



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Schellings äußerste Antwort Einsatz und Anspruch des Absoluten

Verfasser

Thomas Stadlbauer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im April 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Diplomarbeitsgebiet lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. i.R. Dr. Günther Pöltner

Τὸ μὴ δυνόν ποτε ἄν τις λάθοι;

Wie kann man verborgen bleiben vor dem, das nie untergeht?

(Heraklit)

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	7
------------------	---

ERSTER TEIL: SCHELLINGS WEG ZUR SPÄTPHILOSOPHIE

1. PHILOSOPHISCHE FRÜHSCHRIFTEN.....	9
1.1. Präludium – Das Echo des Apeiron.....	9
1.2. Grundlegung des Wissens aus dem Prinzip	13
1.3. Die „Zernichtung“ der Persönlichkeit	16
1.4. Die Kehre ins Praktische.....	20
2. NATUR- UND TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE.....	24
2.1. Der tätige Geist	24
2.2. Die Natur und der Übergang zur absoluten Identität	26
3. PHILOSOPHIE DER ABSOLUTEN IDENTITÄT.....	30
4. DAS ABSOLUTE UND DIE FREIHEIT.....	35
4.1. Die „Religionsschrift“	35
4.2. Die „Freiheitsschrift“	38

ZWEITER TEIL: DAS ABSOLUTE IN DER SPÄTPHILOSOPHIE

1. DER ÜBERGANG ZUR SPÄTPHILOSOPHIE	45
2. DER PHILOSOPHISCHE ANSPRUCH DER SPÄTPHILOSOPHIE.....	48
3. HINFÜHRUNG ZUR SACHE DER NEGATIVEN PHILOSOPHIE.....	53
3.1. Das „Gepräge des Verstandes“	53
3.1.1. Exkurs: Bemerkungen zum Grundgeschehen des Erkennens	54
3.2. Grund und System.....	58
4. GRUNDLINIEN DER REINRATIONALEN PHILOSOPHIE	61
4.1. Die Erfahrung des Denkens.....	61
4.2. Ein erster Schattenriss des „Seyenden“	66
4.3. Wesen und Existenz	69
4.3.1. Ein System der Wesenheiten.....	72

4.4. Die Lehre der Potenzen.....	76
4.4.1. Potenz im Übergang.....	76
4.4.2. Zur dreifachen Potenzialität des ‚Seyenden‘.....	79
4.4.3. Ausscheidung und Krisis.....	83
5. DER WEG DER POSITIVEN PHILOSOPHIE	88
5.1. Empirischer Apriorismus.....	88
5.2. Ekstasis ins Unvordenkliche.....	94
6. KRITISCHER RÜCKBLICK.....	100
VERZEICHNIS DER SIGLEN.....	107
LITERATURVERZEICHNIS.....	108
LEBENS LAUF.....	111
ABSTRACT	112

Einleitung

Wenn es wahr ist, dass alle großen Philosophen nur einen wesentlichen Gedanken haben, und dieser Gedanke allen Schaffensperioden gleichsam voraus- und zugrunde liegt, so ist zweifelsohne das Absolute, das Prinzip oder Gott der Grund- und Leitgedanke der Philosophie Schellings. Diesem Gedanken auslegend zu entsprechen, ihm von seinen Anfängen in den frühen philosophischen Schriften bis hinauf in die spekulativen Höhen der Spätphilosophie produktiv zu folgen, ist Sinn und Anliegen vorliegender Arbeit. Gegenstand des auslegenden Nachvollzugs ist vor allem das Verhältnis von Denken und Absolutem, also die Frage, wie angesichts der Absolutheit des Absoluten sowie des genuin idealistischen Anspruchs, alles in allem begreifen zu wollen, ein Denken des Absoluten möglich sein kann. Schelling unternimmt etliche Anläufe, er beschreitet Wege und Irrwege, um diesem gewaltigen Anspruch gerecht zu werden. Dabei wandelt sich sein Denken, als auch sein Verständnis des Absoluten erheblich. Diesen Wandel gilt es ferner zu dokumentieren sowie das darin Auf- und Umgebrochene herauszustellen und in den kritischen Blick zu nehmen.

Die Arbeit als solche gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil stellt die historischen Transformationen des Leitgedankens anhand periodentypischer Schriften¹ dar. Dieser Gang zur Spätphilosophie macht Halt an den markanten Stationen des Schellingschen Denkweges und hält in nuce das jeweilige Ringen um das Absolute fest. Das Ringen als solches wird dabei interpretiert als ein Antworten auf einen Anspruch des Absoluten, das sich in der Grunderfahrung des Denkens, d.i. der Erfahrung, dass Seiendes ist, mitzuspricht und so ursprünglich die Frage nach dem alles durchstimmenden Grund innerviert. Solches Freilegen des historischen Horizonts ist insofern von Bedeutung, als dadurch gezeigt werden kann, dass der Gedanke des Absoluten keine episodische Laune oder frühidealistische Mode war, sondern primärer Gegenstand der philosophischen Anstrengungen Schellings. Darüber hinaus lässt ein historischer Durchgang die gewachsene Herkunft des Späteren sehen, wodurch sich produktivere Perspektiven eröffnen, als durch eine nicht periodenübergreifende Interpretation.

¹ Wobei hier schon kritisch nachzufragen wäre, welche Texte, Schriften, Werke dem am nächsten kommen, was hier „typisch“ heißt. Woher dieses Wissen? Diese, wenn man so will, *hermeneutische Gewalt* ist im Umgang mit Texten grundsätzlich zu bedenken.

Der zweite Teil behandelt das Absolute in der Spätphilosophie. Die Arbeit wird sich dabei vornehmlich an die „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ sowie die „Berliner Einleitung“ halten und versuchen, Einsichten zu gewinnen in den letzten bzw. äußersten Versuch Schellings, dem Absoluten beizukommen. Auch hier gehen wir von These der Grunderfahrung des Denkens aus und versuchen von ihr her in das Spätdenken Schellings einzuführen. Aus methodischen wie didaktischen Gründen folgen wir der Schellingschen Unterscheidung der Philosophie in eine positive und einer negative. Anhand dieser Unterscheidung sollen die Grundbewegungen des Spätwerks auf fassliche Weise dargestellt und auf den Leitgedanken, hier: den lebendigen Gott des Christentums, hin entfaltet werden. Inhaltlich interessiert uns dabei weniger das eigentliche Anliegen der Spätphilosophie, die so genannte „Philosophische Religion“, die durch Mythos und Offenbarung hindurch im christlichen Gott kulminiert, als vielmehr die Stellung und Reichweite der Vernunft in Hinblick auf ihren Leitgedanken. Den Durchgang durch das Spätwerk beschließt eine Rückschau, im Rahmen derer die dringlichsten Fragen und Problemstellungen aufgezeigt und kritisch gewürdigt werden.

In Ansehung des Umfangs nimmt den größten Teil der Arbeit die systematische Interpretation der Spätphilosophie ein. Dies ist nicht zuletzt dadurch begründet, dass es philosophischem Denken, sofern es wissenschaftlich verfährt, weniger um einen historischen Abriss des Gedachten gehen kann, als vielmehr um die denkende Erfahrung der Sache selbst – „tentandum et experiendum est“.

Erster Teil: Schellings Weg zur Spätphilosophie

Du siehst, ich will viel.
Vielleicht will ich Alles:
das Dunkel jedes unendlichen Falles
und jedes Steigens lichtzitterndes Spiel.²

1. Philosophische Frühschriften

1.1. Präludium – Das Echo des Apeiron

Schellings Denken bewegt sich seit Anbeginn seines philosophischen Schaffens im Bannkreis des Absoluten, des Unbedingten im Bedingten. Dies zeigt seine erste philosophische Abhandlung von Rang „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (1794), die den Versuch einer monistischen Letztbegründung der Philosophie vorlegt. Die Fruchtbarkeit der frühen Schriften Schellings ist vor allem auf die kritisch-produktive Lektüre der Schriften Spinozas, Kants sowie Fichtes zurückzuführen. Der junge Schelling wird darüber hinaus durch Reinholds und Fichtes kritischer Auseinandersetzung mit Kant inspiriert. Eine Auseinandersetzung die dazu führt, dass Reinhold ein unbedingtes und schlechthin erstes Prinzip der Philosophie fordert, welches er glaubt in der Vorstellung als der universalen Bestimmung des Bewusstseins gefunden zu haben, und sich Fichte, angeregt durch Aenesidemus-Schulzes Skeptizismus einerseits, und Reinholds prinzipientheoretischen Monismus andererseits, in einen mon-archischen (sensu litterali) Egologismus aufschwingt, der in der „Thathandlung“ des sich selbst setzenden Ichs kulminiert. In eminenter Weise hat ferner Jacobi auf das Denken Schellings gewirkt. Eine Wirkung, die nicht nur in den Frühschriften Schellings spürbar ist, sondern auch bis weit in die Spätphilosophie hinein reicht, wenngleich die denkerische Begegnung beider von teils

² Rilke, Rainer M.: *Das Stunden-Buch. Erstes Buch. Das Buch vom monchischen Leben*. In: Idem: *Die Gedichte*. Frankfurt a. M.: Insel 1998, p. 207.

heftiger Kritik³ gezeichnet ist. Nicht zuletzt atmen Schellings frühe Schriften den Geist von Hölderlin, Niethammer und Hegel; mit letzterem, wie auch mit Fichte, wird Schelling brechen. Aus diesen frühidealistischen „Konstellationen“ (Henrich) heraus formt sich das Denken Schellings, erhebt sich der Gedanke des Absoluten, des Unbedingten.

Der Gedanke des Absoluten hat aber der Sache nach weder mit Jacobi oder Fichte, auch nicht mit Platon oder Aristoteles erstmals die Bühne der Philosophie⁴ betreten, sondern – soweit sich aus den Quellen erschließen lässt – mit dem Ionier Anaximander.

Im Spruch des Anaximander erhebt sich aus der innigsten Nähe *denkender Erfahrung* ein Wogen dessen ins Vernehmen, was sich im Laufe der abendländischen Denkgeschichte zur ureigensten Sache des Denkens erhöht: das Apeiron. In der Überlieferung des Simplicios lesen wir dazu Folgendes:

Anaximander [...] hat als Urgrund und Element des Seienden das Unbegrenzte angenommen, indem er als erster diesen Namen für den Urgrund gebrauchte. Er bezeichnet aber als Urgrund weder das Wasser noch ein anderes der so genannten Elemente, sondern eine gewisse andere unbegrenzte Natur.⁵

Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.⁶

Anaximander substantiviert das Adjektiv ἄπειρος (wörtlich „unbegrenzt“, „aller Grenze ledig“) und setzt es als Prinzip (ἀρχή) des Seienden (τὰ ὄντα), als dessen Woher des Aufgangs und Wohin des Untergangs. Ein Prinzip, ein Urgrund, von wo her alles west, eine Herrschaft, eine Macht (ἀρχή), die alles durchstimmt. Das Apeiron, ein metaphysisches Grundprinzip, ein Abstraktum des reinen Denkens? Allein, solche Rede ist versucherisch. Leicht könnte sie dazu verführen, in Anaximander einen Vorboten

³ Zum offenen Bruch zwischen Schelling und Jacobi kommt es 1811 durch die Veröffentlichung von Jacobis Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“, worin dieser Schelling des Atheismus und Nihilismus bezichtigt.

⁴ Und zwar der abendländischen.

⁵ „τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἰρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον“ (DK 12 A 9. Deutsche Übersetzung vom Verfasser).

⁶ „Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν“ (DK 12 B 1).

idealistisches Denkens⁷ erkennen zu wollen, was angesichts des größtenteils testimonialen Charakters der Überlieferung sowie der nicht näher bestimmten Konstitution des Apeiron – es ist lediglich die Rede von einer unbegrenzten Natur (φύσις ἄπειρος) –, mehr als fragwürdig wäre.

Die Repräsentanten einer Vergeistigung des Apeiron hätten allerdings die Unbestimmtheit⁸ desselben auf ihrer Seite. Insofern sich das Apeiron einer materiellen Bestimmung entzieht, nicht im Materiellen aufgeht, könnte es als Quelle aller Bestimmung, als Eröffnung alles Bestimmten fungieren. Demzufolge wäre es nicht verfehlt, von einem metaphysischen Prinzip zu sprechen, das nicht über die sinnliche Wahrnehmung vermittelt, sondern qua Abstraktionsvollzug des reinen Denkens einzusehen wäre – damit stünde Anaximander in bester Tradition mit allen ernst zu nehmenden metaphysischen Modellen seit Parmenides. Weiters könnte mit der Grundbedeutung von Physis argumentiert werden, also Physis als „Wachstum“ bzw. „Hervorgang ins Offene“, die allemal eine Immaterialität des Apeiron insinuiert.

Dagegen könnte der Gesamtkontext der Überlieferung ins Feld geführt werden, der in der Synopse der einzelnen Quellen durchaus den Schluss zulassen würde, das Apeiron als unbestimmte Materialität anzusehen.⁹ Eine Art dynamisierender Urstoff, der den Prozess des Entstehens und Vergehens ins Werk setzt, ohne selbst in diesen einzugehen. Allerdings stellt sich dann die Frage, wie eine solche Stofflichkeit zu denken sei: a) Im Sinne einer reinen, unbestimmten Potenz alles Seienden¹⁰, dann würde das Apeiron wiederum einem metaphysischen Grundprinzip entsprechen, welches sich im reinen Denken erschließt. Oder b) als ein Substrat, das als Ermöglichungsgrund allem Wandel in anderes zugrunde liegt, dann wäre jedoch zu klären, wie es um die Unbegrenztheit desselben bestellt ist. In gewisser Weise verhält es sich mit dem Apeiron des Anaximander wie mit dem „allein

⁷ Damit ist nicht gemeint, dass Anaximander die metaphysische Grundstellung idealistischen Denkens antizipiert, vielmehr soll vor jenen Interpretationen gewarnt werden, die Anaximander vorschnell eine reine Vergeistigung des Prinzips unterchieben.

⁸ Aber nicht schlechthin unbestimmt, denn laut Aristoteles sei das Apeiron unsterblich und göttlich. Cf. *Phy.* 203 b 13 sq.

⁹ So Rapp, der sich für eine unbestimmte Stofflichkeit des Apeiron ausspricht (cf. Rapp, Christof: *Vorsokratiker*. München: Beck 2007², pp. 36 sqq.). Dagegen Buchheim, der konstatiert, dass Anaximander nichts von einer Materie wisse (cf. Buchheim, Thomas: *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait*. München: Beck 1994, p. 58; 66).

¹⁰ Etwa dem entsprechend, was Aristoteles unter πρώτη ὕλη (prima materia) begreift.

Weise[n]“ des Heraklit, von dem er sagt, es wolle und wolle nicht mit dem Namen des Zeus benannt werden¹¹: es lässt sich und lässt sich nicht als stoffliche Natur fassen.

Dass letztlich eine Materialität des Apeiron nicht mit Gewissheit auszuschließen ist, rührt jedoch in keinsten Weise an der Größe und Originalität des Gedankens. Vielmehr werden wir gerade in der Besinnung auf das Wesen des Apeiron auf etwas verwiesen, was wir die *Grunderfahrung des Denkens* nennen wollen, die Schelling (beinahe zweieinhalb Jahrtausende später) zu der Frage verdichtet: „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“¹². Dies, dass überhaupt etwas ist (und nicht vielmehr nichts), ist der Grund dafür, dass Seiendes und mit ihm der Mensch zum Rätsel wird. Es ist die Grunderfahrung der Betroffenheit von Seiendem¹³, von der alles Denken, alles Fragen unausgesprochen lebt und die Anaximander, wie zuvor Thales¹⁴, nach jenem fragen lässt, worin das Seiende im Ganzen gründet: der Arché.¹⁵

Das Apeiron kann als die erste abendländische Antwort auf den jähren Zuspruch des Seienden verstanden werden, die an der Schwelle zum reinen Denken steht, ja diese vielleicht schon überschritten hat. Eine Antwort, die weiter, die tiefer spricht – sie spricht gleichsam die Sprache des Morgen, in den Worten des Heute. Wenn daher Größen wie

¹¹ „ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα“ (DK 22 B 32).

¹² SW XIII, 7; ferner cf. SW VI, 155; VII, 174. Schon Leibniz hat im Kontext des Satzes vom zureichenden Grund nach dem Seienden im Ganzen gefragt, also „warum es eher etwas als nichts gibt [pourquoy il y a plustost quelque chose que rien]“ (Leibniz, G. W.: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. In: Idem: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. v. C. I. Gerhardt. 7 Bde. Hier Bd. 6. Hildesheim: Olms 1961, § 7. (=Nachdr. d. Ausg. Berlin 1885)).

¹³ Martin Heidegger interpretiert jene Grundbetroffenheit als Anruf von der Stimme des Seins, worin wir erfahren vom „Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist“ (GA 9, 307).

¹⁴ Der Verfasser ist sich durchaus bewusst, dass es Thales war, der laut Aristoteles als erster nach der Arché gefragt hat. Demnach wäre Thales derjenige, der das Absolute philosophisch innerviert hätte. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, allerdings gilt es zu bedenken, dass Thales das Wasser als Arché bestimmte, wenn auch im Sinne eines metaphysischen Prinzips, aber so doch als ein bestimmtes. Als bestimmtes aber ist dieses Relatum und nicht Absolutum.

¹⁵ Für Platon bricht in der Betroffenheit durch den abgründigen Zuspruch des Seienden jener Zustand auf, der symptomatisch ist für den fragenden Philosophen und der zugleich den Anfang der Philosophie markiert: das Staunen: „Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, das Staunen; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen [μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη]“ (Theait. 155 d). Descartes setzt an des Staunens statt den radikalen Zweifel: An allem ist zu zweifeln, nur nicht daran, dass ich es bin, der da zweifelt. Daher das ego sich als der Fels, das fundamentum inconcussum im reißenden Strom der dubitatio erweist. Wie aber kann die ontologische Dignität der Welt gesichert werden, wenn das einzig Unzweifelbare das ego ist? Die Antwort: durch die veracitas Dei. Gott rehabilitiert post dubium das in Zweifel Gezogene kraft seiner Wahrhaftigkeit und Exzellenz. Allein, Descartes übersieht dabei ein Wesentliches: Der Zweifel gibt vor, hinter den unvordenklichen Aufgang von Welt zurückgehen und sie hernach aus dem ego qua Einsicht in die perfectio Dei ableiten zu können. Anders als Descartes versucht der späte Schelling genau dieser Unhintergebarkeit des Weltaufgangs Rechnung zu tragen, allerdings schlägt am Ende seine idealistische Herkunft durch und er opfert die Unvordenklichkeit dem Begriff.

Cusanus, Thomas, Hegel oder Schelling vom Absoluten sprechen, so hallt darin der Klang des Apeiron wider.

1.2. Grundlegung des Wissens aus dem Prinzip

Eingedenk der Entfaltung der Grunderfahrung des Denkens, wollen wir die Philosophie als Aufweisung des sich im Zuspruch des Seienden *unthematisch Mitzusprechenden* bezeichnen. Was aber besagt „unthematisch“ und „mitzusprechend“ näherhin, und lässt sich dergleichen überhaupt an Schellings Denken ausweisen?

Der Zuspruch des Seienden hat den Charakter metaphysischer Verwiesenheit. Seiendes ist fragwürdig, gibt zu denken, seine Bewandnis liegt nicht einfach vor wie eine „ausgeprägte Münze [...], die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann“¹⁶, Seiendes will erkannt werden, fordert die ernsthafte Anstrengung des Begriffs. Dabei sieht das philosophische Denken (wie Schelling es begreift) vom einzelnen Seienden ab, sein Interesse gilt der Erkenntnis des Seienden im Ganzen. Solche Erkenntnis gibt Aufschluss darüber, wie es um das Seiende als solches bestellt ist, sie erhellt den Grund¹⁷ des Seienden überhaupt. Fragen wir nach dem Grund des Seienden, so verstehen wir das Seiende bereits als Gegründetes, so zwar, dass dieses von sich her, denn anderes ist uns nicht gegeben, auf seinen Grund verweist. Diese Verwiesenheit im Zuspruch des Seienden nennen wir Mitzuspruch; das darin sich Meldende, das Mitzusprechende – und dies ist der Grund. Unthematisch ist das Mitzusprechende insofern, als es in der Erfahrung des Seienden zunächst unausdrücklich mitgegeben ist. Seine begriffliche Erhellung ist Aufgabe der Philosophie.

In der „Formschrift“ (1794) stellt Schelling sich dieser Aufgabe, die sich, bedingt durch die Debatte um Kant, als Problem einer „*Möglichkeit der Philosophie überhaupt*“¹⁸ erweist. Die Philosophie, so der Anspruch Schellings,

muß, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen schlechthin *absoluten Grundsatz* bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll.¹⁹

¹⁶ TWA 3, 40.

¹⁷ Die Arché.

¹⁸ SW I, 88.

¹⁹ SW I, 92.

Wenn man, wie Schelling, die Philosophie als Wissenschaft begreift, deren Form auf einer systematischen Grundlegung des Wissens beruht, so ist von *einem* Prinzip auszugehen, das die Einheit des Wissens prinzipiiert. Ausdruck dieses Prinzips ist der „Grundsatz“. Und nur ein durch sich selbst evidenter, nicht ableitbarer, somit unbedingter Grundsatz kann ein solches System tragen. Dass wir uns in der Aufweisung dieses Grundsatzes, die Schelling „durch bloße Entwicklung des Begriffs“²⁰ vornimmt, in einem unvermeidlichen Zirkel bewegen, also indem die Einheit des Wissens vorausgesetzt wird, kann erst auf eine solche gekommen werden, sei nach Schelling nicht nur nicht problematisch, sondern gerade die „Bedingung der absoluten Evidenz des obersten Satzes“²¹. Er ist, in der Terminologie des Mittelalters, ein *per se notum*.

Durch die Evidenz des obersten Grundsatzes folgt unmittelbar dessen Unbedingtheit in Ansehung von Form und Stoff.²² In seiner Unbedingtheit gibt sich der absolute Grundsatz Form und Inhalt (als solche) selbst, und setzt dadurch, insofern er den „Inhalt alles Inhalts“ enthält, die „Form aller Form“²³ ist, Bedingtheit, so zwar, dass Form und Inhalt einander wechselseitig bedingen. Diesen logischen Vorgang fasst Schelling mit Fichte als *Setzung*: Das Unbedingte setzt sich, insofern es unbedingt ist, ein Bedingtes. Und dieses Setzende ist „das ursprünglich durch sich selbst gesetzte Ich“²⁴; inwiefern der oberste Grundsatz lautet: „*Ich ist Ich*“²⁵. Indem aber das Unbedingte, wie oben gezeigt, sich selbst setzt, setzt es ein Bedingtes, das „Nichtich“. Nichtich ist nur weil und insofern ein Ich ist.²⁶ Weshalb zu sagen ist: „*Nichtich ist nicht Ich*“²⁷. Das ist der zweite, unmittelbar aus dem ersten folgende Grundsatz, der seinem Inhalt nach bedingt, seiner Form nach unbedingt ist. Dadurch aber, dass durch die Selbstsetzung des Ich ein Nichtich gesetzt ist, würde sich das Ich selbst aufheben²⁸, weshalb ein Drittes, „*außer*“²⁹ dem Absoluten Gelegenes gefordert ist, worin sich die Unbedingtheit und Bedingtheit des Wissens vermittelt, ein „gemeinschaftliches Produkt [...], in welchem das Ich nur insofern gesetzt ist, als zugleich ein Nichtich gesetzt wird, und das Nichtich nur insofern, als zugleich ein Ich gesetzt

²⁰ SW I, 94.

²¹ SW I, 97.

²² Die Philosophie ist als Wissenschaft, durch Form und Inhalt bestimmt (cf. SW I, 89).

²³ SW I, 94.

²⁴ SW I, 96.

²⁵ SW I, 97.

²⁶ Durch die Identität ist Nichtidentität gesetzt.

²⁷ SW I, 98.

²⁸ Cf. SW I, 99.

²⁹ Ibid. Das „Außer“ meint in logischer Hinsicht die Sphäre der Vermittlung von Ich und Nichtich, Unbedingtem und Bedingtem, in ontologischer Hinsicht die Welt.

wird“³⁰. Damit ist die „Urform der Wissenschaft“ aufgewiesen, d.h. „die Form des *Unbedingtheit*, der *Bedingtheit* und der durch *Unbedingtheit* bestimmten *Bedingtheit*“³¹.

Im Anschluss daran führt Schelling „die Resultate der kritischen Philosophie“ auf „die letzten Principien alles Wissens“³² zurück. Schelling übersteigt Kants „metaphysische Deduktion“ der Kategorien aus den „allgemeinen logischen Formen des Denkens“³³, indem er sie aus dem Absoluten ableitet und sie damit aus ihrer subjektiven Wurzel löst. Die transzendente Frage Kants, so können wir festhalten, beantwortet Schelling metaphysisch. Schellings Anspruch ist demnach kein Geringerer, als im Denken die dialektische Konstitutionsbewegung der alles Wissen, der *Gegenständlichkeit* als auch der *Faktizität* nach, prinzipiierenden Grundsätze rekonstruieren zu können.³⁴

Soweit die „Formschrift“. Es gilt nun noch die Frage nach der Kompatibilität von Schellings Denken und der eingangs aufgestellten These vom „Mitzusprechenden“ zu prüfen. Wenn wir nach Schelling vom Unbedingten auszugehen haben³⁵, wir uns also anfänglich beim Grund(-Satz) aufhalten, welchen Sinn kann dann noch die Rede von einer *Grunderfahrung* bzw. einem Mitzusprechenden haben?

Wissen besagt, *etwas* wissen. Ein Wissen, das nichts weiß, ist kein Wissen. Das ist eine unverbrüchliche Tatsache. Und eben dieses Urfaktum, *dass* etwas ist, das gewusst wird, benennt die Grunderfahrung des Denkens. Philosophie ist nur weil und insofern etwas (Seiendes) ist. Der Zuspruch des Seienden ist schlechthin unhintergebar und Bedingung alles Wissens. Das bedeutet aber nicht, dass vom Unbedingten nicht ausgegangen werden könnte. Im Gegenteil, gerade weil und insofern ein durch sich selbst gegebenes³⁶ „Absolutes im menschlichen Wissen“³⁷ ist, werden wir wissend auf es verwiesen. Schelling hat erkannt, dass dem Absoluten in der Grunderfahrung des Denkens ein sachlicher Vorrang zukommt, der zunächst und zumeist unbedacht bleibt.³⁸ Der sachliche Vorrang wird auch durch unsere Einsicht deutlich, dass sich alles Gegründete einem Grund

³⁰ SW I, 99.

³¹ SW I, 101.

³² SW I, 152.

³³ KrV, B 159.

³⁴ Anders als Fichte in der „Wissenschaftslehre“ (1794) hat Schelling in der „Formschrift“ nur die Prinzipiierung der theoretischen Philosophie Kants, nicht aber der praktischen geleistet. Nur ein Jahr später allerdings, in der Schrift „Vom Ich“ (1795), wird Schelling dies nachholen.

³⁵ Das Unbedingte kann nicht in Form einer „regressiven Untersuchung“ (SW I, 96) erfasst werden, sondern ist im Ausgang des Begriffs des Unbedingten zu erhellen.

³⁶ Cf. SW I, 92 Anm.

³⁷ SW I, 92.

³⁸ Dass der Hand nach Erste ist das sachlich Zweite.

verdankt, der, und dies ist von entscheidender Bedeutung, nicht jenseits, vor oder getrennt, sondern nur *im Gegründeten* selbst liegt. *Das Wesen des Grundes liegt im Gründen, es hat prozeduralen Charakter*. So auch das Absolute im Wissen. Philosophie ist also gerade deshalb möglich, weil das Absolute im Wissen sich immer schon mitzugesprochen hat, wobei das „Mit“ das sachliche Zweite als der Zeit nach Erste benennt, d.h. die Erfahrung, dass etwas ist – oder mit Schelling:

Der Akt, der dem Philosophen (der Zeit nach) zuerst vorkommt, ist allerdings der Akt des Bewußtseyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieses Akts muß ein höherer Akt des menschlichen Geistes selbst seyn.³⁹

In unserem Erkennen sind wir immer schon geleitet durch einen „verborgenen Grund im menschlichen Geiste“⁴⁰. Nicht das Denken hat das erste Wort, sondern das Absolute. Auf den Vorrang des Absoluten aufmerksam gemacht zu haben, ist das eigentliche Verdienst der „Formschrift“. Und da diese Einsicht, wie sich zeigen wird, leitend bleibt für Schellings gesamte philosophische Entwicklung, scheint einführende These gerechtfertigt.

Wie aber, so ist mit Recht zu fragen, steht es um die Erkennbarkeit bzw. Darstellbarkeit des Absoluten. Sich auf der bloßen Behauptung auszuruhen, dass ein Absolutes im Wissen sei, ohne sich um eine Darstellung desselben zu bemühen, wäre alles andere, nur nicht Philosophie. Wie aber kann das Absolute dargestellt werden, ohne dessen Absolutheit zu korrumpieren?

1.3. Die „Zernichtung“ der Persönlichkeit

Die Resultate der „Formschrift“ aufgreifend, sucht Schelling in der Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) das Verhältnis des Unbedingten zum menschlichen Wissen tiefer zu durchdringen. Die Schrift hebt an mit der Forderung nach einem Letzten, das als unhintergehbare Instanz die Realität allen Wissens begründen müsse. Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass wir uns im Wissen nicht selbst Realität schaffen können, sondern wir uns immer schon eingeborgen finden in das abgründige Gegebensein unseres Selbst und der Welt. Die Realität als solche entzieht sich unserer Verfügungsgewalt, ist nicht Gemächte des empirischen Subjekts. Diese

³⁹ SW I, 100 Anm. 1.

⁴⁰ SW I, 90.

Entzogenheit ist zwar konstitutiv für das menschliche Wissen jedoch kein defizienter Modus, vielmehr ist dadurch ein anderes indiziert, das sich im Wissen zwar nicht beherrschen lässt, ohne welches aber dieses überhaupt erst gar nicht eröffnet wäre. Das menschliche Wissen fordert daher von sich her seinen Eröffnungsgrund und mithin den „Urgrund aller Realität“⁴¹, der als solcher nicht Teil der „Kette unseres Wissens“ sein kann insofern, als wir im Wissen immer nur von „einem Bedingtem zum andern“⁴² schreiten. „Bedingen“, so Schelling sprachanalytisch,

heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum Ding *gemacht* ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt seyn kann, d.h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum Ding werden kann.⁴³

Das Problem ist also, „etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann“⁴⁴. Subjekt und Objekt können nicht als Absolutes gesetzt werden, da sie einander wechselseitig *bedingen*. Das Absolute kann demnach nicht in die dialektische Bewegung von Subjekt und Objekt eingehen, es ist gleichsam das andere zum Wissen, dasjenige, „das allem Denken und Vorstellen vorhergeht“⁴⁵. Subjekt und Objekt, Sein und Denken müssen in ihm zusammenfallen, d.h. es muss „gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgendetwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird [...]“⁴⁶. Es ist in „absoluter Selbstmacht“⁴⁷ gesetzte „reine Identität“⁴⁸. Damit sind wir allerdings vor erhebliche Schwierigkeiten gestellt.

Wie ist das Absolute zu erkennen, ohne es dem bedingenden Blick des Wissens auszusetzen, ohne es objektiv zu erweisen⁴⁹, es irgend zu demonstrieren? Schelling antwortet hierauf mit der „intellektualen Anschauung“⁵⁰. Anders als Fichte, dem die intellektuale Anschauung Selbstanschauung des seiner selbst bewussten Ichs im Moment seiner Absolutheit war, fasst Schelling diese als unmittelbare Anschauung des über alles

⁴¹ SW I, 162.

⁴² SW I, 163.

⁴³ SW I, 166.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ SW I, 167.

⁴⁶ SW I, 163.

⁴⁷ SW I, 179. Reine, „absolute Freiheit“ im Gegensatz gegen „transzendente Freiheit“ des qua Objektbezug bestimmten empirischen Ichs (cf. SW I, 235).

⁴⁸ SW I, 177.

⁴⁹ „Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objektiv, d.h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. [...] Objektiv beweisen, daß das Ich unbedingt sey, hieße beweisen, daß es bedingt sey“ (SW I, 167).

⁵⁰ SW I, 181.

Bewusstsein hinausgehenden Absoluten.⁵¹ „Bedenkt ihr überhaupt“, so Schelling warnend, „daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nicht mehr reines, absolutes Ich ist [...] – Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren“.⁵² Das Absolute ist nicht durch Begriffe gegeben, auch nicht durch sinnliche Anschauung, da ebenfalls objektbezogen, kurzum, wir sind seiner nur in einer an ihr selbst unvermittelten Unmittelbarkeit⁵³ inne. Durch diese dem diskursiven Wissen unzugängliche Innigkeit glaubt Schelling die Absolutheit des Absoluten wahren zu können, das sich in der denkenden Begegnung notwendig zu einem „logischen Objekt“⁵⁴, zu einer *res vocis* kristallisiert.

Im Grunde genommen geht es um das uralte Problem von Einheit und Vielheit. Wie, so lautet die Kardinalfrage, kann aus einer reinen Identität dergleichen wie Differenz erwachsen? Da die autopoietische Verfassung des Absoluten für Schelling notwendig die „gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich“⁵⁵ zur Folge hat, wandelt sich das Entgegensetzen in ein Ausschließen⁵⁶, womit sich das Absolute in einen differenzlosen Autismus verschließt. Das Differenzierungs-Verdikt erweist sich mithin als hyperbolischer Anspruch, der ein wissenschaftliches Fortkommen aus dem Absoluten unmöglich macht. Dennoch hält Schelling daran fest, dass ich

selbst vom untersten bedingten Satz, zum Unbedingten *aufsteigen* können [muss],
wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum untersten in der Reihe der bedingten
herabsteigen kann.⁵⁷

Demzufolge müsste das Absolute im Wissen greifbar sein, was jedoch unter Schellings eigenen Prämissen nicht möglich ist, ohne das Absolute zu verobjektivieren. Schelling ist sich der Widersprüchlichkeiten eines diskursiven Zugriffs auf das Absolute durchaus

⁵¹ Schelling hat die von Fichte gesetzte Grenze des „Ich bin“, bei deren Überschreitung man „nothwendig auf den Spinozismus“ kommen müsse, klar übertreten (FW 1, 101). Dennoch versteht sich Schelling nicht als Epigone Spinozas. Zwar hat Schelling in einem Brief an Hegel vom 6. Jänner 1795 angekündigt, eine „Ethik à la Spinoza“ (Plitt, G. L.: *Aus Schellings Leben in Briefen*. 3 Bde. Hier Bd. 1. Hildesheim: Olms 2003, p. 74. (=Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1869)) schreiben zu wollen, die allerdings, wie es in der Einleitung zur „Ichschrift“ heißt, „ein Gegenstück zu Spinozas Ethik“ (SW I, 159) bilden solle.

⁵² SW I, 180.

⁵³ Hegel dagegen wird in der „Wissenschaft der Logik“ konstatieren, „daß es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung“ (TWA 5, 66).

⁵⁴ SW I, 168.

⁵⁵ SW I, 179.

⁵⁶ Cf. SW I, 169.

⁵⁷ Ibid. Schelling revidiert damit das in der „Formschrift“ erlassene Verdikt einer ‚regressiven Untersuchung‘.

bewusst, wie aus einem Brief an Hegel vom 4. Februar 1795, einen Monat vor Erscheinung der „Ichschrift“, deutlich hervorgeht:

Das absolute Ich befasst eine unendliche Sphäre des absoluten Seins, in dieser bilden sich *endliche* Sphären, die durch *Einschränkung* der absoluten Sphäre durch ein Objekt entstehen (– Sphären des Daseins, theoretische Philosophie).⁵⁸

Dies führt, wie Schelling sogleich konzidiert, zu Widersprüchen im Absoluten:

In diesen [Sphären des Daseins] ist lauter Bedingtheit, und das Unbedingte führt auf Widersprüche. – Aber wir sollen diese Schranken durchbrechen, d.h. wir *sollen* aus der endlichen Sphäre hinaus in die *unendliche* kommen – praktische Philosophie.⁵⁹

Dieses Sollen, das nur die Sphäre des Endlichen betrifft, da nur dort Sein und Sollen auseinander fallen, bekundet einen Aufruf, der uns in das Absolute vorruft, so zwar, uns im konkreten Lebensvollzug dem Absoluten unendlich anzunähern:

Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d.h. der Endzweck der *Welt* ist ihre *Zernichtung*, als einer Welt, d.h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt – daher unendliche Fortdauer des Ichs, *Unsterblichkeit*.⁶⁰

Und insofern im endlichen Ich „Einheit des Bewußtseyns, d.h. Persönlichkeit“ ist, das unendliche Ich aber „gar kein Objekt, mithin auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit“ kennt, kann der Endzweck des menschlichen Strebens „als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d.h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden“⁶¹. (Wenn hier die Rede ist von der Zernichtung der Persönlichkeit als auch der Welt, so dürfen wir uns nicht hinreißen lassen, Schelling eine radikale Abkehr vom Weltlichen und in eins damit ein Negieren der Dringlichkeiten des Daseins zu unterstellen. Im Gegenteil, das Insistieren auf den unendlichen Vollzug der Annäherung lässt eine *beständige Ausständigkeit* des Menschen sehen. Der Mensch ist als endliches Wesen niemals schlechthin bei sich, er ist weil und insofern er *ist*⁶² immer nur unterwegs zu sich – denn anders wäre alles Streben sinnlos und leer. Es wäre demnach angebracht,

⁵⁸ Plitt: *Schellings Leben*. Bd. 1, p. 76.

⁵⁹ Ibid., p. 76 sq.

⁶⁰ SW I, 200 sq.

⁶¹ SW I, 200. Eine Identifikation des absoluten Ich mit einem persönlichen Gott (des Christentums) ist damit ausgeschlossen. Das geht auch deutlich aus oben zitiertem Brief hervor, wo es heißt: „[F]ür Gott aber, d.h. für das absolute Ich giebt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf absolut zu sein. – Mithin giebt es keinen persönlichen Gott [...]“ (Plitt: *Schellings Leben*. Bd. 1, p. 77).

⁶² Solange der Mensch als endliches Wesen Vollzüge zeitigt.

weniger von einer Gegebenheit als von einer *Aufgegebenheit* des Daseins bzw. des Absoluten zu sprechen.)

Ungeachtet der Anerkennung, die Schellings Gedanken einer praktischen Annäherung an das Absolute zu zollen ist, er kann – trotz dessen Konzession an die Unzulänglichkeiten einer theoretischen Deduktion –, nicht darüber hinwegtäuschen, dass Schelling an dem Anspruch festhält, die Gesamtheit des Wissens systematisch abzuleiten. Es gelingt Schelling letztlich nicht, die differenzlose, transreflexive Identität des Absoluten mit dem Endlichen zu vermitteln. Die Widersprüche bleiben virulent.

Das gilt auch für die intellektuale Anschauung, die der *Sache nach* zwar als unthematischer Vorgriff auf das Absolute zu verstehen ist, freilich nicht im Sinne einer mystischen Gotteserkenntnis oder intuitiven Wesensschau, sondern als lichtender Horizont des menschlichen Wissens⁶³. Sie ist im Grunde genommen der denkend-sprachliche Versuch Schellings, dem autochthonen Urinhalt des Denkens Ausdruck zu verleihen, der selbst noch im Schweigen anwesend, da allem Schweigen allererst Raum gebend.⁶⁴ Aber letztendlich leidet auch die intellektuale Anschauung unter Schellings unversöhnlicher Entgegensetzung von reiner Identität und relationaler Differenz. Schelling zieht daraus Konsequenzen, die zunächst in einer *radikalen* Hinwendung ins Praktische münden.

1.4. Die Kehre ins Praktische

In der Schrift „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus“ (1795), zeigt Schelling anhand einer Gegenüberstellung von Dogmatismus und Kritizismus, dass kein Weg zum Absoluten über das diskursive Wissen führen kann.

⁶³ Dazu Barion, der Schelling „mit Recht“ dem „Vorwurf der ‚Mystik‘ und ‚Schwärmerei‘“ ausgesetzt sieht, da er die intellektuelle Anschauung „in keiner Weise bewiesen“ habe. (Barion, Jakob: *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung*. Würzburg: Becker 1929, p. 82). Dagegen ist einzuwenden, dass die Forderung, die intellektuelle Anschauung objektiv zu beweisen, bedeuten würde, das Absolute selbst zu beweisen, was schlechterdings unmöglich ist.

⁶⁴ In der intellektuellen Anschauung offenbart sich das unergründliche Wesen des Denkens, das zwischen Nachdenken und Andenken changiert. Die Nähe zur Dichtung wird aufregend greifbar. Denn, wie „die Liebsten / Nah wohnen, ermattend auf / Getrenntesten Bergen“ – so auch das Denken und Dichten (Hölderlin, Friedrich: *Patmos*. In: Idem: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Friedrich Beissner. Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer 1951, p. 165. (=Große Stuttgarter Ausgabe)).

Die Überlegungen heben an mit dem Befund, dass „Dogmatismus und Criticismus beide *dasselbe* Problem haben“⁶⁵, und zwar das Problem der Synthesis als solcher, das sich angesichts dessen, das wir nicht in der Sphäre reiner Identität wesen, sondern das Feld der Erfahrung beschreiten, als Streitpunkt aller philosophischen Systeme erweist. Denn Synthesis setzt den Widerstreit von Identität und Differenz voraus, mithin ein Reich der Erfahrung, des Endlichen, wogegen im Absoluten „keine anderen als bloß analytische Sätze“ gelten und „kein anderes Gesetz als das der Identität befolgt“⁶⁶ wird. Das Problem der Synthesis evoziert demnach die Frage: „*Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?*“⁶⁷, mit andern Worten: „[W]arum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung?“⁶⁸ Theoretisch ist diese Frage nicht zu lösen, da wir immer schon in die Welt geworfen sind, nicht hinter unseren Anfang zurückgehen können. Das Unendliche, wie schon die „Ichschrift“ gezeigt hat, liegt dem Endlichen unvordenklich voraus. Hat sich Schelling in der „Ichschrift“ in Sachen theoretischer Ableitung noch in Widersprüche verwickelt, versuchen die „Briefe“ diese zu beseitigen insofern, als einerseits der Weg vom Unendlichen zum Endlichen ausgeschlossen und andererseits nur noch ein praktischer Übergang vom Endlichen zum Unendlichen zugelassen wird. „*Kein System*“, wie es nunmehr heißt, „kann jenen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen *realisieren* [...] – kein System kann jene Kluft *ausfüllen*, die zwischen beiden befestigt ist.“⁶⁹

Daraus zieht Schelling den Schluss, dass aus der „*theoretischen Frage*“ notwendig ein *praktisches Postulat*“⁷⁰ werden müsse. Die Vernunft⁷¹ müsse sich über die Schranken des Wissens erheben und sich selbst eine Region „*hervorbringen*“, sie müsse „aus einer bloß erkennenden Vernunft eine *schöpferische* – aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden“⁷². Was besagt das näherhin?

⁶⁵ SW I, 308.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ SW I, 294. Der Gedanke findet sich bereits in der „Ichschrift“: „[W]ie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegensetzen?“ (SW I, 175).

⁶⁸ SW I, 310.

⁶⁹ SW I, 314.

⁷⁰ SW I, 311.

⁷¹ Interessant ist, dass weder in der „Formschrift“ noch in der „Ichschrift“ der Begriff der Vernunft von zentraler Bedeutung ist. Schelling rückt dort eher den Begriff des Wissens in Zentrum.

⁷² Ibid. Die Nähe dieser Äußerungen zum Ekstatischwerden der Vernunft in der Spätphilosophie ist bemerkenswert. 1089 schreibt Schelling rückblickend, dass im neunten seiner „Briefe über Dogmatismus und Criticismus“ bereits „deutliche Keime späterer und positiver Ansichten“ gelegt worden seien. Die „Briefe“ als Urzelle der „positiven Philosophie“ des Spätwerks zu vermeinen, scheint dem Schellingschen Denken allerdings ein Zuviel an Kontinuität anzusinnen. Stellt man das Gesamtwerk in Rechnung, so lassen sich

Der Übergang vom über-differenten Absoluten zum differenten Endlichen kann auf dem Wege der Theorie nicht vollzogen werden, da die Reflexion, die Schelling als ein Erwachen aus der intellektualen Anschauung „wie aus dem Zustande des Todes“⁷³ beschreibt, bereits auf der Ebene der Subjekt-Objekt-Diastase erfolgt, d.h. in Ansehung des Absoluten nachträglich ist. Wir leben und weben im Voraufgang des Absoluten, ohne uns seiner jemals bemächtigen zu können, es bleibt uns beständig aufgeschoben. Und weil das Absolute kein verfügbarer „Gegenstand des Wissens“⁷⁴ sein kann, wird es zur praktischen Aufgabe, zur „Bestimmung des moralischen Wesens [...] nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit“⁷⁵ zu streben. Das „Hervorbringen“ und „Schöpfen“ ist nichts anderes als die sich ins Werk setzende Freiheit des Menschen, der lebensweltliche Ausdruck des moralischen Progressus.

Dogmatismus und Kritizismus kommen zwar in der Forderung überein, das Absolute zu realisieren, divergieren allerdings im modus operandi. Diskriminieren ist die Realisierung. Während der Dogmatismus das Absolute in der „objektiven Welt sucht“⁷⁶, es „als realisiert (in einem Objekt) oder als realisierbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt“⁷⁷, sohin die Realisierung eines Objekts, einer objektiven Kausalität fordert, die nur durch völlige Aufgabe der Freiheit, durch „absolute Passivität“⁷⁸ des Subjekts einzulösen ist, stellt der Kritizismus die umgekehrte Forderung auf, das Absolute nicht objektiv, sondern durch ein unendliches Streben „in sich selbst“⁷⁹ zu realisieren und so die Freiheit (Aktivität) zu retten.⁸⁰ Letzten Endes ist der Dogmatismus aber nicht zu widerlegen⁸¹, weshalb es am Einzelnen liegt, entweder „an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten“, oder „endlich einmal [...] zur Freiheit des Willens zurückzukehren“⁸². Fichte hat diese Entscheidung in die berühmten Worte gefasst:

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man

freilich Tendenzen oder Ahnungen ausmachen, nicht aber eine konstante Herausarbeitung dessen, was der späte Schelling unter dem Begriff „positiver Philosophie“ auszudrücken sucht.

⁷³ SW I, 325.

⁷⁴ SW I, 333.

⁷⁵ SW I, 335.

⁷⁶ SW I, 339.

⁷⁷ SW I, 331.

⁷⁸ SW I, 334.

⁷⁹ SW I, 339.

⁸⁰ Schelling formuliert den Unterschied beider Systeme aphoristisch: „Strebe nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern“ (SW I, 335 Anm. 2).

⁸¹ Cf. SW I, 339.

⁸² Ibid.

ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.⁸³

Nur um abschließend einem Missverstand vorzubeugen: Das Postulat einer immanenten Realisierung des Absoluten durch das Praktisch-Werden der Vernunft entwächst dem Anspruchsgefüge systematischen Philosophierens und begründet keinesfalls den absoluten Bankrott der Philosophie. Wir dürfen uns von der Kehre ins Praktische nicht in die Irre führen lassen – Schelling bleibt Systematiker bis zuletzt. (Was aber nicht bedeutet, dass sich der Leser nicht im je konkreten Lebensvollzug seiner Urründigkeit anzunähern vermag, ohne sich zuvor von der Gesamtwirklichkeit den Logos gegeben zu haben.)

Kritisch ist anzumerken, dass auch die „Briefe“ an der ataraktischen Hermetik des Absoluten scheitern, d.h. Schelling kann eine praktische Annäherung des endlichen Subjekts an das über alle Relation erhabene Absolute nicht plausibel machen. Mit Walter Schulz ist deshalb zu sagen, dass durch den Rückzug auf das Praktische „die theoretische Spekulation einfach unterdrückt“, mithin die Frage nach dem Absoluten „nicht einsichtig und vernünftig überzeugend gelöst“⁸⁴ werde. Schellings Denken hat in den „Briefen“ freilich nicht seine höchste Entfaltung gefunden. Vom Anspruch getrieben, das Absolute philosophisch zu erhellen und von ihm her das Ganze der Wirklichkeit, kommt der Schellingsche Mäandros nicht zur Ruhe, er gräbt sich tiefer, gräbt sich weiter in den Urgrund alles Seins hinein.

⁸³ FW 1, 434.

⁸⁴ Schulz, Walter (Hrsg.) *Fichte-Schelling. Briefwechsel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, p. 32.

2. Natur- und Transzendentalphilosophie

2.1. Der tätige Geist

In den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ (1796/97) dynamisiert Schelling das Prinzip der Philosophie, das nunmehr verstanden wird als überindividueller Geist. Wie aber kommt Schelling dazu?

Motiviert ist der Ansatz durch die Frage nach der Identität von Vorstellung (Denken, Subjekt) und Vorgestelltem (Sein, Objekt): Warum ist Denken immer schon Seinsdenken? Worin liegt die Verbindlichkeit des Grundgesetzes des Erkennens?⁸⁵ Schelling rekurriert auf das menschliche Bewusstsein und zeigt, dass sich darin ein Moment festmachen lässt, in dem Vorstellendes und Vorgestelltes in eins fallen, dies ist das Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein in uns exemplifiziert nach Schelling die in Frage stehende Identität. Auf die gesamte Realität des Wissens bezogen ist es der Geist, der kraft seines Wesens, das eben darin besteht, „daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst“⁸⁶, besagte Identität gewährleistet.

Der Geist west ursprünglich in einem „*absoluten Zustand*“⁸⁷ worin er seiner selbst noch nicht bewusst ist. Erst durch einen *freien Übergang*⁸⁸ aus jenem „unbestimmten *absoluten Zustand* in einen bestimmten“⁸⁹, der Ausdruck absoluten *Wollens* ist, wird der Geist sich selbst Objekt, ohne einen Anstoß von außen (anders als der früher Fichte). Diese Selbstbestimmung des Geistes begründet einen produktiven Akt aus dem die Sphäre des Endlichen, die Natur, hervorgeht, über welche der Geist zu sich kommt.

Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen*. Das Ziel aller Handlungen ist das *Selbstbewußtseyn*, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die *Geschichte des Selbstbewußtseyns*.⁹⁰

⁸⁵ Im Grunde die Frage nach der „Realität des Wissens“, wie in der „Ichschrift“ gestellt worden. Es ist dies die Grundfrage überhaupt, denn wer nach den Gründen des Seienden bzw. nach dem Letzten im Wissen fragt, ist implizit dem Ursprung der Vollzugsidentität des Erkennens auf der Spur et vice versa.

⁸⁶ SW I, 366.

⁸⁷ SW I, 399.

⁸⁸ Also kein kausal-mechanischer Vorgang: „Das Daseyn endlicher Dinge (als auch endlicher Vorstellungen) läßt sich nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären“ (SW I, 368).

⁸⁹ SW I, 399.

⁹⁰ Ibid. Offensichtlich Inspiriert durch Fichtes „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ in der „Wissenschaftslehre“ (1794) (FW 1, 222).

Weshalb Schelling erklärt: „Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden.“⁹¹ Das Zu-sich-Kommen des Geistes, das Schelling als Geschichte des Selbstbewusstseins begreift, ist ein genetischer Prozess, der sich vorbewusst ereignet, er begegnet uns im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) wieder.

Der Philosoph vermag diesen Prozess insofern nachzuvollziehen, als er dessen in der intellektuellen Anschauung inne ist. Diese wird nicht mehr als ein Sich-ergeben des selbstbewussten Ich in die reine Unterschiedslosigkeit des Absoluten gefasst, das einem Verharren im Zustand des Todes gleichkommt, sondern als freies Handeln auf sich selbst. Denn der Geist ist nichts Ruhendes, in sich Verkapsuliertes, sondern „ewiges Werden“⁹², „reine Tätigkeit“⁹³ und kann deshalb „nur in seinem Handeln aufgefasst werden“⁹⁴. In der intellektuellen Anschauung erhebt sich der Philosoph durch einen freien Akt der Abstraktion von allem Objektiven zum reinen Selbstbewusstsein und wiederholt so die ursprünglichen Handlungen des Geistes in einer Rekonstruktion dessen Konstitutionsgeschichte.⁹⁵

Die „Abhandlungen“ übernehmen die Grundeinsicht der „Briefe“, das Absolute in einer freien Handlung zu realisieren. Die theoretische Spekulation wird aber nicht länger unterdrückt, sondern rehabilitiert. Die Philosophie, die mit einem Akt der Freiheit beginnt, steigt auf in die Sphäre reiner Selbstbezüglichkeit und deduziert die Gesamtheit des Wissens indem sie die Arbeit des Zu-sich-Kommens des Geistes theoretisch rekonstruiert.⁹⁶

Insofern der Geist aber „ursprüngliches Wollen“ ist, liegt in ihm schon „der *Dualismus* der Prinzipien“, scheiden sich bereits „die beiden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist“⁹⁷, weshalb sich das Problem aufdrängt, wie sich der Geist als „ursprünglichste *Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit*“⁹⁸ zu dessen absoluten, unbestimmten Zustand verhält. Ist der Geist als dialektisch verfasste Einheit vom Absoluten selbst zu

⁹¹ SW I, 383.

⁹² SW I, 367.

⁹³ SW I, 390.

⁹⁴ SW I, 367.

⁹⁵ Cf. SW I, 392; 420; ferner cf. Kap. 2.2.2.

⁹⁶ Interessant ist, dass Schelling Fichte beerbt, indem er den Ausgang im Bewusstsein nimmt, ihn aber qua Rückgründung des Bewusstseins in die Schöpfungsbewegung des absoluten Geistes sogleich übersteigt.

⁹⁷ SW I, 395.

⁹⁸ SW I, 367.

unterscheiden, oder denkt Schelling das Absolute bereits als in sich relational verfasst? Mangels eindeutiger Hinweise im Text und angesichts der Hermetik des Absoluten in den vorausgegangenen und, wie sich zeigen wird, auch unmittelbar folgenden Schriften, scheint es verfehlt, dem Schelling dieser Zeit den Gedanken einer in sich differenten Identität anzusinnen.

2.2. Die Natur und der Übergang zur absoluten Identität

In den „Abhandlungen“ ist die Natur noch in eine Metaphysik des Geistes im Ausgang des Selbstbewusstseins eingeborgen. Die Natur, so Schelling, lasse zwar deutlich einen regen Trieb zur Ausbildung ihrer selbst erkennen.⁹⁹ Diese produktive Kraft zeigt aber nicht die Subsistenz der Natur an, sondern den in und als Natur tätig werdenden Geist. Die Natur ist dem Geist gleichsam subordiniert, sie symbolisiert den im Äußeren sich selbst betrachtenden Geist.

In der Schrift „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799) legt Schelling den Grundstein für die Eigenständigkeit der Natur. Ihr Sein erschöpft sich nicht länger darin, „Organ des Selbstbewußtseyns“¹⁰⁰ zu sein, sondern sie „hat ihre Realität aus sich selbst – sie ist ihr eignes Produkt – ein aus sich selbst organisiertes und sich selbst organisierendes Ganzes.“¹⁰¹ Die Natur ist, wie Schelling konstatiert, „ihre eigene Gesetzgeberin“, sie empfängt ihr Gesetz nicht von Außen durch eine „fremde Macht“¹⁰², sondern sie *ist* ihr Gesetz *aus sich* selbst, wenngleich *durch* die Kraft des Absoluten. Das bedeutet aber auch, dass die Natur eine Sphäre der Freiheit ist. Es ist zwar der Philosoph, der die Natur in Freiheit versetzt¹⁰³, indem er sie im Philosophieren aus dem „toten Mechanismus, worin sie befangen erscheint“¹⁰⁴ heraushebt, oder wie Schellings vielzitiertes und oftmals missverstandenes Diktum lautet: „Über die Natur Philosophiren heißt die Natur schaffen“, jedoch *erschafft* (im Sinne einer Schöpfung) dieser die Natur nicht als freie, sondern erkennt sie als freie an. Das *Versetzen in* ist ein *Anerkennen von* Freiheit!

⁹⁹ Cf. SW I, 387.

¹⁰⁰ SW III, 273.

¹⁰¹ SW III, 17 Anm 1.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Cf. SW III, 13.

¹⁰⁴ Ibid.

Da nur einer Intelligenz dergleichen wie Freiheit zukommen kann, ist die Natur als ichhafte Sphäre und nicht als rein ichrelationales Produkt zu begreifen. Selbst die „todten und bewußtlosen Produkte der Natur“, so Schelling in der „Systemschrift“, seien

nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt.¹⁰⁵

Die Freiheit der Natur ist ein Analogon zur Freiheit des Ich, das in der Natur noch unentfaltet liegt und erst in einer *objektiven* Entwicklung zu sich findet.¹⁰⁶ Die philosophische Nachzeichnung dieser Entwicklungsgeschichte firmiert unter dem Begriff „Naturphilosophie“.

In der „Systemschrift“, die durch die selbe Grundfrage wie die „Abhandlungen“ angeregt ist, grenzt Schelling die Naturphilosophie von der Transzendentalphilosophie ab, die zwar beide das Selbe (Grundfrage) in den Blick nehmen, allerdings aus zwei verschiedenen Perspektiven. Die Naturphilosophie, die in der „Systemschrift“ nicht zur Ausführung gelang, hat als Prius die gegenständliche Welt (das Objektive) und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit ihres Vorgestelltwerdens (des Subjektiven). Die Transzendentalphilosophie geht den umgekehrten Weg, ihre Aufgabe ist der Aufweis des Objektiven.

Wir können den Inbegriff alles bloß *Objektiven* in unserm Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles *Subjektiven* dagegen heiße das *Ich*, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose.¹⁰⁷

Die Transzendentalphilosophie hebt an mit einer freien Abstraktion vom Objektiven (Gewussten). Im Blick steht das Ich als idealer *Akt*, die Tatsache, *dass* Wissen ist, das freilich in dieser Reinheit nicht festgehalten werden kann, ohne auf ein Gewusstes zu gehen. Diesen transzendentalen Übergang vom Wissen zum Selbst- bzw. Weltbewusstsein (empirisches Ich) zeichnet der Transzendentalphilosoph nach. Es ist dies die

¹⁰⁵ SW III, 341.

¹⁰⁶ In der „Freiheitsschrift“ von 1809 erklärt Schelling ausdrücklich, dass es keineswegs hinreiche zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen“, womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey“ (SW VII, 351).

¹⁰⁷ SW III, 339.

Rekonstruktion der transzendentalen Genesis des Ich, welches sich in einem für das empirische Ich präreflexiven und -temporalen Prozess¹⁰⁸ über die einzelnen Epochen der Empfindung, produktiven Anschauung, etc. „zum Bewußtseyn in der höchsten Potenz“¹⁰⁹ erhebt. Am Ende dieses transzendentalen Konstitutionsprozesses stehen Natur und Selbstbewusstsein einander gegenüber, so zwar, dass dem empirischen Ich die Natur als *Resultat* der ursprünglichen Tätigkeit des Ich ins Bewusstsein fällt, nicht aber die Tätigkeit als solche. Insofern kann das empirische Ich sich der Natur nicht „als einer von ihm selbst producirt, sondern nur als einer zugleich mit ihm da seyenden“¹¹⁰ bewusst werden, was die Freiheit bzw. Eigenständigkeit der Natur belegt.

Die Transzendentalphilosophie zeichnet zwar das Zu-sich-Kommen des Ich im Ausgang des Subjektiven nach, erklärt aber nicht, wie das Ich über die Natur (das Objektive) zu sich selbst erwacht. Letzteren Konstitutionsprozess zu rekonstruieren ist Aufgabe der Naturphilosophie.¹¹¹ Um also die Gesamtwirklichkeit systematisch zu begreifen, denn dieser Anspruch geht einher mit der Frage nach dem Ursprung der Parmenideischen Identität, ist sowohl eine transzendentalphilosophische wie auch naturphilosophische Betrachtungsart gefordert, die zusammengenommen die *Eine* Philosophie ausmachen. Wenn aber einerseits vom rein Subjektiven und andererseits vom rein Objektiven ausgegangen wird, drängt sich die Frage nach der Einheit des Prinzips auf.

Schelling hebt das Subjektive wie das Objektive eindeutig vom Absoluten ab. Letzteres ist als „prästabilierte Harmonie“, als „gemeinschaftliche Quelle“ „etwas *Höheres*, was *über* beiden ist“, „weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* [...] in welcher gar keine Duplicität ist“¹¹². Aber andererseits kommt es zur Trennung des Absoluten durch den „ersten Akt des Bewußtseyns“, woraus das „ganze System der Endlichkeit“¹¹³ hervorgeht. Wie kann sich das Absolute trennen ohne von dieser Trennung betroffen zu sein? Das Absolute scheint gleich einem Phönix aus der Asche seiner Trennung aufzuerstehen, um erneut in das Endliche hinüberzusterben, ohne aber Teil zu nehmen an diesem Weltenspiel. Das Prinzip des Seienden, der Urgrund alles

¹⁰⁸ In den „Münchener Vorlesungen“ (1833/34) spricht Schelling retrospektiv von „transcendentale[r] Vergangenheit“ bzw. „transcendentale[r] Geschichte“ (SW X, 93 sq.).

¹⁰⁹ SW III, 331.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ In Betreff der Darstellung der Naturphilosophie sei besonders auf folgende Schriften verwiesen: „Von der Weltseele“ (1798 bzw. 1806), „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), sowie „Allgemeine Deduktion des Naturprocesses“ (1800).

¹¹² SW III, 600.

¹¹³ Ibid.

Wissens wäre demzufolge schlechthin transzendent und der Anspruch des Absoluten würde ausbleiben. Ipso facto wäre Philosophie als systematische Wissenschaft unmöglich, denn die Transzendental- und Naturphilosophie hielten sich nicht beim Absoluten auf – allein, wobei sonst?

Unter den Prämissen der „Systemschrift“, die sich der Sache nach nicht von den Prämissen der frühesten Schriften unterscheiden, ist das Problem nicht zu bewältigen. Selbst das mit Recht viel gerühmte Konzept der Kunst, die, sich als ewiges Organon der Philosophie und Öffnung des Allerheiligsten erweisend, im Kunstwerk den objektiven Einschlagsort des Absoluten begreift¹¹⁴, wie auch der erhabene Gedanke einer fortwährenden Offenbarung des Absoluten¹¹⁵, finden keinen Halt in einem System, das die schroffe Kluft zwischen Absolutem und Endlichem nicht zu überwinden vermag. Soll die „ewige Sonne im Reich der Geister“¹¹⁶ scheinen, muss Schelling einen Weg finden, beide Sphären miteinander zu versöhnen.

¹¹⁴ Cf. SW III, 627 sq.

¹¹⁵ Cf. SW III, 603.

¹¹⁶ SW III, 600.

3. Philosophie der absoluten Identität

Am 30. Juli 1805 schreibt Schelling an Eschenmayer, dass ihm seit 1801 „das Licht in der Philosophie aufgegangen“¹¹⁷ sei. Es ist dies das Jahr, in dem die Philosophie der Identität an die Öffentlichkeit tritt; erstmals vorgestellt in der Schrift „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801).

Die Grundthese der Identitätsphilosophie lautet wie folgt: *Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der reinen Selbsterkenntnis der absoluten Identität, vollzogen durch die Vernunft.*

Um sich in die absolute Sphäre der Vernunft aufzuschwingen, „muß vom Denkenden abstrahiert werden“¹¹⁸, ist alle Subjektivität und mithin alle Objektivität abzustreifen, „[i]n der Vernunft hört alle Subjektivität auf“¹¹⁹. Nicht das Subjekt als Subjekt ist das Erkennende, sondern die absolute Vernunft, „[n]icht ich weiß, sondern das *All* weiß in mir“¹²⁰. Weshalb Schelling später sagen wird: „Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug und läßt sich nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat.“¹²¹ Als absolutes Selbsterkennen, das freilich kein Bestimmen von etwas als etwas ist, dies ist Sache subjektiver Verstandestätigkeit, vollzieht die Vernunft die absolute Identität in unmittelbar Selbsterkenntnis, sie „ist Eins mit der absoluten Identität“¹²², die Schelling nunmehr als „totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“¹²³, als „Identität der Identität“¹²⁴

¹¹⁷ Plitt: *Schellings Leben*. Bd. 2, p. 60.

¹¹⁸ SW IV, 114.

¹¹⁹ SW VI, 142.

¹²⁰ SW VI, 140. Zu behaupten, dass Ich wüsste, sei nach Schelling bereits „das πρῶτον ψεῦδος“ (SW VI, 140). Der Bruch mit Fichtes „Wissenschaftslehre“, die laut Schelling dem Ansatz der Subjektivität verpflichtet bleibt, ist damit evident. Ein Jahr später bricht auch der persönliche Kontakt ab. Am 25. Jänner 1802 schreibt Schelling ein letztes Mal an Fichte; der Brief bleibt unbeantwortet.

¹²¹ SW VII, 148 sq. Wir können Schellings Diktum als Antwort auf Jacobis Frage in der VII. Beilage zu den „Spinozabriefen“ deuten, die da lautet: „hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?“ (Jacobi, Friedrich H.: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Meiner 2000, p. 286).

¹²² SW IV, 118. Und zwar in „intellektuelle[r] Anschauung“, die im „System“ von 1804 als unmittelbare Erkenntnis der „Idee Gottes“ auftritt (SW VI, 153). Interessant in diesem Zusammenhang ist eine für Schelling ungewöhnliche Äußerung, und zwar, dass die Idee Gottes gleichsam in die Vernunft einschlagen würde (cf. SW VI, 155), als wäre die Vernunft in Ansehung des Absoluten gleichsam *responsiv*.

¹²³ SW IV, 114.

¹²⁴ SW IV, 121.

begreift. Die Vernunft ist als Absolutes Eins und Alles, sie umgreift alles in unendlicher Weise als das ewig identische Eine, „[e]s ist also nichts außer ihr, und alles in ihr“¹²⁵.

Durch das unmittelbare „Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität“¹²⁶ setzt sich die Vernunft (absolute Identität) als Differenz von Subjekt und Objekt, allerdings nicht dem Wesen nach – sie „kann als Identität nie aufgehoben werden“¹²⁷ –, sondern der Form des Seins nach.¹²⁸ Die formale Differenz ist bestimmt als „quantitative Differenz“¹²⁹, in der „zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität [des Erkennens] oder Objektivität [Seyns] gesetzt“¹³⁰ wird. Die jeweiligen, da in verschiedenen Konstellationen auftretenden Präponderanzen des Subjektiven und Objektiven – Schelling greift zu deren Darstellung auf das mathematische Konzept der Potenzen zurück – konstituieren die einzelnen Dinge in ihrer Distinktheit. Die quantitative Differenz erweist sich als Grundzug der Endlichkeit, sie ist die *Erscheinungsweise* der absoluten Indifferenz. Indes, an sich betrachtet, d.h. in Ansehung der Vernunft (des Ganzen), ist dergleichen wie Differenz nicht gesetzt, nur in Ansehung des Endlichen (des Einzelnen), so zwar, dass die Dinge „nicht wahrhaft verschieden“ sind, „sondern realiter Eins“¹³¹. Differenz findet nur für die Reflexion statt, welche das Einzelne vom Ganzen absondert, nicht für die Vernunft; diese betrachtet das An-sich, jene die Erscheinung. Nur dem, der aus dem Standpunkt der Vernunft gewichen ist, erscheint das Endliche als Abgesondertes. „Differenz kann also nur gesetzt seyn in Ansehung dessen, was von dem Absoluten abgesondert wird, und insofern es abgesondert wird.“¹³² Sehen wir aber zu, ob Schellings Identitätsphilosophie im Stande ist die alten Probleme zu lösen.

Durch die Unterscheidung von Form des Seins und Wesen setzt Schelling unzweideutig einen Dualismus im Absoluten, der nicht einfach wegzuleugnen ist. (Dieser Dualismus kehrt in der „Freiheitsschrift“ in modifizierter Weise als der „einzig rechte Dualismus“¹³³ wieder.) Interessanterweise kaprizieren sich weder Fichte noch Hegel, die beide entschieden gegen Schellings Identitätssystem opponieren, auf diesen Dualismus, vielmehr

¹²⁵ SW IV, 115.

¹²⁶ SW IV, 122.

¹²⁷ SW IV, 119.

¹²⁸ „Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seyns, obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt gesetzt ist“ (SW IV, 123).

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.; eckige Klammern im Original.

¹³¹ SW IV, 127.

¹³² SW IV, 127 Anm.

¹³³ SW VII, 359 Anm.

wird eine Leere der Indifferenz moniert, aus der niemals Differenz entwachsen und Endlichen begriffen werden könne. So bemerkt Fichte in der „Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1801:

Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden, so dass nun einer hintreten und sagen könnte, sie, diese *beiden*, von denen, als Differenten, er ausgeht, seyen im *Grunde* indifferent?¹³⁴

Und er persifliert Schellings Identitätssystem als „absolutes Nullitätssystem“¹³⁵. Nicht anders Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ (1807):

Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.¹³⁶

Friedrich Köppen, ein Zeitgenosse Schellings, trägt an dessen Identitätsphilosophie Fichtes ursprüngliche Frage erneut heran: „[I]hr geht vom Absoluten aus; wie kommt die Endlichkeit hinein?“¹³⁷, mangels einer befriedigenden Antwort sieht er sich allerdings veranlasst, dieses als „absolute Pseudologie“¹³⁸ zu deprivieren, als eine „Philosophie des absoluten Nichts“¹³⁹.

Die Kritik entzündet sich also an der Indifferenz und nicht an der Dualität des Absoluten. Wie aber kommt Schelling überhaupt zur Unterscheidung von Form des Seins und Wesen? Besagter Dualismus folgt unmittelbar aus dem Sein des Absoluten, das nur „*unter der Form des Satzes* $A = A$ “¹⁴⁰ gesetzt ist. Mit der Form dieses Satzes ist zugleich das „A als Subjekt und A als Prädicat“¹⁴¹ gesetzt. Das mit der Form des Satzes zugleich Gesetzte gehört aber „nur zu der Art oder Form ihres [der Identität] Seyns“¹⁴², nicht aber „zur absoluten Identität selbst“, zum Wesen, das im Satz der Identität durch das Zwischen von

¹³⁴ FW 2, 66.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ TWA 3, 22. Als hätte Schelling Hegels Kritik erahnt, als er 1802 schreibt: „Denn die meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts als eitle Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit zusammen, und ist für sie ein rein privatives Wesen, daher sie es klüglich zum Ende ihrer Philosophie machen“ (SW IV, 403).

¹³⁷ Köppen, Friedrich: *Schellings Lehre. Oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jacobi*. Hamburg: Perthes 1803, p. 72.

¹³⁸ Ibid., p. 28.

¹³⁹ So der Untertitel der Streitschrift Köppens.

¹⁴⁰ SW IV, 120.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² SW IV, 120 sq.

A und A ausgedrückt wird und von den Relata unberührt bleibt.¹⁴³ Die absolute Identität ist damit qua Sein als quantitative Differenz gesetzt, qua Wesen als absolute Indifferenz.¹⁴⁴ Das besagt näherhin: Nur weil und insofern absolute Identität *ist*, kann die Reflexion vom Absoluten abstrahieren, aber weil und insofern *absolute Identität* ist, kann sie es nicht negieren. Für das endliche Denken entsteht dadurch ein Wechselspiel aus Entbergung und Verbergung, Offenbarung und Entzug. Das Absolute zeigt sich, indem es sich verbirgt. An sich betrachtet ist dieses Geschehen freilich absolut sinn-los, wenn anders Sinn dem Endlichen vorbehalten ist.¹⁴⁵

Mit dem Dualismus von Form des Seins und Wesen des Absoluten scheint Schelling eine (zumeist ungehörte) Antwort auf das Problem der Differenz gegeben zu haben. So lässt das Faktum der Reflexion als ein willkürlicher Akt¹⁴⁶ der Absonderung des Einzelnen aus dem Absoluten darauf schließen, dass in der absoluten Identität dergleichen wie Differenz in irgendeiner Weise angelegt sein muss. Nur wenn das Absolute von sich selbst her Differenz eröffnet, kann Einzelnes begriffen und unterschieden werden. Die Reflexion ist nicht Hervorbringung, sondern Lichtung des Absoluten im Endlichen.¹⁴⁷ Sie bleibt angewiesen auf das unerfindliche Eröffnungsgeschehen von Differenz.¹⁴⁸

Das Grundproblem von Schellings Konzeption ist allerdings das dunkle Verhältnis von Form des Seins (sohin des Endlichen) und Wesen des Absoluten. Schelling hat zwar mit dem metaphysischen Dualismus die Hermetik des Absoluten aufgebrochen und es aus der absoluten Transzendenz gelöst, in die es die frühen Schriften entrückt hatten, ist aber nunmehr mit dem Problem konfrontiert, auf welche Weise, sofern überhaupt, beide Momente vermittelt sind. Hat Schelling bereits eine Gegensatz umgreifende Einheit im Sinn, „worin die Einheit und der Gegensatz, daß sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen Eins ist“¹⁴⁹, wie Schelling im Dialog „Bruno“ (1802) notiert, oder ist der Aufbruch der Hermetik nur ein scheinbarer, somit der Dualismus eingeebnet und erneut absolute Transzendenz gesetzt, wie das Insistieren auf der absoluten Indifferenz, die nichts sei als

¹⁴³ Cf. SW IV, 117 Anm.

¹⁴⁴ „Das Absolute ist also als Absolutes nur dadurch gesetzt, daß es im Einzelnen zwar mit quantitativer Differenz, im Ganzen aber mit Indifferenz gesetzt wird“ (SW IV, 127 Anm.).

¹⁴⁵ In dieser Weise sind auch Wendungen wie „[d]ie Frage nach einer Wirklichkeit, wie sie im gemeinen Bewußtseyn gemacht wird, hat in Ansehung dessen, was absolut ist, gar keine Bedeutung“ (SW V, 391) zu verstehen.

¹⁴⁶ Schelling spricht von einer „willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen“ (SW IV, 126).

¹⁴⁷ Auch hier wieder der sachliche Vorrang des Absoluten.

¹⁴⁸ Damit stellt sich der Verfasser offen gegen jene Interpretationen, die mit Fichte und Hegel allzu leichtfertig eine Differenzlosigkeit des Absoluten monieren.

¹⁴⁹ SW IV, 236.

„die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist“¹⁵⁰ nahe legt – und folglich die Interpretation des Verfassers, Schellings frühes Identitätssystem von einer in sich differenzierten Absolutheit her zu lesen, nicht zu halten? Wie kann es ferner zu einer „willkürlichen Trennung“ des Absoluten qua Reflexion kommen, wenn Sein und Wesen im Absoluten ursprünglich indifferent sind und mit dem Sein selbst zugleich die Form des Seins (quantitative Differenz) gesetzt ist, mithin das Endliche *notwendig* aus dem Wesen des Absoluten folgt?¹⁵¹ Sind dadurch nicht auch die Freiheit und der Wille des Menschen durchgestrichen? Sehen wir zu, wie Schelling mit diesem (vermeintlichen) „Nest“ an Widersprüchen¹⁵² verfahren wird.

¹⁵⁰ SW IV, 127.

¹⁵¹ Ipso facto kommt eine freie Schöpfung nicht in Frage.

¹⁵² In Anlehnung an Hegels Kantkritik in der „Phänomenologie des Geistes“ (TWA 3, 453).

4. Das Absolute und die Freiheit

4.1. Die „Religionsschrift“

In der Schrift „Philosophie und Religion“ (1804), stellt sich Schelling dem Problem der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältnis zu ihm“¹⁵³, also genau jene Frage, die das Identitätssystem offen ließ bzw. die schon seit den frühen philosophischen Schriften einer Antwort harrt.

„[V]om Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang“, so Schelling, weshalb der Ursprung der endlichen Dinge „nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“¹⁵⁴ ist, „er kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen“¹⁵⁵. Wie aber kommt es zu diesem Abfall?

„Gott oder das Absolute“¹⁵⁶ ist das „schlechthin-Ideale“¹⁵⁷. Gleichursprünglich mit dem rein Idealen, wenngleich sachlich nachrangig¹⁵⁸, ist die „ewige Form“¹⁵⁹. Aus der Form, die nichts anderes beschreibt als das Selbsterkennen des Absoluten¹⁶⁰, folgt, „daß das schlechthin-Ideale, *unmittelbar* als solches, *ohne also aus seiner Idealität herauszugehen*, auch als ein *Reales* sey“¹⁶¹. Das meint näherhin: Durch das Erkennen seiner selbst, das sich als außerzeitlicher Prozess ereignet, wird sich das Absolute in einem realen Bild von sich selbst objektiv, „in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft *anderes Absolutes* ist“¹⁶². Ein *anderes Absolutes* insofern, als das Worin der Selbstbetrachtung des Absoluten nur ein Absolutum sein kann.¹⁶³ Soll das Gegenbild das Absolute schlechthin repräsentieren, muss es in der Möglichkeit stehen, die *Notwendigkeit*¹⁶⁴ seines

¹⁵³ SW VI, 28.

¹⁵⁴ SW VI, 38.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ SW VI, 30.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ „[N]icht das schlechthin-Ideale steht unter dieser Form, denn es ist selbst außer aller Form, so gewiß es absolut ist, sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach, vorangeht“ (SW VI, 30).

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Cf. SW VI, 31.

¹⁶¹ SW VI, 30.

¹⁶² SW VI, 34.

¹⁶³ Die gegenständliche Welt dagegen begreift Schelling als derivierte Absolutheit: „Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu“ (SW VII, 347).

¹⁶⁴ Schelling denkt das Verhältnis der Selbstobjektivierung des Absoluten (Urbild-Gegenbild) als ein notwendiges (cf. SW VI, 40).

Erkanntseins auf einen Selbststand hin zu durchbrechen, dies setzt allerdings Freiheit voraus:

Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist *Freiheit*, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt [...].¹⁶⁵

Die Freiheit des Alter-Absoluten besteht nicht in einem positiven Anfangen-Können, sondern in einem negativen Sich-losreißen, sie ist aufbegehrende Freiheit *gegen* Gott. Indem sich das Gegenbild kraft jener Freiheit vom Urbild losreißt, ergreift und setzt es sich selbst realiter. Dieses, freilich vorzeitliche, Sich-selbst-Ergreifen denkt Schelling als Abfall:

Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, *könnte* es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das *andere* Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das *andere* Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen.¹⁶⁶

„Der Grund der *Möglichkeit* des Abfalls“ liegt im epistemischen Selbstvollzug des Absoluten, „der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst“, das „*durch und für sich selbst*“¹⁶⁷ die vielgestaltige Sinnenwelt produziert. Da der Abfall des Endlichen im Hervorgang des potentiell subsistenten Gegenbildes durch die „Selbstobjektivierung des Absoluten in der Form“ gründet, hat die sinnliche Welt nur ein *mittelbares* Verhältnis zum Absoluten, sie kann nicht „*unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden*“¹⁶⁸. Die ewige Geburt der Dinge in der Selbstbetrachtung des Absoluten weist demnach eine eigentümliche Verschränkung von Dependenz und Subsistenz auf: Insofern das andere Absolute *Gegenbild* ist, ist es abhängig vom Absoluten, insofern es *Gegenbild des Absoluten* ist, west es in und aus sich selbst. Worin unterscheidet sich nun Schellings Ansatz in „Philosophie und Religion“ von dem der frühen Identitätsphilosophie?

Anders als die frühe Identitätsphilosophie enthält die „Religionsschrift“ ein klares, wenngleich nicht explizites Bekenntnis zur inneren Differenziertheit des Absoluten. Dies

¹⁶⁵ SW VI, 39.

¹⁶⁶ SW VI, 39 sq.

¹⁶⁷ SW VI, 40.

¹⁶⁸ SW VI, 41.

erhellte daraus, dass Schellings das Absolute als „Grund der *Möglichkeit* des Abfalls“ begreift. Insofern das Absolute die Möglichkeit des Abfalls und damit die weltliche Mannigfaltigkeit bedingt, ist es an ihm selbst *potenzielle* Differenz. Schelling revoziert, anders als im frühen Identitätssystem, eindeutig den Standpunkt der Lauterkeit des Absoluten¹⁶⁹, der es in die leblose Starre einer Transzendenz und Ineffabilität versetzt hatte. Gott, wie es in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (1806) heißt, sei nicht Gott, wenn wir „ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf“¹⁷⁰, vielmehr habe Gott „den Gegensatz ewig und ursprungslos in sich“¹⁷¹. Die Frage wie Einheit und Gegensatz vermittelt sind beantwortet Schelling eschatologisch. „Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.“¹⁷² Über die Geschichte als eine „successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes“¹⁷³ kehrt das abgefallene Endliche in die Ureinheit zurück.¹⁷⁴ Der in Gott *potentia* angelegte Gegensatz vermittelt sich *actu* über den im Offenbarungsgeschehen Gottes gründenden Abfall des Endlichen.

Wie aber kann sich das Gegenbild selbst ergreifen und in Freiheit vom Urbild lösen, wenn sich, wie Schelling konstatiert, zwischen beiden ein Verhältnis der Notwendigkeit aufspannt? Der notwendig sich selbst betrachtende, sich offenbaren müssende Gott ist kein Gott der Freiheit. Ein Gott der genötigt ist, sich selbst zu erkennen, kann unmöglich Freiheit setzen – dergleichen wie Freiheit kann niemals einem metaphysischen nexus necessarius entwachsen. Die negative Freiheit des anderen Absoluten gleicht einem Potemkinschen Dorf, sie ist eine als Freiheit getarnte Notwendigkeit. Noch 1806 schreibt Schelling: „[D]as Seyn, d. h. eben das All, folgt ebenso wesentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen“¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Schelling bezeichnet zwar Gott als die „lautere Absolutheit“ (SW VI, 30), in der „keine Verschiedenheit und keine Mannichfaltigkeit seyn kann“ (SW VI, 29), das Differenzierungsverdict stellt allerdings auf den Grund des wirklichen und nicht des möglichen Gegensatzes ab. Die Dinge sind nicht realiter in Gott, nur die Möglichkeit ihres Seins ist in Gott angelegt.

¹⁷⁰ SW VII, 59.

¹⁷¹ SW VII, 58.

¹⁷² SW VI, 43.

¹⁷³ SW VI, 57.

¹⁷⁴ In der Darstellung der eschatologischen Bewegung der Geschichte rekurriert Schelling auf den Mythos: „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte“ (SW VI, 57).

¹⁷⁵ SW VII, 242. Dazu Spinoza: „Verum ergo me satis clare ostendisse puto (vid. Prop. 16.) a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos

Will Schelling die Freiheit des Daseins retten, muss der notwendige Nexus im Absoluten gebrochen bzw. das Spinozanische Dreieck verabschiedet werden und sich die Philosophie zu einem freien Absoluten (Gott) erheben.

4.2. Die „Freiheitsschrift“

Hielt sich die „Religionsschrift“ hinsichtlich des christlichen Gottes noch in einem Zustand der Unentschiedenheit, so trägt die „Freiheitsschrift“ deutliche Züge einer christlich motivierten Metaphysik, die im Ausgang des persönlichen, lebendigen Gottes einen philosophischen Systementwurf präsentiert, der sich nicht nur der Genesis der gegenständlichen Welt widmet, sondern sich auch in die lebensweltlichen Grunddimensionen der menschlichen Existenz, insbesondere die Fragen der Freiheit und des Bösen, versenkt.

Ausgangspunkt der Abhandlung ist die Erfahrung von Freiheit. Aufgabe der Philosophie ist es, jene Erfahrung auf den Begriff zu bringen, d.h. sie im Zusammenhang mit dem Ganzen und aus dessen Urgrund zu begreifen; sie hat, mit einem Wort, den systematischen Aufweis der Freiheit aus dem Absoluten zu leisten. System, wie Schelling in Auseinandersetzung mit dem Begriff des Pantheismus zeigt, fällt nicht zwangsläufig mit Notwendigkeit zusammen. Nicht jegliche Form des Pantheismus führt zur Auflösung von Freiheit. Im Gegenteil, der recht verstandene Pantheismus begreift, dass die menschliche Freiheit nicht im Gegensatz zur göttlichen Allmacht bestehen kann¹⁷⁶ und folglich „in das göttliche Wesen selbst zu retten“¹⁷⁷ ist – wenn Freiheit, dann nur in Gott. Wie aber gehen Freiheit und Immanenz zusammen?

Der Grund für die Missdeutung des Pantheismus und die daraus resultierende Unmöglichkeit, Freiheit und Immanenz gleichermaßen zu denken, liegt „in dem allgemeinen Mißverständnis des Gesetzes oder des Sinns der Copula im Urtheil“¹⁷⁸. Schelling legt die Kopula im Urteil als metaphysische Zusammengehörigkeit (Identität) von Ursprung und Entsprungenem aus. Die Kopula als bezügliche Einheit von Grund und

aequari duobus rectis“ (Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Meiner 1999, I, 17, schol.).

¹⁷⁶ „[Z]öge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein“ (SW VII, 339).

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ SW VII, 341. Das Konzept der Kopula findet sich bereits ansatzweise in der 1806 verfassten Abhandlung „Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur“ (SW VII, 360 sqq.).

Folge ist Ausdruck der unvordenklichen Zusammengehörigkeit Gottes und der sinnlichen Welt. Die Welt als Antecedens folgt aus Gott, dem Consequens. Die entscheidende Frage ist: Folgt sie aus Freiheit oder aus Notwendigkeit? Schellings Antwort ist in Anbetracht der früheren Werke derart erstaunlich, dass durchaus von einer fundamentalen Wandlung in Schellings Denken gesprochen werden kann: Schelling kehrt dem Spinozanischen Dreieck den Rücken und gelangt zur Einsicht, dass aus einer leblos-mechanischen Beziehung von Grund und Begründetem die Erfahrung von Freiheit und Selbstigkeit nicht einsichtig gemacht werden kann, sondern nur aus einer lebendig-schöpferischen.¹⁷⁹ Schelling emphatisch:

Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken und Hinstellen [...].¹⁸⁰

Die sinnliche Welt ist Folge der *freien* Offenbarung des lebendigen, Welt schöpfenden Gottes, denn „wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Notwendigkeit folgen“¹⁸¹. In der Offenbarung seiner selbst legt Gott gleichsam die Freiheit in den Menschen, und nur in ihn. Denn nur der Mensch ist das zur Freiheit fähige Wesen, nur in ihm wird sich Gott offenbar, er allein trinkt von der unerschöpflichen Quelle ewiger Freiheit. „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, daß Unfreie, und soweit es unfrei ist, notwendig außer Gott“¹⁸². Indem aber der Mensch, wie schon Aristoteles wusste, in gewisser Weise alles ist¹⁸³, west auch die Natur durch des Menschen Vermittlung in Gott.¹⁸⁴

Mit der Absage an eine notwendige Folge der Welt aus dem Wesen Gottes sowie dem Bekenntnis zu einer freien Schöpfung ist Schelling in der Lage, ein pan-theistisches System zu denken, das Freiheit nicht länger ausschließt. Freiheit wäre aber nur unzureichend begriffen, wenn sie als bloße „Herrschaft des intelligiblen Principis über das sinnliche und die Begierden“¹⁸⁵ verstanden würde; vielmehr besagt Freiheit: „Vermögen

¹⁷⁹ Cf. SW VII, 345 sq.

¹⁸⁰ SW VII, 346. Zum Gott der Lebenden cf. Mt. 22, 32.

¹⁸¹ SW, VII, 394.

¹⁸² SW VII, 347.

¹⁸³ „ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν“ (De an. 431 b 21).

¹⁸⁴ Cf. SW VII, 411.

¹⁸⁵ SW VII, 345.

des Guten und des Bösen“¹⁸⁶. Damit ist „der Punct der tiefsten Schwierigkeit der ganzen Lehre von der Freiheit“¹⁸⁷ berührt, namentlich das Problem des Bösen, seine Abkunft und Dignität.

Das Böse als bloße Negation des Guten auszugeben hieße, es geradewegs zu banalisieren, es in seiner Mächtigkeit nicht ernst zu nehmen, weshalb Schelling jegliche Form einer privationstheoretischen Erklärung des Bösen entschieden zurückweist.¹⁸⁸ Vielmehr muss das Böse in seiner vollen Positivität gefasst und als Moment der Freiheit von Gott her begründet werden. Wie aber ertragen Gott und das Böse einander?

Die Möglichkeit des Bösen ist aus der Unterscheidung des göttlichen Wesens in Gott als Existierendem und Gott als Grund (Natur) seiner Existenz zu erhellen.¹⁸⁹ (In Parenthese sei dabei Folgendes angemerkt: „Existenz“ meint nicht bloße Anwesenheit von etwas, sondern Aus-sich-Heraustreten (ἐκ-ίστάναι, ex-sistere), Selbstoffenbarung, Hervorgang in die Helle. Der „Grund“ ist nicht das logische Pendant zur logischen Folge, „Grund“ besagt zugrunde-liegen (ὑπο-κείμενον, sub-iectum), es nennt das unvordenkliche Woraus und Vonwoher von Existenz; der Grund ist die Bedingung von Existenz.) Der Grund, als ein von Gott unterschiedenes, aber doch *unabtrennliches* Prinzip¹⁹⁰, ist das Regellose, Verstandlose, Dunkle¹⁹¹, die bewusste Sehnsucht, die Ihn Selbst, Gott den Existierenden in die lebendige Fülle seiner selbst gebären will.¹⁹² Der dunkle, verstandlose Wille¹⁹³ zur Existenz setzt allerdings Gott als actu Existierenden voraus, er setzt voraus, dass Gott sich bereits in das Offene seiner selbst erhoben, „die unergründliche Einheit“¹⁹⁴ sich an ihr

¹⁸⁶ SW VII, 352.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Stellvertretend dazu die „Confessiones“ des Augustinus: „[N]on noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est“ (Augustinus: *Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. von Joseph Bernhart. Frankfurt a. M.: Insel 1987, III, 7, 12).

¹⁸⁹ Cf. SW VII, 373.

¹⁹⁰ Cf. SW VII, 358.

¹⁹¹ Cf. SW VII, 359 sq.

¹⁹² SW VII, 359.

¹⁹³ Der Grund als Sehnsucht ist Wille, „in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist“ (ibid.). Der Grund ist folglich nicht schlechthinniges Nichts, sondern Verbergung des von ihm selbst her Hellen.

¹⁹⁴ Ibid.

selbst verwirklicht hat; umgekehrt setzt die Existenz, der lichtende Wille¹⁹⁵ zur unergründlichen Einheit, den Grund als „unergreifliche Basis der Realität“¹⁹⁶ voraus.

In diesem Zirkel, daraus alles wird, [mithin ein theogonischer und ontogenetischer (sensu litterali) Zirkel] ist kein Widerspruch [...]. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist.¹⁹⁷

Insofern Gott als Existierender ewige Einigung des regellosen (verbergenden) und lichtenden (entbergenden) Willens, d.h. „lebendige Einheit von Kräften“¹⁹⁸ ist, überdies beide Prinzipien in ihm unterschieden, wenn auch nicht abtrennbar sind, das göttliche Wesen also „auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht“¹⁹⁹, ist Gott „höchste Persönlichkeit“²⁰⁰. Was aber in Gott untrennbar vereint, ist im Menschen geschieden. Anders als Gott ist der Mensch nicht Grund seiner selbst, zu sein steht ihm nicht zur Disposition, vielmehr gelangt er durch den „dunkle[n] Grund“²⁰¹, durch das, „was in Gott nicht *Er Selbst* ist“²⁰² in das Freie seines Wesens – und damit in das Vermögen des Guten und Bösen. Da also das menschliche Dasein seinen Existenzgrund nicht in sich selbst hat, steht es im Auf-Riss des Dunklen und Lichten und damit in der Möglichkeit, sich der göttlichen Helle in ihm zu verschließen, mithin „ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis“²⁰³ zu führen. Die Kreatürlichkeit des Menschen entpuppt sich so als Geworfenheit in die Entscheidung.²⁰⁴ Nicht aber ist die Endlichkeit als solche das Böse, auch nicht der Grund und schon gar nicht Gott selbst, sondern dem Menschen als endlichem Wesen ist durch den schöpferischen Schied die Möglichkeit eröffnet, sich auf diese oder jene Weise zu

¹⁹⁵ Schelling bezeichnet das Prinzip der Existenz auch als „Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht“ (SW VII, 362) bzw. als „Wille der Liebe“ (SW VII, 395). Schelling behält das Motiv des Willens nicht nur bei, sondern errichtet auf ihm sukzessive eine christlich motivierte Metaphysik des Willens, wie die „Weltalter“, aber vor allem die Spätphilosophie zeigen. Obwohl spannend und viel versprechend, können wir diesen Grundzug des Schellingschen Denkens nicht weiter verfolgen.

¹⁹⁶ SW VII, 360.

¹⁹⁷ SW VII, 358.

¹⁹⁸ SW VII, 394.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ SW VII, 395.

²⁰¹ SW VII, 360. Die Natur in Gott schreibt sich im Menschen als der „dunkle Fleck unserer Existenz“ (SW IX, 73) unablässig fort, wie uns der Fragment gebliebene Dialog „Clara, oder der Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“ (1809 (?)) zu erzählen weiß.

²⁰² SW VII, 359.

²⁰³ SW VII, 366.

²⁰⁴ „Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anlebende Traurigkeit [...]. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens“ (SW VII, 399).

ergreifen und in eins damit sich an sich selbst und anderen (mithin am Göttlichen) zu *vergreifen*.

Kehren wir aber zurück zur Unterscheidung von Gott selbst und dessen Grund und nehmen wir den Hervorgang derselben in den fragenden Blick. Gott als Existierender, als sich offenbarender Gott, ist nicht von Beginn an (das zu erhellende Geschehen ereignet sich freilich in Ewigkeit, die temporale Begrifflichkeit ist jedoch unumgänglich) – der Gott Schellings ist ein Gott des Werdens, er offenbart sich „freiwillig“, „hat ein Schicksal und ist dem Leiden untertan“²⁰⁵. Um sich aber zur höchsten Persönlichkeit zu erheben und sich dem Werden zu unterwerfen, „muß *vor* allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*?“²⁰⁶ „Unmittelbar“ aus dem Ungrund „bricht [...] die Dualität hervor“²⁰⁷, scheidet sich die „absolute *Indifferenz*“²⁰⁸, das „schlechthin betrachtete Absolute“ in „zwei gleich ewige Anfänge“, so zwar, dass der Ungrund nicht „beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist“²⁰⁹. Das Telos jenes abgründigen Geschehens liegt in der liebenden Einung des im Ungrund qua Indifferenz nicht zugleich bestehen Könnenden, anders gesagt: Endziel des Hervorbrechens der Dualität und a fortiori der Schöpfung und Offenbarung ist „die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist“²¹⁰. Dies ist das Ende der Zeiten, in ihm ist das Böse überwunden, die kreatürliche Trennung geheilt, Gott gänzlich verwirklicht. Bevor wir uns nun der systematischen Erörterung des Absoluten in Schellings Spätphilosophie zuwenden, noch ein erläuternd-interpretierendes und ein kritisches Wort zur „Freiheitsschrift“.

Zur Deutung der Scheidung der Prinzipien aus der göttlichen Indifferenz sei an den Prolog des Johannes²¹¹ erinnert, dort heißt es: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“²¹² Auf die „Freiheitsschrift“ umgelegt: Im Ungrund war das

²⁰⁵ SW VII, 403.

²⁰⁶ SW VII, 406.

²⁰⁷ SW VII, 407.

²⁰⁸ SW VII, 406.

²⁰⁹ SW VII, 408.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Schelling selbst hat in der „Philosophie der Offenbarung“ eine spekulative Exegese des Johannes-Prologs vorgelegt (cf. SW VII, 89-118).

²¹² „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος“ (Joh. 1,1).

Wort, aber es war noch stummes, unausgesprochenes Wort, Gott war noch nicht *als*²¹³ Gott offenbar, Theos und Logos waren noch schied-los ineinander geborgen. Erst im Hervorbrechen des göttlichen Wesens aus der Indifferenz, das, um sich zur höchsten Persönlichkeit erheben zu können, die Kräfte des Grundes entfesseln, sich *in sich* selbst von sich selbst scheiden muss²¹⁴ – denn alles, *auch Gott*, kann „nur in seinem Gegentheil offenbar werden“²¹⁵ –, spricht sich der göttliche Logos aus²¹⁶, offenbart sich Gott als der, der er sein wird.²¹⁷ In der göttlichen Offenbarung ist der Mensch als *ausgesprochener*, da geschaffener, *angesprochen* durch den göttlichen Logos, er steht als Wesen der Sprache unter dem Anspruch des ewigen Wortes. Die Entscheidung des Menschen kann daher als das jeweilige Ent-Sprechen²¹⁸ des göttlichen Anspruchs gedeutet werden: Es liegt in der Freiheit des Menschen, sich dem Wort Gottes zu verschließen oder es ausdrücklich anzunehmen. Selbst die völlige Abkehr von Gott erweist sich als ein Entsprechen des göttlichen Anspruchs insofern, als wir nicht von uns selbst sind, Existenz uns vielmehr aufgegeben²¹⁹ ist und wir uns mithin dem Anspruch Gottes nicht entziehen, sondern ihm nur adäquat oder inadäquat entsprechen können. Denn zwischen dem, das den Grund seiner selbst in sich und dem, das diesen außer sich hat besteht ein asymmetrisches, ein herrschaftliches Verhältnis. Das Wort Gottes ist forderndes Wort, es fordert uns – in emphatischem Sinne – auf, *zu sein*. Menschliches Sein besagt daher Entsprechen in

²¹³ Die Als-Struktur verweist auf das Endliche als dem Woran göttlicher Manifestation.

²¹⁴ Dies Entfesseln der Kräfte könne, so die Überzeugung Schellings, nur „in einer stufenweise geschehenden Entfaltung“ vor sich gehen, in der „bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält“ (SW VII, 362).

²¹⁵ SW VII, 424. Das „Grundgesetz des Gegensatzes“ gilt auch für das göttliche Wesen, weil „[o]hne Gegensatz kein Leben“ (SW VII, 435). Die Scheidung in Gott ist daher „notwendig zur Offenbarung“ (SW VII, 425). – So die „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (1810), die als weiterführender Kommentar zur „Freiheitsschrift“ verstanden werden können.

²¹⁶ Dies ist „der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht“ (SW VII, 395). Dazu ferner: „[I]n dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existierend“ (SW VII, 364).

²¹⁷ Cf. Ex 3,14.

²¹⁸ Wer, wie der Verfasser, das Entsprechen vom Sprechen her deuten wollte, müsste die Sprache in der Tat aus ihrer alltäglichen Restriktion auf das gedachte oder verbal geäußerte Wort lösen und sie als grundlegende Ausdrucksweise menschlicher Vollzüge begreifen. Bedeutende Versuche dazu finden sich etwa in den Spätwerken von Martin Heidegger und Emanuel Lévinas.

²¹⁹ Die Unverfügbarkeit der Existenz, ihr Gabecharakter, ist in der Sprache Schellings „das Irrationale“ (SW VII, 376), „der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt“ (SW VII, 360).

fundamentaler Weise.²²⁰ Daher auch die Rede vom kommenden Gott als dem immer schon vorausgegangen²²¹ – denn, wie anders, als entsprechend, wäre ihm zu begegnen?

Abschließend sei noch das Folgende kritisch angemerkt: Wenn das göttliche Wesen sich in seinem Herzen in „zwei gleich ewige Anfänge“ scheidet, in denen das Göttliche ein je „eignes Wesen“ repräsentiert, Licht und Dunkel je „das Ganze“ des Göttlichen sind, Schelling aber zugleich betont, dass das Böse „kein Wesen, sondern ein Unwesen“ sei, „das nur im Gegensatz eine Realität“²²² habe, so ist nur schwer einzusehen, wie unter diesen Umständen der Erfahrung der Radikalität des Bösen Rechnung getragen werden könnte. Andererseits würde eine *absolute Selbstständigkeit* des Bösen das göttliche Wesen zerreißen insofern, als zwei Absoluta gesetzt wären, was freilich ein unmöglicher Gedanke wäre.²²³ Die positive Realität des Bösen scheint unter Schellings philosophischem Anspruch genau besehen ein Undenkbares zu fordern: Seinen Ursprung im *ganz Anderen* zum Absoluten zu suchen, das allerdings seinerseits den Anspruch erheben müsste, Absolutes zu sein.

Betrachten wir das bislang in der Auseinandersetzung mit Schellings Denken zu Tage Geförderte, so scheint die Sinnhaftigkeit einer systemphilosophischen Letztbegründung des Seienden äußerst fragwürdig.²²⁴ Insbesondere die „Freiheitsschrift“ lässt angesichts des Regellosen, Unordentlichen, Dunklen, Unbeherrschbaren berechtigte Zweifel an der Valenz der Vernunft aufkommen. – Müssten wir nicht eigentlich sagen: Ubi de-mentia regnat, mens iure sua excidit, und die nötigen Konsequenzen daraus ziehen, d.h. den Anspruch fallen lassen, das Wesenhafte der (Lebens)Welt – Freiheit, Geschichtlichkeit, etc. – systematisch aus dem Absoluten abzuleiten? – Allein, noch ist nicht das letzte Wort in Sachen Absolutes gesprochen, noch liegt die Spätphilosophie unerschlossen vor uns, noch ist sie ausständig, die äußerste Antwort auf den Anspruch des Absoluten.

²²⁰ Inwieweit aus dem Verhältnis Anspruch-Entsprechen ethische Forderungen abzuleiten wären, kann in vorliegender Arbeit nicht behandelt werden.

²²¹ Cf. Joh. 1, 15.

²²² SW VII, 409.

²²³ Schon in der „Ichschrift“ macht Schelling auf die Unmöglichkeit aufmerksam, „daß zwei Absoluta nebeneinander bestehen“ könnten (SW I, 239 Anm. 1).

²²⁴ Nicht aber das darin zur Sprache Gebrachte! Schellings metaphysisches wie lebensweltliches Problembewusstsein ist ungeachtet der Schwierigkeiten, die dessen philosophischer Anspruch mit sich bringt, beeindruckend und verdient allerhöchste Anerkennung.

Zweiter Teil: Das Absolute in der Spätphilosophie

Nach tausendmal tausend durchlebten
Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig
begreifen als jetzt, in dieser Hütte von Erde.²²⁵

1. Der Übergang zur Spätphilosophie

Da es für unsere Belange nicht unerheblich ist, sei in aller Kürze jener Gedanken nachgezeichnet, der sowohl für die Phase des Übergangs zur Spätphilosophie (1810 bis gegen Ende der zwanziger Jahre) als auch für die Spätphilosophie selbst von maßgeblicher Bedeutung ist. Die Rede ist von der Freiheit Gottes und der damit verbundenen Gelassenheit (Ekstase).

Um 1810, also unmittelbar im Anschluss an die „Freiheitsschrift“²²⁶, beginnt Schelling an einem monumentalen Projekt zu arbeiten, das alles Bisherige an Inhalt und Vortrag²²⁷ in den Schatten stellen sollte: der Philosophie der „Weltalter“²²⁸. Das in drei Büchern geplante, wenngleich Fragment gebliebene Werk²²⁹ sollte in spekulativer Weise den epochalen Gang der Selbstoffenbarung Gottes begreifen. Die erste Epoche handelt von der vorweltlichen „Vergangenheit“ worin Gott noch gänzlich in sich gekehrt, noch nicht *als*

²²⁵ FW 2, 304.

²²⁶ Mit der „Freiheitsschrift“ präsentiert Schelling, abgesehen von der Streitschrift gegen Jacobi („Denkmal der Schrift über die göttlichen Dinge“, 1812) sowie einigen kleineren Schriften (etwa die „Vorrede zu einer Schrift von Victor Cousin“, 1834), der Öffentlichkeit ein letztes Mal ein Werk von eigener Feder; er wird bis zu seinem Tode (1854) nichts mehr veröffentlichen.

²²⁷ Die „Weltalter“ seien, so Schelling gegenüber J.F. Cotta, „das umfassendste dem Inhalt, das allgemeinverständlichste dem Vortrag nach, das ich geschrieben“ (Schelling, F.W.J.: *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849*. Hrsg. v. H. Fuhrmans und L. Lohrer. Stuttgart: Klett 1965, p. 52). Schelling plante eine Veröffentlichung der „Weltalter“, er gab sogar Teile davon in den Druck, zog diese aber letzten Endes wieder zurück.

²²⁸ Bis gegen Ende der zwanziger Jahre wird Schelling an deren Darstellung arbeiten.

²²⁹ Lediglich die erste Hälfte des ersten Buches sowie einige Fragmente und Entwürfe des zweiten Buches konnten aus dem Nachlass rekonstruiert und zugänglich gemacht werden, der dritte Teil fehlt zur Gänze. Das erste Buch liegt in drei Fassungen vor. Die Fassung von 1815 ist in den „Sämtlichen Werken“ (VIII, 195-344) abgedruckt, die Fassungen von 1811 und 1813 sowie die Aufzeichnungen des zweiten Buches finden sich in dem von Manfred Schröter herausgegeben Münchener Nachlass von Schelling (cf. Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen 1811 und 1813*. Hrsg. v. Manfred Schröter. München: Beck 1946).

Gott offenbar ist, die zweite Epoche sollte von der „Gegenwart“, als dem schöpferischen Hervorgang gegenständlichen Seins handeln und die dritte Epoche von der „Zukunft“ als der endgültigen Heilung und Erlösung der Welt in Gott.

Noch deutlicher als in der „Freiheitsschrift“ erklärt Schelling, dass die Welt weder durch einen Akt negativer Freiheit gegen Gott von Gott abfällt, noch notwendig aus seinem Wesen folgt. Sie gründet vielmehr in einem freien Ent-lassen, präziser Sein-lassen der Prinzipien und Kräfte²³⁰, die in Gott *prae omni creatura* im Gleichgewicht stehen. Insofern Gott selbst nichts nötigt, „es [das Gleichgewicht] aufzuheben oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten“²³¹, ist es „unstreitig der freye Wille des Vaters, das ursprüngliche Gleichgewicht der Kräfte in sich aufheben zu lassen“, kurzum: „sein freyer Wille also die Schöpfung.“²³²

Indem Gott Sein lässt, was sein kann, gibt er sich selbst, „sein eigen Leben“ auf, um sich „in weit höherem Sinne zu gewinnen“²³³, d.h. um Er selbst, der lebendige Gott der Offenbarung zu sein. – Das Motiv der Intensivierung des Lebens durch Aufgabe (im Sinne der *Gelassenheit*) desselben ist ein biblisches.²³⁴ *Gelassenheit* besagt in Ansehung Gottes Aufgang im Rückgang durch *Freilassen* des an ihm selbst Seinkönnenden; in Ansehung des Menschen dagegen *Besinnung* auf das allem Seienden voraus- und zugrunde Liegende. Nur derjenige gelangt auf den Grund seiner selbst und so „in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie“²³⁵, der hinter allem Seienden zurückzutreten und alles Wissen aufzugeben vermag. Wer den Standpunkt wissender Subjektivität verlässt, schwingt sich andenkend ein in das Göttliche, mithin in das Freie seines Wesens.²³⁶ Mit einem Wort: *Außer sich* findet der Mensch *zu sich* und zu Gott.

Was wir unter „Besinnung“, „Andenken“ oder „Gelassenheit“ vorgestellt haben, entspricht der Sache nach der intellektualen Anschauung der früheren Schriften. Die intellektuale Anschauung, wir erinnern uns, nennt das präreflexive Innesein des Absoluten, jenes, das schlechterdings nicht Objekt sein kann. Allein, alles gegenständliche Wissen zeitigt sich

²³⁰ Den so genannten „Potenzen“ (cf. Kap.4.4.)

²³¹ SW VIII, 300.

²³² WA, 99.

²³³ Ibid.

²³⁴ Cf. Mt. 10, 39; Lk. 17, 33.

²³⁵ SW IX, 217.

²³⁶ In gewisser Weise verhält es sich mit der philosophischen Gelassenheit wie mit der psychologischen. Von nichts ergriffen ist der Ausgeglichene, im Gegensatz zum Gleichgültigen, offen zu und für sich selbst. Sich selbst zurücknehmend, sich außer sich setzend, handelt der Ausgeglichene geradezu ursprünglich.

immer schon in dessen Voraufgang, lebt vom schlechthin Unbedingten. Schelling kann, präziser, muss daher, um Willen des Philosophieren selbst, ein „Aufgeben alles *Wissens* für den Menschen“²³⁷ fordern. Denn, wie Schelling später sagen wird: „der *Anfang* des Denkens ist noch nicht selbst Denken“²³⁸. Sofern der Mensch außer sich gesetzt, oder wie Schelling sich seit 1820 ausdrückt, ek-statisch²³⁹ wird, setzt er sich frei für den Anfang der Philosophie. Es gilt: „Nicht das in sich hinein, das außer sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth.“²⁴⁰

²³⁷ SW IX, 228.

²³⁸ SW XIII, 162.

²³⁹ Cf. SW IX, 229 sq.

²⁴⁰ SW IX, 230.

2. Der philosophische Anspruch der Spätphilosophie

Die Spätphilosophie Schellings ist nur in Vorlesungen (bzw. diversen Nachschriften) erhalten, die er in München (1827-1841) und Berlin (1840-1844) hielt. Ihr Anliegen ist, kurz gefasst, die „philosophische Religion.“²⁴¹

Dass für Schelling der Mensch in einem wesentlichen Verhältnis zu Gott steht, aus und von ihm her sich zeitigt, scheint nach dem bislang Herausgestellten evident. Durch dieses sein Verhältnis zu Gott ist das menschliche Bewusstsein in einen sich stufenweise entfaltenden theogonischen Prozess, der wesentlich ein religiöser ist, verwickelt²⁴²; diesem unterworfen ist es *notwendig*²⁴³ Gott denkendes²⁴⁴ (aber darum noch nicht Gott begreifendes) Bewusstsein. Das Bewusstsein hat es dabei immer schon mit dem *wirklichen Gott*²⁴⁵ zu tun, niemals sind es „die Dinge“²⁴⁶, mit denen es im religiösen Prozess verkehrt; selbst die Polytheismen archaischer Kulturen beruhen nicht auf „zufälligen Vorstellungen unsichtbarer übernatürlicher Wesen“²⁴⁷.

Dazu ist Folgendes anzumerken: Der Mensch ist Schelling zufolge ursprünglich, an und vor sich selbst, also bevor er als bestimmte Existenz sich zeitigt, „Bewußtseyn Gottes“, allein, „er *hat* dieses Bewußtseyn nicht, er *ist* es“²⁴⁸. Anders gesagt: Der Mensch ist in seinem ursprünglichen Wesen vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes „nicht die *für sich* selbst seyende, sondern die *Gott* zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur“²⁴⁹. Indem der ursprüngliche Mensch sich auf sich selbst stellend aus dem göttlichen Urstand heraustritt – er tut dies, um das Versenksein in Gott „in ein Wissen von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln“²⁵⁰ –, bewegt er sich von Gott hinweg, zwar so, dass er Gott nicht verliert, wohl aber vorerst nur als verborgenen, als jenen, dessen wahres Wesen verschüttet ist, gewinnt.

²⁴¹ SW XI, 250 pass.

²⁴² Cf. SW XI, 243.

²⁴³ Cf. SW XI, 194 sq.

²⁴⁴ Cf. SW XI, 198 pass.

²⁴⁵ Kein theogonischer Prozess, „in dem nicht wirkliche Götter, d. h. in dem nicht Gott der letzte Inhalt gewesen wäre“ (SW XI, 197).

²⁴⁶ SW XI, 207.

²⁴⁷ SW XI, 197.

²⁴⁸ SW XI, 187.

²⁴⁹ SW XI, 185.

²⁵⁰ SW XI, 189.

In der „natürlichen Religion“, als dem Aufbruch des zeitlichen Bewusstseins und des religiösen Prozesses, ist Gott noch eingeborgen in den Mythos, Gott noch verborgener Gott.²⁵¹ Erst in der „geoffenbarten Religion“ (für Schelling gleichbedeutend mit dem Christentum), die im theogonischen Prozess geschichtlich auf die natürliche (mythische, heidnische) folgt, diese zur Voraussetzung hat bzw. durch sie vermittelt ist²⁵², reicht das menschliche Bewusstsein in das Offene des göttlichen Wesens. Offenbarung ist Enthüllung des an ihm selbst Verhangenen, sie lässt von sich her sehen, was bislang ungesehen, zu sehen aber immer schon war. Der Inhalt der mythischen Religion ist deshalb auch kein anderer als jener der geoffenbarten – wir wiederholen es, keine willkürliche Vorstellung, weder frei erfunden, noch freiwillig angenommen²⁵³, vielmehr der notwendig zu denkende wirklich Gott. „Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, so könnte auch das Christentum nichts Wirkliches seyn“, wenn anders das Christentum als „Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums“²⁵⁴ gelten soll.

Jene Befreiung fordert ihrerseits einen Akt der Befreiung insofern, als die Vernunft im Glauben an die Offenbarung einer äußeren Autorität unterworfen ist, wie sie auch im Mythos nicht auf sich selbst, sondern auf ein fremdes Gesetz gestellt war.²⁵⁵ Getrieben vom notwendigen Gang des theogonischen Prozesses drängt das Christentum gleichsam zum Begriff und dadurch in das Freie seiner selbst. Denn nur das vernünftig Begriffene gilt Schelling als das Freie, und das Freie ist das Höchste.²⁵⁶ Der Inhalt der Offenbarung (eo ipso des Mythos) ist ein *durch die Vernunft* zu Begreifendes, so zwar, dass er *aus ihr* – nach den Gesetzen der Vernunft –, wenngleich *nicht von ihr* zu begreifen ist, sondern *von Gott her*. – Die Vernunft bleibt in Ewigkeit angewiesen auf den abgründigen Zuspruch Gottes, der aller fiktionalen Setzung seiner voraus- und zugrunde liegt. Die Gegenwart

²⁵¹ „[I]m ersten wirklichen Bewußtseyn ist nur noch ein Moment desselben [d.h. Gottes] [...], nicht mehr Er Selbst“ (SW XI, 186); „wir finden als Inhalt dieses Bewußtseyns, wenigstens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbst, sondern Gott in einer bestimmten Existenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schaddai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott des Himmels und der Erde. Dennoch ist der Inhalt dieses Bewußtseyns überhaupt Gott, und zwar unstreitig mit Nothwendigkeit – Gott“ (SW XI, 189).

²⁵² „Die geoffenbarte Religion ist in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also bereits vermittelte Form der realen, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion [d.h. der natürlichen Religion]“ (SW XI, 247).

²⁵³ „Völker wie Individuen sind nur Werkzeuge dieses Processes [...]. Es steht nicht bei ihnen, sich diesen Vorstellungen [den mythologischen] zu entziehen, sie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn sie *kommen* ihnen nicht von außen, sie *sind* in ihnen, ohne daß sie sich bewußt sind, wie; denn sie kommen aus dem Innern des Bewußtseyns selbst, dem sie mit einer Nothwendigkeit sich darstellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verstatte“ (SW XI, 194; „verstatte“ im Original).

²⁵⁴ SW XI, 247.

²⁵⁵ Cf. SW XI, 266.

²⁵⁶ „Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge“ (XIII, 256), daher das Höchste ist: „Gott im Geiste erkennen und anbeten!“ (UPhO, 708).

Gottes begreifen und damit „das Christenthum in seiner ganzen Wahrheit [...], *die große Sache selbst*“²⁵⁷ verstehen, ist das Anliegen einer Vernunft, die sich selbst als natürliche überwindet und sich damit in ihre ureigenste Bestimmung entlässt, welche ist: philosophische Religion zu stiften, denn „die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, *existirt nicht*“²⁵⁸.

Philosophische Religion ist nicht zu verwechseln mit Religionsphilosophie. Während letztere nach Schelling „als besondere Wissenschaft“²⁵⁹ neben anderen Wissenschaften gilt, ist die philosophische Religion der Titel für das vernünftige Begreifen des Christentums und in eins damit die systematische Grundlegung der Gesamtwirklichkeit aus dessen Prinzip. Insofern die philosophische Religion das Bewusstsein zu seinem autochthonen Inhalt befreit, will heißen, Mythos und Offenbarung auf Gott hin vernünftig durchdringt, ist sie selbst geschichtlich vermittelt. Sie ist daher „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ zumal.

Zur Darstellung der philosophischen Religion führt Schelling in der Philosophie eine höchst fragwürdige Unterscheidung ein, er teilt die Philosophie in eine negative und eine positive. Eigentlich aber, so Schelling, liege diese Unterscheidung als solche nicht in der Gewalt des Subjekts, sie sei niemandes Gemächte und schreibe sich von niemandem her. Ähnlich dem religiösen Prozess strukturiert sie Bewusstsein und Geschichte des Menschen uneinholbar vor. Es ließe sich, so Schelling, nachweisen,

daß von je und immer beide Linien in der Philosophie nebeneinander da gewesen, und wenn sie in Widerstreit geriethen, die eine neben der andern dennoch fortwährend sich behauptet hat.²⁶⁰

Die explizite Unterscheidung der Philosophie ist demnach „in Folge nothwendiger Entwicklungen“²⁶¹ getroffen und „ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender

²⁵⁷ SW XI, 269.

²⁵⁸ SW XI, 255. Eigentlich müsste es heißen: „wie sie vom notwendigen Gang der Geschichte gefordert ist“; Schelling hat es wohl auch in dieser Weise gemeint, mehr noch scheint er jedoch darauf anzuspieren, dass er es ist, Schelling der Erwählte, dem es zukommt, das an der Zeit Seiende („[a]lles hat seine Zeit“ (SW XI, 255)), zu verkünden, die philosophische Religion aus der Taufe zu heben. Denn Schelling ist alles andere als ein bescheidener Geist, wie schon sein philosophischer Anspruch bezeugt.

²⁵⁹ SW XI, 244.

²⁶⁰ SW XIII, 95; ferner: [D]ie ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie“ (SW XI, 564).

²⁶¹ SW XIII, 17.

Abschluß“²⁶² findet sich erst in der Verbindung beider Seiten, mit anderen Worten, in Schellings philosophischem System.

Die negative oder reinrationale Philosophie²⁶³ ist reine Vernunftwissenschaft a priori²⁶⁴. In ihr verdichten sich wesentliche Elemente der abendländischen Metaphysik – Pate stehen vor allem Platons Lehre vom Sein, die Aristotelische Metaphysik und Kants Lehrstück vom Ideal der reinen Vernunft – zu einem System hypertropher Provenienz. Dies insofern, als die negative Philosophie für sich beansprucht, ein allumfassendes „System der Wesenheiten“²⁶⁵ im Ausgang einer prinzipientheoretischen Letztbegründung der Wirklichkeit durch logische Analyse des Denkens zu deduzieren. Negativ ist jene zu nennen, weil es ihr zum einen

nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist; zwar werden in ihr existierende Dinge deducirt (sonst wäre sie nicht Vernunft-, d. h. apriorische Wissenschaft, denn das a priori ist dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wir in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge existiren;²⁶⁶

und weil sie zum anderen „das Letzte, das an sich Actus (daher gegenüber von den existierenden Dingen überexistierend) ist, nur im *Begriff* hat“²⁶⁷. Ihr Reich ist also das bloß Mögliche, das Sein-Könnende, nicht aber das Wirkliche, im Sinne des faktisch-geschichtlich Verfassten.

Wenn aber das Christentum begriffen und zu sich selbst befreit werden soll, so kann dies nicht rein durch das Denken geschehen, da ihr Innerstes, die Offenbarung, alles andere ist als ein a priori Erzeugtes oder Erzeugbares. Offenbarung ist als Enthüllung des an ihm Verhangenen Weckung der Abkünftigkeit des Daseins im Dasein durch den Anspruch des Unvordenklichen. Eine Weckung, die in der je persönlichen Erfahrung, dass ein wirklicher, ein lebendiger Gott ist, zum Ausdruck kommt. Die erfahrende Wirklichkeit (Gottes) übersteigt die Macht der Vernunft. Es höchstens zu einer *möglichen Wirklichkeit* bringend,

²⁶² Ibid.

²⁶³ Cf. SW XI, 253; ferner: „Rationalismus kann nur negative Philosophie seyn, und beide Begriffe sind völlig gleichbedeutend“ (SW XIII, 83).

²⁶⁴ Cf. XIII, 57.

²⁶⁵ Coreth, Emerich: *Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings*. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 21 (1960), p 188. Bei Schelling ist die Rede von einem „Reich der Wesenheiten“ (SW XI, 576), das von einem notwendigen und hierarchischen Zusammenhang der einzelnen Begriffe (Wesen) durcherrscht wird. Ähnlich Hegel, der bereits in der „Phänomenologie des Geistes“ eine „Notwendigkeit und Ausbreitung“ der „reinen Wesenheiten“ „zum organischen Ganzen“ konstatiert (TWA 3, 37 sq.).

²⁶⁶ SW XI, 563.

²⁶⁷ Ibid.

bleibt die *tatsächliche Wirklichkeit* ihrem Zugriff entzogen. Die Vernunft alleine führt uns weder zum wirklichen Gott, noch zur philosophischen Religion, und für einen im Begriff eingesargten Gott, eine *idea Dei*, pilgert wohl niemand nach Jerusalem. Schelling konstatiert zu Recht: „Ohne einen activen Gott, (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es keine Religion geben.“²⁶⁸ Mit dieser praktischen Forderung²⁶⁹ nach dem göttlichen Gott hebt die positive Philosophie an. Ihr ist es bestimmt, die geschichtliche Entfaltung des Wirklichen in seinem realen Verhältnis zu Gott²⁷⁰ systematisch darzustellen. Sie ist Philosophie der Geschichte, nicht aber historisierende Tatsachenwissenschaft, sondern Geschichtsphilosophie aus dem wirklichen Prinzip, „d.h. Philosophie der Geschichte als Verwirklichung der Wahrheit in je zeitbedingter Gestalt“²⁷¹. Die Wirklichkeit, das Faktische, die Existenz ist das Diskriminierende der positiven Philosophie und nicht, wie man glauben möchte, der Systemgedanke – wie gesagt, Schelling bleibt Systematiker bis zuletzt. Anders als die negative Philosophie begründet die positive allerdings ein System, das „nie absolut geschlossen“²⁷² ist.²⁷³

Das Ganze wirkt nach dieser holzschnittartigen Präsentation zunächst schwer verständlich und kaum nachvollziehbar. Erst eine weiterführende Analyse der beiden Seiten der Philosophie kann Klarheit schaffen. Da Schelling die positive gegen die negative Philosophie abhebt, folgen auch wir dieser Ordnung. Vor uns also liegen die Untiefen der reinrationalen Philosophie, denen wir nunmehr ausgesetzt sind auf unserer Fahrt zur äußersten Antwort.

²⁶⁸ SW XI, 568.

²⁶⁹ Cf. SW XI, 569.

²⁷⁰ Die „ganze Geschichte des Menschen in bezug auf Gott“ zu betrachten, ist „Sache der positiven Wissenschaft“ (cf. Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher. 1849. Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie*. Edition aus dem Berliner Nachlaß. Hrsg. v. Martin Schraven. Hamburg: Meiner 2007, p. 120).

²⁷¹ Franz, Albert: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam et. al.: Rodopi 1992, p. 74.

²⁷² SW XIII, 133.

²⁷³ Die Interpretation der positiven Philosophie wird sich auf eine Darstellung ihrer wesentlichen Grundzüge beschränken. Das Problem der Geschichte, sowie bestimmte theologische Motive, wie etwa Schellings Verständnis der Trinität oder dessen Christologie, sind aus ökonomischen Gründen auszusparen.

3. Hinführung zur Sache der negativen Philosophie

Die reinrationale Philosophie hat es, wie wir gesehen haben, mit dem rein Begrifflichen, dem bloß Gedachten (aber darum nicht Ausgedachten) zu tun. Sie entwirft die mögliche Wirklichkeit logisch-apriorisch, d.h. durch Einsicht in das Prinzip und das transzendente Gefüge des reinen Denkens. Bevor wir uns in den Anfangspunkt der negativen Philosophie versetzen, scheint es aus Sicht des Verfassers sinnvoll, einige hinführende Bemerkungen vorauszuschicken, die im Wesentlichen die Frage betreffen, was es Schelling gestattet bzw. ihn dazu treibt, so verfahren zu können bzw. zu müssen wie er schließlich verfährt.

3.1. Das „Gepräge des Verstandes“

Die Wirklichkeit ist an ihr selbst intelligibel. Diesen Satz müssen wir verinnerlichen, denn er ist der tragende Stützpfeiler im Kellergewölbe des Schellingschen Gedankenbaus.²⁷⁴ In ihm kommt die Logizität bzw. die Erkennbarkeit des Seienden im Ganzen zum Ausdruck.²⁷⁵ Das meint: Alles, was ist, muss an ihm selbst die Struktur des Erkennens bzw. des Denkens aufweisen, wenn anders es erkannt bzw. gedacht werden soll.

Etwas völlig Erkenntnisloses könnte nicht anerkannt werden, d. h., könnte nicht Gegenstand der Erkenntnis sein. Was umgekehrt Gegenstand der Erkenntnis ist, muß das Gepräge des Erkennenden an sich haben, wie jedem einleuchtet, der die Kantische Theorie der Erkenntnis innehat.²⁷⁶

Schelling unterschreibt zwar mit Kant das *recipitur per modum recipientis recipitur* der mittelalterlichen Philosophie, also dies, dass alles Erkannte nur nach Weise des Erkennenden erkannt wird.²⁷⁷ Er moniert allerdings, dass es bei Kant ungereimt bleibe, wie der „intelligible Grund“, d.h. das Ding an sich bzw. der Stoff überhaupt das „Gepräge des Verstandes“ annehme und sich „so willig der Verstandesform“ füge bzw. „woher dem

²⁷⁴ Der Gedanke findet sich bereits in den Fragmenten des Heraklit, namentlich in dessen Überlegungen zum Logos als weltumspannendes Prinzip.

²⁷⁵ Ein „Seyendes“ ist „zugleich ein Erkennbares“ (SW X, 236).

²⁷⁶ UPhO, 23. Dazu ferner: „Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verstandes, der Intelligenz an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist“ (SW X, 237; ferner cf. SW XIII, 203).

²⁷⁷ Stellvertretend dafür zwei Auszüge aus der „Summa Theologica“ des Thomas von Aquin: „omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis“ (Sth. I/II, 75, 5); „cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis“ (Sth. I, 12, 4).

Subjekt diese Gewalt über den Stoff komme“²⁷⁸, wenn doch der intelligible Grund „kein unmittelbares Verhältnis zur Intelligenz, zum Nus, zum eigentlich erkennenden Vermögen“²⁷⁹ habe. Mit dem Ding an sich, so die Schlussfolgerung Schellings, und dessen unerkennbarer Intelligibilität wäre bereits a priori jeglicher Akt des Erkennens durchgestrichen. Notwendig sei daher zu sagen, dass Seiendes sich nicht in wundersamer Weise dem Erkennenden anbequemt, als wäre es von ungefähr in das Licht des Verstandes gefallen, sondern es trägt, weil und insofern es ist, immer schon das ‚Gepräge des Verstandes‘.

Spinoza bringt die Sache auf den Punkt, wenn er in der „Ethik“ schreibt, dass die Ordnung und Verknüpfung des Denkens dieselbe sei, wie jene der Dinge²⁸⁰. Fiele die Ordnung des Denkens nicht mit der Ordnung der Dinge zusammen, wäre das Denken nicht immer schon hingeordnet auf und eingelassen in Welt, könnte Seiendes niemals ins Denken einfallen. Der apriorische Zusammenklang von Denk- und Gegenstandssordnung nennt dabei nichts anderes als die unvordenkliche Zusammengehörigkeit von Denken und Sein.

3.1.1. Exkurs: Bemerkungen zum Grundgeschehen des Erkennens

I.) Hinter der Frage des Einfalls von Seiendem verbirgt sich das Problem des Erkennens. Was aber meint eigentlich dergleichen wie „Erkennen“? Zur Klärung dieser Frage scheint ein Rekurs auf die Tradition hilfreich. Nicht etwa, weil die akademische Pflicht solches geböte, oder wir die Mühe des Selbstdenkens scheuten. Im Gegenteil: Die Betrachtung des Gefragten im Lichte alter Meister ersetzt nicht nur nicht den Einsatz des Eigensten, sondern fordert im Sich-abarbeiten am Gedachten vielmehr die beständige Vigilanz und Helle der eigenen Denkkraft.

Hören wir dazu auf das hellsichtige Wort des Aristoteles. In „De anima“ schreibt der Philosoph, dass „die Seele in gewisser Weise das Seiende ist“²⁸¹. Gemeint ist damit nicht eine wie auch immer gedachte Verschmelzung von Denken und Gegenstand oder eine transeunte Mutation ominöser Seinspartikel, sondern dies, dass der Erkennende das Erkannte hinsichtlich seines Seins erfasst, denn, wie Aristoteles exemplifiziert, „nicht

²⁷⁸ SW X, 85.

²⁷⁹ SW X, 84.

²⁸⁰ Cf. Spinoza: *Ethik*, II, 7, schol.: „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.“

²⁸¹ De an. 431 b 21.

befindet sich der Stein in der Seele, sondern die Form“²⁸². Die Form (εἶδος) aber ist nichts anderes als das Seiende in seinem *Was* der Anwesenheit. (Im Übrigen verhält es sich auf ähnliche Weise mit den vielfach missverstandenen und fehlinterpretierten species intelligibiles des philosophischen Mittelalters.)

Zur Verdeutlichung: Eidos (wörtlich „das in den Blick Fallende“) bedeutet grundsätzlich „Blick(en)“, „Ansehen“, aber auch „Aussehen“, „Gestalt“. Etymologisch schreibt sich Eidos von der indogermanischen Wurzel *vid her, was soviel bedeutet wie „Sehen“. Die infinite Verbalform von Eidos, ἰδεῖν – die sprachliche Nähe zum indogermanischen *vid kommt darin sehr schön zum Ausdruck –, erfährt im Perfekt eine Bedeutungserweiterung. οἶδα meint nicht nur „ich habe gesehen“, sondern auch, „ich weiß“. Wer gesehen hat, ist – der Auffassung der alten Griechen zufolge – auch wissend. Was bedeutet dies nunmehr für die Frage der Zusammengehörigkeit im Akt des Erkennens?

Im Erkenntnisvollzug nehmen wir etwas, das Erkannte, in den geistigen Blick, wir besehen es auf das hin, was es ist, welche Bewandnis²⁸³ es mit ihm hat. Der (erkennende) *Hinblick* auf die Sache kann aber nur dann gelingen, wenn diese selbst die Aussicht bzw. den *Anblick* bietet für ein Hinsehen²⁸⁴, wo diese Aussicht verweigert wird, dort gibt es keine Erkenntnis – kein Hinblick ohne Anblick. Der gebotene Anblick wiederum ist für sich genommen nichts, es sei denn wir unterstellten (hier wie dort) einen kruden Realismus, er erscheint seinerseits nur im Hinblick – kein Anblick ohne Hinblick. Der Hinblick lebt von der Freigabe des Anblicks und dieser von der Hingabe des Hinblicks. Wichtig ist dabei, den Erkenntnisakt nicht als temporale Sukzession misszudeuten, quasi zuerst der Hinblick und hernach der Anblick et vice versa, sondern als (dialektisch verfasste) Vollzugsidentität zu verstehen, das Hinblicken ereignet sich immer nur als das Anblicken, das eine geschieht als das andere – mutuo se includunt. Ein Vollzug, eine Präsenz, ein Erkennen.²⁸⁵

Erkennen ist immer Anwesenheit von Anderem im Selbst. So ist der Hinblick von der Gegenwart des Anderen seiner selbst erfüllt, der Hinblick ist die Gegenwart des Anblicks.

²⁸² „οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος“ (ibid., 431 b 29 sq.).

²⁸³ „Bewandnis“ im Sinne des sachhaltigen Was des Seienden, also sehr eng gefasst.

²⁸⁴ Martin Heidegger schreibt in den „Beiträgen“ über die Platonischen Idee, sie sei dasjenige „was die *Aussicht* bietet für ein Hinsehen“ (GA 65, 208).

²⁸⁵ Von der Vollzugsidentität des Erkennens lesen wir schon bei Meister Eckhart, wenngleich diese immer auch ins Göttliche gewandt ist. So heißt es in der Predigt „Qui audit me“: „Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen meines Auges, das die Farbe sieht – ist eben das, was da sieht, dasselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben“ (Meister Eckhart: *Werke I.* Hrsg. v. Niklaus Largier. Frankfurt a. M.: Deut. Klass. Verl. 2008, p. 149).

Die präsentische Verstrickung des Anderen im Selbst aber ist – wir ahnen es nunmehr – das Eidos. Das Eidos ist gleichsam die *geistige Manifestation* der Vollzugsidentität des Erkennens. Oder anders gesagt, die ideelle Eruption der dialektischen Spannung des erkennenden Blicks. In ihm zeigt sich die ungeteilte Präsenz von Denken und Sein. Der erkennende Blick ist darum eidetisch.

II.) Das Eidos ist also weder eine obskure, transepisteme Entität, noch ein geistiges Doppel, das sich zwischen Verstand und Gegenstand schieben würde, sondern schlichtweg die *sachhaltige Fülle und Erfüllung* des erkennenden Blicks, die sich aufspannt in die *Selbigkeit einer einzigen Vollzugspräsenz*. Wir halten uns eben nicht bei geistigen Abbildern oder Stellvertretern auf, dergleichen lässt sich im Erkenntnisvollzug überhaupt nicht ausweisen. Solcher Irr-Sinn gründet in der Verkennung der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Denken und Sein. Wer die allweite Logizität überspringt, kommt in die Verlegenheit, Denken und Sein wer weiß wie vermitteln zu müssen, als gehörten sie einander nicht immer schon zu. Die Not, jene scheinbar disparaten Welten zu verbinden, entlädt sich letztlich in der Installation einer *geistigen Vertreterschaft* des Seienden, deren primäre Bestimmung es sein solle, die Zusammengehörigkeit von Denken und Sein zu *erwirken*. Solches Erwirken verkennt freilich, dass es immer schon in Anspruch nimmt, was zu bewirken es vorgibt, es bewegt sich je schon auf dem Boden des zu Erwirkenden. Es bleibt dabei: Die Seins-Gegenwart des Seienden erfüllt das Seins-Gewärtigen des verständigen Blicks und nicht eine blasse Dublette desselben. Die weltweite Logizität ist in emphatischer Weise erkenntniskonstitutiv. Sie zu leugnen ist onto-logisch unmöglich.

III.) Der „Sinn“ des „Eins-seyns von Denken und Seyn“ ist, „daß was immer *Ist* auch ein Verhältnis zum *Begriff* haben muß, was *Nichts* ist, d. h. was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht *wahrhaft Ist*.“²⁸⁶ Denken setzt voraus, dass Seiendes in seinem Sein sich zeigt, ungeachtet seines ontologischen Status bzw. der Art der Anwesenung. Es ist *formal* (!) betrachtet unerheblich, ob der Verstand sich bei logischen oder ontologischen Entitäten

²⁸⁶ SW XI, 587. Günther Pöltner erweist die Unhintergebarkeit der Eleatischen Einheit aus der Vollzugswirklichkeit von Denken und Gedachtem: „Das Sein des Denkens und das Sein des Gedachten – das Gedacht-sein – ist ein Geschehen. Nicht ist, d. h. denkt, zuerst das Denken und ist für sich das, was es ist, und hält dann Ausschau nach einem Gedachten. [...] Beides, Denken und Gedacht-sein, sind nicht zwei nebeneinander herlaufende oder parallel geschaltete Vollzugswirklichkeiten, sondern beides ist das eine und selbe Geschehen: das Denken als die Wirklichkeit des Gedachten. Und so ist das Sein als das Gedachte des Denkens dieses selbst. Denken und Sein: das Selbe“ (Pöltner, Günther: *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*. Freiburg/München: Alber 1972, p. 102).

aufhält; ob Mit-Menschen, Zahlen, Tiere, Pflanzen oder Steine, immer ist Seiendes in seinem Sein erkannt – Sein heißt (An-)Erkannt-Sein. Auch die Art der Anwesenheit, präziser, die Weise des Sich-zeigens von Seiendem rührt nicht an der eidetischen Vollzugsidentität insofern, als Seiendes sich immer *als* bestimmtes zeigt, als ein je solches von solcher Art. – Freilich ist Seiendes nicht gleich Seiendes, es ist eines, einen Menschen, ein anderes, einen Stein zu erfassen²⁸⁷, aber beide *sind* nur, weil und insofern sie einen Anblick bieten für ein Hinsehen, ihr Sein liegt im (An-)Erkannt-Sein.

Im Erkennen kommt immer etwas *als* etwas zum Vorschein, wird Seiendes in seiner Differenz zu anderem erhellt. Wenn Seiendes im Erkenntnisvollzug aufgeht in die Seinslichtung des Verstandes, so setzt sich dabei *Bestimmtes* ins Vernehmen, eben Seiendes in seinem Sein, und niemals fällt schlechthin Unbestimmtes ins Denken ein. Denn ein schlechthin Unbestimmtes, weil gänzlich Unbekanntes, hätte keinerlei Beziehung zum Denken und wäre folglich für uns buchstäblich Nichts. Das gänzlich Unbestimmte ist nicht nur nicht zu erkennen, es ist vielmehr absolut undenkbar, versuchten wir, solches zu denken, dächten wir dabei wahrlich Nichts, weshalb zu sagen ist: es gibt kein *ignotum absolutum*! – das mir Unbekannte ist als Unbekanntes erkannt, als solches bestimmt. – Notabene: Die Bestimmung wird nicht nachträglich an das Seiende angeheftet, keine post-ideatischer Überwurf von Bewandnis über ein bewandtnisnacktes Seiendes, vielmehr ist die Bestimmung die Explikation des Seins des Seienden in *actu cognoscendi*. Erkennen ist *eidetische Nennung* des Seienden, d.h. *Bestimmung von etwas als etwas qua Eidos*.

²⁸⁷ Die Ausblendung der fundamentalen Seinsweisen des Seienden – ein Mensch ist freilich etwas völlig anderes, als ein Stein oder eine Zahl, zurecht unterscheidet Heidegger daher zwischen Zuhandenem, Vorhandenem und Dasein sowie deren kategoriale bzw. existenziale Bestimmtheit – ist in unserer allgemein-formalen Darstellung des Erkenntnisvollzuges insofern unbedenklich, als für alles Erkannte insofern es erkannt ist gilt, Seiendes zu sein, was heißt, dass Seiendes nicht auf eine bestimmte Seinsweise, etwa die Vorhandenheit Heideggers, nivelliert, sondern nur hinsichtlich seiner intelligiblen Bezüglichkeit betrachtet wird. Diese methodische Ausklammerung der spezifischen Seinsweisen müsste freilich in weiterer Folge zurückgenommen und als immer schon sich in Werk gesetzt habende Konstitution des Seienden aufgezeigt werden, dafür allerdings wäre eine umfassende erkenntnistheoretische Arbeit erforderlich, die unseren Rahmen bei Weitem sprengen würde. Was die berechtigten kritischen Fragen der so genannten „Postmoderne“ bzw. „(Post-)Phänomenologie“ betrifft, d.h. die Fragen des Entzugs, der *Différance*, des Anderen, der Alterität, der Dekonstruktion usw., so müsste in einer gründlichen Analyse gezeigt werden, ob dergleichen mit einer intelligiblen Bezüglichkeit des Seienden verträglich, oder ob eine Verständigung bereits a priori ausgeschlossen ist. Es wird nicht unmöglich gewesen sein, so die Auffassung des Autors, beide Positionen (die so genannte „klassische Metaphysik“ und „postidealistische Metaphysikkritik“) in umsichtiger Weise einander anzunähern, ohne deren ureigensten Gestus einem euphemisierenden Harmonisierungsbestreben zu opfern (genauer gesagt leben sie immer schon in- und voneinander, erst die Reflexion setzt sie aus- und zueinander). So liegt ja die Fruchtbarkeit und Stärke der „Postmoderne“ gerade darin, die klassischen Texte in einer produktiven Re-Lektüre mit sich selbst zu konfrontieren, sie gleichsam dem Spiel der inneren Kräfte der Sprache auszusetzen und so mögliche Brüchigkeiten im Argumentationsgefüge sichtbar zu machen. – Nicht aber darin, in einer metaphysikverächtlichen Gesinnung die Texte mangels eigener Denkkraft bis zur Unkenntlichkeit zu verstümmeln, um endlich den Tod der Metaphysik ausrufen zu können. Hier wird die eigene Platttheit zur Platttheit der Metaphysik gemacht.

3.2. Grund und System

Die Einvernahme des Erkenntnisgeschehens hat ergeben, dass die Einheit von Denken und Sein als während-gewährende Zusammengehörigkeit (Vollzugsidentität), sowie die eidetisch-intelligible Bezüglichkeit des Seienden (Als-Differenz) alle Erkenntnis nicht nur begleitet, sondern als solche ursprünglich konstituiert. Allein, das Denken hält sich nicht nur beim exemplarisch(-individuell) Seienden auf, sondern ist *bei* ihm immer schon *über* es hinweg.

Erinnern wir uns an die Vorbemerkungen zur „Formschrift“, dort hieß es, das Seiende hätte den Charakter ‚metaphysischer Verwiesenheit‘, es verwies von sich her auf seinen Grund, den das ‚philosophische Denken‘, das vom ‚einzelnen Seienden‘ absehen würde, aufzuweisen hätte. Woher aber dieses Aufmerken auf die ‚Verwiesenheit‘? Wie kommen wir überhaupt dazu, uns in die Frage des Grundes zu versenken? Woher dieser fragende Überstieg über das Seiende im Einzelnen hinaus, hinein in den Grund des Seienden im Ganzen?

Kant hat darauf mit der Natur der menschlichen Vernunft geantwortet. Es sei das besondere Schicksal der Vernunft, durch Fragen belästigt zu werden, die sie nicht abweisen, da durch ihre Natur aufgegeben, allerdings auch nicht beantworten könne, da ihr Vermögen übersteigend.²⁸⁸ Das Befragen des Seienden auf es selbst und seinen Grund hin ist Kant zufolge dem Menschen qua Vernunft gegeben, präziser, aufgegeben, es ist unser „Schicksal“, dem Seienden als solchem denkend zu entsprechen. Der weltweite Ausgriff der Vernunft, der Allbezug der Seele stellt den Menschen in die Fraglichkeit des Seienden, im Einzelnen wie im Ganzen.

Das Denken erschöpft sich also nicht im An- und Beiwesen des Einzelnen, es sucht nach dem Grunde seiner selbst und der Welt, eine Suche, die das Denken gleichsam heimsucht und in die Unruhe seiner Unheimlichkeit versetzt. Immer wieder die Frage: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? – Die Suche des Grundes als Heimsuchung enthüllt die Unbehaglichkeit des vermeintlichen Heimisch-Seins (des Zuhause-Seins) des Denkens „abseits“ des Grundes. Die Suche des Grundes ist recht besehen die Suche nach Heimat. Sie kommt Schelling zufolge erst dort zur „Ruhe“,

²⁸⁸ KrV, A VII.

wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Theil unsere Zeit noch blutet.²⁸⁹

Der Mensch vermag freilich ob seiner Abkünftigkeit die finale „Ruhe“ nicht zu stiften (creare), wohl aber, sie *intellektiv zu bereiten*. Nämlich durch systematische Vermittlung der ‚bis jetzt‘ noch unvermittelt nebeneinander stehenden Teile des gesamten menschlichen Wissens.²⁹⁰ Das philosophische System wird so zum *Bereiter der ultimativen Verfassung des Wissens durch äußerste Anstrengung des Begriffs*. Der Gedanke,

oder das Bestreben, ein System des menschlichen Wissens zu finden, oder, anders und besser ausgedrückt, das menschliche Wissen im System, im Zusammenbestehen erblicken, setzt natürlich voraus, daß es ursprünglich und von sich selbst nicht im System – daß es also ein *ἀσύστατον*, ein nicht Zusammenbestehendes, sondern vielmehr sich Widerstreitendes ist.²⁹¹

Dass das menschliche Wissen noch seiner systematischen Fassung harrt, der Widerstreit in ihm noch nicht vermittelt ist, ist für Schelling nichts Zufälliges, sondern liegt in der „Natur der Sache selbst“²⁹², will heißen, der innere Widerstreit des Wissens ist ein notwendiger, er ist zwingende Folge des Heraustretens der menschlichen Vernunft aus dem göttlichen Urstand. Offenbar geworden ist jener Widerstreit im Widerstreit der verschiedenen philosophischen Systeme, die „wirkliche Momente der Entwicklung“²⁹³ der Grundlegung des Wissens darstellen. Obschon sie in ihrer (historischen) Wirklichkeit notwendige, und darum unverzichtbare Momente sind, so sind sie *als Momente* in ihrer Ausprägung einseitig, sie sind Teile oder Aspekte des Ganzen. Die Aufgabe des erstrebten Systems, genauer: des geschichtlich geforderten, ist es, eine Einheit zu begreifen, in der die unterschiedlich akzentuierten Systeme sich nicht gegenseitig „vertilgen“ – dies führte uns

²⁸⁹ SW XIII, 10 sq.

²⁹⁰ Die Philosophie hat jedoch nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine, existenziell betrachtet, befreiende Funktion: Als denkende Bereitung der äußersten Stille befreit sie den endlichen Menschen zu seinem unendlichen Ursprung – die Philosophie macht frei für Unendlichkeit (aber darum noch lange nicht frei von Endlichkeit!).

²⁹¹ SW IX, 209. Die Erlanger Vorlesung „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“ (1821), aus der oben angeführtes Zitat entnommen ist, ist sensu stricto nicht zum Spätwerk zu zählen insofern, als sie die für das Spätwerk konstitutive Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie noch nicht thematisiert, andererseits nimmt diese bereits wesentliche Gedanken der Spätphilosophie vorweg, weshalb ein rekursives Bezugnehmen auf dieselbe im Kontext der Spätphilosophie nach Meinung des Autors gerechtfertigt ist.

²⁹² SW IX, 210.

²⁹³ SW IX, 211.

in Ansehung des Wissens in „einen bodenlosen Abgrund“²⁹⁴ –, sondern „wirklich zusammenbestehen“²⁹⁵, wie etwa die einzelnen Teilsysteme eines Organismus. Der geschichtlich-theogonische Prozess verlangt ein System, das alles begründet, alles vermittelt und nichts unbegründet, nichts unvermittelt lässt, er verlangt „das System κατ’ ἐξοχήν“²⁹⁶.

Ein solches System ist, wie Schelling in der *Erlanger Vorlesung* schreibt, nur möglich a) unter der Voraussetzung einer allgemeinen Idee von Entwicklung bzw. Bewegung, da nur in einem dynamisch verfassten System einander Widerstreitendes bestehen kann, ohne sich wechselseitig zu ‚vertilgen‘²⁹⁷. Sowie b) durch *ein* alles durchwaltendes und damit tragendes Prinzip²⁹⁸, in dem das Wissen aus dem toten Nebeneinander in ein lebendiges In- und Zueinander erwacht. Jenes durative Prinzip des geforderten Systems – Schelling bezeichnet es dort als das (absolute) „Subjekt, das in allem ist und in nichts bleibt“²⁹⁹ bzw. das alles ist und doch nichts Bestimmtes – ist „finis quaerendi et inveniendi“³⁰⁰ der Philosophie: Grund, Ruhe, Heimat des beunruhigten Denkens.

Das Denken, genauer gesagt das philosophische, also die Philosophie selbst, ist somit *formal* bestimmt: Es ist zum einen fragende Suche nach dem Grund, zum anderen systematische Vermittlung des Wissens. Wobei wir die Bestimmung des Denkens als Grund- und Systemdenken einerseits *aus der Natur des Denkens*, das sich als ein beunruhigtes, Heimat suchendes erwiesen hat und andererseits *aus der Einsicht in die geschichtliche Notwendigkeit* der Vermittlung des weltweiten Wissens gewonnen haben.³⁰¹

²⁹⁴ SW IX, 213.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ SW IX, 211.

²⁹⁷ Cf. SW IX, 215.

²⁹⁸ Wir sagten anfangs über den Grund, dass dieser nur im durativen Geschehen des Gründens bestünde. Das ist nun keine Erfindung von uns, sondern findet sich in ähnlicher Weise bereits beim späten Schelling, dort allerdings bezogen auf das Prinzip (wir unterscheiden nicht zwischen Grund und Prinzip, sofern es sich dabei um das höchste handelt): „[D]as Princip der Philosophie ist das, was nicht etwa nur im Anfang Princip ist und dann aufhört es zu seyn, sondern was überall und immer, was im Anfang, Mittel und End’ gleicherweise Princip ist.“ (SW IX, 215)

²⁹⁹ Ibid. Das absolute Subjekt ist nicht identisch mit Gott. Schelling weist nachdrücklich auf die zarte, wenngleich helle Differenz hin, die zwischen absolutem Subjekt und Gott waltet (cf. SW IX, 217). Damit nimmt Schelling noch vor seinem berühmten Brief an Victor Cousin vom 16.4.1826, der seit Horst Fuhrmans als „Geburtsstunde“ der positiven Philosophie gehandelt wird (cf. Fuhrmans, Horst: *Schellings letzte Philosophie*. Berlin: Junker und Dünhaupt 1940, p. 202), die für das Spätwerk maßgebliche Unterscheidung von Gott selbst und Begriff Gottes der Sache nach vorweg.

³⁰⁰ SW XIV, 27.

³⁰¹ Eine kritische Anfrage an die endgeschichtliche Verfassung des Spätwerks muss aus den bereits genannten Gründen unterbleiben.

4. Grundlinien der reinrationalen Philosophie

4.1. Die Erfahrung des Denkens

Das Telos der Vernunft bzw. der Philosophie ist formal angezeigt. Das meint: Die Vernunft weiß zwar, dass sie wesenhaft zu(m) Grunde strebt, nicht, aber, wie ihr Erstrebtes näherhin zu begreifen ist. Ihre Endabsicht ist es freilich, den alleröffnenden und -durchwaltenden Grund als Grund zu haben, ihn in seiner Hoheit zu begreifen und mit ihm das Wissen im Ganzen. Dafür freilich muss sie an bzw. mit irgendetwas einsetzen, von dem her ihre Suchbewegung ihren Ausgang nehmen kann. Allein, steht es der Vernunft frei, anzufangen, womit ihr beliebt, oder folgt ihre Verfahrungsweise einer (notwendigen) Direktive? Solches fragend geraten wir unversehens in dasjenige, was die Philosophie seit Ur an in Atem hält: das Problem des Anfangs. Dies freilich nicht zufällig, vielmehr liegt es in der Natur der Sache Auskunft zu geben über den Anfang der Philosophie.

In der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“³⁰² tritt die Vernunft als das große „Verhör oder Vernehmen [...] alles Denkbare[n] und Wirkliche[n]“³⁰³ auf. Als vernehmende steht die Vernunft wesenhaft im Belang des Seienden, d.h. Sein und Denken begegnen einander notwendig im menschlichen Weltumgang (darüber wurde schon hinreichend verhandelt). Der Weltumgang des Menschen aber ist kein indifferentes Geschehen, er hat Konsequenzen: Seiendes begegnet nicht einfach folgenlos, sondern geht uns an, betrifft uns, es hinterlässt Spuren, die sich in mannigfacher Weise in das menschliche Wissen einschreiben: bald unmerklich, bald bewusst, bald zart freudig, bald schrecklich qualvoll.³⁰⁴ – Wir kennen diese wirksame Einschrift des Seienden in das menschliche Wissen unter dem Namen „Erfahrung“.^{305 306}

³⁰² SW XI, 255-572 (Vorlesungen 11-24).

³⁰³ SW XI, 320. In den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ tritt sie ferner auf als „das Aufnehmende der Wahrheit“ (SW VII, 472), daher in ihrem Wesen „offenbar etwas Hingebendes, Leidendes“ (ibid.) liege.

³⁰⁴ Nicht alle Begegnungen reichen in die Helle des Bewusstseins. Von unzähligen wissen wir ausdrücklich nichts und doch wesen ihre hinterlassenen Eindrücke verborgen in den Hallen des unbewussten Wissens.

³⁰⁵ Erfahrung als Widerfahrnis: wider etwas fahren, passieren (se passé: das Sich-Ereignen und das Vorübergehen), be-rühren, zu-stoßen. Ähnlich der späte Heidegger: „Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede von ‚machen‘ meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen“ (GA 12, 149).

³⁰⁶ Die Einschrift hat natürlich Grenzen. Das Äußerste des Weltumgangs, der eigene Tod, ist nicht mehr wirksame Konsequenz der Begegnung mit Seiendem, denn im Tod spricht Seiendes nicht mehr an. Der eigene Tod ist keine Erfahrung. Vielmehr ist er die Bedingung von Erfahrung: Er *befreit als aus(zu)stehender*

Nach Kant ist Erfahrung der Titel für jene Art von Erkenntnis, die „außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint“³⁰⁷ enthält. Indem Kant der ‚Anschauung der Sinne‘ eine erfahrungskonstitutive Funktion zuschreibt, restringiert er alle Erfahrung auf die *real-sinnliche* Begegnung von Seiendem.³⁰⁸ Die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, d.h. die (systematische) Freilegung ihrer konstitutiven Strukturmomente, wie Kant sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ betreibt, ist folglich in Ermangelung von sinnlicher Affektion keine Erfahrung. Aber, ist nicht auch eine Reflexion solcher Art ein Betroffensein, nämlich das Betroffensein des Denkens durch sich selbst, das eine Veränderung des Wissens nach sich zieht, also Konsequenzen hat? Kann der schöpferische Geist in actu creationis vom Werk, und damit meinen wir nicht Tinte und Papier, tatsächlich unbeeindruckt bleiben?

Hinsichtlich dieser Frage ist die Position Schellings eindeutig: auch das Denken ist Erfahrung.³⁰⁹ Im Denken selbst, also „dort“, wo das Denken sich nicht mit sinnlichen Data unterhält, sondern sich auf sich selbst besinnt, hat die *logische Erfahrung* ihren genuinen „Ort“ (Nebenbei bemerkt: Das Denken ist an sich bei sich, nicht aber für sich, will heißen: der „Ort“ des Denkens ist uns zwar an sich bekannt, nicht aber als solcher erkannt. Wäre das Denken an und für sich bei sich, wäre es bereits auf seinen Grund hin durchsichtig, und alle Philosophie wäre de facto redundant.) – Für das Problem des Anfangs der Philosophie bedeutet dies zunächst, dass der gesuchte Anfang jedenfalls mit der Erfahrung anheben muss, wenn anders die sinnliche und die logische Erfahrung, trotz oder gerade ob ihrer Verschiedenheit, den Ereignisraum möglicher Erfahrung konstituieren. „Welche“ aber ist die gesuchte Erfahrung?

Die Vernunft kann nicht wahllos in der disparaten Vielheit der Erfahrung heruntappen und darauf hoffen, irgendwann auf ein sicheres Fundament zu stoßen, von dem her ein Fortkommen zum Prinzip möglich wäre. Dies deshalb nicht, weil sich die Vernunft in

in die Möglichkeit zur Konsequenz. Als *faktischer* dagegen ist der eigene Tod die radikale Grenze aller Erfahrung, er ist die (Er-)Lösung aus den Konsequenzen des (unruhigen) Weltumgangs.

³⁰⁷ KrV, B 127.

³⁰⁸ Cf. ferner den ersten Passus aus der Einleitung zur 2. Auflag der „Kritik der reinen Vernunft“: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den *rohen Stoff sinnlicher Eindrücke* zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?“ (KrV, B 1; Hervorhebung durch den Verfasser).

³⁰⁹ „Das Denken ist also auch Erfahrung“ (SW XI, 326).

ihrem Streben, das gesamte Wissen zu begründen, nicht an ein *partikulares*, weil allemal erst zu *begründendes* Wissen halten kann. Hinzu kommt ein weiteres Problem: Die Vernunft müsste die *Adäquanz* des vermeintlichen Fundaments erweisen, um sicher stellen zu können, dass sie ihr Werk nicht auf Sand bauet, was aber nur dann Aussicht auf Erfolg hätte, wenn sie die Gesamtheit aller möglichen Erfahrung, und das meint genauer: jede einzelne, so und so sich ereignen könnende Erfahrung a priori einsehen könnte. Es ist zwar richtig, dass die Vernunft als seinsvernehmende im Allbezug steht, Schelling nennt sie daher auch „die *unendliche Potenz des Erkennens*“³¹⁰, das heißt aber nicht, dass alle real-wirklichen Konsequenzen und Konstellationen der Begegnung mit Seiendem bereits a priori gelichtet und als solche deduzierbar sind. (Das ist allerdings nur die halbe Wahrheit, denn hinsichtlich des Allgemeinen (Wesen, Eidos) vermag die Vernunft durchaus a priori etwas über das in der Erfahrung Vorkommende auszumachen – dazu später mehr.) „Im besten Falle“, so Schelling, „und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend“³¹¹, er erschiene „nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges“³¹². Die einzelne Erfahrung ist geprägt von Beliebigkeit: man kann mit einer bestimmten Sache eine Erfahrung machen – oder eben nicht. So ist das Dasein von unzähligen Zufällen bestimmt (Gebürtigkeit, Erziehung, Mit- und Umwelt ect.). Ob jemand bspl. jene für das eigene Leben so unverzichtbare Erfahrung des Geliebtwerdens macht, lässt sich nicht im Vorhinein entscheiden. Die Liebe des Anderen entspringt keiner Notwendigkeit, gerade deshalb kann sie auch lebenslang ausbleiben. Für die Philosophie ist diese Beliebigkeit bzw. Inadäquanz der einzelnen Erfahrung buchstäblich un-tragbar. Ihr Anhub verlangt nach einem Boden, der sicher, unhintergebar, notwendig *ist* (!). Ist alle partikulare Erfahrung, präziser ausgedrückt: alles in der Erfahrung bestimmte Gegebene, die je einzelne Sachhaltigkeit dessen, womit eine Erfahrung gemacht wird, das jeweilige Was, als Anfang der Philosophie unzureichend, muss die Vernunft sich nach „etwas“ umsehen, das den besagten Anforderungen entspricht.

Schellings extensiver Gebrauch des Begriffs der Erfahrung enthält die Vorgabe, dass der Anfang der Philosophie mit der Erfahrung gemacht werden müsse, *nicht* aber, wie soeben gezeigt wurde, *mit einer bestimmten*. Sehen wir von der Sachhaltigkeit bestimmter Erfahrungen ab, was bleibt dann noch übrig? Sind wir nicht denkend auf Gedachtes, wissend auf Gewusstes, erfahrend auf Erfahrenes, mit einem Wort: sind wir nicht als

³¹⁰ SW XIII, 62.

³¹¹ SW XI, 301.

³¹² Ibid.

Wesende auf Etwas, und damit auf so und so Bestimmtes bezogen? „Wonach“ könnte die Vernunft „neben“ oder „abseits“ von etwas noch Ausschau halten, mit „dem“ eine Erfahrung zu machen wäre?

Solange sich die Vernunft nur auf das Vereinzelte richtet und nach „etwas“ „neben“ ihm Befindlichen fragt, bleibt sie, wie Schelling sich ausdrückt, auf die Ebene der „Thatsachen“ beschränkt, weshalb ihr das Gesuchte wiederum nur als Tat-Sache, wenn auch als höchste in den Blick kommen kann.³¹³ Aber die Vernunft will den Anfang der Philosophie, und nicht einen beliebigen, sondern den einen, den notwendigen, und sie kann nicht eher ruhen, bis sie ihn gefunden hat. Das Einzige aber, woran sie ursprünglich gehalten ist und womit ein Anfang möglich schien, das Partikulare, trägt nicht.

Gleichsam verlassen, einsam, verzweifelt *widerfährt* der Vernunft etwas Außerordentliches. Auf sich selbst zurückgeworfen macht die scheinbar ledige Vernunft eine Erfahrung – nicht irgendeine, sondern die *Erfahrung ihres eigenen Seins*. Vor ihr eigenes Dass gebracht erfährt die Vernunft, weil und insofern sie weiß, die *Faktizität des Wissens*, dies, dass überhaupt Wissen ist. Anders gesagt: Die Vernunft erfährt sich wissend als der *unbestimmte Vollzug des Wissens selbst*.³¹⁴ Die Betroffenheit der Vernunft durch sich selbst ist daher treffend beschrieben als „die allgemeinste und grundlegende Erfahrung des Wissens“ bzw. „die Erfahrung des Denkens überhaupt oder die Erfahrung des reinen Denkens“³¹⁵. – Damit ist aber etwas ganz Entscheidendes genannt, nämlich die *Abkünftigkeit der Vernunft*. Denn *Faktizität besagt Vorgefundenheit mithin Abkünftigkeit*. Alles Faktische findet sich vor, es findet sich ausgesetzt in ein Sein, in das es sich selbst nicht gebracht hat. Es erfährt sich als abkünftig von wo anders her. Notwendig ist daher zu sagen: „Die Existenz der Vernunft [ist] selbst nur etwas Bedingtes, Positives“³¹⁶, ebenso

³¹³ Cf. SW XI, 299 sq.

³¹⁴ Notabene: *Wissen überhaupt ist kein Abstraktum!* Jeder Wissensakt ist intentional verfasst, d.h. er hat in der Hinspannung auf Etwas sein Gewusstes, worin er sich als Akt bekundet. Sehen wir von den einzelnen Akten als so und so sich bekundendes Wissen ab, mit anderen Worten: abstrahieren wir von aller Sachhaltigkeit, von allem Was, so bleibt uns das Wissen in seiner reinen Allgemeinheit, der unbestimmte Vollzug, das reine Dass des Wissens. Das Abstrahieren vom Gewussten ist allerdings nichts Originäres, sondern durchweg Derivatives, will heißen: die Abstraktion ist ein Nachträgliches, sie gründet in der *originären Gegebenheit von Wissen überhaupt*. Das Wissen ist darum kein Abstraktum. Was als Abstraktionsprodukt vermeint ist, ist in Wahrheit die Bedingung der Möglichkeit solchen Vermeinens. Dies, dass das Wissen nicht Resultat einer Abstraktion ist, geht der Vernunft nur in der Auseinandersetzung mit dem Gewussten auf, denn sie hat gar keine andere Möglichkeit, als sich anfänglich der Mannigfaltigkeit des Was des Partikularwissens auszusetzen, um im Durchgang durch es in die Einfachheit des Dass des Wissens überhaupt gebracht zu werden, und das heißt: vor sich selbst.

³¹⁵ Wild, Christoph: *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*. Freiburg/München: Alber 1968, p. 89.

³¹⁶ SW X, 252.

gut könnte das Gegenteil der Fall sein. Als abkünftige muss sich die Vernunft darum immer die Frage gefallen lassen: „warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft?“³¹⁷ Die Erfahrung der Abkünftigkeit zerstört allen Anspruch der Vernunft selbst Prinzip des Wissens sein zu wollen, vielmehr ist sie darin an das Andere ihrer selbst verwiesen, als dasjenige, von woher sie ihr Sein empfängt, und dorthin ist sie immer noch unterwegs.

Wie alle Erfahrung lässt sich auch die Erfahrung des Denkens weder erzwingen noch andemonstrieren, auch sie kann ausbleiben. Sucht die Vernunft allerdings nach dem Anfang der Philosophie und ist ihre Suche konsequent, wird sie wahllos mit sich selbst konfrontiert werden und notwendig die Erfahrung ihres eigenen Dass machen.

Wie aber geht Schellings Diktum vom großen Verhör der Vernunft mit der Erfahrung ihres eigenen Dass zusammen, wenn vernünftiges Verhör Bezogenheit auf Seiendes und damit auf je sachhaltige Fülle (Was) besagt, die Erfahrung der reinen Faktizität (Dass) der Vernunft aber gerade nicht die Erfahrung einer bestimmten verhörten Tat-Sache ist? Die Sachhaltigkeit des Partikularwissens kann nicht einfach verloren gehen. (Es sei denn, man dächte sich eine freischwebende, von allem Wissen lösbare Vernunft. Solch irr-sinniger Gedanke widerlegt sich freilich selbst, indem er in Anspruch nimmt, was zu leugnen er vorgibt, nämlich die Bezogenheit der Vernunft auf Vernommenes (d.h. Seiendes, realitates, Washeiten): die gelöste Vernunft ist allemal die als gelöst *gedachte* und damit selbst thematisierte Vernunft. Es gilt daher ein für allemal: Wäre die Vernunft nicht wesentlich bezogen auf Seiendes, wäre ihr Streben nichtig und sinn-los.³¹⁸) Vielmehr offenbart gerade der Rückgang der Vernunft auf ihr eigenes Dass die unermessliche Fülle und Reichhaltigkeit des gesamten menschlichen Wissens. Wie aber dies?

Die Vernunft wäre nicht die universale Potenz des Erkennens, wenn die Erfahrung ihres eigenen Dass ihr Wesen derart korrumpieren würde, dass sie aller Sach-Bezüglichkeit verlustig ginge. Ist ihr Sach-Ausgriff aber wesentlich und hat sie um Willen des Anfangs sich allen bestimmten Sachgehalts zu enthalten, so bleibt nur noch eines übrig: die Vernunft ist *in* ihrem Selbstbetroffensein betroffen vom Seienden im Ganzen. Angegangen vom Ingesamt des Wissens macht die Vernunft die Erfahrung aller Erfahrung: dass Seiendes ist. In vermeintlich höchster Einsamkeit erfährt die Vernunft die unermessliche

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ „[D]enn das Seyende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen“ (SW XI, 304).

Größe und Fülle weltweiten Wissens, das ihr im alltäglichen Geschäft zwar erschlossen, aber nicht ausdrücklich gelichtet ist. Die Erfahrung des Denkens *ist* folglich die Erfahrung des Seienden, das eine wird erfahren als das andere.

Was zu Beginn unserer Fahrt so unvermittelt eingeführt wurde und lange Zeit unbehandelt blieb, ist nunmehr philosophisch eingeholt: die Rede ist von der ‚Grunderfahrung des Denkens‘. Unter dem Eindruck bzw. im Aufgang jener ausgezeichneten Erfahrung steht die Philosophie selbst. Mit ihr hebt die erschöpfende Suche nach dem durchwaltenden Grund des weltweiten Wissens an.

4.2. Ein erster Schattenriss des „Seienden“

Durch die Meditation auf den Anfang der Philosophie ist die Vernunft notwendig vor ihr eigenes *Dass* gebracht worden; es hat sich gezeigt, dass die philosophische Bewegung nicht mit irgendetwas Beliebigem, sondern mit dem Denken als solchem, damit, dass Wissen ist beginnen muss. Diese Einsicht verdankt die Vernunft der Erfahrung, und zwar der Erfahrung des reinen Denkens, die weder andemonstriert, noch zufällig gemacht worden ist. Vielmehr ist die Vernunft von sich aus, allein durch ihr Streben nach dem Grund vor sich selbst gelangt.

Nächste Aufgabe der Philosophie ist nunmehr, diese ausgezeichnete Erfahrung des Denkens auszulegen, d.h. das Denken in seiner Faktizität zu begreifen. Begriffen ist das Wissen erst dann, wenn es nicht auf ein bereits Gewusstes zurückgeführt, sondern von seinem unmittelbaren Grund her, dem es Folge ist, eingesehen wird.³¹⁹ Dabei geht nichts außer (*praeter*) dem reinen Denken vor. Es ist jene Sphäre, „in welcher nicht mehr der *Philosoph*, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenüber steht [...]“³²⁰. Die Auslegung des Wissens als solchem ist sohin

³¹⁹ Das gilt nicht nur für das Wissen. Ein jedweder Gegenstand ist erst dann begriffen, wenn er auf seinen unmittelbaren Seinsgrund hin durchsichtig gemacht ist.

³²⁰ SW XIII, 57. Ein klassisches Motiv der Identitätsphilosophie: Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der von aller Subjektivität gereinigten Vernunft. Der Gedanke einer objektiven Vernunftbewegung ist indes keine Episode, sondern bleibende Grundüberzeugung Schellings. So schreibt der *Philosoph* in den „Münchener Vorlesungen“: „Das Ich denke ist [...] seiner Wahrheit nach keineswegs etwas Unmittelbares, es entsteht nur durch die Reflexion, welche sich auf das Denken in mir richtet, welches Denken übrigens auch unabhängig von jenem auf es Reflektirenden von statten geht, wie ich denn sogar in der Regel denke, ohne mir zu sagen, *daß* ich denke, ohne dieses Denken selbst wieder zu denken, ja das wahre Denken muß sogar ein objektiv unabhängiges von jenem auf es reflektirenden Subjekt seyn, oder es

Sache einer „reinen Vernunftwissenschaft“³²¹, die allem voran genötigt ist, zu fragen: Was ist überhaupt gesetzt, sofern Denken ist?

Aus dem bislang Vorgetragenen erhellt, dass einerseits der unbestimmte Akt des Denkens, andererseits ein sachhaltiger Inhalt, ein Gedachtes gesetzt sein muss. Allem voran freilich muss eines „gesetzt“ sein, in dessen Voraufgang sich alles Denken bewegt: das alles erwirkende Prinzip. Das Gedachte bezeichnet Schelling als „das Seyende“³²², das im Gegensatz gegen „ein Seyendes“ nicht ein bestimmtes Gedachtes ist, sondern die Gesamtheit alles dessen, was gedacht werden kann, das Gedachte als solches, Gedachtheit überhaupt.

Es kann der Philosophie als Systematisierung des gesamten Wissens (=Wissenschaft sensu eminenti) offenkundig nicht um ein Seiendes oder um begrenzte Seinsbereiche gehen, ihr Thema bzw. ihr Gegenstand muss allumfassend, muss die Gesamtheit des Seienden, eben ‚das Seyende‘ sein. „Das Denken [...] hat einen Inhalt für sich. Dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem hat, ist im Allgemeinen *das Seyende*“³²³. Die Vernunft hat „mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun“³²⁴, darum die Philosophie, klassisch Aristotelisch, „Wissenschaft des Seyenden“³²⁵ ist.

[D]ie Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht ein *seyendes seyn* (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der seyn, von welchem zu sagen ist, daß er *das Seyende* ist.³²⁶

Die Fachwissenschaften rechtfertigen sich nicht ob ihres Gegenstandes, sondern beruhen auf Gegebenheiten und Voraussetzungen, die von ihnen nicht eigens reflektiert werden.³²⁷

wird um so wahrer denken, je weniger von dem Subjekt sich in es einmischt“ (SW X, 11). Denken meint in eminenter Weise den Vollzug der Vernunft selbst, der Vernunft „abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, abgesehen von ihrem Seyn in irgend einem Subjekt“ (SW XIII, 63).

³²¹ SW XIII, 57.

³²² Um Verwirrungen zu vermeiden ist ‚das Seyende‘ unter einfache Anführungszeichen gesetzt.

³²³ SW XI, 304.

³²⁴ SW XIII, 60.

³²⁵ SW XIII, 76; cf. Met. 1003 a 21-26.

³²⁶ SW XI, 295; „ein *seyendes*“ im Original klein geschrieben.

³²⁷ Die Philosophie bewegt sich in einer universalen Fragehinsicht, sie nimmt unverkürzt in den Blick, was die Fachwissenschaften methodisch ausblenden (müssen). Die universelle Fragehinsicht ist freilich nicht die Summe der einzelnen fachwissenschaftlichen Aspekte, denn Aspekt besagt Perspektive mithin Einschränkung, die Philosophie hingegen fragt als auf das Ganze hin offenstehend nach den Ermöglichungsgründen von Perspektive überhaupt. Allein, dort, wo die Fachwissenschaft anfängt, ihren methodischen Reduktionismus bzw. ihre Perspektivität eigens zu reflektieren, beginnt sie, zu denken (wenn

So fragt z.B. die Mathematik nicht, wie es sich mit dem Sein dessen verhält, worin und womit sie tagtäglich verkehrt, die Zahlen, und schon gar nicht gibt sie „Rechenschaft über sich selbst, über ihre eigene Möglichkeit“³²⁸. Ihr Gegenstand ist ihr ein bloß Äußerliches, ein zufällig Aufgenommenes, das von ihr unbegriffen bleibt. Ganz anders die Philosophie: Sie macht sich von den Voraussetzungen allen festen Wissens frei, insofern sie, das Gewusste sein lassend, sich der Flüssigkeit des Wissens selbst überlässt³²⁹ und so, auf den Grunde ihrer selbst gekommen, das Seiende im Ganzen als den im Wissen selbst gesetzten Gegenstand erfährt. Die Philosophie ist darum, wie Schelling an mehreren Stellen schreibt, die „von allen bloßen Voraussetzungen freie, schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft“³³⁰. Was nicht bedeutet, dass sie keine Voraussetzungen hätte. Im Gegenteil, ist doch ihr Anliegen Auskunft zu geben über die Verfassung und Gegebenheiten des Wissens. Mögen die anderen Wissenschaften ihren Gegenstand und ihre Voraussetzungen unbegriffen hinnehmen, die Philosophie jedenfalls nicht.³³¹ Über das Freimachen der Philosophie hat schon der Schelling der Erlanger Zeit an prominenter Stelle referiert:

Hier [im Anfang der wahren Philosophie] muß alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es *alles* zu lassen – nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur *Ist*, selbst *Gott*, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes. [...] Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen.³³²

Der radikale Gestus der Selbstbescheidung des Wissens – zu vergleichen mit einer methodischen Epoché, d.h. Ausklammerung aller Wissensinhalte, also keine schlechte Mystik oder Esoterik – hat einerseits *Offenbarungscharakter*, insofern er Licht wirft auf die fundamentalkonstitutiven Voraussetzungen des Onto-Logischen, welche der Spezialistik der regionalen Wissenschaften notwendig entgehen müssen, und andererseits

wir mit Heidegger sagen wollen, dass die (Einzel-)Wissenschaft nicht dächte), wird sie an ihr selbst philosophisch.

³²⁸ SW XIII, 3.

³²⁹ Oder in der Sprache von Erlangen: Der erste Schritt der Philosophie „ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles *Wissens* für den Menschen“ (SW IX, 228).

³³⁰ SW XI, 267; cf. ferner X, 4; XIII, 150.

³³¹ Das heißt: Wo die Vernunft sich ihrer Voraussetzungen zwar bewusst ist, „aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine *Art* von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zulässt [...], worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben“ (SW XI, 265). Das bloße zur Kenntnis Nehmen ihrer Voraussetzungen befreit die Vernunft noch nicht zur Philosophie, dazu bedarf es der Helle und Schärfe des Begriffs.

³³² SW IX, 217.

Befreiungscharakter, indem er die Philosophie von der Autorität und Beliebigkeit der sinnlichen Erfahrung und so zu ihrer ureigensten Möglichkeit bzw. ihrem Gegenstand *befreit*, d.h. Wissenschaft des Seienden zu sein.

Am Rande bemerkt: Dem aufmerksamen Leser wird im Studium der Schellingschen Spätschriften nicht entgangen sein, dass Schelling die Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie als eine „äußere“ bezeichnet. Äußerlich deshalb, nicht etwa weil aus der Erfahrung stammend, sondern weil sie, wie Schelling mit Aristoteles zeigt, „aus ihrem Verhältniß zu andern Wissenschaften abzuleiten“ sei und „ein anderes Mittel“, um zu ihr zu gelangen, es gar nicht gäbe.³³³ Dies widerspricht aber keineswegs unserem Weg der Selbstbescheidung/Gelassenheit bzw. der Grunderfahrung des Denkens. Vielmehr ist er die Ausbuchstabierung dessen, worüber der späte im Vergleich zum Erlanger Schelling nur noch beiläufig spricht.^{334 335}

4.3. Wesen und Existenz

Bevor wir die Auslegung des Denkens in die Tiefe des $\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$ der alten Griechen, also in das, was ‚das Seyende‘ ist, drängen, ist es ratsam einen Umweg zu gehen, der uns den Boden unseres auslegenden Einsprungs in das, was ‚das Seyende‘ ist, vor-bereitet. Er führt uns geradewegs in die alte philosophische Unterscheidung von Was und Dass, worüber Schelling explizit in der 4. Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung“ referiert.

Im Rückgang auf die Ontologie Platons und Aristoteles unterscheidet Schelling an jeglichem Seienden Was und Dass, Sosein und Dasein, Wesen und Existenz. Es seien, so Schelling,

zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes – die Antwort auf die Frage; was es ist – gewährt mir Einsicht in das *Wesen* des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder *es selbst* im Begriff habe. Das andere

³³³ Cf. SW XI, 361.

³³⁴ So etwa in SW XIII, 76, wo es heißt: „Es kommt also einmal dahin, wo der Mensch nicht etwa bloß von der Offenbarung, sondern von *allem* Wirklichen sich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nicht irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen ist, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eigenen Aether bewegt.“

³³⁵ Damit sollten auch alle Zweifel gegenüber einer – freilich umsichtigen – Einbindung wesentlicher Gedanken aus der Erlanger Zeit in das Alterswerk ausgeräumt sein.

aber, die Einsicht, *daß* es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist.³³⁶

Alles, was ist, bietet Aussicht für ein Erkennen, lässt sich auf seinen Sachgehalt hin befragen, der es als ein je solches von solcher Art auszeichnet und von anderen unterscheidet. Eben das ist das „Wesen“. Das Wesen ist epistemologisch betrachtet der geistige Schlüssel zur Erkenntnis einer Sache, ohne den uns die weltweite Wirklichkeit verschlossen bliebe – „res per essentiam suam cognoscibilis est“³³⁷, wie der frühe Thomas schon wusste. Ontologisch gesehen ist die Wesenheit dasjenige, was den ureigensten Bestand einer Sache ausmacht, die unmittelbare, unveränderliche und unverrückbare Mitte eines jeglichen Seienden. Auch hier gilt das gelehrige Wort des Thomas: „essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.“³³⁸ Das Wesen ist solches, wodurch Seiendes ist³³⁹, ein *principium essendi*, wobei in principium (von lat. *princeps*: „der/das Erste, der Herrscher, der Fürst“ (engl. first)) das griechische *arché* gehört werden muss. Allgemeines Merkmal der Arché ist Aristoteles zu Folge, dass sie „ein Erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird“³⁴⁰. Arché bedeutet aber auch „Herrschaft, Macht“, weshalb das Wesen als principium essendi Seiendes beherrscht und bestimmt, genauer: *durchherrscht* und *durchstimmt*, um den während-gewährenden Charakter von „Wesen“ herauszustellen. Denn, das Wesen hinweggenommen, ist auch das Seiende hinweggenommen.³⁴¹ Daher auch niemand dem Menschen das Menschsein austreiben kann.

Existenz dagegen hat bei Schelling eine doppelte Bedeutung.³⁴² Über die *erste* Bedeutung wurde bereits in der Auseinandersetzung mit der „Freiheitsschrift“ Auskunft gegeben. Dort hieß es, die Existenz sei ein ‚Aus-sich-Heraustreten‘, ein ‚Hervorgang in die Helle‘, was soviel besagt wie Da-Sein oder Im-Wirken-Sein. „[A]lles Seyn [im Sinne von Existenz]“,

³³⁶ SW XIII, 57 sq.

³³⁷ „Eine Sache ist erkennbar durch ihr Wesen“ (Thomas von Aquin: *Über das Sein und das Wesen*. Deutsch-Lateinische Ausgabe. Übersetzt u. erläutert v. Rudolf Allers. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005², p. 19. Übersetzung vom Verfasser).

³³⁸ „Wesen wird dasjenige genannt, durch welches und in welchem Seiendes sein Sein hat“ (ibid., p. 18. Übersetzung vom Verfasser).

³³⁹ Nicht zufällig lautet eine der Bestimmungen der οὐσία in der Metaphysik des Aristoteles: „αἴτιον τοῦ εἶναι“ (Met. 1017 b 15), und ebenso wenig zufällig wird Schelling ebendiese Bestimmung adoptieren und sie in den Dienst seiner Spätphilosophie stellen.

³⁴⁰ „πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται“ (Met. 1013 a 18 sq.).

³⁴¹ Um Schelling zu variieren (cf. FN 318).

³⁴² Das im Folgenden Referierte gilt für das Spätwerk im Allgemeinen und grundsätzlich, nicht aber für jede einzelne Stelle, denn Schelling leidet bisweilen an terminologischer Invarianz, weshalb hier lediglich ein allgemeiner Schlüssel zum Verständnis an die Hand gegeben werden kann.

so Schelling im Buch „Der Monotheismus“ aus der „Philosophie der Mythologie“ „ist ein Hinaus-gesetzt-seyn, ein Exponirt-seyn, ein gleichsam Hinausstehen, wie im lateinischen Exstare ausgedrückt ist“³⁴³. Etwas, das existiert, ist in die Offenheit des Da entrückt, west als es selbst in seiner selbst welt-inständig an. (Das *Entrücktsein in* ist freilich zugleich und einsther ein *Berücktsein durch*: in das Da entrückt west Existierendes berückt durch Seiendes.³⁴⁴)

Dagegen meint die *zweite* Bedeutung von Existenz die bloß *logische Existenz*³⁴⁵, darum wir die Existenz im ersten Sinne, *contra intuitionem*, die *wirkliche* heißen können³⁴⁶. Unter logischer Existenz – als provisorischer terminus differendi zu nehmen – ist nicht das wirkliche Anwesen eines Gegenstandes gemeint, vielmehr existiert ein solcher genau dann logisch, „wenn er keine andere Existenz als die des Begriffs hat“, wenn sein „Seyn nicht außer dem Begriff, sondern im Begriff selbst ist“³⁴⁷. Warum Schelling in diesem Fall von „Existenz“ spricht bleibt sein Geheimnis. Indes ist für unsere Aufgabe wichtig, diese Differenz im Auge zu behalten.

An jedem Seienden lässt sich also Zweierlei unterscheiden: das, was es ist und dass es ist. Insofern es hier um die reinrationale Philosophie zu tun ist, hat uns zu interessieren, welche Rolle die Vernunft bei der Unterscheidung von Wesen und Existenz spielt bzw. wie ihr Verhältnis zur realen Existenz beschaffen ist.

³⁴³ SW XII, 56. Einmal mehr erweist Schelling sich als achtsamer Hörer des Wortes. Überhaupt ist sein Vermögen auf die Sprache zu hören, sich in den Boden, aus dem das Wort erwächst, einzufragen, um es von dort her unverstellt begegnen zu lassen, bemerkenswert. Große Fortsetzung findet dies in *dem* Denker der Sprache: Martin Heidegger.

³⁴⁴ Nach Heidegger, dem im Übrigen die Begriffe „Entrücken“ und „Berücken“ entborgt sind, ist Da-sein einzig dem Menschen vorbehalten. Da-sein ist der existenzialontologische Titel für das Menschsein. Nur der Mensch ist in eigentlichem Sinne „Da“. Zur existentialen Konstitution des Da cf. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2001¹⁸, §§ 29-34. In Sachen „Entrückung“ und „Berückung“ cf. GA 65, 379 sqq., dort im Zusammenhang des „Zeit-Raums“.

³⁴⁵ Im Spätwerk kursiert dieser Begriff nicht, wohl aber z.B. im frühen Timaeus-Kommentar; cf. Schelling, F.W.J.: „*Timaeus*“. (1794). Hrsg. v. Hartmut Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994, pass. (= Schellingiana; Bd. 4).

³⁴⁶ Was insofern gegen die Intuition geht, als wir ein Existierendes ohnehin als ein Wirkliches begreifen. Der Begriff „wirkliche Existenz“ ist eigentlich ein tautologischer. Tatsächlich aber handelt Schelling an einigen Stellen explizit über die „wirkliche Existenz“ (cf. etwa SW XIII, 95 et 171; ferner SW X, 148 Anm.). Der Unterschied logische-wirkliche Existenz findet sich der Sache nach bereits in der Identitäts- und Transzendentalphilosophie, dort als reale und ideale Existenz (cf. dazu stellvertretend SW VI, 111).

³⁴⁷ SW XII, 31.

4.3.1. Ein System der Wesenheiten

Kants „Revolution der Denkungsart“ hat gezeigt, dass die Vernunft an den Gegenständen (möglicher Erfahrung) nur dasjenige erkennen kann, was sie zuvor in sie hineingelegt hat. Jenes ‚Hineinlegen‘ meint das apriorische Entwerfen des Gegenstandes nach Maßgabe rein logischer Bestimmungen, die an allen Gegenständen notwendig und allgemein zu denken sind. Ein solcher apriorischer Vernunftentwurf bringt den Gegenstand hinsichtlich seiner *Gegenständlichkeit* hervor, d.h. seines *zur Erscheinung Kommens überhaupt*. Hinsichtlich des Begriffs, des *Wesens* eines Gegenstandes weiß die Vernunft a priori *nichts* zu entwerfen. Vielmehr seien Begriffe – aber nicht die reinen Verstandesbegriffe! – aposteriorische Erzeugnisse, die der Verstand aus „gegebenen Vorstellungen“ qua „Komparation“, „Reflexion“ und „Abstraktion“ herstellt.³⁴⁸

Dass die Vernunft über das Wesen a priori nichts ausmachen soll können, ist für Schelling, wie den Deutschen Idealismus im Ganzen, ein in jeder Beziehung unhaltbarer Gedanke, nicht zuletzt deshalb, als alles Seiende in Ansehung von Form (Gegenständlichkeit) und Stoff (Wesen) einer gemeinsamen Wurzel entspringen muss, wenn die Philosophie als die schlechthin von vorne anfangende, von aller Autorität freie Wissenschaft gelten soll können. Indem Kant den Begriff vermöge ‚gegebener Vorstellungen‘ mithin von der Sinnlichkeit her gewinnt, hat er sich selbst den Weg zur Philosophie als freier Wissenschaft abgeschnitten. Der einzig rechte Weg kann daher nur sein, das Wesen selbst als ein Apriorisches zu begreifen. Jeglicher empirisch-realer Gegenstand sei daher nach Schelling nicht nur nicht

vom Apriorischen frei, sondern hat gar viel desselben in sich, und steht sogar, daß ich so sage, mit dem einen Fuß ganz im Apriorischen, nicht nur, in wie fern an allem Empirischen allgemeine und nothwendige, d. h. eben apriorische Formen sind, sondern auch – *nicht* weniger als das *Wesen*, das eigentliche *Was* jedes Dings ist ein Apriorisches [...].³⁴⁹

Das heißt, *Seiendes ist der Vernunft formal wie material a priori erschlossen*. Es weist nicht nur der Form nach den notwendigen Strukturen auf, sondern es ist dem Inhalt, dem

³⁴⁸ Cf. Kant, Immanuel: *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, p. 524 sq. Kant gibt dazu das Beispiel des Begriffs des Baumes: „Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflektiere ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahiere von der Größe, der Figur derselben u. s. w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume“ (ibid., p. 525).

³⁴⁹ SW XIII, 102 sq.

Wesen nach zur Gänze apriorisch. Die Vernunft bringt bei allem Erkennen das zu Erkennende immer schon mit, indem sie seiner als dem ihr „an- und eingeborene[n] Inhalt“³⁵⁰ inne ist bzw. indem sie selbst als die ‚unendliche Potenz des Erkennens‘ das Erkennende ist. „Das meiste Erkennen“, so Schelling, sei darum „eigentlich ein Wiedererkennen“³⁵¹, da das Erkannte von der Vernunft je schon voraus-erkannt ist derart, dass es im konkreten Erkenntnisakt als ‚geistige Manifestation der Vollzugsidentität des Erkennens‘ ausdrücklich wird.

Der apriorische Vernunftentwurf befindet zwar über den Gegenstand in Ansehung der Gegenständlichkeit wie des Wesens, nicht aber darüber, ob dieser auch tat-sächlich existiert, darin ist die Vernunft an die Erfahrung der Sinne verwiesen.³⁵² „[D]aß das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft“³⁵³. Was die Vernunft wieder erkennt ist ihr ‚an und eingeborenen Inhalt‘, das Wesen einer Sache.³⁵⁴ Auf diese Weise ist die Vernunft

in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum *Inhalt* alles Existirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seyns zu gelangen – nicht daß sie a priori erkannte, daß dieß oder jenes wirklich existirt (denn dieß ist eine ganz andere Sache), sondern daß sie nur a priori weiß, was ist oder was seyn kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seyenden bestimmt.³⁵⁵

Konzentrierter lässt sich der idealistische Anspruch Schellings nicht formulieren. Die reinrationale Philosophie erhebt den Anspruch, ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Erfahrung, rein aus dem Denken, alles, was dem Sachgehalte, dem *Wesen* nach in der *wirklichen Erfahrung* vorkommt, a priori abzuleiten. Was die Vernunft ableitet, ist freilich nicht z.B. diese Eiche, an diesem Ort, zu dieser Zeit, sondern ihre allgemeine *Seinsmöglichkeit*. „Die Dinge sind nur die in der unendlichen, d.h. in der allgemeinen Potenz nachgewiesenen besonderen Möglichkeiten.“³⁵⁶ So ist nur das Wesen der Eiche, das Eiche-Sein als solches in der Vernunft vor ihrer wirklichen Existenz als *potentia existendi* angelegt. Wenn also etwas existiert – denn „daß überhaupt etwas existire, und

³⁵⁰ SW XIII, 63.

³⁵¹ SW XIII, 58.

³⁵² Die Vernunft ist *Wesenswissen* und nicht *Faktenwissen*.

³⁵³ SW XIII, 62.

³⁵⁴ Daher auch die Rede vom *Wieder-erkennen*.

³⁵⁵ SW XIII, 66.

³⁵⁶ *Ibid.*

daß insbesondere dieß Bestimmte [...] existire“³⁵⁷, kann die Vernunft nicht einsehen, dazu braucht sie die sinnliche Erfahrung –, wird es so existieren, wie es die Vernunft in Möglichkeit vor-entworfen hat. Indem die Vernunft dem Inhalt nach alles, was faktisch sein kann, vorgibt, begreift sie zwar „das Wirkliche, aber darum nicht *die Wirklichkeit*“³⁵⁸. Der vorgängige Wesensentwurf der Vernunft entwirft nicht irgendwie Fantastisches, sondern Wirkliches, ob solches aber tatsächlich existiert steht aus Sicht der Vernunft auf einem anderen Blatt. Die Wirklichkeit ist Sache der Sinne. Wir halten daher fest: *Was auch immer faktisch ist oder sein wird ist im apriorischen Entwurf der Vernunft je schon wesentlich vorausbestimmt.*

Damit ist auch über den Status der sinnlichen Erfahrung entschieden. Die sinnliche Erfahrung ist nicht, wie etwa bei Kant, ein eigener Stamm der Erkenntnis, sondern „eine von der Vernunft unabhängige Quelle“³⁵⁹, die allerdings *keine Erkenntnisdignität* besitzt.³⁶⁰ Ihre Funktion erschöpft sich in der nachträglichen Kontrolle des von der Vernunft a priori Entworfenen. Denn der Vernunft, so Schelling, müsse „daran gelegen seyn, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, daß das, was sie a priori gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung“³⁶¹. Die sinnliche Erfahrung *bestätigt* lediglich per posterius den apriorischen Entwurf der Vernunft, der offenkundig in der Möglichkeit steht, fallibel zu sein.

Die Wesenheiten sind in Folge ihrer apriorischen Verfassung keine zufällig geschaffenen oder evolvierten, sich jederzeit ändern könnenden, sondern sie sind *notwendig* so, wie sie sind, *in Ewigkeit* nicht anders sein könnend, nur so oder gar nicht.³⁶² Allein, „das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige“. Es ist deshalb nur folgerichtig, dass die Vernunft selbst als Explikationshorizont der Wesenheiten ein „Reich für sich“³⁶³ begründet, ein Reich, worin sie den Bau und inneren Zusammenhang ihres Inhalts in völliger Autarkie entwirft. Wie gesagt, ein rein logischer Vorgang, die Vernunft richtet sich bloß auf sich selbst, ist rein mit sich selbst konfrontiert, pure Selbstobjektivation der Vernunft.³⁶⁴ Auf diese Weise konstruiert die Vernunft vor aller Wirklichkeit ein „System

³⁵⁷ SW XIII, 59.

³⁵⁸ SW XIII, 61.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Die sinnliche Erfahrung ist als „Quelle der Erkenntnis [...] ausgeschlossen“ (SW XIII, 57).

³⁶¹ SW XIII, 62.

³⁶² Cf. SW XI, 575.

³⁶³ SW XI, 303.

³⁶⁴ Cf. SW XIII, 57.

der Wesenheiten', das in sich die Gesamtheit alles dessen begreift, was sich a priori von der Wirklichkeit entwerfen lässt.³⁶⁵

Das ‚System der Wesenheiten‘ ist in sich stufenförmig gebaut. Für Schelling steht von vornherein fest, dass die Wesenheiten in ihrer notwendigen Verbundenheit untereinander eine stufenförmige Ordnung, einen „innere[n] Organismus aufeinanderfolgender Potenzen“³⁶⁶ bilden, der aus der „höchsten Vernunftidee“³⁶⁷ abzuleiten ist.³⁶⁸ Dem zu Grunde liegt der Gedanke der „Wiederholung“ – Schelling verwendet dafür auch die Begriffe „Erzeugung“, „Re-Konstruktion“ oder „Deduktion“, die allesamt auf die Apriorizität und damit Notwendigkeit ihres Befassten abstellen –, der sich bis in die frühe Phase des Schellings Schaffens zurückverfolgen lässt, wo er sich bereits greifbar ins Werk gesetzt hat.³⁶⁹ Was die Vernunft, vor allem im Spätwerk, in Gedanken wiederholt oder rekonstruiert, ist der Prozess der sukzessiv-systematischen Entfaltung des Prinzips (Absoluten, Gottes)³⁷⁰, d.h. den Prozess der Schöpfung, der einhergeht mit dem theogonischen Prozess, als dem seinerseits stufenweisen Heraustreten des menschlichen Bewusstseins aus dem göttlichen Urstand. Dabei reicht die Vernunft wiederholend hinein bis in „das concrete Seyn [i.S.v. Möglichsein] in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Abstufungen und Verzweigungen“³⁷¹. Der systematisierende Zug der Vernunft folgt demnach, wie schon früher gezeigt, aus der inneren Entfaltungslogik des Absoluten und

³⁶⁵ Darin liegt: Die Entfaltung des apriorischen Inhalts ist nicht Erkennen, sondern reines Denken bzw. Wissenschaft. Die Vernunft wird darin nicht tätig als das Erkennen des Seienden, sondern als Konstruktion dessen, was alles wirkliche Erkennen voraussetzt. – Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass Schelling explizit zwischen reinem Denken und Wissenschaft, die er im Anschluss an Aristoteles auch die erste nennt, unterscheidet. Für unsere Zwecke ist diese Unterscheidung insofern unerheblich, als sich beides ausschließlich in der Sphäre des Reirationalen bewegt und wir uns nicht zum Programm gemacht haben, die negative Philosophie nach allen Richtungen hin zu verfolgen. Eine eingehende Analyse der Vernunftwissenschaft kommt freilich nicht an jener innerrationalen Differenziertheit vorbei.

³⁶⁶ SW XIII, 76.

³⁶⁷ SW XI, 576.

³⁶⁸ Schelling verdeutlicht sein Anliegen am Beispiel der Pflanze: „In der höchsten Vernunftidee wird nun unstreitig auch die Pflanze präterminiert, und es wird nicht absolut unmöglich seyn, von den ersten Möglichkeiten aus [...] zu der schon vielfach bedingten und zusammengesetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuschreiten“, weshalb die Pflanze „als nothwendige[s] Moment“ der Vernunftidee „in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr [ist], sondern selbst eine ewige Wahrheit“ (SW XI, 576 sq.).

³⁶⁹ Es ist in der Tat ein Desiderat der Forschung, die „Wiederholung“ in all ihren Variationen und Filiationen quer durch das Denken Schellings zu verfolgen, und sie von dort her in den auslegenden Blick zu nehmen.

³⁷⁰ In der Einleitung zur „Philosophie der Offenbarung“ lesen wir dazu: Es lasse sich a priori einsehen, dass „zuerst das kosmische Prinzip in der Welt hervortritt und sich organisiert, alsdann die particulare Natur, die zunächst als unorganisch erscheint, erst über dieser das organische Reich der Vegetation und über diesem das Thierreich sich erhebt“ (SW XIII, 61).

³⁷¹ SW XII, 116.

„das Reich der Wesenheiten“³⁷² ist eben darum in sich organisch gebaut. – Soweit das vorbereitend Wegende³⁷³.

4.4. Die Lehre der Potenzen

Es hieß zuvor, die Vernunft hätte einen Inhalt für sich, der ‚im Allgemeinen das Seyende‘ sei. Nun haben wir die entsprechende Stelle, um uns nicht schon im Vorfeld mit Begriffen zu überladen, nur teilweise wiedergeben. Lesen wir weiter, so erfahren wir, dass ‚das Seyende‘ „im Besonderen nur jene *Momente* seyn [können], deren jede für sich nur das Seyende *seyn kann* [...] also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden ist“³⁷⁴. Was es mit dem ‚Seyenden‘ im Allgemeinen und im Besonderen auf sich hat und wie dies mit dem Vor-ausgelegten unseres Ganges zusammenzubringen ist, darüber gibt jene Verfahrungsweise Auskunft, die an Komplexität ihres Gleichen sucht: Schellings Lehre der Potenzen, seine, wie er an Beckers schreibt, eigentliche „Metaphysik“³⁷⁵. Sie in nuce zu präsentieren ist nahezu unmöglich, denn zu tiefschürfend und weit reichend ist das darin zur Sprache Kommende, als dass es sich einer gedrängten Fassung fügen würde. – Eine andere Möglichkeit aber haben wir nicht.

4.4.1. Potenz im Übergang

Unser Standpunkt ist der Standpunkt der sich selbst bescheidenden, somit sich selbst Objekt werdenden Vernunft. Nun hat sich gezeigt, dass die Vernunft es nicht mit dem faktischen Sein der Dinge zu tun hat, sondern nur mit ihrer Möglichkeit. Ihre Reichweite beschränkt sich auf dasjenige, was „vor dem Seyn“³⁷⁶ liegt, also auf „das Wesen, die Potenz, die Ursache (dieß alles sind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe)“³⁷⁷. Und insofern es ihr um das Möglichseins von Welt überhaupt geht, kann Schelling auch sagen, der Inhalt der Vernunft sei „die *unendliche Potenz des Seyns*“³⁷⁸ bzw. die „*potentia*

³⁷² SW XI, 576.

³⁷³ Das Wegende als das Bahnen eines Weges, nicht das Weg-Ende.

³⁷⁴ SW XI, 304.

³⁷⁵ Plitt: *Schellings Leben*. Bd. 3, p. 241.

³⁷⁶ SW XI, 204.

³⁷⁷ SW XIII, 75 sq.

³⁷⁸ SW XIII, 64.

universalis“³⁷⁹ oder eben ‚das Seyende‘. Treiben wir also die Auslegung des Denkens weiter voran, hinein in die Wesensmitte des Schellingschen „Herzwortes“³⁸⁰, hinein in ‚das Seyende‘. Vergessen wir aber nicht: Das eigentliche Anliegen der (reinrationalen) Philosophie ist die Frage nach dem Prinzip des Seienden im Ganzen. „Das Hauptgeschäft aller Philosophie“, wie Schelling schon in den „Briefen“ deklamiert, bestünde in der „Lösung des Problems vom Daseyn der Welt“³⁸¹. Die Frage ist also, wie das Zusammenspiel von ‚vor dem Seyn‘, Sein und dem alles durchwirkenden Grund zu begreifen ist. Mit einem Wort: Es geht um nichts weniger als um „ursprüngliche Seyns-Entstehung oder -Erzeugung“³⁸². Sehen wir genauer zu.

Unter dem ‚Seyenden‘ also ist das Insgesamt alles dessen zu verstehen, was sein kann. Mit Recht ist es daher auch das „*unendliche Seynkönnen*“³⁸³, unendlich, weil allumfassend. Seinkönnen besagt Können des Seins, d.h. der Inhalt der Vernunft, ‚das Seyende‘ steht in der Möglichkeit bzw. ist die Potenz des Seins, es *kann* sein. Seinkönnen meint aber nicht „eine bloße Fähigkeit zu existieren“³⁸⁴, keine *potentia passiva*, die zum Hinausbruch in das Sein des Wohlwollens äußerer Umstände bedürfte, sondern Mächtigkeit des Seins, nicht anders als Sein Können. Das Seinkönnen ist *unmittelbares*, unbedingtes Können.³⁸⁵ Es ist daher, wie die „Berliner Einleitung“³⁸⁶ erklärt,

seiner Natur nach, also *immer und ewiger Weise* (modo aeterno im logischen Sinn) – es ist, sowie es gedacht wird, im Begriff überzugehen in das Seyn; denn es ist nichts anderes als der Begriff des Seyns; also es ist das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Uebergehende.³⁸⁷

Um es klar auszusprechen: Der Übergang in das Sein ist ein *Hinausgang über den Begriff*, hinaus in die gegenständliche Welt, also Seinsetzung – wenngleich *nur logischer Weise*, die Vernunft rekonstruiert Welt, sie schafft sie nicht. Indes – Schelling behauptet an selber

³⁷⁹ SW XI, 585.

³⁸⁰ Der Begriff „Herzwort“ schreibt sich von Theodor Haecker her. Er steht für all jene Worte, denen etwas Einzigartiges, Unnahbares, ja Enigmatisches eignet, wie ‚das Seyende‘ bei Schelling: „Der unsichtbare individuelle Geist eines Volkes offenbart sich schließlich in allen seinen äußeren sichtbaren Handlungen, aber am offenbarsten wird er doch in der Leibseele seiner Sprache. Und aus jedem solchen Sprachleibe heraus hören wir Worte, die Herztöne sind, die uns verraten, woran diesen einzelnen Herzen am meisten gelegen ist, was ihre größte Sorge, was ihre Bekümmernis, ihre Sehnsucht, ihr Leiden, ihre Freude und ihre Lust ist. Solche Herzworte sind, da sie die innersten eines Sprachleibes sind, verständlicherweise auch die unübersetzbarsten“ (Haecker, Theodor: *Vergil. Vater des Abendlandes*. Leipzig: Jakob Hegner 1933, p. 11).

³⁸¹ SW I, 313.

³⁸² SW XII, 37.

³⁸³ SW XIII, 64.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Es ist das „unmittelbare Prius, der unmittelbare *Begriff* des Seyns“ (ibid.).

³⁸⁶ Die „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“.

³⁸⁷ SW XIII, 64 sq. Hervorhebung durch den Verfasser.

Stelle, dass „das Seyn, in welches die Potenz übergeht, [...] das selbst zum Begriff gehörende, also auch nur ein Seyn im Begriff, nicht außer demselben“ sei. Dies stünde freilich quer zu unserer Position. Es lässt sich aber sehr schnell zeigen, dass Schelling dies so nicht gemeint haben kann. In den „Münchener Vorlesungen“ lesen wir in Hinblick auf besagten Übergang, dass es unmöglich sei,

daß das, was der Titel, der Anfang, die Voraussetzung zu allem Seyn ist, daß dieses nicht auch sey – dieß ‚sey‘ im Sinn von Existenz genommen, d. h. vom Seyn auch außer dem Begriff.³⁸⁸

„Außer dem Begriff“ aber ist die *wirkliche Existenz*, Da-sein cum emphasi. Im Zusammenhang mit dem Raum, und nur Da-sein ist räumlich, schreibt der ganz späte Schelling:

[D]er Raum ist nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zuvor im *Begriff* war, *außer* dem Begriff gesetzt ist. Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriff, also wirklich da ist, eh’ es im Raum ist, der Raum ist die reine Form der *Existenz* (in diesem Sinne), des Daseyns *außer* dem Begriff.³⁸⁹

Es bleibt also dabei: Der Übergang der unendlichen Potenz ist ein Übergang in die wirkliche Existenz, der sich, eingedenk der Schellingschen Prämissen, nur im Denken abspielt.³⁹⁰

Wenn nun der Übergang unabwendbar, weil das Können des Seins ein unmittelbares ist, lässt sich dann überhaupt noch sinnvoll von Mächtigkeit sprechen? Denn eine Mächtigkeit, die nicht anders könnte als..., wäre blinde Mächtigkeit, macht-los gegenüber dem Vermochten. Ihre Macht würde, entmachtet durch die Übermacht des Vermochten, zur Ohn-macht. Eine solche Macht wäre keine Erfüllung, ja nicht einmal Entleerung in das Sein. Das Sein hätte gleichsam seine eigenste Möglichkeit unvordenklicher Weise verschlungen. Denn dasjenige, so Schelling scharfsichtig,

dem es *unmöglich* ist nicht zu seyn (quod non potest non-existere), diesem ist es auch nie möglich zu seyn – denn jede Möglichkeit zu seyn schließt auch die Möglichkeit nicht zu seyn in sich – also ist das, dem es unmöglich ist nicht zu seyn,

³⁸⁸ SW X, 18.

³⁸⁹ SW X, 314. Wir dürfen uns auch nicht davon in die Irre führen lassen, dass hier, wie Schelling schreibt, „nichts außer dem Denken“ (SW XIII, 65) vorgehe. Selbstverständlich kann hier nichts außer dem Denken vorgehen, denn ob der Übergang auch faktisch statt hat, fällt nicht in die Reich-weite der Vernunft, dies ist Sache der sinnlichen Erfahrung.

³⁹⁰ Schelling ist nicht gerade bekannt für terminologische Invarianz, was sicherlich mit ein Grund war, weshalb die Herren Studenten ihn, wie es die Legende weiß, „Magister Dunkelhut“ hießen.

auch nie in der Möglichkeit zu seyn, und das Seyn, die [weltweite] Wirklichkeit, kommt der Möglichkeit zuvor.³⁹¹

Welt *könnte* demzufolge nicht sein, sie *wäre* vielmehr immer schon. Wenn aber dies – so wäre die Welt nicht eine frei geschaffene, weil ihr Prinzip ein blindes. Solcherart Weltverfassung unterminierte von je her alles ernsthafte Bemühen, philosophische Religion zu stiften, und würde so weit hinter die Einsichten der „Freiheitsschrift“ zurück.

Schelling ist davon überzeugt, eine Lösung für dieses Problem vorgelegt zu haben. Ein Teil dieser Lösung liegt in der dreifach gefügten Potenzialität des Vernunftinhalts, den Potenzen oder Momenten des ‚Seyenden‘.

4.4.2. Zur dreifachen Potenzialität des ‚Seyenden‘

Schellings Lösung hebt mit folgender Überlegung an: Um ‚das Seyende‘ vor dem Übergang in das weltliche Sein zu bewahren, müsse es „*als Seynkönnendes*, [...] als *potentia pura*, als reines *Können*, als Können ohne *Seyn*“³⁹² festgehalten werden. In dieser Lauterkeit des Könnens wäre ‚das Seyende‘ allerdings mit einem „unendliche [n] Mangel an Seyn“³⁹³ behaftet, der unter der Hand immer schon durch das weltliche Sein erfüllt würde, wenn ‚das Seyende‘ nicht zum „Ersatz“ dieses Seins „an und vor sich schon [...] das rein *Seyende* [...], d.h. das unendliche, von keinem Können begrenzte *Seyende*“³⁹⁴ wäre.

Nun ist der Vernunft allerdings nicht möglich ‚das Seyende‘ *zugleich* als reines Können und reines Sein zu setzen, denn dies, so Schelling, verböte das „reine und eigentliche Vernunftgesetz“³⁹⁵, der Satz vom Widerspruch, dem die Vernunft unvordenklicher Weise unterworfen ist.³⁹⁶

³⁹¹ SW X, 19.

³⁹² SW XIII, 210.

³⁹³ SW XII, 49.

³⁹⁴ SW XIII, 210 sq.

³⁹⁵ SW XI, 304.

³⁹⁶ Dies, dass die Vernunft im Setzen ihres Inhalts nicht willkürlich verfahren kann, sondern einer Gesetzlichkeit unterstellt ist, „wird nicht *bewiesen*, man muß es erfahren“ (SW XI, 326). Die Vernunft muss denkend die Erfahrung machen, dass sie eingelassen ist in eine Ordnung, die von weiter her kommt als sie selbst und insofern ihren auslegenden Selbsteinschwing bestimmt – was erneute ihre Abkünftigkeit bezeugt.

Der Grundsatz vom Widerspruch besagt in der Fassung des Aristoteles, dass dasselbe nicht demselben in der selben Hinsicht zugleich zukommen und nicht zukommen kann³⁹⁷, mit anderen Worten: es ist unmöglich, dass einander Entgegengesetztes zugleich ist. Der volle und positive Sinn des obersten Vernunftgesetzes sei allerdings, so Schelling, „in der Folge verloren gegangen [...], indem es auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt und dadurch zur Unfruchtbarkeit verdammt“³⁹⁸ worden sei. Man habe vergessen, dass Aristoteles das Grundgesetz vom Widerspruch „wenigstens nicht minder auch für das bloß Entgegengesetzte (nur als *contrarium* sich Entgegenstehende)“³⁹⁹ Gesetz sein habe lassen. Der Unterschied zwischen beiden Weisen der Entgegensetzung bestünde darin, dass konträr Entgegengesetztes nur dann unter den Satz des Widerspruchs falle, „wenn es zugleich gesetzt werde“, nicht aber, „wenn das eine vorausgehe, das andere folge“⁴⁰⁰. Die Folge freilich kann angesichts der Gegend unseres auslegenden Aufenthalts keine temporale, das Zugleich kein zeitliches, sondern nur eine „noetische“ sein.⁴⁰¹

Der Mangel an Sein ist also nur dergestalt zu begnügen, dass die Vernunft ‚das Seyende‘ in *noetischer Zweitheit*, „secundo loco“⁴⁰² als das „rein Seyende“⁴⁰³ setzt. Nur auf diese Weise kann unter der Maßgabe des höchsten Vernunftgesetzes der Lauterkeit des ‚Seyenden‘ entsprochen werden. Nur der „lauter[e] Actus“⁴⁰⁴ vermag den „Hunger nach Seyn“⁴⁰⁵ der *potentia pura* zu stillen.

Wenn aber ‚das Seyende‘ primo als „lautere Potenz“⁴⁰⁶, secundo als lauterer Actus⁴⁰⁷ gesetzt ist, so ist es in zweifacher Weise *unendlich einseitig* und folglich *unvollständig* gesetzt. Denn immer nur ist es gesetzt *als* das eine bzw. *als* das andere, es ist also immer nur ein Aspekt, oder wie Schelling sich ausdrückt, ein „Moment oder eine Potenz“⁴⁰⁸,

³⁹⁷ „τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό“ (Met. 1005 b 19 sq.).

³⁹⁸ SW XI, 304 sq.

³⁹⁹ SW XI, 304. Hervorhebung vom Verfasser.

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ „Zeit liegt darin [...], wenn das bloße Denken überschritten ist, ja die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon – in der Idee, wie man sagt – bestimmt seyn musste [...]“ (SW XI, 311).

⁴⁰² SW XIII, 210.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ SW XIII, 220.

⁴⁰⁵ SW XI, 294.

⁴⁰⁶ SW XIII, 220.

⁴⁰⁷ Zur Veranschaulichung bedient sich Schelling des Algebraischen (cf. SW XI, 289): –A steht für den Mangel an und +A für den „Ueberfluß von Seyn“ (SW XII, 49).

⁴⁰⁸ SW XI, 290. Hervorhebung vom Verfasser.

nicht aber ‚das Seyende‘ als Ganzes gesetzt. Um ‚das Seyende‘ von dieser Einseitigkeit zu befreien, ist die Vernunft daher an ein „Drittes“ gewiesen, welches

das eine *und* das andere sey, aber jedes in *anderer* Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem anderen Theil nach das andere, sondern [...] *jedes* unendlicher Weise, also *ganz* das eine und *ganz* das andere [...].⁴⁰⁹

Seinkönnendes und ‚rein Seyendes‘ nicht teilweise⁴¹⁰, weil unlauter, sondern in ungetrübter Reinheit, ohne Abbruch, ganz und gar in sich begreifend, ist das Dritte die aufhebend-vermittelnde Einheit der beiden Extreme. Es ist dasjenige,

das im Vergleich mit dem *rein* Seyenden *im* Seyn nicht aufhört Potenz zu seyn, sondern Potenz *bleibt*, und im Vergleich mit dem Seynkönnenden nicht auf das Seyn verzichten muß, um Seynkönnendes oder um Potenz zu bleiben [...]. Oder [...] wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt bestimmen, so ist das Dritte [...] das unzertrennliche Subjekt-Objekt [...], das nämlich im Objektseyn, wenn es ins wirkliche Seyn übergeht, nicht aufhört Subjekt zu seyn, und um Subjekt zu seyn, nicht aufgeben muß Objekt, d. h. seyend, zu seyn – das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, kurz das als solches seyende Seynkönnende.⁴¹¹

Das Subjekt-Objekt⁴¹² aber ist seinerseits bloß eine Potenz des ‚Seyenden‘. In ihm vermitteln sich zwar die Einseitigkeiten des als lauterer Subjekt und Objekt gesetzten ‚Seyenden‘, nicht aber ist es an ihm selbst schon das vollständig ‚Seyende‘. Dieses konstituiert sich erst in der versammelnden Einheit der sukzessiv entfalteten Potenzen, die Schelling als „das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich ist“⁴¹³ bezeichnet. ‚Außer‘ ihm ist insofern nichts möglich, als ‚das Seyende‘, im Sinne der dreifach gefügten Potenzentotalität, „das Ganze der Möglichkeiten“⁴¹⁴ oder die verschwiegene Materie „eines künftigen möglichen Seyns“⁴¹⁵ ist.

Es stellt sich allerdings die Frage, wie dergleichen wie „Materie“, „Potenz“, „Wesenheit“, „Möglichkeit“ etc., „Seinkönnendes“, „rein Seyendes“ und „bei sich Bleibendes“ sein könne. Am Vor-ausgelegten gefragt: Wie kann ‚das Seyende‘ in der zweiten Potenz als

⁴⁰⁹ SW XI, 289 sq.

⁴¹⁰ Die Spitze ist nicht nur gegen Fichte, sondern auch gegen sein eigenes Frühwerk (insbes. die Formschrift) gerichtet.

⁴¹¹ SW XIII, 235.

⁴¹² In der arithmetische Schreibweise das $\pm A$.

⁴¹³ SW XI, 291.

⁴¹⁴ SW XI, 313. Stattdessen kann es auch heißen „Inbegriff aller Möglichkeit“ bzw. mit Kant „omnitude realitatis“ (KrV, B 604) – wobei „realitas“ den Sachgehalt (bei Schelling die wesenhafte Möglichkeit) eines Dinges bezeichnet.

⁴¹⁵ SW XIII, 241.

lauteres Sein, als Sein vor allem gegenständlichen Sein gesetzt sein, wo es doch an ihm selbst lediglich Potenz ist? – Mit einem Wort: Es kann es nicht von ihm selbst her, sondern bedarf dafür eines Anderen.

Jenes Andere müsse nach Schelling „Etwas“ sein, welches die *Macht* habe, ‚das Seyende‘ allererst *sein zu lassen*, „Eines“, das der künftigen weltweiten Wirklichkeit „Ursache des Seyns (αἴτιον τοῦ εἶναι)“⁴¹⁶ sei. Was aber Ursache von *möglichem Sein überhaupt* ist, kann selbst nicht wiederum ein Mögliches sein, sondern nur reines und ewiges Sein, allerfüllende- und eröffnende Wirklichkeit. Schelling benennt jenes Eine als das „*Seyende selbst*“⁴¹⁷, oder in der Fassung der griechischen Ontologie, „αὐτὸ τὸ ὄν“ bzw. „ὄντως ὄν“⁴¹⁸. Diesen Namen trägt es freilich nicht ohne Grund, denn *im Sein-lassen des ‚Seyenden‘ ist es das ‚Seyende selbst‘*. Zu sein im Sein-lassen des Gelassenen besagt, Währen im Gewähren – was aber im Gewähren währt ist, wie früher gezeigt, Prinzip.

Damit schließt sich der Kreis. ‚Das Seyende selbst‘ ist das gesuchte Prinzip, der Grund κατ’ ἐξοχήν. Einzig ‚das Seyende selbst‘ hat die Macht, Sein zu gewähren, es zu durchherrschen und zu durchstimmen, ohne sich in es verlieren zu müssen.

Dieses Eine also – dadurch, daß es das rein *Seyende* ist – dadurch bekommt es *sich* als Seinkönnen in seine Gewalt, und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das [weltliche] Seyn Vorstrebendem.⁴¹⁹

Allein, mit dem Aufstieg zum ‚Seyenden selbst‘ über die triplizitäre Folge seiner Potenzen hat die Vernunft noch nicht der *Hoheit* des Prinzips entsprochen. Denn wäre es nur im Sein-lassen das ‚Seyende selbst‘, so wäre es, wie Schelling schreibt, „mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm wesentlichen gesetzt“⁴²⁰. Erst wenn der Vernunft das Prinzip in jener Dimension aufgegangen ist, in der es „frei von der Welt und bloß in seinem Wesen“ ist, hat sie seiner Hoheit und damit seiner Freiheit entsprochen. Erst wenn sie ihr Prinzip „frei vom Seyenden, in völliger Abgeschlossenheit und für sich“⁴²¹ hat, ist das letzte Ziel der reinrationalen Philosophie erreicht.

⁴¹⁶ SW XI, 292.

⁴¹⁷ SW XIII, 70.

⁴¹⁸ Ibid. Das A^0 als die Ursache von $-A$, $+A$ und $\pm A$.

⁴¹⁹ SW XIII, 225.

⁴²⁰ SW XI, 293.

⁴²¹ SW XI, 413.

4.4.3. Ausscheidung und Krisis

Die letzte Aufgabe der reinrationalen Philosophie, das Prinzip aus seinem *bloßen* Sein-lassen weltweiten möglichen Seins herauszuheben und es so seiner unmittelbaren Einheit mit dem ‚Seyenden‘ zu entbinden, könne nach der Auffassung Schellings nur auf eine einzige Weise erfüllt werden, und zwar auf dem Wege einer systematischen Ausscheidung alles dessen, „was nicht das Seyende selbst ist“⁴²².

Dazu müssen die Potenzen, welche zuvor als ineinander vermittelte Einheit gesetzt waren, gedanklich in die Wirklichkeit überführt⁴²³ oder wie Schelling sich ausdrückt, die Idee (d.i. ‚das Seyende‘), „auseinandergezoge[n]“⁴²⁴ werden. Dies geschieht, indem die Vernunft die Potenzen geistig auseinander treten, d.h. jede für sich Potenz eines eigenen Seins sein lässt⁴²⁵, wodurch diese an ihnen selbst zu Ursachen werden.⁴²⁶ (Der daran sich anschließende Prozess ist allerdings derart spekulativ und von einer Vielzahl an unreflektierten Voraussetzungen durchsetzt, dass es schwer fällt, ihn *lege artis* abzuschildern.)

Das meint: Aus der „Zusammenwirkung“ der Ursachen und ihren „verschiedenen möglichen Stellungen“⁴²⁷ werden die einzelnen Ideen – Schelling fasst sie als „intelligibl[e] concreta“⁴²⁸, da aus den Ursachen gleichsam zusammengewachsen⁴²⁹ – erzeugt und so ein vollständiger Ideenkosmos, d.i. das ‚Reich der Wesenheiten‘ ausgebildet, in dem, so die Überzeugung Schellings, eine jede Idee „ihre Erfüllung in der nächst höheren“ hat, d.h. deren „Selbstseyn“ wird je aufgehoben in einem „Höheren“, beginnend beim tiefsten Anorganischen bis hinauf zum höchsten Organischen, dem „Menschlichen“⁴³⁰.

Jener metaphysische Bildeprozess – recht besehen die *Naturphilosophie* des späten Schelling – kann sich jedoch nicht über die drei Ursachen allein ins Werk setzen, da diese

⁴²² SW XIII, 70.

⁴²³ „Es versteht sich von selbst, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geschieht [...]“ (SW XI, 377).

⁴²⁴ SW XI, 365.

⁴²⁵ Cf. SW XIII, 78 sq.

⁴²⁶ Cf. SW XI, 389.

⁴²⁷ SW XI, 411.

⁴²⁸ SW XI, 423.

⁴²⁹ Cf. SW XII, 117.

⁴³⁰ Cf. SW XI, 411 sq.

„nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entstehenden“⁴³¹, die *materiellen Ursachen* des Seins sind, folglich wiederum „Eines“ bedürfen, das ihre Konkreszenz aktualisiert. Dieses „Eine“ ersieht Schelling in der Seele, als der immateriellen „*Ursache des Seyns*“⁴³². Die Seele emergiert freilich nicht auf mirabile Weise, noch entsteht sie aus dem Zusammenwirken der materialen Ursachen, sondern liegt immer schon verborgen im Materiellen. Sie könne aber „nicht eher erscheinen“, als das Materielle „*als Materielles*“ hervorgetreten sei⁴³³. Da die Seele jedoch „nur als Entelchie“⁴³⁴ ist, d.h. *im Aktualisieren* ihres Aktualisierten, also kein Sein für sich hat⁴³⁵, kann sie auch nicht als Prinzip, im Sinne des hoheitlichen, fungieren.

Anders dagegen der (endliche) Geist, der mit dem Menschen als der höchsten, mithin vollendenden, weil den naturphilosophischen Bildeprozess abschließenden Idee hervortritt. Im Menschen, so können wir sagen, geschieht die Geistwerdung der Seele. Mit dem Geist setzt jener Prozess ein, den wir als theogonischen vorgestellt haben. Zur Erinnerung: Am Beginn hieß es, der (Ur-)Mensch sei ursprünglich ganz in Gott versenktes Bewusstsein. Um Willen einer Erkenntnis Gottes habe er jedoch diese Unmittelbarkeit durchbrochen und sich auf sich selbst gestellt. Ein solcher Durchbruch aber ist „reine That“ – und weil solches, was Taten zu zeitigen vermag, frei ist, begründet die Selbstsetzung des Menschen einen Akt der Freiheit. Hier findet das alte Wort der „Freiheitsschrift“ wieder seine Stelle: „das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*“⁴³⁶.

Indem der Geist-Mensch sich aus der göttlichen Verzückung losreißt, erwacht er in die Helle des Bewusstseins und zur Erkenntnis seiner selbst, wie seines anderen. Er bildet sich fort zu jenem Geist, der „sein Wesen *nur* im Sich-wissen, im Ich bin“⁴³⁷ hat – zum selbstbewussten Geist. Der theogonische Prozess ist mithin getragen von einer *Philosophie des Geistes*.⁴³⁸ Durch diese prometheische Tat⁴³⁹ stellt sich der Geist rein auf sich selbst und stellt in seinem Er-stellen das All der Ideen auf sich zu. Wie aber dies?

⁴³¹ SW XI, 410.

⁴³² SW XI, 402.

⁴³³ Cf. SW XI, 401.

⁴³⁴ SW XI, 412.

⁴³⁵ Cf. *ibid.*

⁴³⁶ SW VII, 385.

⁴³⁷ SW XI, 462.

⁴³⁸ Die „Geistes-Philosophie“ (SW XIII, 71) der Spätschriften beerbt die „Transzendentalphilosophie“ des Frühwerks. Im Gegensatz zu dieser jedoch ist jene ganz in den Dienst gestellt, die Hoheit und Autarkie des alleröffnenden Prinzips zu erweisen.

⁴³⁹ „Prometheus ist jenes Prinzip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben“ (SW XI, 482).

Im Gegensatz zur Seele ist der Geist „das von aller Materie Freie“⁴⁴⁰. Die Materie, d.i. die Welt der Ideen bzw. die „Welt in der Idee“⁴⁴¹ steht dem „bewussten Geist“ als ein „ihm Fremdes“ gegenüber, als etwas, das er, um wahrhaft Er selbst zu sein, sich aneignen und „überwinden“⁴⁴² muss. Dies kann er nur, indem er die Welt in den begreifenden Blick drängt, sie zur Gänze erkennend durchdringt und so alles ihm Fremde über-, oder besser, verwindet. In seiner prometheischen Dehiszenz unterwirft der Geist die Welt seiner Herrschaft, er erhebt sich zum Prinzip (ἀπο-θέωσις)⁴⁴³ und setzt so „sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee“⁴⁴⁴. Was der Seele nicht möglich war, hat der Geist vollbracht: die Welt (,das Seyende’) vom Prinzip zu scheiden; in eins damit aber hat der Geist sich an die Stelle des ursprünglichen Prinzips gesetzt, es förmlich usurpiert. – Ein haltbarer Zustand? Sehen wir weiter zu.

Mit der Welt außer der Idee ist nunmehr die endliche Welt, die Welt der alltäglichen Praxis gesetzt. Zugleich aber ist eine Gesetzlichkeit mitgesetzt, die „nicht vom Menschen stammt“⁴⁴⁵. Vielmehr erfährt sich das Ich, das da handelt und lebt, ausgesetzt einem Diktat: namentlich dem Diktat des *Moralgesetzes*. Die Moralität ist der Stachel im Fleisch des tätigen Menschen, der sich nur umso tiefer in sein Innerstes bohrt, je stärker er versucht ihn herauszuziehen. Weil unvordenklicher Weise „eingewebt und eingestochen“⁴⁴⁶ in den Willen des Menschen entlarvt das Moralgesetz des Menschen Apotheose als Hybris und offenbart ihm so die Brüchigkeit seines Wirkens. Im Angesicht des Gesetzes den „Unwerth seines ganzen Daseyns“ erfahrend, flüchtet das Ich aus „der Unseligkeit des Handelns [...] ins beschauliche Leben“⁴⁴⁷ und tritt damit „auf Gottes Seite hinüber“⁴⁴⁸. Die Flucht in die *vita contemplativa* ist ein Bekenntnis des Geistes vor und zu Gott.⁴⁴⁹ Denn nur der „Eine“, der größer ist als er selbst, kann die Unseligkeit des endlichen Daseins heilen. Indem der Geist sich vor der Macht des „Einen“ beugt, sich „als Nicht-Prinzip“⁴⁵⁰ erklärt, ist das

⁴⁴⁰ SW XI, 420.

⁴⁴¹ SW XI, 464.

⁴⁴² SW XI, 463.

⁴⁴³ Der Geist sei, so Schelling in Anlehnung an Homer, „das an Gottes Stelle sich setzen Könnende“ (SW XI, 420).

⁴⁴⁴ SW XI, 487.

⁴⁴⁵ SW XI, 530.

⁴⁴⁶ SW XI, 554.

⁴⁴⁷ SW XI, 556.

⁴⁴⁸ SW XI, 556.

⁴⁴⁹ Der Rückzug ins Kontemplative vollziehe sich nach Schelling über drei Stufen: von der „mystischen Frömmigkeit“, über die „Kunst“, bis hin zur „contemplative[n] Wissenschaft“ (cf. SW XI, 557 sq.). Weshalb es genau *diese drei* Stufen sein müssen, bleibt jedoch unaufgeklärt, wie vieles andere in diesem Zusammenhang.

⁴⁵⁰ SW XI, 560.

anfänglich gesetzte Prinzip „als Prinzip“⁴⁵¹, ist Gott in seiner Lauterkeit erreicht, und der spekulative Abscheideprozess der reinrationalen Philosophie damit vollendet. Darin liegt: auch die menschliche Geistigkeit wird ausgeschieden.

Allein, die Abnegation des Geistes „führt nur zu dem Gott, der *Ende*, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem aktuellen“⁴⁵². Der gewonnene Gott der reinrationalen Philosophie ist lediglich der in den Begriff eingemauerte, der ideelle Gott. Bei diesem vermöchte der Geist sich auch beruhigen, wenn nicht das tätige Leben in die beschauliche Mitte drängen und in unerbittlicher Weise ihr Recht fordern würde: „Das Aufgeben des Handelns lässt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden.“⁴⁵³ Wenn aber dies, wenn „das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück.“⁴⁵⁴ Die Dringlichkeit der faktischen Welt konfrontiert das Ich schonungslos mit dem Ausmaß seiner ursprünglichen Tat, die im existenziellen Vollzug als unsäglicher Abfall von Gott auf es zurückschlägt.⁴⁵⁵ Nun erst erkennt das Ich die Kluft, die es zwischen ihm und dem Einen befestigt hat, die zu überwinden es aber nicht im Stande ist, es erkennt, „wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist [...]“⁴⁵⁶. De profundis ruft das Ich darum nach dem wirklichen, dem wahrhaftigen Gott:

Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der *als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz, der der *Herr* des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist sondern supramundan).⁴⁵⁷

Das Ich verlangt, es will einen Gott, der „mehr ist als die Idee“⁴⁵⁸, einen Gott durch dessen Handeln es hofft, von seiner Beschwernis erlöst und in die Höhe der Seligkeit gehoben zu werden. „Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist [...] das lautwerdende Bedürfnis der – *Religion*“⁴⁵⁹. Nicht aber der unpersönlichen und toten,

⁴⁵¹ SW XI, 560.

⁴⁵² SW XI, 559.

⁴⁵³ SW XI, 560.

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Das biblische Motiv des Sündenfalls. Schelling geht sogar soweit, den Abfall des Menschen als „Katastrophe“ zu bezeichnen (SW XIII, 361).

⁴⁵⁶ SW XI, 566.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ SW XI, 568.

der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“⁴⁶⁰, sondern der wahrhaftigen, als der persönliche Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Das sich verzehrende Hindürsten des Ich nach „dem persönlichen, wirklichen Gott“⁴⁶¹ läutet das Ende der Vernunftwissenschaft ein. Es ist „die große, letzte und eigentliche Krisis“ der reinrationalen Philosophie, „daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird“⁴⁶².

Die Forderung nach dem wahrhaftigen Gott als alleröffnendes Prinzip bedeutet aber nicht, dass die Vernunft ihr ureigenstes Geschäft, das Erkennen, nunmehr an den Nagel hängen und sich in postulatorisches Verweilen betten könnte. Die lebendige Nähe Gottes erfordert nicht den naiven Rückzug in einen statutarischen Glauben – da weniger Glaube, als blinder Gehorsam –, sie verlangt nicht den Verzicht auf das Begreifen, sondern *gibt* Raum für ein „anderes“ Begreifen. Der Freiheit und Hoheit Gottes vernünftig zu entsprechen und aus ihm her philosophische Religion zu gründen, ist Aufgabe jenes anderen Begreifens, die den „Anfang einer andern Wissenschaft“⁴⁶³ markiert: der positiven Philosophie.

⁴⁶⁰ So der Titel für das religionsphilosophische Werk Immanuel Kants.

⁴⁶¹ SW XI, 564.

⁴⁶² SW XI, 566.

⁴⁶³ SW XI, 565.

5. Der Weg der positiven Philosophie

Die positive Philosophie hat die Aufgabe, zu zeigen, dass Gott nicht ein bloßes Postulat des Glaubens, sondern „Sache“ vernünftigen Begreifens ist. Dies verlangt allem voran, die Beziehung zwischen Gott und der Welt, zwischen dem ‚Seyenden selbst‘ und dem ‚Seyenden‘, zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit als eine von Freiheit durchwogene zu erweisen. Dies aufzuweisen war auch die reinrationale Philosophie ausgezogen, indem sie Gott aber erst am Ende ihres abscheidenden Ganges hatte, brachte sie es lediglich zu einer negativen Freiheit: Gott war zwar *frei von* der Welt, nicht aber *frei für* sie. Frei sein für die Welt ist Freiheit in positivem Sinne, ist Anfangsmacht, ist die Macht, überhaupt etwas in seinen Anfang aufgehen zu lassen. Und einzig jener, der über eine solche Macht verfügt, verdient es, als der Herr des Seins angerufen zu werden. Die Frage ist freilich, wie sinnvoll ein Unterfangen sein könnte, dass es sich zum Ziel setzt, dergleichen wie Freiheit vernünftig einsehen zu wollen. Noch dazu, wo uns Schelling doch belehrt hat, dass es die Vernunft nur mit dem Möglichen (Was) zu tun hat, ihr die Sphäre des Tatsächlichen (Dass) also wesenhaft verschlossen ist, Freiheit aber schlechterdings nur anwesend in der Tat. Um auf diese wie auch andere gewichtige Fragen seriös eingehen zu können, ist zuvörderst ein Grundverständnis der Verfahrungsweise der positiven Philosophie zu gewinnen. Erst von dort her ist in Frage Stehendes kritisch zu würdigen.

5.1. Empirischer Apriorismus

Die negative Philosophie hat das Prinzip lediglich als Resultat einer reinrationalen Suchbewegung, die vom ‚Seyenden‘ zum ‚Seyenden selbst‘ aufsteigt, dabei aber nicht über den bloß möglichen Gott, den Gott in der Idee hinauskommt. Es muss darum eine „Umkehrung“⁴⁶⁴ erfolgen: Gott muss als Anfang, als Prius gesetzt und von ihm her zum ‚Seyenden‘ hinabgestiegen, d.h. die Welt als eine *freie Folge* Gottes erwiesen werden.⁴⁶⁵ Besagte Umkehrung ist freilich keine logisch zwingende Konsequenz. Vielmehr ist der wirkliche Gott, Gott in seiner vollen personalen und lebendigen Fülle, eine Frage des je

⁴⁶⁴ SW XI, 565.

⁴⁶⁵ „Negative Philosophie ist nur philosophia ascendens (von unten aufsteigende) [...], positive Philosophie philosophia descendens (von oben herabsteigende)“ (SW XIII, 151 Anm. 1). Schelling scheint hier auf Platon Bezug zu nehmen, der im Linien- wie auch im Höhlengleichnis eine dialektische Auf- und Abwärtsbewegung beschreibt, wenn auch in Hinblick auf die Ideen (cf. Pol. 511 b 2-c 2; ferner Pol. 515 b 4 sq., 520 c 2).

geschichtlich situierten Menschen, des Einzelnen in seiner jeweiligen Existenz. Der Herr des Seins erschließt sich dem menschlichen Dasein nur kraft eines „praktischen Antriebs“⁴⁶⁶ und niemals durch den Zwang des Begriffs. In der „Berliner Einleitung“ äußert sich Schelling dazu wie folgt:

Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß, wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung u. s. w. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältnis Gottes zu der Welt; [...].⁴⁶⁷

Nun verlangen wir nach dem wirklichen Gott. – Allein, wie könnte die Vernunft von Gott auch nur irgend sinnvoll handeln, wo sie es doch ausschließlich mit dem ‚Seyenden‘, d.i. dem Begriff, der Idee, der Möglichkeit zu tun hat, das Prius dagegen „das ganz Ideen-Freie“, das „über dem Seyenden“⁴⁶⁸ Wesende, will heißen, „reines Daß“ und darum „Seyn außer allem Denken“, ja „das schlechterdings transzendente Seyn“⁴⁶⁹ ist? Ungeachtet dessen, dass besagtes Prius schlechterdings transzendent und damit „absolut außer dem Denken“ ist – denn wäre es bloß „relatives Prius“⁴⁷⁰, wäre es, wie bereits verhandelt, mit einer ihm wesenhaften Beziehung auf die Welt gesetzt und die positive Philosophie fiel gleich zu Beginn in die negative Philosophie zurück⁴⁷¹ –, insistiert Schelling auf der Möglichkeit, es *beweisen* bzw. *erweisen*⁴⁷² zu können und zwar so, dass dabei weder Gott seiner Hoheit, entsetzt noch die Vernunft ihrer Rechte beraubt werden würde.⁴⁷³

Warum aber überhaupt ein solcher Be- oder Erweis? Schelling würde dazu das Folgende sagen: Das Ich streckt zwar in seiner existenziellen Not die Hand aus nach dem göttlichen Gott, doch sein Hinauslangen bleibt solange von der Möglichkeit bedroht in die Leere des Begriffs zu reichen, solange nicht alle Reste eines ideellen Gottes abgebaut sind. Erst wenn erwiesen ist, dass jenes, wonach das hungernde Ich sich verzehrt, nicht bloß der vermeinte,

⁴⁶⁶ SW XI, 565.

⁴⁶⁷ SW XIII, 132.

⁴⁶⁸ SW XI, 570.

⁴⁶⁹ SW XIII, 127.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Cf. ibid.

⁴⁷² Cf. SW XIII, 130 Anm. 1.

⁴⁷³ Dieses Kunststück meint Schelling in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ vollbracht zu haben (cf. SW XIII, 115-174).

sondern der wahrhaftige Gott ist, also der Adressat unseres Wehklagens sich nicht jederzeit erweisen könnte als ein lebloses Prinzip, ist ein Heilsgeschehen und damit philosophische Religion denkbar. – Wir müssen also erneut von Gott lassen.

Ausgangspunkt ist das als wirklichen Gott zu erweisende von allem Was freie Prius, oder wie es stattdessen auch heißen kann: „das unzweifelhaft Existierende“⁴⁷⁴ oder „das nothwendig Seyende“⁴⁷⁵, nicht aber „das nothwendig seyende Wesen, dieß wäre schon zuviel gesagt; es soll eben bei diesem nothwendig Seyenden an nichts als nur an das Existiren gedacht werden“⁴⁷⁶. Das unzweifelhaft Existierende als wirklichen Gott aufzuweisen – denn „dieses ist noch keineswegs Gott“⁴⁷⁷ – besagt die „Gottheit“ desselben zu beweisen.

Ich kann [...] zwar nicht vom Begriff *Gott* ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existierenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existierenden beweisen.⁴⁷⁸

Die Gottheit ist nach Schelling „das Was, das Wesen, die Potenz“⁴⁷⁹ (freilich nicht ein bestimmtes Wesen, sondern der Inbegriff aller Wesenheit, mit anderen Worten: die Idee bzw. ‚das Seyende‘).

Ist nun die Gottheit das Was, das Wesen, die Potenz, so gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, sondern umgekehrt vom Seyn zum Wesen, das Seyn ist hier prius, das Wesen posterius.⁴⁸⁰

Nicht also steht das Wesen Gottes am Anfang, sondern das rein Existierende, dessen Wesen als Folge (posterius) seines bloßen Existierens zu erweisen ist.⁴⁸¹ Denn würde das Wesen vorausgehen, so wäre die Existenz Folge des Wesens (Begriffs), wie es nach Schelling das Argument des Anselmus vorexerziert hätte.⁴⁸² Es ist hier nicht der Ort, den Verkürzungen, die dem *unum argumentum* durch Schellings Interpretation widerfahren sind, nachzugehen⁴⁸³, für uns ist vor allem wesentlich, zu erkennen, dass Schelling das

⁴⁷⁴ SW XIII, 158.

⁴⁷⁵ SW XIII, 160.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ SW XIII, 156.

⁴⁷⁸ SW XIII, 160.

⁴⁷⁹ SW XIII, 159.

⁴⁸⁰ Ibid.

⁴⁸¹ Anders gesagt: ‚Das Seyende selbst‘ (A^0) ist das Prius, ‚das Seyende‘ ($-A$, $+A$, $\pm A$) das zu erweisende Posterius.

⁴⁸² Cf. SW XIII, 156 sqq.; ferner SW X, 19 sqq.

⁴⁸³ Hinsichtlich des Anselmianischen Arguments sei auf die tiefsichtige Darstellung von Günther Pöltner verwiesen (Pöltner, Günther, *Das unum argumentum im Proslogion des Anselm von Canterbury*. In: Nagl-

ontologische Argument invertiert, um auf der inversen Folie von Anselm den Erweis der Gottheit des Prius zu erbringen. Wie aber lässt sich zeigen, dass ‚das Seyende‘ die Gottheit des Prius, jenes die Folge von diesem ist?

Dies verlangt zuvörderst den Begriff der „Gottheit“ zu erhellen. Die Gottheit ist jenes, worin das absolute Prius sich in seine Göttlichkeit erhebt. In der Gottheit setzt das unzweifelhaft Existierende sich *vernehmbar ins Werk* (man höre: ins Wirken).⁴⁸⁴ Die Gottheit - sic! – ist die *Ereignisstätte der Offenbarung des lebendigen Gottes*. Allein, Offenbarung ist ins Werk Setzen Gottes und Setzung des Werkes Gottes „zumal“: Der Aufgang Gottes in seine Gottheit ist „zugleich“ Hervorgang von Welt.⁴⁸⁵ (Und insofern die Gottheit ‚das Seyende‘ ist, und dieses das triplizitär gefügte Weltganze, offenbart und erweltet sich Gott als der dreifaltige; dies aber ist nicht mehr unser Thema.) Sich in seine Gottheit einwirkend setzt der göttliche Gott ein anderes, ein *außergöttliches Sein*.

Indes, Offenbarung und Schöpfung sind tiefster Ausdruck von Freiheit. Und dies nicht beiläufig, denn soll das Prius als der göttliche Gott erwiesen werden, muss die Gottheit und mit ihr das außergöttliche Sein auch *ausbleiben können*. Aber nicht in der Weise, dass der Ausbleib abhinge von einem anderen. Das Ausbleiben-Können muss vielmehr verstanden werden als Gemächte einer absoluten Macht. Einer Macht deren Mächtigkeit in der Freiheit liegt, die Gottheit und sohin sich selbst sein zu lassen. Schelling erklärt:

Die natura necessaria ist *frei* [...] in Ansehung dieses anderen Seyns, frei, nämlich dasselbe a) *nicht* zu wollen: denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus Ist (existirt) es, und dieses Seyns ist es a priori gewiß; es ist aber ebenso frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem actus des unvordenklichen Existirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr seyn kann [...].⁴⁸⁶

Docekal, Herta (Hrsg.): Überlieferung und Aufgabe. Bd. 2. Wien: Braumüller 1982, pp. 433-448); ferner zu nennen wäre der Artikel von Jens Halfwassen, der das ontologische Argument auf seine (Neu-)Platonischen Fundamente hin durchsichtig macht (Halfwassen, Jens: *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), pp. 497-516).

⁴⁸⁴ Die Gottheit „ist das, wodurch er [Gott] sich erkennbar macht“ (SW XIII, 174).

⁴⁸⁵ Genau genommen geht nach Schelling der Offenbarung noch die Mythologie voraus. Wenn wir den Offenbarungsgedanken allerdings ernst nehmen, so muss Gott auch dem mythologischen Bewusstsein offenbar sein, freilich so, dass seine Offenbarkeit nicht ausdrücklich als solche erfahren wird.

⁴⁸⁶ SW XIV, 340

Die Macht der Freiheit zur Selbst-Gelassenheit, das Andere im Selben sein zu lassen, zeuge nach Schelling davon, dass der göttliche Gott an ihm selbst absoluter *Wille* sei⁴⁸⁷; ein Wille, der sich in der Offenbarungstat bekunde:

Dieser göttliche Wille [...] ist im eminentesten Sinn das – ohne Offenbarung – schlechterdings nicht zu Wissende, dieser Wille ist das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, und die Offenbarung im höchsten Sinn, von der wir allein reden, ist die Offenbarung dieses Willens. Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die That, durch die Ausführung.⁴⁸⁸

Wenn aber dies, so ist der Wirkhorizont der Vernunft eindeutig gesprengt, denn vom Lebendigen und Wirkhaften, sprich, von der Existenz, weiß nur die sinnliche Erfahrung. Daher erneut und umso dringlicher die Frage: Wie die Gottheit des Unzweifelhaften, und das heißt nunmehr, wie Offenbarung beweisen? Hören wir also genauer hin.

Das als göttlicher Gott zu erweisende Prius ist kein sinnliches Datum, weil dergleichen allererst sein lassend. Die positive Philosophie geht nicht von „einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empirischen Thatsache“⁴⁸⁹ aus, sondern vom unzweifelhaft Existierenden im Sinne des „Ueberexistirenden“⁴⁹⁰. Sie ist daher „apriorische Wissenschaft“⁴⁹¹. Anders als die negative erbringt die positive Philosophie den Erweis Gottes nicht a priori, sondern a posteriori, mit anderen Worten: nicht ohne die Erfahrung der Sinne. Ist der Fortschritt der reinrationalen Philosophie „unabhängig von der Existenz“, also auch dann noch wahr, „wenn nichts existierte“⁴⁹², so hat die positive Philosophie ihre Wahrheit gerade nur in der Existenz, im faktischen Anwesen weltweiter Wirklichkeit. Sie ist daher nicht rein apriorisch, sondern auch und vor allem empirisch verfasst. Schelling bringt diesen höchst fragwürdigen Sachverhalt auf folgende Formel:

[D]ie negative Philosophie ist apriorischer *Empirismus*, sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer *Apriorismus*, oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott erweist.⁴⁹³

⁴⁸⁷ Schon die „Freiheitsschrift“ steht im Zeichen einer Metaphysik des Willens. Dort findet sich auch jener berühmte und viel zitierte Satz: „Wollen ist Urseyn“ (SW VII, 350; cf. ferner SW XI, 388).

⁴⁸⁸ SW XIV, 10.

⁴⁸⁹ SW XIII, 127.

⁴⁹⁰ SW XIV, 340.

⁴⁹¹ SW XIII, 128.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ SW XIII, 130.

Das hat freilich Auswirkungen auf Vermögen und Stellung der Erfahrung. Die positive Philosophie, so Schelling bildhaft, „geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr“⁴⁹⁴. Der Effekt dieser Synergie ist, dass die Erfahrung Erweisungs dignität erhält.⁴⁹⁵ Sie avanciert, jählings, vom reinen Bestätigen zum Erweisen. Was aber die Erfahrung erweist ist – dies, dass Seiendes, dass die vermochte Folge des Prius *tat-sächlich* ist. Und weil einzig Gott die Macht hat, gegenständliches Sein zu schaffen und sich in dieser Tat als der göttliche zu offenbaren, ist die Gottheit des absoluten Prius, das unzweifelhaft Existierende als der wirkliche Gott bewiesen. Hören wir zur Verdeutlichung das Argument noch einmal am Stück und wörtlich:

Wir werden also sagen: das Prius [...] wird eine solche Folge [d.i. die allweite Wirklichkeit] haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum – die *Existenz* einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst *so existirt*, wie wir es *begriffen* haben, d. h. daß Gott existirt.⁴⁹⁶

Wenn die positive Philosophie Gott per posterius erweist, so bedeutet dies nicht, dass die Vernunft in ihrem apriorischen Vorausgriff beschnitten würde. Im Gegenteil, im Erweis Gottes ereignet sich notwendig apriorischer Entwurf von Welt. Denn der sinnliche Erweis von Welt setzt unter den Prämissen der Spätphilosophie ihren apriorischen Entwurf voraus – und dieser freilich das abgründige Prius, das im Erweisgang „immer Ausgangspunkt“⁴⁹⁷ bleibt –, daher kann Schelling schreiben, dass „während die causa (Gott) a posteriori oder per posterius bewiesen oder erwiesen wird, die Folge (die Welt) a priori hergeleitet oder begriffen wird“⁴⁹⁸. Im Erweis Gottes verschränken sich negative und positive Denkungsart in eigentümlicher Weise, was sich auch auf die Grundstellung der Erfahrung auswirkt: sie ist darin bestätigend und erweisend zumal.

⁴⁹⁴ SW XIII, 128.

⁴⁹⁵ Cf. *ibid.*

⁴⁹⁶ SW XIII, 129.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ SW XIII, 130 Anm. 1. Schellings Argument ist nicht nur die Inversion des ontologischen, sondern auch des kosmologischen Gottesbeweises. Es wird nicht von der Wirkung auf die Ursache rückgeschlossen, sondern die Wirkung wird als Folge einer voraus-gesetzten Ursache erwiesen. Zu Schellings Kritik am kosmologischen Argument cf. SW XIII, 166 sq.

Halten wir an dieser Stelle inne und die kritischen Anfragen noch etwas zurück und greifen stattdessen die eingangs aufgeworfene Frage auf: Was bedeutet der abgeschilderte Hergang eigentlich für die Vernunft? Wie steht es angesichts der absoluten Außer- und Überbegreiflichkeit Gottes um ihren Verbleib und mit ihr um den Verbleib ihres an- und eingeborenen Inhalts? Sind Vernunft und schlechthinnige Transzendenz, Wissenschaft und absolute Unvordenklichkeit, Begriff und reines Dass nicht per se unversöhnlich?

5.2. Ekstasis ins Unvordenkliche

In dem 1850 vor der Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag „Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten“, sagt Schelling Wesentliches in Hinblick auf das Verhältnis von Unvordenklichem und Denken als solchem. So heißt es dort, dass Gott als der actus purissimus „das All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen ist“⁴⁹⁹. Dies bedeute, dass Gott das „Alles Begreifende [...] in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit“⁵⁰⁰ sei. Denn Gott, so Schelling, „wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre – Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden –, wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte“.⁵⁰¹ Wäre also Gott nicht immer schon ‚das Seyende‘, so wäre er keine Wahrheit, d.h. er wäre nicht der wahrhaftige, der göttliche Gott. Hieß es zuvor aber nicht, Er selbst sei absolut ‚außer allem Denken‘, das ‚ganz Ideen-Freie‘? Und nunmehr solle er nicht nur nicht ‚das Seyende‘ sein, sondern er solle es sogar mit Notwendigkeit sein?

Dem liegt zu Grunde: Das Andere seiner selbst, in dem Gott sich als der wirkliche offenbart, kann ihm kein absolut Anderes, das außergöttliche Sein ihm kein schlechthin Äußeres sein, denn wäre es ein solches, wäre Gott der Herr über – nichts. Die potentia universalis muss eine Beziehung haben zum actus purissimus. Aber warum eine notwendige? Notwendigkeit besagt hier *Vorgefundenheit*, das will heißen: ‚das Seyende‘ entzieht sich der göttlichen Erzeugungsgewalt. Gott kann zwar ‚das Seyende‘ sein lassen, sich frei in die Gottheit erheben, *nicht* aber kann er sie *erschaffen*. Denn bedenken wir das Folgende: Um das All der Potenzen zu erzeugen, und nicht „nur“ es Sein zu lassen, müsste Gott es, da es nicht schon potentia west, aus dem Nichts erschaffen. Das Nichts müsste

⁴⁹⁹ SW XI, 586.

⁵⁰⁰ SW XI, 587.

⁵⁰¹ Ibid.

allerdings ein schlechterdings *uner-* und damit *unfreigiebiges*, ein absolutes Nichts sein. Dies deshalb, als ein Nichts, das offen wäre für ein Schaffen, d.h. das Geschaffene der Möglichkeit nach urtümlich wäre, dergleichen wie Schaffen ad absurdum führte. Das Problem der creatio ex nihilo besteht darin, dass aus dem nihilum insgeheim ein *nihilum absolutum* gemacht und so die creatio zu einer *creatio vana* herabgedrückt wird. Verstehen wir unter Schöpfung dagegen: Ins-Offene-aufgehen-Lassen, und meint Nichts: das an ihm selbst unvordenklich auf Offenheit hin Verborgene, so besagt creatio ex nihilo: *Ins Offene Aufgehen Lassen des an ihm selbst unvordenklich auf Offenheit hin Verborgenen*.⁵⁰² Mit einem Wort: Das Nichts des nihil ist nicht absolut Nichts, *kein nichtiges Nichts*, nicht Nichtsein, sondern nicht Sein im Sinne des noch nicht Seins, hier gilt: „nicht Seyn (μη εἶναι) ist nicht *Nichtseyn* (οὐκ εἶναι).“⁵⁰³ Das Nichts des nihil ist gleichsam das verschwiegene Walten künftigen Seins, der abgründige Verhalt jenes Einen, der sein wird, der *er* sein wird. Einzig auf diese Weise ist die Rede vom Herrn des Seins eine substantielle. Mit Newton gibt uns Schelling zu bedenken: „Deus est vox relativa. Gott ist nur Gott als der Herr, und er ist nicht Herr ohne etwas, wovon er Herr ist.“⁵⁰⁴ Aber, und das ist das Entscheidende,

Gott ist schon *vor* der Welt Herr der Welt, Herr nämlich sie zu setzen oder nicht zu setzen. Der also, welcher Schöpfer seyn *kann*, ist freilich erst der wirkliche Gott, aber diese Behauptung ist himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott seyn würde *ohne* die Welt; denn er ist schon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt setzen könnende Gott seyn, wenn auch nie eine Welt existierte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei sich behielte.⁵⁰⁵

Die Notwendigkeit, das ‚Seyende‘ zu sein, nötigt Gott *nicht* dazu, Welt aufgehen zu lassen. Nur wenn Gott sich darin erschöpfte, ‚das Seyende‘ zu sein, wenn er kein anderes Sein hätte als reines Vernunftsein, wäre die Welt Wesensfolge Gottes; sie würde nicht anders folgen, als die Winkelsumme aus der Natur des Dreiecks folgt. Gott selbst aber ist *mehr* als sein Wesen, „er ist als Täter immer mehr als das Getane“⁵⁰⁶. Er *ist* zwar das All der Möglichkeiten, und „doch ist nicht *Er selbst* dieses All“⁵⁰⁷. Er selbst ist nicht „gleich

⁵⁰² Zur onto-logischen Unmöglichkeit einer creatio ex nihilo absoluto cf. SW X, 282-286.

⁵⁰³ SW XI, 288

⁵⁰⁴ SW XIII, 291.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ Schulz, Walter: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Neske: Pfullingen 1975², p. 79.

⁵⁰⁷ SW XI, 586.

ursprünglich mit dem Urstoff der künftigen Welt belastet“⁵⁰⁸, sondern ist „Herr der Potenzen“⁵⁰⁹ und gehört als dieser „einer ganz anderen Ordnung an“⁵¹⁰. Gott ist zwar – in der Sprache Erlangens – ‚Subjekt‘ der Welt, bleibt aber als Herr der Welt im „Sich-zur-Welt-setzen [...] *zugleich* außerhalb der Welt in sich selbst [...]“⁵¹¹. Er *geht ein* in die Welt, aber *nicht auf* in ihr.

Wir haben es hier mit einer göttlichen Differenz zu tun, die an die Indifferenz von Gott und Grund der „Freiheitsschrift“ erinnert, und doch besteht keine Strukturverwandtschaft. Zwar tritt im Spätwerk an die Stelle des Grundes das Potenzengefüge, aber anders als der Grund ist dieses nicht ‚gleich ursprünglich‘ mit Gott selbst. Gott und ‚das Seyende‘ wesen nicht in ungründiger Indifferenz, sondern stehen zueinander in einem Verhältnis herrschaftlicher Erhabenheit.⁵¹² Freilich, Schelling will in der „Freiheitsschrift“ den göttlichen Gott, aber kann recht besehen aus einer gleichursprünglichen Gleich-gültigkeit (Indifferenz) dergleichen wie freie Schöpfung von Welt erwachsen? Nicht ohne Grund hat Schelling den Gedanken ungründiger Indifferenz fallen gelassen bzw. ihn weitergetrieben bis ins Äußerste – bis zum Herrn des Seins.

Gott selbst also ist das, was frei ist vom Begriff, was sich auch unter äußerster Anstrengung nicht in Denken auflösen lässt. Und doch soll positive Philosophie sein, soll das Menschenwesen vernünftig auf Gott hin durchdrungen und von ihm her Geschichte als ein in sich sinnvolles Geschehen verstanden werden.

Solange sich das Denken auf den ureigensten Inhalt der Vernunft richtet, sich die Vernunft selbst objektiviert, sei nach Schelling ein positives Begreifen ausgeschlossen, da die Vernunft darin „nicht in ihrer reinen Substantialität und Wesentlichkeit“⁵¹³ sei. Sie gelange zwar in eine „apriorische Stellung gegen alles Sein“, aber eben nur gegen das endliche und mögliche, nicht aber gegen das ewige und (über)wirkliche, in dem allein sie „zu Stande kommen“ und so ihren Inhalt wahrhaftig „zum Abschluß“⁵¹⁴ bringen könnte. Schelling fasst die Selbstobjektivation der Vernunft als einen Zustand der Entfremdung: In sich

⁵⁰⁸ SW VIII, 257.

⁵⁰⁹ SW XIII, 357.

⁵¹⁰ SW XI, 313.

⁵¹¹ Schulz: *Vollendung*, p. 79.

⁵¹² Ein weiterer Unterschied zur Freiheitsschrift liegt in der präkreatürlichen Göttlichkeit Gottes. Gott muss sich nicht erst in die Welt begeben, sich dem Werden und Leiden unterwerfen, um der göttliche zu sein. Er ist es schon vor aller Schöpfung.

⁵¹³ SW XIII, 165.

⁵¹⁴ Ibid.

selbst ist die Vernunft nicht bei sich selbst. Vielmehr ist sie bei sich nur im Anderen ihrer selbst. Erst in Gott findet die Vernunft zu sich, gewinnt sie ihre wahre Gestalt und Bestimmung. Ohne ihn wäre ihr Fortschritt bloße „Spiegelfechtere“⁵¹⁵.

Die Dimension des Göttlichen eröffnet sich erst in der Anerkennung der Insuffizienz des Begriffs. Solange die letzte Krisis der reinrationalen Philosophie nicht innerviert, die Umkehrung nicht vollzogen ist, bleibt diese verschlossen. Für die Vernunft bedeutet dies, aus ihrer omnipotenten Stellung zu rücken, über sich hinauszugehen (freilich nicht räumlich), ihr vermeintliches Selbst zu transzendieren, um außer sich zu sich, d.h. in ihre Substantialität und Wahrhaftigkeit zu gelangen. Das Außer der Vernunft ist das Andere ihrer selbst, auf das hin sie nur sein kann, weil und insofern sich dieses ihr unvordenklich zugesprochen, ihr entgegengeworfen („se objicit“⁵¹⁶) hat. Nicht die Vernunft entwirft das Unvordenkliche, sondern sie *erfährt* sich in ihrem Entwerfen als Geworfen in die Unmöglichkeit das Vonwoher ihres Entwurfs a priori zu entwerfen. Es ist der Stoß einer Wirklichkeit, über die das „Denken keine Gewalt“⁵¹⁷ hat, der es sich zu beugen, zu unterwerfen hat. Vor ihrer Unaufholbarkeit „erstarrt“⁵¹⁸ der apriorische Entwurf, „verstummt“ das hybride Lärmen des Begriffs. „Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken“⁵¹⁹ – „der *Anfang* des Denkens ist noch nicht selbst Denken“⁵²⁰. Die Existenz des Unvordenklichen ist „Abgrund für die menschliche Vernunft“⁵²¹.

Die Vernunft kann den göttlichen Gott nicht denkend einholen, sie kann sich nur durch einen Akt des Sich-verlassens, des Sich-transzendierens zu ihm und seiner Hoheit *bekehrend* bekennen. Auf Gott hin ereignet sich bekennende Bekehrung: das theoretische Ausdenken bekehrt sich in ein praktisches Zudenken. Und weil die Vernunft im Praktischwerden *außer sich* ist, ist sie darin „absolut ekstatisch“⁵²². Es sei an dieser Stelle an das Erlanger Wort erinnert: ‚Nicht das in sich hinein, das außer sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth.‘

⁵¹⁵ So Bruno Bauer im Zuge seiner Hegelkritik (Bauer, Bruno: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Leipzig: Wigand 1841, p. 148).

⁵¹⁶ SW XIII, 162.

⁵¹⁷ SW XIII, 161.

⁵¹⁸ SW XIII, 165.

⁵¹⁹ SW XIII, 161 Anm. 1.

⁵²⁰ SW XIII, 162.

⁵²¹ SW XIII, 164; cf. KrV, B 641: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge [d.i. das transzendente Ideal], so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft.“

⁵²² SW XIII, 163.

In der Ekstasis ins Unvordenkliche erbringt die Vernunft den oben skizzierten Erweis der Göttlichkeit. Aber sie erbringt ihn freilich nicht ohne die Erfahrung und, was noch viel wichtiger ist, auch nicht einmalig, sondern immerzu. Der Erweis der Existenz Gottes ist nie abgeschlossen, ebenso wenig wie die weltweite Wirklichkeit, in welcher er sich bewegt. Er ist vielmehr ein stets fortschreitender, mit jedem Schritt wachsender, sich verstärkender.⁵²³ Je mehr uns, so könnte wir Schelling paraphrasieren, in der Welt die Spur des Göttlichen und Heiligen aufgeht, desto stärker, desto inniger die Gewissheit, dass die Geschichte in sich sinnvoll ist, vorausgesetzt wir begreifen Geschichte als eschatologisches Geschehen, als ein Zugehen auf heilende „Vollendung“⁵²⁴ hin.

Der Erweis Gottes – und damit kommen wir zu Frage nach der Vermittlung von Unvordenklichem und Denken – ist allerdings teuer erkaufte, um den Preis der Erhabenheit und Transzendenz Gottes. Denn das ekstatische Zudenken ist, anders als wir angesichts des soeben Gehörten erwarten würden, weniger sich *bekennendes Andenken*, als vielmehr *setzendes Erdenken*. So schreibt Schelling:

Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes *Außer-sich* setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren) [...].⁵²⁵

Dass besagtes Zitat kein bloßer Lapsus ist, bezeugen folgende Äußerungen Schellings. So sei es der Grundakt der positiven Philosophie „das a priori Unbegreifliche a posteriori in ein *Begreifliches* zu *verwandeln*“⁵²⁶. Das heißt, „die Vernunft unterwirft sich“ dem Unvordenklichen nur, „um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten“⁵²⁷. Sie „setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transcendente, um es in das *absolut Immanente* zu verwandeln“, denn „Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transcendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) *gemachte Transcendente*“⁵²⁸.

Das also ist die Lösung der Vermittlung von Denken und absoluter Transzendenz? Das Verfügbarmachen des Anderen durch ekstatische Einverleibung in die

⁵²³ SW XIII, 131.

⁵²⁴ Ibid.

⁵²⁵ SW XIII, 163.

⁵²⁶ SW XIII, 165. Hervorhebung durch den Verfasser.

⁵²⁷ SW XIII, 171.

⁵²⁸ SW XIII, 170. Hervorhebung durch den Verfasser.

Immanenzbewegung des Begriffs? Die Verwandlung der göttlichen Transzendenz in immanente Transzendenz? Wird so nicht das Andere in einer wesentlichen Dimension verfehlt, nämlich in seiner *Andersheit*? Wird Gott nicht letztlich auf sein Wesen reduziert? Was aber ist mit seiner Hoheit, seiner Unbegreifbarkeit? Wo bleibt das Geheimnis? Wo bleibt *Er selbst*? Geht Gott nicht verloren, weil auf in der Unersättlichkeit des Begriffs? Ist nicht das Verwandeln, ja schon das Außer-sich-Setzen ein Akt der Gewalt, eine *Vergewaltigung* der Transzendenz? Ist das Erstarren und Verstummen des Denkens nicht bloßes Kalkül? Unterwirft nicht am Ende gar die Vernunft das Unvordenkliche sich, anstatt sich dem Unvordenklichen zu unterwerfen? Und ist nicht auch die göttliche Freiheit dahin, wenn der Begriff das Unvordenkliche, wenn auch nur per posterius, einzuholen vermag?

Höchst brisante und dringende Fragen, die wir weder unreflektiert stehen lassen, noch leitfertig abtun können. Unsere letzte Aufgabe ist daher, diese wie andere Einwände und Anfragen in einer umsichtigen Synopse zusammenzustellen und sie kritisch zu würdigen.

6. Kritischer Rückblick

Jemanden vom Format eines Schellings kritisch zu würdigen scheint in gewisser Weise vermessen, da solches voraussetzt, das in den kritischen Blick zu Nehmende auch begriffen zu haben. Allein, was heißt hier „begriffen“? Bedeutet dies, im denkenden Mit- und Nachvollzug bis in die Kapillaren des Gedachten hinein vorzudringen, so scheint Kritik, wenn überhaupt, einzig jenem vorbehalten, dem Gedachten zugeschrieben wird (wobei hier noch gar nicht in Rechnung gestellt ist, dass aller denkende Nachvollzug, selbst der Nachvollzug den Eigenen, allemal Interpretation ist). Ist hingegen das Erfassen der Grundstruktur, d.h. der leitenden Prämissen und fundamentalen Zusammenhänge des Gedachten, ohne sich in umfassender Weise in Details zu versenken, schon ein Begreifen, und das Erfassen ein *selbstreflektiertes*, so ist eine kritische Würdigung durchaus möglich. Und da wir für uns in Anspruch nehmen, Schelling im Wesentlichen verstanden zu haben, scheint unser Vorhaben gerechtfertigt.

Anlass zur Kritik bietet freilich Vieles. Am meisten und allem voran aber – wie auch ein kurzer Blick in die Forschungsliteratur bestätigt – die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie, die in der radikalen Trennung von Begriff (Was) und Existenz, (Dass), von Denken und Erfahrung wurzelt. Schelling behauptet zwar, dass die Unterscheidung sich von niemandem herschreiben würde, sondern von je her bestanden hätte, sie allerdings bislang keiner, und hier zeigt sich eine Parallele zu Heidegger, eigens bedacht und auf den Begriff gebracht hätte. Anders als Heidegger bleibt Schelling allerdings einen historischen Ausweis seiner These schuldig. Ist es nicht vielmehr so, dass Schelling eine auf die philosophische Antike zurückgehende und die abendländische Philosophie bestimmende metaphysische Unterscheidung aufgreift, nämlich die von δύναμις (essentia) und ἐνέργεια (existentia), und als immer schon waltende *philosophische* Differenz ausgibt? Wie dem auch sein mag, eines ist klar: vor Schelling ist niemand auf die Idee gekommen, die Philosophie in eine Philosophie der Wirklichkeit und der Möglichkeit zu teilen, und auch nicht nach ihm.

Ein text- bzw. systemimmanentes Problem, das diese Trennung mit sich bringt, ist die Fallibilität des apriorischen Vernunftentwurfs. Bekanntlich behauptet Schelling, dass die Vernunft vor aller Erfahrung ein wirklichkeitsgültiges System der Wesenheiten entwerfen und deduzieren würde, welches *unabhängig von der Wirklichkeit*, d.h. selbst dann, wenn überhaupt nichts wäre, *wahr* sein würde. Diesen Entwurf zu bestätigen, ihn als Nicht-

Chimäre zu erweisen, ist Aufgabe der Erfahrung. Nun die Frage: Wie könnte solches, das a priori als notwendig und ewig wahr erkannt ist, überhaupt in der *Möglichkeit* stehen, sich a posteriori als *Chimäre* zu erweisen? Die Vernunft *urteilt* ja nicht über etwas in der Welt und stellt damit ihren Inhalt zur Disposition, sondern sie entwirft aus ihrer apriorischen Stellung gegen alles Sein Welt überhaupt und zwar so, wie sie notwendig sein wird. Urteilen ist Sache des je Philosophierenden, der sich im freilegenden Einschwung in die Vernunftbewegung jederzeit irren kann, nicht aber Sache der Vernunft. Aber, insofern die Vernunft selbst einer *Kontrolle* bedarf, sind ernsthafte Zweifel an ihrer Entwurfsdignität anzumelden und folglich an der Unverbrüchlichkeit ihres an- und eingeborenen Inhalts. Das würde allerdings die gesamte Vernunftwissenschaft ins Wanken bzw. letztendlich zu Fall bringen, da ihr Wesensbau auf den Fundamenten ewiger Wahrheiten ruht. Nun könnte eingewendet werden, dass die Rede vom potenziell chimärischen Entwurf lediglich eine sprachliche Unvorsichtigkeit sei und man zur Entlastung auf das Grundanliegen Schellings verweise. Aber damit wird das Problem lediglich übergangen und seine Tragweite verkannt. Wie ernst das Problem eigentlich ist, können wir aus folgender Wendung ersehen: „Wenn“, so erklärt Schelling, „das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren [der Vernunft] Konstruktionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches [...]“⁵²⁹. Hier ist ganz klar und unmissverständlich gesagt: *Wenn* Übereinstimmung, *dann* erfreulich. Und *wenn nicht*? Ist dieses Wenn, diese Möglichkeit im Herzen unbedingter Notwendigkeit nicht ein Verhängnis?⁵³⁰ Ist der implizite konditionale Vorbehalt gegenüber dem Vernunftentwurf nicht – der Tod der Vernunftwissenschaft? Belassen wir es bei dieser Problemanzeige und wenden uns jenem Problem zu, das uns am schwerstwiegenden erscheint: dem aposteriorischen Begreifen des Prius.

Das Problem ist, kurz gesagt, dass Schelling für sich beansprucht, Gott selbst – trotz seiner Unvordenklichkeit, seiner außerlogischen Natur, seiner absoluten Transzendenz – per posterius begreifen zu können (wobei wir in „Begreifen“ immer mithören müssen: „systematisches Erfassen“ bzw. „restloses Durchdringen“ – der alte idealistische Anspruch). Um es noch einmal klar zu sagen: Nicht die *potentia universalis*, sondern *Gott selbst* soll in ein Begreifliches verwandelt, die Transzendenz zum Inhalt der Vernunft *gemacht* werden.⁵³¹ Allerdings wird dabei nicht im Mindesten der Transzendenz Gottes

⁵²⁹ SW XIII, 128.

⁵³⁰ Das Wenn bzw. die Möglichkeit bezieht sich auf das *Wie* des Entwurfs, *nicht* auf das *Ob*.

⁵³¹ In der letzten Vorlesung zur „Philosophie der Mythologie“ heißt es, die reinrationale Philosophie sei „in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ“, dieses für

entsprochen, sondern vielmehr die Hybris der Vernunft bedient. Nun könnte man dagegen vorbringen, dass ein *absolut* Transzendentes, ein *schlechthin* Anderes keinerlei Bewandnis für die Vernunft habe, weil sie davon gänzlich unbetroffen wäre, weshalb die Rede vom Immanentmachen der Transzendenz durchaus berechtigt sei. Und der Einwand könnte sich in gewisser Weise sogar auf unsere eigenen Ausführungen stützen, wonach es kein *ignotum absolutum* gäbe. Zunächst scheint der Einwand durchaus berechtigt, allerdings zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass er auf einer Fehleinschätzung beruht. Die Unhintergebarkeit der Als-Struktur bedeutet zwar, dass es für das Denken kein *absolut* Unbegreifliches (Unbekanntes) geben kann, denn dieses ist eben *als* Unbegreifliches erschlossen. (Die Intensifikatoren „absolut“, „schlechthin“, „radikal“ etc. sollen (in diesem Fall) die Hoheit Gottes zum Ausdruck bringen, sie insinuieren jedoch eine Relationslosigkeit, die es für das Denken nicht geben kann. Dies hat sich vor Augen zu führen, wer solcherart Begriffe verwendet.) Das heißt aber nicht, das Unbegreifliche in ein Begreifliches zu verwandeln und es so in seiner Unbegreiflichkeit zu negieren, sondern das genaue Gegenteil: nämlich es zuallererst als *Unbegreifliches* stehen zu lassen, es in seiner Unbegreiflichkeit anzunehmen. Die Als-Struktur verpflichtet in keinsten Weise je Gelichtetes der eisernen Ökonomie des Begriffs auszusetzen. Über das Unbegreifliche kann nur gesagt werden, dass es *unbegreiflich* ist, darin liegt *für uns* sein Sachgehalt.

Damit kann Schelling sich offensichtlich nicht zufrieden geben. Gewiss, er betont immer wieder, ja preist geradezu die Erhabenheit und Unberührbarkeit Gottes. Die Transzendenz des Göttlichen, seine unvordenkliche Fülle und Herrlichkeit stehen für ihn außer Zweifel, und wer auch nur einen Hauch an Gefühl mitbringt, wird in nahezu jedem Wort, das uns der späte Schelling hinterlassen, eine aufrichtige Achtung vor dem Geheimnis erfüllen. Und doch ist diese Achtung durchsetzt von dem unstillbaren Verlangen, Gott zu begreifen. Schelling will positive *Philosophie*, er will *philosophische* Religion und das heißt für ihn: Wissenschaft des Göttlichen. Um es ein allerletztes Mal herauszustellen: Nicht ‚das Seyende‘, sondern Gott selbst wird – entgegen den Ankündigungen Schellings – in den Strom des Begriffs gezogen.⁵³² Wir erinnern uns: Die Unterwerfung der Vernunft ist eine bedingte, sie beugt sich dem Unvordenklichen nur, *um* es im Nachhinein in ein Begreifliches zu verwandeln, was nichts anderes bedeutet, als an der göttlichen Transzendenz zu rühren.

sie „Unerkennbar[e]“ habe sie als „Aufgabe“ der positiven Philosophie hinterlassen, nämlich als Aufgabe dieses zu *erkennen* (SW XI, 564).

⁵³² Wer das nicht sieht oder sehen will, übersieht Fundamentales.

Doch Gott selbst ist nicht und niemals zu begreifen, weder a posteriori, noch sonst irgendwie. Zu begreifen ist ‚das Seyende‘ – und *nur* es! Fichte variierend wäre zu sagen: Gott ist – Er selbst, „und jedes zweite Wort ist von Uebel“⁵³³. Das Mysterium muss ein unantastbares, Er selbst unvordenklich bleiben, andernfalls wird Gott zum teuersten Opfer der transzendentalen Geschichte des Begriffs.

Ein weiterer kritischer Punkt ist der Zusammenhang von positiver und negativer Philosophie. So lesen wir einerseits – dies ganz im Sinne des Vorausgelegten:

Erst die recht verstandene negative Philosophie führt die positive herbei, und umgekehrt die positive Philosophie ist erst gegen die recht verstandene negative möglich.⁵³⁴

Dagegen steht jedoch andererseits, dass die positive Philosophie auch „ganz für sich anfangen“ könne, „wenn auch keine rationale Philosophie vorausginge“⁵³⁵. Wozu dann überhaupt die Mühe, die negative Philosophie in einem solchen Umfang auszubreiten, wie Schelling es getan (allein über 300 Seiten die „Darstellung der reinrationalen Philosophie“, dann noch die zum Teil unveröffentlichten späten Entwürfe und Tagebücher), wenn sein eigentliches Vorhaben, philosophische Religion zu stiften, auch ohne die Vernunftwissenschaft umgesetzt werden könnte? Aber ganz abgesehen von solcherart Erwägungen: Muss die Vernunft nicht immer schon die Idee auseinander gezogen, Welt abgeleitet haben, um den Erweis Gottes erbringen zu können? Worauf sollte die Erfahrung stoßen, was im faktischen Existenzvollzug bestätigt werden, wenn nicht Welt schon vernünftig vor-entworfen wäre? Die Prämissen der Spätphilosophie verlangen den systematisch-apriorischen Weltentwurf, ohne ihn bleibt die Ortschaft des Göttlichen unausgewiesen.

Die widersprüchlichen Aussagen, so die Überzeugung des Verfassers, sind weder auf eine kurze Gedankenlosigkeit, noch auf einen Anflug von Überschwang zurückzuführen, sondern lassen die eigentliche Stoßrichtung Schellings sehen, nämlich, dass er letztlich von der reinrationalen Philosophie wegzukommen sucht – sie sei, wie er erklärt, vorzugsweise

⁵³³ Schulz: *Briefwechsel*, p. 153 (Fichte an Schelling am 15. Jänner 1802; sein letzter Brief an Schelling).

⁵³⁴ SW XIII, 80. Die positive Philosophie sei „die nothwendige Folge der rechtverstandenen negativen [...]“ (SW XIII, 155).

⁵³⁵ SW XIII, 161; ferner SW XIII, 154. In der „Philosophie der Mythologie“ ist Schelling etwas zurückhaltender. Er schreibt dort: „Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: ‚Ich will das, was über dem Seyn ist‘ [...]“ (SW XI, 564).

„Philosophie für die Schule“ und nicht „für das Leben“⁵³⁶ –, sie aber nicht zur Gänze hinter sich lassen kann, weil zu eng verwoben mit der positiven Philosophie. Dies würde auch sein Changieren zwischen Würdigung und Ablehnung der Vernunftwissenschaft erklären.

Treten wir nunmehr kritisch ein in den Problemkomplex der Freiheit. Zweierlei wollen wir daran in aller Kürze bedenken: Zum einen 1) die Frage vernünftiger Einsicht in die freie Schöpfungstat, zum anderen 2) die Spannung von göttlicher und menschlicher Freiheit angesichts des Abfalls des Menschen.

1) Eine freie Tat ist nach Schelling „etwas mehr, als sich im bloßen *Denken* erkennen lässt“⁵³⁷, sie ist a priori nicht deduzierbar. Ist sie aber einmal gesetzt, so kann die Vernunft ihre Möglichkeit re-konstruieren, wie der ekstatische Erweis Gottes belegt. Wenn aber dies, greift die Vernunft dann nicht hinter die Freiheit selbst zurück? Und ist ihr Hintergriff nicht Be-griff der Transzendenz und damit Ver-griff am Heiligsten? Schlägt der Begriff nicht erneut seine Zähne in das Fleisch des Unvordenklichen? Ist hier nicht wieder die Gewalt der Vernunft am Werk? – Die Sache bleibt prekär.

2) Des Weiteren zu Denken gibt der Abfall aus dem göttlichen Urstand. Steht nicht die prometheische Freiheitstat des Menschen in einer eigentümlichen Spannung zur Macht und Freiheit Gottes. Denn Gott wäre nicht der Herr, er wäre nicht der Allmächtige, wäre er ohnmächtig gegenüber der Selbstbehauptungstat des Menschen. Seine Allmacht verlangt ausnahmslose Herrschaft – Herrsein besagt auch und vor allem Herr zu sein über die Freiheit des Menschen, sie sein oder nicht sein zu lassen. Sind aber Selbstbehauptung und Abkünftigkeit des Menschen überhaupt vereinbar? – Ja, das sind sie, wenn wir zugeben wollen, dass Gott den Menschen aus abgründigem Willen heraus *zu sich freigegeben* hat. Ihm die Möglichkeit eröffnet hat, sich auf sich selbst zu stellen, von sich selbst her Anfang zu sein. Ihn – mit einem Wort – *zur Freiheit entlassen*, nicht aber zur Freiheit verdammt hat. Denn, um biblisch zu sprechen, es lag einzig beim Menschen „vom Baum der Erkenntnis“ zu essen. (Nebenher sei angemerkt: Allmacht, Freiheit etc. sind freilich Prädikate, die Gott hier zugesprochen werden. Das widerspricht aber nicht der Forderung Fichtes, über die Göttlichkeit Gottes hinaus kein weiteres Wort über Gott zu verlieren. Denn was heißt denn Göttlichkeit? Schelling erklärt, und dies durchaus mit Recht, uns

⁵³⁶ SW XIII, 155.

⁵³⁷ SW XIII, 114.

dabei nach dem *allgemeinen Sprachgebrauch*⁵³⁸ richten zu müssen; so übrigens auch Thomas, der seine *quinque viae*⁵³⁹ mit den Worten zu schließen pflegt: *quod omnes dicunt Deum*. Allein, aus dem allgemeinen Sprachgebrauch, d.h. daraus, von der Freiheit, Allmächtigkeit oder auch Allgüte Gottes zu sprechen, folgt noch lange nicht spätidealistische Systemphilosophie. Diese geht weit über die allgemeine, auch über die philosophische Rede von Gott hinaus. Es bleibt daher dabei: Gott ist – Er selbst, aber gerade darin liegt für uns seine Allmächtigkeit und Allgüte, seine unvordenkliche Freiheit.)

Zum Abschluss sei mit Emerich Coreth das Folgende an Schelling kritisch herangetragen:

Gibt es denn jemals ein Denken im Raum der bloßen Möglichkeit vor aller Wirklichkeit? [...] Findet sich nicht unser Denken von Anfang an im realen und aktuellen Vollzug seiner selbst vor, also in der Realität und Aktualität des Seins – nicht aber in einer Wesensordnung des bloß Möglichen vor allem Wirklichen?⁵⁴⁰

Schellings philosophischer Anspruch scheint die Rechnung ohne die Tatsache zu machen, dass wir als Denkende immer schon eingelassen sind in weltweite Wirklichkeit. Die reale Wirklichkeit ist der existenzielle Austragungshorizont unseres Daseins, aus ihr, von ihr her und auf sie hin geschieht Existenz. Die mögliche Wirklichkeit ist allemal mögliche Wirklichkeit *für das je wirkliche Denken*. Und Denken ist vollzugsidentische Helle von Welt, ist weltweites Ent- und Berücksichtsein. Die Frage bleibt daher dringlich: ‚Gibt es denn jemals ein Denken im Raum der bloßen Möglichkeit vor aller Wirklichkeit?‘

Indes, ist nicht Schellings Frage, warum überhaupt etwas sei, und nicht vielmehr nichts, tiefstes Zeugnis eines *existenziellen Sprechens* aus der lebendigen Mitte von Welt? Denn es sei nach Schelling der Mensch selbst, der den Menschen zu eben dieser verzweiflungsvollen Frage treibe.⁵⁴¹ – In der Tat, Schellings Wort ist dem Hier und Jetzt entwachsen, es spricht die Sprache der Existenz, spricht sie im Modus des Schweigens, des Verstummens vor dem Größeren. Gebückt ist es, sein Wort, ist geliehen, spricht aus ihm und doch von wo anders her, geliehen auf unbestimmte Zeit. Sein Wort ist unser Wort, ist das Wort des Ich am Ende der reinrationalen Wissenschaft, das Wort des Flehenden in seiner existenziellen Not. Schellings Wort spricht von *Erfahrung*.

⁵³⁸ Cf. SW XIII, 172.

⁵³⁹ Cf. Sth. I, 2, 3.

⁵⁴⁰ Coreth: *Sinn*, p. 188.

⁵⁴¹ Cf. SW XIII, 7.

Und doch ist sein Wort nur *momenthaft* existenzielles Wort, ist sein Sprechen, und all die Hoffnung auf Größeres, die es trägt, letztlich enttäuschend.⁵⁴² Erfahrung und Existenz sind am Ende doch nur Beiwerk des Begriffs. Auch wenn Schelling Momente eines anderen Denkens sehen lässt, wenn er etwa vom *Einschlag* der Idee des Absoluten spricht, von dem *nie aufgehenden Rest*, dem *unverfügbaren Dunkel* oder vom *leidenden Charakter* der Vernunft, wenn er schon in frühester Zeit den *Voraufrag* des Absoluten betont und den abgründigen Zuspruch desselben in *intellektueller Anschauung* zu vernehmen glaubt, wenn er schließlich in ekstatischer Weise vor dem Unvordenklichen *erstarrt*, so sind dies eben nur – *Momente* eines anderen, eines anerkennenden, sich verdankenden Denkens.

Freilich, bedenkt man die philosophische Herkunft Schellings, die geistigen Quellen aus denen sein Denken entsprungen, so wächst er in eben diesen Augenblicken unendlich weit über sich hinaus, gleichsam hinein in jene verschwiegene Ortschaft, wo Sein nicht länger gesetzt, sondern als Gabe empfangen wird. Dort ereignet sich Bedeutsames: die beunruhigte Suche des Denkens nach Heimat erfährt sich als Antwort – als *äußerste Antwort auf den Anspruch des Absoluten*. Das unvordenkliche Mysterium ist ein sprechendes und in seinem Spruch ruft es uns vor in die abgründige Zukunft eines Wohnens in bekennder Stille. In solchen Augenblicken heiligst-rufender Schweigsamkeit öffnet sich Schelling wahrhaftig dem Deus absconditus. Und es ist einem, als erklänge darin das kommende Wort des Dichters

Doch wie ich mich auch in mich selber neige:
Mein Gott ist dunkel und wie ein Gewebe
von hundert Wurzeln, welche schweigsam trinken.
Nur, daß ich mich aus seiner Wärme hebe,
mehr weiß ich nicht, weil alle meine Zweige
tief unten ruhn und nur im Winde winken.⁵⁴³

⁵⁴² Schon Søren Kierkegaard erwog lange vor uns Ähnliches. Anfänglich begeistert, bei Schelling jenes Wort vernommen zu haben, das er „lange genug geseufzt“, jenes „eine Wort“, das ihn an all seine „philosophischen Leiden und Qualen“ erinnerte – das Wort „Wirklichkeit“ (Kierkegaard, Søren: *Die Tagebücher*. Ausgewählt und übersetzt v. Theodor Haecker. 2 Bde. Hier Bd. 1. Innsbruck: Brenner 1923, p. 169), schrieb er schon bald darauf enttäuscht: „Ich bin zu alt, um Vorlesungen zu hören, gleichwie Schelling zu alt ist, um sie zu halten. Seine ganze Lehre von Potenzen verrät die höchste Impotenz“ (ibid., p. 176). Auch wenn wir die Harschheit der Kritik Kierkegaards nicht unterschreiben, so teilen wir doch ein Stück weit seine Enttäuschung.

⁵⁴³ Rilke: *Gedichte*, p. 200.

Verzeichnis der Siglen

Schriften Schellings

Abhandlungen	<i>Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre</i>
Briefe	<i>Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus</i>
Formschrift	<i>Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt</i>
Freiheitsschrift	<i>Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit</i>
Ichschrift	<i>Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen</i>
Religionsschrift	<i>Philosophie und Religion</i>
SW	<i>Sämmtliche Werke</i>
Systemschrift	<i>System des transzendentalen Idealismus</i>
UPhO	<i>Urfassung der Philosophie der Offenbarung</i>
WA	<i>Die Weltalter (aus dem Nachlass)</i>

Schriften anderer Autoren

De an.	Aristoteles: <i>Über die Seele</i>
DK	Diels/Kranz: <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
FW	Fichte: <i>Werke</i>
GA	Martin Heidegger: <i>Gesamtausgabe</i>
KrV	Kant: <i>Kritik der reinen Vernunft</i>
Met.	Aristoteles: <i>Metaphysik</i>
Phy.	Aristoteles: <i>Physik</i>
Pol.	Platon: <i>Politeia</i>
Sth.	Thomas von Aquin: <i>Summa Theologica</i>
Theait.	Platon: <i>Theaitetos</i>
TWA	Hegel: <i>Werke</i>

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Hrsg. v. Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1991³.
- Aristoteles: *Physik*. Hrsg. v. Hans Günter Zekl. Griechisch-Deutsch. Bd. 1. Hamburg: Meiner 1987.
- Aristoteles: *Über die Seele*. Hrsg. v. Horst Seidl. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Meiner 1995.
- Augustinus: *Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. von Joseph Bernhart. Frankfurt a. M.: Insel 1987.
- Barion, Jakob: *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung*. Würzburg: Becker 1929.
- Bauer, Bruno: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. Leipzig: Wigand 1841.
- Buchheim, Thomas: *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait*. München: Beck 1994.
- Coreth, Emerich: *Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings*. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 21 (1960), pp. 180-190.
- Das Neue Testament*. Griechisch und Deutsch. Hrsg. v. Kurt Aland u. Barbara Aland. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt; Deutsche Bibelgesellschaft 2007²⁷.
- Die Schrift*. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 4 Bde. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1992⁶.
- Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. Hrsg. v. Walther Kranz. Zürich; Hildesheim: Weidmann 1951⁶.
- Fichte, J. G.: *Fichtes Werke*. Hrsg. v. Immanuel H. Fichte. 11 Bde. Berlin: de Gruyter 1971. (=Nachdr. d. Nachgelassenen Werk u. Sämtlichen Werke).
- Franz, Albert: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam et. al.: Rodopi 1992.
- Fuhrmans, Horst: *Schellings letzte Philosophie*. Berlin: Junker und Dünnhaupt 1940.
- Haecker, Theodor: *Vergil. Vater des Abendlandes*. Leipzig: Jakob Hegner 1933.
- Halfwassen, Jens: *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), pp. 497-516.

- Hegel, G. W. F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1975 sqq.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2001¹⁸.
- Hölderlin, Friedrich: *Patmos*. In: Idem: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Friedrich Beissner. Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer 1951. (=Große Stuttgarter Ausgabe).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Kierkegaard, Søren: *Die Tagebücher*. Ausgewählt und übersetzt v. Theodor Haecker. 2 Bde. Innsbruck: Brenner 1923.
- Köppen, Friedrich: *Schellings Lehre. Oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jacobi*. Hamburg: Perthes 1803.
- Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. v. C. I. Gerhardt. 7 Bde. Hildesheim: Olms 1961. (=Nachdr. d. Ausg. Berlin 1885).
- Meister Eckhart: *Werke I*. Hrsg. v. Niklaus Largier. Frankfurt a. M.: Deut. Klass. Verl. 2008
- Platon: *Werke in acht Bänden*. Griechisch und Deutsch. Hrsg. v. Gunther Eigler. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005⁵.
- Plitt, G. L.: *Aus Schellings Leben in Briefen*. 3. Bde. Hildesheim: Olms 2003. (=Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1869).
- Pöltner, Günther: *Das unum argumentum im Proslogion des Anselm von Canterbury*. In: Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): *Überlieferung und Aufgabe*. Bd. 2. Wien: Braumüller 1982, pp. 433-448.
- Pöltner, Günther: *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*. Freiburg/München: Alber 1972.
- Rapp, Christof: *Vorsokratiker*. München: Beck 2007².
- Rilke, Rainer M.: *Das Stunden-Buch. Erstes Buch. Das Buch vom monchischen Leben*. In: Idem: *Die Gedichte*. Frankfurt a. M.: Insel 1998.
- Schelling, F.W.J.: „*Timaeus*“. (1794). Hrsg. v. Hartmut Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994. (= Schellingiana; Bd. 4).
- Schelling, F.W.J.: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen 1811 und 1813*. Hrsg. v. Manfred Schröter. München: Beck 1946.

- Schelling, F.W.J.: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher. 1849. Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie.* Edition aus dem Berliner Nachlaß. Hrsg. v. Martin Schraven. Hamburg: Meiner 2007.
- Schelling, F.W.J.: *Sämmtliche Werke.* Hrsg. v. K.F.A. Schelling. Bde. I-XIV. Stuttgart: Cotta 1856-1861.
- Schelling, F.W.J.: *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849.* Hrsg. v. H. Fuhrmans und L. Lohrer. Stuttgart: Klett 1965.
- Schelling, F.W.J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung.* Hrsg. v. Walter E. Erhardt. Hamburg: Meiner 1992.
- Schulz, Walter (Hrsg.) *Fichte-Schelling. Briefwechsel.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968.
- Schulz, Walter: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* Neske: Pfullingen 1975².
- Thomas von Aquin: *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica.* Übersetzt von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Oesterreichs. Salzburg; Leipzig: Pustet 1933 sqq.
- Thomas von Aquin: *Über das Sein und das Wesen.* Deutsch-Lateinische Ausgabe. Übersetzt u. erläutert v. Rudolf Allers. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2005².
- Wild, Christoph: *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings.* Freiburg/München: Alber 1968.

Lebenslauf

Thomas Stadlbauer

	Geboren am 07. Februar 1978 in Wels (OÖ)
09/1993 – 09/1997	Lehre zum Maschinenschlosser (Abschluss 09/1997)
09/2001 – 07/2002	Werkmeisterschule (Meisterprüfung 07/2002)
02/2002	Unternehmerprüfung
06/2004	Berufsreifeprüfung
seit 10/2005	Diplomstudium <i>Philosophie</i> an der Universität Wien
seit 10/2007	Bachelorstudium <i>Wirtschaftsrecht</i> an der WU Wien
03/2008 – 06/2008	Arbeitskreis zu Martin Heideggers Spätwerk (unter der Leitung von Univ.-Ass. Dr. Matthias Flatscher und Apl.-Prof. Dr. Peter Trawny)
04/2008 – 01/2009	Mitarbeit an der Edition von Band 86 der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe (gemeinsam mit Apl.-Prof. Dr. Peter Trawny)
10/2008 – 01/2009	Arbeitskreis zu Martin Heideggers Spätwerk (unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. Helmuth Vetter, Univ.-Ass. Dr. Matthias Flatscher und Apl.-Prof. Dr. Peter Trawny)
10/2010	Mitherausgabe des Sammelbandes „ <i>Neue Stimmen der Phänomenologie</i> “ (im Erscheinen); mit einer Respondenz zu Dr. Michael Blamauers Artikel „ <i>Das Problem personaler Identität bei Descartes, Kant, Fichte und Schelling</i> “
seit 03/2010	Fachtutorium zum Seminar von Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner mit dem Titel „Heidegger und die Gottesfrage“

Abstract

Wenn es wahr ist, dass alle großen Philosophen nur einen wesentlichen Gedanken haben, und dieser Gedanke allen Schaffensperioden gleichsam voraus- und zugrunde liegt, so ist zweifelsohne das Absolute, das Prinzip oder Gott der Grund- und Leitgedanke der Philosophie Schellings. Diesem Gedanken auslegend zu entsprechen, ihm von seinen Anfängen in den frühen philosophischen Schriften bis hinauf in die spekulativen Höhen der Spätphilosophie produktiv zu folgen, ist Sinn und Anliegen vorliegender Arbeit. Gegenstand des denkenden Nachvollzugs ist vor allem das Verhältnis von Denken und Absoluten, also die Frage, wie angesichts der Absolutheit des Absoluten sowie des genuin idealistischen Anspruchs, alles in allem begreifen zu wollen, ein Denken des Absoluten möglich sein kann. Schelling unternimmt etliche Anläufe, er beschreitet Wege und Irrwege, um diesem gewaltigen Anspruch gerecht zu werden. Dabei wandelt sich sein Denken, als auch sein Verständnis des Absoluten erheblich. Diesen Wandel gilt es ferner zu dokumentieren sowie das darin Auf- und Umgebrochene herauszustellen und in den kritischen Blick zu nehmen.