

zen der vorliegenden Arbeit sprengen. Wir werden uns daher auf einige Hinweise beschränken. Wenn die „Wandlungen“ Schellings – wie es so oft geschah – psychologisch gedeutet werden, so ist dies nur ein Zeichen dafür, daß die leitenden Hinsichten noch nicht gefunden sind, unter denen das Denken Schellings in seiner Ganzheit sinnvoll befragt werden kann.

Von Hegel aus betrachtet ist es durchaus konsequent, wenn in Schellings Freiheitslehre vornehmlich der Einbruch eines Irrationalismus gesehen wird. Damit wird aber das eigene Anliegen Schellings, das er seit 1809 in oft ausdrücklichem Gegenzug gegen Hegel zu formulieren sucht, verdeckt. Jede Charakteristik der Freiheitslehre vom Irrationalismus aus versucht, das Denken Schellings durch ein Negativum zu bestimmen. Auch in dieser negativen Kennzeichnung – und gerade in ihr! – ist Schellings Spätphilosophie einseitig von Hegel her verstanden. Das Problem der positiven Aneignung dieses Denkens bleibt aber offen, auch wenn man der Versuchung anheimfällt, leichtfertig aus Schellings Lehre vom Primat des „Daß“ vor dem „Was“ (in der positiven Philosophie) und seinen Ausführungen über die „Existenz“ (in der Freiheitslehre und in den „Weltaltern“) die Vorform einer Existenzialphilosophie zu konstruieren.

Einen Fingerzeig scheint auch der Einfluß zu geben, den Böhme und Oetinger, aber auch Baader auf Schelling ausübten. Ein derartiger Einfluß bestand zweifellos und läßt sich oft bis in Einzelheiten der Terminologie nachweisen. Nun ist aber ein bloßer Aufweis historischer Zusammenhänge – so wertvolle Hinweise er auch im Einzelfall zu geben vermag – prinzipiell ungeeignet, die Frage nach der Ursprungsdimension und dem inneren Grund der Konsequenz eines Denkversuchs voranzutreiben. Das sachliche Problem wird dabei bestenfalls verschoben, oft verdeckt, aber fast niemals gelöst. Wenn wir die Methoden der „Schelling-Philologie“ im Zusammenhang unserer Fragestellung ablehnen, so soll damit nicht der Stab über manche aufschlußreiche Einzeluntersuchung, die Beziehungen in Schellings Leben oder auch den Einflüssen fremder Denker nachspürte, gebrochen werden. Wir bestreiten jedoch, daß auf diese Weise das eigentlich philosophisch Relevante in Schellings Schriften überhaupt angegangen werden kann. Die Verbindlichkeit eines Denkens läßt sich niemals nur aus historischen Zusammenhängen aufweisen.

Wollten wir umgekehrt den sinnvolleren Versuch machen, von den Einflüssen auszugehen, die Schelling selbst auf andere Denker ausübte, so stehen wir vor der Schwierigkeit, daß Schelling seit 1809 keine selbständige Schrift mehr veröffentlicht hat, und daß auch die Dokumente für den unmittelbaren persönlichen Einfluß außerordentlich spärlich sind, wenn man vom Beginn der Berliner Zeit Schellings absieht. Liegt der Einfluß des jüngeren Schelling der naturphilosophischen Schriften und des „System des transzendentalen Idealismus“ klar vor Augen – insbesondere hinsichtlich Hegels – so liegt doch die Wirkungsgeschichte des älteren Schelling noch weitgehend im Dunkel.

Eine originäre Zugangsmöglichkeit zum Denken Schellings nach 1809 glauben wir im Zeitproblem gefunden zu haben. Damit soll nicht behauptet werden, daß das Zeitproblem von 1809 ab thematisch im Mittelpunkt des Schellingischen Denkens gestanden habe. Eher ist das Gegenteil der Fall. Wie die veröffentlichten Werke und Entwürfe zeigen, ist Schelling schon nach der ersten Weltalterkonzeption (1811) niemals mehr darauf zurückgekommen, von spärlichen Andeutungen in Vorlesungen abgesehen. Aus den Weltalterfragmenten geht jedoch hervor, daß Schelling bei bestimmten Sachverhalten, vor allem aber bei seinen ontologischen Prinzipien: Grund, Existenz, Freiheit, Notwendigkeit schon

immer eine ganz bestimmte Zeitlichkeitsstruktur unausdrücklich mitgedacht hat. Wohl sind wir uns der Gefahr bewußt, die darin liegt, allzu voreilig eine jede aufgewiesene Struktur als Zeitlichkeitsstruktur zu deuten. Wir glauben dieser Gefahr dadurch entgangen zu sein, daß wir zu zeigen versuchten, wie alle diese Strukturen aus derselben Quelle, nämlich aus der Grunderfahrung des sich zu sich selbst verhaltenden Menschen, der sich als solcher schon immer zeitlich versteht, entspringen.

Wenn wir uns in dieser Arbeit hauptsächlich auf die Nachlaßveröffentlichung Schröters beziehen, so ist es nicht unsere Absicht, auf Grund der von Schelling mitgeteilten Fundamentalerfahrungen der Zeitlichkeit ein System zusammenzustellen, oder wenigstens die Systementwürfe Schellings zu ergänzen. Der Antrieb des Denkens spricht eindringlicher aus den Fragmenten. Und es ist wohl kaum ein Zufall oder gar persönliches Unvermögen, daß Schelling nach 1804 niemals mehr eine Darstellung des ganzen Systems vollendete (wenn man von in sich abgeschlossenen Einzelgebieten, wie der Darstellung der reinrationalen Philosophie und den Vorlesungen, über deren Vorläufigkeit sich Schelling ja im klaren war, absieht), sondern ein Erweis mehr, daß ein Hegel und mit ihm die philosophische Tradition überwinden wollendes, ursprünglicheres Denken, wie es in neuerer Zeit insbesondere von Heidegger gefordert wird, diese metaphysische Tradition noch radikaler in Frage stellen muß, jedenfalls nicht – wie es Schelling schließlich plante – die Metaphysik als „negative Philosophie“ einem als noch umfassender gedachten System – gleichsam als Teildisziplin – nur einbauen kann.

Dies soll nun nicht besagen, daß ein Zugang zu Schellings Zeitproblematik für uns nur vom philosophischen Ansatz Heideggers aus möglich wäre. Im Gegenteil: Die Bedeutung von Heideggers Ansatz zur Lösung des Zeitproblems darf zwar nicht verkannt werden, zumal Heidegger dieses Problem in den Mittelpunkt der denkenden Besinnung gerückt hat. Auch die vorliegende Arbeit verdankt Heidegger sehr viel. Aber gerade deshalb dürfen hier die wesentlichen Unterschiede in der Problemstellung nicht übersehen werden. Wohl könnte eine oberflächliche Interpretation manche „Parallelen“ feststellen, so z. B. den Einsatz des Fragens bei der Zeitlichkeit des über-sich-selbst-schon-hinaus-seienden Menschen, die hervorragende systematische Stellung der Phänomene der Angst und des Todes. Doch nur bei der Behandlung des Todesproblems lassen sich unmittelbare Berührungspunkte feststellen. So darf zwar Heideggers Ansatz zur Lösung des Zeitproblems nicht zum Maßstab genommen werden, an dem Schellings Versuch gemessen werden soll. Dagegen kann eine Berücksichtigung von Heideggers Interpretation der neuzeitlichen Philosophie auf Subjektivität und Willen hin für die Schelling-Interpretation nur fruchtbar sein, um so mehr, als Heidegger diese seine Auslegung vornehmlich auf die Willensmetaphysik Schellings stützt. (Insbesondere auf die berühmte Stelle der Freiheitslehre I VII 350.) Offen bleibt dabei nur die Frage, ob damit die Grenzen, innerhalb deren sich das Denken Schellings bewegt, bereits abgesteckt sind. Unsere Untersuchung wird noch versuchen, zu zeigen, daß der Begriff des Willens bei Schelling nicht nur Ausdruck einer ursprünglichen Erfahrung ist, sondern auch eine der Kategorien, mit denen Schelling andere Erfahrungen interpretiert. Wohl bleibt er als Systematiker der Metaphysik der Willenssubjektivität verhaftet. Doch gerade als Systematiker überzeugt Schelling in weit geringerem Maße als durch die Einsichten, die entweder alle Systematik durchbrechen, oder aber dieser Systematik selbst erst Leben geben und deshalb von ihr selbst in adäquater Weise nicht mehr be-

handelt werden können. Im Grunde war Schelling jedoch immer spekulativer Idealist geblieben, und das, was dazu bestimmt war, über Hegel hinauszuführen, beschränkt sich letztlich auf einige — allerdings sehr aufschlußreiche — Ansätze. Auch Schelling konnte sich von seiner eigenen denkerischen Vergangenheit nicht frei machen.

Ein Zugang zu Schellings Denken von Heidegger aus kann daher für uns ebensowenig verbindlich sein, wie ein solcher, der die Position Hegels voraussetzt. Nur der Nachvollzug seines eigenen Ansatzes und der fundamentalen Erfahrungen ist geeignet, die Ursprungsdimension dieses Denkens zu erhellen. Vielleicht läßt sich dann im Ausgang von den ontologischen Grundlagen in der Fundamentalerfahrung der Zeitlichkeit Schellings Denken — auch in seinem immer wieder aufs neue erfolgenden Einsatz und seinem beständigen Scheitern, wofür gerade die Geschichte der „Weltalter“ exemplarisch ist — als ein Ganzes begreifen. Jede Interpretation der Weltalterphilosophie ist unvollständig, wenn sie sich nicht die Frage stellt, warum Schelling mit dieser Konzeption scheiterte. So wird unsere Untersuchung auf verschiedenen Abschnitten ihres Weges hierauf eine Antwort zu geben versuchen.

Es ist weder unsere Absicht, eine Gesamt-Interpretation der Weltalterentwürfe und der eigentlichen Spätphilosophie in Angriff zu nehmen, noch problemgeschichtlich eine „Entwicklung“, die sich vielleicht in den fragmentarischen Entwürfen ausspricht, zu verfolgen, zumal es sich dort nur um immer wieder aufs neue angesetzte Versuche handelt, die Grunderfahrung vom Sein des zeitlichen Menschen metaphysisch oder mythisch darzustellen, wobei Schelling fortwährend Einflüsse, die von ganz verschiedenen Seiten kamen, aufnahm und teilweise auch an ältere Traditionen wieder anknüpfte. D. h.: wir fragen primär nicht darnach, welche Probleme Schelling von 1809 ab zu lösen sich vornahm (z. B. das Problem der Weltgeschichte, das Problem der Existenz des Bösen oder die Probleme des theologischen Fragenkreises), sondern darnach, was diese Philosophie ihrem Grunde nach ist, im Gegensatz zu dem, was sie von sich selbst weiß und als was sie sich selbst erklärt. Oder, wie Schelling selbst formuliert: *Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinen Grundgedanken. Der wahre Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der, von dem er ausgeht* (2 III 60). Dieser „Grundgedanke“ kommt mit dem überein, was wir im vorigen „Fundamentalerfahrung“ genannt haben²⁾ (vgl. Exkurs Nr. 1).

Um das Gesagte zu verdeutlichen: Die Frage nach dem, was Schellings Spätphilosophie ist, findet ihre Antwort in dem Aufweis dieser Philosophie als Objektivierung, Darstellung, Erzählung einer so und so strukturierten, im folgenden zu untersuchenden Grunderfahrung. Die Frage nach dem Woraufhin der Selbstinterpretation einer derartigen Objektivierung findet ihre Antwort im Aufweis einer konkreten Fragethematik, so z. B. in den „Weltaltern“ in der Frage

²⁾ Einen solch weiten Umfang hat der Begriff „Denken“ bei Schelling in der Tat. Im Briefwechsel mit Eschenmayer (1 VIII 163) definiert Schelling das Denken als den Prozeß, durch den wir zum Bewußtwerden einer Sache kommen. *Um uns aber der Freiheit, der Tugend, der Freundschaft, der Liebe geistig bewußt zu werden, bedarf es nicht erst einer besonderen Operation der Aufnahme oder Auflösung ins Bewußtsein; sie sind an sich dem Geistigen gleichartig; Begriff und Sache unmittelbar eins.* Dies besagt nicht, daß sich ein Begriff (im logischen Sinne) selbst begreift, sondern daß die angemessene Zugangsweise zu den angezeigten Phänomenen nur das Erfahren selbst sein kann. Der logische Begriff wird auf diese Weise entwertet.

nach der Entwicklung des Urwesens. Dabei darf das, was wir Objektivierung oder Darstellung nennen, nicht allzu bewußt-intellektualistisch aufgefaßt werden, wenn wir anhand der überlieferten Texte hinter das, was Schelling von sich selbst weiß, zurückzugehen versuchen.

Fallen wir dabei aber nicht in einen jede Verbindlichkeit des Gedachten auflösenden Psychologismus? Wenn wir hinter das, was Schelling von sich selbst wußte, zurückgehen wollen, so nicht in Richtung auf ein dunkles „Unbewußtes“ als Ursache des faktischen Denkens, sondern in Richtung auf den Grund der inneren Stringenz der gedachten und erfahrenen Sachverhalte selbst. Gerade umgekehrt würde eine Untersuchung, die primär Schellings Selbstausslegung im System zum Leitfaden nähme, der Gefahr einer psychologistischen Umdeutung des Gedachten viel näher stehen.

Die Aufgabe einer Interpretation ist daher nicht nur die Durchführung einer Trennung von Grunderfahrung und metaphysischer Objektivierung, sondern auch der Aufweis ihrer gegenseitigen Spannung und zugleich ihrer Abhängigkeit. Manches deutet darauf hin, daß Schelling um die Problematik dieser zwischen Grunderfahrung und metaphysischem Entwurf herrschenden Spannung gewußt hat³⁾. Vielleicht liegt nicht zuletzt darin der Grund dafür, daß dem „nachhegelischen“ Schelling kein System als Ganzes mehr gelang, und daß er über Fragmente und Entwürfe kaum mehr hinauskam.

Eine besondere Schwierigkeit für den Interpreten liegt auch in der Tatsache, daß Schelling sich keiner eindeutigen Terminologie bedient. Manche Stellen bleiben daher schon aus diesem Grunde unklar und sind verschiedener, bisweilen ganz entgegengesetzter Auslegungen fähig. Aber ist nicht jedes tiefe, ursprüngliche Philosophieren — nicht nur in Einzelfragen, sondern gerade auch in der Konsequenz des Zusammenhangs — schon seinem eigenen Wesen nach von ganz verschiedenen Fragestellungen aus zugänglich?

In eine eingehende Auseinandersetzung mit der bisherigen Schellingliteratur treten wir nicht ein. Eine solche Auseinandersetzung scheint uns schon deshalb nicht erforderlich zu sein, weil einerseits der größte Teil der bisherigen Schellingliteratur die wichtige Nachlaßveröffentlichung Schröters, auf die wir uns hauptsächlich beziehen, noch nicht auswerten konnte⁴⁾ und weil andererseits keine dieser Arbeiten sich mit der unsrigen in Methode oder Fragestellung berührt.

Die vorliegende Arbeit war in allen wesentlichen Teilen bereits im September 1954 abgeschlossen. Die seither erschienene Literatur konnte daher grundsätzlich nicht mehr eingearbeitet werden. Lediglich die Grundgedanken der Untersuchung

³⁾ Vgl. insbesondere W I 188: *Und so sehr ich jederzeit die Rechte der Wissenschaft verteidigt habe, und mein ganzes Leben hindurch verteidigen werde, möchte ich, wär' es nicht unbescheiden, bei dieser Gelegenheit sagen, was ich so oft, was ich besonders lebhaft bei der gegenwärtigen Darstellung gefühlt, wie weit näher, als die meisten wohl begreifen können, ich jenem Verstummen der Wissenschaft bin, welches dann notwendig eintreten muß, wenn wir erkennen, wie alles so unendlich persönlich zugeht, daß es unmöglich ist, irgend etwas eigentlich zu wissen.*

⁴⁾ Ausgenommen die kürzlich erschienene Arbeit von Horst FUHRMANS: Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806—1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus. Düsseldorf o. J. (1954). Eine Stellungnahme zu dieser Arbeit findet sich im Exkurs Nr. 2 zusammen mit einer Stellungnahme zur Dissertation von J. Habermas (Bonn 1954).

gen von W. Schulz waren dem Verfasser bekannt⁶⁾, so daß er sie verwerten konnte. Da sich jedoch auch unter diesen neueren Arbeiten keine in Problemstellung oder Methode — soweit wir sehen — mit der unsrigen berührt, sahen wir keinen Anlaß, noch nachträgliche Änderungen vorzunehmen.

Für die Bibliographie bis 1934 wird auf die Zusammenstellung Schröters — mit kritischen Besprechungen —⁷⁾, für die Bibliographie bis 1953 auf die Arbeit Schneebergers⁷⁾ verwiesen. In das Literaturverzeichnis im Anhang dieser Arbeit sind daher neben den benutzten Textausgaben nur diejenigen Arbeiten aufgenommen worden, die sich für die Durchführung unserer Untersuchung als besonders fruchtbar erwiesen haben.

B. Die systematische Stellung der Zeitfrage

... indes findet doch ein jedes System den sichersten Probierstein seiner Wahrheit darin, daß es nicht nur zuvor unauflösbare Probleme mit Leichtigkeit auflöst, sondern selbst ganz neue, bisher nicht gedachte, hervorruft. (1 III 330)

Eine Vororientierung über die für Schellings Zeitlehre eigentümlichen Merkmale erscheint uns sinnvoll. Systematische Zusammenhänge können sich dabei zeigen, wenngleich ein originäres Sachverständnis aus einer bloß rhapsodischen Aufzählung noch nicht erwachsen kann.

Beim Überblick über den Text der Weltalter-Entwürfe fällt auf, daß Schelling der Zeit ausdrücklich den Charakter des Organischen zuspricht; er sieht insbesondere in dieser Organismus-Struktur sogar das eigentümliche Merkmal seiner Zeitauffassung, das sie von anderen Versuchen unterscheidet (W. I 24f., 149f. u. a.). Schelling weiß sich in dieser Hinsicht im Gegensatz zu den meisten Denkern, die vor ihm das Zeitproblem behandelt haben. Mit der Organismus-Struktur hängt eng zusammen die Endlichkeit der Zeit, die sich ihrerseits in der Zeiterfahrung des Menschen am eindringlichsten in der Todeseinsicht offenbart. Von dieser Endlichkeit aus ist dann jedoch die Unendlichkeit zu befragen. Damit ist zunächst ein Ansatz für die Explikation der Frage nach dem Sein der Ewigkeit gegeben. Streng genommen handelt es sich jedoch in der thematischen Durchführung des Systems für Schelling bei der Frage nach dem Wesen der Ewigkeit gar nicht um ein Problem. Ewigkeit und Ewiges wird Schelling, wenigstens in der systematischen Gestalt der Weltalterphilosophie und deren Interpretation in der „Genealogie der Zeit“ (W. I 133ff.) niemals fragwürdig; im Gegenteil: im angezeigten Zusammenhang bildet die Ewigkeit erst den Horizont, innerhalb dessen Schelling die Frage nach dem Ursprung der Zeit sinnvoll stellen kann. Das Genealogiekapitel kommt bei der Erörterung dieses Problems zu dem Ergebnis, daß die Frage nach der Zeit nicht von der Frage nach dem Sein der zeitlichen Dinge getrennt werden kann. So ist Zeit immer nur als Zeitlichkeit eines Zeitlichen gegeben. Die Rede von einer objektiv gegebenen

⁶⁾ Aus: Walter SCHULZ: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. Philosophische Rundschau 1. Jhg. (1953/54) S. 65ff. Vgl. insbesondere S. 71.

⁷⁾ Manfred SCHRÖTER: Historische Übersicht über die Schellingliteratur in: Idealismus, Jahrbuch für idealistische Philosophie Band 1, Zürich 1934 (vgl. S. 219ff.).

⁷⁾ Guido SCHNEEBERGER: Fr. W. J. Schelling. Eine Bibliographie, Bern 1954.

Zeit als Medium, innerhalb dessen sich die Mannigfaltigkeit des zeitlich Seienden erstreckt, ist damit nicht sinnlos geworden, wenn sich diese Erscheinungsform der Zeit auch als ein nur abkünftiger Modus ursprünglicher Zeitlichkeit erweist. So ist auch eine derartige Zeitauffassung bereits in der ontologischen Struktur des Menschen und des Seienden überhaupt angelegt.

Ein solcher Vorblick kann jedoch nur eine Anhäufung einzelner Merkmale bieten, aber noch nicht die Dimension erreichen, in der Zeit und Zeitlichkeit ursprünglich erfahren sind. Es wird bei dieser Aufzählung aber bereits deutlich, daß Schelling sich immer schon im Gegensatz zur traditionellen Zeitlehre — für ihn hauptsächlich durch Kant vertreten — stehend wissen konnte. Die systematischen Darlegungen im Genealogiekapitel scheinen zunächst die Interpretation nahezulegen, als habe Schelling die traditionelle mechanische Zeitlehre lediglich durch eine organische Zeitlehre ersetzen wollen. Es kann nun zwar dahingestellt bleiben, ob durch Schellings Kritik der mechanischen Zeitauffassung Kants Zeitlehre überhaupt getroffen wird¹⁾. Auf jeden Fall aber versuchte Schelling in der von ihm als Organismus bezeichneten ontologischen Struktur ein ursprünglicheres Verhältnis zur Zeitlichkeit zu denken, als es durch den Gedanken der Anschauungsform (wie bei Kant) vermittelt werden konnte. Schelling hat zwar die zeitliche Interpretation der allgemeinen Organismusstruktur erst in den „Weltaltern“ gegeben (W. I. 136ff.). Der Organismusgedanke stand jedoch bereits im Mittelpunkt der frühen naturphilosophischen Entwürfe. (Vgl. vor allem die Schrift: „Von der Weltseele“ 1798²⁾.) So muß zunächst die Frage nach der Zeitlehre des frühen Schelling gestellt werden.

Es fällt auf, daß Schelling in den frühen Schriften (bis 1804) Raum und Zeit weitgehend parallel behandelt. Es kam aber Schelling auf dem Boden der naturphilosophischen Fragestellung gar nicht so sehr darauf an, die Frage nach dem Sein und der inneren Struktur der Zeit zu stellen. Problem war für ihn in erster Linie die Deduktion der Zeit aus einem obersten Prinzip, dem als solchem der Charakter der Überzeitlichkeit zukommt. Wir finden die Grundhaltung schon in der noch stark unter Fichtes Einfluß stehenden Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ (1794/5) ausgeprägt. Schelling kritisiert hier an Kant, daß er eine Deduktion von Raum und Zeit unterlassen habe und macht ihm zum Vorwurf, daß er ja noch nicht einmal den Versuch dazu unternommen habe (1 I 154). Das Unbedingte, aus dem Schelling Raum und Zeit deduziert, ist das absolute Ich, dem reine Ewigkeit zukommt, während dem Bedingten, dem Nichtich in der endlichen Welt, die zeitliche Form der Dauer zukommt. Das ist für das empirische Ich allerdings insofern bedeutsam, als ihm die gegenüberstehende Welt als Aufgabe, die in der Zeit zu lösen ist, übertragen ist. Das Ziel dieses Strebens ist die Erhebung zum absoluten Ich, das unabhängig von aller Form der Zeit bzw. der Dauer ist. Wenn auch die Konfrontierung des zeitlich-dauerhaften Seienden und des unzeitlich-ewigen Seienden in diesem Gedankengang eine hervorragende Stelle einnimmt, wird jedoch die innere Struktur von Zeitlich-

¹⁾ Zur allgemeinen Beurteilung Kants durch Schelling vgl.: Zur Geschichte der neueren Philosophie (1 X 73ff.).

²⁾ Über den Zusammenhang der Problemstellung der Philosophie des frühen Schelling mit Kants Kritik der Urteilskraft vgl. in Einzelheiten Kurt SCHILLING: Natur und Wahrheit. Untersuchungen über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800. München 1934 (Insbes. S. 40ff.), sowie Otto CLOSS: Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen, und Hegelschen Naturphilosophie. Heidelberg 1908 vgl. S. 28ff.

keit und Ewigkeit selbst niemals ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung gemacht.

In den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ versucht Schelling, Raum und Zeit aus Grundkräften der Natur zu deduzieren. (Es taucht hier zum ersten Mal das System der zwei polaren Grundkräfte auf, dem wir, wenn auch in mannigfaltig abgewandelten Formen, in den späteren Versuchen immer wieder entgegen, bis es (1809) im ontologischen Prinzipienpaar von Grund und Existenz einen völlig neuen, nun ins Zeitliche gewendeten Sinn erhält.) Raum und Zeit gelten hier als Anschauungsformen, aber daneben zugleich auch als Grundkräfte der Natur, denn das, wodurch *Anschauung* (d. h. Naturanschauung) erst möglich wird, muß dem *Verstande* immer schon als vorgegeben erscheinen. Die Anschauungsformen aber machen in diesem Sinne die Welt der Natur erst möglich und müssen aus eben diesem Grunde als Naturkräfte interpretiert werden. So unterscheidet Schelling eine zentrifugale Grundkraft, die sich von einem Punkt aus nach allen möglichen Richtungen hin ausbreitet und so den Raum bildet von einer zentripetalen Grundkraft, durch die die erste, zentrifugale Kraft begrenzt wird und so den in einer Richtung fortfließenden Punkt – als den Schelling die Zeit versteht – erzeugt.

Diskursivität und Reflexivität der „Grundkräfte“ sind aufeinander angewiesen und nur in ihrer gegenseitigen Bedingtheit denkbar. Raum und Zeit können daher begrifflich nicht voneinander abgelöst werden sondern sind für Schelling als das, was sie sind, nur auseinander und im Verhältnis zueinander, d. h. nur aus der einen sich in ihrer polaren Gegenstrebigkeit offenbarenden Urkraft erklärbar (1 II 228ff.).

Diese beiden Beispiele mögen genügen. Eine weitere Aufzählung der Weisen, wie Schelling in den anderen Schriften (bis 1804) die Zeit zu deduzieren versucht, würde kaum wesentlich Neues bringen. Wo Schelling Andeutungen zur Frage nach dem Sein der Zeit macht, läßt sich zumeist schon aus dem Zusammenhang unschwer einsehen, daß ihm hier immer schon die Anschauung der Zeit als Sukzessivität, unumkehrbare Jetztfolge als formale Ordnung des Nacheinander zum Vorbild gedient hat (vgl. 1 III 476, 487f.). Warum kommt Schelling hier noch nicht zu einer ausgebildeten Zeitlehre? Vor allem: Warum kann Schelling noch nicht einmal die für ihn später so wichtige organische Struktur der Zeit deduzieren? Der Grund hierfür liegt im Prinzip der Deduktion selbst. Denn die Frage nach der Zeitstruktur wird bereits in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt, wenn es versäumt wird, die Deduktion selbst auf ihren ihr immanenten zeitlichen Sinn hin zu befragen.

Auch aus dem Systemansatz bei einem allgemeinen, kosmischen Organismus (Weltseele) kann die Zeit nicht verständlich gemacht werden, d. h. sie kann nicht selbst wieder als Hervorbringung dieses Organismus betrachtet werden, wenn im Wesen des Organischen selbst immer schon unausdrücklich eine bestimmte Zeitstruktur mitgedacht sein soll, wie es die Ergebnisse des Genealogiekapitels in den „Weltaltern“ fordern. Ist aber das *Prinzipium* einer Deduktion nicht ausdrücklich auf seine ihm immanente Zeitstruktur befragt, so kommt der Versuch einer Deduktion immer schon zu spät und das unter dem Titel „Zeit“ Deduzierte ist hier in Wahrheit im günstigsten Falle nur ein abkünftiger Modus dessen, was deduziert werden sollte.

Es ist nicht unsere Aufgabe, im einzelnen nachzuweisen, wie auch schon der frühe Schelling der Naturphilosophie das Seiende im ganzen (verstanden als allgemeiner Organismus) unausdrücklich von bestimmten Zeitstrukturen aus

versteht. Es ist kein Zufall, daß Schelling in diesen früheren Schriften niemals eine Strukturanalyse dieses allgemeinen Organismus gibt, wenngleich er auch damals schon einzelne wichtige Strukturmomente herausgearbeitet hatte, wie z. B. den Ganzheitsbezug der Teile und das teleologische Prinzip. Als eine bestimmte ontologische Struktur ist das Organische hier jedoch noch nicht expliziert. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß hier die Erfahrung des Lebens bzw. des lebendigen Wesens Schellings philosophische Fundamentalerfahrung und Antrieb des Denkens ist. *Die Dinge sind nicht Prinzipien des Organismus, sondern der Organismus ist das Prinzipium der Dinge. Das Wesentliche aller Dinge ist das Leben* (1 II 500). Der Begriff des Organismus ist von dieser „Lebens“erfahrung her genommen und vorausgesetzt, ohne daß sich Schelling selbst über diese Tatsache Rechenschaft gegeben hätte. „Organisch“ war so beim frühen Schelling, in einem ähnlichen Sinne wie „dynamisch“ weitgehend nur ein Programmwort, das zwar ein bestimmtes Problem, aber noch nicht dessen Lösung bezeichnete³⁾.

³⁾ Dies gilt nur für den Gedanken des allgemeinen Organismus. Einzelne Kategorien des lebendigen organischen Individuums hat Schelling dagegen zu deduzieren versucht. Gleichwohl bleibt ungeklärt, in welchem Sinne der allgemeine Organismus (Weltseele) auf den doch aus unmittelbarer Erfahrung stammenden Begriff des Lebens – der selbst nicht mehr auf seine ontologische Struktur befragt wird – hin verstanden werden kann. *Das Leben ist allen lebenden Individuen gemein, was sie voneinander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens.* Darüber, was Leben überhaupt als Leben ausmacht, verständigt sich Schelling nicht mit sich selbst. So kann er, wenn immer er über den Organismus als solchen bzw. über das organisierende Prinzip eine Aussage machen will, nur die schon in der naiven ontischen Erfahrung gegebenen Merkmale (Sensibilität, Irritabilität, Zentriertheit, Zwecktätigkeit) angeben und allgemeine Zusammenhänge mit den Methoden der Analogie, der Polarität oder der Steigerung konstruieren. Der Mangel dieses Ansatzes besteht nicht im Ausgang von der „Lebens“erfahrung, sondern darin, daß diese Erfahrung selbst noch nicht angemessen auf ihr eigenes Sein, sowie auf das Sein des in ihr Erfahrenen befragt wird. Es ist zwar nicht erforderlich, faktisch in der Regel sogar noch nicht einmal möglich, daß ein Denker eine seiner philosophischen Fundamentalerfahrungen und das in ihnen Erfahrene auf ihre ontologische Struktur hin befragt. Geschieht dies dennoch, so ist es jedoch ein methodischer Fehler, wenn diese Struktur mit Hilfe von Kategorien bestimmt wird, die ihrerseits erst innerhalb des Systems, das sich auf dem Boden dieser Erfahrung erhebt, analysiert werden. Schellings Annahme, daß das einzelne organische Lebewesen nur eine Zusammenziehung des allgemeinen Organismus darstellt (vgl. 1 III 492, 1 II 519) schließt die hier entstandene Lücke nur notdürftig, ganz abgesehen davon, daß die Wahrheit dieses Grundsatzes gar nicht ausgewiesen wird.

Für den Problembereich der Naturphilosophie ist immer noch sehr nützlich: J. E. ERDMANN: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Faks.-Neudruck Stuttgart 1931. 3. Abt. 2. Band (vgl. S. 254ff.). Prägnanter und knappe Charakteristik mit besonderer Betonung des Organismusgedankens in Windelbands problemgeschichtlich aufgebautem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (14. Aufl. Tübingen 1948 vgl. S. 502f.).

Zur Zeitlehre des frühen Schelling vgl. Werner GENT: *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts.* Bonn 1930. Kap. 7 (Seite 151–175). Gent referiert hier ausführlich die Lehren Schellings über Raum und Zeit, ohne auf die philosophische Problematik dieser Lehren interpretierend einzugehen. Aber gerade deshalb, nicht zuletzt auch wegen der reichen Zitate und Quellennachweise, bildet diese Arbeit, der wir uns bei den kurzen Hinweisen auf einige Zeitlehren des frühen Schelling anschließen konnten, zusammen mit einer anderen Abhandlung desselben Verfassers, die die entsprechende Arbeit für die Lehren von Raum und Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant

Die Frage nach dem Sein der Zeit setzt also zu spät an, wenn sie die Zeit nur als eine Naturkraft unter anderen Naturkräften und hinsichtlich ihrer Struktur nur als Moment der Ordnung des Nacheinander verstehen will. Wird nach dem Wesen der Zeit als nach dem Wesen eines Seienden unter anderem Seienden gefragt, so ist mit dieser Fragestellung schon die Richtung, aus der die Antwort allein kommen kann, bereits eindeutig vorgezeichnet. Denn es ist damit bereits die Möglichkeit verstellt, umgekehrt das Seiende als Seiendes aus seinem Verhältnis zur Zeitlichkeit zu verstehen. Die Zeit, die mit den Methoden der Naturphilosophie deduziert werden kann, ist bereits eine Abstraktion, die mit den Weisen, in denen der Mensch Zeit unmittelbar erfährt, nichts mehr gemein hat. Vor allem das unmittelbar einsichtig gegebene Phänomen der Gegenwart läßt sich niemals auf der Grundlage einer derartigen Zeitauffassung einsehen. Auch eine produktive Auseinandersetzung mit Kant und der traditionellen Zeitlehre war auf dieser Reflektionsstufe noch nicht möglich. Dazu mußte erst versucht werden, das Zeitproblem aus seinen eigenen Grundlagen von neuem zu bedenken. Doch ergab sich dazu überhaupt systematisch eine Notwendigkeit? Schellings Entwicklungsgeschichte zeigt, daß der Neueinsatz, der in der Wendung zu dem, was wir im folgenden als „Zeiterfahrungen“ aufweisen werden, faßbar wird (W I 1811), keineswegs unvermittelt einsetzte, sondern aus der Konsequenz der Probleme, wie sie Schelling in den Systemen der Naturphilosophie, der Identitätsphilosophie und des transzendentalen Idealismus entwickelte, selbst folgte.

Schellings Selbstdarstellung in den Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie (1 X 117ff.) zeigt, wie das Zeitproblem, das hier im Rahmen einer ganz bestimmten Fragestellung auftauchte, die Wendung zur Spätphilosophie einleitete. Da es an dieser Stelle zu weit führen würde, die Gesamtproblematik der Selbstüberwindung der Natur- und Transzendentalphilosophie Schellings anhand der Originalschriften aufzurollen, folgen wir der Selbstdarstellung (a. a. O.) trotz aller Bedenken, die dagegen zu erheben sind, derartige Selbstinterpretationen bei Denkern, die, wie gerade Schelling, in ihrem Denken eine ereignisreiche Geschichte erfahren haben, auszuwerten. Doch wird andererseits eine Rückschau viel eher fähig sein, die systematischen Konsequenzen eines vergangenen Denkens zu ziehen, als dieses Denken selbst.

In der genannten Selbstdarstellung zeigt Schelling, wie das konsequente Durchdenken des transzendentalphilosophischen Ansatzes und seines naturphilosophischen Gegenstücks von selbst auf das Zeitproblem hinführt. Das „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) versuchte, die Fragestellungen Kants und Fichtes so weiter zu entwickeln, daß auch für die jeweils einzelnen Weisen konkreten Weltseins ein transzendentaler Grund gesucht wurde. *Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist dieser, den transzendentalen*

leistet (*Die Philosophie des Raumes und der Zeit*, Bonn 1926) ein unentbehrliches Hilfsmittel für jede eingehendere Beschäftigung mit dem Zeitproblem. Leider zeigt der Abschnitt über Schelling, so ausführlich er auch über die Werke bis 1806 berichtet, bei der Behandlung der Spätwerke erhebliche Nachlässigkeit (wohl auf der damaligen *communis opinio* über die Bedeutung von Schellings Spätwerken — höchstens die Freiheitslehre ausgenommen — beruhend). So sind z. B. die für das Zeitproblem so wichtigen Stellen wie 1 VIII 259, 2 III 529, 2 IV 108 weder angeführt noch ausgewertet. Auf keinen Fall aber hätte der Abschnitt 8 Jahre nach Erscheinen der Urfassungen des „Weltalter“ fast unverändert abgedruckt werden dürfen (Ztschr. f. philos. Forschung Bd. VIII (1954) S. 353f.).

Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesamten Wissens (1 III 330). Zu allem Wissen sollen die subjektiven Bedingungen aufgesucht werden. Damit geht es nicht nur um Wissen überhaupt, sondern in eins damit auch immer um ein bestimmtes, je einzelnes Wissen. Auf Grund der so erweiterten transzendentalphilosophischen Fragestellung werden die Wissensweisen in ihrer Mannigfaltigkeit systematisch dargestellt. Das Ganze des Seienden wird von den subjektiven Bedingungen seiner Möglichkeit aus — von den Fundamentalkategorien über das Naturreich des Organischen bis zu den verschiedenen Epochen menschlicher Geschichte und Gott als dem Ziel dieser Geschichte — konstruiert. Das Gottesproblem führte jedoch zu Unstimmigkeiten und unauflösbaren Widersprüchen. Die Konsequenz des Systems forderte, daß entweder Gott selbst als innerhalb der Zeit stehend betrachtet wird, oder aber, daß der Naturprozeß selbst als zeitlos anzusehen ist.

Ausgangspunkt der Reflexion ist das unendliche Subjekt, dem es natürlich ist, sich selbst als Etwas, als Objekt zu wollen. Die progressive Methode (des denkend-konstruierenden Fortschreitens) im transzendentalen Idealismus beruht darauf, daß das jeweils als subjektiv Gesetzte auf einer folgenden Reflexionsstufe selbst objektiviert wird. Von diesem Grundansatz aus werden das Stufenreich der Natur und die Epochen der Geschichte (gleichsam als Fortsetzung des Naturprozesses) gedeutet. *Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes. Gott . . . offenbart sich fortwährend* (1 III 603). Gott ist somit zugleich Subjekt und Ziel der Geschichte. Denn die letzte Periode der Menschheitsgeschichte

wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein (1 III 604).

Der wirkliche Gott kann aber seinem Wesen nach nicht Resultat eines objektiven Prozesses bzw. eines Objektivierungsprozesses sein. In der erwähnten Selbstdarstellung zeigt dies Schelling durch den Aufweis, daß sich das absolute Subjekt niemals restlos objektivieren kann. Gott muß als absolutes Subjekt am Ende als der bestimmt werden, der auch zu Anfang schon da war. Wenn einerseits nicht auf die Ewigkeit Gottes verzichtet werden durfte, andererseits aber auch die Realität des Geschichtsprozesses gerettet werden sollte, mußte die Frage nach der Grundverfassung der Zeitlichkeit und die Frage nach dem zeitlichen Sinn des kosmischen Prozesses neu gestellt werden.

Der Begriff einer ewigen Entwicklung Gottes war für den späten Schelling der Selbstdarstellung ein Widerspruch in sich selbst. Der Prozeß des Sich-selbsthaben-wollens des absoluten Subjektes vollzog sich gradweise über die verschiedenen Stufen der Objektivierung. Im Ursprung des Prozesses ist aber die Richtung auf ein Ende, von dem aus das ganze Geschehen erst seinen Sinn erhält, schon vorgegeben. Ein Entwicklungsprozeß, der nicht an sein Ende kommt (und nur in diesem — negativen — Sinne versteht Schelling den Begriff „ewig“), ist keine Entwicklung mehr oder aber es handelt sich gar nicht mehr um einen realen Prozeß. Zum Wesen alles Geschehens gehört es, immer schon auf etwas bezogen zu sein (Substanz, Subjekt) was nicht dem Wandel unterworfen ist, sei es ein diesen Prozeß selbst übergreifendes, bereits zu Beginn vorwirkendes Ziel oder ein sich durchhaltendes und bei allem Wechsel beharrendes Substrat.

Ist Gott nun aber selbst — in einer noch nicht näher bestimmten Weise, jedenfalls aber unbeschadet seiner Ewigkeit — zeitlich zu verstehen, so sind damit die Grenzen des ursprünglichen Fragebereiches überschritten, da das höchste Seiende immer schon dadurch bestimmt war, daß es über aller Zeit und über aller Entwicklung steht. Thematisch ist damit das Problem gestellt, das Schelling insbesondere in den Weltalterentwürfen zu lösen versucht: Zeitlichkeit und Nichtzeitlichkeit (Ewigkeit) im Ganzen des Seienden, damit aber auch in Gott zusammen zu denken, da der bisherige Zeitbegriff den Forderungen der Transzendentalphilosophie nicht mehr genügte. Schelling deutet in seiner Selbstdarstellung die Lösung des Problems, wie transzendente Reflexion, Gott und Zeitlichkeit zusammen zu denken seien, nur ganz kurz an (1 X 125): er verweist hier auf die Grundgedanken des Systems der positiven und der negativen Philosophie.

In hohem Maße bemerkenswert ist es jedoch, daß Schelling in dieser Selbstdarstellung die Weltalterphilosophie überhaupt nicht erwähnt. Dies ist kein Zufall und noch viel weniger eine Nachlässigkeit Schellings. Denn die Weltalterphilosophie führte in ihrer Konsequenz, nämlich durch ihr mythologisches Programm zur Selbstaufhebung alles denkerisch ausweisbaren Philosophierens (vgl. Kap. III A dieser Arbeit). Schelling mußte diesen Versuch, der, soweit wir wissen, niemals zu einer auch nur annähernd endgültigen Fassung gediehen war, von dem in der Spätphilosophie erreichten Standpunkt aus — nachdem er nämlich zur Verbindlichkeit ausweisbaren Denkens zurückgefunden hatte —, notwendigerweise ablehnen, zumal die erwähnte mythopoetische Konsequenz die Möglichkeit, ein Absolutes zu denken, ausschloß. Schelling hatte so in den „Weltaltern“ eine Lehre vom werdenden Gott konzipiert, die sowohl der herrschenden theologischen Tradition des Christentums als auch der Tradition der philosophischen Theologie widersprach, indem sie diese Tradition nicht überwand, sondern vernichtete, auch wenn es Schelling noch gelang, den Schöpfungsgedanken einzubauen. So bleibt es zunächst eine offene Frage, ob die Weltalterphilosophie unter diesem Aspekt eine Verirrung oder einen Höhepunkt im Denken Schellings darstellt. — Wie vollzog sich nun philosophisch der Übergang von den Aporien der Frühphilosophie zur Weltalterphilosophie?

Der Neueinsatz mit der Frage nach der Zeitlichkeit Gottes konnte auf verschiedene Weise vollzogen werden: einmal im Durchdenken des Sinnes von Zeitlichkeit überhaupt und in der Reflexion auf das jeweils leitende, apriorische Vorverständnis der Zeit, dem wir uns in dieser Arbeit besonders zuwenden, worauf dann die „Anwendung“ der Ergebnisse dieser Untersuchung auf das Wesen Gottes zu folgen hatte, vorausgesetzt, daß dies nach einem radikalen Durchdenken der apriorischen Grundverfassung der Zeitlichkeit überhaupt noch möglich war; oder aber es war von Gott selbst auszugehen und sein Wesen so zu bestimmen, daß in ihm unbeschadet seiner Überzeitlichkeit zeitliche Entwicklung mitgedacht werden konnte. Dazu kam außerdem noch als dritte Möglichkeit der Ansatz bei der sittlichen Erfahrung und ihrer Zeitstruktur, beim Problem des Bösen und der (zunächst menschlichen) Freiheit. Schon hier kann ein vorläufiger Hinweis auf die innere Zusammengehörigkeit der „Weltalter“ und der Freiheitsschrift gegeben werden. Es wird sich zeigen, wie diese beiden Versuche auch in engem systematischen Zusammenhang stehen. Diese drei Ansätze wirken in den Entwürfen Schellings von nun ab zusammen.

Die „Entwicklung“, von der die frühe Philosophie sprach, hatte sich im Lichte der Spätphilosophie nur als eine Bewegung des Denkens erwiesen. Schelling

versuchte jedoch auch, die frühe Philosophie in ihrem Umbau zur Potenzenlehre der negativen Philosophie in das geplante System der positiven und negativen Philosophie einzubeziehen.

So hatte Schelling also die Grenzen der negativen Philosophie bzw. der frühen Natur- und Transzendentalphilosophie nicht primär aus der Positivität eines empirischen „Daß“ erfahren — welche Vermutung sich vielleicht bei einseitiger Betrachtung seiner letzten Philosophie ergeben würde, — sondern am Problem der Zeit. Erst in der Freiheitstafel des sich auf seine Zeitlichkeit verstehenden Menschen — nicht: des Geistes — wird eine Existenz Erfahrung möglich, und auch die Erfahrung des „Daß“ gründet, wie sich noch zeigen wird, transzendental nur in der Erfahrung der Faktizität der zeitlichen Freiheit (vgl. Exkurs Nr. 2).

Wir fassen zusammen: Es zeigte sich, wie die Transzendentalphilosophie des frühen Schelling dazu zwang, die Frage nach der Zeit erneut zu stellen. In eins damit erwies es sich, daß eine Orientierung am Organismusbegriff der Naturphilosophie nicht geeignet ist, zum Verständnis von Schellings Lehre von der „organischen Zeit“ (als Kernpunkt der thematischen Zeitlehre in den „Weltaltern“) beizutragen. Ist aber noch kein zureichender Begriff des Organischen erarbeitet, ist es auch unmöglich, einen Zugang über die Kritik Schellings am mechanischen Prinzip der Sukzessivität in der Zeitlehre Kants, von der er sich scharf abgrenzte, zu finden.

Damit sind wir soweit vorbereitet, um an den Text der „Weltalter“ selbst herantreten zu können und zu versuchen, Schellings Frage nach dem Sein der Zeit nachzuvollziehen. Nun ist allerdings die Rede vom Sein der Zeit deshalb so mißverständlich, weil die Gefahr besteht, die Zeit als ein Seiendes unter anderem Seienden zu betrachten, womit die Antwort bereits in eine bestimmte Richtung gedrängt wird, weil es damit notwendig geworden ist, das Seiende im ganzen als ewig vorauszusetzen. Wie sich noch erweisen wird, gelangt eine solche Fragestellung immer nur zu einem bestimmten, abstrahierten Zeitmodus, nicht aber zu der Zeit, wie sie sich ursprünglich an sich selbst zeigen sollte. Was besagt aber dann die Rede vom Sein der Zeit, wenn der Zeit nicht ein Sein in demselben Sinne wie allem übrigen Seienden zukommt, d. h. wenn die Kategorien des Seienden nicht auf die Zeit angewendet werden dürfen? Schelling betont sogar, er wolle selbst keine *abgezogenen Untersuchungen* durchführen, um *Form und Wirklichkeit, Schein und Wesen der Zeit genau zu scheiden* (W I 25).

Wir denken Zeit zunächst und zumeist von der Zeitlichkeit eines zeitlich Seienden her. Ist jedoch, wenn die Zeit weder als ein Seiendes, noch als eine Relation zwischen Seiendem verstanden werden darf, die Zeitlichkeit vielleicht eine transzendente Bestimmung des Seienden als eines solchen? Dann wäre das Zeitproblem nicht nur ein Einzelproblem unter anderen Problemen, das für sich angegangen und gelöst werden könnte, sondern die Explikation der Frage nach der Zeit würde schon den ontologischen Entwurf im Ganzen sichtbar machen; denn mit einer Aussage über das Verhältnis eines Seienden zur Zeit oder zur Ewigkeit bzw. mit der Aufdeckung einer diesem Seienden immanenten Zeitlichkeits- oder Ewigkeitsstruktur ist dann bereits die jeweilige Seinsweise des Seienden bestimmt, vielleicht sogar, wenn sich die Analyse des Zeitbegriffs soweit vorantreiben läßt, sein Ort im Ganzen des Seienden.

Damit ist die Frage nach dem *angemessenen Zugang* zur Zeitlichkeit noch dringlicher geworden. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den systematischen Ausgangspunkt: Schelling setzt an mit der Frage nach dem höchsten Seienden,

nicht sofern es auf sein *Wesen* hin in der spekulativen Entwicklung des Stufenreichs des Seienden gedacht wird, sondern sofern es (z. B. als Schöpfergott) in diesem Ganzen des Seienden zeitlich oder ewig *existiert*. In bezug auf die Existenz der Welt lautet dann die Frage: wie ist es zu der „gegenwärtigen“ Welt gekommen? Hat sie einen Anfang? oder, mit der Wendung ins Theologische: in welchem Verhältnis steht die Welt zu Gott? oder: was tat Gott vor der Schöpfung? (die Frage, die auch bei Augustin von hervorragender systematischer Bedeutung ist und auch bei ihm in engem Zusammenhang mit dem Zeitproblem steht; bei Schelling vgl. 1 VIII 307).

Wir werden versuchen, Schellings Zeitauffassung aus den Phänomenen zu verstehen, die wir im folgenden unter dem Titel „Zeiterfahrungen“ zusammenfassen. Es wäre verfehlt, diese Zeiterfahrungen als bloßes Organon der Zeitlehre zu betrachten, im Gegenteil: die Zeiterfahrungen lassen sich von der Zeitlehre im ganzen nicht ablösen, sie bilden vielmehr den fundamentalontologischen Boden, auf dem Schelling seine Systematik aufbaut. Es bleibt dann noch die Aufgabe, zu zeigen, wie sich hieraus die Weltaltererzählung ergibt, aus der dann unter Aufnahme ganz verschiedener Einflüsse, den in diesem Zusammenhang nicht nachzugehen ist, die späte Religionsphilosophie erwuchs.

Die Selbsterfahrung ist in der Literatur als Basis von Schellings Weltalterphilosophie zumeist übersehen worden. Wohl wird bisweilen auf einzelne Erfahrmomente hingewiesen, niemals aber wird die Stellung dieser Erfahrung im Ganzen der Schellingschen Philosophie nach 1809 erhellt. Unter diesen Voraussetzungen muß gerade das Denken des mittleren und des späten Schelling als unverbindliche Erörterung von Problemen erscheinen, die dem Denker gleichsam nur von außen gestellt werden. Dies gilt selbst für die in Hinsicht auf manche Einzelprobleme so verdienstvollen Untersuchungen Dekkers und Fuhrmans⁴⁾. Zwar berücksichtigt Dekker Schellings Vorlesungen über den philosophischen Empirismus (1 X 227, bei Dekker a. a. O. S. 64f.), doch dieser metaphysische Empirismus (unter welchem Namen dieser Ansatz Schellings auch in die meisten Darstellungen der Philosophiegeschichte eingegangen ist) ist schon nicht mehr die Selbsterfahrung, auf Grund deren die fundamentalen ontologischen Kategorien gewonnen werden, sondern nur ein Versuch, die in den Grundzügen bereits in den Weltalterfragmenten ausgebildete Potenzenlehre am Objekt der äußeren Erfahrung zu verifizieren.

Ist aber die Selbsterfahrung als Basis der Weltalterphilosophie Schellings erkannt, so hat diese Philosophie damit zugleich ein adäquates, ihr immanentes Kriterium gefunden. Die Forderung nach einem immanenten Kriterium einer Philosophie widerspricht dann nicht ihrer „Wirklichkeitsbezogenheit“, wenn die das Kriterium bildende Grunderfahrung — wie hier — zugleich Existenz-erfahrung im Sinne erfüllter Selbstvergewisserung ist. Damit braucht aber das Prinzip des immanenten Kriteriums grundsätzlich nicht mehr nur auf die bloße „Vernunftphilosophie“ beschränkt zu bleiben. So läßt sich dieses Denken auch nicht mehr als „leere“ Spekulation abtun, sondern mit Hilfe des immanenten Kriteriums der Selbsterfahrung läßt sich erst erkennen bzw. unterscheiden, was hier ursprünglich erfahren und gedacht ist und wo die bloße Konstruktion beginnt, eine Unterscheidung, die wohl bei keinem Denker so dringlich ist, wie

⁴⁾ FUHRMANS vgl. Anm. 4 zu Kap. I A.

ders.: Schellings letzte Philosophie. Berlin 1940. DEKKER: Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. München und Berlin 1930.

gerade bei Schelling. In diesem, am methodischen Leitfaden des Zeitproblems erfolgenden Rückgang auf die Grunderfahrungen wird erst der Punkt erreicht, von dem aus das Anliegen Schellings aus seinem eigenen Denken heraus verständlich wird.

Eine methodische Vorbemerkung zum nächsten Abschnitt erscheint uns noch sinnvoll und notwendig. Auch in der Erörterung der Einzelproblematik verzichten wir darauf, historische Zusammenhänge aufzudecken und etwa in Verbindung damit Vergleiche zwischen der Zeitlehre bzw. der Zeiterfahrung Schellings und anderen, in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen Zeitlehren anzustellen, so lehrreich ein solcher Vergleich insbesondere mit den Zeitauffassungen Plotins oder Augustins wäre. Wir glauben aber nicht, daß durch den Nachweis⁵⁾, daß einem Denker bestimmte „Quellen“ vorgelegen haben, sich über Ursprung und Ziel dieses Denkens selbst Wesentliches aussagen läßt. Die Unsitte, Schellings Freiheitslehre, z. T. auch noch die späten religionsphilosophischen Entwürfe aus „Einflüssen“ Böhmes erklären zu wollen, hat eine denkende Aneignung dieser Problematik lange Zeit erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht⁶⁾. Eine Ausnahme muß in dieser Hinsicht nur das Verhältnis Schellings zur Zeitlehre Kants, mit der sich auch Schelling selbst in den Weltalterentwürfen an einigen Stellen auseinandersetzt, bilden. Dies soll keineswegs besagen, daß die Zeitlehre Kants zum alleinigen Kriterium für jede Behandlung dieses Themas erhoben werden soll; es muß jedoch berücksichtigt werden, daß Schelling seine thematische Zeitlehre im ständigen Gegenzug zu Kant darstellt und daß sich jede Polemik an der mechanischen Anschauung der Zeit und an der Theorie von der Zeit als einer bloßen Anschauungsform an Kant orientiert. Gerade hier zeigt sich besonders eindrucksvoll, welche Wandlung Schellings Verhältnis zu Kant durchgemacht hat: Kam sich der junge Schelling wesentlich als Fortführer der Ideen Kants vor — wobei er von der Kritik der Urteilskraft und für die Konstruktion der Natur insbesondere von den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“⁷⁾ ausging, — so erkannte er später doch nach dem bereits in den Grundzügen skizzierten „Zusammenbruch“ der Philosophie der Frühzeit, daß die philosophischen Grundfragen doch viel ursprünglicher gestellt werden mußten, als dies, vom Blickpunkt seiner damaligen denkerischen Situation aus betrachtet, bei Kant geschah.

Schelling hat seine Lehre über Zeit und Zeitlichkeit niemals systematisch zusammengestellt. Am weitesten geht in dieser Hinsicht noch das schon öfters erwähnte Genealogiekapitel in der ersten Fassung der „Weltalter“. Wesentliches ist jedoch, insbesondere aus dem Problemkreis der Zeiterfahrungen über die verschiedenen Fragmente der Weltalter, aber auch über die meisten anderen

⁵⁾ Wenn sich solche Nachweise durchaus auch speziell für den Zeitbegriff Schellings führen ließen. Vgl. z. B. Plitt: Aus Schellings Leben in Briefen. Leipzig 1869–70 Bd. 2 S. 73, wo Schelling Windischmann für eine Übersendung von Plotin-Exzerpten dankt und ihn ausdrücklich bittet, *noch andere bedeutende Stellen über Materie, Zeit, Raum, Tod und Endlichkeit* zu übersenden.

⁶⁾ Dies gilt insbesondere für die problemgeschichtlich sonst aufschlußreichen Arbeiten Kurt LEESES: Von Jakob Böhme zu Schelling, Erfurt 1927; Die Krisis und Wende des christlichen Geistes, Berlin 1932; Philosophie und Theologie des Spätidealismus, Berlin 1929.

⁷⁾ Vgl. Wilhelm METZGER: Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802, Heidelberg 1911 S. 62ff., sowie das in Anmerkung 2 erwähnte Werk von O. Closs.

Schriften, Entwürfe und Vorlesungen der mittleren und der späten Periode verstreut. Deshalb werden wir uns nicht auf die Weltaltertexte beschränken, sondern vor allem auch die Schriften und Entwürfe berücksichtigen, die in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft der „Weltalter“ entstanden sind. Dies besagt nicht, daß nur kompilatorisch Schellings Aussagen über Zeit und Ewigkeit aus den „Weltaltern“, den Stuttgarter Privatvorlesungen und der Freiheitslehre zusammengestellt werden, sondern umgekehrt: Im Rückgang auf die Grunderfahrungen soll gerade die innere Zusammengehörigkeit dieser Schriften, die keineswegs nur durch eine ausdrückliche theoretische Problemstellung gestiftet wird, aufgewiesen werden können. Jedoch auch Ausführungen aus späteren Werken, insbesondere aus den religionsphilosophischen Vorlesungen sollen herangezogen werden, sofern sie imstande sind, die Strukturen, die sich aus der Analyse der Weltalterphilosophie ergeben, zu verdeutlichen oder zu ergänzen.

Gleichwohl müssen die Weltalterentwürfe im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Der Aufgabe eines textlichen Vergleichs der drei im Druck vorliegenden Fassungen sind wir dank der sorgfältigen Untersuchung Schröters enthoben⁸.

Auf die Schwierigkeiten, die sich durch das Terminologie-Problem ergeben, wurde bereits hingewiesen. So bezeichnet Schelling beispielsweise in der Freiheitsschrift die obersten ontologischen Prinzipien als Grund und Existenz, während die „Weltalter“ von Sein und Seiendem sprechen. Diese Fundamentalkategorien sollen nun nicht von Anfang an einander zugeordnet werden: im Verlaufe der Untersuchung wird jedoch von selbst deutlich werden, daß in den zunächst unterschiedlich bezeichneten Prinzipien immer schon ein und derselbe Sachverhalt gedacht wird. Wir versuchen weder, Schellings Weltalterentwürfe zu systematisieren, um in ihnen eine Einheit im Sinne eines geschlossenen Lehrgebäudes aufzuweisen, noch in den Entwürfen historisch-philologisch eine sinnvolle Ordnung in der Behandlung des ausdrücklich gestellten Gottesproblems d. h. in der Abfolge dieser Versuche freizulegen. Ein eindeutiges Ergebnis ließe sich bei den uns zur Verfügung stehenden Texten auf diese Weise kaum ohne eine sich über den Sinn des Gesagten hinwegsetzende, offenbare Umdeutung des Wortlautes erhalten. Der philosophische Ertrag der Durchführung einer Periodeneinteilung innerhalb der Weltalterphilosophie wäre vermutlich ohnehin denkbar gering.

Die Tatsache, daß Schelling mit seinen Denkversuchen immer wieder neu einsetzte und nach 1804 niemals mehr ein System des Ganzen aufstellte (als das ja die Weltalter ursprünglich gedacht waren) könnte schon als solche eine Anforderung sein, Schellings Weltalterdenken und seine Spätphilosophie weniger von den sichtbaren Ergebnissen als vom verborgenen Antrieb dieses Denkens aus zu verstehen. Auch dann braucht die Untersuchung nicht in einer abstrakt schematisierenden Problemgeschichte zu versinken.

⁸) Vgl. SCHRÖTERS Einleitung zur Nachlass-Ausgabe der „Weltalter“ S. XVff.

DIE GRUNDLAGEN DES ZEITVERSTÄNDNISSSES

A. Die Zeiterfahrungen und ihre Struktur

τοῦ χρόνου ἡ μὲν ὑπαρξίς οὐ τοῖς σοφοῖς μόνοις, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἐστὶ πρόδηλος . . . τί δὲ δήποτε ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐρωτηθεὶς μόνος ἂν ὁ σοφώτατος ἀποκρίναιτο.

Simpl. in Arist. Phys. IV 10 (ed. Diels p. 695, 14ff.)

Zeiterfahrungen sind die Weisen, in denen der Mensch vor jeder begrifflichen Darlegung schon um Zeit und Zeitlichkeit weiß. Sie selbst können in angemessener Weise nicht wieder durch begriffliche Explikation, sondern nur durch ihren Nachvollzug erhellt werden, ähnlich wie moralische Wahrheit adäquat nur immer in der konkreten sittlichen Handlung des Menschen offenbar wird. So kann Schellings Rückgang auf die Zeiterfahrungen nicht auf eine begriffliche Definition abzielen. Ein methodisch-kritischer Ansatz der Untersuchung bei der Vorfrage nach dem angemessenen Zugang zur Zeiterfahrung muß daher verfehlt sein, um so mehr, als die theoretischen Möglichkeiten des Menschen selbst wieder in seiner Zeitlichkeitsstruktur begründet sind. Ein ähnlicher Sachverhalt liegt beim Erkenntnisproblem vor. Denn auch der auf das Erkennen selbst reflektierende Mensch erkennt immer schon und eine Erkenntnistheorie, die vor allem Erkennen ausmachen will, was das Erkennen sei, ist für Schelling (ebenso wie für Hegel) ein Widerspruch in sich selbst (I X 79, 233).

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt (W I 3)¹). Die Vorfrage nach dem theoretischen Zugang zur Zeiterfahrung setzt also zu spät ein. Wissen, Erkennen und Ahnen stehen immer schon in einem Zeitbezug und müssen selbst aus ihrer zeitlichen Struktur verstanden werden. Im Wissen, Erkennen und Ahnen liegt also je schon ein Vorverständnis von so etwas wie „Zeit“. Daher muß genetischer Ausgangspunkt jeder Zeitanalyse die Erfahrung der Zeitlichkeit sein, die der Mensch vor aller theoretischen und methodischen Reflexion hat.

Es herrscht somit eine eigenartige Verflechtung zwischen der Frage nach der zunächst als „objektiv“ gedachten Zeit und dem subjektiven Zugang zu ihr. Dies besagt: Zeit muß, sofern wir überhaupt zunächst eine Spaltung von Subjekt und Objekt annehmen wollen, bereits im *Gefüge* dieser Spaltung eine ausgezeichnete Stellung einnehmen. Damit ist schon angedeutet, wie im Denken Schellings die Frage nach der Zeit geeignet ist, einen ursprünglichen Ansatz des Philosophierens zu bilden und gerade die Verflechtung, von der die Rede ist, zwingt, in die Ursprungsdimension des Vorverständnisses vorzufragen. Zeit erfährt der Mensch jedoch auf verschiedenartige Weise. So bleibt uns zunächst, um die Untersuchung überhaupt erst in Gang zu bringen, nur die Möglichkeit einer

¹) Zitiert wird grundsätzlich, sofern die betreffenden Stellen in den drei Fassungen der „Weltalter“ gleich lauten, oder nur unwesentlich voneinander abweichen, nach dem Entwurf von 1811 (Druck I).

Aufzählung von Zeiterfahrungen; vielleicht wird sich von hier aus die Möglichkeit ergeben, einen Ansatzpunkt für die Frage nach der Ursprünglichkeit jeder dieser Erfahrungen und für die Frage nach ihrer Struktur zu finden.

1. Schelling geht von der Tatsache aus, daß der Mensch als Philosophierender schon immer versucht, die *Grenzen der gegenwärtigen Welt zu überschreiten* und die Frage nach der Herkunft und dem Ursprung der Dinge überhaupt zu stellen (W II 5). Fragt der Mensch nach Anfang und Ursprung, so fragt er, zumindest unausdrücklich, nach der Vergangenheit. Was ist der Grund der Möglichkeit, daß der philosophierende Mensch überhaupt zu Vergangenheit und Ursprung aufsteigen kann? *Wie könnte er . . . zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Prinzip vor dem Anfang der Zeiten wäre?* (W I 5).

2. Nehmen wir die Zeit so, wie sie sich uns in der Erfahrung unmittelbar zunächst und zumeist darbietet, so erfahren wir sie als Widerspruch. Wir fühlen in ihr den *Widerstreit zweier Prinzipien* (W II 29). Zur Annahme eines solchen Widerstreites sind wir schon durch die Erfahrung des Nacheinander der reinen Sukzessivität gezwungen. Jeder Ablauf und jedes Nacheinander zeigt an sich selbst, sofern es kontinuierlich ist, diesen Widerspruch: Es handelt sich um dieselbe Antinomie wie die der Bewegung überhaupt: würde es kein treibendes Prinzip geben, so wäre Bewegung überhaupt unmöglich; wirkte kein hemmendes Prinzip, wäre die Bewegung sofort schon an ihrem Ziel. In Hinsicht auf die Zeit: *Leistete das hemmende Prinzip nicht Widerstand, so wäre keine Zeit, weil die Entwicklung im Nu ohne Absatz und Folge geschähe, würde aber nicht dieses beständig überwunden, so wäre absolute Ruhe, Tod, Stillstand und darum wieder keine Zeit* (a. a. O.).

3. Damit ist nun schon klar geworden, daß das, als was wir die Zeit in Ansehung der Mannigfaltigkeit der Dinge verstehen, nämlich als die Ordnung des Nacheinander (Sukzessivität), gar nicht aus sich selbst heraus unmittelbar verständlich ist, zumal sich das einheitliche Phänomen der Sukzession immer schon in der Erfahrung zweier Prinzipien, eines vorwärtstreibenden und eines hemmenden Prinzips, von denen jedes auch an sich selbst wieder die Sukzessivitätsstruktur zeigt, auflöst. Aus der Sukzessivitätstheorie läßt sich nur das Nacheinander des Sukzedierenden erklären, nicht jedoch, wie wir das Nacheinander des Sukzedierenden als ein solches erfahren. Dies besagt: Es wird nicht nur das Sukzedierende erfahren, sondern in eins damit auch die Sukzession selbst; oder: Zeiterfahrung meint nicht — oder mindestens nicht nur — das Nacheinander der Erfahrungen, sondern auch die Erfahrung dieses Nacheinander selbst.

Eine Theorie, die bei der Zeit nur *ein stetiges Verfließen der Zeiteile ineinander* (W II 24) sieht, kann niemals die unmittelbare Erfahrung der qualitativen Verschiedenheit von Vergangenheit und Gegenwart verständlich machen. Zwar scheint Sukzessivität zunächst als solche unmittelbar einsichtig zu sein; doch bleibt es von Anfang an unbestimmt, ob als Sukzessivität nur das Nacheinander der Erlebnisse oder das Erlebnis des Nacheinander, oder aber vielleicht sogar eine Synthesis beider unmittelbar erfahren wird. So fordert die Analyse des Sukzessivitätserlebnisses selbst schon den Rückgang auf eine ursprünglichere, auch die Sukzessivität fundierende Zeitstruktur. — Schelling führt die Sukzessivität nicht unter den Zeiterfahrungen auf, sondern wendet sich immer schon polemisch gegen diejenigen, die in ihr das Sein der Zeit erfahren zu können glauben. Es handelt sich bei der Sukzessivität um die alltägliche Zeiterfahrung. Schelling charakterisiert sie nur, indem er sie von einem ausgezeichneten Modus der Ver-

gangenheitserfahrung abgrenzt: *Die meisten scheinen überhaupt von keiner Vergangenheit zu wissen, als der, welche sich in jedem verfließenden Augenblicke durch eben diesen vergrößert . . .* (W I 21)²). Dennoch bleibt die Aufgabe, auch diese „vulgäre“ Zeiterfahrung, wenn auch als einen abkünftigen Modus, verständlich zu machen.

4. Eine Weise der Zeit — Vergangenheit — erfährt der Mensch in ursprünglicher Weise, wenn er sich *über sich selbst erhebt* (W II 23). Nur der Mensch, der zu sich selbst in Gegensatz treten kann, hat eigentliche Vergangenheit. *Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor sich zu bringen* (a. a. O.). Gegenwart hat der Mensch nur, indem er sich in dieser Scheidung zu sich selbst verhält, zu sich selbst kommt. D. h. eigentliche Gegenwart ist als solche nur in der Geschiedenheit und im Gegensatz zu (eigentlicher) Vergangenheit. So ist diese Vergangenheit niemals nur gegeben als eine gleichsam nach rückwärts verlängerte Gegenwart, als Vergangenheit, die *sich in jedem verfließenden Augenblicke durch eben diesen vergrößert und die offenbar selbst noch nicht vergangen, d. h. von der Gegenwart geschieden ist* (W I 21). Zeitlichkeit wird also vom Menschen an sich selbst immer schon in den Weisen entschiedener Gegenwart und entschiedener Vergangenheit erfahren.

5. Das Leben ist dem Menschen niemals als Ganzes real gegeben. Zu einem Ganzen wird es erst dadurch, daß es sich selbst begreift. Die Instanz des Selbst-begreifens (des Lebens) ist der Tod. Diese Ganzheit kann vom Menschen dadurch vorweg genommen werden, daß er sich zu seinem Tod in bestimmter Weise verhält. Somit gehört der Tod jedoch zum Leben selbst in seiner Ganzheit. *Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben* (1 VIII 260). Die Weise, in der sich der Mensch selbst in seiner Ganzheit begreift, ist die, daß er den Tod als notwendigen Ausgang des Lebens einsieht. Notwendigkeit meint hier jedoch innere Notwendigkeit, d. h. in der Todeseinsicht ergreift sich der Mensch selbst in seiner wesenhaften Endlichkeit (vgl. 2 III 529). In dieser Einsicht des immer bevorstehenden Todes, durch die die Ganzheit des Lebens — „ideal“ — vorweggenommen wird, ist dem Menschen wiederum unmittelbar Zeit erfahrbar: er verbindet mit dieser Einsicht den Begriff der Zukunft. — Es darf nicht befremden, daß diese Zeiterfahrung von Schelling nicht im Rahmen der „Weltalter“, son-

²) Diese Formulierung Schellings drückt besonders klar die Aporie aus, die sich ergibt, wenn man versucht, die Sukzessivität der alltäglichen Zeiterfahrung zu denken. Vergangenheit ist immer Vergangenheit einer Gegenwart. Dies ist eine triviale Feststellung, aber wenn sich die Vergangenheit in Wahrheit in jedem Augenblicke durch ebendenselben vergrößert, so bedeutet dies doch, daß Vergangenheit von der Gegenwart aus betrachtet auch noch bevorstehen kann, also noch zukünftig ist. Das Problem löst sich begrifflich auf dieser Ebene auch nicht dadurch, daß die bevorstehende Vergangenheit als mögliche Vergangenheit bestimmt wird, denn die Modalkategorien sind in ihrer zeitlichen Relevanz ja noch gar nicht ausgewiesen und der Gedanke eines „Übergangs“ von der Möglichkeit zur Wirklichkeit setzt ja schon die Kategorie der Sukzessivität voraus. Sieht man darüber hinaus von allen materialen Inhalten, also vom Sukzedierenden ab und versucht die lineare Sukzession rein als solche zu *denken*, so verkehrt sich der Sukzessionsbegriff in sein Gegenteil: Eine Vergangenheit, die zukünftig sein kann (und entsprechend eine Zukunft, die auch vergangen sein kann), setzt die Kreislaufstruktur der Zeit voraus, der wir in anderem Zusammenhang im Kap. II B wieder begegnen werden. So führt die Reflexion auf die dialektische Struktur der Sukzessivität wieder zum Zweifel daran, ob sich das Phänomen der Zeit begrifflich explizieren läßt.

dem an ganz anderer Stelle mitgeteilt wird: nämlich bei Gelegenheit der Erörterung der Mysterien (im Rahmen der Philosophie der Mythologie), in denen sich das mythologische Bewußtsein in seiner eigenen Endhaftigkeit erkennt und begreift. Das Phänomen der Todesansicht soll damit nicht auf den Problembereich der Mythologie und des mythologischen Bewußtseins beschränkt bleiben. Im Gegenteil: Schelling versucht hier gerade ausdrücklich an Hand einer Zeiterfahrung, und zwar durch einen Rückgang auf das entsprechende, dabei leitende Vorverständnis einer Zeitstruktur des sich zu sich selbst verhaltenden Menschen, das Wesen des Endbewußtseins des mythologischen Prozesses zu erhellen.

Wir brechen an dieser Stelle unsere Aufzählung der Weisen, in denen der Mensch unmittelbar Zeit erfährt, ab, wenngleich sich diese Reihe durchaus noch verlängern ließe³⁾. Eines ist bereits deutlich geworden: Die Zeiterfahrungen sind nicht alle in gleicher Weise ursprünglich⁴⁾. Dies zeigte sich insbesondere bei der Vorerörterung der Sukzessivität, die gleichwohl in Ansehung der Mannigfaltigkeit der Geschehnisse ihr Recht beanspruchen zu können schien.

Eine Vielheit von Zeiterfahrungen muß, soll sich das Problem überhaupt sinnvoll erörtern lassen, auf ihren inneren Zusammenhang hin befragt werden. In eins ist damit auch die Frage gestellt, ob unter diesen Erfahrungen einzelne in dem Sinne ursprünglicher sind, als die übrigen, daß diese lediglich als Derivate jener betrachtet werden können. Damit ist aber auch die Frage nach einem zureichenden Kriterium für die Ursprünglichkeit der Erfahrung gegeben. Nun muß die ursprünglichste Erfahrung ihr Kriterium in sich selbst haben, d. h. sie soll nicht auf bestimmte ontologische Struktur hinweisen, sondern diese zur Selbstgegebenheit bringen. Damit ist für die Untersuchung die Richtung auf die Selbsterfahrung gewiesen:

Für uns besteht eine besondere Schwierigkeit darin, daß Schelling eine Untersuchung der Zeiterfahrungen auf ihren ontologischen Sinn hin, von spärlichen Ansätzen abgesehen, weder durchgeführt, noch versucht, noch sich über die Möglichkeit einer derartigen Untersuchung Rechenschaft gegeben hat⁵⁾, sondern es immer nur bei einer Aufzählung hat bewenden lassen. So sagt er selbst: *ich habe gewagt, die Gedanken, welche sich mir über das Organische der Zeit und der drei großen Abmessungen derselben, die wir als Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft unterscheiden . . . gebildet haben, schriftlich aufzuzeichnen; doch nicht in streng wissenschaftlicher, nur in leicht mitteilender Form, damit*

³⁾ So z. B. durch die Zeiterfahrung des mythologischen Bewußtseins sowie durch die Erfahrungen der Liebe, der Angst und der Sehnsucht. Vgl. Kap. II B.

⁴⁾ Das Problem der Ursprünglichkeit bedarf einer methodischen Vorbemerkung. Denn wir dürfen nicht ohne ein bestimmtes formales Kriterium ein bestimmtes Phänomen oder eine bestimmte Gruppe von Phänomenen als ursprünglich ansetzen, andere Phänomengruppen aber als daraus abgeleitet bezeichnen. Wesensstrukturen kommen oft am deutlichsten in extremen Erscheinungsformen zum Ausdruck. Ihre Ursprünglichkeit zeigt sich darin, daß sie ihr Kriterium in sich selbst haben. Um sie zu verstehen, ist keine Rückführung auf andere Phänomene mehr notwendig, was jedoch nicht ausschließt, daß sich diese phänomenal gleichursprünglichen Erfahrungen unter gewissen Voraussetzungen ontologisch doch noch systematisieren lassen. Ein allgemeines formales Kriterium für die Ursprünglichkeit eines Phänomens ist der Grundsatz, daß „abgeleitete“ Phänomene von den ursprünglichen aus unmittelbar verstanden werden können, während dies umgekehrt nicht möglich ist.

⁵⁾ Zumindest läßt sich aus den im Druck vorliegenden Werken, Entwürfen und Briefen das Gegenteil nicht nachweisen.

sie die Unvollständigkeit ihrer Ausbildung selbst anzuerkennen scheinen (W I 24). Dies ist auch einer der Gründe für die Tatsache, daß die Darlegungen in den „Weltaltern“ oft in einer so merkwürdigen begrifflichen Unklarheit bleiben.

Gelingt es uns, eine einheitliche Zeitstruktur, die sich in diesen Erfahrungen offenbart, freizulegen, so wird es auch möglich sein, jeder einzelnen Erfahrung, die ihr zukommende Stelle im ganzen dieses Entwurfes anzuweisen:— In der Darstellung der Weltalter (bzw. der Vergangenheit bis zur Entstehung der Gegenwart) kommt Schelling immer wieder auf die unmittelbaren Erfahrungen zurück. Auch Schröter fällt es auf, daß besonders in Druck I (1811) *der naive Ausdruck seelischen Empfindens vorherrscht, der öfters Bilder seelischer Verhältnisse bevorzugt*⁶⁾. Die Bedeutung der Erfahrungen erschöpft sich jedoch nicht darin, lediglich für die Darstellung des theogonisch-kosmogonischen Prozesses (W I 26ff.) anschauliche Bilder abzugeben. Gerade diese fortwährende Verwendung „seelischer Bilder“ gibt Veranlassung, nach der Bedeutung des anthropologischen Momentes im Ganzen des Entwurfs zu fragen! So lautet die leitende Frage nicht mehr: Wie kommt Schelling dazu, bei der Darstellung des kosmogonischen Prozesses Bilder seelischer Verhältnisse zu benützen?, sondern: Wie sind diese seelischen Verhältnisse strukturiert, daß Schelling sie in der Darstellung der Weltalter „objektivieren“ konnte?

Nun wird allerdings, wie Schröter richtig feststellt⁷⁾, in den folgenden Umarbeitungen des ersten Entwurfs der Erfahrungszusammenhang immer mehr durch den theologischen Aspekt verdeckt, wenn nicht sogar ersetzt, woraus sich dann schließlich die Religionsmetaphysik der Spätzeit entwickelte. Dennoch hätte die konstitutive Bedeutung der Erfahrung — als menschlicher Selbsterfahrung — durchaus nicht verkannt zu werden brauchen, wenn man sich mehr bemüht hätte, zu untersuchen, warum Schelling schon im Titel der 1809 veröffentlichten Schrift die Frage nach dem Wesen gerade der menschlichen Freiheit (nicht der Freiheit Gottes oder der Freiheit des Geistes) stellt und in bezug auf die anderen Probleme, die in dieser Schrift aufgeworfen werden, von „damit zusammenhängenden Gegenständen“ spricht⁸⁾.

Im folgenden soll nun versucht werden, die Untersuchung bis in die Dimension voranzutreiben, aus der einsichtig wird, woraufhin Schelling die in allen Erfahrungen gegebene Zeit versteht.

Fragen wir also darnach, von welcher Erfahrung der Ausgang zu nehmen ist, so werden wir zunächst an die Erfahrungen verwiesen, in denen der Mensch Zeit oder Zeitlichkeit nicht an einem beliebigen Seienden erfährt (Erfahrung im trivialen Sinne), sondern an ihm, dem Erfahrenden selbst. Es geht um die Erfahrungen, in denen sich der Mensch selbst auf seine Zeitlichkeit hin versteht. Die Zeit wird dabei aber nicht nur als „Gegenstand“ der Erfahrung, sondern auch in ihrem Vollzug selbst zum Vorschein kommen. Da nur ein derartiges Selbstverständnis sein Wahrheitskriterium in sich selbst hat, kann es der geeignete Ansatzpunkt für die Entwicklung der Frage nach der Grundverfassung der Zeitlichkeit sein.

Als ursprüngliche Selbsterfahrung im angezeigten Sinne erweist sich das

⁶⁾ Einleitung zu den „Weltaltern“, Schröter S. XVI.

⁷⁾ a. a. O.

⁸⁾ Dieser Aspekt der menschlichen Freiheit wird sehr klar herausgearbeitet von N. HARTMANN: Die Philosophie des deutschen Idealismus I. Teil, Berlin 1923, vgl. S. 162f., 177.

Über-sich-selbst-hinaus-sein des Menschen, durch welches erst wahre Vergangenheit, aber auch entschiedene Gegenwart entsteht. Im Über-sich-selbst-hinaus-sein erfährt der Mensch nicht nur Zeit, sondern stiftet diese zugleich. Zeitstiftung und Zeiterfahrung sind ein und derselbe Akt. Dies besagt dann aber: der Mensch kann sich nur zu sich selbst verhalten, also auch sich selbst angemessen verstehen auf dem Grunde seiner Zeitlichkeit, ohne daß sich jedoch deswegen jede Zeitstruktur auf die Reflexivität des denkenden Geistes zu beschränken brauchte. Es besagt aber zunächst nicht, daß sich der Mensch nur auf sich selbst verstehen kann, indem er sein Selbstverständnis auf eine bereits vorgegebene Zeitlichkeit ausrichtet, sondern nur, daß sich der Mensch nur zu sich selbst verhalten, also auch nur sich selbst übersteigen kann, indem er mit diesem transzendierenden Akt sich selbst in seine eigentliche ursprüngliche Zeitlichkeit bringt, d. h. in der Geschiedenheit von Vergangenheit und Gegenwart und in eins damit in der gegenstrebigen Spannung ihrer existiert.

Es wäre nun verfehlt, wollte man diese Scheidung als eine Scheidung „in“ der Zeit verstehen, etwa in dem Sinne, daß aus einer homogenen Zeitreihe ein bestimmter Abschnitt von einem anderen Abschnitt, der als solcher wiederum als eine Summe von sukzedierenden Zeitatomen aufgefaßt werden könnte, abgegrenzt wird, sondern der fundamentale Unterschied zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem, die Differenz ihrer Seinsmodi gründet umgekehrt immer nur im Selbstüberstieg, in der Scheidung von sich selbst, während sich im Ausgang von der homogenen Zeitreihe niemals eine grundsätzliche Differenz, die zwischen den Gegebenheitsweisen von Vergangenem und Gegenwärtigem bestünde, verstehen ließe.

Zu sich selbst als zeitlichem Wesen kann sich der Mensch nur verhalten, indem er seine Zeitlichkeit als den ontologischen Sinn dieses Verhaltens selbst versteht. „Verhältnis zu sich selbst“ ist aber der ontologische Sinn aller der Weisen, die Schelling in diesem Zusammenhang als Grundmöglichkeiten der Erfahrung der Spannung von Vergangenheit und Gegenwart mitteilt (W II 23f.):

Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem, was ihm geworden und ihm sich tätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit.

Wohltätig und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben.

Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen.

In allen diesen Erfahrungen stiftet der Mensch Vergangenheit und Gegenwart gleichursprünglich; mit eigentlicher, entschiedener Gegenwart ist sofort immer auch Vergangenheit gegeben. Gegenwart und Vergangenheit sind in ihrer Entschiedenheit nur im Verhältnis zueinander das, was sie sind, aber immer im Sinne des Zusammen-gegeben-seins in ihrer gegenseitigen Spannung (wie sie sich in der Selbsterfahrung zeigt); keineswegs nur im Sinne eines dialektischen Sich-forderns der Begriffe. Es gibt kein Fürsichsein irgendeines der Zeitmodi; sie stehen immer schon in einer eigenartigen ontologischen Verflechtung (συνπλοκή). Diese Struktur stammt nicht aus der logischen Reflexion, sondern macht umgekehrt die logische Reflexion und die Dialektik des Geistes erst möglich. So kann Schelling versuchen, menschliches Wissen sowie Wissenschaft und Philosophie selbst aus dieser ursprünglichen Scheidung des Menschen von sich selbst zu verstehen: *Diese Scheidung, diese Verdopplung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind . . . diese*

innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimnis des Philosophen ist es, von welcher die äußere, die davon Dialektik heißt, nur das Nachbild und, wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist (W I 6f.). Eben-sowenig wie die Scheidungsstruktur von der Sphäre des Logisch-Begrifflichen aus verstanden werden kann, läßt sie sich als bloße Bewußtseinsstruktur verstehen. Denn die Scheidung ist seinsmäßig, d. h. der Mensch scheidet sich von sich selbst, von seinem Sein; dies besagt aber gerade, daß die Scheidung nicht als bewußtseinsmäßige Scheidung mißverstanden werden darf. Der Mensch überwindet sich nicht in seinem Bewußtsein. Gerade umgekehrt ist dem Menschen ein Bewußtsein seiner selbst nur möglich, wenn er seiner ontologischen Struktur nach vorgängig immer schon so ist oder so sein kann, daß er sich zu sich selbst verhält, indem er sich von sich selbst scheidet.

Von dem Augenblicke an, daß wir die zwei Prinzipien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns selbst scheiden, uns uns selbst entgegensetzen, uns mit dem besseren Teil von uns selbst über den niedrigeren erheben — von dem Augenblicke an fängt das Bewußtsein an (1 VII 433)⁹⁾.

Schelling denkt dabei Bewußtsein immer nur — oder wenigstens primär — als Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist eine Weise, in der sich der Mensch selbst überwindet, wobei dieses Selbstbewußtsein seinerseits wiederum dies durchaus nicht von sich selbst ausdrücklich zu wissen braucht, zunächst und zumeist dies auch gar nicht von sich weiß. Sobald der Mensch um diese seine Scheidungsstruktur weiß, liegt bereits ein ausgezeichnete Modus dieser Struktur vor. Diese ausgezeichneten Modi, in denen der Mensch seine mögliche Geschiedenheit als solche erfährt, sind aber nichts anderes als die ursprünglichen Zeiterfahrungen: so die Erfahrung der Vergangenheit in der Überwindung seiner selbst, wobei das, was dabei als Vergangenheit „gesetzt“ wird, nichts anderes ist, als der Mensch selbst, insofern nämlich, als er als das in dieser Überwindung Überwundene verstanden wird; entsprechend versteht sich der Mensch, insofern er selbst überwindend ist, auf Gegenwart hin. „Scheidung von sich selbst“ besagt immer in eins sowohl den Zustand der Geschiedenheit als auch den Vollzug und das Geschehen der Scheidung selbst. Und so gilt vom Bewußtsein als einer speziellen Erscheinungsform der Scheidungsstruktur: *Das Bewußtsein besteht nur im Akt des Bewußtwerdens (1 VIII 263)* und jeder Bewußtseins- bzw. Erkenntnisvorgang muß aus dieser fundamentalen Zeitstruktur des Menschen verstanden werden.

Die Zeitanalyse Schellings orientiert sich zunächst an der Erfahrung ausgezeichnete menschlicher Seinsmöglichkeiten, die grundsätzlich noch nicht einmal jedem einzelnen faktisch existierenden Menschenwesen zugänglich zu sein brauchen. So ist eigentliche Vergangenheit *ein hoher Begriff, Allen gemein und nur Wenigen verstanden!* (W II 23)¹⁰⁾. Offen bleibt hier zunächst noch die

⁹⁾ Das Zitat stammt aus den Stuttgarter Privatvorlesungen. Die Ausdrucksweise könnte vielleicht zu Mißverständnissen Anlaß bieten, da Schelling hier von einem „besseren Teil von uns“ spricht. Schelling hat hierbei jedoch niemals an ein bloßes Zusammenvorhandensein verschiedener realer Teile gedacht. Es werden nicht zwei reale Teile einer Person, etwa Gemüt und Geist, die bis dahin „vermischt“ sind, getrennt, sondern der Mensch scheidet sich selbst als Ganzes vom Ganzen. Gerade die Ganzheitsrelation macht das Eigentümliche der Zeitstruktur aus.

Schelling hat später in ähnlichen Zusammenhängen nicht mehr von „Teilen“ gesprochen. (Die Stuttgarter Privatvorlesungen wurden 1810 gehalten.)

¹⁰⁾ Daß, und in welcher Weise zur Fundamentalstruktur des Menschen, wie sie sich

Frage, ob und inwieweit es zulässig ist, eine allgemeine Analyse der Zeitlichkeit am Leitfaden dieser immerhin extremen Modi menschlicher Zeiterfahrung durchzuführen. Doch Schelling überträgt ja nicht die an diesen Erfahrungen abgelesenen Zeitcharaktere auf eine abstrakte „Zeit überhaupt“, sondern erfaßt in den ausgezeichneten „Akten“ bzw. „Affekten“ die Grundstruktur des menschlichen Wesens als eine ursprünglich zeitliche. Erst von dieser Grundstruktur aus werden die anderen Erscheinungsformen der Zeitlichkeit verstanden. Der Ansatz bei den ausgezeichneten Erscheinungsformen der Selbsterfahrung des zeitlichen Menschen bedeutet keinen ontischen, sondern nur einen methodischen Vorrang dieser Seinsmöglichkeiten¹¹⁾.

Der Mensch kann nur auf sich selbst zurückkommen, wenn er immer schon über sich selbst hinausgetreten ist. Wir bezeichnen das so erfahrene Selbstverhältnis als Ekstasis¹²⁾. In ihr ist die Gleichursprünglichkeit der Diskursivitäts- und Reflektivitätsstrukturen dieses Selbstverhältnisses gedacht. So meint Ekstasis in eins die vom Menschen selbst gestiftete zeitliche Struktur, d. h. seine spezifische Zeitlichkeit und das durch diese zeitliche Stiftung „In-die-Zeit-gesetztsein“ des Menschen selbst.

Diese Zeitlichkeit des sich zu sich selbst verhaltenden akstatischen Menschen verstehen wir als seine eigentliche Zeitlichkeit (im Gegensatz zur uneigentlichen Zeitlichkeit¹³⁾). Jene ist gemeint, wenn im folgenden von der Zeitlichkeit des

in den exponierten Grunderfahrungen zeigt, gleichursprünglich Zukunft gehört, wird an dieser Stelle zunächst noch nicht berücksichtigt.

¹¹⁾ vgl. dazu S. 28, Anm. 4.

¹²⁾ Wir wählen an dieser Stelle für den als Grunderfahrung gegebenen Sachverhalt des Zu-sich-selbst-verhaltens und Über-sich-hinaus-tretens die Bezeichnung „Ekstasis“ und nicht die zunächst vielleicht näher zu liegen scheinenden Termini der Reflexion oder der Transzendenz deswegen, weil diese beiden letzteren Termini in weit höherem Maße problemgeschichtlich vorbelastet sind. Es besteht immer, worauf wir bereits an anderer Stelle kurz eingegangen sind, die Gefahr, gerade durch die Wahl einer bestimmten idealistischen, meist von Hegel entlehnten Terminologie Schellings Denken unter die Botmäßigkeit Hegelscher Begrifflichkeit zu bringen und von hier aus in Schellings Idealismus — vorausgesetzt daß man Schellings Denken nach 1809 überhaupt noch als idealistisch betrachtet — nichts anderes als eine Spielart oder bestenfalls als eine Modifikation Hegelschen Denkens anzusehen.

So wählen wir den Terminus „Ekstasis“ für die hier in Frage stehende und im folgenden noch weiter zu analysierende Erfahrungsstruktur selbst auf die Gefahr hin, daß in ihm das Moment der Rückbeziehung auf sich selbst in allem Überstieg über sich selbst nicht so deutlich zum Ausdruck kommt. Vor allem ist jedoch darauf zu achten, daß mit „Ekstasis“ niemals nur ein bloßer „Zustand“, der den Menschen überfällt, gemeint wird, ebensowenig wie sie nur als ein vom Menschen „vollzogener“ Akt verstanden werden darf; denn in beiden Fällen wäre Ekstasis nur als Tätigkeit bzw. Erleiden einer als Subjekt verstandenen Substanz gedacht, während wir gerade zeigen wollen, wie Schelling umgekehrt alle Subjektivität, insbesondere das Selbstbewußtsein von der Ekstasis-Struktur her versteht.

Schelling selbst benützt den Terminus „Ekstasis“ nur für eine spezielle Erscheinungsweise der von uns unter diesem Titel gedachten anthropologischen Struktur, nämlich für die im Wissen des Nichtwissens radikal erfahrene Selbstaufgabe des Wissens (Erhebung seiner selbst) die als solche erst den Entschluß zum wahren Wissen und zur wahren Philosophie ermöglicht (von Schelling selbst systematisch dargestellt nur in den Erlanger Vorträgen, vgl. insbes. 1 IX 217f., 228f.); außerdem noch in der Theorie des mythologischen Bewußtseins.

¹³⁾ Schelling verwendet selbst die Kategorie der Eigentlichkeit. Vgl. z. B. W I 20.

Menschen schlechthin — ohne Zusatz — die Rede ist. Die Unterscheidung zwischen zwei Zeitlichkeitsdimensionen muß durchgeführt werden, denn es ist durchaus möglich, daß sich ein Mensch nicht selbst zu überwinden vermag.

Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst . . . hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr (W II 23).

Es ist demnach also auch eine uneigentliche Zeitlichkeit möglich, die hier durch den Doppelsinn des Keine-Vergangenheit-habens „oder vielmehr“ Beständig-in-ibr-lebens bezeichnet wird. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Wie ereignet sich das Geschehen des Zu-sich-selbst-kommens? Welcher Natur sind die konkreten sachhaltigen Weisen, in denen der Mensch seine ekstatische Struktur erfährt? Wir wählen als Beispiel den sittlichen Entschluß (vgl. Exkurs Nr. 3).

„Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtsein gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet“ (Schröter S. 184).

Im Entschluß scheidet sich der Mensch von seiner Vergangenheit und stiftet Gegenwart. Er lebt nicht mehr in der Vergangenheit, sondern hat nun Vergangenheit. Der Entschluß ist daher seiner Struktur nach niemals nur eine Wahl zwischen verschiedenen, vorfindbaren Möglichkeiten, wengleich sich im faktischen Vollzug des Entschlusses jeweils bestimmte Möglichkeiten gleichsam anbieten können. Der Entschluß darf jedoch deswegen noch nicht von diesen zur Wahl gestellten Möglichkeiten aus interpretiert werden; will man dennoch die Wahlmöglichkeiten in die Struktur des Entschlusses einbeziehen, so sind diese umgekehrt vom Entschluß selbst her zu verstehen, d. h. was „Möglichkeit“ im je einzelnen Fall bedeutet, wird nur in der Erfahrung des Entschlusses selbst deutlich, niemals aber im bloßen Bewußtsein gleichgültiger Möglichkeiten, die ihrerseits nur die Motive zur Wahlhandlung abgeben können. Doch auch in der konkreten Situation des Entschlusses ist es nicht erforderlich, daß mehrere Entscheidungsmöglichkeiten zur Wahl stehen. Man kann sich auch dann noch zu etwas entschließen, wenn faktisch eine zweite Möglichkeit überhaupt nicht besteht.

Verstehen wir den Entschluß als ekstatische Selbsterfahrung des Menschen, so sehen wir ein, daß das Wozu des Entschlusses der entscheidende Mensch selbst ist, der sich so in der Spannung von Vergangenheit und Gegenwart hält. Jeder Entschluß ist ein Sich-entschließen, was Schelling wiederum ganz wörtlich versteht. *Das Sich-entschließen (se résoudre), Sich-aufschließen, Öffnen, ist eigentlich erst die Entscheidung* (W I 180). Ein derartiger Entschluß vollzieht sich beispielsweise in der Selbstüberwindung des empirischen Charakters, oder, wie Schelling von der moralischen Wiedergeburt in den Erlanger Vorträgen sagt: Der Mensch kann *sein sittliches Leben mitten in der Zeit wie von vorn beginnen* (welchem auf anderer Ebene der Entschluß zum wahren Philosophieren entspricht) (1 IX 218, 228).

Am Entschluß läßt sich die Struktur des wahren Anfangs erkennen. Jeder echte Anfang ist das, was er als Anfang ist, immer nur ohne Vorbehalt. Der Anfang wird durch den Entschluß gestiftet, in dem die Unentschlossenheit (Unaufgeschlossenheit) überwunden wird. So kann der Anfang, wie ihn der Mensch im ekstatischen Entschluß erfährt, niemals nur das zufällig erste Glied einer Sukzessionsreihe sein, die als solche dann nur vom zufälligen Gesetztsein seines

ersten Gliedes her als dessen Folge verstanden würde. Echter Anfang kann nicht von einem anderen abhängen, d. h. bedingt sein. Ein bedingter „Anfang“ ist als Anfang nur relativ, relativ nämlich auf die ihm folgenden Glieder und abhängig von seiner eigenen Bedingung, Bedingtheit und Anfänglichkeit lassen sich daher nicht vereinbaren.

Die Anfänglichkeit bedeutet beim Entschluß darüber hinaus auch noch die Unwiderruflichkeit, Einmaligkeit und Tatsächlichkeit des Sich-entschließens bzw. der durch den Entschluß gestifteten ekstatisch-zeitlichen Spannung. *Wer sich vorbehält, seinen Entschluß immer wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang* (Schröter S. 184). So erweist es sich gerade am Phänomen der Unbedingtheit des Entschlusses, daß die Grunderfahrungen niemals als Weisen der Reflexion – im Sinne einer absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst – verstanden werden dürfen. Im Reflektieren des sich entscheidenden Menschen auf seine Entscheidung verschwindet der Entschlußcharakter des Entschlusses. Sowie der Entschluß wieder vor das Bewußtsein gebracht wird, ist seine Anfänglichkeit durch die mögliche Vorwegnahme seiner Aufhebung überholt. *Der Anfang darf sich selbst nicht kennen* (I VIII 314), wenigstens nicht im Sinne eines gegenständlichen Wissens und Vorstellens; *welches so viel heißt: er darf sich selbst nicht kennen als Anfang* (a. a. O.). Die im Sich-entschließen selbst unmittelbar gegebene Erfahrung bedarf keiner nachträglichen besonderen Legitimation durch das Bewußtsein, das Wissen oder die Reflexion; sie ist ihrem Wesen nach sogar noch nicht einmal einer solchen Legitimation fähig. (Dies gilt selbstverständlich immer nur für die konkrete Situation des sich Entschließenden. Dagegen kann in der denkenden Besinnung – im Gegensatz zum sittlichen Gewissen des handelnden Menschen die ontologische Struktur des in Frage stehenden Sachverhaltes freigelegt werden.)

Die Ekstasis stiftet unbedingten Anfang. Ursprüngliche Zeiterfahrung ist also solche auch Erfahrung von Anfänglichkeit, die sich im Auseinandertreten des Spannungsgefüges von Vergangenheit und Gegenwart manifestiert. Scheidet der Mensch, indem er *sich von allem, was ihm geworden, lossagt* (vgl. W II 23) seine Vergangenheit von sich ab, beginnt für ihn die eigentliche Zeitlichkeit jeweils mit der Gegenwart. Von der erfüllten Gegenwart aus betrachtet, ist das Vergangene nur als das von ihr Abgeschiedene. Ursprüngliche Zeitlichkeit ist daher niemals ein Auseinandertreten oder Sich-Ausscheiden zweier bereits vermischt koexistierender Zeitmodi. Ist Vergangenheit aber nur als Abgeschieden-sein von erfüllter Gegenwart, so kann diese Gegenwart keinen Anfang haben, sondern muß der Anfang der Zeit selbst sein. So „beginnt“ für Schelling die Zeit nicht, wie nach der traditionellen Auffassung, mit der Vergangenheit, sondern mit dem Stiftungsgeschehen der Gegenwart selbst; denn die Vergangenheit wird ja gerade als uneigentliche Zeit von der erfüllten Gegenwart abgeschieden.

Der metaphysische Entwurf der „Weltalter“ zeigt noch deutlicher, daß Vergangenheit und Gegenwart nicht als gleichartige oder gleichwertige Korrelate einander entgegengesetzt sind, wenn Schelling auch an einer Stelle (W I 135) von einer „polarischen“ Entgegensetzung spricht. Denn das, was die Ekstasis als Vergangenes setzt, ist für den Menschen immer nur das *Untergeordnete seines Wesens* (I VIII 259). Der Mensch tritt über sich hinaus, entschließt sich aus der Ungeschiedenheit. Die Ungeschiedenheit wird dabei in eigentliche, überwundene Vergangenheit und eigentliche, erfüllte Gegenwart geschieden, wobei aber die Ungeschiedenheit selbst nicht verschwindet, sondern als Un-

geschiedenheit in der Vergangenheit, die erst durch die Scheidung zu einem Modus eigentlicher Zeitlichkeit wird, gleichsam aufbewahrt bleibt¹⁴⁾.

Wird Zeit am ursprünglichsten im ekstatischen Auseinandertreten von Vergangenheit und Gegenwart erfahren, so zeigt sich hier der Ansatz zur Auflösung einer Aporie, die sich bei der trivialen Zeiterfahrung ergibt, wenn nach der Richtung der Zeit gefragt wird, dort immer schon unter der in der Sukzessivitätstheorie ungedacht bleibenden Voraussetzung, daß die Zeit jeweils nur in einer Richtung verlaufen könne; (hierher gehört beispielsweise das Problem, ob die Zeit so verläuft, daß sie aus der Vergangenheit zur Zukunft strebt, oder umgekehrt so, daß sie aus der Zukunft kommend in die Vergangenheit verfließt). Ist in der Zeiterfahrung immer Entgegensetzung; polarische Trennung mit enthalten bzw. ist die Zeiterfahrung diese Entgegensetzung selbst, so muß Zeit – sofern man auf das räumliche Bild der Richtung nicht überhaupt verzichten will, – notwendigerweise auf zwei einander entgegengesetzte Richtungen hin verstanden werden. Doch das Bild der Richtung bleibt als solches bereits ungenügend. Die ursprüngliche Zeit verläuft oder verfließt nicht in vorgegebenen „Richtungen“, in die das Geschiedene auseinandertritt. Mit dem Ansatz derartiger Richtungen würde ein Schema einer noch ursprünglicheren Zeit vorausgesetzt, das sachliche Problem jedoch nur verschoben, nicht gelöst. Denn „Richtung“ im zeitlichen Sinn kann immer nur unter der Voraussetzung des In-Spannung-tretens des ekstatisch Geschiedenen möglich sein. Auch die „Richtung“ wird erst durch das Auseinandertreten in der Scheidung konstituiert. So ist die ursprüngliche Zeitlichkeit des Menschen weder eine Folge noch eine Voraussetzung seiner ekstatischen Struktur, sondern sie ist diese ekstatische Struktur selbst.

Der Begriff der Vergangenheit ist bei diesem Ansatz und in diesem Zusammenhang zunächst noch nicht eindeutig bestimmt. Von dem Doppelsinn in dem Satz: *Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegensetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr* (W I 20), war bereits die Rede. Der hierin scheinbar enthaltene Widerspruch löst sich, wenn man berücksichtigt, daß der Doppelsinn von „Vergangenheit“ bereits in der Ekstasis-Struktur selbst liegt. Es handelt sich hier um eine Verflechtung der Kategorien des Seins und des Habens. Vergangenheit hat, hat gesagt: nicht mehr in ihr leben; denn der Mensch, der Vergangenheit hat, hat sich immer schon über sie emporgehoben. Verstehen wir unter „Vergangenheit“ allerdings nur die im Gegenzug zur erfüllten Gegenwart *entschiedene* Vergangenheit, so läßt es sich in der Tat zunächst nicht einsehen, warum der Mensch überhaupt daneben noch in einer Vergangenheit leben kann. Ist aber die Vergangenheit als das bestimmt, worüber sich der Mensch erhebt, dem er sich entgegensetzt, so muß sie auch in einer Weise gegeben sein können, wenn sich der Mensch nicht von sich selbst geschieden hat, wenn auch nicht in der Dimension der Eigentlichkeit. In der Weise der Eigentlichkeit ist Vergangenheit bei jeder Ekstasis Voraus-Setzung. Dies ist in wörtlichem Sinne zu verstehen. Die Ungeschiedenheit gelangt zur Scheidung nicht in der Weise, daß sie gleichsam aufgespalten wird, sondern daß sie als Überwundenes als Vergangenheit gesetzt wird und nur als Überwundenes mit

¹⁴⁾ Wir bezeichnen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als *Modi*, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als *Dimensionen* der Zeit. Die Verschränkung von Dimensionen und Modi wird sich im Lauf der Untersuchung von selbst zeigen.

der Gegenwart in ein Spannungsverhältnis eintreten kann. In die Geschiedenheits-Struktur ist daher Ungeschiedenheit schon mit einbezogen. Dies gilt wiederum nicht — wie wir dies vorbereitend bereits für das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart ausgesprochen haben — im Sinne eines dialektischen Sich-forderns der Begriffe, sondern im Sinne einer ursprünglich erfahrenen Selbigkeit und Zusammengehörigkeit der Glieder der Ekstatis, die das, was sie sind, nur miteinander und gegeneinander sein können. Vergangenheit bleibt in sich selbst immer Ungeschiedenheit, auch wenn sie sich als solche gegen die entschiedene Gegenwart absprenzt. Vergangenheit ist als Ungeschiedenheit von der Gegenwart geschieden, während sich entschiedene Gegenwart immer nur auf dem Grund der von ihr geschiedenen, an ihr selbst ungeschiedenen Vergangenheit erhebt. Eine derartige Formulierung ist kein Versuch, Vergangenheit und Gegenwart, Ungeschiedenheit und Geschiedenheit auseinander „abzuleiten“, sondern nur das Ergebnis einer Rückbesinnung auf die innere Struktur der ekstatischen Erfahrung und der Gleichursprünglichkeit ihrer Glieder. Dabei hat sich gezeigt, daß sich das Gegensatzpaar Vergangenheit-Gegenwart dem Paar Geschiedenheit-Ungeschiedenheit angleichen läßt, jedoch in der Weise, daß beide Paare ineinander verflochten sind: Vergangenheit enthält ebenso wie Gegenwart sowohl das Moment der Geschiedenheit als auch das Moment der Ungeschiedenheit¹⁵).

Damit ist die Rede von der Vergangenheit, die der Mensch nicht hat, aber in der er beständig lebt, sofern er sich nicht über sich selbst erhebt, durchsichtig geworden. Schelling spricht daher hier von einer nur uneigentlichen Vergangenheit, d. h. einer Ungeschiedenheit, die nicht den ihr in der Ekstasis zukommenden „Ort“ der Vergangenheit inne hat. Eine solche uneigentliche Vergangenheit unterscheidet sich in nichts von einer uneigentlichen Gegenwart.

Die Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart in dem Sinne, wie sie in Hinsicht auf die ausgezeichneten Erfahrungen der Ekstatis möglich war, hat in Hinsicht auf die Erfahrungsweisen uneigentlicher Zeitlichkeit keinen Sinn. Der Mensch, der seine Zeit in der Ekstasis nicht stiftet, — und deswegen die Zeit nicht gleichsam in sich haben kann, — muß seine Zeit verstehen aus *dem, was ihm geworden ist*. Es ist eine Zeit, die niemals er selbst haben kann, sondern die — sofern der Ausdruck erlaubt ist — ihn hat, d. h. der er ausgeliefert ist¹⁶). Uneigentliche Zeit erfährt der Mensch in der Weise, daß er in dieser Zeit steht; sie ist seinem Wesen äußerlich. *Das Geheimnis alles gesunden und tüchtigen Le-*

¹⁵ Es handelt sich hierbei um die bereits (S. 35 Anm. 14) erwähnte Verflechtung von Zeitmodi und Zeitdimensionen. Als Zeitmodus ist Vergangenheit von Gegenwart geschieden und hat somit ihren Platz im Spannungsgefüge der eigentlichen Zeitlichkeit. Als Zeitdimension — inhaltlich — ist die Vergangenheit aber uneigentliche Zeitlichkeit. D. h. die Dimension der uneigentlichen Zeit kann von sich selbst her immer schon ein Modus der eigentlichen Zeit sein.

¹⁶ Aus diesen Zusammenhängen kann schon deutlich werden, daß und in welcher Weise die allträgliche Zeiterfahrung — Sukzessivität — in dieser Ungeschiedenheit gründet, die in gleicher Weise uneigentliche Vergangenheit als auch uneigentliche Gegenwart (als schließlich auch uneigentliche Zukunft) ist. Die Geschiedenheit der Modi eigentlicher Zeitlichkeit erscheint hier immer schon gleichsam nivelliert; auf diese Weise ergibt sich die Auffassung von der Zeit als Ablaufsreihe der in einer Richtung verfließenden Zeitteile. Was in eigentlicher Zeitlichkeit das Auseinandertreten qualitativ verschiedener Zeitmodi (Vergangenheit und Gegenwart) ist, erscheint in der uneigentlichen Zeiterfahrung als sukzessive Abfolge qualitativ gleicher, nur durch ihre Stellung in der Zeitreihe unterschiedener „Zeitatom“.

bens besteht unstreitig darin, sich die Zeit nie äußerlich werden zu lassen (WI 154). Dies besagt nicht, daß der Mensch zunächst immer schon in dieser eigentlichen Zeitlichkeit steht (von Schelling hier als „gesundes und tüchtiges Leben“ bezeichnet). Der Mensch muß sich vielmehr selbst immer erst ekstatisch in seine eigentliche Zeitlichkeit bringen. Und zwar bedarf es beständiger Scheidung von sich selbst, um nicht sich selbst wieder in die Vergangenheit zu verlieren. Dabei wird die Vergangenheit von der Ekstasis aus gedacht, d. h. nur in der Abgrenzung gegen sie kann Schelling von seiner Vergangenheit sprechen, in der der Mensch beständig lebt. Von ihr selbst aus betrachtet hat diese Ungeschiedenheit durchaus nicht Vergangenheitscharakter¹⁷).

Die Zeitlichkeit des Menschen ist durch das Prinzip des Sich-selbst-entgegensetzens und durch den Aufweis der Spannung zwischen Geschiedenheit und Ungeschiedenheit noch nicht hinreichend beschrieben. Zeit erscheint nicht nur im gegenstrebigem Auseinandertreten von Vergangenheit und Gegenwart. Insbesondere die Erfahrung der Zukunft könnte auf diese Weise niemals einsichtig werden, denn Zukunft wird in ursprünglicher Weise niemals analog der Vergangenheit erfahren.

Schelling teilt nur an ganz wenigen Stellen seine Zukunftserfahrungen mit. Aus diesen Andeutungen läßt sich jedoch noch nicht eindeutig erkennen, wie Schelling die Abgrenzung der Zukunft von der Gegenwart erfahren hat. Die Schwierigkeit vergrößert sich noch dadurch, daß Schelling gerade die Zukunftserfahrungen immer in einem ganz bestimmten systematischen Zusammenhang interpretiert. Und es ist vielleicht gar kein Zufall, sondern liegt in der Struktur des Phänomens selbst begründet, daß sich Schelling von seiner Zukunftserfahrung nicht in gleicher Weise Rechenschaft gibt wie von seiner Erfahrung der Vergangenheit und Gegenwart. Dennoch versuchen wir, aus den wenigen vorhandenen Andeutungen die Gesamtstruktur der Zeiterfahrungen zu rekonstruieren.

Dabei wollen wir jedoch nicht die Äußerungen Schellings über Zukunft und Zukünftigsein, wie sie im Genealogie-Kapitel zu finden sind, zum Leitfaden nehmen, da es sich in diesem Kapitel ja um die Zukunft in der Gegebenheitsweise handelt, auf die Schelling eine ursprünglicher gegebene Zukunft hin umgedacht hat, um sie durch diese Umdeutung mit seinen systematischen Intentionen in Einklang bringen zu können. Wir versuchen vielmehr durch erneute Besinnung auf die bisher schon erarbeiteten Grundlagen und durch eine ver-

¹⁷ Alle Rede vom In-der-Zeit-sein setzt jeweils schon einen uneigentlichen Begriff von Zeit und Zeitlichkeit voraus. Eigentliche Zeit hatten wir als das geschiedene Ganze des Gefüges menschlicher Zeitlichkeit verstanden; uneigentlich ist die Zeit, sofern sie eigenständiges Medium ist, in dem sich Zeitliches abspielt, wobei aber dieses Zeitliche nicht mehr auf seine eigene Zeitlichkeit hin verstanden wird. Betrachten wir Vergangenheit und Gegenwart als unterschiedene Zeiten in der menschlichen Grunderfahrung, ihr Spannungsgefüge als den Sinn menschlicher Zeitlichkeit (jeweils im Horizont der Zukunft), so wird klar, daß im Schellingschen Ansatz — zumindest hinsichtlich des Menschen — Zeit und Zeitlichkeit dasselbe sind; denn Zeitlichkeit der Ekstasis ist ja gegenüber den in ihr erfahrenen eigentlichen Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) nicht etwa deren übergeordnete Gattung, sondern Zeitlichkeit ist jeweils nur als dieses Gefüge der drei Zeiten und die Zeiten sind wiederum nur das, was sie sind, in ihrem wechselseitigen Spannungsgefüge. Daher wäre es auch völlig abwegig, den Terminus „Zeit“ nur der uneigentlichen, den Terminus „Zeitlichkeit“ nur der eigentlichen Dimension vorzubehalten. Auch uneigentliche, objektivierte Zeit gründet immer schon in einer bestimmten Möglichkeit der (zeitlichen) Struktur des Menschen.

tiefende Wiederholung der Analyse der Zeiterfahrungen die Ansatzpunkte herauszuarbeiten bzw. den Raum abzugrenzen, innerhalb dessen Zukunftserfahrung im Einklang mit den schon freigelegten Strukturen allein möglich ist, um von hier aus die Gegebenheitsweisen von Zukunft und Zukünftigkeit selbst bestimmen zu können. Wir sind uns der Gefahren eines solchen Versuches durchaus bewußt, sehen aber keine andere Möglichkeit, ohne eine derartige Rekonstruktion der Zukunftserfahrung auf den Grund Schellingschen Denkens zu kommen.

Wir gehen wiederum von der Ekstasis-Struktur aus. Es fragt sich, ob neben der Ekstasis noch eine besondere Zukunftserfahrung angesetzt werden muß, oder, ob in ihr immer schon Zukunftserfahrung mit enthalten ist. *Wohlthätig ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen* (W II 23)¹⁸⁾.

Was bedeutet dies für die Zeitlichkeitsstruktur des Menschen? Ekstasis ist niemals bloße ruhende Selbstgegenwärtigkeit des Menschen, niemals bloßes Verhältnis zu sich selbst, als beharrender Zustand. Aus dem Sachverhalt, daß der Mensch sich schon immer verloren haben kann und sich faktisch zumeist auch verloren hat (dies bedeutet zeitlich: in uneigentlicher, ungeschiedener Vergangenheit lebt, indem er sich die Zeit „äußerlich werden läßt“), erhellt, daß er Selbstgegenwart nur „haben“ kann, sofern er zu sich selbst kommt. Ekstasis ist kein Zustand, sondern Vollzug und Geschehen in eins. So ist Gegenwart daher nicht das Ziel des Überstieges über sich selbst, sondern die zeitliche Erfahrung dieses Überstiegens. Selbstgegenwart und zeitliche Selbsterfahrung sind immer auf beständige Überstiege hin angelegt. Das *Nie äußerlich werden lassen* (W I 154) meint diesen beständigen Überstieg über sich selbst, bzw. über die Ungeschiedenheit. So wird auch von hier aus bestätigt, daß im Innehaben eigentlicher Zeitlichkeit des Verlieren seiner selbst bestimmten Weise schon mitgegeben ist.

Wie könnten wir nun die umfassende ontologische Struktur, auf Grund deren der Mensch sowohl zu sich selbst kommen, als auch sich selbst verlieren kann, bestimmen? Ekstasis ist eine Befreiung von sich selbst, d. h. von dem Sein des Menschen, seiner Vergangenheit und allem, *was ihm geworden ist*. Befreiung von sich selbst ist aber immer auch eine Befreiung zu sich selbst; denn nur *dem, der sich der Scheidung in sich widersetzt, erscheint die Zeit als strenge ernste Notwendigkeit* (W I 154). Indem sich der Mensch über sich selbst erhebt, sich frei macht, ist er frei. Die Freiheit hat sich so als ontologischer Sinn der Ekstasisstruktur ausgewiesen. Alle unbewältigte Vergangenheit bedeutet Einschränkung der Freiheit. So kann beispielsweise der in Ressentiments befangene Mensch keine Freiheit erfahren. Jedes Ereignis, das den Menschen noch beschäftigt, über das er noch nicht hinweggekommen ist, wirkt als unechte, unbewältigte Vergangenheit noch unmittelbar in die Gegenwart, die eben deswegen als uneigentliche Gegenwart bestimmt werden muß. Zu diesem Ereignis kann sich der Mensch nicht frei verhalten, am wenigsten kann er es vergessen. Denn gerade das Vergessen ist eine Weise, in der sich der Mensch von seiner Vergangenheit befreien kann. Und nur an das, was einmal vergessen war, kann man sich er-

¹⁸⁾ In einem anderen Fragment, einem Konzeptblatt (Schröter S. 202), lautet diese Stelle etwas übersichtlicher und verständlicher: *Wie wohlthuend und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas hinter sich gebracht, d. h. (zur) als Vergangenheit (gemacht) gesetzt zu haben; wie heiter wird ihm die Zukunft, wie leicht wird ihm nun unter dieser Bedingung, etwas vor sich zu bringen.*

inern. So ist selbst der noetische Akt der Erinnerung eine Erscheinungsweise der zeitlichen Freiheitsstruktur¹⁹⁾.

Freiheit ist nun sowohl der Grund dafür, daß sich der Mensch von sich selbst scheidet, sich zu sich selbst verhält, als auch dafür, daß er sich von sich selbst scheiden kann und zu sich selbst verhalten kann. In der Ekstasisstruktur — und zwar in der Weise der Verflechtung von Geschiedenheit und Ungeschiedenheit — zeigt sich, daß Freiheit immer nur in eins mit Unfreiheit gedacht werden kann. Unfreiheit ist das, worüber sich der Mensch in der Freiheitstat erhebt, indem er es als vergangen setzt. So ist die Freiheit der ontologische Grund der Möglichkeit des Selbstüberstiegs. Freiheit ist daher sowohl Freiheit zur Freiheit, sich selbst zu ergreifen als auch Freiheit zur Unfreiheit, sich selbst zu verlieren. So, wie sich die erfüllte Freiheit gegen sich selbst kehren, sich die Zeit äußerlich werden lassen, in Unfreiheit versinken kann, kann sich andererseits in der Ekstasis aus der Unfreiheit selbst die Freiheit erheben, weil der Mensch immer schon frei sein kann. (Dieses „Können“ zeigt aber auch an sich selbst wieder die Freiheitsstruktur. Deswegen ist die Freiheitsstruktur reflexiv.)

Methodischer Ausgangspunkt bleibt gleichwohl die Freiheit der Ekstasis, die sich gegen sich selbst wenden kann und nicht die Unfreiheit. Freiheit ist daher immer auch Freiheit zu sich selbst und zu ihrem Gegenteil²⁰⁾. Schelling formuliert zusammenfassend im ersten Weltalterentwurf (W I 180):

... so kann es (das Ich) im Akt der Scheidung selbst entweder ihr sich hingeben, oder die ihm gewordene Freiheit zum Mittel für sich machen, um ihr zu widerstehen — und diese Möglichkeit ist es, auf welcher endlich die moralische Freiheit beruht. Das Sich-hingeben ... ist eigentlich erst die Entscheidung. Dagegen das Sich-verweigern eigentlich nicht ein Sich-entschließen, sondern Einschließen ist, Verstöckung und Verhärtung, obgleich freiwillige.

Somit gründet Freiheit in ihr selbst: sich in die Freiheit bringen kann der Mensch nur, indem er je schon frei ist. Freiheit als Grundstruktur des Menschen ist der Grund der Möglichkeit, entschiedene Gegenwart zu schaffen, oder in ungeschiedener Vergangenheit befangen zu sein; wobei Möglichkeit nicht mehr nur als ein Modus einer gegenüber einer Wirklichkeit geminderten Seinsfülle verstanden werden darf, sondern als ursprünglichere Mächtigkeit über die in der Ekstasis erfahrenen Seinsweisen.

Zeitlichkeit im hier angezeigten Sinne ist die ontologische Struktur und der ontologische Sinn der jedem anfangsetzenden Entschluß zugrundeliegenden Freiheit: nur weil der Mensch je schon zeitlich ist, kann er in der Weise uneigentlicher Zeitlichkeit sein oder ekstatisch eigentliche Zeitlichkeit erfahren. Freiheit und Zeitlichkeit sind Wechselbegriffe, die sich gegenseitig interpretieren. Freiheit darf aber nicht (im Verhältnis zum konkreten freien Entschluß) als Gattungswesen verstanden werden; denn Freiheit — als ontologische Struktur — ist

¹⁹⁾ Dem widersprechen nicht Schellings Ausführungen über die Struktur des Entschlusses (Schröter S. 184, vgl. oben S. 33). Auch ein echter Entschluß ist der Erinnerung fähig. Wenn sich der Mensch des echten Entschlusses erinnert, so bringt er nicht den Inhalt des Entschlusses vor das Bewußtsein, denn gerade dadurch würde der Entschlußcharakter aufgehoben, wenn sich der Mensch über dieselbe Sache noch einmal entscheidet. Erinnert sich der Mensch eines echten Entschlusses, so erkennt er ihn damit gerade als Entschluß d. h. aber in seiner Unwiderruflichkeit an.

²⁰⁾ Dies ist nicht zuletzt auch der ontologische Sinn, der in der Freiheitsschrift unter anderen Voraussetzungen untersuchten Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen.

immer nur in einer der ursprünglichen ekstatischen Erfahrungen. Jede Freiheitsart ist notwendig eine bestimmte Handlung (I VII 384). So ist die Zeitlichkeit des Menschen weder Form bzw. Medium für ein an sich Unzeitliches, noch eine bloße Hervorbringung oder eine Leistung einer zunächst als unzeitlich verstandenen Subjektivität.

Haben wir den Menschen in seiner Möglichkeit zur Ekstase wesentlich auf Freiheit hin verstanden, so hat sich unsere Frage danach, wie Schelling das Sein der zunächst an sich selbst erfahrenen Zeit denkt, endgültig umgekehrt: im Durchgang durch die Frage nach dem Sein unserer Zeit hat sich die in der Freiheit erfahrene Zeitlichkeit als das Sein desjenigen Seienden erwiesen, das der Mensch selbst ist oder sein kann. Diese Zeitlichkeit besteht darin, daß der Mensch beständig vor der „Möglichkeit“ steht, sich selbst zu übersteigen, oder in sich selbst zu verschließen bzw. verschlossen zu halten. Da Ekstase niemals nur das Selbstverhältnis des Sich-überstiegen-habens, sondern zugleich immer diesen Überstieg selbst meint, ist der Mensch der Entscheidung niemals entzogen. Zum Wesen seiner Zeitlichkeit gehört es daher, fortwährend vor die Entscheidung gestellt zu sein.

Wir hatten versucht, im Ausgang von der Frage nach Schellings Zukunftserfahrung die Zeitstrukturen als Freiheitsstrukturen zu verstehen, um vom Freiheitsbegriff aus einen Zugang zur Beantwortung dieser Frage zu finden. Dabei mußten wir uns an der schon analysierten Erfahrung der Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart orientieren. Verstehen wir nun die Zeitlichkeitsstruktur als Freiheitsstruktur, so wird einsichtig, warum eine besondere Zukunftserfahrung nicht möglich ist: Zukunft ist nämlich immer schon in allen Weisen der Ekstase mitgegeben. Wird der Mensch seiner selbst nur immer im Geschehen der Gegenwartsstiftung inne, so kann er — wie sich zeigte — sich selbst auch wieder verlieren. Damit ist der Horizont abgesteckt, innerhalb dessen die Zukunftserfahrung ihren Ort hat.

Dadurch, daß der Mensch etwas *hinter sich bringt* ist ontologisch die Möglichkeit gegeben, daß er auch etwas *vor sich bringt* (W II 23). In diesem Vor-sich-bringen-können erfährt Schelling die Zukunft. Was besagt dies? Es ist wohl kaum ein Zufall, daß Schelling von den Zeiterfahrungen ausgeht, in denen primär Vergangenheit und Gegenwart bzw. ihr ekstatisches Spannungsgefüge erfahren werden. Denn wenn auch die Zukunftserfahrung ebenso ursprünglich ist, wie die anderen Zeiterfahrungen, so ist sie doch nicht in gleichem Maße aus sich selbst heraus einsichtig. Dies gilt insbesondere, in Anbetracht ihres Zusammenhanges, mit der gegenwartstiftenden Selbsterfahrung; denn: . . . *weiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen* (W II 23). Bedingung meint hier die freie Setzung von Vergangenheit, das Hinter-sich-bringen von etwas. Vor-sich-bringen darf dann aber nicht nur als bloße Umkehrung des Hinter-sich-bringens verstanden werden. Der Mensch scheidet sich niemals von seiner Zukunft. Denn jedes Wovon einer Scheidung ist ontologisch bereits als Vergangenheit bestimmt. Was der Mensch vor sich bringt, steht ihm immer noch bevor — als Zukunft. Eigentliche Zukunft ist nur in der Weise, daß der Mensch ihr entgegensieht. Der Mensch scheidet sich von sich selbst immer schon im Horizont dieser in der Scheidung eröffneten oder zu eröffnenden Zukunft. In jeder Freiheitserfahrung liegt schon die Hinsicht auf beständige Freiheit, beständige Scheidung von sich selbst. Jeder Entschluß ist eine Eröffnung gegenwärtiger und künftiger Freiheit, er hält jedes künftige Sich-entschließen noch offen. Diese Offen-

heit ist der Zukunftshorizont der Ekstase. Erfüllte Gegenwart hat ihre Zukunft gleichsam schon in sich.

Die im gegenwartstiftenden Entschluß eröffnete Freiheit ist nur als Freiheit zu . . . In diesem Zu . . . ist jedoch ursprünglich Zukunft erfahren. Gegenwärtige Freiheit ist daher ihrem Wesen nach zukünftige Freiheit d. h. Freiheit zu Zukünftigem. Damit ist Zukunft nicht als Ziel, aber auch nicht als ein nur kommendes, „später einmal“ gegenwärtig werdendes Geschehnis bestimmt, sondern als die Offenheit für künftige Gegenwart selbst. Gerade der echte Entschluß bleibt nie bei sich selbst stehen. Er eröffnet immer schon Zukunft dadurch, daß er die Richtung auf ein Nie-mehr-zurückgerufen-werden einhält. In der Ekstase will sich der Mensch beständig von sich selbst scheiden; in dieser Richtung des „Beständig“ liegt seine eigentliche Zukunft. In diesem Sinne spricht Schelling von denen, *die in immerwährender Selbstüberwindung begriffen, nicht nach dem Sehen, was hinter, sondern was vor ihnen ist* (W I 154).

Verstehen wir so die Zukunft, wie sie sich in der Selbsterfahrung zeigt, als Horizont der ekstatischen Scheidung, so darf dieser Ansatz jedoch nicht dazu verführen, in analogem Sinne auch die Vergangenheit nur als „Horizont“ der Gegenwart zu sehen. Vergangenheit ist das im Überstieg Überstiegene, das in der Scheidung Abgeschiedene, Zukunft als Horizont ist dagegen das Woraufhin der Scheidung. So kann Schelling in einem späteren Entwurf und in anderem Zusammenhang (2 IV 109) die wahre Zeit daraufhin bestimmen, daß in ihr die Gegenwart in die Zukunft durchdringt. Die in die Zukunft durchdringende Gegenwart darf jedoch dann nicht als bloßes Aufhören der Gegenwart verstanden werden, sondern als erfüllte Gegenwart, die die Zukunft je schon ist bzw. eine Zukunft, die schon mit in die Gegenwart hineingenommen ist und sich in ihr bezeugt. Daher ist auch Zukunft immer nur als Zukunft einer Gegenwart.

Diese Zukunftsstruktur kann sich auch aus der Analyse der schon erörterten Merkmale der Anfänglichkeit ergeben. Denn jeder Anfang ist ein Anfang von etwas, d. h. ein Anfang zu etwas. So weist die „anfängliche“ Gegenwart immer über sich selbst hinaus. Die ursprüngliche Zeitlichkeit als entschiedene Gegenwart hat nicht Zukunft, sondern gerade insofern sie anfänglich ist, ist sie schon zukünftig.

In seiner kosmologischen Interpretation der Zeitlichkeit denkt Schelling die Zukunft als Voll-endung der Scheidung und in eins als die Einheit des so Geschiedenen. Dies besagt wiederum für die Zeiterfahrungen — wenn man von den Umdeutungen absieht, die Schelling am Zukunftsphänomen im Rahmen des kosmologischen Entwurfes vornimmt —: weil der ekstatische Mensch sich immer schon in sich selbst wieder verschließen kann, muß völlige d. h. voll-endete Scheidung als beständige Scheidung angesehen werden. Alles Sich-entschließen hat den Sinn, sich selbst beständig in dieser Entschlossenheit zu halten; so ist Zukunft bestimmt als der in der Ekstase eröffnete Horizont ständiger Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart²¹). Die Einheit des Geschiedenen ist das Geschehen der Scheidung selbst, sofern sie das Geschiedene beständig in seiner Spannung auseinander hält.

Werden so aber nicht die Unterschiede zwischen Gegenwart und Zukunft

²¹) Schelling muß diese Erfahrung im Auge gehabt haben, als er in einem noch identitätsphilosophischen Versuch von 1804 (*System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*) noch im Zusammenhang der Aufgabe einer Deduktion der Zeit von der Zukunft als der eigentlichen *Zeit in der Zeit* spricht (1 VI 275).

verwischt? Oder aber besteht für Schelling gar kein „Unterschied“ zwischen Gegenwart und Zukunft? In der Tat: Schellings Gegenwartserfahrung ist in sich selbst immer schon so „zukunftsträchtig“, daß im Gefüge der ekstatischen Zeiterfahrung überhaupt kein Raum mehr für eine gesonderte Zukunftserfahrung bleibt²²⁾. Die Anfänglichkeit eigentlicher und erfüllter Gegenwart weist als solche schon über sich hinaus in die Offenheit, durch die sich der Mensch auch künftig als frei weiß. So ist Gegenwart zwar immer schon von Zukunft überholt, aber Gegenwart selbst ist nichts anderes als dieses ständige Überholen, Vorgehen in die Zukunft. Jede schroffe begriffliche Trennung von Gegenwart und Zukunft ist eine Abstraktion, die darin gründet, daß in der Struktur der Ekstasis die Selbigkeit des Geschehens der Scheidung und des Ziels dieses Geschehens übersehen wird. Das Ziel der gegenwartsstiftenden Scheidung von sich selbst kann zwar als Zukunft bestimmt werden; da die Scheidung dieses Ziel aber immer schon in sich selbst hat, fallen in ihr die Erfahrungen von Gegenwart und Zukunft zusammen.

Als ein sich von sich selbst Scheidender versteht sich der Mensch nicht als Subjekt, das diese Scheidung „vollzieht“, sondern als dieses Sich-scheiden selbst. So wird als Weise eigentlicher Zeitlichkeit Geschiedenheit und Sich-scheiden ineins erfahren. Das Sein des sich über sich selbst erhebenden Menschen ist diese Erhebung. Diese Selbigkeit von Erhebung und Sich-erhebendem gründet in der angezeigten Struktur der Selbigkeit von Gegenwart und Zukunft. Die ekstatische Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart eröffnet diesen Bereich der vollendeten Scheidung. Die Offenheit dieses Bereiches hatten wir als Zukunft bestimmt, wobei jedoch Zukunft selbst nichts anderes ist, als das sich in der Scheidung beständig ereignende Sich-öffnen. Das „Vorsichbringen“ von etwas, durch das dem Menschen die Zukunft „heiter und leicht“ wird (vgl. W II 23) meint die jeweils konkrete und sachhaltige Bestimmung dieses offenen Horizontes der Zukunft.

Gegenwart ist wesentlich nur im Entgegensehen der Zukunft, wobei dieses „Entgegen“ nicht als ein Von . . . (der Zukunft) . . . her, sondern als ein Auf . . . (die Zukunft) . . . hin aufgefaßt werden muß. Zukunft ist an sich selbst nichts anderes als dieses Auf . . . hin des Entgegensehens (der Gegenwart); nur wenn Zukunft so verstanden wird, braucht sie auch nicht mehr als ein Ziel, das möglicherweise „einmal“ innegehalten werden kann, gedacht zu werden. Das Auf . . . hin weist niemals auf ein festes Ziel, sondern nur immer wieder auf die Freiheit der Ekstasis selbst zurück²³⁾.

Wollen wir das Ergebnis der Analyse dieses Sachverhaltes auf eine Formel

²²⁾ Ähnliche Strukturen sind in der Philosophiegeschichte nicht so unbekannt, wie es zunächst scheinen mag. Vgl. Plat. Theait. 186 A/B: *καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγνηότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα*. Auf die Bedeutung dieser Stelle hat in letzter Zeit Balduin NOLL hingewiesen (Die Zeitstruktur im platonischen Dialog Theait., Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 5 (1950/51), S. 47ff.). Noll ist es jedoch entgangen, daß die Zeitstruktur der *ψυχή*, von der Platon an dieser Stelle spricht, eine eigentümliche Asymmetrie, für die in den Zeitanalysen der aristotelischen Tradition freilich kein Platz war, zeigt.

²³⁾ Vielleicht hat Schelling bei „Gegenwart“ auch immer schon den dem Wort immanenten Zukunftssinn mitgedacht. Zur Zukunftsbedeutung des Wortes „Gegenwart“ vgl. insbesondere H. HILDEBRAND in: J. & W. GRIMM: Deutsches Wörterbuch 4 I 2 Leipzig 1897: Sp. 2297 (unter gegenwärtig):

bringen, so ist zu sagen: Ursprüngliche Zeit zeitigt sich in der ekstatischen Scheidung der Geschiedenheit von der Ungeschiedenheit (bzw. in der Erfahrung ihres Spannungsgefüges), wobei Geschiedenheit selbst nur in der Scheidung und als diese Scheidung ist; die Struktur ursprünglicher Zeitlichkeit ist demnach: Scheidung der Scheidung und des Ungeschiedenen. Diese Struktur entspricht der *Einheit der Einheit und des Gegensatzes* (W I 114), wie sie Schelling bei Gelegenheit der begrifflich-dialektischen Interpretation der Scheidung des Urwesens (im kosmogonischen Prozeß) formuliert, ohne sie jedoch an dieser Stelle auf ihren ursprünglich zeitlichen Sinn hin zu befragen. — Hier bewährt sich auch unsere Wahl des Terminus „Ekstasis“. Das Wesen der Ekstasis wäre gerade verfehlt, wollte man sie als ein Auseinandertreten realer Teile interpretieren, denn „Ekstasis“ versucht ja gerade, diese Bewegung des Außer-sich rein als solche und ohne Bindung an ein vorgegebenes Ziel auszudrücken²⁴⁾.

Schelling hat sich selbst über diese Zeitstruktur vermutlich niemals systematisch Rechenschaft gegeben. Wenn wir dennoch glauben, daß Schellings Zeiterfahrung sich in den von uns aufgewiesenen Strukturen hält, so wollen wir damit Schellings Mitteilungen keineswegs „korrigieren“, indem wir Konsequenzen ziehen, die Schelling selbst nicht gezogen hat. Es ist jedoch möglich, gerade das Phänomen der Ekstasis, das Schelling selbst fast nur auf die Beziehungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart hin auslegt, auch in einer anderen Blickbahn zu betrachten. Das Phänomen selbst zwingt dazu, das, was an ausdrücklicher — wenn vielleicht auch uneingestandener — Zukunftserfahrung in ihm liegt, herauszuarbeiten. Daß Schelling in den Weisen der Ekstasis bereits eigentliche Zukunft erfahren haben muß, glauben wir aufgezeigt zu haben; freilich bleibt es fraglich — vielleicht sogar unwahrscheinlich —, ob Schelling überhaupt die Aufgabe in Angriff genommen hat, eine angemessene Begrifflichkeit für die Darstellung dieser Erfahrungen zu finden.

Wir haben festgestellt, daß Schelling in der Gegenwart immer schon so viel Zukunftsbezug mit erfährt, d. h. die Gegenwart so „zukunftsträchtig“ denkt, andererseits aber die Zukunft bereits so gegenwärtig erfährt, daß für eine spezifische, von der Gegenwart getrennte Zukunftserfahrung keinerlei Möglichkeit mehr besteht. Nicht zuletzt darin — dies kann hier bereits vorausblickend festgestellt werden — liegt auch einer der Gründe dafür, daß Schelling auch in sei-

... aber auch der zeitbegriff selbst ist von haus aus ein zweiseitiger, denn er kommt auch vom zukünftigen vor, für uns zunächst ein unbegreiflicher widerspruch.

*bis das ze leste kam diu frist
diu gegenwertig uns allen ist
das er begande nâhen
sinem ende*

(K. v. Ammershausen schachz. 244b) die uns allen bevorsteht, eigentlich auf uns zukommt d. h. der alte begriff mit (entgegengesetzter, feindlicher vgl. Sp. 2292) bewegung auf die zeit übertragen oder Sp. 2298: . . . also ist auch eine krankheit nicht stracks eine anzeige eines gegenwärtigen todes. (Olearius pers. ros. 6. 1.)

²⁴⁾ Die schon gestreifte Frage nach der Richtung der Zeit erhält an dieser Stelle einen neuen Sinn. Streng genommen wäre nämlich die Frage nach der Richtung, in der die Zeit verläuft, falsch gestellt, denn im Auseinandertreten von Vergangenheit und Gegenwart wird eine solche Richtung erst gestiftet. Radikalisiert wird dieser Sachverhalt, wenn man die Ekstasis vornehmlich unter dem hier analysierten Zukunftsaspekt betrachtet: Eine „Richtung“ der Zukunft ist nicht vorgegeben, noch wird sie durch die Ekstasis gestiftet, sondern die Zeit als Zukunft ist nur diese Gerichtetheit.

nen Weltalter-Entwürfen niemals zu einer Konzeption der Geschichte des künftigen Weltalters ansetzen konnte, sondern sich im wesentlichen nur auf die Konzeption des ersten Teiles (*Die Vergangenheit*) und Ansätze zum zweiten Teil (*Die Gegenwart*) beschränkte. Schelling erfuhr die Zeit, indem er sich von der Gewalt der Phänomene ein beträchtliches Stück weit treiben ließ und kehrte in der Selbstinterpretation dieser Phänomene doch wieder zu einem letztlich von der aristotelischen Tradition bestimmten Zeitbegriff zurück. Nur in der Erfahrung der (moralischen) Freiheit eröffnete sich Schelling ein angemessener Zugang zu den hier in Frage stehenden Strukturen und zwar in der Weise, daß er die Freiheit als Freiheit zur Freiheit und zur Unfreiheit (Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen, vgl. 1 VII 352) verstand, ohne sich jedoch über die Zukunftsstruktur der so erfahrenen Freiheit Rechenschaft abzulegen. Sowohl in der Erfahrung der moralischen Freiheit als auch in der Ekstasis-Struktur im allgemeinen liegt das Wesen ursprünglicher Zukunftsenerfahrung verborgen. Am weitesten hat sich Schelling in der angezeigten Richtung auf die Lösung des Zukunftsproblems zu bewegt — von den Zeiterfahrungen abgesehen — in der zweiten Hälfte der ersten Fassung der „Weltalter“, wo Schelling nacheinander seine kosmogonische Erzählung zunächst auf die Zeitstruktur der ihr zugrunde liegenden Sachverhalte (W I 133f.), sodann auch auf ihre Freiheitsstruktur hin (W I 167f.) interpretiert. Beide Versuche fanden jedoch nicht mehr zurück zur Einheit des ihnen ursprünglich zugrunde liegenden Erfahrenen.

In den Grunderfahrungen zeigt sich eine eigentümliche Verflechtung des Erfahrenen mit der Erfahrung dieses Erfahrenen. In dieser Verflechtung liegt einer der Gründe dafür, daß uns der erste Zugang zum Zeitproblem mit so beträchtlichen methodischen Schwierigkeiten verbunden zu sein scheint, zumal sich die Zeitlichkeits-Struktur des Menschen als ursprünglicher erweist, als z. B. die traditionellen gnoseologischen „Vermögen“ (Wissen, Erkennen, Ahnen, Bewußtsein, Selbstbewußtsein). So kam auch Schelling erst im Fortgang seines Denkens dazu, vom Selbstbewußtsein aus zur ursprünglicheren Selbsterfahrung zurück zu fragen; denn es zeigte sich, daß das Selbstbewußtsein in der ursprünglichen Zeitlichkeit des menschlichen Wesens gründet, was dem Selbstbewußtsein als solchem unmittelbar niemals einsichtig werden kann, sondern jeweils nur im Durchgang durch die ontologisch ausgezeichneten „Affekte“ der ekstatischen Erfahrung verständlich gemacht werden kann.

Sehr lehrreich könnte in diesem Zusammenhang ein Vergleich der „Weltalter“ mit der zwei Jahre vor dem Druck der ersten Fassung veröffentlichten Freiheitslehre sein, wo Schelling ausdrücklich von dem Wissen um Gut und Böse ausgeht, um das Wesen der Freiheit in dieser Blickbahn unter theologischem Aspekt zu bestimmen. Nun sah Schelling aber hier noch nicht den inneren Zusammenhang bzw. die Selbigkeit der Strukturen von Freiheit und Zeitlichkeit. Im Gegenteil: Gerade dem (freien) Wollen, in dem er das „Ursein“ sieht, prädiiziert Schelling ausdrücklich im Einklang mit der metaphysischen Tradition *Unabhängigkeit von der Zeit* (1 VII 350), wobei die Zeit selbst nicht weiter auf ihre Struktur und ihr Sein hin befragt wird. Doch gerade hier ist wohl als „Zeit“ immer noch der sich später in den „Weltaltern“ sich als abgeleitet erweisende Modus der Sukzessivität verstanden. Da Schelling hier den Zeitbegriff als solchen überhaupt noch nicht in Frage gestellt hatte, mußte er notwendigerweise den in der Überlieferung herrschenden Zeitbegriff voraussetzen. Unserer Untersuchung geht es gerade darum, durch Rückgang auf die ursprünglichsten Erfahrungen und Freilegung ihrer Struktur, den Boden zu finden, auf dem sich das

Denken Schellings sowohl in der Freiheitslehre als auch in den „Weltaltern“ bewegte, um so das Ungedachte in Schellings Denken in den Griff zu bekommen.

Die Ausführungen des nächsten Abschnitts sollen die hier aufgewiesenen Grundlagen Schellings in der Selbsterfahrung der als Zeitlichkeit verstandenen Freiheit noch näher erläutern und ergänzen. Auch die übrigen, bis jetzt noch nicht ausgewerteten Zeiterfahrungen sollen zu dieser Aufgabe herangezogen werden.

B. Fortsetzung: Verdeutlichung der Zeitstruktur an ausgezeichneten Erfahrungen

Zeitlichkeit — so hatte sich gezeigt — ist für Schelling nicht etwas, was am Menschen als eine seiner Eigenschaften aufgezeigt werden kann. Sie hatte sich vielmehr als Grundstruktur des sich auf seine Freiheit verstehenden Menschen selbst ausgewiesen. Nun sind wir aber gezwungen, von Freiheit in einem doppelten Sinne zu sprechen: Einerseits von der Freiheit, die in der Ekstasis selbst in ausgezeichneter Weise in der Hin-sicht auf ihren eigenen Horizont anwesend ist, andererseits von der Freiheit, die bzw. in der der Mensch schon immer sein muß, um sich überhaupt aus der Ungeschiedenheit über sich selbst erheben zu können. Dabei darf jedoch nicht, wie es zunächst vielleicht sinnvoll erscheinen mag, von zwei verschiedenen „Freiheiten“ gesprochen werden, da es sich ontologisch um dieselbe Struktur handelt, und da die Freiheit gerade als die Struktur des Menschen bestimmt worden war, auf Grund deren er gleichursprünglich sowohl der Ekstasis als auch der Ungeschiedenheit mächtig ist. In wirklicher Freiheit muß, sofern man überhaupt die Modalitätskategorien anwenden zu müssen glaubt, mögliche Freiheit immer schon mitgedacht werden; dem entspricht, wie wir am Beispiel des Verhältnisses von Vergangenheit und Gegenwart gezeigt haben, daß eigentliche und uneigentliche Zeitlichkeit je aufeinander angewiesen sind, d. h. daß die uneigentliche Zeitlichkeit in der eigentlichen immer enthalten ist — freilich im Modus des Abgeschiedenseins. Daher gehört zur Struktur der Zeitlichkeit diese ontologische Verflechtung der zwei gleichursprünglichen Weisen, in denen Zeit begegnet, die aber das, was sie sind, nur durch diese Verflechtung sind und nicht aus einem noch höheren Dritten, z. B. aus einem übergeordneten Gattungsbegriff verständlich gemacht werden können¹⁾.

¹⁾ Dieses Verhältnis läßt sich vielleicht noch am besten verstehen, wenn man sich an den Methoden orientiert, wie sie zuerst in der Ontologie Platons ausgebildet worden sind — im Bewußtsein aller Problematik die dabei im Überspringen von über zwei Jahrtausenden Geschichte abendländischen Denkens liegt.

Das Nichtseiende ist immer nur als das Nicht eines anderen, eines bestimmten Seienden. So ist die Vergangenheit im Modus des Abgeschiedenseins nur das Nicht eigentlicher Zeitlichkeit, das aber gerade durch dieses Negationsverhältnis immer noch auf diese eigentliche Zeitlichkeit bezogen bleibt. So ist Vergangenheit für Schelling als *entschiedene* Vergangenheit nur als das Nicht einer bestimmten, erfüllten Gegenwart.

Es ist nicht Aufgabe unserer Arbeit, zu untersuchen, inwieweit Schellings Versuch, die Zeit (bzw. die Freiheit) zu denken, im einzelnen mit der Weise übereinkommt, wie Platon (im „Sophistes“) das Sein denkt und inwieweit Schelling sich an der platonischen Ontologie im ganzen ausrichtete. Auf jeden Fall bleibt es beachtenswert, mit

Zeitlichkeit „gibt“ es immer nur in der Spannung des Gefüges der Zeiten. Die zeitliche Struktur selbst vollbringt diese Spannung. Ekstasis ist in eins Scheidung und Geschiedensein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; Gegenwart und Zukunft sind dabei in dem Sinne dasselbe, in dem Scheidung und sich Scheidendes dasselbe sind. Diese Scheidung selbst ist die Weise, in der eigentliche menschliche Zeitlichkeit erfahren wird. Da sich der Mensch, der sich zu sich selbst verhält, auf sein Sein nur im Sinne dieser Geschiedenheit versteht, hat für ihn die Gegenwart mit der Zukunft den Primat vor der Vergangenheit inne.

Nur weil sich der Mensch zu sich selbst in der Gegenwartsstiftung verhalten kann, kann er sich auch zu dem, was nicht er selbst ist, verhalten: Er hebt sich darüber hinaus und setzt es als Vergangenheit; Vergangenheit als ein Überwundenes ist verfügbar.

Eine ausgezeichnete Weise des Verfügbarseins ist das Gewußtsein. Der Mensch kann ein Wissen haben, weil er dem zu wissenden Gegenstand als solchem gegenüber treten kann. Im Wissen ist das Gewußte als ein vom Wissenden Geschiedenes erfahren. Um überhaupt wissen zu können, muß der Wissende über das Gewußte immer schon hinaus sein. So hat alles Gewußte als Gewußtes Vergangenheitsstruktur: *Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet* (W I 3). In der Ahnung „hat“ der Mensch Zukunft nicht in der Weise, wie er Vergangenes im Wissen „hat“. Wenn der Mensch, um einen Gegenstand wissen zu können, selbst schon darüber hinaus sein muß, so legt er sich in der Ahnung selbst in eine seiner primären Seinsmöglichkeiten, indem er sich für seine eigene Zukunft öffnet. Wissen kann der Mensch von jedem beliebigen vorkommenden Seienden; ahnen kann er nur etwas, was ihn selbst schon in irgendeiner Weise betrifft und „angeht“ (durchaus im wörtlichen Sinne zu verstehen). So ist in der Ahnung – im Gegensatz zum Wissen – immer die Unverfügbarkeit des Geahnten gleichursprünglich mit erfahren. Der Mensch kann keine Zukunft „haben“, weil er seine Zukunft immer nur in der Weise der Offenheit für seine Seinsmöglichkeiten ist.

Eine ausgezeichnete Weise der Zukunftserfahrungen, die wir erst jetzt angemessen verstehen können, ist die Todeseinsicht. Ausgezeichnet ist diese Weise des Selbstverhältnisses vor allem dadurch, daß sich der Mensch in ihr in seiner Endlichkeit selbst begreift. Der Tod ist der Ausgang des Lebens, dieser jedoch nicht im Sinne eines bloßen Aufhörens verstanden. Die durch den Tod gegebene Endlichkeit des Menschen wird erst dadurch vollendet, daß sich der Mensch zu sich selbst als einem Endlichen verhält. So erfährt er sich als das, was er erst durch diese Erfahrung wird: voll-endete Endlichkeit. Durch die Einsicht in dieses Ende als ein wesennotwendiges nimmt er den Tod vorweg. Dadurch wird das menschliche Leben zu einem Ganzen (vgl. 2 III 529)²⁾. Die „in-

welcher Vorliebe sich Schelling insbesondere in den „Weltaltern“, aber auch in den späten Entwürfen auf Platon bezieht. Vgl. dazu insbesondere W I 14, W I 36 (wo Schelling die Analyse der Zeitlichkeitsstruktur ausdrücklich an der Sophistes-Ontologie ausrichtet), 1 VIII 222; später 2 III 100, 1 X 236.

²⁾ Es mag, wie schon bei unserer Vorerörterung erwähnt wurde, erstaunlich scheinen, daß Schelling die zeitkonstituierende Bedeutung der Todeseinsicht in den Weltalterentwürfen noch nicht berücksichtigt hat, sondern nur in den späten Vorlesungen über die „Philosophie der Offenbarung“ als eine gleichsam schon als bekannt voraussetzende Selbsterfahrung zur Erläuterung der Mysterien-Theorie mitteilt, um so mehr

telektualistisch“ bestimmte Ausdrucksweise . . . als notwendigen Ausgang . . . erkennt, und mit ihm den Begriff einer Zukunft verbindet (a. a. O.) braucht – worauf wir bereits in der Vorerörterung hingewiesen haben – nicht zu befremden. Die Todeseinsicht soll eine allgemein menschliche Erfahrung darstellen und entspringt als solche ursprünglich-existentieller Einsicht, nicht reflektierend-begrifflicher Analyse. So muß die Todeseinsicht als eine der Weisen des Zu-sich-selbst-verhaltens, die in der Ekstasisstruktur gründen, verstanden werden. Die Ekstasis hatten wir interpretiert als die Stiftung eigentlicher Gegenwart in der Abscheidung der Vergangenheit und im Horizont des Auf . . . hin (der Zukunft). Der Tod, uneigentlich als das letzte Ereignis des Lebens, als Ziel oder als Endpunkt verstanden, wird in der Todeseinsicht mit in die Gegenwart hinein genommen, indem er als das die endliche Ganzheit stiftende Prinzip eingesehen wird. Ganzheit stiftet der Tod aber nur, wenn und insofern er eingesehen wird. Daher kann das menschliche Leben in jedem „Augenblick“ ein Ganzes sein, gleichwohl bleibt dieses Ganze zukünftig.

Tod als „notwendiger Ausgang“ bedeutet, daß der Mensch je und je sterblich ist. Eine bloße Furcht des Todes, als Furcht vor einem künftigen Ereignis ist noch kein Sich-selbst-begreifen des endlichen menschlichen Lebens, sondern charakterisiert ein tierisches Verhältnis zum Sterben.

Zukunft ist in der Todeseinsicht nicht nur das Eingesehene (Gegenstand der Einsicht), sondern in eins damit auch die Einsicht selbst. Diese hat ihr Wesen im Hinsehen-auf . . . (Tod und Endlichkeit), wobei das Eingesehene immer nur als das Einsehen selbst ist. Diese Selbigkeit von Einsicht und Eingesehenem ist nicht im Sinne eines polaren Korrelationsverhältnisses, in welchem das eine Element auf das andere angewiesen ist, zu verstehen, sondern in dem Sinne, in dem wir bei der Analyse der (allgemeinen) Struktur der Ekstasis die Einheit von Scheidung und Geschiedenheit als Einheit von Gegenwart und Zukunft verstanden haben. Wird daher der eingesehene Tod in die Einsicht selbst zurückgenommen, so ist dies nichts anderes als eine „sachhaltige“ Weise der bei der Analyse der Zukunft aufgewiesenen Offenheit, die durch die ekstatische Gegenwartsstiftung eröffnet wird und in der bzw. als die Gegenwart und Zukunft erst sind. Ist aber die Todeseinsicht eine ausgezeichnete Weise des in der Ekstasis eröffneten Zukunftshorizontes – ausgezeichnet deshalb, weil es den Menschen dabei um das, was er selbst ist, nämlich um die Vollendung seiner Endlichkeit geht –, so ist der Tod das Äußerste, auf das hin sich der Mensch in seiner Freiheit selbst verstehen kann. Ist der Tod notwendiger, unüberholbarer Ausgang, so liegt in seiner Vorwegnahme durch die Todeseinsicht die radikalste Möglichkeit menschlicher Freiheit. So ist der auf diese Weise verstandene Tod aber auch der äußerste Horizont jedes möglichen Überstiegs über sich selbst.

An der Struktur der Todeseinsicht zeigt sich wohl am deutlichsten, daß Zukunft erst eigentliche Zukunft ist, wenn ein in nur uneigentlichem Sinn zukünftiges, noch „ausstehendes“ Ereignis in die Freiheit eigentlicher Gegenwart zurückgenommen wird (vgl. die S. 42 Anm. 23 zitierten Beispiele). Die freie

gilt dies, als wir wissen, daß Schelling das Todesproblem als metaphysisches Problem zur Zeit der Abfassung der Weltalterentwürfe durchaus gesehen hat (vgl. in den Stuttgarter Privatvorlesungen 1 VII 421ff. insbes. S. 474ff.), wenn auch wohl noch nicht in seiner Relevanz für die Zeiterfahrung.

Eine Bestätigung unserer Interpretation der Todeseinsicht finden wir 1 IX 218, wo sich Schelling ausdrücklich auf Plato beruft, um die radikalste Bezeugung der ekstatischen Struktur des Menschen vom Wesen des Todes her zu verstehen.

Übernahme des Notwendigen öffnet so erst den Zukunftshorizont der nun nicht mehr durch die Furcht des Todes beschränkten Freiheit. — Schellings Umdeutung dieses Grundphänomens menschlicher Erfahrung setzt schon dort ein, wo er darlegt, daß der sich auf die Notwendigkeit des Todes verstehende Mensch mit *der Einsicht in dieses notwendige Ende den Begriff einer Zukunft verbindet* (2 III 529).

Schelling versteht hier Zukunft nicht mehr als ein Herreintreten des Zukünftigen in das Auf . . . hin der Gegenwart, sondern als die Vorstellung eines „nach“ dem Tode eintretenden neuen Lebens. So erscheint der Begriff der Zukünftigkeit gerade nicht mehr mit der Einsicht in die Notwendigkeit des Endes verbunden (wie es die Erfahrung zeigte), sondern je schon darüber hinausweisend. Damit deutet Schelling eine Grunderfahrung auf das traditionelle Prinzip der sukzessiven Zeitreihe hin um und fügt die so umgedeutete Todes-einsicht in eine Unsterblichkeitskonzeption ein und bewegt sich damit innerhalb des Horizontes, in dem das Todesproblem auch in der ganzen philosophischen Tradition gestellt wurde. Gerade am Todesproblem zeigt sich besonders eindringlich, wie ein Denker mehr Sachverhalte entdecken kann, als ihm selbst zunächst bewußt sein mag. Nun ist es nicht der Sinn der Entdeckung der existentiellen Todeseinsicht, das Unsterblichkeitsproblem als falsch gestellte Frage beiseite zu schieben. Denn erst durch die Struktur der Todeseinsicht im jetzigen Leben wird ein vielleicht mögliches nachweltliches Leben ein wesensmäßig anderes und nicht nur eine Fortsetzung des jetzigen Lebens.

Diese Schwierigkeiten sah Schelling bei der Uminterpretation der Todeseinsicht im Horizont der Tradition nicht klar genug, wenn er sie wohl auch geahnt hat. Einen Hinweis darauf gibt der berühmte Brief an Georgii³⁾, in dem er sich schon dadurch von der traditionellen Unsterblichkeitslehre abgrenzt, daß er von einer „sogenannten Unsterblichkeit“ spricht. Schelling erkennt hier durchaus an, daß der Tod auch das Schönste und Beste *schonungslos vernichtet*. Er stellt kein Postulat dagegen auf, sondern will diesen Vorgang nur tiefer erfassen. Mit dem für Schelling durch Christus begründeten neuen Todesverständnis sei der Tod für den Menschen zu einem Triumph geworden, *dem wir entgegengehen wie der Krieger dem gewissen Sieg*⁴⁾. Auch der Krieger hat in diesem Beispiel den Sieg bereits vorweggenommen, wenn er seiner gewiß ist. Der Sieg ist für ihn der Sinn des ganzen Kampfes.

Die aufgewiesenen Strukturen bestätigen, daß Zukunft niemals analog der Vergangenheit verstanden werden darf, so etwa, daß sich der Mensch von seiner Zukunft in derselben Weise scheiden könnte, wie er sich im Geschehen der Ekstasis von seiner Vergangenheit scheidet. In diesem Falle würde in Wahrheit gar keine ursprüngliche Zeiterfahrung mehr vorliegen, sondern eine „objektive“ Zeit wäre in diesem Falle bereits vorausgesetzt. Eine „Scheidung“ des Menschen von der Zukunft könnte auch deswegen keine Grunderfahrung seiner zeitlichen Struktur sein, weil wir umgekehrt — gerade vom Begriff der Scheidung aus — das Abgeschiedene als solches ontologisch als Vergangenheit bestimmt hatten. So sind demnach beispielsweise Wunschträume, in denen sich der Mensch verliert, von denen er sich aber auch freimachen kann, — obwohl sie im alltäglichen Zeitbewußtsein zunächst als zukunftsbezogen erfahren werden — ontologisch der

³⁾ vgl. PLATT, Aus Schellings Leben in Briefen. Leipzig 1869/70 Bd. II S. 248ff.

Vergangenheit zugehörig. Erst wenn sie der Mensch überwunden hat, d. h. als Vergangenheit gesetzt und eingesehen hat, ist er eigentlicher Gegenwart inne und steht im offenen Horizont eigentlicher Zukunft.

Auf der hier erreichten Ebene der Untersuchung muß die Frage nach der Richtung der Zeit wiederholt werden. Haben wir eingesehen, daß die Zukunft ihrem Wesen nach niemals als eine nur gleichsam über die Gegenwart hinaus verlängerte Vergangenheit verstanden werden darf, sondern als Horizont, in dem und auf den hin in der Ekstasis der Überstieg immer schon geschieht (wobei sich die Freiheit, um sich nicht selbst zu verlieren, auf diesen Überstieg als auf einen beständigen Überstieg verstehen muß), so scheint die Zeit Zukunftsrichtung zu haben. Ergibt sich dabei aber nicht ein Widerspruch mit einem unserer früheren Ergebnisse, nämlich dem, daß die Zeit zwei Richtungen hat, die im Auseinandertreten von Vergangenheit und Gegenwart erfahren werden ($V \leftarrow \rightarrow G$)? Wie verträgt sich damit die „eindeutige“ Richtung der Zeit, die in dem „Beständig“ der Zukunftserfahrung konstituiert ist ($\rightarrow Z$)? Nun brauchen sich diese beiden Richtungsmöglichkeiten der Zeit grundsätzlich nicht auszuschließen, sondern müssen, da sie einander gleichsam überlagern, in einer einheitlichen Struktur zusammen gedacht werden. Es handelt sich um eine Erscheinungsform derjenigen ontologischen Verflechtung von Scheidung, Geschiedenheit und Ungeschiedenheit, die wir schon im Wesen der Freiheit, und damit der ursprünglichen Zeitlichkeit selbst aufgewiesen haben; abstrakt formuliert als Einheit der Einheit und des Gegensatzes⁴⁾. Zeit ist nun aber nur als gegenstrebiges Auseinandertreten von Vergangenheit und Gegenwart, das als solches beständig in der Richtung auf Zukunft hin wiederholt wird, wobei Zukunft immer nur als dieses Gerichtetsein erfahren wird. So bilden die beiden verflochtenen Zeitlichkeitsrichtungen je schon eine ursprüngliche Einheit und dürfen weder als nachträgliche Synthesis von an sich heterogenen — wenn auch analogen — Weisen der Zeitgegebenheit noch als Arten einer Gattung („Zeitlichkeit“ oder „Richtung der Zeit“) verstanden werden. Zeitrichtung ist immer nur als dieses Gefüge der beiden (bzw. drei) ursprünglichen Gerichtetheiten ($V \leftarrow \rightarrow G$) ($\rightarrow Z$). Auf dieser Stufe stellen wir die Frage nach der Struktur der drei Zeitmodi erneut. Dazu ist zunächst ein Rückblick auf das bisher Erarbeitete erforderlich.

In der Zeiterfahrung wird die Zeit als das verstanden, das gleichursprünglich durch Freiheit als Beständig-vor-der-Entscheidung- stehen und durch Freiheit als Sich-zu-sich-selbst-verhalten-können (in der Gegenwartsstiftung) bestimmt ist. Ist in der eigentlichen zeitstiftenden Scheidung die Richtung auf ein Beständig-neu-vollziehen der Scheidung schon mitgegeben, also als das, was jede mögliche Vergangenheits-Gegenwartsscheidung schon in sich begreift (wie wir die Zukunft verstanden hatten), ist es einsichtig, warum Schelling im Genealogiekapitel die Zukunft dadurch auszeichnet, daß er sie die *ganze Zeit*

⁴⁾ Schelling hat diese Struktur nicht immer als Auslegungsweise ursprünglicher Zeitlichkeit verstanden. Dies gilt besonders für die identitätsphilosophischen Versuche, in denen Schelling mit dieser Struktur arbeitet. Aufgabe einer besonderen Untersuchung wäre es, das Ganze der Schellingschen Philosophie in dieser Hinsicht zu prüfen und zu zeigen, ob bzw. in welchem Sinne alle derartigen Denkstrukturen Schellings in einer bestimmten Zeitstruktur wurzeln, über die er sich selbst — von den wenigen von uns ausgewerteten Äußerungen abgesehen — niemals Rechenschaft gab, zumindest nicht in Hinsicht auf ihre fundamentale ontologische Bedeutung.

(W I 148) nennt, was aus dem an dieser Stelle entwickelten Gedankengang an sich nicht zwingend hervorgeht⁵⁾.

Diesen Ganzheitscharakter hatten wir aber in einem ausgezeichneten Modus am Phänomen der Todeseinsicht aufgewiesen, indem wir im Sich-selbst-begreifen des (endlichen) Menschen seine eigentliche Ganzheit sahen. Diese Ganzheit ließ sich — in diesem ausgezeichneten Modus der Zeiterfahrung — als Zukunft verstehen. Begreift sich aber ein Ende selbst, so ist es immer schon in bestimmter Weise überschritten, sei es durch den Blick auf ein „Jenseits“ dieses Endes, sei es durch das Hereinnehmen dieses Endes in die Gegenwart als deren äußerster Zukunftshorizont.

Wird in der Ekstasis auf diese Weise des Zu-sich-selbst-verhaltens (im Heraustreten aus sich selbst) Zukunft eröffnet, ist aber andererseits Ekstasis nur als diese beständige Eröffnung, so darf das Selbstverhältnis nicht als ein bloßes Ruhen in sich selbst verstanden werden. Ekstasis ist nur als ständige Erneuerung, ein ständig erneutes Sich-zu-sich-selbst-verhalten. Was dem Menschen in der ekstatisch eröffneten Zukunft „bevorstehen“ kann, ist zunächst nur immer wieder er selbst in den Möglichkeiten seiner Freiheit. Ihm ist die Möglichkeit zur Freiheit wie zur Unfreiheit eröffnet — zum Guten und Bösen. Was der Mensch so in der Ekstasis „vor“ sich bringt, sind keine in der Welt vorkommenden Ereignisse, sondern immer nur das Ingesamt der Möglichkeiten seines Seinkönnens.

Wir mußten die Ekstasisstruktur zunächst im Sinne einer Stiftung von eigentlicher Gegenwart und Befreiung von der ungeschiedenen Vergangenheit verstehen. Dabei ließen sich jedoch Scheidung und Ungeschiedenheit als die beiden fundamentalen Seinsmöglichkeiten des Menschen aufweisen. Der ontologische Sinn ihrer Spannung zeigte sich aber erst in der Eröffnung des Zukunftshorizontes. So läßt sich die Formulierung der Gegebenheitsweise der Zukunft präzisieren: Zukunft ist gegeben niemals im Sinne eines bloßen „Idealbildes“, sondern nur in den beiden gleichursprünglichen Seinsweisen entschiedener Gegenwart und unentschiedener Vergangenheit im Modus ihrer Möglichkeit. Wenn man überhaupt von einem „Inhalt“ der Zukunft sprechen will, so doch nur im Sinne eines Inbegriffes der „Inhalte“ der Seinsmöglichkeiten der Geschiedenheit und der Ungeschiedenheit. „Zukünftigsein“ ist daher keine Seinsweise des Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern immer nur die „Mächtigkeit“ der zwei einzig möglichen ursprünglichen Seinsweisen des Menschen. So läßt sich Zukunft auch als das Sich-auf-sich-selbst-beziehen des Spannungsgefüges von Vergangenheit und Gegenwart interpretieren — wobei jedoch beachtet werden muß, daß bereits im Gegenwartsbegriff eine bestimmte Weise von Selbstverhältnis mitgedacht wird. Gerade dieses gedoppelte Selbstverhältnis ist aber der ontologi-

⁵⁾ Die Dimensionslehre der Zeit im System von 1804 (I VI 275) steht dem Ansatz nach noch völlig in der Linie der traditionellen Zeitlehre, wenn auch die neue Zeiterfahrung schon anklingt. In der eigentlichen Zeit sind Geschiedenheit (Vergangenheit-Gegenwart) und Fortschreiten in eins gedacht. Zukunft ist dann aber „Zeit in der Zeit“ weil sie das Künftige als Differenz in der Idee vorwegnimmt: Die aus dem Absoluten herausgesetzte, abstrahierte Idee ist so in die Zeitlichkeit gefallen und muß das, was sie einst im Absoluten zugleich war, nun nacheinander sein. Das Ganze ist getragen vom Gedanken eines teleologischen Aufbaues des Universums. — In der Formulierung von 1811: *Also setzt jede einzelne Zeit die Zeit als ein Ganzes schon voraus. Gehe ihr nicht die ganze Zeit der Idee nach voran, so könnte sie diese nicht als zukünftig setzen, d. h. sie könnte sich selbst nicht setzen, indem sie ohne diese bestimmte Zukunft selber nicht diese bestimmte Zeit sein könnte* (W I 148).

sche Sinn der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgespannten Zeitlichkeit des Menschen. Daher läßt sich von hier aus umgekehrt — im Gegensatz zu unserem Ausgangspunkt — die Scheidung z. B. in der Weise des Entschlusses primär eben so gut von der Zukünftigkeit aus verstehen und erst in der Folge dieses Zukunftshorizontes als Scheidung „zwischen“ Vergangenheit und Gegenwart. Die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten dieser Struktur gründen in der (ontologischen, nicht methodischen) Gleichursprünglichkeit ihrer Strukturmomente.

Diese Struktur darf nicht verwechselt werden mit der Konzeption einer Reflexivität des Geistes im Sinne einer absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst und einer völligen Durchsichtigkeit seiner selbst, in der alle Zeit aufgehoben ist; denn auch Geist und Selbstbewußtsein gründen in der ekstatischen Grundverfassung des Menschen. So versteht Schelling im Gegensatz zum ursprünglich idealistischen Ansatz den Menschen in der Weltalterphilosophie nicht aus der Blickbahn der Frage nach dem Wesen des Geistes, sondern umgekehrt den Geist aus der Blickbahn der Frage nach dem Menschen, der als solcher durch die Struktur von Zeitlichkeit und Freiheit bestimmt wird.

Menschliche Freiheit ist endliche Freiheit. Es ist zwar, wie sich gezeigt hat, durchaus sinnvoll, von einer Freiheit zur Freiheit und zur Unfreiheit zu reden. Das Entscheidenmüssen zwischen diesen Möglichkeiten als solches steht aber nicht mehr in der Macht der Freiheit. Darüber, ob sich der Mensch entscheidet oder nicht, steht ihm selbst keine Entscheidung mehr zu. Er ist je angewiesen auf die Möglichkeiten der Geschiedenheit und der Ungeschiedenheit und ist immer nur in einer dieser Möglichkeiten. So ist der Mensch zur Freiheit gleichsam verurteilt,

er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine Tat sein, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben (I VII 374).

Dieses Beständig-entscheiden-müssen, das zum Wesen der Freiheit gehört, hatte sich uns zuerst in der Zukunftserfahrung gezeigt und schien dort zunächst ein inkonsequenter Rückfall ins Sukzessivitätsprinzip zu sein. Dieses Beständig-vor-der-Entscheidung-gehen meint jedoch nicht das Durchlaufen einer Sukzessionsreihe, sondern das Sein der zeitlichen Freiheit. Mit der Freiheit ist zugleich immer Notwendigkeit erfahren, nicht nur in dem Sinn, daß jeder Überstieg ein zu Übersteigendes voraussetzt, sondern auch in dem Sinne, daß die Freiheit über ihr eigenes Sein nicht verfügen kann. So kann der Mensch seine jeweilige Gegenwart und Zukunft übernehmen, aber auch verfehlen. Endliche Freiheit ist sogar immer nur als dieses Auf-sich-nehmen der gegenwärtigen Situation. Gerade diejenigen leben immer in Unfreiheit,

die nicht fortwollen, indes alles vorwärts geht, und die durch ohnmächtiges Lob der vergangenen Zeiten wie durch kraftloses Schelten der Gegenwart beweisen, daß sie in dieser nichts zu wirken vermögen (W I 20).

Als Schelling bei seinen späteren mythologischen Forschungen den Prometheus-Mythos untersuchte, fand er dort Erfahrungen vor, die zur Aufhellung des Dargelegten dienen können.

Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Dasein drängen . . . Prometheus ist der Gedanke, in welchem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Inneren hervorgebracht . . . seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde.

Prometheus ist jenes Prinzip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben. Er büßt für die ganze Menschheit und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Mensch-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Notwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen, aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende Tat entstanden ist. Auch im Prometheus des Aischylos ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr und will die . . . Zeit durchkämpfen (2 I 482).

Zur Freiheit gehört daher immer schon (freie) Übernahme des Notwendigen. Freiheit ist immer nur als Freiheit für eine Bindung; darüber hinaus aber zugleich auch Freiheit in einer Bindung. Denn es sind *nicht die schwachen, von jedem Evangelium einer neuen Zeit zuerst ergriffenen, sondern nur die starken, zugleich an der Vergangenheit festhaltenden Geister, welche die wahre Zukunft zu erschaffen vermögen* (2 II 283). In diesem Satz ist eine Ontologie der historischen Tat enthalten. Das Festhalten an der Vergangenheit ist kein Zurückwünschen derselben sondern bedeutet die Bewahrung des Bewußtseins der eigenen historischen Herkunft. Durch die Vergangenheit ist auch der freie Mensch immer schon beschränkt und die Eröffnung neuer Möglichkeiten kann erst dann geschehen, wenn das Faktische als solches mit übernommen wird.

Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine Tat durch unsägliche Qualen, auf unabsehbare Zeit verhängt, heimgesucht (2 I 485). Die Qual, die Prometheus durch seine Freiheit erleidet, ist nicht eine Folge der Freiheit, sondern die Erfahrung des Frei-seins selbst. Die Unabsehbarkeit ist keine zufällige Bestimmung, sondern konstituiert ihrerseits ein Moment prometheischer Zeiterfahrung; nur so kann Zukunft der jeweils offene Horizont der ihrer selbst nicht mächtigen endlichen Freiheit sein. *Es ist ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegenteil zu erkennen haben* (a. a. O.)⁶⁾. Gerade im Ernstnehmen dieses Widerspruchs erfährt der Mensch seine Ohnmacht der Freiheit gegenüber. — Was versteht Schelling nun aber unter der dem gegenwärtigen Dasein „vorausgegangenen“ Tat?

In der zweiten Hälfte des ersten Weltalter-Entwurfs beschreibt sie Schelling als die Bildung des Charakters (W I 172ff.). Der Mensch erfährt im Charakter, was er als zeitliches Wesen je schon ist. In ihm wird die Selbigkeit von Notwendigkeit und Freiheit eingesehen, denn Charakter ist das, was jeder freien Handlung als unverfügbarer Grund und ontologische Bedingung zugrunde liegt⁷⁾. Die Selbigkeit von Notwendigkeit und Freiheit meint nicht das Phänomen der „hei-

⁶⁾ Das idealistische Denken im engeren Sinn wird hier insofern überschritten, als die Vermittlung nicht mehr vollzogen wird. Auch das „Erkennen“ des Widerspruchs ist keine Vermittlung, da „erkennen“ hier soviel wie „anerkennen“ bedeutet, denn der Widerspruch wird auch durch das Erkennen nicht mehr aufgelöst. Dadurch erst ist der Widerspruch ernstgenommen, eine Einsicht, die bei Hegel (mit Recht!) vermißt wurde (vgl. Nic. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus Bd. 2: Hegel S. 182).

⁷⁾ Der Zusammenhang mit Kants Lehre vom intelligiblen Charakter ist unverkennbar.

ligen Notwendigkeit“ (wie man vielleicht die 1 VII 392 bei der Analyse des religiösen Verhaltens mitgeteilte Freiheitserfahrung bezeichnen könnte), sondern die Tatsache, daß das Wesen des Menschen *seine eigene Tat* (1 VII 385) ist, wobei es aber nicht mehr beim Menschen steht, daß er ein je bestimmtes Wesen zu sein hat. Schelling fragt hier nach dem Sein der menschlichen, zeitlichen Freiheit, nicht danach, was die menschliche Freiheit von sich weiß. Die Antwort auf diese Frage liegt eben im Aufweis des Phänomens des Charakters, der deswegen an sich selbst die ursprünglichste Zeit ist. Endliche Freiheit ist immer nur als je und je einzelner Charakter. Die Bildung dieses Charakters selbst ist jedoch nicht mehr rational einsehbar. Die mythische Interpretation dieses Sachverhaltes darf daher von einer „Urtat“ sprechen. So spricht Schelling treffend (1 VIII 314) davon, . . . *wie es im Menschen Gesetz sei, daß jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Urtat, durch die er eigentlich er selbst ist, gegen das über ihr sich erhebende Bewußtsein in unergründliche Tiefe hinabsinkt.*

Jede aus dem menschlichen Charakter fließende Tat ist eine freie Tat. Daß der Charakter nicht als eine gleichsam allen einzelnen freien Handlungen zugrundeliegende beharrende Substanz zu verstehen ist, sondern als das Sein der Freiheit selbst, zeigt sich am deutlichsten in der Tatsache, daß *nicht leicht jemand annehmen wird, er selbst oder irgend ein anderer Mensch habe sich seinen Charakter gewählt; und dennoch unterläßt keiner, ihm die aus seinem Charakter folgende Handlung als eine freie zuzurechnen* (W I 170). Wenn Schelling die Bildung des Charakters als eine vor aller einzelnen Handlung geschehene Urtat versteht (a. a. O.), so meint dieses „Vor“ (aller einzelnen Handlung) kein innerzeitliches Vorhergehen. Denn der Charakter ist immer nur in der jeweils einzelnen Handlung. Das „Vor“ meint daher nur ein Vorhergehen im logischen Sinne; denn der Mensch ist in Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit „immer schon“ frei. „Charakter“ meint daher nichts anderes als eben diese Struktur des Immer-schon-frei-seins, der als gleichursprünglich die Struktur des Beständig-entscheiden-müssens zugehört. Erst die mythische Interpretation darf das „Vor“ wieder zeitlich verstehen.

Die Charaktererfahrung nimmt eine Sonderstellung unter den menschlichen Selbsterfahrungen ein. Im Charakter wird nicht eine bestimmte Weise der Zeitlichkeit des Menschen — wie sie sich als Weisen der Ekstasis zeigen — erfahren, sondern die Grundstruktur aller dieser Weisen der Zeitlichkeit selbst, und zwar als Zeitlichkeit, der der Mensch immer schon unterliegt. In den Weisen der Ekstasis legt sich der Mensch auf seine eigenen (zeitlichen) Grundmöglichkeiten hin aus; er bringt sich dabei immer erst selbst in seine eigentliche Zeitlichkeit. Als Charakter aber erfährt sich der Mensch einer Zeit unterworfen; freilich nicht im Sinne einer äußeren Notwendigkeit, sondern im Sinne der Freiheit, *die sich selbst Schicksal, sich selbst Notwendigkeit ist* (W I 170). So ist der Charakter als Sein der endlichen Freiheit *gleichsam als eine ewige (nie aufhörende, beständige) Tat* (1 VIII 304). Schelling weiß, daß dieses „Beständig“, das uns bereits in der Analyse des Zukunftsphänomens begegnete, nicht im Sinne der Sukzessivitätslehre verstanden werden darf, da auf diese Weise nur ein bereits abgeleiteter Modus der Zeitlichkeit zur Erklärung des ursprünglichen benutzt würde. So unternimmt Schelling gar keinen weiteren Versuch, die innere Struktur der Zeitlichkeit, die sich in diesem „Beständig“ offenbart, zu analysieren, zumal sie sich ja dem Bewußtsein immer schon entzogen hat (vgl. 1 VIII 314), sondern läßt es bei der Mitteilung der Erfahrung bewenden. So bleibt die zeitliche Struktur

dieses „Beständig“ ein metaphysischer Problemrest. Die Untersuchung der Strukturen menschlicher Zeiterfahrung gelangt also an eine Grenze, hinter der kein gegenständliches Wissen mehr möglich ist. Wie Schelling nun versucht, doch noch von hier aus eine Weise mitteilbaren Philosophierens zu finden (mythisches Verständnis der Zeitlichkeit) wird uns jedoch erst im folgenden Kapitel beschäftigen. — Zunächst setzen wir daher noch die Interpretation der Strukturen der ekstatischen Zeiterfahrung fort.

Die Überwindung der traditionellen, letztlich auf Aristoteles zurückgehenden Zeitlehre, die sich Schelling vorgenommen hatte, liegt nicht, wie er selbst glaubte, in dem Versuch des Genealogiekapitels, die „mechanische“ Zeitlehre durch eine „organische“ zu ersetzen. Auch die organische Zeitlehre dieses Abschnitts geht noch von der Grundannahme des „Verfließens“ der Zeit aus. Die Modifikationen, die Schelling gleichwohl anzubringen versucht, also gerade die in der Organismusstruktur gründenden kategorialen Bestimmtheiten, stehen in keinem prinzipiellen Gegensatz zu dieser Grundannahme. Für die aristotelische Tradition blieb aber dieses Verfließen und damit die Sukzessivität immer maßgebend. Dies zeigt sich insbesondere an dem Verhältnis der drei Zeitmodi zueinander. Gegenwart ist das „Jetzt“, das eigentlich Seiende an der Zeit, von dem aus gefragt wird, was das Sein von Vergangenheit und Zukunft ist. Dabei wird eine Voraussetzung zumeist nicht in Frage gestellt, die Voraussetzung nämlich, daß Vergangenheit und Zukunft analog behandelt werden müssen. Ihr ontologischer Unterschied soll daher nur in der durch die Sukzessionsreihe immer schon vorgegebenen Richtung (vom Jetztpunkt der Gegenwart aus betrachtet) begründet sein. Vergangenheit ist damit aber nur „nicht mehr“ (Gegenwart), Zukunft „noch nicht“ (Gegenwart). Zukunft ist unter dieser Voraussetzung immer nur als „umgekippte“, gleichsam über die Gegenwart hinaus verlängerte Vergangenheit verstanden. Gemeinsam ist dieser Tradition die Frage nach dem Sein der Zeit als eines Seienden, das als solches primär von der Gegenwart her bestimmt bleibt⁸⁾.

Schellings Ansatz hat zumindest in den ursprünglichen Erfahrungen diesen Zeitcharakter des „Verfließens“ noch nicht bzw. nicht mehr im Auge. Schelling ließ sich hier von den Phänomenen selbst ein beträchtliches Stück weit führen, ohne sich über die Tragweite des von ihm Erfahrenen selbst immer ausdrücklich Rechenschaft zu geben. Daher liegt die fundamentale Bedeutung seines Ansatzes nur in dem Versuch, erfüllte Gegenwart und Zukunft in eins zu denken. Gegenwart ist in seiner Gegenwartigkeit unmittelbar immer auf Zukunft hin verstanden, wobei sich die Zukunft selbst immer nur als dieses „Auf . . . hin“ zeigt. Wir versuchten dies insbesondere an den Erfahrungen des Entschlusses (in dem immer schon Zukunft eröffnet ist), der sittlichen Freiheit und der Todeseinsicht zu erhellen. In dieser Erfahrung der eigentümlichen Gegebenheitsweise der Zukunft ist aber der Ansatz des Sukzessivitätsdenkens überwunden. Freilich steht Schelling trotz allem noch so sehr im Banne der Tradition und unter dem Zwang

⁸⁾ Vgl. M. HEIDEGGER: Was heißt Denken? Tübingen 1954 S. 40: *Die Metaphysik fragt: τί τὸ ὄν; . . . Mit Bezug auf die Zeit besagt dies: was ist an der Zeit eigentlich seiend? Dieser Fragestellung entsprechend wird die Zeit als etwas, das doch irgendwie ist, als etwas Seiendes vorgestellt und so auf ihr Sein hin befragt. Diese Fragestellung hat Aristoteles in seiner Physik Δ 10–14 auf eine klassische Weise entwickelt . . . Auf die aristotelische Grundvorstellung von der Zeit . . . gründen sich alle nachfolgenden Zeitauffassungen.*

seiner eigenen systematischen Intentionen und seines metaphysischen Ansatzes, daß er, um überhaupt noch diesen metaphysischen Ansatz retten zu können, die Erfahrungen selbst immer schon im Sinne des geplanten Systems umdeutet. Hierfür ist bezeichnend, daß die eigentümliche Gegebenheitsweise der Zukunft gerade in den Erfahrungen, die Schelling nicht unmittelbar als Zeiterfahrungen mitteilt, am deutlichsten heraustritt — also insbesondere in der Erfahrung der moralischen Freiheit, da die systematischen Konsequenzen für das Zeitproblem hier noch nicht unmittelbar einsichtig sind. Diese Tatsache muß bei jeder Interpretation beachtet werden, wenn überhaupt die Diskrepanz zwischen Schellings systematischem Wollen und der Selbsterfahrung ursprünglicher Phänomene gesehen werden soll. Diese Diskrepanz führt bisweilen sogar zu offenen Widersprüchen im Text selbst (vgl. die Unsicherheit in der Ausdeutung der Todeseinsicht). So sehen wir in der Tatsache, daß Schelling sich über die ekstatische Zukunftserfahrung nicht ausdrücklich Rechenschaft ablegte, den Grund dafür, daß er in der kosmogonischen Weltaltererzählung in allen Entwürfen immer nur die „Entstehung“ der Gegenwart aus der Vergangenheit darzustellen versuchte, niemals aber den Ausgangspunkt fand, von dem aus er den Weg aus der Gegenwart in die Zukunft hätte darstellen können, obwohl im ersten Entwurf des Systems die „Zukunft“ — wie es aus Schellings Briefen dieser Zeit, aber auch dem Systementwurf der Stuttgarter Privatvorlesungen hervorgeht, — als ein besonderes, von der Gegenwart geschiedenes Weltalter aufgefaßt war. Ein besonders lehrreiches Beispiel für die erwähnte Diskrepanz findet sich W I 158f. Ausgehend vom Begriff der Zukunft als der „ganzen“ Zeit (W I 148) gibt Schelling eine Darstellung bis zur vollständigen Entwicklung dieser ganzen Zeit (also der Zukunft), in der *alle Werke der Zeiten ihre letzte Bestätigung erhalten* (W I 159). Ein kurzer zusammenfassender Rückblick deutet dieses Ergebnis aber wieder als eine Darstellung der Entstehung der gegenwärtigen Welt (a. a. O.).

Schelling sieht im Gegensatz der Zeitdimensionen nicht nur ein durch die Scheidung vollzogenes Auseinandergespanntsein, sondern darüber hinaus noch ein Steigerungsverhältnis. Diese beiden Momente lassen sich begrifflich sogar noch nicht einmal mehr trennen: im Gegensatz (der Gespanntheit) der Zeiten ist die Steigerung immer schon mitgedacht (W II 24). Nur eine Auffassung nach der *der Gegensatz der Zeiten . . . durch ein stetiges Verfließen der Zeitteile ineinander hervorgebracht wird* (a. a. O.), könnte Zukunft lediglich aus dem Gegensatz zur Vergangenheit, gleichsam als eine an der Gegenwart gespiegelte, bzw. über sie hinaus verlängerte Vergangenheit verstehen. So muß in dieser Steigerung die besondere Gegebenheitsweise der Zukunft immer schon mit erfahren sein. Daher wird Zukunft von hieraus verstanden als „Steigerung“ der als Auseandertreten von Vergangenheit und Gegenwart erfahrenen Scheidung. Durch die Einführung des Steigerungsbegriffs versucht Schelling den Sachverhalt auszudrücken, daß das Verhältnis Gegenwart-Zukunft prinzipiell anders zu denken ist, als das Verhältnis Vergangenheit-Gegenwart. Steigerung bedeutet aber dann: Erhebung der „einmaligen“ Scheidung (Vergangenheit-Gegenwart) zur fortwährenden, beständigen Scheidung (als Zukunftshorizont). Oder, in der Terminologie des Genealogiekapitels: Zukunft (hier als „folgende“ Zeit gedacht) ist immer schon die Einheit aller vorhergehenden Zeiten, also die Einheit jeder möglichen Vergangenheit und Gegenwart (W I 158).

Wir hatten zu zeigen versucht, wie in dem ursprünglichen Akt, in dem der Mensch eine eigentliche Zeitlichkeit an sich selbst erfährt, Vergangenheit, Gegen-

wart und Zukunft gleichursprünglich gegeben sind. Dem widerspricht nicht, daß in diesem „Zeiten-Organismus“ die Gegenwart zunächst eine ausgezeichnete Stellung einzunehmen scheint. Im eigentlichen Verhältnis zu sich selbst erfährt sich der Mensch zunächst als gegenwärtig (vgl. den Begriff der Selbstgegenwärtigkeit – W I 154). Nur *insofern* zu dieser Struktur immer schon der Horizont gehört, auf den hin sich der Mensch selbst beständig übersteigt bzw. übersteigen kann, ist Zukunft mit erfahren. Und nur *insofern* jedes Verhältnis zu sich selbst auf einem Sich-überwunden-haben beruht, ist Vergangenheit ursprünglich gegeben. Der Mensch übersteigt sich selbst aber immer nur in einer je einzelnen konkreten Tat; diese ist primär auf Stiftung entschiedener Gegenwart hin vollzogen, freilich in der Weise, daß durch sie – wie es sich an der Entschluß-Struktur zeigen läßt, – immer schon Zukunft eröffnet ist, zumal Gegenwart und Zukunft dabei immer schon in ihrer Selbigkeit erfahren werden, und zwar in der Weise, daß neben der eigentlichen Gegenwartserfahrung eine „besondere“ Zukunftserfahrung überhaupt nicht mehr möglich ist. So entspringt der Anschein eines Gegenwartsprimates – wenigstens im Verhältnis zur Zukunft – einer Umdeutung der Erfahrung im Sinne der traditionellen Zeitlehre. Daher muß in sinngemäßer Interpretation der Phänomene gerade umgekehrt im Ausgang vom Steigerungsgedanken von einem Zukunftsprimat in der Zeiterfahrung gesprochen werden.

Es läßt sich zwar einwenden, daß doch gerade durch die Gleichursprünglichkeit der drei Zeitmodi in der Ekstasis jeder Primat eines einzelnen Modus im vornhinein ausgeschlossen sei. Nun meint aber die Rede vom Primat nicht, daß ein Modus aus dem anderen abgeleitet werden müßte. Im Gegenteil: von einem Primat läßt sich nur dann sprechen, wenn den zu vergleichenden Elementen eine gewisse Selbständigkeit bzw. Gleichursprünglichkeit zukommt. Dasjenige, was principium einer Deduktion ist, nimmt dem Deduzierten gegenüber überhaupt keine Vorzugstellung mehr ein, sondern das Deduzierte hat sein Sein immer nur in seinem Deduziertsein; dies besagt: alles Abgeleitete ist das, was es ist, nicht aus sich selbst, sondern aus dem, wovon es abgeleitet ist⁹⁾. So erweist sich gerade erst unter der Voraussetzung der Gleichursprünglichkeit der Grunderfahrungen bzw. der Modi ihrer zeitlichen Struktur die Frage nach dem Primat eines der Modi als sinnvoll. Wenn nun auch der im Sinne des Steigerungsgedankens liegende Zukunftsprimat selbst bei Schelling nicht mehr deutlich zum Ausdruck kommt, so zeigt sich doch um so entschiedener ein Primat der Gegenwart vor der Vergangenheit. Das Sein entschiedener Vergangenheit ist gerade dadurch charakterisiert, daß der Mensch sein Selbst nicht in ihr hat, sondern je schon darüber hinaus gehoben ist¹⁰⁾. Vergangenheit ist entschieden für den Menschen nur dadurch, daß er selbst sich nicht mehr in ihr bewegt. Umgekehrt lebt ja gerade der Mensch, *der sich nicht scheiden kann von sich selbst . . . und ihm sich tätig entgegengesetzt* (W II 23) beständig in der (unentschiedenen) Vergangenheit, und zwar in der Weise, daß er diese Vergangenheit zurück wünscht (W I 20). Er hat gleichsam sein Selbst an die Vergangenheit ver-

⁹⁾ So fand beispielsweise Schelling gerade in der Identitätsphilosophie das Sein des Endlichen im Absoluten. Weil das Universum nur als Entfaltung des Absoluten verstanden wurde (im wörtlichen Sinn als das nach „außen“ gewendete Eine), konnte Schelling dem Endlichen (im Universum) jedes eigenständige Sein absprechen, da dieses nur dem Absoluten zukam.

¹⁰⁾ Vgl. I VIII 305: *Da wir aber schon im Menschen nur das überschwänglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen . . .*

loren, und *den Erre*: er sich von der Vergangenheit scheidet, reißt er sich von dem *Untergeordnetsein seines Wesen* (I VIII 259) los.

Im Bereich der Eigentlichkeit und Entschiedenheit läßt sich nie von Zeit, sondern immer nur von Zeiten sprechen. Denn „entschieden“ sind die Zeiten nur in der Spannung zueinander. Die Zeitenspannung ist nicht als eine Unterschiedenheit diskreter Teile zu verstehen, sondern als ontologische Verflechtung gleichursprünglicher Momente. Es zeigte sich, daß in den analysierten Strukturen die Zukunft selbst diese Verflechtung vollbringt. Ist so in der Ekstasis-Struktur nur eine Rede von Zeiten sinnvoll, so darf „die Zeit“ nur als uneigentliche Zeit oder aber als begriffliche Abstraktion verstanden werden. So liegt es im Wesen der Sachverhalte selbst begründet, daß die Frage nach „der“ Zeit, von der wir ausgingen, über ihren Gegenstand hinaus weist.

Ist eigentliche Zeitlichkeit nur in den drei Modi (Zeiten) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so kann umgekehrt eine entsprechende Unterscheidung zwischen uneigentlicher Zeitlichkeit und uneigentlicher Zeit nicht vorgenommen werden, denn es sind keine uneigentlichen „Zeiten“ möglich, sondern immer nur ein und dieselbe Zeit. Uneigentliche „Zeiten“ sind nicht voneinander unterschieden, wie es sich am deutlichsten in der Vergangenheit zeigt, *welche sich in jedem verfließenden Augenblicke durch eben diesen vergrößert, und die offenbar selbst noch nicht vergangen . . . ist* (W I 21). Eigentliche und uneigentliche Zeitlichkeit gehören aber in einem doppelten Sinne zusammen¹¹⁾: denn einmal steht der Mensch, indem er sich auf seine Zukunft versteht, vor seinen eigensten Möglichkeiten: den Möglichkeiten eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit; zum anderen ist im ekstatischen Gefüge eigentlicher Zeitlichkeit die Uneigentlichkeit schon als Vergangenheit mit enthalten. Wird nun dieses ursprüngliche Gefüge als eine Sukzessionsreihe angesehen, d. h. die abgeschiedene Vergangenheit als wirklich verflossen betrachtet, so liegt bereits eine ganz bestimmte Abstraktion und unzulässige Übertragung sachfremder Kategorien vor, selbst wenn versucht wird, die Gespanntheit der ursprünglichen Zeiterfahrung zu erhalten, indem der Sukzession der Charakter des Organischen zugesprochen wird (wie z. B. in dem in W II 130 formulierten Grundgesetz: *Prinzipien des Seins in der Simultaneität sind Potenzen des Werdens in der Sukzession*, das Schelling auch in das System der negativen und positiven Philosophie der Spätzeit übernahm).

Eine der Weisen, in denen der Mensch seine ekstatisch-zeitliche Grundverfassung am eindringlichsten erfährt, ist für Schelling die Liebe, die vielleicht die Zentralerfahrung der gesamten Zeitekstase ist. In ihr wird vornehmlich entschiedene Gegenwart erfahren. Eine besondere Schwierigkeit für die Interpretation liegt nun allerdings darin, daß Schelling die begriffliche Trennung von Liebe und Sehnsucht nicht immer scharf durchgeführt hat. Zudem hat Schelling auch gar nicht den Versuch gemacht, eine zusammenfassende Beschreibung der Erfahrung der Liebe zu geben. Er stellt innerhalb der Darstellung des kosmogonischen Prozesses nur immer einzelne Merkmale dieser Erfahrung heraus. Gleichwohl läßt sich auch aus den Andeutungen erkennen, in welchem Sinne für Schelling die Liebe eine „sachhaltige“ Erfahrungsweise des Menschen ist, in der sich dieser auf seine eigentliche zeitliche Struktur versteht.

Liebe setzt immer schon einen Gegensatz des Liebenden und Geliebten voraus. Dieser Gegensatz strebt nun aber nicht zu seiner Aufhebung hin, denn das

¹¹⁾ Vgl. auch S. 36 Anm. 15.

Wesen der Liebe wäre gerade verfehlt, wollte man sie so bestimmen, daß sie darauf gerichtet sei, mit dem Geliebten eins zu werden (in diesem Falle würde vielmehr das Phänomen der Sehnsucht vorliegen). Schelling versteht Liebe als Zeugung, Scheidung von sich selbst. Der liebende Mensch ist gerade in der Weise bei sich selbst, daß er über sich selbst hinaus ist. Liebe ist die Kraft, die die Scheidung des Menschen von sich selbst (Zeugung) *beständig* vollbringt. *Liebe ist, wenn bei existentieller Unabhängigkeit Freies zu Freiem gezogen wird* (W I 116). Sie bleibt gerade im Heraustreten über sich selbst dem Geliebten gegenüber in Freiheit und beläßt auch das Geliebte seinerseits in Freiheit; sie läßt sogar das geliebte Wesen erst zu dem werden, was es ist oder sein kann. So ist es auch ein Wesensmerkmal aller echten Liebe, daß sie auf das geliebte Wesen gerade um der Liebe selbst willen verzichten können muß.

Liebe überwindet die Ungeschiedenheit, das In-sich-verschlossen-sein und setzt dieses als Vergangenheit; *nur der Liebe wegen wird die Vergangenheit aufgegeben* (W I 154). Aufgegeben werden kann etwas aber nur, indem es ekstatisch überwunden wird. Die Liebe versteht sich nicht nur auf einen „Akt“ des Sich-scheidens, sondern auf *beständige* Entäußerung ihrer selbst: *Liebe dingt in die Zukunft* (a. a. O.). Gegenwärtige und zukünftige Liebe sind eins: gegenwärtige Liebe kann nur das sein, was sie ist, indem sie beständig, niemals aufhörend lieben will. So zeigt sich gerade am Phänomen der Liebe wiederum besonders deutlich die Selbigkeit der Erfahrungen von Gegenwart und Zukunft. Durch die Liebe wird alle Sehnsucht und alle Egoität überwunden und dadurch als Vergangenheit gesetzt. Auch jede Entzweiung kann auf diese Weise zur Vergangenheit werden; denn gerade dann ist die Liebe am tiefsten erfahren, wenn sie aus der Überwindung einer Entzweiung entspringt.

Im Geliebten findet der Liebende sich selbst wieder, außer sich bzw. über sich hinaus gesetzt. *Ein solches Setzen eines anderen außer sich, wobei das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung* (W I 101). (Dabei ist jedoch zu beachten, daß Schelling keinen begrifflichen Unterschied zwischen Liebe und Zeugung macht, sondern jeweils dieselbe Erfahrung meint.) So gibt sich der Liebende in der Liebe nicht selbst auf; Selbstüberwindung ist keine Selbstaufgabe. Die Verschlossenheit ist der Grund aller Liebe, der in allem Selbstüberstieg als das Überstiegene und immer noch zu Übersteigende erhalten bleibt. — Schelling zeigt die Struktur der Liebe auf an der Wonne, *den Freund zu finden, der unser für sich verschlossenes Inneres zum Aufschließen, zum Sich-Aussprechen bringt, oder der uns endlich das Wort gibt, das alle Widersprüche unseres Lebens löst* (W I 106). Dies ist aber nichts anderes, als die Stiftung von Selbstgegenwärtigkeit, die sich auf ihre eigene Zukunft hin öffnet. Mit der Zeugung *beginnt . . . die Zeit der Gegenwart, der herrschenden Liebe* (W I 107)¹²⁾.

An der Erfahrung der Liebe zeigt sich am deutlichsten, wie der Mensch in allem Über-sich-hinaus-sein dennoch bei sich selbst ist¹³⁾. Der Liebende findet sein Sein nur im Geliebten. *Auch der Mensch . . . muß, will er anders nicht im chaotischen Zustand bleiben, oder einem innern verzehrenden Feuer anheim fal-*

¹²⁾ An der zitierten Stelle hat Schelling diesen Sachverhalt (im Rahmen der Darstellung des theogonischen Prozesses) am Verhältnis Vater-Sohn (im theologischen Sinne) dargelegt.

¹³⁾ Zur Struktur der Liebe vgl. auch einen früheren Versuch Schellings in den „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“ (1806). I VII 174: *Dies ist das Geheimnis der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für*

len, sich den Erretter, die andere höhere und bessere Persönlichkeit zeugen, welche die erste zur Entscheidung, zur Aufschließung, zur Besonnenheit bringt (W I 103).

Der Liebende ist das, was er ist, nur in diesem seinem Verhältnis zum Geliebten. So darf Liebe niemals als beharrender „Zustand“ aufgefaßt werden. Dies würde dem Sinn von Gegenwart und Gegenwärtigkeit widersprechen. Liebe ist nur im immer erneuten Überstieg über sich selbst. Sie ist eine Weise menschlicher Freiheit. Gerade weil es zum Wesen dieser Freiheit gehört, immer von sich selbst abfallen zu können, kann Liebe niemals im Sich-überstiegen-haben oder im Sich-im-anderen-gefunden-haben gesehen werden, sondern immer nur im jeweiligen aktuellen Überstieg selbst. Das „Ziel“ dieses Überstieges ist nichts anderes als das fortwährende Geschehen des Übersteigens selbst. Ist damit Liebe aber auch Zukunftserfahrung, so muß der Mensch in ihr schon immer vor seinen eigensten Möglichkeiten stehen, d. h. hier: vor der Liebe selbst und dem Abfall von ihr (verstanden als Rückfall in die Selbstverschlossenheit). In der Tat: nur „blinde“ Liebe sieht nicht die beständige Möglichkeit des Abfalls; zwar wird in ihr erfüllte Gegenwart unmittelbar erfahren, jedoch nur in einem defizienten Modus, denn der jeder Gegenwart mitgegebene Zukunftshorizont fehlt. So ist die „blinde“ Liebe gerade keine ursprüngliche Zeiterfahrung im eigentlichen Sinn. Die Wahrheit der Liebe ist nicht die Wahrheit der logisch-begrifflichen Aussage. Alle echte Liebe kann vielmehr ihre Wahrheit nur darin finden, daß sie ihrer selbst gewiß ist.

Echte Liebe weiß auch um die ihr selbst widerstrebende Kraft. So übernimmt der Liebende bewußt den „Grund“ der Selbstheit und Egoität, indem er ihn als Vergangenheit setzt. Nur weil er diesen Grund übernimmt, verliert er sich niemals im anderen (W I 35)¹⁴⁾.

Wird in der Liebe als einer Weise der Ekstasis, die erst wirklichen Anfang stiftet, die auf die Verschlossenheit dringende Kraft der Selbstheit als Vergangenheit abgeschlossen, so „beginnt“ die Liebe doch nicht mit der Selbstverschlossenheit, sondern immer nur mit der Aufschließung, Überwindung dieser Verschlossenheit. Die Liebe ist das, was sie ist, nur in unterschiedener Gegenwart; zum Wesen der Gegenwart gehört jedoch ihre ständige Anfänglichkeit. Vergangenheit ist dadurch bestimmt, daß sie schon im Anfang der Zeit sofort als Vergangenheit gesetzt wird. *Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit . . . gesetzt wird* (W I 136). Gerade die Analyse der Liebeserfahrung zeigt besonders deutlich, daß die Vergangenheit niemals in der Weise bestimmt werden darf, daß sie „einmal“ Gegenwart gewesen wäre. Sie ist vielmehr Ungeschiedenheit, die durch die Stiftung eines gegenwärtigen Anfangs der Zeit als unterschiedene Vergangenheit erst gesetzt und in eins damit schon überwunden ist. So ist Vergangenheit erst durch die Anfänglichkeit der Gegenwart. Aus der Erfahrungs-Struktur der Liebe wird einsichtig, in welchem Sinne die Zeit als eigentliche Zeit jeweils mit der Gegen-

keinen Raub achtet, es für sich zu sein, sondern es nur in und mit dem andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Teil eines Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist und nicht sein kann, ohne das andere.

¹⁴⁾ Zum Problembereich Egoität-Liebe vgl. die Ausführungen Fuhrmans' über Schellings Prinzipienlehre a. a. O. S. 225ff. Es erscheint uns allerdings gefährlich, Schellings Denken nur auf das Prinzipienpaar Egoität-Liebe festzulegen. Zudem liegt ein Mangel der Untersuchung darin, daß Fuhrmans nicht nach dem ontologischen Sinn von Egoität und Liebe fragt.

wart „anfängt“, und Schelling kann so in Hinsicht auf das Verhältnis der Liebe zwischen Vater und Sohn formulieren:

... der Vater selbst ist nur in dem Sohn und durch den Sohn Vater. Daher der Sohn auch wieder Ursache von dem Sein des Vaters ist und hier vorzugsweise gilt jene den Alchimisten bekannte Rede: des Sohnes Sohn ist der des Sohnes Vater war (W I 107).

So, wie die Egoität in die Struktur der Liebe als deren „Grund“ einbezogen ist, ist die Vergangenheit als Vergangenheit in das Gefüge eigentlicher Zeitlichkeit aufgenommen.

Ein wirklicher, absoluter Anfang darf niemals vom Ende eines vorhergehenden Zeitverlaufs verstanden werden. Frei ist der in der Gegenwartsstiftung gesetzte Anfang nur, sofern er keine Grenze bezeichnet; die Ungeschiedenheit, die mit der Gegenwartsstiftung als Vergangenheit gesetzt wird, findet dadurch nicht ihr Ende, d. h. sie kann nicht schlechthin „aufhören“, sondern besteht als solche im Spannungsgefüge der ekstatischen Zeit fort.

Vergangenheit ist damit eigentliche Zeit nur in der Weise, daß sie selbst es nicht ist; Egoität ist Liebe nur in der Weise, daß sie von ihr (freilich als ihr „Grund“) überwunden wird.

Liebe und Selbstheit sind daher zugleich, aber nicht beide als gegenwärtig: Selbstheit (als Überwundenes) kann „gleichzeitig“ mit der Liebe nur im Modus der Vergangenheit sein.

Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen freilich nicht als ein Gegenwärtiges zugleich sein, als Vergangenes ist es ihm allerdings gleichzeitig (W II 122).

Wird in der Vergangenheit nur „verflossene“ Gegenwart im Sinne der Sukzessivitätstheorie gesehen, läßt sich nie begreifen, wie echte Vergangenheit mit der Gegenwart zugleich sein kann. Gerade an der Erfahrung der Zeitlichkeitsstruktur in Egoität und Liebe zeigt sich dieser Sachverhalt am deutlichsten: Sinnlos wäre es, in der Egoität etwas zu sehen, das „vorher einmal“ Liebe gewesen wäre.

Der Selbstüberstieg in der Liebe muß wiederum als zeitbegründend, nicht als innerzeitlicher Vorgang angesehen werden, in der Weise etwa, daß in einem objektiv gegebenen Zeitverlauf als homogenem Medium ein bestimmter Abschnitt dem Wirken der Liebe, ein anderer Abschnitt dem Wirken der Selbstheit zugeordnet wäre: umgekehrt wird die Zeitlichkeit dieses Verhältnisses erst im Geschehen der Zeugung zugleich begründet und erfahren. Nun kommt aber auch der Egoität, sofern sie noch nicht durch die Liebe überwunden ist, ihre eigene Zeitlichkeit zu. Es kann daher von Zeitlichkeit der Egoität und der Liebe nur in analogem Sinne die Rede sein. Kommen wir dabei aber nicht in einen Zirkel? Zeitlichkeit soll zunächst nur am Geschehen der Zeugung erfahrbar sein, in eins damit ist aber schon eine Zeitlichkeit dessen entdeckt, was vor dieser Scheidung liegt. Der Ursprung dieses Zirkels ist die bereits aufgewiesene Verflechtung, die zwischen den gleichursprünglichen Zeitmodi untereinander sowie zwischen ihnen und den Dimensionen eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit besteht. Nun ist der Zirkel aber hier kein logischer Fehler, denn Schelling kommt es hier, wie überhaupt bei der Mitteilung der Zeiterfahrungen, gar nicht darauf an, „die Zeit“ zu definieren. Denn auch jeder Definitionsversuch muß bereits ein Vorverständnis von Zeit und Zeitlichkeit voraussetzen. Gerade dieses immer schon leitende Vorverständnis will Schelling durch die Mitteilung der Zeiterfahrungen erhellen und zum Gegenstand der Rechenschaftsgabe machen, wobei er auf eine

begriffliche Allgemeingültigkeit im Sinne der Logik bewußt verzichtet, da er sich dieses Vorverständnisses immer nur im Hinweis auf die aktuelle Erfahrung selbst versichern kann¹⁶⁾.

Die Zeugungsstruktur erscheint jedoch nicht nur in den Weisen mitmenschlicher Liebe, sondern auch in einer Vielzahl abkünftiger Modi. Zeugung liegt für Schelling überall dort vor, wo

in einem lebendigen Wesen die erst innerlich schaffende Kraft nach außen zu wirken beginnt, gleichviel, ob sie das ihm Gleiche oder ob sie überhaupt nur ein von ihm Unabhängiges und Selbständiges hervorbringt (W I 101).

Schelling denkt hierbei nicht nur an die Tätigkeit des Künstlers und an die Zeugung des Lebewesens, sondern auch an die Leistungen der Sinnesorgane.

Das Ohr will immer hören, wie man daraus sieht, daß manche ohne Schall oder Ton oder Wort gleichsam nicht leben können . . . So ist das Auge in einer beständigen Neigung zum Sehen, welches ein wahres Außer-sich-schaffen, Zusammenziehen, d. h. Zeugen ist und wird ihm nicht von außen Veranlassung gegeben, so entschließt es sich . . . zu Zeugungen auf eigene Hand (W I 102). So, wie der Liebende das Geliebte, durch seine Liebe in dem sein läßt, was es ist und ihm gegenüber gerade im Heraustreten über sich selbst seine Selbstbegrenzung vollzieht (denn der Mensch kann nur über sich hinaustreten, wenn er sich immer schon begrenzt weiß), so ist auch jede Sinneserkenntnis aus der Struktur der Liebe von der Selbstbegrenzung her zu verstehen. Weil die Sinneserfahrung Liebe ist, kann sie ihr „Objekt“ in dem belassen, was es ist. Darin ist für Schelling die grundsätzliche Wahrheit der sinnlichen Erfahrung verbürgt. Auch die Sprache, die Schelling in diesem Zusammenhang vom aktuellen Aussprechen des Wortes her versteht, gründet in der Zeugungsstruktur.

So wird in all diesen Weisen immer schon Gegenwart erfahren; freilich handelt es sich dabei nicht um so ausgezeichnete Zeiterfahrungen, wie Entschluß, Todeseinsicht oder mitmenschliche Liebe. Dies zeigt sich vor allem daran, daß in diesen Erfahrungen, vor allem in der Sinnesstätigkeit, der Horizont der Zukunft und der Grund der Vergangenheit gewöhnlich nicht unmittelbar erfahren wird, sondern sich erst in der ontologischen Analyse erschließen läßt. Unmittelbar einsichtig ist hier immer nur das Gegenwartsphänomen¹⁷⁾. — Vermöge seiner Sinnlichkeit kann der Mensch erst ein Seiendes in seiner Selbständigkeit setzen, d. h. es als ein solches sein lassen. So läßt das Sehen das Gesehene in seiner Sichtbarkeit erst sein, was es ist. Dies ist der Sinn der Rede von der „Zeugung“ in Hinsicht auf die Sinneserfahrung des Auges. Echte Sinneserkenntnis will daher niemals mit dem Objekt seiner Erkenntnis verschmelzen. Daher ist die Sinneserkenntnis nicht als ein Hereinnehmen (z. B. des Gesehenen) zu verstehen, sondern nur als das reine Über-sich-hinaus-sein des Sinnesorgans, also z. B. des Auges selbst, das gerade im Auf . . . hin (des Über-sich-hinaus-seins) das Gesehene in dem läßt, was es ist. Auch Sinneserkenntnis gründet also letztlich in der ekstatischen Struktur des menschlichen Wesens und muß als abkünftiger Modus der zeitlichen Freiheit verstanden werden.

¹⁶⁾ Betrachten wir die Sinnesstätigkeit ausdrücklich als Erkenntnisfunktion, so finden wir schon in den bereits behandelten Einleitungsworten der „Weltalter“, wie Schelling den Bezug von Gegenwärtigkeit und Erkennen sieht. Vgl. W I 3. . . . *Das Gegenwärtige wird erkannt . . .*

¹⁷⁾ Daß Ziel und Geschehen dasselbe sind (vgl. die Selbigkeit von Gegenwart und Zukunft!) zeigt in Hinsicht auf die konkrete Erfahrung der Liebe schon eine einfache sprachliche Beobachtung sehr deutlich: „Liebe“ nennen wir (etwa im Ausdruck „erste

Gibt es auch ausgezeichnete Erfahrungen uneigentlicher Zeitlichkeit, in denen diese Uneigentlichkeit nicht nur in ihrer negativen Abgrenzung von der eigentlichen Zeitlichkeit verstanden wird? Schelling erfährt die Ungeschiedenheit vornehmlich in der Sehnsucht. Wir hatten in der eigentlichen Zeitlichkeit als charakteristisches Strukturmoment die Anfänglichkeit aufgewiesen. Eigentliche Zeitlichkeit hat als eigentliche keinen Anfang, sondern ist dieser Anfang je schon selbst (Gegenwartsstiftung). Die Ungeschiedenheit kann nun von hier aus als uneigentliche Zeitlichkeit in der Weise bestimmt werden, daß sie ihren eigentlichen Anfang noch nicht gefunden hat. Denkt man bei „Anfang“ immer streng seine eigentliche Erscheinungsweise in der Ekstasis mit, so darf die Vergangenheit selbst als anfanglos bezeichnet werden.

Wahren Anfang denkt Schelling als Scheidung des Ungeschiedenen. *Alle Verworfenheit, der ganze chaotische Zustand, in dem sich unser Inneres bei jedem Anfang eines neuen Bildungsprozesses befindet, entspringt aus dem Suchen und Nichtfindenkönnen des Anfangs* (W I 137). Liegt darin aber eine Beziehung zum Anfang, mit welchem die eigentliche Zeit beginnt, in der Weise des Suchens, so muß auch das Ungeschiedene von hier aus auf seine ihm immanente Zeitlichkeit befragt werden können.

Die Sehnsucht ist die Weise, in der das Ungeschiedene den Anfang sucht¹⁷⁾. In der Sehnsucht kann der Mensch nichts „hinter sich bringen“. Die Sehnsucht bezieht sich zwar auf die Ekstasis, kann aber von sich aus nicht zur Scheidung gelangen. *Sehnsucht hängt an der Vergangenheit fest, ist Schwächen nach dem ersten Einssein und Mangel an tätiger Liebe* (W I 155). Die Sehnsucht sucht Indifferenz, Aufhebung und Auslöschung alles Widerspruches. Sie will sich zwar zu sich selbst verhalten, kann aber den Ansatz hierzu deshalb nicht finden, weil sie das Selbstverhältnis als passives In-sich-ruhen und nicht als ekstatische Scheidung sucht. Dieses beständige Suchen und Nichtfindenkönnen stiftet den chaotischen Zustand. Ohne die ekstatische zeitstiftende Zeugung führt jeder Versuch zur Scheidung des Ungeschiedenen nur zum inneren Widerspruch, der sich nur zeitlich lösen läßt, indem er als vergangen gesetzt wird. So spricht Schelling von einem *Zustand des Widerspruchs und des Streits, in den das Existierende durch die Liebe mit sich selbst gesetzt wird* (W I 138)¹⁸⁾. Zur Sehnsucht gehört immer schon diese Entzweiung, die durch die „Erfüllung“ der Sehnsucht aufgehoben werden soll. Die Sehnsucht kann die ekstatische Scheidung jedoch nicht erreichen, da sie sich selbst niemals überwinden will. Sie will mit dem Ersehnten eins werden und kann es nicht — wie die Liebe — in seiner Freiheit belassen. So findet sie niemals Erfüllung.

Liebe“) nicht nur die Beziehung, die zwischen dem Liebenden und dem Geliebten waltet, sondern zugleich auch immer den „Gegenstand“ der Liebe.

¹⁷⁾ Dieser ganze Sachverhalt erscheint bei Schelling allerdings wesentlich komplizierter. So versucht Schelling beispielsweise einen Unterschied zwischen Liebe und Zeugung herauszuarbeiten. Dies ist darauf zurückzuführen, daß Schelling andererseits bisweilen Liebe und Sehnsucht fast gleichsinnig verwendet, bisweilen aber auch ihren (logischen und zeitlichen) Gegensatz heraushebt. So ist einmal Liebe als Sehnsucht, dann wieder als Zeugung verstanden. Statuiert Schelling in Hinsicht auf die Weisen der Zeiterfahrung einen wesentlichen Gegensatz zwischen Zeugung und Liebe, so ist als „Liebe“ in Wahrheit das gedacht, was wir als „Sehnsucht“ verstanden haben. Unsere Untersuchung verwendet den Terminus „Liebe“ durchgängig in dem Sinn, wie er von der Zeugung her verstanden und gegen die Sehnsucht abgegrenzt wird. —

¹⁸⁾ Liebe hier = Sehnsucht. Vgl. Anm. 17.

In der Struktur der Sehnsucht selbst liegt daher schon der Grund ihres Scheiterns. Weil die Sehnsucht als Sehnsucht niemals Erfüllung findet, auf die sie doch immer ihrem Wesen nach gerichtet ist, fällt sie immer wieder auf sich selbst zurück. Dieser Sachverhalt wird von Schelling am eindringlichsten in den Erlanger Vorträgen beschrieben. *Der Mensch . . . will die . . . Freiheit als Freiheit wissen und empfinden, aber indem er sie zum Gegenstand macht, wird sie ihm unter der Hand zur Nichtfreiheit und doch sucht und will er sie als Freiheit. Er will sich ihrer als Freiheit bewußt werden und macht sie doch in eben diesem Anziehen zu nichte. Es entsteht daher im Innern des Menschen ein Umtrieb, . . . in dem der Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese aber ihn flieht* (1 IX 230f.). („Wille“ in den Erlanger Vorträgen entspricht seiner Struktur nach der „Sehnsucht“ in der Freiheitslehre und in der Weltalterphilosophie.)

Der Grund dafür, daß die Sehnsucht in diesen Umtrieb verfällt, liegt daher darin, daß sie in ihrem Gerichtetsein auf . . . (die Scheidung) etwas vorwegnehmen will, was sich seinem Wesen nach gar nicht vorwegnehmen läßt. Für die Sehnsucht ist die Auflösung ihres eigenen Widerspruchs nur ein von ihr vorgestelltes Ziel. Ziel kann aber die Scheidung nur sein — wie es sich bei der Zukunftsanalyse zeigte — wenn das Ziel selbst schon mit in die gegenwärtige Ekstasis mit hineingenommen wird, nämlich als Richtung auf . . . (beständige, fortwährende Scheidung). Die Sehnsucht erstrebt dieses Ziel aber, ohne entschiedener Gegenwart inne zu sein²⁰⁾. Die Sehnsucht will Liebe. Gewollte Liebe ist aber keine Liebe mehr. So handelt es sich hier um denselben Widerspruch, den Schelling in anderem Zusammenhang in den Erlanger Vorträgen beschreibt, daß nämlich *der Mensch das, was er will, durch sein Wollen zu nichte macht* (1 IX 235).

Die Zukunft, die in der Sehnsucht erfahren wird, ist nicht der Horizont gegenwärtiger Scheidung. Schelling erfährt die Sehnsucht als ein „Schwächen“, da sie immer nur vor der Scheidung steht, diese niemals erreichen kann und daher immer wieder auf sich selbst zurückfällt. Daher darf diese Zukunft, die von der Sehnsucht niemals erreicht wird, nicht mit eigentlicher, ekstatisch erfahrener Zukunft verwechselt werden, denn diese läßt sich nur aus der Freiheitsstruktur verstehen. Soll sich der Mensch zu sich selbst und von sich selbst befreien können,

¹⁹⁾ Von Schelling bzw. vom Herausgeber gesperrt.

²⁰⁾ Da die ekstatische Erfahrung des Anfänglichen als solche eine Erfahrung der Unmittelbarkeit ist, stellt sich das hier auftauchende Problem dialektisch als das Problem der Vermittlung des Unmittelbaren dar. Schelling hat in den „Weltaltern“ dieses Problem nicht mehr begrifflich-dialektisch zu lösen vermocht. Wenn nun aber gewollte Liebe schon keine Liebe mehr ist, wie läßt sich dann die Entstehung der Liebe überhaupt noch aus der Freiheitsdialektik verständlich machen? So springt die philosophische Dialektik in die theologische Dialektik von Freiheit und Gnade um. Denn gerade echte Liebe wird immer schon als Geschenk erfahren. Vgl. z. B. eine entsprechende Stelle in der kosmogonischen Erzählung des zweiten Entwurfs (Schröter S. 177), wo Schelling mit dem Begriff der „göttlichen Eingebung“ arbeitet. Gerade hier zeigt sich besonders deutlich die Endlichkeit, d. h. aber die wesentliche Zeitlichkeit der menschlichen Freiheit (vgl. auch die entsprechende Stelle 1 VIII 265).

Dieses Überspringen der konsequent zu Ende gedachten philosophischen Dialektik der Freiheit in die Begrifflichkeit der Theologie, können wir in einem den Schelling-schen Bemühungen analogen Sinne auch schon bei Kant finden, der in einem ähnlichen Zusammenhang mit der Kategorie der Wiedergeburt arbeitet. Vgl. Anthropol. II A III; Akad.-Ausg. Bd. 7. S. 294.

so darf die Überwindung seiner Ungeschiedenheit niemals eine bloße „Folge“ der Sehnsucht sein; denn Freiheit ist immer nur in unmittelbarer Anfänglichkeit. Eine ersehnte oder gewollte Freiheit ist keine echte Freiheit mehr, da sie sich von eben diesem Willen der Sehnsucht abhängig wissen müßte.

Die Bewegung der Sehnsucht, die durch das beständige Nicht-finden-können (des Anfangs) immer auf sich zurück fällt, vergleicht Schelling mit einer Rotation, die ihm zum Urbild uneigentlicher Zeitlichkeit wird (W I 69)²¹⁾. In ihrem beständigen Scheitern steigert sich die Sehnsucht zu diesem Umtrieb.

Jenes . . . Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, . . . ein ewig in sich selbst kreisendes Leben, eine Art von Zirkel (1 VII 229).

Versteht Schelling die uneigentliche Zeitlichkeit vom Bilde dieser Rotation aus, so sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht geschieden, sondern fallen, weil die Sehnsucht immer wieder auf sich selbst zurückfällt, zusammen. Auch der unechte Entschluß, bei dem sich der Mensch vorbehält, wieder auf ihn zurück zu kommen, ihn wieder vor das Bewußtsein zu bringen, ist nur von dieser Struktur aus zu verstehen.

Die uneigentliche Zeitlichkeit der Rotation, die keinen Anfang kennt, ist im Mythos in der Gestalt des Kronos erfahren worden (2 II 292). Kronos gelangt niemals zum Anfang, d. h. er hebt ihn immer wieder auf. Die von ihm erzeugten Kinder verschlingt er wieder, um sie stets wieder aufs neue zu zeugen. So negiert die uneigentliche Zeit immer wieder sich selbst. Sie ist *keine bleibende, geordnete Zeit, sondern in jedem Augenblick durch neue Kontraktion bezwungen, muß sie dieselben Geburten, die sie so eben gezeugt, wieder verschlingen, sie ist eben darum auch keine Zeit, die ihren wirklichen Anfang finden könnte* (W I 140).

Eine weitere ausgezeichnete Erfahrungsweise der rotatorischen uneigentlichen Zeitlichkeit des Umtriebes ist die Angst (vgl. 1 VIII 322). In ihr ist die Unfreiheit des Umtriebes am radikalsten erfahren, sie ist die „Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes“ (a. a. O.)²²⁾. Der Terminus „Grundempfindung“ ist in diesem Zusammenhang ganz wörtlich zu verstehen: als Empfindung des eigenen Grundes, dessen Mächtigkeit der Mensch auch dann – und gerade dann! – erfährt, wenn er sich von ihm scheidet. Erhält dieser „Grund“ jedoch seinen Ort im Gefüge der eigentlichen Zeitlichkeit, so ist Angst von hier aus als ausgezeichnete Vergangenheitserfahrung bestimmt, die der Mensch jedoch als Angst nur erfahren kann, wenn er sich darüber hinausgehoben hat. Sowohl für das Phänomen der Angst als auch für das Phänomen der Sehnsucht ist es charakteristisch, daß sich der Mensch in diesen Erfahrungen, sofern er sie nicht schon überwunden weiß, niemals selbst erfährt. Im Gegenteil: gerade die Angst in ihrer jeweiligen Aktualität ist die Erfahrung des Menschen, der sein Selbst verloren hat bzw. nicht wieder finden kann.

²¹⁾ Schelling hat die Sehnsuchterfahrung in den „Weltaltern“ unmittelbar nur an wenigen Stellen ausgesprochen. Sie liegt jedoch der Erzählung vom Sein Gottes, bevor er (durch die Schöpfung) zu sich kam, zu Grunde (W I 30–78).

²²⁾ Vgl. auch 1 VIII 264f., wo Schelling im Rahmen eines anthropologischen Ansatzes von Leib, Seele und Geist ausführt: *diese drei machen im unfreien, ungeschiedenen Zustand zusammen jenes Rad der Natur aus, das auch im Menschen das eigentlich Innere ist . . . Sich selbst überlassen ist diese Natur des Menschen . . . ein Leben der Widerwärtigkeit und Angst . . .*

Die ungeschiedene rotatorische Zeit hat daher auch keine „Richtung“, denn bei ihr läßt sich weder von einem Nacheinander im Sinne eines Ablaufs noch gar von einer Scheidung im Sinne des Auseinandertretens von Kräften sprechen. Will man dennoch auf den Richtungsgedanken nicht verzichten, so ließe sich dieser Zeit lediglich eine sich stetig ändernde Richtung zusprechen, wie sie sich beim unechten „Entschluß“, den sich der Mensch vorbehält, um ihn wieder vor das Bewußtsein zu bringen, erfahren läßt. Da der Mensch damit keinen echten Anfang setzt, kann er jeden derartigen unechten „Entschluß“ wieder rückgängig machen.

Es bleibt noch die Frage, ob jede Weise, in der sich der Mensch selbst verloren hat, aus den Strukturen der Sehnsucht und der Angst zu verstehen ist. Es scheint zwar zunächst die Seinsweise des Menschen, *der sich seiner Vergangenheit nicht entgegensetzen fähig ist* (W I 20) keine unmittelbare Beziehung zu den als Angst und Sehnsucht beschriebenen Erfahrungen zu haben. Nun ist aber zu berücksichtigen, daß Angst und Sehnsucht nur konkrete Modifikationen der einen Erfahrungsstruktur sind, deren ontologisch-zeitlichen Sinn wir als Rotation, keinen-Anfang-haben, bestimmt haben. Wir können in der Angst die radikalste der verschiedenen Weisen uneigentlicher Zeitlichkeit sehen. Derjenige, der Vergangenes zurückwünscht, ist immer noch auf dieses Vergangene bezogen. Der Mensch hat sich hier an seine Vergangenheit verloren und kommt immer wieder auf sie zurück. In der Angst dagegen erscheint nichts mehr, an das sich der Mensch noch selbst verlieren kann. Schelling erfährt die Angst als reinen Umtrieb: *die herrschende und dem Streit der Richtungen im Sein, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die Angst* (1 VIII 336). Es mag zunächst erstaunlich scheinen, daß die Sehnsucht damit aus der Struktur der Angst verstanden werden soll. Nun wurde aber bereits darauf hingewiesen (Anm. 17), daß Schelling keine terminologisch klare Trennung zwischen Sehnsucht und Liebe durchgeführt hat. So gelangt er nur selten zu einer adäquaten Beschreibung des reinen Sehnsuchtsphänomens, wie z. B. 1 VIII 233: *. . . wie das Herz des Menschen solange zur selbstischen Begierde sich gleichsam berechtigt fühlt, als seine Sehnsucht, sein Verlangen, jene innere Leere, die ihn verzehrt, nicht durch ein höheres Gut erfüllt wird . . .*

In der Ungeschiedenheit, in die sich der Mensch selbst verloren hat, kann er sich nur aus dem verstehen, was er selbst nicht ist. Die Zeit ist für ihn *strenge, ernste Notwendigkeit* (W I 154) – nicht im Sinne der Notwendigkeit, die im Sein der ihrer selbst nicht mehr mächtigen Freiheit liegt (Charakter), sondern im Sinne einer den Menschen gleichsam von außen überkommenden Macht. Dies zeigt sich besonders deutlich an einer Zeiterfahrung, die Schelling in der „Philosophie der Mythologie“ beschrieben hat, nämlich am Zeitverständnis des religiösen Bewußtseins innerhalb des mythologischen Prozesses. Auch das mythologische Bewußtsein ist für Schelling aus einem Abfall (vom ursprünglichen monotheistischen Bewußtsein) in die Unfreiheit entstanden. Dieses mythologische Bewußtsein ist dem theogonischen Prozeß (der Göttersukzession) unterworfen, wobei jedoch das Sein der mythologischen Götter gerade in diesem Bewußtsein besteht. Über diese Tatsache selbst kann sich jedoch das mythologische Bewußtsein keine Rechenschaft mehr geben. So erfährt das mythologische Bewußtsein seine eigene Zeitlichkeit nicht als eine solche, sondern versteht diese Zeitlichkeit aus der von ihr vorgestellten Göttersukzession, weiß selbst aber nicht, daß seine Vorstellung von der Sukzession in Wahrheit dasselbe ist, wie die Sukzession der Vorstellungen (nämlich der der Götter).

Dies gilt jedoch nur für den allgemeinen Rahmen und die Grundstruktur des mythologischen Prozesses, nämlich für die Struktur der Göttersukzession. Daneben findet Schelling in der Mythologie noch eine Fülle anderer Erfahrungen vor, von denen wir die Zeiterfahrungen des Kronos- und insbesondere des Prometheusmythos bereits ausgewertet haben. Gemeinsam bleibt jedoch allen un-eigentlichen Zeiterfahrungen, daß der Mensch in ihnen seine eigene Zeit gerade nicht als eigene, d. h. nicht von seiner eigenen ekstatischen Struktur her, sondern von einem anderen her versteht.

Es ließe sich einwenden, der selbstgegenwärtige z. B. der liebende Mensch verstehe sich ebensowenig von sich selbst her wie der Mensch, der sich selbst verloren hat. Nun läßt zwar gerade die Struktur der Scheidung-von-sich-selbst als Überstieg über sich selbst einen solchen Einwand als berechtigt erscheinen. Dabei wird jedoch der Doppelsinn des Wortes „Selbst“ übersehen. „Selbst“ besagt einmal: die Selbstheit des Menschen, von der er sich scheidet, über die er sich in der Ekstasis erhebt. Selbstheit bedeutet hier den Grund, die Egoität. „Selbst“ besagt aber zum anderen auch das Sein des ekstatischen Menschen, dessen eigentliches Selbst nur darin besteht, daß er sich von ihm scheidet. In diesem Sinne spricht Schelling von der Einsicht, daß *wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen* (1 VIII 305). Der ekstatische Mensch erfährt so seine Zeitlichkeit von sich selbst her.

Was sich so anhand der ursprünglichen Zeitlichkeit des Menschen gezeigt hatte, die Tatsache nämlich, daß eigentliche Zeitlichkeit als solche immer schon in eins mit dem verstanden werden muß, was sie selbst nicht ist, gilt auch für jede Begriffsbestimmung, da *kein Begriff einzeln bestimmt werden kann und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt* (1 VII 336). Eigentlichkeit ist immer mit Uneigentlichkeit, Freiheit mit Unfreiheit zusammen zu denken. Die Struktur dieses „Zusammen“ (συνπλοκή) ist aber für Schelling nicht von der Art, daß es selbst in einer Definition völlig durchsichtig gemacht werden könnte, sondern ist nur in ihrer originären Gegebenheitsweise in der Ganzheit der menschlichen Erfahrung aufweisbar.

Im folgenden Kapitel soll nun gezeigt werden, auf welche Weise diese Erfahrungen Grundlage der Weltalterphilosophie werden konnten.

Drittes Kapitel

VON DER ERFAHRUNG ZUM SYSTEM

A. Die Zeiterfahrungen und die Metaphysik der Zeit

Jede philosophische, d. h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden.

(M. Heidegger: Was heißt Denken? S. 73)

Schelling hat auf das in den Zeiterfahrungen freigelegte Strukturgefüge eine allgemeine Ontologie der Dinge zu gründen versucht. Er bezeichnet in seiner Selbstinterpretation das, was sich selbst überwindet, als das Seiende, im Gegensatz dazu das, was auf diese Weise überwunden wird als das Sein (vgl. W I 30f., 134f.). Der Mensch wird *nur durch die Scheidung von seinem Sein in die höchste Selbstgegenwärtigkeit . . . erhöht* (W I 154). Dadurch wird das, wovon sich der Mensch scheidet, zum *Untergeordneten seines Wesens* (1 VIII 259). Das Sein des Untergeordneten ist im Verhältnis zum Unterordnenden (dem Seienden) dessen Grund; Grund ist hierbei jedoch als Grund des Wesens des Existierenden selbst verstanden¹⁾. Wesen ist hierbei nicht als Wesenheit zu denken, d. h. nicht im Sinne des traditionellen Begriffs der essentia, sondern Wesen ist immer schon *Seiendes und Sein* (W II 118). Es wird hier bereits einsichtig, daß Schelling nicht die traditionelle Scheidung von essentia und existentia im Auge hat, wenn er vom Verhältnis zwischen Seiendem und Sein spricht. Gerade die Struktur des Menschen wäre verfehlt, wollte man das, worüber er sich erhebt, nämlich seine Vergangenheit als bloße existentia, das Selbstverhältnis im Übersich-hinaus-sein dagegen als essentia verstehen. Es läßt sich nun allerdings nicht leugnen, daß Schelling in der Geschichte seines Denkens dennoch wieder unter die Herrschaft der traditionellen Wesensontologie gelangt. Gerade der Ansatz der Unterscheidung einer negativen und einer positiven Philosophie ist ein Beispiel hierfür.

Schelling hatte sich schon 1806 die metaphysische Grundfrage gestellt: *Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht Nichts?* (1 VII 179; später 2 III 7, 242). Diese Frage richtete sich nur auf die existentia und stellte sich erst, nachdem sowohl die Natur- als auch die Transzendental-Philosophie der Frühzeit zu Ende gedacht worden waren. Doch grenzt Schelling selbst seinen Existenzbegriff von der Tradition ab:

Die Menschen sind gewohnt, das Sein als etwas ganz Willenloses und gleichsam nur als eine Zugabe zum Wesen anzusehen . . . Ein Wesen, das sich seiner selbst nicht annimmt, ist, als wäre es nicht. Sich selber wollen, . . . sich in seiner Ganzheit setzen, ist alles eins, ist allein die tätige, die wahre Existenz (W I 41).

Im Existenzbegriff Schellings sind daher sowohl „existentia“ als auch „essen-

¹⁾ Schelling hat immer darauf hingewiesen, daß sein Begriff des Grundes nicht den Begriff einer Folge fordert. Grund ist für ihn vielmehr „Grundlage, Unterlage, Bedingung“ (1 VIII 173). Vgl. auch Plitt II 221: *Daß ich nicht Ursache unter Grund verstehe, glaubte ich hinlänglich dadurch angedeutet, daß ich den Grund auch Fundament . . . Basis nannte.*

tia“ (im traditionell-scholastischen Sinne verstanden) in eigenartiger Weise ver-
 schränkt. Wie denkt aber Schelling den Unterschied zwischen Sein und Seiendem?
 Wir kommen der Lösung des Problems am nächsten, wenn wir uns zunächst auf die
 Terminologie der Freiheitslehre beschränken, zumal auch in den „Weltaltern“
 Sein und Seiendes einerseits, sowie Grund und Existenz andererseits Wechselbegriffe
 sind. Der Mensch erfährt seine Existenz nur, insofern er sie vom Grunde scheidet.
 Grund ist aber als solcher wiederum durch das Grundsein für ein Existieren bestimmt.
 Die Frage nach der Existenz mag von Schelling zunächst durchaus in traditionellem
 Sinne gestellt worden sein. Dadurch, daß die Existenz jedoch nicht gegen die
 Essenz, sondern gegen ihren Grund abgegrenzt wird, erhält auch der Begriff der
 Existenz selbst einen anderen Inhalt²⁾. Das Verhältnis des Menschen zu seinem
 Grund verstanden wir als ekstatische Zeitlichkeit. Das ontologische Grundverhältnis
 Existierendes – Grund der Existenz ist damit aber als ein ursprünglich zeitliches
 Verhältnis bestimmt. Gerade deshalb darf Schellings Existenzbegriff niemals mit
 der traditionellen existentia verwechselt werden. Zeitlichkeit hat ihren Ort im
 Verhältnis der ontologischen Prinzipien zueinander und kommt nicht, wie in der
 traditionellen Wesensontologie, nur einem der beiden Prinzipien zu. Zwar ist der
 Mensch, was er ekstatisch sein kann, nur vermöge seines Grundes³⁾. Das Sein des
 Menschen liegt jedoch schon immer in der Spannung von Grund und Existenz. So
 kann „Grund“ keine zeitlose Wesenheit meinen, zu der eine zeitgebundene Existenz
 noch hinzu käme. Der Akt der Scheidung der Existenz vom Grunde ist die die
 eigentliche Zeitlichkeit konstituierende Ekstasis. Der Mensch gründet sich, indem
 er sich über sich selbst hinaus hebt. Nun ist die Existenz aber nicht nur in dieser
 Scheidung vom Grunde, sondern zugleich dieses Sich-scheiden selbst. So ist

²⁾ In der traditionellen Ontologie hatte die Wesenheit (essentia) immer sowohl einen
 ontologischen als auch einen methodischen Vorrang vor der Existenz. Da die Zeitbestimmungen
 der Existenz allein zukamen, ist die Deklassierung der Zeit und des Zeitlichen (insofern es
 zeitlich ist) in der gesamten Geschichte der Metaphysik verständlich. Indem Schelling die
 Zeitlichkeit im Ansatz der Weltalterphilosophie in die ontologische Grundstruktur selbst
 hineinnimmt und sie nicht lediglich einem der ontologischen Strukturmomente zuordnet,
 scheint der Existenz endlich der ihr gebührende Ort in der Ontologie zugewiesen zu sein.
 Eine Entwertung der Existenz vollzieht sich bei Schelling aber dadurch, daß er die
 Grund-Existenz-Ontologie durch die traditionelle essentia-existentia-Ontologie überbaut,
 indem er Gott die Urbilder der Dinge vor der Schöpfung erschauen läßt. Vgl. W I 56: *Im Zustand der
 ersten, wirkenden Innigkeit ging alles, was einst sein sollte, an dem inneren Blick des still
 anschauenden Wesens vorüber. Im Spiel . . . entstand ein Blick oder Gesicht . . . des
 Geschöpfes; ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte; ein Gesicht,
 weil es im Aufsteigen wieder verging, so daß nichts Bleibendes und Festes . . . war.*

Bemerkenswert bleibt, daß sich die Entwertung der Existenz nach dem Einbruch
 des Christentums in die abendländische Philosophie auf eben dieselbe Weise vollzog.
 (Auch der Schöpfungsgedanke des Christentums bedingte vorübergehend eine besondere
 Betonung der Existenz!)

Diese „Überbauung“ bei Schelling führte dann systematisch zur Trennung des
 „Daß“ vom „Was“ in der Spätphilosophie.

³⁾ Vgl. W I 34: *Die Gottheit ist . . . die reinste Liebe . . . aber von sich selbst
 gelangt die Liebe nicht zum Sein . . . und so muß das persönliche Wesen . . . einen
 Grund machen.* Schelling exemplifiziert dieses Verhältnis an der Kraft der Selbstheit,
 die zur Liebe sich nur als Grund ihrer Existenz (W I 36) verhält, ein *beziehungs-
 weise Nichtseiendes.*

der Gegensatz von Grund und Existenz nicht als polare Spannung zu verstehen,
 da der eine „Pol“ immer schon als dieses Gespanntsein selbst verstanden werden
 müßte. (In der temporalen Interpretation erscheint diese Struktur als die bereits
 analysierte Selbigkeit von Gegenwart und Zukunft.)

Was in der angezeigten Weise geschieden wird, ist der Grund selbst, denn
 der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund sein als eben zum
 Existieren, rein als solchem (1 VIII 172). Der Grund wird durch die Existenz
 zum Sich-erschließen gebracht, wobei sich das Sein der Existenz als dieses
 Sich-erschließen selbst erweist. Daher ist die Ekstasis nicht nur eine Entscheidung
 des Grundes, sondern auch eine Entscheidung im Grund.

Hier liegt eine der größten Schwierigkeiten für das Verständnis von Schellings
 Ontologie des Grundes und der Existenz. Schelling hat diesen Sachverhalt
 fast niemals präzise formuliert. Am weitesten geht in dieser Hinsicht noch eine
 Stelle im ersten Druck der „Weltalter“:

*Die Scheidung zwischen Sein und Seiendem ist bedingt durch die Scheidung
 im Sein und beide fallen zusammen* (W I 65).

Was dieses Zusammenfallen ontologisch besagt, hat Schelling nicht mehr be-
 dacht, und was es für die Zeitstruktur bedeutet, daß die Scheidung im Sein
 (bzw. im Grund) dasselbe ist wie die Scheidung zwischen Sein und Seiendem
 (bzw. zwischen Grund und Existenz), nämlich daß das Seiende in seiner Schei-
 dung vom Sein sich letztlich als diese Scheidung selbst erkennen muß, hat Schel-
 ling wohl erfahren, aber immer nur in spärlichen Andeutungen, die er dazu noch
 – wie bei der Todeserfahrung – sofort umdeutet, mitgeteilt. Auf der Erfahrung
 des ekstatischen Seins des Menschen – ontologisch interpretiert im Kategorien-
 system des Grundes und der Existenz – bauen jedoch alle Versuche der Welt-
 alter-Metaphysik auf. Der Grund für das Scheitern dieser Philosophie kann
 unter diesem Aspekt in der Tatsache gesucht werden, daß es Schelling unterließ,
 die systematischen Konsequenzen dieser Erfahrung zu ziehen, und sich durch
 eine in eine ganz bestimmte Richtung zielende Interpretation dieser Erfahrung
 der philosophischen Tradition einordnete, obwohl diese selbst zunächst auf eine
 Überwindung dieser Tradition zu zielen schien.

Schelling interpretiert die Grunderfahrungen vom Begriff des Willens aus.
 Dies läßt sich durch die Weltalter-Entwürfe ebenso wie durch den Gedanken-
 gang der Freiheitslehre hindurch verfolgen. Schelling spricht dabei vom Willen
 des Grundes, vom Willen der Liebe, vom Willen zur Existenz, usw.⁴⁾ Von hier
 aus erscheint der ekstatische Mensch nicht mehr wie in den Grunderfahrungen
 selbst als reine Scheidung, sondern als Subjekt, dessen Wille jene Scheidung voll-
 zieht. So greift Schelling zum Mittel der Hypostasierung, sobald er die Erfah-
 rungen systematisieren will. Das Sein des Menschen in seiner Eigentlichkeit ist
 nicht mehr das zeitlich-ekstatische Grund-stiften oder das in diesem Grund-stif-
 ten erfahrene Selbstverhältnis; die Scheidung wird vielmehr zum Willensakt eines
 Subjektes, das sich selbst als einem Objekt entgegensetzt. Freilich fällt Schel-

⁴⁾ Hier liegt ein Bruch vor, denn die Liebe hatte sich bei der Analyse ja so gezeigt,
 daß sie niemals gewollt werden oder selbst wollen kann. Die Verkürzung der Proble-
 matik wird hauptsächlich dadurch bewirkt, daß nur eines der Momente ursprünglicher
 Zeitlichkeit absolut gesetzt wird, nämlich die Sehnsucht. „Wille“ stimmt jedoch seiner
 Struktur nach mit der rotatorischen Sehnsucht vollkommen überein. Dies geht aus der
 prägnanten Willensanalyse der Erlanger Vorlesungen (1 X 220ff.) eindeutig hervor.
 Auf jeden Fall ist aber ein „Willen der Liebe“ phänomenal unabweisbar.

ling nun nicht zurück in den Ansatz einer Bewußtseinsphilosophie, die das Subjekt primär vom Erkenntnisakt und seiner Beziehung zum Objekt verstehen will. Der Ansatz beim Willenssubjekt bleibt auch in dieser Hinsicht immer maßgebend. Freiheit wird bei diesem Ansatz zur Freiheit des Willens eines Ichs. Die Ekstasis wird analysiert in ein eine Scheidung vollziehendes Subjekt und diese Scheidung selbst, die sich „am“ zu Scheidenden abspielt. Schließlich wird die Ekstasis zum Gegensatz streitender Subjekte. So interpretiert sie Schelling einmal als *Selbstverdopplung, durch welche das erste Ich fähig wird, das andere zu zeugen . . . wo das erste Ich jenes zweite Ich als Mittel . . . gebraucht* (W I 177). Wir müssen im Rahmen dieser Untersuchung darauf verzichten, die Gründe aufzudecken, die Schelling bewogen seine Fundamentalerfahrungen vom Willen aus zu interpretieren, da diese Aufgabe einen Ausgriff auf das Ganze der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik erforderlich machen würde.

Erst von dieser Interpretation aus ist Schelling andererseits ein Überstieg zu einer allgemeinen Ontologie der Dinge möglich. Das Sein eines jeden Seienden wird durch den Grad der Scheidung der Prinzipien bestimmt, wobei Schelling den schon der Naturphilosophie entwickelten Begriff der quantitativen Differenz übernehmen kann. Erst beim Menschen ist die Scheidung vollkommen⁵⁾.

Wenn Schelling nun auch die Grunderfahrungen auf den Willen hin interpretiert, so besagt dies doch nicht, daß er im Ansatz der Ontologie des Grundes und der Existenz den ursprünglichen zeitlichen Sinn nicht mehr gesehen hätte. Da er aber das Existierende nicht als das Existieren selbst dachte, d. h. nicht mehr die Scheidung des Grundes und die Scheidung zwischen Grund und Existenz in eins, trifft der Systemansatz den zeitlichen Sinn des Verhältnisses von Grund und Existenz nur noch hinsichtlich der Vergangenheit. Dieser zeitliche Sinn ist allerdings in diesem Verhältnis immer mitgedacht, auch wenn Schelling nicht ausdrücklich darauf hinweist, oder sogar, wie in der Freiheitslehre, jedes zeitliche Verhältnis ganz ausschließen will. In diesem Fall denkt jedoch Schelling nur an den abgeleiteten Zeitbegriff der Sukzessivität.

Grund und Existenz können sich allerdings nicht in einer Zeit folgen, da das Verhältnis von Grund und Existenz in einem Wesen erst dessen ursprüngliche Zeitlichkeit begründet. Wenn Grund auch eine Beziehung zur Vergangenheit, Existenz eine solche zur Gegenwart hat, so ist dieses Verhältnis doch nicht nur als ein Nacheinander zu verstehen. Grund und Existenz sind in gewisser Weise auch wieder gleichzeitig. Grund ist als die Vergangenheit der Existenz mit dieser selbst zugleich. Nur weil Grund und Existenz in der einen Hinsicht gleichzeitig sind, können sie in anderer Hinsicht verschiedenen Zeiten (sofern beide nur je in sich selbst betrachtet werden) angehören. Daher ist eine Frage, die darauf geht, ob die Zeitlichkeit dem Grunde oder der Existenz zukomme, falsch gestellt. Im Ansatz der Grund-Existenz-Ontologie ist die Zeitlichkeit das ontologische Gefüge des Seienden selbst mit hineingenommen. Auch ist Zeitlichkeit keine Eigenschaft, die sich unter anderen Eigenschaften an Grund

⁵⁾ Der Systemgedanke der quantitativen Differenz ist nur unter der Voraussetzung der Hypostasierung möglich. Denn wenn die Grundlage des Scheidungsgedankens in der Erfahrung, also z. B. im Hinblick auf die Liebe im Auge behalten wird, ist es unmöglich, eine teilweise Scheidung anzusetzen. So impliziert die Anwendung der Quantitätskategorie schon die Anwendung der Substanzkategorie, die sich auch dann einstellt, wenn ein reines Geschehen begrifflich gedacht werden soll. Platons (bzw. Sokrates') Flucht in die λόγοι ist ein lehrreiches Analogon hierzu.

und Existenz aufweisen ließe, denn das Verhältnis von Grund und Existenz ist als solches nicht nur zeitlich bestimmt, sondern die ursprüngliche Zeitlichkeit selbst.

Schelling sah es als ein Hauptanliegen seiner späteren Philosophie an, das, was sich *mit der größten Anstrengung nicht im Verstand auflösen läßt* (1 VII 360) in den Griff zu bekommen, also das, was gemeinhin als „Irrationales“ in Schellings Denken bezeichnet wird. Was in dieser Hinsicht nicht mehr rational erfaßt werden kann, ist jedoch nicht primär ein „Unbewußtes“ im Sinne der Willensmetaphysik des späten 19. Jahrhunderts, sondern die Grundlosigkeit der menschlichen Freiheit. Irrational bleibt für die Freiheit immer ihre eigentliche Tatsächlichkeit, an der sich das metaphysische Fragen entzündet⁶⁾. Schelling stellt die menschliche Freiheit selbst auf ihren Sinn hin in Frage. Über die Problematik, in die ihn diese Fragestellung verwickelte, berichtet er in einer späten Vorlesung (2 III 6f.):

. . . der Zweck des Menschen liegt in dem, was er durch die Freiheit seines Willens sein soll. Aber, weit entfernt hoffen zu können, durch diese Hinausschiebung des Endzwecks auf den wahren Grund der Welt zu kommen, wird jene Freiheit . . . selbst zu einem neuen, ja dem allergrößten Rätsel und stürzt den Menschen womöglich in eine noch tiefere Unwissenheit zurück, als worin er sich zuvor in Betreff der bloßen Natur befand. Denn, wenn ich die Taten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen betrachte — und auch in die Geschichte habe ich wenigstens einen allgemeinen Blick geworfen, ehe ich mich zum Studium der Philosophie gewendet —, diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar . . . daß ich . . . an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle . . . Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Tun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste . . . Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten . . . Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?

Nur bis zu dieser Grenze hat Schelling die Grunderfahrungen der Zeit und der Freiheit durchdacht. Er schreckt in der Spätzeit davor zurück, das Sein des Menschen aus der Zeitlichkeit und Freiheit — als radikale Geschichtlichkeit — methodisch zu Ende zu denken. Die metaphysische Grundfrage hat Schellings Denken schon deshalb nie in Atem gehalten, weil Schelling selbst eine Antwort auf diese Frage schon immer bereit hatte. So handelte es sich gar nicht um ein echtes Problem, sondern um eine nur methodische Frage, die durch die vorgegebene Antwort immer schon überholt war. Diese Antwort aber, die Schelling gab, war niemals eine andere als die, die er schon 1806 gegeben hatte:

Auf die Frage . . . warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? ist nicht das Erwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort (1 VII 174).

Nun führten aber gerade die Konsequenzen der Transzendentalphilosophie dazu, das Verhältnis Gottes zur Zeit aufs neue zu bedenken (vgl. Kap. I B). Damit hat sich die Frage gestellt: Wie ist das Absolute in seiner Ewigkeit zu

⁶⁾ Dies schließt nicht aus, daß Schelling auch im „Grund“ (im Verhältnis zur Existenz) ein Irrationales sehen kann. Dabei darf aber nicht nur der negative Wortsinn erfaßt werden, denn auch beim Irrationalen im Sinne des „Grundes“ denkt Schelling an eine ganz bestimmte Struktur.

denken, wenn Zeitlichkeit, wie sie der Mensch in den Modi der Ekstasis erfährt, bei der Absolutheit des Absoluten möglich sein soll? Läßt sich ein zeitliches Absolutes denken?⁷⁾ Damit sind die Grenzen abgesteckt, innerhalb deren sich für Schelling die Notwendigkeit ergab, seine Grunderfahrung der menschlichen Zeitlichkeit in einer „systematischen“ Darstellung zu objektivieren.

Da Schelling die Ekstasis als „Vollzug“ eines Willenssubjektes interpretiert, muß er den Willen selbst als eine sich in allen Vollzügen durchhaltende Substanz verstehen. Der Wille muß dann aber gegenüber der von ihm „gestifteten“ Zeitlichkeit als nichtzeitlich gedacht werden. Gerade von hier aus mußte sich Schelling in die Dialektik zwischen Zeit und Ewigkeit verwickeln, die durch den Ansatz bei den ekstatischen Grunderfahrungen, die sich als in der Endlichkeit begründet erwiesen hatten, schon überwunden zu sein schien.

Schelling verwendet den Terminus „Ewigkeit“ in verschiedenen Bedeutungen. Gehen wir von der trivialen Zeiterfahrung aus, die die Zeit als Medium des Nacheinander versteht, so ist als ewig bereits alles das zu verstehen, was diesem Nacheinander nicht unterworfen ist; von hier aus betrachtet ist bereits die Freiheit selbst als ewig zu verstehen, vorausgesetzt, daß die triviale Erfahrung überhaupt zum Freiheitsbegriff aufsteigt. So kann von der uneigentlichen Zeit aus betrachtet schon die eigentliche Zeit als Ewigkeit erscheinen. Von diesen Ewigkeitsbegriffen, die meist nur zur Unterscheidung der verschiedenen Zeitmodi bei Zeitdimensionen dienen, soll hier nicht die Rede sein. Es geht Schelling vielmehr darum, *das zu erkennen, was in aller Zeit über der Zeit ist* (W II 51). Denn gerade in der ekstatischen Zeitlichkeit, wie sie sich in der Selbsterfahrung darbietet, ist noch immer der Widerspruch lebendig; in ihr lebt noch die eigentümliche Unruhe, die in der Eröffnung des Zukunftshorizontes erfahren wird. Das Beständig-vor-seinen-Möglichkeiten-stehen gehört zu den Grundcharakteren menschlicher Zeitlichkeitserfahrung, wovon sich ein Derivat auch in der uneigentlichen Zeitlichkeit aufweisen läßt (als „Zukunft“, die in der beständigen Möglichkeit zur Freiheit liegt, ohne doch in einer entschiedenen Vergangenheit zu gründen, oder sich auf einer entschiedenen Gegenwart zu erheben). Vermöge dieser Struktur ist es dem Menschen jeweils möglich, sich von sich selbst zu scheiden, andererseits kann er sich nie — etwa im Sinne des traditionellen *nunc stans* — in erfüllter Selbstgegenwart halten. Dies ist jedoch für Schelling der innere Widerspruch, der bei der Interpretation der zeitlichen Grundstruktur bleibt, der, da er selbst aller Zeiterschaffung und Zeiterfahrung zu Grunde liegt, niemals zeitlich gelöst werden kann⁸⁾. Denn es sind *die Prinzipien, die wir in der Zeit wahrnehmen, die eigentlichen inneren Prinzipien alles Lebens und der Widerspruch ist nicht allein möglich, sondern notwendig* (W II 30). Für Schelling gehört es dennoch zum Wesen des Widerspruches, zu seiner Selbstaufhebung zu streben. So ist die Zeit *selbst nichts als eine beständige Sucht nach der Ewigkeit* (W II 32). Die Ewigkeit läßt sich niemals in der ekstatischen Zeitlichkeit erreichen, sondern nur, indem sich der Mensch auch über

⁷⁾ J. HABERMAS hat in seiner Arbeit: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* den beachtenswerten Versuch unternommen, das Ganze der Schellingschen Philosophie von dieser Fragestellung aus zu interpretieren. Vgl. Exkurs Nr. 2.

⁸⁾ Es liegt für Schelling schon in der inneren Dialektik des Widerspruches, auf das Widerspruchlose bezogen zu sein. Vgl. W II 32: *Erkennen wir also den Widerspruch, so erkennen wir auch das Widerspruchlose*. Vgl. dagegen die entgegengesetzte Theorie 2 I 485; in unserer Arbeit zitiert S. 52.

sie — gleichsam vertikal im Verhältnis zur „horizontalen“ Zeitlichkeit — erhebt; er steigt nicht aus der Zeit zur Ewigkeit auf, sondern setzt sich mit einem Sprung über eigentliche wie uneigentliche Zeitlichkeit hinweg.

Denke dir also . . . jene seltenen Augenblicke einer seligen und vollkommenen Genüge, da das Herz nichts verlangt, da du wünschen könntest, daß sie ewig bleiben wie sie sind, und die dir wirklich als Ewigkeit sind; . . . und du wirst ein ohngefähr Bild dessen haben, was wir hier zu beschreiben unternehmen (W II 54).

Diese Ewigkeit ist keine ungeschiedene Zeit, sie kann auch durch die Ekstasis niemals als Vergangenheit gesetzt werden. Bezeichnend ist, daß Schelling hier nicht auf eine unmittelbare Erfahrung, die dem Vorverständnis zu Grunde läge, zurückgreifen kann, sondern erst auf dem Weg über die zunächst nur spekulativ über die Interpretation der Zeitlichkeitserfahrungen als „Leistungen“ einer als unzeitlich verstandenen Willenssubjektivität erschlossene reine Lauterkeit zur höchsten Ewigkeitserfahrung nicht hinführt, sondern nur aufruft: *Werde in dir selbst eine gleiche Lauterkeit und erkenne sie in dir als das Höchste* (W I 29). Ob diese Ewigkeitserfahrung als solche nicht doch letztlich auf eine ekstatische Erfahrungsstruktur zurückgeführt werden kann, wird Schelling in diesem Zusammenhang nicht zum Problem.

Diese reine Ewigkeit kann nicht gegenständlich gewußt werden, denn alle Gegenständlichkeit beruht ihrerseits schon auf der Geschiedenheit und gerade das Wissen sieht Schelling (ebenso wie das Erkennen und das Ahnen) immer schon von seinem Zeitlichkeitsbezug her. Ungeschiedenheit kann die reine Ewigkeit dagegen schon deshalb nicht sein, weil Ungeschiedenheit nur von und mit der Geschiedenheit zusammen gedacht werden kann. Daher steht die Einheit der reinen Lauterkeit auch nicht in einer ontologischen Verflechtung mit irgendeiner Vielheit oder Unterschiedenheit. Diese Einheit ist niemals Einheit einer Mannigfaltigkeit, sondern geht auch dieser immer schon voraus. Wenn Schelling zwar auch hier von einer Freiheit spricht, die der *bejahende Begriff der Ewigkeit, oder dessen, was über aller Zeit ist*, sein soll (W I 26), so darf diese Freiheit jedoch keinesfalls mit derjenigen verwechselt werden, die der Mensch in der Ekstasis oder wenigstens im Charakter als sein Sein erfährt, zumal sich als ontologischer Sinn dieser Freiheit ja gerade die Zeitlichkeit erwiesen hatte⁹⁾.

Im Weltaltersystem ist die reine Ewigkeit Ursprung alles Seienden, Ursprung sogar Gottes selbst. Schelling spricht von ihr immer nur in Bildern und Metaphern.

⁹⁾ Schelling gelangt zur Ewigkeit, indem er in den hypostasierten Seinsprinzipien (den verschiedenen „Willen“) eine einheitliche Substanz anzusetzen versucht (als phänomenal unausweisbaren Willen, der nichts will). Dies impliziert aber nicht, daß das Zeitliche nur als Akzidenz des Ewigen verstanden werden darf. Dieser Konsequenz will Schelling in der theogonischen Erzählung ja gerade durch die Einführung des Schöpfungsbegriffs entgegen. Substanz ist hier nicht mehr das, was aller Veränderung und aller Zeitlichkeit zugrunde liegt, sondern das, was als Identisches über aller Zeitlichkeit schwebt, ohne jedoch selbst in einer Beziehung zum Zeitlichen zu stehen. So hat sich der Substanzbegriff bei Schelling einerseits verengt, andererseits aber auch radikalisiert. Trotzdem muß Schelling im System die Herkunft der Zeit aus der Ewigkeitssubstanz einsichtig machen. So verwickelt er sich dabei in eine Dialektik der Beziehung zwischen dem Bezogenen und dem Beziehungslosen — für ihn unmittelbar aus der Grundproblematik der kritizistischen Philosophie herkommend — um sie dann in einen mythopoetischen Entwurf einzubauen.

Seht das Kind an, wie es in sich ist ohne Unterscheidung und ihr werdet in ihm ein Bild der reinsten Göttlichkeit erkennen (W I 28).

Es muß hier aber die Frage gestellt werden: wie ist von der Ewigkeit aus überhaupt Zeit und Zeitlichkeit möglich? Damit ist für die methodische Darstellung der „Weltalter“ die Frage nach der Zeit aus ihrem Ursprungsbereich (der Selbsterfahrung) herausgenommen und in einem anderen Zusammenhang gestellt. Der Vergleich mit dem Kind (bei der Beschreibung der reinen Lauterkeit) erweist sich dabei allerdings in methodischer Hinsicht als äußerst fruchtbar; denn Schelling stützt sich hier nicht nur auf die unmittelbaren Zeiterfahrungen in Ekstasis und Rotation, sondern kann für die Frage nach der Herkunft der Zeit aus dem Absoluten die Entwicklung des menschlichen Lebens zum Leitfaden der Darstellung nehmen.

Mit der Rückwendung zur reinen Ewigkeit scheint Schelling zunächst wieder die Position der Identitätsphilosophie zu beziehen, und die „Weltalter“ weisen auch manche Berührungspunkte mit dem Gespräch „Bruno“ auf. Dennoch darf der fundamentale Unterschied nicht übersehen werden, der vor allem darin liegt, daß Schelling seit 1809 die Erfahrungen der Freiheit und der Endlichkeit bewußt in sein Philosophieren einbezogen hat. Denn der Begriff der „endlichen“ Freiheit muß,

wenn er überhaupt Realität hat, kein untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems sein (I VII 336).

Wie kommt Schelling dazu, das Weltganze von der menschlichen Erfahrung und dem menschlichen Leben aus zu interpretieren? Oder: warum „wählt“ er den theogonischen Prozeß als Darstellungsweise für die Grunderfahrungen, aus denen er philosophiert? Wir hatten in diesem Abschnitt zu zeigen versucht, wie die fundamentalontologische Fragestellung nach dem Sein des sich auf seine Zeitlichkeit verstehenden Menschen für Schelling immer schon mit der theologischen Fragestellung — im Sinne der Frage nach dem höchsten Seienden, dem Absoluten — zusammen geht. Wenn Schelling von den Grunderfahrungen aus das Seiende im ganzen zu denken unternimmt, so handelt es sich nicht darum, die am Menschen erfahrene Grund-Existenzstruktur, in der die Zeitlichkeit des menschlichen Wesens beschlossen liegt, nun auf die einzelnen Dinge unvermittelt anzuwenden. Manche Aussagen scheinen nun zwar auf eine derartige Subjektivierung hinzuweisen, so z. B. wenn Schelling im Ausgang von der Freiheitserfahrung sagt:

Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten (I VII 351).

Schelling denkt jedoch das Universum niemals als eine bloße Ansammlung einer Vielheit von Dingen, sondern er denkt dabei immer schon das Wie des Seienden (im ganzen) mit. Erst hierauf werden die Kategorien übertragen.

Die Berechtigung, von der Selbsterfahrung unmittelbar auf das Universum überzugehen, findet Schelling in dem *alten und fast abgenutzten Satz*, daß *der Mensch die Welt im Kleinen ist und so die Vorgänge des menschlichen Lebens . . . mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen* (I VIII 207). So ist die Frage, wie der Mensch überhaupt zum Ganzen des Seienden aufsteigen kann, schon falsch gestellt, weil der Mensch dieses Ganze immer schon in gewisser Weise umfaßt, zumal Sinneserfahrung und alle Weisen des Erkennens selbst schon abkünftige Modi der Freiheitsstruktur sind. Daher ist die Darstellung der „Weltalter“ nicht lediglich der „Ausdruck“ bestimmter Grunderfahrungen; Schelling gibt sich vielmehr durch den Ansatz des Mikro-

kosmosgedankens selbst Rechenschaft über den Grund der Möglichkeit einer analogen Behandlung von Mensch und Welt (als Ganzem des Seienden). Daher führt der Ansatz des Mikrokosmosgedankens auch nicht zu einem „naiven“ Anthropomorphismus. Das eigenartige gebrochene Verhältnis, das Schelling gerade in der Weltalterphilosophie zu den Gegenständen seines Denkens hat, beruht gerade darauf, daß er nicht nur von der Grundlage der menschlichen Erfahrung aus das Universum vermenschlicht, sondern auch um diese seine Tendenz weiß und sich Rechenschaft darüber zu geben versucht. Man mag einwenden, daß der Mikrokosmosgedanke in seiner Berechtigung doch letztlich unausgewiesen bleibt. Der Einwand ist richtig, sofern er voraussetzt, daß der Mikrokosmosgedanke eines wissenschaftlichen Ausweises weder bedarf noch fähig ist. Er erfüllt in den „Weltaltern“ weder die Aufgaben eines Kriteriums noch den eines Beweismittels. Er ist vielmehr nur eine methodisch-hypothetische Konstruktion, um die anthropologischen Erfahrungen im Schema des theogonischen Prozesses auslegen zu können.

Daher stützt sich Schelling bei der Darstellung jedes Stadiums der kosmischen Entwicklung auf die Analyse entsprechender anthropologischer Strukturen. *So muß dem Menschen ein Prinzip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen . . . bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Prinzip von dem Anfang der Zeiten wäre?* (W I 5). Der Mensch erkennt die Struktur der Weltzeit analog seiner eigenen Zeiterfahrung und seiner eigenen Entwicklung. Damit ist die Basis in den ekstatischen Erfahrungen durch den Rückgriff auf das Ganze des menschlichen Lebens in seinem zeitlichen Ablauf erweitert.

Dieser Rückgriff auf die menschliche Entwicklung ist aber auch die Antwort auf die Frage: wenn auch eigentliche menschliche Zeitlichkeit an sich selbst schon immer anfänglich ist, kann aber diese Anfänglichkeit nicht selbst wieder einen Anfang in einem anderen Sinne haben? Es ist dieselbe Frage wie die nach dem Sinn der menschlichen Freiheit, die sich in Ansehung ihrer Taten — in der Geschichte — selbst fragwürdig zu werden scheint. Ist die Zeitlichkeit des Menschen selbst wieder zeitlich bedingt? Die endliche Freiheit, die nicht mehr über sich verfügen kann, wurde als Charakter verstanden (vgl. Kap. II B). Das Sein dieser Freiheit erwies sich als die ursprünglichste Zeitlichkeit des Menschen. Nun wird aber der Charakter erfahren, als eine *Region . . . die sich selbst Schicksal, sich selbst Notwendigkeit ist* (W I 170). Mit dem Begriff des Schicksals ist jedoch der Überstieg zum Mythischen im Prinzip vollzogen. Diese sich selbst als Schicksal verstehende ursprünglichste Zeitlichkeit des Menschen läßt sich nur noch im Mythos aussprechen, indem die Geschichte ihrer Herkunft erzählt wird.

Im Mythos wird jedes Seiende aus seiner geschichtlichen Herkunft verstanden. Es ist, was es ist, nur in der Erzählung dieser Herkunft. Die Zeit, aus der sich die endliche Freiheit als endliche versteht, ist die mythische Zeit. Sie darf ihrem Wesen nach nicht mehr wissenschaftlich analysiert werden, sondern ist nur in der Erzählung des Mythos selbst. Nur in ihr kann sich die endliche Freiheit ihrer „schicksalhaften“ Zeitlichkeit versichern. Der Mythos ist für Schelling keine Rückkehr zu „archaischem“ Denken, sondern steht am Ende einer konsequent vollzogenen transzendentalen Reflexion auf die Subjektivität und ihre Bedingungen, die als Leitfaden ihres Rückganges auf die Bedingungen der Möglichkeit alles Zeitverständnisses die menschliche Selbsterfahrung wählte.

Schelling gibt sich über die mythopoetische Tendenz in der Einleitung zu den „Weltaltern“ selbst Rechenschaft, freilich in der Weise, daß der neue Mythos

für ihn erst als Ziel des Philosophierens erscheint, eines Philosophierens, das sich vorerst noch der Methoden der Dialektik bedienen muß. Gleichwohl ist die Darstellung immer schon auf dieses Ziel hin angelegt. So kommt es, daß Schelling in den „Weltaltern“ jeweils Abschnitte einer rein mythischen Erzählung mit anderen Abschnitten, in denen diese mythischen Gehalte metaphysisch auf Subjektivität und Willen hin interpretiert werden, abwechseln läßt. Eine derartige Interpretation des Mythischen steht jedoch im Gegensatz zu der Einsicht, die Schelling in der frühen „Philosophie der Kunst“ bereits ausgesprochen, bei der Konzeption der „Weltalter“ jedoch nicht mehr beachtet hatte, der Einsicht nämlich, daß sich die mythische Wahrheit schon ihrem Wesen nach jeder begrifflichen Interpretation auf einen noch hinter ihr liegenden „Sinn“ entzieht. Die Gestalten des Mythos *bedeuten nicht, sondern sind es selbst* (1 V 400), d. h. sie tragen ihre Bedeutung in sich selbst. Die Zeitlichkeit, die der Charakter als Schicksal erfährt und die im Mythos des werdenden Gottes ihre adäquate Darstellung erlangt, ist auf eine andere Weise nicht aussprechbar.

Zum Wesen des Schicksals gehört seine Unergründbarkeit. Das Phänomen entzieht sich daher sofort, wenn man es auf dialektisch-begriffliche Weise verfügbar zu machen unternimmt. Interpretiert nun aber Schelling den Weltaltermythos auf einen in ihm verborgenen metaphysischen „Sinn“ hin, so ist gerade damit die innere Verbindlichkeit der mythischen Wahrheit, in der sich die radikal erfahrene Geschichtlichkeit bezeugt, aufgehoben. In dieser Diskrepanz zwischen Mythos und Metaphysik liegt daher einer der Gründe für das Scheitern von Schellings Weltalterphilosophie.

Freilich ist Schelling aus diesem Scheitern kein Vorwurf zu machen. Die mythische Wendung entsprang ja einer konsequent durchgeführten transzendentalen Reflexion auf die Freiheit, bis sich schließlich in der Erfahrung des Charakters die Freiheit nicht mehr aus sich selbst begründen kann, sondern, indem sie ihre Zeitlichkeit als Zeitlichkeit des Schicksals versteht, über sich selbst hinaus auf ein anderes weist. Dieser Leerhorizont ist der der mythischen Aussage. Daß Schelling sich als Darstellungsform aus der mythologischen Überlieferung den werdenden Gott wählte, ist aus der Fragestellung, die zur Weltalterphilosophie führte, unmittelbar einsichtig (vgl. Kap. 1 B).

Wenn Schellings Weltalterphilosophie „christlich“ ist, dann nicht deshalb, weil Schelling hier spezielle theologische Probleme mitverarbeitet hat, sondern nur deshalb, weil die sich nicht mehr auf sich selbst begründen könnende Freiheit

¹⁰⁾ Damit ist eine Forderung erfüllt, die schon das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (das heute allgemein Schelling zugeschrieben wird) — ed. Franz Rosenzweig in den Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akademie; phil.-hist. Klasse 1917 5. Abh. — aufgestellt hatte. Schelling sah hier in einer „Mythologie der Vernunft“ d. h. im transzendentalen Mythos das höchste Ziel seines Philosophierens. Wir haben keine Veranlassung, diese mythopoetische Wendung als romantischen „Einfluß“ zu deuten. Viel eher ließe sich sagen, daß in Schellings „Weltaltern“ die Romantik zur philosophischen Selbstdeutung ihrer eigenen Voraussetzungen und Konsequenzen gelangt. —

Bezeichnend ist übrigens eine Parallele, die sich von der hier erreichten Einsicht aus zwischen Schelling und Heidegger ziehen läßt: beide stellen die transzendente Fragestellung nach der Begründung der Subjektivität im Horizont des Zeitproblems und beide gelangen dann durch die konsequente Reflexion auf die sich in der Zeitlichkeit am radikalsten bekundende Endlichkeit der Subjektivität zur mythischen Prädikation. Der mythischen Wendung, die in Schellings Schicksalsbegriff liegt, entspricht bei Heidegger der Umschlag von der Geschichtlichkeit der Existenz zum Seinsgeschick.

durch ihre radikale Erfahrung der Endlichkeit für den Glauben frei geworden ist. Doch dies ist kein möglicher Gegenstand der philosophischen Besinnung mehr. Philosophisch kann die durch den radikalen Vollzug der transzendentalen Reflexion eröffnete Welt in ihrer Struktur nur als mythische Welt bestimmt werden¹⁰⁾. Diese ist dadurch charakterisiert, daß es in ihr kein Absolutes gibt, denn auch der werdende Gott ist, weil er eine Entwicklung durchläuft, dem Schicksal unterworfen. Für den Mythos ist es ja gerade charakteristisch, daß in ihm das Schicksal kein „Absolutes“ (im metaphysischen Sinne) ist, sondern nur die Endlichkeit des Endlichen im Modus der Vergänglichkeit (und damit Zeitlichkeit) noch unterstreicht. So ist der Mythos die radikalste Weise, Zeit und Zeitlichkeit rein als solche sichtbar zu machen.

Sobald in der Geschichte des Denkens der Mythos zum Gegenstand denkender Besinnung gemacht wird, verschwindet die mythische Wahrheit, die niemals urteilsmäßige Aussagewahrheit ist. Schelling wußte um die Verbindlichkeit des Denkens und wollte sie niemals zugunsten eines reinen Mythos völlig aufgeben, was die transzendente Reflexion auf die Freiheitserfahrung gleichwohl gefordert hätte. Nur hieraus ist das merkwürdige Schwanken zwischen mythischer Erzählung und metaphysischer Interpretation in der Darstellung der „Weltalter“ zu verstehen¹¹⁾.

Die Schellingforschung sah bisher im Mythos immer nur einen Gegenstand des Schellingschen Philosophierens. Die Reduktion der „Weltalter“ auf die Grunderfahrungen zeigt jedoch, daß Schelling in der Mythopoese die letzte Vollzugsform des um seine eigene Endlichkeit wissenden Philosophierens selbst sehen mußte. Der Mythos des werdenden Gottes ist die Auslegungswise der menschlichen Selbsterfahrungen und es ist, solange Schelling nicht sich selbst interpretierend aus der Erzählung heraustritt, immer nur vom Sein des zeitlichen Menschen und von nichts anderem die Rede. Erst in der metaphysischen Selbstinterpretation kann Schelling ein Absolutes ansetzen.

So ist auch der Einbau der Ekstase in die menschliche Entwicklung letztlich mythisch zu verstehen, denn auch die menschliche Entwicklung selbst wird als solche nicht mehr rational begreifbar gemacht, oder gar von einem Absoluten her „deduziert“, sondern lediglich erzählt. So erscheint die Ekstase der eigentlichen Zeitlichkeit nur mehr als Phase im Verlauf der Entwicklung des menschlichen Lebens. *Alles Leben aber hat ein Schicksal* (1 VII 403). Allerdings ist mit dem Entwicklungsgedanken andererseits auch der Anschluß an den Ansatz der metaphysischen Zeitfrage bei der Ewigkeit gefunden, denn die Entwicklung geht aus von der „reinen Lauterkeit“ des ganz in sich selbst ruhenden Kindes.

¹¹⁾ Schellings Spätphilosophie ging aus den „Weltaltern“ nicht in kontinuierlicher Entwicklung hervor, wie dies von fast allen Schellinginterpreten angenommen wird. Zwischen beiden Philosophien vollzog Schelling vielmehr eine Umkehr. Der transzendente Mythos (in sich eigentlich ein Widersinn) ist seinem Wesen nach ein Endpunkt des Philosophierens, über den hinaus kein Weg verbindlichen Denkens mehr führt.

Schellings Wendung zur Spätphilosophie ist daher eine Rückkehr. Er versucht, sich aus dem mythischen Horizont wieder hinaus zu reflektieren und einen Weg zu finden, auf dem trotz der in der Weltalterphilosophie erfahrenen radikalen Endlichkeit der Freiheit (und damit auch der Vernunft) ein ausweisbares Denken noch möglich ist. Denn eine philosophische Rechenschaftsgabe über den Mythos ist unmöglich, ohne das Wesen mythischer Wahrheit zu zerstören. Dem Mythos (auch dem technasmatisch-transzendentalen gegenüber) bleibt inhaltlich das rational-begriffliche Denken ohnehin immer im Recht.

Selbsterfahrung, Mythos und metaphysische Interpretation von Erfahrung und Mythos sind die Elemente, aus denen sich das System der „Weltalter“ aufbaut. Im letzten Abschnitt wenden wir uns diesem System im ganzen zu, aus dem wir, da es uns nicht um eine Gesamtinterpretation geht, nur einige in unserem Zusammenhang wesentliche Probleme herausgreifen.

B. Die Philosophie der Weltalter

Alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt — und zwar aus Wesensgründen — mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein.

(M. Heidegger: Was heißt Denken? S. 68)

Da wir Schellings Denken nicht in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht betrachten, verzichten wir auf einen systematischen Vergleich der noch vorhandenen Weltalterfragmente und halten uns an die erste Fassung von 1811¹⁾, da diese Fassung wegen des Genealogiekapitels in der für die anderen Fassungen nicht mehr umgearbeiteten zweiten Hälfte für unsere Fragestellung am ergiebigsten ist.

Den historischen Ausgangspunkt der Weltalterphilosophie hatten wir in den Aporien der Transzendentalphilosophie gefunden. Es ergab sich dort das Problem, wie Gott und Zeitlichkeit zusammengedacht werden können. Schelling versucht dieses Problem zu lösen, indem er das Ganze des Seienden als Geschichte versteht, in der die ursprüngliche Zeitlichkeit der ekstatischen Freiheit mit dem Entwicklungsprinzip zusammen gedacht wird. D. h., es war zu versuchen, die Zeit in Gott (die er sich in der Schöpfung schafft), zusammen zu denken mit einem Gott in der Zeit (der seiner eigenen Entwicklung, die ihrerseits wiederum einen ganz bestimmten zeitlichen Sinn hat, unterworfen ist). In der Selbsterfahrung zeigte sich das Problem des Gegensatzes vom „Menschen in der Zeit“ und von der „Zeit im Menschen“ ausdrücklich als Problem des Verhältnisses von eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit.

Die Bezeichnung „Weltalter“ könnte zu Mißverständnissen Anlaß geben. Schelling denkt weder an eine Sukzession von Welten, noch an eine bloße Sukzession von Epochen innerhalb der Welt. Die Welt soll vielmehr selbst als eine zeitliche begriffen werden, in dem Sinne, daß sie nur als ein Glied im Gefüge einer umfassenderen göttlichen Zeitlichkeit gedacht wird. Dem widerspricht nicht, daß sich auch innerhalb der gegenwärtigen Welt verschiedene Perioden einer Entwicklung aufweisen lassen können.

Vergangenheit im System der Weltalter ist immer nur als vorweltliche Vergangenheit zu verstehen. Wir können niemals zu dieser Vergangenheit gelangen, wenn wir versuchen, nach der Folgeordnung der einzelnen Dinge oder Epochen in kontinuierlichem Zusammenhang zu ihr aufzusteigen.

¹⁾ Im folgenden beziehen sich Seitenzahlen ohne weitere Angaben auf den Druck von 1811 (W I).

Wäre aber auch in jedem Sinne bewährt die alte Rede, daß nichts Neues in der Welt geschehe; wäre auf die Frage, was ist's, das geschehen ist? noch immer jene Antwort die richtige: Ebendas, was hernach geschehen wird . . . so würde daraus nur folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe; daß alles, was in ihr von Anfang geschehen ist und was bis zum Ende geschehen wird, nur zu einer großen Zeit gehört; daß die eigentliche Vergangenheit . . . die vorweltliche ist . . . die eigentliche Zukunft die nachweltliche (S. 21).

Nicht die Sukzessionsreihe der jeweils gegenwärtigen Dinge gilt es daher zu bedenken, sondern den Sinn der Gegenwart des Gegenwärtigen selbst. Der Sinn von Gegenwart zeigte sich am deutlichsten in den Erfahrungen von Zeugung, Liebe und Entschluß. Entsprechend versteht Schelling die Gegenwart der gegenwärtigen Welt als „Zeugung“, d. h. aber als Schöpfung (Gortes).

Thema der „Vergangenheit“ (des ersten „Weltalter“-Abschnitts) ist die Zeit vor der Schöpfung. Verstehen wir dieses Zeitverhältnis von der Ontologie des Grundes und der Existenz aus, so ist Vergangenheit als das der Welt Zugrundeliegende zu verstehen. Das Sein der weltlichen Zukunft bleibt allerdings auch in diesem Zusammenhang problematisch. Schelling konnte wohl versuchen, das, was sich von der Gegenwartserfahrung aus als entschiedene Vergangenheit zeigte, als solches in den Griff zu bekommen, d. h. „bevor“ es durch irgendeinen Bezug zur Gegenwart erst Vergangenheit (nämlich Vergangenheit einer Gegenwart) werden konnte. Das Entsprechende gelang ihm aber nicht hinsichtlich der Zukunft, und wenn er auch bisweilen im Rahmen der Weltaltererzählung den Ansatz zur Darstellung einer nachweltlichen Zukunft zu konzipieren versuchte, so konnte er ihn dennoch nicht mehr an einer ursprünglichen Zukunftserfahrung verifizieren. Ist Gegenwart (des Menschen wie der Welt) nur als Scheidung des Ungeschiedenen zu verstehen, so muß Zukunft den Sinn einer Vollendung dieser Scheidung haben. Nun ergab aber die Analyse der Zeiterfahrung: Die Vollendung dieser Scheidung ist der Horizont, der auf beständige Scheidung hin geöffnet ist. Die Scheidung hat ihr Ziel in sich selbst und das Sein des Scheidenden ist nichts anderes, als das Sich-Scheiden selbst. Dieser Sachverhalt ließ sich jedoch nicht mit Hilfe der Willensmetaphysik in adäquater Weise interpretieren. So wurde das Sich-Scheiden zum Vollzugsakt eines Willenssubjektes umgedeutet. Dieses Subjekt, das „höhere Ich“ steht in der Deutung des theologischen Prozesses gleichsam in der Zukunft, die als Ziel einer gradweise sich vollziehenden Scheidung verstanden wird. Wird die Scheidung als von einem Willen vollzogen gedacht, läßt sich das Scheidende und das Geschehen der Scheidung selbst nicht mehr in eins denken.

Dazu kommt aber noch ein anderes. Wird die zeitstiftende Scheidung von einem Willenssubjekt her verstanden, so ist die Lösung des Zeitlichkeitsproblems auf eine andere Ebene gebracht. Es bleibt die Frage offen: welches ist die zeitliche Struktur dieses Willenssubjektes selbst? Wird die ursprüngliche Zeiterfahrung, die an sich selbst unmittelbar ist, als eine vom Willen vermittelte gedacht, so darf dieser Wille selbst nicht mehr von der Zeit aus verstanden werden. Die Antwort auf die Frage nach dem Sein dieses Willens gibt Schelling in den berühmten Kernsätzen der Freiheitsschrift (I VII 350). Kommt dem Willen als solchem aber Unabhängigkeit von der Zeit zu, so hat sich die Fragestellung nach dem Wesen der Zeit umgekehrt. Die leitende Frage ist nun nicht mehr die nach dem ontologischen Sinn von Gegenwärtigkeit und Gegenwart,

sondern darnach, wie der ewige Wille dazu kommen kann, Gegenwärtigkeit zu stiften. Ebenso verwandelt sich die Frage nach dem Sein der unmittelbar erfahrenen menschlichen Freiheit zur Frage nach dem Willen, der die Freiheit zu verschiedenen Möglichkeiten hat.

Die metaphysische Interpretation des „Weltalter“-Mythos geht vom Begriff des reinen, ewigen Wollens aus. Die Charakterisierung des Willens durch die „Unabhängigkeit von der Zeit“ meint zwar zunächst nur eine Abgrenzung von einem abkünftigen Modus, von der als reine Sukzessivität verstandenen Zeit. Es hätte sich auch zunächst durchaus noch sinnvoll die Frage stellen lassen, ob der Wille nicht aus einer „höheren“ Zeitlichkeit zu verstehen sei. Damit wäre auch noch die Möglichkeit offen gewesen, den Willen selbst aus der Ekstase zu verstehen. Diesen Weg geht Schelling jedoch nicht, zumal er niemals zu einer klaren, ausdrücklichen Auslegung der ekstatischen Erfahrungen auf ihre Struktur hin gelangt und daher den Willen als das sich gegenüber aller Zeitlichkeit Durchhaltende bestimmt. Ist der Wille aber als „Ursein“ im Sinne einer allgemeinen Substanz gedacht, so ist eine Unterscheidung zwischen individuellem und allgemeinem Willen hinfällig geworden. Ist der Wille das Sein eines jeden Seienden, so lassen sich seine Strukturmomente auch am menschlichen Willen ablesen.

Die Einleitung nennt Methode und Ziel der Weltalterphilosophie.

Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sei (S. 3).

Schelling denkt dabei an die Versuche seiner frühen Philosophie, insbesondere des transzendentalen Idealismus. Daß sich in ihr „nur“ ein begrifflicher „Prozess“, vollzog, ergab sich erst aus den Aporien des Gottesproblems. So bot die Identitätsphilosophie nur eine Teilwahrheit. Wie kommen wir dann aber zum umfassenden Begriff der Wissenschaft?

Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die sich in ihr darstellt (a. a. O.).

Entwicklung der Wissenschaft ist niemals bloßes Umschlagen der Begriffe im Sinne der Dialektik. Wissenschaft ist immer schon Wissenschaft von einem lebendigen Wesen. Dieses lebendige Wesen ist kein vom Menschen erst gebildeter Begriff: es ist – als das Urlebendige – Voraus-Setzung aller Wissenschaft. Wie Schelling in der späten Religionsphilosophie zu zeigen versuchte, ist das menschliche Bewußtsein niemals nur ein Medium beliebiger Gedanken, sondern Gottesbewußtsein. Das Absolute, Gott selbst ist es, der die Entwicklung der Wissenschaft in Atem hält. Die Abfolge der philosophischen Systeme ist eine Wiederholung der Entwicklung Gottes. Ein festes System ist nicht möglich. Die Wahrheit liegt in der Entwicklung der Systeme, insofern jedes Stadium der Entwicklung des Denkens der Entwicklung Gottes selbst entspricht. Schelling will das System aller Systeme geben, das aber selbst kein System im alten Sinne sein kann, ebensowenig eine „systematische Zusammenfassung“, in das die bisherigen Systeme eingebaut werden könnten. Er will die Geschichte der Philosophie als ein in sich sinnvolles Geschehen erfassen. Gleichzeitig mit Hegel kommt in der Philosophie das historische Bewußtsein zum Durchbruch. Was verbürgt uns aber, daß die Abfolge der Systeme der Entwicklung des Urwesens wirklich entspricht? Woher wissen wir, daß wir nicht nur Begriffe kombinieren?

Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist . . . kann sich . . . nur frei, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln (S. 4).

Die Wissenschaft ist die Entwicklung des Urlebendigen selbst. Indem sie das Urlebendige denkt, ist dieses selbst anwesend. Wie stellt sich diese Wissenschaft dar? Sind die Begriffe der Wissenschaft selbst schon Seinsweisen des Absoluten?

Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit der Dinge und nicht sowohl Wissen ist sie als selber die Wissenschaft (S. 5).

Der Seele eignet die Auszeichnung, mit allen Dingen überein kommen zu können. So ist die Wissenschaft nicht nur die Abfolge der Systeme, sondern in alledem und darüber hinaus das Sein der Seele selbst, insofern nämlich die Wissenschaft (d. h. aber die Philosophie) eine ihrer ausgezeichneten Seinsmöglichkeiten ist.

Damit hat sich Schelling über den Sinn der Orientierung an den menschlichen Erfahrungen Rechenschaft gegeben. Im weiteren Verlauf der Einleitung weist Schelling die Notwendigkeit aller Dialektik auf. Der Mensch bedarf, da seine Seele immer schon an ein geringeres Prinzip gebunden ist, der Scheidung von sich selbst, um zum ursprünglichen Wissen zu gelangen. Das Gespräch zwischen dem höheren und dem niederen Prinzip der Seele ist die Urform aller Dialektik. Das niedere Prinzip bindet die Seele, so daß sie nie im Gegenstand selbst aufgehen kann, sondern immer fähig bleibt, das Gesehene selbst darzustellen.

Diese Einleitung ist eines der wichtigsten Dokumente für die Bedeutung des mythischen Ansatzes bei Schelling. Die Ausführungen über die Notwendigkeit der Dialektik sind zugleich eine Kritik an Hegel (Phänomenologie!), da Schelling in der Dialektik nicht den Sinn, sondern nur ein vorläufiges Hilfsmittel wissenschaftlicher Besinnung sieht. Denn zu ihrem Wesen gelangt die Wissenschaft nicht im dialektischen System, sondern erst – indem sie die Dialektik überwindet – in der Erzählung des Gewußten. So kann Schelling im zweiten Fragment formulieren: *Wissenschaft ist schon der Wortbedeutung nach Historie (ιστορία) (W II 3)*. Zum Wesen der so verstandenen Historie gehört es gerade, daß in ihr nicht bewiesen, sondern nur erzählt wird, wenn sich auch Schelling über die transzendente Herkunft dieser Historie im klaren bleibt, indem er das dialektische Prinzip (S. 8) darin sieht, daß jeder Gegenstand dem Menschen zuvor innerlich geworden sein muß, ehe er ihn äußerlich darstellen kann. Dies ist nun bestimmt keine erschöpfende Definition der transzendentalen Methode. Eine Kritik, die dies jedoch Schelling zum Vorwurf machen will, geht am eigentlichen Problem vorbei. Denn Schelling will ja in den „Weltaltern“ bewußt „populär“ sein; d. h. die Philosophie soll nicht mehr nur Besitz von Fachwissenschaftlern, sondern Besitz des ganzen Volkes sein, wie es schon im Entwurf des „Ältesten Systemprogramms“ gefordert worden war. Gerade dieses Ziel ist jedoch nur durch den neuen Mythos erreichbar. Damit setzt sich Schelling in unmittelbare Verbindung mit Plato, *der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfachheit der Geschichte zurückzukehren vermag (S. 14)*. Das dialektisch-begriffliche Denken ist damit nicht eliminiert, sondern nur in eine eigenartige Vorläufigkeit gebracht, in der es von da ab für Schelling bleibt. Nur weil für ihn die Philosophie (als transzendentaler Mythos) eine Angelegenheit aller (des Volkes) sein kann, kann sie andererseits auch wieder so esoterisch sein, daß sie sogar dem Dialektiker verschlossen bleiben kann. Die Einleitung ist getragen vom Glauben an die Zukunft, in der der philosophische Mythos Wirklichkeit werden soll. Doch damit, daß sie von der Gegenwart aus als Notwendigkeit eingesehen wird, ist die

Zukunft schon erreicht²⁾. Daher kann Schelling in der Darstellung, obwohl ihm zunächst die Zeit für den Mythos noch nicht reif zu sein scheint (S. 16) dennoch zwischen mythischer Prädikation und metaphysischer Interpretation abwechseln³⁾.

Das (allein ausgearbeitete) erste Buch „Die Vergangenheit“ nimmt sich vor, die vorweltliche Entwicklung des Urwesens zu erzählen. Es setzt ein mit der Schilderung der bereits (Kap. II A) analysierten Erfahrungen eigentlicher Vergangenheit. Denn auch in Hinsicht auf die Weltzeit läßt sich das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart nicht als Verhältnis von Vor und Nach verstehen.

Wäre die Welt . . . eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen, so gäbe es im eigentlichen Verstande weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft (S. 20).

Spricht Schelling von der vorweltlichen Vergangenheit, so denkt er dabei an Vergangenheit in dem emphatischen Sinn, den dieser Begriff in der Bezeichnung des Wovon der ekstatischen Selbstscheidung hat. Von hier aus ist die Vergangenheit des Absoluten zu verstehen. Als vergangenes Weltalter ist das gesetzt, wovon sich Gott selbst geschieden hat. Deshalb kommen wir durch kontinuierliches Fortschreiten an den sich folgenden Geschehnissen in der Welt niemals zur vorweltlichen Vergangenheit. Der Riß zwischen Vergangenheit und Gegenwart läßt sich auf diese Weise niemals überspringen. Vergangenheit ist der Grund, auf dem sich die gegenwärtige Welt erhebt; innerhalb der gegenwärtigen Welt treffen wir nur immer wieder auf andere Gegenwart. Dennoch lassen sich auch innerhalb der gegenwärtigen Welt einzelne Perioden unterscheiden.

Der Erde selbst . . . muß ein unbestimmbar höheres Alter zugeschrieben werden als dem Geschlecht der Pflanzen und der Tiere und diesen wieder ein höheres als dem Geschlecht der Menschen (S. 22).

Doch auch diese innerweltlichen Perioden lassen sich nicht nur vom sukzessiven Nacheinander her verstehen. Schelling wählt den Vergleich mit Schichten, die sich überdecken und von denen jeweils die ältere mit den nachfolgenden Schichten gleichzeitig ist. Jede vorhergehende Periode der Weltentwicklung ist von der ihr folgenden dadurch geschieden, daß sie ihr nur den Grund, die Unterlage bietet und sich nicht selbst in diese Zeit hinein fortsetzen kann. Grund in einem ausgezeichneten Sinne ist aber dasjenige, auf das wir verwiesen werden,

²⁾ Hieraus wird deutlich, daß Schelling, wenn man ihn überhaupt geistesgeschichtlich „einordnen“ will, zumindest in Hinblick auf die Weltalterphilosophie gerade wegen dieser Zukunftserwartung viel weniger in die Nähe Hegels als in die Nähe Hölderlins gerückt werden muß. Zu Hölderlin vgl. in diesem Zusammenhang besonders: H.-G. GADAMER: *Hölderlin und das Zukünftige* in: Beiträge zur geistigen Überlieferung, Godesberg 1947, S. 53–85.

³⁾ Hier gibt sich ein interessanter Ausblick auf den Begriff der geschichtlichen Philosophie der Spätzeit. Denn wie gerade die Einleitung zeigt, meint die Rückkehr zur *Einfalt der Geschichte* (S. 14) die Ankunft der Zeit, *wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird* (S. 5). „Geschichte“ meint also nicht die in der gegenwärtigen Philosophie analysierte Struktur der Geschichtlichkeit, in erster Linie auch noch nicht einmal das Geschehen oder das Geschehnis als solches, sondern die Geschichte (im Sinne der Fabel, *μῦθος*), die erzählt wird. Von hier aus zeigt sich, daß „geschichtliche Philosophie“ beim späten Schelling primär kein Sachgebiet bezeichnet, also keine „Philosophie der Geschichte“ ist, sondern als Methodenbegriff verstanden werden muß: geschichtliche Philosophie ist die Philosophie, die von ihrem Gegenstand erzählt.

wenn wir auch *beim letzten Sichtbaren angekommen* (S. 23) sind. Wie läßt sich die vorweltliche Vergangenheit beschreiben? Dies ist die Aufgabe der ersten großen Hälfte des Fragments (S. 26–96).

Doch ehe wir den langen dunklen Weg der Zeiten von Anbeginn betreten, sei es uns verstattet, mit wenigen Worten das Höchste auszusprechen, das über aller Zeit ist (S. 26).

Mit diesem Ansatz verwickelt Schelling sich in die Dialektik von Zeit und Ewigkeit. Das Urwesen hat zwar seine in sich unterschiedenen Zeiten, aber es bleibt dasselbe, indem es sich in diesen Zeiten durchhält. Legt es sich selbst (in der Schöpfung) in die Zeitlichkeit aus, so ist sein Sein doch nicht von der Ausgespanntheit seiner Zeiten aus zu verstehen, sondern von der sich in aller Spannung durchhaltenden Substanz aus. Das Sein dessen, was sich so durch alle Zeiten durchhält, bestimmt Schelling als Wille. Das Höchste ist ein *Nichts*, aber *wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will* (S. 27). Die reine Lauterkeit vergleicht Schelling mit dem völligen In-sich-ruhen des Kindes. Der Mensch erfaßt sie weder im begrifflich-gegenständlichen Wissen, noch in der Erinnerung an seine Vergangenheit, sondern nur, indem er sich zu dieser Lauterkeit erhebt und sich mit ihr eint. Sie ist sein wahres *Wesen*, d. h. der Wille selbst, der noch nicht auf ein bestimmtes Seiendes, ebensowenig aber auf sich selbst gerichtet ist. Dieser nichts wollende Wille ist das „Ursein“, von dem die Freiheitslehre spricht. Weil der Wille, der nichts will, bei jedem konkreten Wollen schon die Substanz dieses Wollens ausmacht, kann der Mensch niemals durch einen „Akt“ des konkreten Wollens zum reinen Willen aufsteigen, ebensowenig, indem er sich von sich selbst scheidet. So kann der nichts wollende Wille niemals Vergangenheit werden. Der nichts wollende Wille ist die reine Ewigkeit. Wie aber entstehen von hier aus Zeit und Zeiten? *Wodurch wurde diese Seligkeit bewegt, ihre Lauterkeit zu verlassen und herauszutreten in das Sein?* (S. 30).

Schelling legt eine umfassende mit mythischen Momenten durchsetzte Spekulation vor, der wir in allen einzelnen Schritten nicht nachgehen wollen. In der reinen Lauterkeit (dem Willen der nichts will) erzeugt sich zunächst der Wille, der sich selbst haben will (der Wille zur Existenz). Dieser Wille ist immer schon auf etwas gerichtet.

Wenn die Ewigkeit in sich selbst nichts anderes ist, denn unendliches Ausquellen . . . so muß jener andere Wille beziehungsweise auf sie einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur sein (S. 33).

Ein zeitliches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden Willen nicht, wenn Schelling auch auf ihr Verhältnis das Schema der Grund-Existenz-Ontologie anwendet. Indem sich der Wille zur Existenz selbst zeugt, stiftet er dem reinen Willen Grund. So kommt der reine Wille zur Existenz. Den zur Existenz gekommenen reinen Willen bestimmt Schelling als Subjekt. Der Wille zur Existenz nimmt sich des reinen Willens an und setzt ihn in sich als Subjekt, sich selbst aber zum Objekt. Er selbst vollbringt auch die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt. *Die Mitte aber, oder das Band zwischen Subjekt und Objekt ist eben der zusammenziehende Wille selber* (S. 40). Er ist das Band zwischen dem Subjekt und sich selbst (als Objekt). Sein Grund-sein besteht in nichts anderem als im Grund-geben für das Subjekt. Indem er so Grund gibt, bringt er den reinen Willen erst in seine (als Subjektivität verstandene) Existenz. Als Wille zur Existenz kann er immer nur Grund geben und niemals sich selbst zur Existenz bringen. Er ist immer nur auf das, was er zur Existenz bringen soll, angelegt.

So ist er in eins Grund und die Gründung dieses Grundes selbst; ja, der Grund erweist sich in seinem Sein nur als dieses Gründen. Das Sein des nichts wollenen Willens bezeichnet Schelling auch als Liebe. Diese Liebe darf jedoch mit der ekstatischen, zeitstiftenden Liebe nicht verwechselt werden, da Schelling in diesem Stadium der Entwicklung des Urwesens an ein Sich-von-sich-selbst-scheiden noch gar nicht denkt. Diese Weise der Liebe bleibt vielmehr reines Ruhen in sich⁴).

Indem der Wille zur Existenz dem Willen, der nicht will (der reinen Liebe) Grund gibt, entsteht aus beiden ein konkreter, zusammengewachsener Wille *seiner Ganzheit nach . . . schlechtweg das erste Wirkliche* (S. 41). Dem entspricht in der menschlichen Entwicklung das Stadium, in dem sich das Kind zum ersten Male als Ich erfährt. Dieses erste, noch ewige Wirkliche ist ein Dualismus von Kräften, die ihrer Existenz nach insofern dasselbe sind, da erst ihr Verhältnis ursprünglich Existenz als das Sich-gründen des reinen Willens im kontraktiven Willen ermöglicht. Die Einheit der Kräfte (der beiden Willen) muß vom Subjekt aus gedacht werden. (Die ausbreitende Kraft ist als Seiendes, Subjekt; die kontraktive Kraft als Sein, Objekt gesetzt.) So ist *ein jedes Seiende zugleich Seiendes und Nichtseiendes . . . indem das Sein eben das Nichtseiende an ihm ist* (S. 49). Das Subjekt ist daher in gewisser Weise immer auch das, was es nicht ist. Verstehen wir das Subjekt vom Sich-gründen aus, so ist der Grund in ihm selbst das Nichtseiende, d. h. sein Sein.

Schelling versteht das Geschehen des Sich-gründens hier noch nicht von der Struktur der Ekstasis aus. Die Grundstiftung der Ekstasis ist ihrem Wesen nach ein Hinter-sich-bringen. Die reine Lauterkeit, die sich selbst will und so den Willen zur Existenz sich zeugen läßt, hat jedoch noch gar keinen Grund, den sie hinter sich bringen, von dem sie sich losreißen kann. So ist in diesem Stadium der Entwicklung entschiedene Vergangenheit und damit eigentliche Zeitlichkeit noch nicht möglich.

Die Fragestellung Schellings war: wie ist aus einem als ewig angesetzten Willen die Herkunft der Zeit zu verstehen? Er gibt vom Stadium des Existierenden (dem Gleichgewicht der beiden Urkräfte) aus einen Vorblick. *Dieselben Kräfte, deren Zumalsein und Zusammenwirken das innere Leben ausmacht, sind es auch, welche nacheinander hervortretend als die Prinzipien des äußerlich sich entwickelnden Lebens und seiner aufeinanderfolgenden Perioden erscheinen* (S. 44). Dieser Grundgedanke kehrt in allen Versuchen der Spätphilosophie wieder. Es liegt in dieser Formulierung der Versuch, die auf den Willen hin interpretierte zeitliche Selbsterfahrung des Menschen für die kosmische Entwicklung auszuwerten. Wird die ursprüngliche Zeitlichkeit als ein „Werk“ des sich in verschiedene Kräfte aufspaltenden Willens verstanden, muß in der Einheit bzw. im gemeinsamen Substrat dieser Kräfte die Ewigkeit gesehen werden. In

⁴ So haben wir bei Schelling also drei Bedeutungen des Wortes „Liebe“ festgestellt. Einmal bedeutet Liebe das In-sich-versunken-sein der reinen Lauterkeit (Liebe in der Ewigkeit), zum anderen eine ausgezeichnete Weise des Sich-aus-sich-heraussetzens (Liebe als Stiftung entschiedener Gegenwart), schließlich bezeichnet Schelling auch das Phänomen der Sehnsucht bisweilen als Liebe. (Vgl. S. 62 Anm. 17.) Schelling hat den inneren Zusammenhang dieser Weisen nicht ausdrücklich aufzuhellen versucht. Dennoch war bei ihm das Bestreben leitend, in den drei verschiedenen Erfahrungsweisen eine gleiche, sich durchhaltende Substanz (Wille) nachzuweisen.

Die Macht der Phänomene selbst hat Schelling hier vor vorschnellen Verallgemeinerungen behütet.

diesem Sinne konzipiert Schelling bei der Erzählung von der vorweltlichen Entwicklung des Urwesens die Ewigkeit als ein Gleichgewicht ursprünglicher Kräfte: *Nach diesen Erklärungen werden wir keinen Anstand nehmen, das erste Existierende als ein Doppelwesen auszusprechen, das gleichsam aus zwei Willen zusammengewachsen* (S. 53). Die Substanz alles Wollens, die reine Lauterkeit, ist dadurch nicht als Vergangenheit gesetzt, sondern ist auch im Existierenden selbst noch anwesend. In welcher Weise? *Die zuvor fühllose Einheit ist zwar hier fühlend geworden, aber darum nichtsdestoweniger die wonnigste Einheit* (S. 53). Der reine Wille, der nichts will und der Wille der etwas will, sind zusammengewachsen in dem Willen, der sich selbst will. Indem sich so das erste Existierende selbst in die Einheit seines Wesens zusammennimmt, vernimmt es sich selbst. In der menschlichen Entwicklung ist jener Zustand nur dem *Moment des kräftigsten Bewußtseins zu vergleichen, wo Subjekt und Objekt sich gegenseitig ineinanderwirkend nur ein unteilbares Wesen ausmachen* (S. 54). Bewußtsein ist hier als Selbstbewußtsein verstanden. Es ist jedoch nicht das Selbstbewußtsein wie wir es als einen abkünftigen Modus der Ekstasis verstanden hatten. Auch zur Erfahrung dieses Selbstbewußtseins genügt es nicht, daß sich der Mensch ganz von sich selbst scheidet, um damit eigentliche Zeitlichkeit zu stiften: ähnlich wie zur Einung mit der ewigen Lauterkeit muß er sich immer noch über die uneigentliche wie die eigentliche Zeitlichkeit erheben. Diese Ewigkeit gleicht auch nur *jenen außerordentlichen Zuständen, wo ein menschliches Wesen ganz in sich selber und in der höchsten inneren Klarheit, von der Außenwelt aber völlig abgeschnitten ist* (S. 54). In dieser Phase fällt die Entstehung der Urbilder künftiger Dinge, wobei jedes mögliche Verhältnis der beiden Kräfte des Urwesens einer bestimmten Seinsstufe zugeordnet ist. Wenn diese Urbilder auch *nicht ohne alles Physische gedacht werden können*, kommt ihnen dennoch keine eigenständige Existenz zu. Es sind die Ideen der Dinge; Schelling versteht dabei „Idee“ durchaus noch vom Wortsinn her als Gesicht bzw. Blick. Sie sind zwar nicht mit den Urwesen daseinsidentisch, doch besteht ihr Sein nur in ihrem Geschehen-sein (nämlich vom existierenden Urwesen)⁵).

Die reine Lauterkeit als das eigentlich Existierende, verlangt, sich von ihrem eigenen Grund wieder zu scheiden. Indem sie sich im Willen zur Existenz gründet, steht sie zugleich mit ihm im Gegensatz. Nun steht aber die reine Lauterkeit als das Wesen des Willens überhaupt über allem Gegensatz. Seiner Struktur nach ist dieser Zustand zu bestimmen als Gegensatz zwischen Gegensatz und Ungegensätzlichkeit. Die reine Lauterkeit sucht nun diesen Gegensatz, in den sie gebracht worden ist, zu überwinden. Sie verlangt die Scheidung der Urkräfte; doch ist sie durch den Existenzwillen selbst schon zu einer dieser Urkräfte geworden. Auf die Überwindung des Urgegensatzes dringen kann sie nur als wirkende Kraft; als solche ist sie aber, um überhaupt wirken zu können, auf den Gegensatz selbst wieder angewiesen. Aus dem Gegensatz der Kräfte entsteht ein „Streit“ im Urwesen, dem Schelling eine ausführliche Beschreibung zuteil werden läßt (vgl. S. 63f.). Scheidung und Einung der Willenskräfte wechseln gegenseitig ab und steigern sich bis zu dem *wie wahnsinnig um sich selbst laufenden Rad der anfänglichen Natur und der darin wirkenden furchtbaren Kraft des Umtriebs* (S. 76). Die Befreiung aus diesem Rad erfolgt im Akt der Welterschöpfung. Von

⁵ Korrelat in der menschlichen Erfahrung sind nur die *Zustände innerer Begeisterung, welche allein sich mit dem gegenwärtigen Moment des Urwesens vergleichen lassen* (S. 57).

hier aus erhalten alle mitgeteilten Zeiterfahrungen erst ihren tieferen Sinn im Rahmen des metaphysischen Entwurfs. Die Gegenwärtigkeit der Welt soll analog der Selbstgegenwärtigkeit des Menschen als ekstatische Struktur verstanden werden. So dienen aber die Zeiterfahrungen zur Unterbauung des Schöpfungsgedankens. Die gegenwärtige Welt ist für Schelling in ihrem Welt-sein immer schon Geschaffen-sein. Schöpfung ist Liebe, ein Heraustreten über sich selbst. Wie ist die Schöpfung jedoch aus dem Urwesen zu verstehen? Der Widerspruch, in den es sich verwickelt hatte, ist der, daß das Existierende sich scheiden und zugleich existierend d. i. *Eins bleiben sollte* (S. 99). Denn im Grunde wirkt der selbe Wille wie im Existierenden. In ihm hat sich der Wille zur Existenz erst gezeugt. Die Zeugung, welche die Schöpfung darstellt, darf damit jedoch nicht verwechselt werden: durch die Schöpfung setzt das Urwesen gerade eine Persönlichkeit als selbständiges Wesen aus sich heraus und bleibt darin dennoch eines. So hat sich das Urwesen damit selbst zur Vergangenheit gesetzt. Schöpfung ist demnach nicht nur Trennung der ursprünglichen Willenskräfte, sondern in eins Überwindung dieses Streites, indem der Streit selbst als vergangen gesetzt wird. Das so als vergangen gesetzte Urwesen wird Gott-Vater. Der Vater bedarf zu diesem seinem Sein immer schon dessen, dem er Vater ist. Vater ist er aber erst in Hinsicht auf den Sohn. So bringt sich auch die väterliche Kraft erst dadurch in ihr Wesen, daß sie den Sohn zeugt. Erst durch die Zeugung ist eigentliche Vergangenheit entstanden. Als diese Vergangenheit wird die Entwicklung des Vaters vor die Zeugung des Sohnes gesetzt, wobei jedoch jede Rede über dieses „Vor“ nur in Hinsicht auf die Zeugung selbst sinnvoll ist. So denkt Schelling die Vergangenheit des Urwesens als ewige Vergangenheit. Diese ist nicht vom Gedanken eines unendlichen Zeitflusses zu verstehen, der nicht mehr Gegenwart ist, sondern als eine Zeit, die niemals eigentliche Gegenwart in sich fassen konnte. So ist Vergangenheit als eigentliche Vergangenheit auch in kosmologischer Hinsicht nur in der Geschiedenheit von der Gegenwart möglich. Vergangenheit ist in diesem Zusammenhang immer in diesem kosmischen Bezug verstanden. Sie ist ewige Vergangenheit nur dadurch, daß sie im Schöpfungsakt als solche gesetzt wird. So ist der vorweltliche Aeon ewig nicht im eigentlichen Sinne der reinen Lauterkeit. Denn Ewigkeit im Sinne der vorweltlichen d. h. aber vorzeitlichen Ewigkeit muß aus ihrem dialektischen Gegensatz zur Zeit verstanden werden. Schelling kann in diesem Zusammenhang in einer frühen Skizze formulieren (Schröter S. 229):

... der Ewigkeit tritt also die Zeit als ein selbständiges Prinzipium entgegen; wollen wir genau reden, so müssen wir sagen, daß die Ewigkeit von sich selbst nicht ist, daß sie nur durch die Zeit ist, daß also die Zeit der Wirklichkeit nach vor der Ewigkeit; daß in diesem Sinne ... die Ewigkeit das Kind der Zeit ist.

Mit der Scheidung der Gegenwart wird die Ungeschiedenheit sofort als Vergangenheit gesetzt. Eigentliche Zeitlichkeit beginnt daher immer schon mit der Gegenwart. Darin liegt der Anfänglichkeitscharakter der Zeit. Ist entschiedene Gegenwart nicht nur Anfang von etwas, sondern auch die Anfänglichkeit dieses Anfangs selbst, so ist entsprechend die Gegenwart der Welt beständiger Anfang. Schöpfung ist daher *creatio continua*, in der das Sein des Vaters beständig in die Vergangenheit zurücktritt⁶⁾. Dieses „Beständig“ meint nicht die Un-

⁶⁾ Einen anderen scharfsinnigen Versuch Schellings, diesen Sachverhalt (Beginn der Zeit mit der Gegenwart) zu formulieren, finden wir 2 III 306f., wo Schelling eine

endlichkeit einer leeren Zeitreihe, sondern drückt aus, daß das Sein des Vaters als Vater nur dieses Zurücktreten ist.

Auch diesem Stadium des kosmischen Prozesses entspricht eine Phase der menschlichen Entwicklung. Schelling beschreibt dabei eine typische Erfahrung der Reifezeit (S. 103). Der ursprünglich ontologische Aspekt ist hier mit dem „entwicklungspsychologischen“ vereinigt: Denn der chaotische Zustand wird nicht durch einen einmaligen Akt der Scheidung überwunden, sondern das Sein des freien (entwicklungspsychologisch: des reifen) Menschen ist nur die beständige Überwindung dieses Zustandes. So ist letztlich die Ungeschiedenheit, die der Mensch überwindet, indem er sich *den Erretter, die andere höhere und bessere Persönlichkeit* (a. a. O.) zeugt, ontologisch dieselbe wie diejenige, die er in jedem echten Entschluß überwindet.

Die Gegenwart der Welt wird gedeutet aus einer umfassenden Ekstase Gottes, der sich in ihr selbst auf seine Zeitlichkeit hin auslegt⁷⁾. Die Schöpfung der Welt geschieht nur in der beständigen Zeugung des Sohnes. Das Sein der Welt (des Sohnes) ist nicht das Sein des Gezeugten, sondern das Geschehen der Zeugung selbst. Gott ist nur deshalb vor der Welt, weil er diese beständig zeugt. Das Sein des innerweltlich Seienden ist so nicht ein von Gott Offenbartes, sondern Offenbarung Gottes selbst. Nun interpretiert Schelling aber auch den Schöpfungsvorgang von den Willens-Kräften aus, aus denen er das vorweltliche Urwesen verstanden hatte (S. 108f.). Damit ist die Scheidung der Kräfte des Vaters als „Wirkung“ des Sohnes gedeutet. Erst von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, verschiedene Grade der Schöpfung und eine Stufenordnung des Geschaffenen anzunehmen. Hier greift Schelling auf den Begriff der quantitativen Differenz zurück. Vergangenheit wird in dieser Interpretation nicht ursprünglich mit der Zeugung gesetzt (d. h. in der ständigen Anfänglichkeit des Sich-scheidens), sondern gradweise. So sagt Schelling in Hinsicht auf die Urkräfte des Vaters:

Phänomenologie der Sukzessivität gibt und zeigt, daß auch im Sukzessionsansatz mehr liegt, als darin zunächst zu liegen scheint. Schelling zeigt, daß von Sukzession nur gesprochen werden kann, wenn mindestens zwei sukzedierende Elemente bereits gegeben sind. Element der Sukzessionsreihe wird das erste Glied erst durch das zweite. Daher „beginnt“ die Zeit erst mit dem zweiten Sukzessionselement. Das erste Glied ist deswegen immer schon als Vergangenheit gesetzt. Seine Stellung in der Sukzessionsreihe ist dadurch bestimmt, daß es an sich selbst gerade nicht in ihr steht. (Schelling kommt a. a. O. zur Erörterung des Zeitproblems im Zusammenhang mit dem Problem der Unendlichkeit der Welt. Als vermittelndes Prinzip zwischen Zeit und Ewigkeit setzt Schelling in Zusammenhang dieser Dialektik ein „Interstitium“ an.)

⁷⁾ *Wie im Herzen die Liebe, so wird aus dem Mittelpunkt der Kontraktion des ewigen Vaters der ewige Sohn geboren* (S. 105). Damit ist der Weg zur Trinitätsspekulation gewiesen. Es ist jedoch zu beachten, daß Schelling den Trinitätsgedanken in den weiteren Weltalterentwürfen nicht mehr aufgenommen hat und erst in den späten religionsphilosophischen Entwürfen darauf zurückgekommen ist. Im ersten Weltalterentwurf sind „Sohn“ und „Gegenwart“ (als gegenwärtige Welt) noch in eins gedacht. Erst in der späten Religionsphilosophie ist der „Sohn“ für Schelling die geschichtliche Persönlichkeit Christi.

Die Eigenständigkeit religiöser Sachverhalte hat Schelling in der Zeit der Weltalterphilosophie daher kaum erfahren. So liegt auch im Rückgang auf den Trinitätsgedanken (der „Geist“ wird schließlich noch als dritte Person Gottes, als Herrscher des zukünftigen Aons eingeführt) keine Wendung zu einer spezifisch christlichen Gotteserfahrung. Wir geben in dieser Hinsicht durchaus M. Schröter recht, der in der Einleitung seiner Nachlaßausgabe der „Weltalter“ nur von „Überformung“ und „religiöser Einkleidung“ spricht (S. LV.).

also wird die Befreiung des Wesens im Sein darin bestehen, daß hier vielmehr das Wesen immer mehr als seiendes oder gegenwärtiges, das Sein oder die verneinende Urkraft dagegen immer mehr als . . . vergangenes . . . gesetzt wird (S. 110).

Die Konsequenz des Ansatzes der quantitativen Differenz (der Willenskräfte des Vaters) ist die Postulierung einer Vollendung dieser Differenz d. h. einer völligen Geschiedenheit der Urkräfte, in der Schelling ihre höhere Einheit sieht. Diese Einheit wird nun als Zukunft gesetzt im Sinne eines realen, einst zu erreichenden Ziels. Die Gegenwart ist nicht mehr aus dem Geschehen der Zeugung verstanden, sondern nur noch als *Übergang von jener anfänglichen, tiefverschlossenen Indifferenz zu der letzten und entfaltetesten Einheit* (S. 120). Da Schelling bereits mit der Deutung der Welterschöpfung als Vater-Sohn-Verhältnis angesetzt hatte, wird die von der quantitativen Scheidung her verstandene Einheit zur dritten göttlichen Persönlichkeit des Geistes hypostasiert.

Ist die spontan-ekstatische Zeugung zu einem gradweisen Auseinandertreten von Kräften umgedeutet worden, so können Sohn und Geist nur noch als Potenzen fungieren, die dieses Auseinandertreten regulieren. Die ekstatische Erfahrung des Menschen, auf die sich die Schöpfungslehre stützte, hat in dieser Deutung keinen Platz mehr. Und so ist es kein Zufall, daß Schelling hier die Erfahrung verabschiedet; denn nur so kann er dazu gelangen, die Weltentwicklung in einer „Zukunft“ (die dabei aber durchaus im Sinne des vulgären Zeitverständnisses konzipiert ist) gipfeln zu lassen. Auch der Mensch selbst, seine Freiheit und seine Geschichte, kommen in der kosmogonischen Erzählung nicht mehr vor.

Das Genealogiekapitel (S. 133–160) bietet eine Interpretation des in den vorigen Abschnitten Erarbeiteten auf einen ausdrücklichen zeitlichen Sinn hin. Der Intention nach enthält sie Schellings „systematische“ Lehre von der Zeit. — Die innere Problematik dieses Abschnittes kommt schon in Schellings Wahl des Terminus „Genealogie“ zum Ausdruck. Schelling fragt nicht mehr — wie noch bei den Zeiterfahrungen — nach dem Sein der Zeit, sondern erzählt die Geschichte der Zeit als die Geschichte ihrer Herkunft. Dieser Ansatz ist zwar von der mythopoetischen Tendenz der „Weltalter“ bestimmt. Dennoch versucht Schelling im Rahmen dieser Herkunftsgeschichte auch eine Strukturanalyse der Weltzeit zu geben.

Leitend ist die Fragestellung: Wie „kommt es“ überhaupt zur Zeit? Ein Doppelsinn der Rede von der Zeit schwingt dabei immer mit, denn Schelling fragt nicht nur nach der Herkunft der Zeit des gegenwärtigen Weltalters, sondern auch dem zeitlichen Sinn dieses Herkommen selbst. Diesen zeitlichen Sinn drückt er in der zweiten Fassung der „Weltalter“ formelhaft aus: . . . *dieses ganze Leben entstand zuerst aus der Sehnsucht der Ewigkeit nach sich selber* (W II 73). Die als reiner Wille gedachte Ewigkeit will sich selbst haben, sie ist nach sich selber süchtig. Dabei will die Ewigkeit aber das bleiben, was sie ist. So ist die Zeit nur ein Durchgangsstadium, das die Ewigkeit auf dem Wege zu sich selbst durchläuft. Daher ist im metaphysischen Willensansatz, auch wenn der Wille als ewig gedacht wird, die Möglichkeit der Zeit immer schon mitgedacht. „Sehnsucht“ der Ewigkeit meint hier nicht nur den spezifischen Sinn von Sehnsucht, wie wir ihn aus der Rotationsstruktur verstanden haben. Sehnsucht meint hier vielmehr das Sein des Seienden selbst, wie es in der ersten Lauterkeit als reiner Wille, ausbreitende Liebe, in der uneigentlichen Zeit als Sehnsuchtswille (im engeren Sinne des Wortes) in der eigentlichen Zeitlichkeit als Zeugungswille gefaßt wird.

Das Wesen oder die eigentliche Kraft der Zeit liegt im Ewigen (S. 136). Dies besagt: Zeit ist nur etwas, das am Ewigen aufgewiesen werden kann. Nur indem ein schon als ewig angesetztter Wille zu sich selbst ins Verhältnis tritt, kann im Ewigen eine Zeit (bzw. Zeiten) entstehen. Der Wille selbst hält sich jedoch in aller Zeit als Ewiges durch. So ist die reine Lauterkeit selbst kein Seiendes unter anderem Seienden, nicht das Ewige, sondern die Ewigkeit des Ewigen selbst. Das Ewige verstand Schelling als ein wirkliches Seiendes: es ist Grund und Existenz, d. h. das Sich-Gründen der Ewigkeit. Indem Schelling dieses Grund-Existenzverhältnis vom Willen her interpretiert, ersetzt er es durch das Verhältnis von Seiendem und Sein. Seiendes und Sein sind die Prinzipien des Ewigen, die in ihm in eins gesetzt sind. Die Elemente der ursprünglichen Ekstatisierung sind zu Willenselementen hypostasiert: Der Wille des Ewigen vermittelt zwischen Seiendem und Sein und setzt diese dadurch als Subjekt und Objekt. Die Ekstatisierung ist damit nivelliert, denn die in ihr liegende Spannung wird auf ein ursprünglicheres Ungespannt-sein reduziert. Wird darüber hinaus noch dem Sein die Vergangenheit, dem Seienden die Gegenwart, der Einheit beider die Zukunft zugeordnet, so kann Schelling feststellen, daß *im Ewigen bereits Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verborgener Weise als Eins gesetzt sind* (S. 137). Verstünden wir den Ansatz der Grund-Existenz-Ontologie nur aus der unmittelbaren Erfahrung, so ließe sich dieses Verhältnis des Grundes und der Existenz auf das Sein des ersten (noch nicht zeitlichen) Wirklichen nicht anwenden. Im Ewigen soll — um es paradox zu formulieren — das Gespanntsein hinsichtlich seiner Ungespanntheit ausgesprochen werden. Diese Nivellierung ist nur möglich, weil Schelling in der metaphysischen Interpretation die ekstatische Einheit von „Spannendem“ und „Spannung“ nicht berücksichtigt.

Ein Anfang der Zeit ist erst mit der Schöpfung gegeben. Nun läßt sich aber durchaus sinnvoll die Frage stellen: Hat nicht auch die uneigentliche Zeit, die mit dem Anfang der eigentlichen Zeit sofort als Vergangenheit gesetzt wird, ihrerseits einen Anfang? Auch *das Ewige ist, wie bereits früher bemerkt worden, für sich nur der Anfang des Anfangs, noch nicht der wirkliche Anfang* (S. 137). Das Aufkommen der Sehnsucht war als ein Suchen des Anfangs bestimmt worden; nur weil und insofern die Sehnsucht in sich zurückfällt, ist die Möglichkeit für den echten Anfang, der immer schon im dynamischen Auseinanderhalten von Vergangenheit und Gegenwart besteht, gegeben. Der Anfang der Sehnsucht ist noch kein echter Anfang⁸⁾. Es handelt sich hierbei nicht um eine Struktur der Anfänglichkeit (der Zeit), denn durch diesen „Anfang“ (der Sehnsucht) ist noch nichts als vergangen gesetzt. Was „vorher“ war, ist in Wahrheit ewig und hält sich aller Zeit gegenüber durch. *Also ist hier nichts denn ein bodenloser Abgrund der Ewigkeit, da . . . keine Zeit bestimmbar ist; und ist auch jenes Suchen des Anfangs . . . ein ewiges, aus sich selbst entspringendes Suchen* (S. 139)⁹⁾. Aus ihm entspringt die rotatorische Zeit, die ihren eigenen An-

⁸⁾ Die S. 137f. von Schelling mit dem Terminus „Liebe“ bezeichnete Struktur entspricht der, die wir in unserer Untersuchung einheitlich als „Sehnsucht“ bezeichnet haben. S. 140 spricht Schelling selbst von diesem Sachverhalt als „Sehnsucht“.

⁹⁾ Schelling ist sich durchaus der Tatsache bewußt, daß die Erzählung vom Entwicklungsprozeß und vom Nacheinander der Entwicklungsstufen nicht ohne weiteres ein nur innerzeitliches Nacheinander meint. Vgl. dazu S. 139: *Haben wir uns erlaubt, jenem Urzustand in Worten eine Dauer zu geben, so war dies nur bildlich oder mythisch, nicht wissenschaftlich zu nehmen*. Die mythische Zeit kann aber als solche gerade nicht mehr wissenschaftlich auf ihre Struktur hin befragt werden.

fang nicht findet. Die Sprengung dieser Rotation ist der Anfang der Schöpfung. In der Schöpfung sind die einzelnen Dinge je schon als zeitliche geschaffen. Jedem möglichen quantitativen Verhältnis von Seiendem und Sein entspricht eine bestimmte Seinsstufe. Das spezifische Sein eines jeden Seienden ist dadurch bestimmt, daß in ihm der Schöpfungsprozeß zum Stehen gekommen ist. So sind in der Zeitlichkeit des erschaffenen Dinges zwei verschiedene Zeitverläufe verflochten; einmal die Zeit, die durch die graduelle Scheidung der Kräfte im Schöpfungsprozeß bestimmt ist; d. i. seine Zeitstelle im Ganzen der Schöpfung, dann aber auch die Zeit, die ihm selbst als individuellem Wesen zukommt, das die Gegenwart eines je bestimmten Abschnittes des Schöpfungsprozesses beständig wiederholt. So hören in diesem Schöpfungsprozeß die niederen Seinschichten nicht zu bestehen auf, wenn eine höhere Seinsicht, bei der die Scheidung der Kräfte schon weiter fortgeschritten ist, hinzukommt¹⁰⁾. Durch die doppelte Konstitution der Zeitlichkeit des erschaffenen Dinges ist auch eine zeitliche Interpretation des ontologischen Verhältnisses von Art und Individuum möglich geworden. Gattungszeit ist die Zeitstufe, die ein Seiendes im Ganzen des Schöpfungsprozesses innehat, die es aber als Individuum beständig wiederholen muß. Daher ist in der Zeit des konkreten Individuums die lineare mit der rotatorischen Struktur vereinigt.

In jedem Stadium der Schöpfung sind die vorhergehenden Stadien aufbewahrt. Sind aber somit alle Seinschichten gleichsam stehengebliebene Scheidungen der Urkräfte, so ist die ursprüngliche Ungeschiedenheit der Kräfte (Rotation) noch nicht endgültig überwunden. Das „Stehenbleiben“ der Scheidung und die beständige Wiederholung der Zeitstelle erscheinen als jeweils bestimmt strukturierte Weisen der Rotation.

Die sichtbare Natur ist im Einzelnen und Ganzen ein Gleichnis dieser immer vor und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z. B. treibt immer fort von der Wurzel bis zur Frucht und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit . . . die ganze Tätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in diesem wieder von vorn anzufangen . . . (1 VIII 231).

Die Zeit, die mit der Schöpfung der Welt gesetzt ist, versteht Schelling jedoch nicht als abstraktes Medium, in der die einzelnen Dinge entstehen und vergehen. Schöpfung einer allgemeinen Weltzeit ist zugleich immer schon Erschaffung der einzelnen Dinge in ihrer je eigenen Zeitlichkeit. Die Anfänglichkeit der Weltzeit manifestiert sich in der beständigen Neuschöpfung der Individuen. Indem die Dinge erschaffen werden, sind sie immer schon als anfängliche (und endliche) d. h. aber als zeitliche geschaffen. Bestimmt sich die ontologische Struktur eines jeden Seienden aus dem Grad und dem Verhältnis der Scheidung der in ihm wirkenden Urkräfte, so darf jedes Seiende als solches ontologisch von dieser seiner Zeitstruktur her bestimmt werden. Zeitlich sind die Dinge aber nicht, weil

¹⁰⁾ Schelling hat in der Spätphilosophie den Sachverhalt, daß das Individuum in seiner Zeitlichkeit immer nur die seiner Gattung zukommende Zeitstelle im kosmischen Prozeß wiederholt, nochmals formuliert, indem er von dieser ständig sich wiederholenden Gegenwart sagt: Die gegenwärtige Zeit ist . . . *arrêtierte Zeit. Die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, diese bloß scheinbare Zeit, die, anstatt wahre Zeit zu sein, vielmehr nur ein Anhalten, eine ἐπιτοχή der wahren Zeit ist . . . (2 IV 109).*

sie der Zeit unterworfen sind, sondern weil sie die Zeit in sich selbst haben. Das Seiende legt sich selbst in eine Entwicklungsreihe aus und bleibt in dieser Reihe doch immer identisch mit sich selbst.

Nicht nur dieses oder jenes Ding z. B. der Weltkörper oder das organische Gewächs, schlechthin jedes hat seine Zeit in sich selbst . . . Kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigene, ihm eingeborene und inwohnende Zeit (S. 142).

Es gibt keine Dinge in einer Zeit, sondern nur Zeit in den Dingen, keine Welt in der Zeit, sondern nur Zeit, die die Welt in sich trägt, bzw. — als gegenwärtige Welt — je schon ist. Diese Struktur bezeichnet Schelling als *allgemeine Subjektivität der Zeit* (S. 143). Jedes Ding ist das Subjekt seiner eigenen Zeit, d. h. es bewirkt diese Zeit, indem es sich entwickelt und die Stadien seines Seins — da es sie nicht zumal, wie in der göttlichen Idee sein kann — sukzessiv durchläuft. (Vgl. Exkurs Nr. 4.)

Fällt Schelling damit aber nicht in eben die Zeitauffassung zurück, deren Unbegründetheit er aufweisen wollte? Er versucht dem auszuweichen, indem er den Begriff der ganzen Zeit einführt. In jeder Gegenwart, die durch die *creatio continua* gestiftet wird, ist schon der Bezug auf Vergangenheit und Zukunft mit enthalten, d. h. Zeit ist nur im Zusammenbestehen und Auseingehaltensein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Damit versucht Schelling, einen Sachverhalt der unmittelbaren Zeiterfahrungen analog auf die Zeitlichkeit der Entwicklung jedes Dinges anzuwenden. Die Zeit ist immer schon Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; diese drei Zeiten werden vom Subjekt, dessen Zeiten sie sind, zusammengehalten. So wird die Zeitlichkeit eines jeden Seienden von seinem Subjektscharakter aus verstanden. Das Subjekt ist die Einheit der drei Zeiten. Da die „Substanz“ dieses Subjektes aber Wille ist, kann Schelling den Satz formulieren, daß *die Zeit . . . in jedem Augenblicke der Ewigkeit gleich ist* (S. 145). Das Subjekt liegt immer schon als Ganzes zugrunde, unterschieden ist nur, was jeweils in einer Zeit als Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gesetzt ist. Daher *enthält jede mögliche Zeit die ganze Zeit; denn was sie von ihr nicht als Gegenwart enthält, enthält sie doch als Vergangenheit oder als Zukunft* (S. 148). Daß Schelling in dieser Struktur der Zukunft den Primat zuspricht¹¹⁾, geht aus dem Gedankengang selbst nicht schlüssig hervor, zumal Schelling in demselben Abschnitt andererseits Bestimmungen der Zeitstruktur gibt, die nur unter der Voraussetzung der Gleichsinnigkeit von Vergangenheit und Zukunft gegeben werden können. Wir dürfen daher in dem in Anm. 11 zitierten Satz einen Einbruch des Zukunftsphänomens, wie es sich in der Selbsterfahrung unmittelbar darbietet, sehen.

Jeder Zeit geht die ganze Zeit der Idee nach voraus. Das gegenwärtige Subjekt oder besser: das Subjekt in seiner Gegenwartigkeit ist immer schon — ideal — auf sein ganzes Sein bezogen. Von hier aus gelangt Schelling schließlich zur Definition des Organismus und der organischen Zeit. Die Struktur des Organismus ist bestimmt durch ein *solches Verhältnis des Einzelnen zu einem Ganzen, bei welchem jenes zu seiner Wirklichkeit dieses schon als vorhanden in der Idee voraussetzt* (S. 148). Das Einzelne ist in diesem Falle die jeweilige Gegenwart,

¹¹⁾ Vgl. S. 147: *Wir meinen, daß sie, — die einzelne Zeit — die ganze . . . Zeit selber in sich enthalte, also ein wirkliches Bild von ihr sei. Die ganze Zeit würde nämlich dann sein, wenn sie nicht mehr zukünftig wäre, und wir können daher sagen, die Zukunft oder die letzte Zeit sei die ganze Zeit.*

die durch die Anfänglichkeit des Schöpfungsprozesses in jedem Seienden gesetzt ist. Das Ganze meint den Inbegriff der drei vom Subjekt getragenen Zeiten. So gründen die Seinsweisen der Realität und der Idealität schon in der Zeitstruktur eines jeden Seienden. Je länger die Entwicklung des Dinges ist, desto größeren Platz nimmt im Sein dieses Seienden die Seinsweise der Idealität ein. Die jeweilige „Breite“ der realen Gegenwart im Verhältnis zur idealen Zukunft oder zur idealen Vergangenheit ist jedoch ihrerseits wiederum bestimmt durch den Grad der Scheidung der Urkräfte im fortschreitenden Schöpfungsprozeß. Der Organismus ist somit eine ontologische Struktur, die nur aus dem Ineinander zweier Seinsweisen verständlich wird. Jeder „Teil“ des Organismus gehört selbst immer schon beiden Seinsweisen an; real ist er als vorkommender Teil, ideal, insofern er als vorkommender realer Teil auf einen anderen vorkommenden realen Teil hingebunden ist.

Das organische Verhältnis der Zeiten ist dadurch bestimmt, daß zwischen allen Elementen des Ganzen der Zeiten eine Wechselbeziehung herrscht. Das Ganze ist seinerseits wiederum immer nur wieder aus Ganzheiten aufgebaut. Dies gilt nicht nur für die Entwicklungszeit des einzelnen Dinges, sondern in analogem Sinne auch von der Zeitlichkeit des Weltprozesses.

Mehrere . . . Zeiten können wieder eine . . . ganze Zeit als ihre Einheit voraussetzen, wonach sich ein System eines nach innen oder dynamisch unendlichen, nach außen aber allerdings endlichen oder geschlossenen Organismus der Zeiten denken läßt (S. 149).

So ist für Schelling die Weltzeit sowohl kontinuierlich als auch diskontinuierlich. Kontinuierlich durchläuft jedes Seiende die Stadien seiner Entwicklung. Diskontinuierlich sind in jedem dieser Stadien die Zeitmodi des Seienden, da Vergangenheit und Zukunft schon in jeweils anderer Seinsweise als die Gegenwart gegeben sind. Daher ist die Struktur des Organischen ganz allgemein als Diskontinuitätskontinuum bestimmt.

Die niederen Seinsstufen, die einer geringen Scheidung der Kräfte entsprechen, sind im Verhältnis zu den höheren Seinsstufen deren Vergangenheit. Insofern können verschiedene Zeiten auch realiter zumal sein, wenn auch nicht in der Entwicklung eines identischen Individuums. Was in einem Seienden als Zukunft ideal vorweggenommen wird, kann nicht zugleich reale Gegenwart sein. Wohl aber kann ein bestimmter Zeitmodus eines bestimmten Seienden mit einem anderen Zeitmodus eines anderen Seienden zumal sein. Der zeitliche Sinn dieses Zumalenseins ist dadurch umschrieben, daß sich das höhere zum niederen Seienden selbst wieder zeitlich verhält: das niedere Seiende ist für das höhere in dem Sinne Vergangenheit, wie für den Menschen die ganze Natur Vergangenheit ist. Umgekehrt enthält jedes Seiende nicht nur seine eigene Zukunft, sondern auch die Zukunft der Weltentwicklung in idealer Weise.

Jedes Seiende hat seine Zeitstelle sowohl als Individual- als auch als Gattungswesen. Nicht nur die eigenen Entwicklungsperioden (des Einzelwesens) folgen sich organisch, sondern das Gattungswesen als Seinsstufe ist das, was es ist, nur als Glied des Weltprozesses, mit dem es dadurch in „organischem“ Bezug steht, so daß es die völlige Scheidung der Kräfte bereits selbst – als Zukunft – idealiter in sich hat. Wie denkt Schelling aber nun die völlige Scheidung der Kräfte, die im Schöpfungsprozeß immer noch Zukunft sein soll?

Weil . . . die Zeit . . . organisch ist: so reproduziert jede folgende Zeit die Werke der vorhergehenden . . . So ist ein ewiger Wechsel von Entstehen und Vergehen, bis die ganze, alles befassende, der

Ewigkeit gleiche Zeit in einem Wesen entwickelt worden . . . Nachdem also das Sein aufs höchste entfaltet und durch die Zeit auseinandergesetzt ist, tritt die kontrahierende Kraft als tragende Vergangenheit in ihre vollen Rechte und ihre letzte Wirkung . . . ist diese, daß sie . . . die Simultaneität zwischen allem Gewordenen hervorbringt (S. 158).

Weil die kontrahierende Kraft nicht mehr überwunden zu werden braucht, ist am Endpunkt der kosmischen Entwicklung alle Zeit getilgt. So ließ sich aus dem Zusammenhang des Genealogiekapitels schließen. Dem steht aber entgegen, was Schelling selbst abschließend zu diesem Gedankengang ausführt:

So haben wir . . . zu zeigen versucht, wie jenes uralte Reich der Vergangenheit . . . bis zur Gestalt der gegenwärtigen Welt entwickelt werde (S. 159).

In der Freiheitslehre entwirft Schelling die Grundzüge einer Kosmogonie, die ebenfalls auf dem Gedanken einer quantitativen Scheidung der Urkräfte beruht. Diese Scheidung ist im Menschen vollendet. Was kann aber dann noch als Zukunft bevorstehen? Ist mit der Erschaffung des Menschen die Zukunft schon erreicht? Dies läge durchaus auch in den Konsequenzen der Analyse der Zeiterfahrungen. Schelling zieht diese Konsequenzen jedoch nicht, sondern unternimmt, es, in der späten Religionsphilosophie, eine vorherbestimmte Geschichte nicht nur der Natur vor der Erschaffung des Menschen, sondern auch des Menschen selbst – als Religionsgeschichte – zu konstruieren.

Schelling wollte die traditionelle Zeitlehre (Sukzessivitätstheorie) überwinden, indem er den Ansatz beim Seienden in einer Zeit zum Ansatz einer Zeit im Seienden verwandelte. Doch eine Lehre wird niemals dadurch überwunden, daß ihr Inhalt lediglich umgekehrt wird. Gerade durch die Tatsache dieser Umkehrung bleibt Schelling – wenigstens in der methodischen Durchführung der Zeitlehre im Genealogiekapitel – aufs engste mit der traditionellen Zeitlehre verbunden und von ihr abhängig. Auch die anthropologischen Zeiterfahrungen werden im Sinne einer „Zeit im Menschen“ interpretiert; seiner eigentlichen Zeit ist der Mensch nicht mehr unterworfen, sondern er verfügt über sie. Den sich so auf seine Zeitlichkeit verstehenden Menschen interpretiert Schelling als das „Subjekt“ seiner Zeitmodi, in die er sich auslegen kann, bzw. immer schon ausgelegt hat. Nach der ursprünglichsten Zeit, die der Mensch selbst ist und die nur in der Schicksalserfahrung des Charakters aufleuchtet, wird nicht mehr thematisch gefragt, denn nur, wenn diese ursprünglichste Zeit ungedacht bleibt, kann Schelling ein metaphysisches System aufbauen. Dieses System basiert aber letztlich auf dem Prinzip des Willens, auf das hin alle Zeiterfahrungen gedeutet werden. Wenn aber nur dadurch der Aufbau eines Systems, auch wenn es, wie hier, als Interpretation eines kosmogonischen Mythos erscheint, möglich wird, ist diese „Umdeutung“ keine Nachlässigkeit oder Unachtsamkeit des Denkens, da für Schelling eine sinnvolle Theorie von Zeit und Zeitlichkeit nur auf Grund dieser Umdeutung möglich ist.

So wird die ausdrückliche Frage nach der Zeit erst im Rahmen einer bereits angesetzten Seinsauslegung (auf den Willen hin) gestellt und die Zeit selbst bleibt bei Schelling trotz der ursprünglichen Erfahrungen letztlich im Ungedachten.

Auf diesem Ungedachten beruht die Metaphysik; das in ihr Ungedachte ist darum kein Mangel der Metaphysik. Noch weniger läßt sich die Metaphysik deshalb, weil sie auf diesem Ungedachten beruht, für falsch erklären oder gar als ein Irrgang, ein Irrweg zurückweisen (M. Heidegger: Was heißt Denken? S. 42).

Die Frage, wie Zeit und Zeitlichkeit von der Vernunft gedacht werden können, bleibt offen. Wie kann die Vernunft um ihre geschichtliche Bedingtheit wissen und dennoch als Vernunft, die als solche immer schon Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit ihrer Aussagen macht, bestehen bleiben? Denn auch die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit alles Denkens enthebt uns weder der Frage nach dem transzendentalen Grunde dieser Einsicht selbst, noch der Aufgabe einer erneuten Prüfung des Anspruches der Vernunft überhaupt. Als Denkende stehen wir aber nicht nur je in einer bestimmten, konkret-geschichtlichen Situation, sondern zugleich auch immer auf dem Boden dieser allgemeinen Vernunft. Auch die Vernunft, die sich auf ihre Geschichtlichkeit versteht, erhebt als Vernunft noch den Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit dieser ihrer Einsicht.

So bleibt die Aufgabe, Vernunft und Geschichte zusammen zu denken. Dazu ist eine transzendente Besinnung auf das Wesen der Geschichte erforderlich, bei der die noetischen Akte auf ihren sich in der Intentionalitätsstruktur bekundenden zeitlichen Sinn hin interpretiert werden. Denn die Zeitlichkeit der Vernunft liegt der Intentionalitätsstruktur nicht lediglich zugrunde, sondern sie bekundet sich sogar in ihr und zwar – für die transendentale Untersuchung – nur in ihr. Es ist von einer ontologischen Analyse des Wissens auszugehen, bei der sich zeigen soll, wie schon in diesem Phänomen geschichtliche Bedingtheit und Allgemeingültigkeit der Vernunft als gleichursprünglich erfahren werden; ferner, daß der Anspruch der Vernunft auf allgemeine Verbindlichkeit ihrer Aussagen nicht trotz, sondern nur durch die Einsicht in ihre Geschichtlichkeit befriedigt werden kann und daß umgekehrt die Vernunft sich als geschichtliche nur erfahren kann, weil sie als Vernunft immer schon diesen Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit erhebt.

Exkurse

1. (vgl. S. 12).

Die gängige philosophische Interpretation ist meistens von der Idee der systematischen Einheit geleitet. Sie versucht, aus Ansätzen Konsequenzen zu ziehen, die der Autor selbst nicht gezogen hat, um dadurch das von ihm selbst ausdrücklich und thematisch Gedachte entweder in hellerem Licht erscheinen zu lassen oder aber, um von der Instanz der Systemkonsequenz aus das thematisch Gedachte in seiner Vorläufigkeit zu erkennen. Eine andere Interpretationsmethode, die der hermeneutischen Maxime, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, viel besser entspricht, nämlich der Rückgang auf die Grunderfahrungen eines Denkens ist demgegenüber verhältnismäßig selten angewandt worden, wenn man die rein psychologischen Interpretationen hierbei außer acht läßt, die zu einer spezifisch philosophischen Fragestellung ohnehin nichts beizutragen vermögen.

Beim Problem der Grunderfahrungen geht es um den sachlichen Antrieb zu allem systematischen Denken, der im System selbst nicht mehr aufzutauchen braucht. So ist die philosophische Erfahrung der Punkt, auf den alle systematischen Darlegungen bezogen werden können und von dem sie ihre niemals restlos wissenschaftlich zu beweisende Prägnanz und Verbindlichkeit erhalten. In dieser Funktion darf sie analog den Axiomen der positiven Wissenschaften verstanden werden, die von den Wissenschaften selbst nicht mehr bewiesen werden können und in der Regel sogar nicht einmal mehr zum Gegenstandsbereich dieser Wissenschaften gehören. Oft leitet die philosophische Erfahrung auch in der Form des Vorverständnisses den Gang des Denkens. Von der psychologischen Erfahrung unterscheidet sie sich dadurch, daß sie niemals den psychischen Vorgang, sondern immer nur den Inhalt des Erfahrens meint. Dies darf nicht in der Weise mißverstanden werden, als ob es sich bei der Erfahrung im philosophischen Sinne und bei der Erfahrung im psychologischen Sinne um zwei Arten ein und derselben Gattung handelte. Ontisch kann es sich dabei zwar durchaus um ein und denselben Sachverhalt handeln. Was die philosophische Erfahrung von jeder psychologischen Erfahrung unterscheidet, ist eben dieses Mehr, das sich darin zeigt, daß dem Denkenden ein Sachverhalt über sein einfaches ontisches Vorliegen hinaus bedeutsam wird. Wir leugnen nicht, daß sogar dieses Bedeutamwerden noch von der empirischen Psychologie erforscht werden kann. Die Tatsache aber, daß es ein ganz bestimmter ontologischer Sinn ist, der dem Denkenden darin einsichtig wird, ist der Psychologie ebensowenig zugänglich wie die logischen Gesetzmäßigkeiten des Denkens.

Nun liegen die Erfahrungen fast niemals offen da und sind zunächst im Text gar nicht sichtbar. Und wenn sie, wie gerade bei Schelling, bisweilen ausdrücklich mitgeteilt werden, so muß man sich bei der Interpretation immer der Gefahr der Fehldeutung bewußt sein, die insbesondere darin liegt, daß die Auswahl der Erfahrungen immer schon im Horizont einer bestimmten Systemkonzeption vorgenommen wird. So ist es bei der angezeigten Interpretationsmethode ein unabdingbares hermeneutisches Postulat, beständig zwischen der Deskription der Fundamentalerfahrung und der Reflexion auf ihre systematische Objektivierung abzuwechseln.

Von den Fundamentalerfahrungen gibt sich der systematische Denker in der Regel keine Rechenschaft mehr. Und wenn dies, wie bei Schelling, doch einmal versucht wird, so nur um den Preis, daß das System darunter zusammenbricht.

2. (vgl. S. 21).

Aus diesen Zusammenhängen wird die systematische Stellung des Gottesproblems beim späten Schelling einsichtig. In seiner Sicht kam die traditionelle Metaphysik (negative Philosophie) immer nur zum Begriff, niemals aber zum Erweis der Wirklichkeit Gottes. Wenn wir auch geneigt sind, in den in den Schriften von 1809–1821 mitgeteilten menschlichen Erfahrungen die eigentliche Tiefe des Schellingschen Denkens zu erblicken – und dies wohl mit Recht! – so dürfen wir dennoch nicht übersehen, daß Schellings Konzeption, sein Wollen immer am Absoluten ausgerichtet war. So ist auch fast jede mitgeteilte Grunderfahrung immer schon von dieser ausdrücklichen Fragestellung her interpretiert. Wir versuchen dagegen, hinter diese bewußten Intentionen Schellings zurückzufragen, um das Nichtgedachte, d. h. das nicht thematisch gegenständlich Gedachte seines Philosophierens in den Blick zu bekommen. Auf jeden Fall bleibt es bezeichnend, daß Schelling schließlich dazu kam, ein so vielfältig aus Spekulation und Urerfahrungen verschlungenes Gebiet wie die Geschichte der Religion, insbesondere der Mythologie und der Mysterien zum bevorzugten Gegenstand der Untersuchungen zu erheben.

Dennoch halten wir es für verfehlt, Schellings Denken nach 1806 nur von dieser seiner Intention her begreifen zu wollen, wie es z. B. die im übrigen sehr aufschlußreiche Arbeit Horst FUHRMANS' (vgl. Anm. 4 zu Kap. I A) versucht. Fuhrmans kann von diesem einseitigen Ansatz aus Schellings Grunderfahrungen von der Zeit und von der menschlichen Freiheit kaum mehr sehen, geschweige denn entsprechend würdigen. Dagegen ist auch die Tatsache, daß die Probleme der Zeit und der Freiheit in der Weltalterphilosophie mit dem Gottesproblem zusammengedacht werden, kein Einwand. Gerade eine Synopsis der verschiedenen Probleme und Fragestellungen wäre imstande, die Weltalterphilosophie aus der Verbindlichkeit des Denkens und der Konsequenz der Erfahrung selbst zu verstehen. So aber ist Fuhrmans gezwungen, die Zeiterfahrungen zu übergehen und das Problem der menschlichen Freiheit zu bagatellisieren (a. a. O. S. 192 Anm. 9, 254). Die Problematik Schellings erscheint bei Fuhrmans im wesentlichen auf die Auseinandersetzung zwischen Theismus und Pantheismus verkürzt, was den Zugang zu diesem Denken bei dieser Einseitigkeit eher erschwert als erleichtert, denn es ist nur ein Wortstreit, ob der Explikationsgedanke, auf den hin Fuhrmans Schellings „Weltalter“ interpretiert als theistisch oder pantheistisch bezeichnet wird. Schelling wußte sich selbst immer schon sehr stark von der Theologie her bestimmt. Fuhrmans wertet dies unter Heranziehung vor allem zahlreicher Briefstellen treffend aus. Er hätte aber die Frage stellen müssen, warum und mit welcher Berechtigung Schelling in den „Weltaltern“ den Begriff des Absoluten und seiner Entwicklung ansetzt, wenn nicht die ganze Weltalterphilosophie als leere, völlig unausweisbare Begriffskonstruktion erscheinen soll. Fuhrmans stellt den theogonischen Prozeß so sehr in den Vordergrund, daß die anthropologische Problematik in seiner Darstellung keinen Raum mehr hat und bleibt so bei allem Scharfsinn doch oft nur an der meist skurrilen Oberfläche haften. Ebenso wenig kommt die transzendente Fragestellung zur Sprache. Auch das mythopoetische Problem

wird in seiner systematischen Bedeutung nicht behandelt, obwohl Fuhrmans in dieser Arbeit eine Gesamtinterpretation der Weltalterphilosophie zu geben denkt. – Dagegen dürfen seine Bemühungen zur längst fälligen Begründung einer Schelling-Philologie nicht verkannt werden. Die Entstehungsgeschichte und die Textproblematik der „Weltalter“ sind von Fuhrmans erstmals ernsthaft in Angriff genommen worden.

Nach Abschluß dieser Arbeit ist uns die Abhandlung von Jürgen HABERMAS „Das Absolute und die Geschichte“ Diss. Bonn 1954, bekannt geworden. Habermas geht wie Fuhrmans viel zu sehr vom Wollen und von der Systematik der Entwürfe aus, als daß ihm noch die innere Stringenz der Erfahrungen und des Gedachten zugänglich wäre. Innerhalb dieses Rahmens enthält freilich diese Untersuchung in weit höherem Maße als die Fuhrmans' treffende Einzelbeobachtungen, wenngleich die oft unkritische Abhängigkeit von der Heideggerschen Terminologie ein adäquates Verständnis Schellings erschwert. Leitfaden dieser Untersuchung ist ein offenbar an Heidegger orientierter Begriff der Geschichtlichkeit, der nicht weiter geklärt wird. Bevor die Frage gestellt werden kann „wie läßt sich Geschichtlichkeit im Absoluten denken?“ muß erörtert werden, in welchen Dimensionen Geschichte und Geschichtlichkeit hier immer schon verstanden sind. Habermas trägt dagegen systematische Maßstäbe der Gegenwart an ein uns schon historisch fremd gewordenes Philosophieren heran. Sein Geschichtsbegriff ist nicht der Schellings, denn Schelling fragt zunächst nicht nach einer existenzialen Geschichtlichkeit, sondern nach der Struktur der Zeit. Wenn auch Schelling dabei manchmal Strukturen freilegt, die denjenigen, die später Heidegger analysierte, sehr nahe kommen, so stellt er doch in diesem Zusammenhang keine umfassende Theorie der Geschichtlichkeit auf und hatte dazu auch niemals die Absicht. Habermas sieht überall dort, wo für Schelling noch offene Fragen standen, feste Ergebnisse in systematischer Gestalt. Die mythopoetische Konsequenz schließlich, die sowohl im Geschichtlichkeitsbegriff Heideggers wie im Zeitbegriff Schellings liegt, behandelt Habermas nicht, obwohl sich hier noch am ehesten Parallelen zwischen Idealismus und gegenwärtiger Philosophie ziehen ließen. Das geschichtliche Absolute ist für Schelling nicht Grundproblem der Weltalterphilosophie, sondern nur eine unter mehreren möglichen Lösungen, wenn es überhaupt noch zulässig ist, innerhalb des mythischen Horizontes ein Absolutes anzusetzen, was wir jedoch grundsätzlich ablehnen möchten.

Der Weite der Fragestellung und der geistigen Beweglichkeit der Untersuchung ist es jedoch zu verdanken, daß hier eine Fülle von Einzelheiten zum ersten Mal klar gesehen werden. In der Behandlung der Zeiterfahrungen, auf die Habermas nur am Rande eingeht, haben wir unsere Interpretationen bisweilen bestätigt gefunden, wenn auch unsere Untersuchung sonst in Fragestellung, Methode und Ergebnis zu der von Habermas in Gegensatz steht.

3. (vgl. S. 33).

Wenn Schelling in den „Weltaltern“, aber auch bisweilen in der Freiheitsschrift von Sittlichkeit und Moral spricht, so will er damit durchaus nicht auf eine normative Ethik hinweisen. Niemals hat Schelling versucht, Sittengesetz oder Moralgebote zu deduzieren – abgesehen höchstens von seinen frühesten, noch unter Fichtes unmittelbarem Einfluß stehenden philosophischen Versuchen. Auch wenn er (I VIII 259) die Mitteilung der Grunderfahrungen als „sittliche Betrachtungen“ bezeichnet, so ist damit doch nicht die Aufstellung einer sittlichen Norm oder gar ein konkreter Appell beabsichtigt. Schellings Anliegen ist viel-

mehr ein primär metaphysisches und der Hinweis auf die ekstatischen Erfahrungen (in den „Weltaltern“) oder auf die Erfahrung des Guten und Bösen (insbes. in der Freiheitsschrift) erfolgt in fundamentalontologischer Absicht und dient nur dazu, das Wesen des Menschen zunächst zureichend zu bestimmen, um auf diesem Boden die Metaphysik der Freiheit und Notwendigkeit, des Grundes und der Existenz zu denken. Wenn Schelling in einem Entwurf der Spätzeit — jedoch durchaus noch im Sinne der Weltalterphilosophie und der Freiheitslehre — sagen kann: . . . *aber eben daran erkennt man die Tiefe in der Wahrheit philosophischer Prinzipien, daß sie zugleich von der tiefsten sittlichen Bedeutung sind* (2 II 153), so hat er dabei doch primär nur die Zugangsart zu diesen Sachverhalten im Auge: So, wie moralische Wahrheit in adäquater Weise immer nur im (moralischen) Handeln selbst, dagegen nicht in der theoretisch-begrifflichen Reflexion einsichtig wird, so läßt sich auch die in den Grunderfahrungen verborgen liegende ontologisch relevante Wahrheit niemals demonstrativ beweisen, sondern nur im Erfahren selbst einsehen. Damit hängt auch zusammen, daß sich Schelling mit seinen Einsichten zunächst nur an diesen „Erfahrenen“ selbst wenden wollte und auf beweisbare, allgemeine Gültigkeit seiner Darlegung oft bewußt verzichtete (vgl. SCHRÖTER S. 202). *Der Erfahrene weiß, daß jeder . . . Mensch . . . fähig ist, sich eine wahre Vergangenheit zu erschaffen . . .*

So geht durch Schellings Weltalterphilosophie unverkennbar ein esoterischer Zug, da Schelling selbst weiß, daß dieses Wissen nicht darstellbar ist — *äußerlich nämlich, so, daß es jeder nehmen und sich wie anders Wissen zueignen könnte . . . nicht ohne harten inneren Kampf, nicht ohne Scheidung seiner selbst, von sich selbst wird die Wahrheit gewonnen. Selbst theoretisch ihn mitmachen ist nicht genug. Wer den Prozeß alles Lebens . . . nicht praktisch erfahren, wird ihn nie begreifen . . . Leute ohne geistige Erfahrung können hier nichts richten* (W I 187f.).

Vgl. auch Kap. I A, Anm. 2.

4. (zu S. 91)

Von hier aus setzt sich Schelling mit der Zeitlehre Kants auseinander. *Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darin, daß er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die beschränkte gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird* (S. 143).

Gemeinsam ist Schelling — zumindest in der metaphysischen Interpretation der Grunderfahrungen — mit Kant, daß die Zeit als Leistung einer als Subjektivität gedachten Substanz aufgefaßt wird. Subjekt ist bei Schelling jedoch der Wille in der Gestalt, in der er sich im jeweiligen Seienden (auf dessen Scheidungsstufe) zeigt. Ob und inwieweit Schellings Kritik Kant überhaupt trifft, kann hier nicht näher untersucht werden. Schelling sieht in Kant einen Vertreter der mechanischen Zeitlehre und sucht zu erweisen, daß mechanische Sukzessivität und besondere Subjektivität die der Zeit bei Kant zukommen (nämlich als Anschauungsform — nur eines ganz bestimmten, nämlich des erkennenden Subjektes) aufeinander zurückgeführt werden können, denn nur die erkennende Subjektivität kann durch Vergleichung der jeweiligen Eigenzeiten der verschiedenen Dinge abstrahierend die formale Sukzessivität „herstellen“. Dabei ist zunächst nur an die eigene Zeitlichkeit des jeweiligen Seienden gedacht, noch nicht an die auch dieses Seiende übergreifende Zeitlichkeit des Weltganzen. *Auch seine Zeit — nämlich die des Seienden — ist in jedem Augenblicke seine ganze und nach Zei-*

ten werdend wird es doch nicht in der Zeit. Nur dadurch, daß außer ihm andere Wesen sind, die ebenfalls eine Zeit in sich selber haben, wird eine Vergleichung seiner Zeit mit der Zeit anderer möglich. Hierdurch erst, nämlich durch Vergleichung und Messung verschiedener Zeiten entsteht jenes Scheinbild einer abstrakten Zeit, von welcher wohl zu sagen ist, sie sei eine bloße Weise unseres Vorstellens . . . (S. 143f.) So ist die besondere Subjektivität der Zeit, nämlich das Zeitbewußtsein im engeren Sinne immer schon angewiesen auf eine vorgegebene allgemeine Subjektivität der Zeit. Durch das Messen wird die Zeit relational. Gemessen wird aber nicht die abstrakte Zeit, sondern die individuelle Zeitlichkeit eines Seienden. Maßstab ist dabei ein anderes Seiendes in Hinsicht auf seine individuelle Zeitlichkeit. Nur weil die beiden verschiedenen individuellen Zeitlichkeiten niemals einander völlig angemessen sind, ist die Maßzeit als gemessene Zeit eine bloße Abstraktion. Diese abstrakte Zeit ist das Woraufhin des Vergleichens der konkreten Dingzeiten und ist sogar an sich selbst nur als dieses Woraufhin. Nur von diesem Zeitbegriff aus läßt sich das Problem einer „unendlichen“ Zeit stellen. Die nivellierende Abstraktion der Zeit verkennt deren Anfänglichkeit. So muß vor jedem Sukzessionselement ein anderes als wirklich verfließen gedacht werden. Auf diese Weise wird aber das eigentümliche Sein des vorweltlichen Aons verkannt. Durch jeden Anfang (die Zeit ist als Zeit schon anfänglich!) wird Vergangenheit abgeschieden. Wird der Anfang der Zeit aber durch die vergleichende Abstraktion übersprungen, erscheint die Vergangenheit nur als verfllossene Gegenwart. Entschiedene Vergangenheit ist für Schelling jedoch absolute Gewesenheit. So liegt der Grund für die Annahme einer unendlichen Zeit darin, daß jeder Anfang der Zeit eine schon gewesene Zeit voraussetzt, die nach dem . . . *mechanischen Begriff der Zeit nicht aus einer vorübergehenden Einheit gleich . . . ausgeschieden, sondern nur als wirklich verfließen gedacht werden kann; daher dann vor jeder möglichen Zeit eine andere als verfließend . . . gedacht werden kann* (S. 144f.).

LITERATURVERZEICHNIS (*Auswahl*)

I. Schriften Schellings

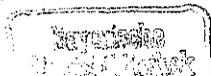
F. W. J. v. Schellings sämtliche Werke, in zwei Abteilungen zu insgesamt 14 Bänden, hrg. v. K. F. A. SCHELLING; Stuttgart und Augsburg 1856–1861.
Die Weltalter, Urfassungen; hrg. v. M. SCHRÖTER, München 1946 (Nachlaßband).
Aus Schellings Leben, in Briefen, hrg. v. G. L. PLITT; 3 Bände, Leipzig 1869 u. 1870.

II. Bibliographie

SCHNEEBERGER, Guido: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie. Bern 1954.

III. Schriften über Schelling

ERDMANN, Joh. Eduard: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. III. Abt.: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. Riga — Leipzig 1834–1853 (Faks.-Neudruck Stuttgart 1931).
FRANTZ, Constantin: Schellings positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise für gebildete Leser dargestellt. Drei Teile. Cöthen 1879 u. 1880.
CLOSS, Otto: Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie. Heidelberg 1908.
METZGER, Wilhelm: Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Heidelberg 1911.
DILTHEY, Wilhelm: Gesammelte Schriften IV. Band: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Leipzig und Berlin 1921.
FISCHER, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre; Gesch. der neueren Philosophie, Bd. VII; Heidelberg 1923 (4. Aufl.).
HARTMANN, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik. Berlin und Leipzig 1923. II. Teil: Hegel. 1929.
ALLWOHN, Adolf: Der Mythos bei Schelling. Charlottenburg 1927 (Kantstudien, Ergänzungsheft 61).
KNITTERMEYER, Hinrich: Schelling und die romantische Schule. München 1929.
DEKKER, Gerbrand: Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. München und Berlin 1930.
JANKÉLÉVITCH, Vladimir: L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling. Paris 1932.
SCHILLING, Kurt: Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800. München 1934.
RUPRECHT, Erich: Der Mythos bei Schelling. Blätter für deutsche Philosophie 12. Band (1938). S. 389ff.
VON BALTHASAR, Hans Urs: Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg 1947.
FUHRMANS, Horst: Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf o. J. (1954).
SCHULZ, Walter: Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 8 (1954). S. 336ff.
HABERMAS, Jürgen: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Diss. Bonn 1954.



HEIDELBERGER FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON
PAUL BOCKMANN, HEINRICH BORNKAMM UND
HANS-GEORG GADAMER

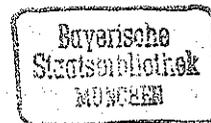
5. HEFT

HANS HINTERHAUSER

Utopie und Wirklichkeit
bei Diderot

Studien zum »Supplément au voyage de Bougainville«

7-3 geb.
4 u



HEIDELBERG

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG

(In Kommission)

Na 156/4620