

Heinz Paetzold
Helmut Schneider (Hg.)

Schellings Denken der Freiheit

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 3


Herausgegeben von
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die Kasseler Philosophischen Schriften waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* sollen nun in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt werden.

Heinz Paetzold
Helmut Schneider (Hg.)

Schellings Denken der Freiheit

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
zum 70. Geburtstag

kassel
university 
press

Gedruckt mit Unterstützung des Fachbereichs Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften und des Instituts für Philosophie der Universität Kassel.

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar
ISBN 978-3-89958-539-1

2010, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Umschlaggestaltung: Heike Arend, Unidruckerei der Universität Kassel
Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
Grußwort des Dekans des Fachbereichs	13
Grußwort des Direktors des Instituts für Philosophie	15

Mohamed Turki

Von der Natur über die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis zur Utopie. Zur Entwicklung des Denkens von Wolfdietrich Schmied- Kowarzik	17
---	----

I. Freiheit und Natur

Heinz Eidam

Das Wissen und seine Realität. Anmerkungen zu Schelling	41
---	----

Martin Blumentritt

Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang?	63
--	----

Dirk Stederoth

Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen. Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift	79
---	----

Paul Ziche

„Menschliche Wissenschaft“. Freiheit als anthropologische Bestimmung im Übergang von Natur zu Mensch	91
---	----

II. Mythologie und Ästhetik

Hassan Givsan

„Ekstasis“ oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver“ Philosophie	111
---	-----

Helmut Schneider

„Die Gottheiten von Samothrake“	135
---------------------------------------	-----

Heinz Paetzold

Schellings ästhetischer Absolutismus heute	149
--	-----

<i>Christian Danz</i> Mythos und Geschichte	169
--	-----

III. Schellings Auseinandersetzung mit Hegel

<i>Erhard Oeser</i> Die Kontroverse mit Hegel. Schellings Erneuerung der antiken Dialektik	195
--	-----

<i>Myriam Bienenstock</i> Religion und Philosophie bei Schelling und Hegel	213
---	-----

<i>Friedrich Hermann</i> Hegel als Episode? Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings	237
---	-----

<i>Walter E. Ehrhardt</i> Nur <i>ein</i> Schelling	253
---	-----

Anhang

<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i> Die Freiheit und das Absolute	265
---	-----

Die Autorinnen und Autoren	285
----------------------------------	-----

Vorwort der Herausgeber

Die in diesem Buch gesammelten Beiträge sind teils auf dem Schelling-Tag 2003 an der Universität Kassel und teils auf dem Schelling-Symposium aus Anlass des 70. Geburtstags von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik 2009 an der Universität Kassel vorgetragen und diskutiert worden. Weitere Beiträge kamen noch hinzu, sie alle sind – wie die beiden Grußworte am Anfang deutlich machen – Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag gewidmet.

I

In seiner Laudatio gibt Mohamed Turki einen synthetischen Überblick über das philosophische Gesamtwerk von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Natur, Geschichte, Praxis und Utopie sind dessen Grundbegriffe. Schelling, Hegel und Marx sind inspirierende Quellen, um die Geschichte als einen durch Individuen und durch die Gattung zu gestaltenden offenen Prozess zu konzipieren. In Marx macht Schmied-Kowarzik den Theoretiker der revolutionären Praxis stark. Der Akzent liegt auf der Praxis. Schon seit den 1980er Jahren wird von Schmied-Kowarzik in den praxisphilosophisch gelesenen Marx mit Schelling die ökologische Naturproblematik eingebracht, die mit Blochs Projekt einer Allianz zwischen Mensch und Natur als utopischer Ausblick die Vision einer „Humanisierung der Natur“ sowie der „Naturalisierung des Menschen“ (Marx) konkretisiert und erneuert.

Heinz Eidam analysiert die verschiedenen Etappen von Schellings „Erkenntnislehre“. Der junge Schelling war auf der Suche nach einem festen Ankerpunkt der Erkenntnis und konnte diesen nicht länger mehr in Fichtes Wissenschaftslehre finden. Die Naturphilosophie stiftete so etwas wie eine Gegenstandsgewissheit im Sein. Obwohl des mittleren Schellings Kritik an der phänomenalen Welt vom Absoluten her gedacht wird, gibt es doch überraschende Übereinstimmungen mit Kant, insbesondere mit dessen „transzendentalen Ideal“. Während dieses auf die Affinität von Möglichem und Wirklichem zielt, ist es für die positive Philosophie Schellings die „Indifferenz“, aus der alles durch Trennung hervorgeht. Für Kant ist das transzendente Ideal apriorische Denkvorsetzung und Endzweck aller Erfahrung, ein „Prototyp“, für den späten Schelling geht das Sein aller Erfahrung voraus.

In den Theodizeen wurde immer wieder die Frage nach Gottes Rolle im Blick auf die menschliche Freiheit und die Möglichkeit zum Bösen neu aufgerollt. Schelling hat Martin Blumentritt zufolge eine Sicht entwickelt, in der Gott und Geschichte als ein Prozess verstanden werden, der die Natur einbezieht. Natur ist der Grund der Existenz in Gott, der Grund das Dunkel, die Selbsterzeugung Gottes in seinem gleichewigen Sohn. Das Übel darf nicht mit Heidegger als eine metaphysische Notwendigkeit verstanden werden. Im Gegensatz zu Gott sind im Menschen Eigenwille und Universalwille teilbar. Dadurch entsteht die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Das Böse ist das Partikulare, das sich über das Allgemeine erhebt. Die Endlichkeit ist nicht Grund des Bösen, sondern es gibt für den Menschen eine freie Wahl des Bösen. Das Ende aller Offenbarung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, der letzte aufgehobene Feind der Tod. Auf die Frage Schellings, warum das Vollkommene nicht am Anfang, sondern am Ende stehe, konnte Schelling nur antworten: Weil Gott Leben und Werden ist, nicht nur Sein. Damit ist die Utopie einer Verwirklichung der Freiheit in einer Weltgeschichte verbunden, in der das Böse ausgestoßen wird.

Dirk Stederths Essay beschäftigt sich mit Schellings Freiheitsschrift in systematischer und historischer Perspektive und konzentriert sich insbesondere auf deren zentrale These, dass Freiheit in dem „Vermögen des Guten und des Bösen“ bestehe. Stederth zeigt, dass Schelling durchaus präsent ist bei zeitgenössischen Debatten über die Kompatibilität von Freiheit und Zufall. Wie Peter Bieri und Michael Pauen heute, so dachte schon Schelling, dass Freiheit weder auf den Zufall noch auf Determinismus gegründet werden kann. Stederth problematisiert die Nötigung, Freiheit aus dem Bezug zum Bösen zu denken. Die Annahme eines dunklen Grundes in Gott erlaubt Schelling, das Vermögen des Bösen zu begründen. Zugleich aber belastet es die Philosophie mit der Hypothek der Prädestination von Verhalten.

Paul Ziche zufolge galt es am Beginn des 19. Jahrhunderts, den Diskurs der Medizin wie den der Philosophie zu integrieren, um eine dem doppelseitigen Wesen Mensch gerecht werdende Anthropologie zu entwickeln. Die „natura anceps“ des Menschen meint zweierlei: Vieldeutigkeit und Gefährdetheit. Für den mittleren Schelling müsste das auf beides zutreffen, das Objekt des Wissens wie das Subjekt des Wissens. Wie das Wissen aus dem Nicht-Wissen aufgeht, so ist die prekäre Gefährdung ein Merkmal des Menschseins. In den „Erlanger Vorlesungen“ ist der Mensch ein durch „Selbstaufgegebenheit“ charakterisiertes Wesen, das die Mehrdeutigkeit von Freiheit – Vermögen des Guten und des Bösen – genauso zu bestehen hat wie den Umstand, dass er die volle Weisheit verlor und nur das „Nachbilden“ hat. Der Mensch ist der Mittler zwischen dem „Nichtseyenden der Natur“ und dem „absolut-Seyenden = Gott“.

Für Foucault ist die anthropologische Formation zu zerstören. Schelling dagegen stellt ein Junktim her zwischen dem Menschen als gefährdetem Wesen und einer Begründung der Anthropologie als ein Wissen, das aus dem Nicht-Wissen aufsteigt.

II

In seinem Essay problematisiert Hassan Givsan Schmied-Kowarzik's Deutung der „Existenz“ in Schellings „positiver Philosophie“ im Sinne einer emanzipatorischen Existenzphilosophie. Zunächst will Givsan zeigen, dass die Spätphilosophie Schellings ihren Schwerpunkt in einer Ontologie Gottes hat. Der späte Schelling grenze sich sowohl von der Mystik eines Jakob Böhme ab wie von dem Rationalismus der ‚negativen‘ Philosophie. Anfang der positiven Philosophie ist Givsan zufolge der Satz Schellings, dass ich Gott als „Herrn des Seyns“ wollen können muss. Von daher bedeutet die „Ekstasis“ bei Schelling nichts anderes als die Umkehr zu einem Ursprung. Es geht um eine Rückkehr zu so etwas wie das „absolute Subjekt“, wie in der Schrift *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) ausgeführt wird. Alles „Sittliche“ ist immer schon „Abfall von Gott“; denn dem Gesetz zu folgen heißt, von Gott getrennt zu sein.

In seinem Beitrag zu den „Gottheiten von Samothrake“ gibt Helmut Schneider eine konkrete Fallstudie des Mythos der Kabiren, die im Anhang zu Schellings 1815 fertig gestelltem, aber nicht publiziertem Werk *Weltalter* erschien. Die vier namentlich bekannten Kabiren – insgesamt sollen es acht gewesen sein – bilden ein System. Es ist durch eine evolutive Aufwärtsbewegung geprägt, die angetrieben wird von der Sehnsucht und dem Hunger nach dem Sein und dem Wesen. Das Göttliche wird durch die „ZauberKette“ der Kabiren in die Welt hineingezogen und zur Offenbarung gebracht. Der Werdeprozess der Kabiren ist auf den „kommenden Gott“ gerichtet, dem sie den Weg bereiten. Im Gegensatz zur Emanation von oben nach unten geht die Evolution von unten nach oben. Im 20. Jahrhundert wurden Schellings Fragen nach dem Verhältnis von Natur und Geist, Kosmos und Gott, Erde und Mensch von Max Scheler in seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) aufgegriffen. Wenn auch ohne expliziten Bezug auf Schellings Mythos der Kabiren, sieht Scheler im Kosmos eine evolutionäre Bewegung von unten nach oben, also von den Schichten der Natur und des Lebens, von Trieb und Drang, nach dem Göttlichen. In diesem Evolutionspantheismus strebt der werdende Gott zur Identität mit dem Kosmos am Ende der Zeiten.

Heinz Paetzold beschäftigt sich mit Schellings ästhetischem Absolutismus und mit zeitgenössischen Fortsetzungen der darin implizierten philosophischen Problematik der Kunst. Nach einer Rekonstruktion der berühmten These von Schelling im *System des transzendentalen Idealismus*, derzufolge die Kunst das „Organon“ und das „Dokument“ der Philosophie sei, wird dieses Theorem in den damals zeitgenössischen Kontext eingebettet und als Teil der Bewegung der Romantik erläutert mit Rückbezügen auf das „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ und mit der Aufforderung, mythische Gehalte in die Kunst einzufügen. Fortführungen von Schellings ästhetischem Absolutismus sieht Paetzold in Adornos Ästhetik einerseits, die als modernisierte Romantik gedeutet wird, und in Richard Rortys neopragmatischer Poetisierung der Kultur andererseits, die allerdings als eine halbierte Romantik bewertet werden sollte. Rorty bezweifelt grundsätzlich jede Möglichkeit des Absoluten, während Adorno sie auf die Negativität der Realgeschichte bezieht.

Christian Danz befasst sich mit den biografischen Anfängen von Schellings Mythostheorie. In seinen ersten Schriften (Magisterdissertation 1792 und Mythosaufsatz 1793) folgt Schelling der rationalistischen Theorie. In der Magisterdissertation sah er im Buch Genesis, Kap. 3 ein Philosophem vom Ursprung des Bösen. Er verband eine geschichtsphilosophische und eine hermeneutische Position und unterschied, wie Lessing, die drei Stufen der natürlichen, geschichtlichen und vernünftigen Religion. Aus den positiven Religionen entwickelte sich die Vernunftreligion. Die Theologie der späten Aufklärung hatte den Mythosbegriff rezipiert und damit die biblischen Texte historisiert. Für Schelling war die Geschichte vom Sündenfall keine historische Begebenheit, sondern eine Urkunde aus der Kindheit der Menschheit in der sinnlich-symbolischen Form des Mythos. In den noch nicht edierten Kommentaren Schellings zum Galater- und Römerbrief des Apostels Paulus wurde der Ansatz der beiden ersten Mythenschriften weitergeführt, indem die Idee der reineren Religion Christi in den sinnlichen Ereignissen des Lebens Jesu, etwa der Auferstehung, dargestellt wurde. Im Kontrast zur allegorischen Bibelauslegung bei Kant und zu seinen eigenen Kommentaren zu Paulus hat Schelling 1794 eine philologisch und historisch ansetzende Interpretation der Bibel gefordert, die er zunächst allerdings wieder abbrach und erst in Jena wieder aufgriff.

III

Erhard Oeser beschäftigt sich mit Schellings Hegel-Kritik in dessen positiver Philosophie. Das Verfehltete der Hegelschen Logik besteht Schelling zufolge in

der Hypostasierung des bloß logischen Begriffs zu einer selbständigen substantiellen Macht, einem objektiven Prozess. Hegel habe den Übergang von der Idee zur Natur nie aufzeigen können. Das Absolute wird zum Resultat des Begreifens. Die konkrete Individualität eines Gottes der Offenbarung wird nicht erreicht. Schelling setzt gegen den Begriff Hegels den Prozess des Werdens, in ihm sind Begriff und Gegenstand, Form und Materie untrennbar. Gegen die Dialektik bei Hegel vertritt Schelling im Rückgriff auf Platon die neuen Begriffe von Erfahrung und Induktion, die mit den Naturwissenschaften das Experiment als Methode gemeinsam haben. In der Naturphilosophie spielte Schelling eine wichtige Rolle in der Diskussion der Evolutionslehre vor Darwin. Schellings Evolutionstheorie umfasst das ganze Universum in einem dynamischen Atomismus der Vernunftseinheit im Gegensatz zum mechanistischen Atomismus von Kant oder Laplace. Das moderne Konzept der Selbstorganisation der Evolution, das sich schon bei Kant und Schelling findet, kann als Ergänzung und Fortführung der transzendentallogischen Version der Philosophie der Natur verstanden werden.

Myriam Bienenstock untersucht, Franz Rosenzweig folgend, inwiefern die Begriffe der Philosophie immer die Form der Vergangenheit annehmen, also mit Schelling zurückgehen müssen zur Schöpfung am Anfang der Welt. Am Verhältnis des Absoluten zur Geschichte wird das Verhältnis von Philosophie und Religion bei Schelling und Hegel analysiert. Im „Ältesten Systemprogramm“ richtet sich die *creatio ex nihilo* gegen den spinozistisch gedachten Übergang vom Unendlichen zum Endlichen. Der Schöpfer im „Systemprogramm“ ist der als prometheisch gefeierte Künstler. Die Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit geschieht für Schelling in der „Ichheit“ im Kunstwerk. Für den jungen Hegel ist die Religion Erhebung über das endliche Leben. Wie für Schelling, gibt es auch bei Hegel keinen Übergang vom Endlichen zum Unendlichen. Doch fanden Hegel und Schelling keine Annäherung bezüglich des Verhältnisses von Religion und Philosophie. Seit 1804 kam es bei Schelling zu einer Neuorientierung, die an der Schöpfung gegen Hegel den Tatcharakter betonte. Schelling orientierte sich am Alten Testament, das er dem Mythos annäherte. Bei der Suche nach den göttlichen Anfängen übernahm Schelling Grundbegriffe der Kabbala, wie das Ensof, durch Vermittlung J. Böhmes und F. Oetingers. Schelling war überzeugt, sich auf dem philosophischen Weg Spinozas zu befinden und nicht auf dem Jacobis und der Theosophie.

Friedrich Hermanni zufolge will Schellings frühe Identitätsphilosophie die gesamte Wirklichkeit, auch die Materie aus dem unendlichen Subjekt ableiten. Sie ist auch Realphilosophie. Der späte Schelling ergänzte diesen Ansatz einer negativen Philosophie durch eine positive Philosophie, wodurch die ursprüng-

liche Identitätsphilosophie den Anspruch auf die ganze Objektivität aufgeben musste. Während die negative Philosophie eine Bewegung des Denkens des Möglichen ist, bezieht sich die positive Philosophie auf die Existenz. Obwohl Schelling Hegels Philosophie eine Episode in der Geschichte nannte, die ihn an der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie hinderte, so gab Schelling dieser doch eine Bedeutung für sich, indem er durch Hegel den rein logischen Charakter seiner negativen Philosophie einsah, wodurch er zur positiven Philosophie motiviert wurde. Hegel ist mehr als nur eine Sackgasse auf dem Wege zur Vollendung des deutschen Idealismus, die der späte Schelling herbeiführen wollte.

Walter E. Ehrhardt untersucht die Frage nach der Einheit des philosophischen Denkweges im Lebenswerk Schellings. Gegen die Unterscheidung eines frühen und eines späten Schelling oder andere Klassifikationen sollte man Schellings Philosophie als Naturphilosophie charakterisieren, weil sie unter dieser Bezeichnung Epoche machte und sich selbst so darstellte. Die innere Einheit des Denkweges Schellings könnte man begrifflich als Organismus oder als organisches System beschreiben. Bezeichnungen wie Subjektivitätsphilosophie oder Idealismus werden Schellings System nicht gerecht. Schelling legte allem Denken einen Begriff der Natur zu Grunde. Die Naturwissenschaften erschließen durch das Experiment den unbedingten Zusammenhang der Natur, in der sich das Sein und die Freiheit zeigen. Auch in der Philosophie der Kunst wird die Kunst wissenschaftlich in ihrer Freiheit als das Unbedingte erwiesen; Natur und Freiheit sind nicht entgegengesetzt. Schellings Denkweg ist nicht als Fortgang oder Überstieg zu einer positiven Philosophie zu verstehen, sondern in jedem Teilbereich ergibt sich die Aufgabe einer positiven Philosophie eigenständig.

Wolfdietrich Schmied-Kowarziks eigener Beitrag in diesem Buch zeichnet die verschiedenen Etappen von Schellings Philosophie nach, um Freiheit zu denken. Als Konstante bleibt, dass Freiheit auf das Absolute bezogen werden muss. Nur so lässt sich der Zusammenhang von unvordenklicher Existenz und sittlichem Sinn angemessen explizieren. Während der Schelling der Freiheitsschrift und des Frühwerks als Denker menschlicher Freiheit, wenn auch noch in der Fluchtlinie Kants, unumstritten ist, so arbeitet Schmied-Kowarzik heraus, dass auch für den Schelling der *Philosophie der Offenbarung* und der *Philosophie der Mythologie* diese Konstellation zentral bleibt. Der Sinn der Existenz ist nur durch gelingende, auf das Absolute bezogene freiheitliche Praxis zu entwerfen und einzulösen.

Paul-Gerhard Klumbies

Grußwort zum Schelling-Symposium

anlässlich des 70. Geburtstags
von Univ.-Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Liebe Kolleginnen und Kollegen,
lieber Wolfdietrich Schmied-Kowarzik,

an Schelling kann man scheitern. Jedenfalls ist mein Eindruck bisher gewesen: Schelling führt einen an die Grenzen des Mitvollziehbaren heran. Offen gestanden habe ich mich manchmal gefragt, ob er nicht womöglich am Ende selbst an sich gescheitert ist. War er noch Herr seiner Spekulationen und schaute durch sie hindurch? Oder ist er in ihrem Gestrick untergegangen? Bitte lassen Sie es mich wissen, wenn Sie bei Ihrem Symposium in dieser Hinsicht etwas herausbekommen.

Nun habe ich aber festgestellt, dass Du, lieber Wolfdietrich, schon als junger Mann frei von solch skrupulösem Fragen und bangem Zweifeln warst. Hast Du Dich doch gleich mit Deiner Erstlingsarbeit an Schelling herangewagt und tatsächlich seine gefährliche Spätphilosophie in Deiner Dissertation über „Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings“ bearbeitet.

Mit diesem Symposium anlässlich Deines 70. Geburtstages kehrst Du also an Deine Anfänge als Philosoph zurück. Ich gratuliere Dir auch von dieser Stelle im Namen aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie der Kolleginnen und Kollegen des Fachbereichs Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften noch einmal sehr herzlich zu sieben gefüllten Lebensjahrzehnten, und ich wünsche Dir mit Deiner Familie einen glücklichen Beginn der achten Dekade.

Du hast mich angewiesen, hier und heute auf eine Würdigung Deiner Person zu verzichten. Diese sei anlässlich Deiner Emeritierung vor zwei Jahren in ausreichendem Maße erfolgt. Dem möchte ich mich nicht widersetzen. Aber ich erlaube mir in meiner Funktion als Dekan dennoch eine für den Fachbereich sehr wichtige Tatsache Deines akademischen Wirkens hervorheben: Du hast in starkem Maße den wissenschaftlichen Nachwuchs in Deinem Fach gefördert und eine erhebliche Zahl von Promotionen und Habilitationen zum erfolgreichen Abschluss gebracht. Du hast es vielen jungen Wissenschaftlern ermöglicht, auf einer neuen Stufe akademisch weiterzuarbeiten.

Für unsere Universität besitzt das über die akademische Bedeutung hinaus noch einen immer wichtiger werdenden pekuniären Nebeneffekt. Auch wenn es für die Gesetze der Zunft irrelevant ist und wir uns als Wissenschaftler zu Recht dagegen verwahren müssen, wenn unsere Leistungsfähigkeit auf quantifizierbare Maßstäbe reduziert wird: In den Strukturplänen unserer Institute und in den Vorgaben für die Fachbereiche stehen – seit die Finanzierung der Universitäten zunehmend an Drittmittelaufkommen und Quantität der Promotionen gekoppelt worden ist – harte Zahlen, wie viele Promotionen bzw. Habilitationen in einem Fünfjahreskorridor zu liefern sind. Auch in dieser Hinsicht steht das Institut für Philosophie durch solche zählbaren Ergebnisse gut da.

Schelling hatte ja einen Sinn für das mythische Denken. Das verleitet mich zu einer kleinen Zahlenspekulation. Du, lieber Wolfdietrich, bist siebenzig Jahre alt geworden. Der Zeitraum von dreimal sieben mal zehn Jahren – eine magisch hochbedeutsame Verknüpfung – verwebt Deine Lebensgeschichte unmittelbar mit der Schellings. Vor exakt 210 Jahren, also gerade zweimal siebenzig Jahre vor Deiner Geburt, war Schelling 24 Jahre alt; und er war verliebt. Im Jahre 1799 hatte es den studierten Theologen in Jena voll erwischt. Caroline, die Ehefrau des Freundes August Wilhelm Schlegel, war die Angebetete. Die Treffen im Hause Schlegel waren die Keimzelle der neuen romantischen Bewegung. Die Gebrüder Schlegel, Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, Ludwig Tieck, Clemens Brentano, Johann Wilhelm Ritter, Sophie Mereau, sie waren eifrig dabei, das Alltägliche zu romantisieren, d. h. den Dingen und Begebenheiten Bedeutung beizulegen. Man war jung, man schwebte auf Wolke sieben, man war geistreich. Wissenschaftlich steht Schelling am Anfang seiner Laufbahn. Zu den ganz Großen des deutschen Idealismus wird er erst noch aufsteigen.

Für mich als Theologen besitzt Friedrich Wilhelm Joseph Schelling seine bleibende Bedeutung dadurch, dass er Natur und Geist beieinander hält. Er lässt sie nicht in zwei getrennte Richtungen auseinanderlaufen. Damit liefert er bis heute einen Anknüpfungspunkt, die für Universitätsgliederungen in aufgeklärter Tradition selbstverständliche Aufspaltung in Natur- und Geisteswissenschaften diskutabel zu halten. Mir hilft er, verständlich zu machen, warum die Theologie bis heute sich als jenseits dieser Aufspaltung stehende Wissenschaft versteht.

Im Mythos hat bekanntlich alles mit allem zu tun. Materie und Geist sind wechselseitig durchdrungen. Möge also das sympathetische Band, das den verliebten Schelling mit dem gereiften Schmied-Kowarzik verbindet, auch Ihrem Symposium Beschwingtheit und geistige Erhebung verleihen. Ich vermute, unter solchen Rahmenbedingungen ist ein Scheitern ausgeschlossen.

Walter Pfannkuche

Grußwort

Lieber Wolfdietrich,

ich freue mich sehr, diese Schelling-Tagung, die ja zugleich eine Tagung zu Ehren Deines 70. Geburtstages im März dieses Jahres sein soll – also eine Art verspätetes Geburtstagsgeschenk –, eröffnen zu dürfen.

Ich finde es toll, wie Du und einige Deiner Langvertrauten hier ein Beispiel geben dafür, dass der philosophische Eros einen Menschen vital halten kann, dass er auch mit 70 und darüber nicht nachlässt. Da ist schon was dran an dem Schillerschen, dass es der Geist ist, der sich den Körper baut. Ich wünsche heute ganz besonders Dir, dass dieser Eros Dich noch lange in Bewegung hält.

Zu Deiner Person hier offiziell Rühmendes zu sagen, das scheint mir aus zwei Gründen unangemessen:

- Erstens wäre ich wohl unter den Anwesenden, die Dich alle sehr viel länger kennen als ich, sicher der Ungeeignetste dazu.
- Und zudem hieße es wohl auch Eulen nach Athen zu tragen, noch einmal von den 60 Promotionen und den noch erstaunlicheren 32 Habilitationen zu reden, die Du im Lauf Deiner Dienstjahre durchgeführt hast. Oder von den über 50 entweder gänzlich selbstgeschriebenen oder herausgegebenen Büchern? Das weiß doch eh jeder hier.

Stattdessen möchte ich nur wenig aus meiner persönlichen Erfahrung mit Dir berichten:

- Da wäre zuerst und ganz vom Anfang meines Hierseins die Einladung zu Wein und Gebäck in Deine Wohnung zu erwähnen. Es war eine so freundliche und unverkrampfte Begegnung, dass sie schon nach wenigen Minuten dazu führte, dass Du mir jenes Du angeboten hast, von dem ich heute nun schon so oft und als wäre das selbstverständlich Gebrauch gemacht habe.
- Und ich erinnere die Einladung zu einem Essen bei Dir zu Hause, bei dem Du mich Deinen alten Freunden vorgestellt und mir das Gefühl gegeben hast, in Kassel wohl aufgenommen und nun ein Stück weit angekommen zu sein.

Für beides danke ich Dir sehr herzlich.

Mittlerweile hatten wir auch ein Dienstgeschäft zusammen zu erledigen und haben auch das in kooperativem Geist bestanden.

Und nun also Schelling, womit Du zurück- oder besser wohl wieder einmal einkehrst bei Deinen frühen Wiener Tagen, bei der Abgrenzung von Hegel und dem hegelhörigen Kreis um Erich Heintel.

Was also können wir lernen von Schelling, der die Freiheit als das Vermögen des Guten und des Bösen begriffen hat?

- Vielleicht das Erschrecken, von dem er in seinen späten Jahren ergriffen wurde? Ein Erschrecken gerade über diese Freiheit und die darin wurzelnde und ständige Möglichkeit, dass das Dunkel-Chaotische aus dem Menschen hervorbrechen könne.
- Oder die Schwermut, in die Schelling – wenn wir Emil Staiger Glauben schenken dürfen – darob verfiel, dass der wahre Grundstoff des Lebens eben dies, das Chaotische und Schreckliche ist?

Also, lieber Wolfdietrich, von letzterem, von der Schwermut, da würde ich abraten. Und wenn es zu deren Vermeidung erforderlich ist, dann auch vom ganzen Schelling. Aber wie ich Dich kenne, wirst Du schon etwas gefunden haben, um trotz Schelling oder sogar mit einer anderen Seite von Schelling bei guter Laune zu bleiben.

In diesem Sinn wünsche ich dem Kongress ein gutes Gelingen und bin gespannt auf die Vorträge.

Mohamed Turki

Von der Natur über die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis zur Utopie Zur Entwicklung des Denkens von W. Schmied-Kowarzik

Einleitung

Wer sich mit dem philosophischen Denken von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik näher befasst, wird sicherlich sofort merken, dass dieses Denken in seinen Grundstrukturen auf vier wesentlichen Paradigmen beruht: *Natur*, *Geschichte*, *Praxis* und *Utopie*. Diese Paradigmen bilden im Grunde die Achse, um die sich die gesamte Entwicklung dieses Denkens dreht und entfaltet. Die große Anzahl von Schmied-Kowarzik's Schriften weisen ausdrücklich auf die Relevanz dieser Paradigmen hin und unterstreichen deren Bedeutung für das gesamte Werk. Doch hinter diesen Paradigmen stehen wichtige Referenzen aus der Geschichte der Philosophie und genauer gesagt namhafte Denker, deren Einfluss auf die *Wegbahnungen zur praktischen Philosophie* von Schmied-Kowarzik unverkennbar erscheint. Die meisten Werke dieser Denker wie Platon, Kant, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger, Bloch, Camus und Sonnemann sind in der Schrift *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*¹ genannt und gebührend behandelt. Aber die bedeutendsten unter ihnen bleiben doch Schelling, Hegel, Marx und Bloch, die häufiger im Brennpunkt des Beschäftigungsfeldes von Schmied-Kowarzik auftreten.

Zunächst tauchen Begriffe wie Sinn und Existenz auf, die Schmied-Kowarzik in seiner Dissertation² ausgehend von der Spätphilosophie Schellings herausgearbeitet hat. Hier wird vor allem die Frage nach der Einheit von Sinn und Existenz und um den Erweis ihrer Verwirklichung im Rahmen einer von Schelling entworfenen *positiven Philosophie* behandelt. Aber dann tritt der Begriff der *Natur* umso stärker in den Vordergrund und wird in Anlehnung an Schellings Naturphilosophie auf den aktuellen Diskurs der Ökologie und bei der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur angewandt. Die geführte Auseinandersetzung in den 80er Jahren um das

¹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung, Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999.

² Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, Wien 1963.

Problem der Naturtätigkeit und Naturproduktivität lässt sich nicht ohne den historischen und philosophischen Hintergrund, der sie begleitete, erklären. Für Schmied-Kowarzik liegen die Wurzeln dieser Problematik bereits in Schellings Naturphilosophie, die sehr früh das dialektische Verhältnis von Natur und Geist herausstellte und mithilfe naturwissenschaftlicher Erkenntnisse aus der damaligen Zeit zu untermauern versuchte. Freilich sind nicht alle Versuche Schellings gelungen, wie Schmied-Kowarzik zu Recht bemerkt, denn „insbesondere in der Phase der Identitätsphilosophie (1801–1806) scheint die ganze Dynamik seines Versuchs, die Natur in ihrer eigenen Produktivität zu betrachten und darzustellen, in eine eigentümliche Statik von Begriffsschematismen zu entarten. Erst in seiner späteren Schrift *Darstellung des Naturprozesses* (1844) gelingt es ihm wieder, die Natur als einen un abgeschlossenen Werdeprozess sichtbar zu machen.“³ An diesen Punkt knüpft Bloch später an, wenn er von der Allianz zwischen Natur und Geschichte bzw. von der Beziehung zwischen *natura naturata* und *natura naturans* spricht. Dennoch setzt sich Schmied-Kowarzik von der blochschen Tendenz zur Ontologisierung der Natur ab und folgt mehr dem marxschen Ansatz, der von einer bewussten Allianz des Menschen mit der Natur ausgeht.

Was den Begriff der *Geschichte* anbetrifft, so betrachtet ihn Schmied-Kowarzik offenbar als Bindeglied zwischen Schelling, Hegel und Marx. Für ihn verbindet der Geschichtsprozess trotz der Differenzierungen in der teleologischen Finalität sowohl die beiden Vertreter des deutschen Idealismus als auch ihren materialistischen Widersacher. Zwar versteht Schelling unter Geschichte in Anlehnung an Kant und Fichte und im Gegensatz zum hegelischen System „nicht das vergangene Gewordensein, sondern praxisphilosophisch das Aufgegebensein menschheitlicher Verwirklichung.“⁴ Dennoch stimmt er mit Hegel und sogar mit Marx bei der Bestimmung dieser Geschichte überein, „in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt.“⁵ Dabei geht es sowohl um das Verstehen der vergangenen Menschheitsgeschichte als auch um die Prospektion und Orientierung künftiger Entwicklung.

³ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Die existentielle Grundlage unserer Naturerkenntnis und die Produktivität der wirklichen Natur“, in: Gottfried Heinemann/Georg C. Tholen (Hg.), *Tätiger Mensch – Tätige Natur*, Kasseler Philosophische Schriften 6, Kassel 1983, 25.

⁴ Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 65.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *Sämtliche Werke* in 14 Bdn., Stuttgart/Augsburg 1856, Bd. X, 115.

Trotz des nach rückwärts gewendeten Blickes in der Betrachtung der Geschichte bezeichnet Hegel, insbesondere in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, den Fortgang der Weltgeschichte dialektisch als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit.“⁶ Hier wird vor allem gezeigt, wie „die Bewusstwerdung der Sittlichkeit durch die Staaten hindurch und über sie hinaus die innere Dialektik der Weltgeschichte ausmacht.“⁷ Doch durch das Fehlen der Zukunftsdimension versagt sich nach der Ansicht von Schmied-Kowarzik „die Philosophie der Geschichte nicht nur eine begreifende Analyse jener geschichtlichen Kräfte der Freiheit und Sittlichkeit, die bereits in der Gegenwart über diese hinauszudrängen scheinen, sondern sie verbietet sich selbst, ihr Begreifen der Geschichte als ein praktisches, als ein sittliches Zusichselberkommen zu begreifen.“⁸

Diese Dimension hat bereits Marx erkannt und folgerichtig kritisiert, indem er aus der inneren Dialektik der Geschichte zeigt, wie die Verwirklichung der bewussten und freien Sittlichkeit im Horizont der Zukunft und nicht in der Vergangenheit oder Gegenwart liegt. „Sie ist erst dort erreicht, wo die der Substanz nach aller gesellschaftlichen Praxis zugrunde liegende Sittlichkeit Subjekt geworden ist“,⁹ wie Schmied-Kowarzik in Anlehnung an Hegel formuliert. Dabei wird „keine dogmatische Konstruktion der Zukunft“ impliziert, sondern erklärt: „unser Wissen um das Ziel der Geschichte menschheitlicher Sittlichkeit gründet in der Gewissheit der geschichtlichen Dialektik gesellschaftlicher Praxis.“¹⁰ Damit tritt der Begriff der *Praxis* bei Marx in den Vordergrund und wird eine Priorität im gesellschaftlichen und geschichtlichen Werdeprozess erhalten.

Das Wesentliche am Praxisbegriff bei Marx besteht Schmied-Kowarzik zufolge nicht nur in der bewussten Tätigkeit der Individuen bei ihrer Auseinandersetzung mit der Natur oder mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt, sondern vielmehr in der emanzipatorischen Perspektive, die auf eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse hinzielt und eine Befreiung des Menschen von der Entfremdung herbeiführen wird. Diese Dimension kennzeichnet die Praxis als revolutionäre Handlungstätigkeit und liegt ihrer Zielsetzung zugrunde, denn die Verwirklichung von Freiheit und Sittlichkeit „muss erst durch die revolutionäre Bewegung der sozial Unterdrückten und Benachteiligten in

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke* in 20 Bdn, Frankfurt am Main, 1969, Bd. 12, 32.

⁷ Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 90.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 91.

¹⁰ *Ibid.*

einem Umsturz der kapitalistischen Produktionsverhältnisse erkämpft werden. Ziel dieser revolutionären Umwälzung ist die über die Begrenzungen der bürgerlich-politischen Emanzipation hinausgetriebene *menschliche Emanzipation*, die Errichtung einer solidarischen Gesellschaft freier Individuen, eine menschliche und menschheitliche Weltgesellschaft.¹¹

Doch diese emanzipatorische Perspektive erfordert eine Erweiterung des Horizonts im Sinne einer noch nicht realisierten Weltgeschichte bzw. einer in die Zukunft projizierten *Utopie*, die weiterhin der revolutionären Praxis Triebkraft und Hoffnung verleiht. Schmied-Kowarzik sieht in der Philosophie Blochs diese Tendenz gegeben, da sie den Geist dieser Utopie und das Prinzip Hoffnung am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Folgendermaßen beschreibt er diese Tendenz: „Utopische Ontologie – Hoffnung auf die noch ungeborgenen Möglichkeiten zum Guten im Weltprozess und der Menschheitsgeschichte mit uns als verantwortlichen Akteuren für ihre gelingende Wirklichwerdung – hier liegen Fahrmotiv und Zielhorizont des Blochschen Denkens.“¹²

Im Weiteren werden nun all diese Paradigmen eingehend behandelt und kritisch beleuchtet. Sie können jedoch nicht das gesamte Umfeld der Anregungen und philosophischen Ansätze erfassen, die Schmied-Kowarzik erarbeitet hat, sondern nur den Rahmen skizzenhaft umreißen, worin sich der Entwicklungsprozess seiner Gedanken bewegt.

1. Tätiger Mensch oder tätige Natur?

Wie bereits erwähnt, beginnt Schmied-Kowarzik die Auseinandersetzung mit Schellings Werk bei der Frage nach dem Sinn der Existenz und stellt zweifellos die Problematik des menschlichen Daseins und seiner Freiheit in den Vordergrund. Dieser Thematik bleibt er weiterhin treu, wenngleich er sich inzwischen der Naturphilosophie Schellings zuwendet; denn er spürt sehr früh die Spannung, die das Verhältnis des Menschen zur Natur im Allgemeinen und zu seiner Umwelt im Besonderen begleitet. Der fortschreitende Klimawandel und die ökologische Krise als Ergebnis der Umweltzerstörung standen zwar nicht so sehr wie heute, aber schon zu Beginn der siebziger Jahre im Mittelpunkt der Diskussion, die Philosophen und Naturwissenschaftler

¹¹ Ibid., 112.

¹² Gvozden Flego/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Ernst Bloch – Utopische Ontologie, Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik, Bochum 1986, 8.

geführt haben. Im Club of Rome wurde genau auf die sich anbahnenden Gefahren einer weiterhin ungezähmten Ausbeutung der Naturressourcen und einer unkontrollierten Umweltverschmutzung hingewiesen.¹³ Für Schmied-Kowarzik, der sich zunächst mit der Spätphilosophie Schellings befasst hat, war der Sinn für die Existenz, der durch das Handeln und die Tätigkeit des Menschen entsteht, maßgebend. Doch die Naturfrage, die infolge der ökologischen Krise immer deutlicher zum Gegenstand der politischen und philosophischen Auseinandersetzung wurde, konnte Schmied-Kowarzik nicht außer Acht lassen. Mit Bezug auf Schellings Naturphilosophie greift er das Thema wieder auf und versucht es näher zu erklären.

Sowohl die Beiträge bei den von ihm organisierten Tagungen als auch die Streitgespräche, die er in den achtziger Jahren u.a. mit Hans Immler¹⁴ geführt hat, legen Zeugnis von seinem Interesse an dieser Problematik ab und spiegeln den regen Gedankenaustausch mit seinen Kollegen wider. Doch die Summe seiner Überlegungen zu diesem Thema kommt nachträglich in dem umfassenden Werk mit dem Titel „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“ *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*¹⁵ zum Tragen.

Schon bei der interdisziplinären Tagung von 1981 zum Thema „*Tätiger Mensch – tätige Natur*“ weist Schmied-Kowarzik auf die Bedeutung der Naturphilosophie Schellings bei der Konstituierung der wissenschaftlichen Erkenntnis und deren Einfluss auf das Marxsche Denken hin. Seine Ausführungen heben den systematischen Ansatz von Schellings Denken bei seinem Begreifen der Wirklichkeit hervor. Demnach versucht Schelling, vor allem im ersten Teil seines Buches zum *System des transzendentalen Idealismus*, „die phänomenal erfahrbare Wirklichkeit und uns als produktiv anschauende Subjekte dieser Wirklichkeit transzendentalphilosophisch-erkenntnistheoretisch zu erschließen.“¹⁶ Dabei ist es ihm zwar gelungen zu zeigen,

¹³ D. Meadows, J. Randers, D. Meadows, *Limit to Growth – The 30 Year Update*, 1972, Club of Rome. Dtsch.: *Grenzen des Wachstums, Das 30 Jahre-Update, Signal zum Kurswechsel*, Stuttgart 2008

¹⁴ Hans Immler/Wolfdietch Schmied-Kowarzik, *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit*, Hamburg 1984 sowie Hans Immler/Wolfdietch Schmied-Kowarzik (Hg.), *Natur und marxistische Werttheorie, Dokumentation einer interdisziplinären Arbeitstagung*, Kassel 1986, Kassel 1988.

¹⁵ Wolfdietch Schmied-Kowarzik, „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, (Schellingiana 8), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

¹⁶ Schmied-Kowarzik, „Die existentielle Grundlage unserer Naturerkenntnis und die Produktivität der wirklichen Natur“, 19.

wie die wichtigen Etappen der Welt und Selbstkonstitution des erkennenden und handelnden Subjekts bewusst reproduziert werden, aber er vermag dadurch nicht die Wirklichkeit selbst, d. h. die gesamte Wirklichkeit in ihrem Wirklichsein von Natur und Geschichte zu erfassen. Erst am Ende der Transzendentalphilosophie kommt Schelling auf die Natur- und Praxisphilosophie zu sprechen. Anders ausgedrückt: „Schelling nähert sich dem Problem des Verhältnisses von Mensch und Natur von zwei Seiten. Erstens fragt er transzendental-philosophisch nach den Bedingungen der Möglichkeit unserer Naturerkenntnis; zeigt aber hier bereits auf, dass diese erkenntnistheoretische Fragestellung nicht ablösbar ist von uns als wirklichen Subjekten im existenziellen Wirklichkeitszusammenhang. Das transzendente Rückfragen bedingt jedoch, dass im *System des transzendentalen Idealismus* nur die Formen unserer Selbst- und Weltkonstitution expliziert werden können, nicht aber bereits inhaltlich der Wirklichkeitszusammenhang selbst, in den wir als erkennende Subjekte gleichwohl einbezogen sind. Daher wendet sich Schelling in der Natur- und Freiheitsphilosophie dieser zweiten Problemstellung zu. Es geht ihm hier um ein Begreifen von Natur und Geschichte aus ihren eigenen Potenzen des Wirklichseins und Werdens.“¹⁷

Diese Hinwendung zur Natur- und Praxisphilosophie erfolgt nach Ansicht von Schmied-Kowarzik bei Schelling aus zweierlei Gründen: er strebt „einerseits, die Natur so aus ihren produktiven Kräften heraus zu begreifen, dass die Entstehung des organischen Lebens und des menschlichen Bewusstseins daraus erklärbar wird; andererseits hat die Natur mit dem menschlichen Bewusstsein eine Gestalt der freien Selbstproduktion hervorgebracht, die nicht nur in der Potenz steht, sich selbst ihre eigene geschichtliche Welt aufzubauen, sondern auch immer in der Gefahr befindet, sich aus ihrem kreatürlichen Zusammenhang zu verlieren.“¹⁸ Gerade an den letzten Punkt knüpft Schmied-Kowarzik an, um den Bezug Schellings zur Ökologie und zur Verantwortung des Menschen für seine natürliche Umwelt herzustellen. Für ihn gilt es, diesen Entwurf aufzunehmen und weiter zu entwickeln.

Es fragt sich dennoch, ob Schelling bei seiner Umorientierung zur Naturphilosophie diese Absicht gehegt hat, oder nicht vielmehr einen „Gegenentwurf zu dem Weltbild der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts“¹⁹ liefern wollte, wie W. G. Jacobs vermutet. Dieser Frage kann hier allerdings nicht

¹⁷ Ibid., 33

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Wilhelm G. Jacobs, Das Weltbild der modernen Wissenschaften und die Schellingsche Naturphilosophie, in: István M. Fehér/Wilhelm G. Jacobs (Hg.), *Zeit und Freiheit, Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, Budapest 1999, 38.

weiter nachgegangen werden. Dennoch deuten beide Ansätze auf eine neue Wahrnehmung der Natur bei Schelling hin, die dem vorherrschenden Weltbild der damaligen Naturwissenschaft widerspricht. Schelling denkt nämlich die Natur einheitlich, d.h. sowohl als Produkt wie auch als Produktivität. Er formuliert es folgendermaßen: „Die Natur als bloßes *Produkt* [...] nennen wir Natur als *Objekt* (auf diese allein geht alle Empirie). Die *Natur als Produktivität* [...] nennen wir *Natur als Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie).“²⁰ Doch aus dieser letzten Aussage ist ein Missverständnis entstanden, wonach die Natur als Lebendige und Tätige bzw. als Wertschaffende einen personifizierten Charakter erhält. An der Subjektivierung der Natur hat sich auch der Streit zwischen Immler und Schmied-Kowarzik in den achtziger Jahren entzündet.

Trotz seiner Abneigung gegenüber einer an sich tätigen und Wert produzierenden Natur vertritt Schmied-Kowarzik im Gegensatz zu Hans Immler den Standpunkt, dass die Naturfrage nicht losgelöst von der gesellschaftlichen Produktion und der menschlichen Praxis betrachtet und behandelt werden darf. Für ihn sind „weder Arbeit noch Natur wertbildend, aber sie sind die Quellen allen Reichtums.“²¹ Ferner stellt er der Behauptung von Immler, wonach „die Marxsche und erst recht die marxistische Kritik der politischen Ökonomie in der Naturfrage unzureichend geworden ist, insbesondere was die Bestimmung des Verhältnisses von Wert und Natur anbelangt“,²² seine eigene These entgegen. Diese besagt „dass nur die weiterentwickelte Marxsche Theorie uns ermöglicht, die ökologische Krise als einen grundlegenden Widerspruch zwischen der wertbestimmtem industriellen Entwicklung und der Naturvermitteltheit alles menschlichen Lebens zu denken.“²³ Dabei erinnert Schmied-Kowarzik daran, dass „Marx gerade nicht wie Hegel die menschliche Praxis allein aus der Negation zur Natur bestimmt, also als grundsätzliche Antinomie begreift, sondern mit Schelling aufdeckt, dass sie nicht nur ursprünglich mit der Natur verknüpft ist, sondern ihre Erfüllung nur erreichen kann, wenn wir sie im Einklang mit der Natur zu gestalten vermögen.“²⁴ Von hier aus erfolgt also der Schritt zu Marx, der nach Schmied-Kowarzik den Entwurf der Schellingschen Naturphilosophie konsequent übernimmt und in ein Programm der Kritik der politischen Ökonomie umsetzt.

²⁰ Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, III, 284.

²¹ Immler/Schmied-Kowarzik, *Marx und die Naturfrage*, 46 ff.

²² *Ibid.*, 21.

²³ *Ibid.*, 46.

²⁴ *Ibid.*, 19

Nach dem Fall der Berliner Mauer und nach der Auflösung des real existierenden Sozialismus wirkt der Streit zwischen Schmied-Kowarzik und Immler um das Verhältnis von Naturproduktivität und Wertökonomie aus heutiger Sicht zunächst fast anachronistisch und fern jeglicher Realität. Aber angesichts der Finanz- und Weltwirtschaftskrise, die nun ein globales Ausmaß erreicht und im Zuge der fortschreitenden Umwelterstörungen, die zum Klimawandel erheblich beitragen, gewinnen solche Diskussionen immer mehr an Aktualität. Die Herausforderung, die der gegenwärtigen politischen Ökonomie durch die Naturfrage gestellt wird, wiegt heute mehr denn je. Wie Immler damals formulierte, zwingt die Naturfrage „die wissenschaftliche Ökonomie, die Probleme der gesellschaftlichen Wertbildung, Wertensetzung und Wertbestimmung von Grund auf neu zu diskutieren, Positive wie kritische Ökonomie werden sich gezwungen sehen, ihre Axiomatik zu ändern.“²⁵ Ob sich diese Forderung heute Gehör verschafft, bleibt dahin gestellt, aber die Tatsache, dass Schmied-Kowarzik und Immler vor drei Jahrzehnten diese Problematik bereits thematisiert und diskutiert haben, zeigt, wie besorgt und weitsichtig beide um die Naturfrage gewesen sind, wenngleich sie sie aus unterschiedlicher Perspektive betrachtet haben. Für Immler soll die Naturproduktivität innerhalb der Kritik der politischen Ökonomie einen gebührenden Platz einnehmen. Hingegen setzt Schmied-Kowarzik mehr auf den gesellschaftlichen Charakter der Produktion und erkennt in ihren entfremdenden Mechanismen die Ursache für die Ökologiekrise.

Tätige Natur oder *tätiger* Mensch, das war die Grundfrage. Doch es besteht hier kein Entweder-Oder, wie Ulrich Sonnemann in seinem Beitrag zu dieser Kontroverse richtig feststellt. Es könnte höchstens um eine Korrektur in der wissenschaftlichen Erkenntnis gehen bzw. um eine „Veränderung von Natur-*Qualitäten* [...], für die es in der Tat kein bekanntes historisches Präzedenz gibt.“²⁶ Sonnemann fügt hinzu: „offenbar kann dem Naturverhältnis der Menschen gar nicht nachgespürt werden, ohne daß das Thema so von selber in eins von Geschichte gleich umschlägt wie ja auch umgekehrt Geschichtsbetrachtungen immer zuletzt, in Fragen nach der Natur ihres [...] Gegenstands.“²⁷ Damit kann der Bezug zum nächsten Punkt, nämlich zum Paradigma der Geschichte hergestellt werden.

²⁵ Ibid., 39

²⁶ Ulrich Sonnemann, „Beitrag zur Kontroverse zwischen Hans Immler und Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik“, in: Immler/Schmied-Kowarzik, *Natur und marxistische Werttheorie*, 10.

²⁷ Ibid., 11.

2. Die Geschichte als Werdeprozess

Schon in seiner Schrift *Einleitende Bemerkungen zur Naturphilosophie Schellings* weist Schmied-Kowarzik auf die enge Verbindung zwischen der Natur und der Geschichte in der Naturphilosophie Schellings hin. Für ihn bildet diese das Programm, worin „die Natur unter Einschluss der geschichtlichen Welt des Menschen in ihrer Wirklichkeit aus sich selber zu erfassen“²⁸ sei. Seine Ausführungen in diesem Rahmen zeigen, wie der Ariadnefaden vom *System des transzendentalen Idealismus* über die *Naturphilosophie* bis hin zur *Philosophie der Geschichte* als Endpunkt praktischer Philosophie führt. Dieses Programm steht nach seiner Ansicht sogar als Grundlage für Marx bei seiner Erläuterung des Verhältnisses von Natur und gesellschaftlicher Praxis. Hier wie dort setzt Schmied-Kowarzik auf das Primat der Praxis, die ebenso grundlegend für die Naturerkenntnis als auch für den Umgang des Menschen mit der Natur und im gesellschaftlichen Handeln ist.

Bei Schelling stellt sich bereits im *System des transzendentalen Idealismus* die Frage, ob die Geschichte als Realisierung des Ideals einer Synthese von individueller Freiheit und allgemeiner Rechtsordnung gedacht werden kann. Entsprechend erklärt er, „daß Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit, noch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihr congruiert.“²⁹ Daraus geht deutlich hervor, dass Schelling bei der Bestimmung der Geschichte auf einen Widerstreit stößt, der die Modalität ihrer Realisierung betrifft, d. h. ob sie vom einzelnen Individuum oder von der allgemeinen Menschheit gemacht und getragen wird. Dieser Widerstreit um das Verhältnis von individueller Freiheit und allgemeiner Notwendigkeit innerhalb einer Rechtsordnung bestimmt im Grunde auch die Zielsetzung von Geschichte beim jungen Schelling. Doch für ihn scheint die Sache geklärt zu sein, da er sieht, „dass es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden

²⁸ Schmied-Kowarzik, „Die existentielle Grundlage unserer Naturerkenntnis und die Produktivität der wirklichen Natur“, 25; siehe auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Prozeß und Vollendung. Wir und die unabgeschlossene Ganzheit der Natur“, in: Kristian Köchy/Martin Norwig (Hg.), *Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik*, Freiburg/München 2006.

²⁹ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, III, 588.

kann.³⁰ Diese Aussage wird im Übrigen in den späten Werken noch einmal wiederholt.³¹

Die Entscheidung zugunsten der Gattung bedeutet allerdings keineswegs die Preisgabe der individuellen Freiheit, sondern vielmehr ihre Einbettung in einen größeren Rahmen, der selber die Bedingung der Freiheit darstellt. Es handelt sich um die „allgemeine Rechtsordnung“, die zwar zunächst als äußere Notwendigkeit erscheint, aber dann wie eine zweite Natur erfasst und angeeignet wird. Für Schelling ist es „also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit notwendig ist, daß der Mensch was das Handeln selbst betrifft, frei, was das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sey von einer Notwendigkeit die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat.“³² Es fragt sich jedoch, ob mit einem solchen Argument der Widerstreit zwischen individueller Freiheit und äußerer Notwendigkeit tatsächlich beendet werden kann, oder zu einem Weg, der „zwischen der Scylla einer völligen Vorherbestimmtheit (Prädetermination) der Geschichte und des daraus folgenden ‚Fatalismus‘ und der Charybdis des mit verabsolutierter Subjektivität einhergehenden ‚System[s] der absoluten Gesetzlosigkeit‘“³³ führt. Denn die teleologische Zielsetzung bleibt ihrerseits den Menschen verborgen und erreicht erst in der „absoluten Identität“ als Endresultat ihre Vollendung.

Schmied-Kowarzik, der in seinem Beitrag *Schelling – Freiheit, Recht und Geschichte*³⁴ diese Problematik ausführlich behandelt, unterstreicht den positiven Charakter der Geschichtsauffassung vom jungen Schelling. Er sieht darin „die grundsätzlichen und geschlossensten Darlegungen Schellings zur praktischen Philosophie und damit zu Recht und Staat – vermittelt zwischen der Freiheit des menschlichen Handelns und der Geschichte – vorliegen“³⁵, und bringt sie trotz des idealistischen Ansatzes sogar in die Nähe von Marx, der ebenfalls die Geschichte als eine „Gattungsgeschichte“ erfasst. Beiden schreibt er, „ist gemeinsam – und hierin unterscheiden sie sich von Hegel – dass sie die Geschichte als eine praktische gesellschaftspolitische Aufgegebenheit begreifen, dass sie die bestehenden Ordnungsverhältnisse nicht als für sich seienden allgemeinen Willen, sondern als von Menschen gemachte

³⁰ Ibid.

³¹ Siehe hierzu: Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, 115.

³² Ibid., III, 594.

³³ Hans Jörg Sandkühler, „F. W. J. Schelling, ein Werk im Werden. Zur Einführung“, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *F. W. J. Schelling*, Stuttgart/Weimar, 1998, 19.

³⁴ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Schelling – Freiheit, Recht und Geschichte“, in: W. Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 67.

³⁵ Ibid., 69.

und vorläufig notwendige Zwangverhältnisse begreifen³⁶. Doch in der Zielsetzung treten eindeutig die Unterschiede zwischen den beiden Denkern zu Tage. Für Schelling ist „die Geschichte als Ganzes ... eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“³⁷, das sich als „Beweis vom Dasein Gottes“³⁸ kundtut. Hingegen spricht Marx in diesem Zusammenhang eher von einem Ende der „*Vorgeschichte*“ die durch die Ausbeutung und Unterdrückung der Menschen gekennzeichnet ist und vom Beginn der „*wahren Geschichte*“ mit der klassenlosen Gesellschaft, in der der Mensch vom „Reich der Notwendigkeit“ in das „Reich der Freiheit“ übergeht.

Bevor man auf die Interpretation der Marxschen Konzeption von Geschichte bei Schmied-Kowarzik eingeht, ist es aber notwendig, sein Verständnis von Hegels Geschichtsauffassung in Erinnerung zu rufen. Demnach zeichnet sich das Problem der Geschichte bei Hegel durch seine eher logische als vielmehr historische Konstitution ab. Entsprechend wird der dialektische Prozess als ein Zusichselberkommen des Weltgeistes erfasst, aber „dieses Zusichselberkommen (ist) zunächst nicht als geschichtlicher Prozess, sondern als konstitutionslogischer Prozess konzipiert.“³⁹ Hier wird jede Folge der historischen Wirklichkeit ebenso wie jede Gestalt der Sittlichkeit in der darauf folgenden Stufe aufgehoben, sodass die letzte als das Zusichselberkommen des Weltgeistes in die Philosophie der Weltgeschichte notwendigerweise mündet.

Die Geschichte wird zwar von Hegel als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“⁴⁰ begriffen, aber „nicht durch die Taten der Völker wird dieser Fortschritt vorangebracht, denn die Völker treten in die Geschichte ein, reifen zu ihrer Sitte heran und scheiden aus der Geschichte wieder aus, ohne Einfluss nehmen zu können auf die Sitte der nach ihnen in die Geschichte eintretenden Völker.“⁴¹ Die Geschichte spiegelt also keineswegs die Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit wider, sie entspricht vielmehr als Werdeprozess einer logischen Konstitution, bei der „alle Eigenschaften des Geistes durch die Freiheit“⁴² auf den Begriff gebracht werden. Somit ist sie nur eine „Rechtfertigung der Vernünftigkeit des immer bereits vorgängigen Praxis- und Bil-

³⁶ Ibid.

³⁷ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, III, 603.

³⁸ Ibid., III, 604.

³⁹ Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 89.

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12, 32.

⁴¹ Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 97.

⁴² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12, 30.

dungsprozesses, d. h. der Geschichte.⁴³ Deshalb stellt Schmied-Kowarzik auch die Frage, ob dieser Prozess der bewusst werdenden Freiheit tatsächlich den Fortschritt in der Geschichte vollbringt und nicht bloß eine Legitimation des Bestehenden darstellt. Hegel war nämlich der Meinung, dass in seiner Zeit und besonders in seiner Philosophie diese Tatsache der Vernünftigkeit eindeutig sichtbar und zu ihrem endgültigen Abschluss geführt würde.

Doch „das Eigentümliche am Begriff der Geschichte bei Hegel ist jedoch, dass in ihr die Dimension der Zukunft fehlt; Geschichte tritt hier immer nur als Gewordene auf, die somit bestenfalls an die Gegenwart, insofern sie eine Gewordene ist, heranreicht.“⁴⁴ Mit dem Abschneiden der Geschichte von ihrer Zukunftsdimension schaltet Hegel eigentlich jegliche Orientierung wie auch jede Perspektive auf eine Veränderung des weiteren Verlaufes aus. Das bedeutet, dass er die Geschichte für abgeschlossen erklärt und dass er ihr keine Entwicklung mehr beimisst. Folglich verliert auch die Praxis, die zur Beförderung und Verbesserung der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit beiträgt, ihre Relevanz. So bricht Hegel nach der Ansicht von Schmied-Kowarzik „mit der Tradition der praktischen Philosophie seit Sokrates, die sich immer in den Primat der Praxis gestellt verstand.“⁴⁵

Nun liegt es aber nicht im Belieben von Hegel, die Geschichte allein aus der Vergangenheit zu betrachten, und ihr somit jegliche Dimension für die Zukunft abzusprechen. „Wir können die innere Logik der Wirklichkeit von Geschichte nicht einfach umschreiben. Sie ist ein durch gesellschaftliche Praxis bestimmter Prozeß, der jeweils durch unsere Gegenwart hindurchgeht, welche sich als aus der Vergangenheit gewordene und auf die Zukunft gerichtete weiß“⁴⁶, schreibt Schmied-Kowarzik kritisch und weist in Anschluss an Marx besonders auf die antizipatorische Perspektive der Zukunft im gesellschaftlichen und historischen Prozess hin. Diese bildet nämlich den Horizont, worauf sich die Praxis richtet und dessen Erfüllung erst in der „Einswerdung von individuellem und allgemeinem Willen im menschheitlichen

⁴³ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Das Prospektive der Marxschen Theorie“, in: Michael Grauer/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis*, (Kasseler Philosophische Schriften 7), Kassel 1982, 11.

⁴⁴ Ibid., 90; vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Heinz Eidam (Hg.), *Anfänge bei Hegel*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2), Kassel 2009.

⁴⁵ Ibid. Vgl. auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „„Aufhebung“ – Gedanken zu einer Grundkategorie dialektischer Philosophie“, in: Sven Kramer (Hg.), *Bild – Sprache – Kultur. Ästhetische Perspektiven kritischer Theorie*. Hermann Schweppenhäuser zum 80. Geb., Würzburg 2009.

⁴⁶ Ibid., 91.

Maßstab⁴⁷ bzw. in der „menschheitlichen Gesellschaft“ erreicht wird. Damit bringt er neben Schelling auch Marx in die Auseinandersetzung und Kritik der Geschichtsauffassung Hegels. Seine Ausführungen diesbezüglich tauchen in mehreren Aufsätzen und Schriften auf, die hier nur ansatzweise erwähnt oder herangezogen werden.⁴⁸ Doch alle verbinden die Marxsche geschichtsphilosophische Grundlegung mit seinem Begriff der *gesellschaftlichen Praxis*, der die Basis und die Triebkraft des geschichtlichen Prozesses bildet, denn „es sind die Menschen selbst, die, indem sie gesellschaftlich ihr Leben erhalten, zugleich ihr gesellschaftliches Leben gestalten in all seinen sozialen und kulturellen, praktischen und theoretischen Formen.“⁴⁹

3. Die Aufgabe der gesellschaftlichen Praxis

Schon in seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* wendet sich Marx gegen den idealistischen Ansatz von Hegel und stellt eine ganz andere Zielsetzung für die Philosophie entgegen, die „im Dienst der Geschichte steht und ihre Aufgabe und Würde nicht in sich selbst als theoretische Erkenntnis, sondern in der bewusst gesellschaftlichen Praxis der handelnden Menschen in der Geschichte hat.“⁵⁰ Für Schmied-Kowarzik bedeutet dies, dass die Funktion der Philosophie nach Marx sich nicht bloß auf das Begreifen und Interpretieren der Welt beschränken soll, sondern direkt als Kritik an den bestehenden Verhältnissen ausgeübt wird und auf deren Veränderung und Überwindung hinarbeitet. Marx fordert eine Umstülpung der Hegelschen Dialektik und ihre Aufhebung in eine auf Praxis bezogene Geschichtsentwicklung, die sich nun prospektiv auf die Zukunft richtet und nicht allein der Vergangenheit verhaftet bleibt.

„Das Prospektive der Marxschen Theorie“ hebt Schmied-Kowarzik bereits in seinen einführenden Bemerkungen zu einer Arbeitstagung 1982 über

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Siehe hierzu Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München 1981; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München 1984; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Dialektik im Primat der Praxis“, in: Margot Fleischer/Jochem Hennigfeld (Hg.), *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 1998.

⁴⁹ Schmied-Kowarzik, „Marx – Philosophie der menschlichen Emanzipation“, 113.

⁵⁰ Ibid., 107.

die „*Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis*“ hervor. Darin stellt er die wesentlichen Aspekte dieser Theorie heraus und weist auf deren Bedeutung als Philosophie der gesellschaftlichen Praxis hin, „der es um die Aufklärung der handelnden Subjekte über ihre Praxis geht, um sie dadurch zur Bewältigung ihrer gesellschaftlichen Aufgaben zu befähigen.“⁵¹ Einer dieser Aspekte besteht in der „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie in die Praxis“, die Marx programmatisch schon früh formulierte. Diese erfolgt nach Schmied Kowarzik „zunächst in einer Einbeziehung der Philosophie in die gesellschaftliche Praxis als einem geschichtlichen Prozeß, dessen bewußt werdenden Ausdruck sie darstellt.“⁵² Das impliziert, dass diese Theorie eine doppelte Funktion zu erfüllen hat: als Kritik am Bestehenden, das sie nicht mehr rein theoretisch erfasst und affirmativ vermittelt, und als Moment einer praktisch verändernden Aufgabe, die in die Wirklichkeit selbst eingreift.

Als nächster Aspekt wird vor allem die menschliche Emanzipation von der Entfremdung und die Errichtung des „Sozialismus als einer solidarischen Gesellschaft“⁵³ angesprochen. Schmied-Kowarzik zeigt in Anschluss an Marx, wie der Prozess der Entfremdung naturwüchsig im Zuge der Arbeitsteilung entsteht, d. h. dass er „nicht erst mit dem Kapitalismus in die Geschichte getreten ist, sondern – in sich wandelnden Formen zwar – das bisherige gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen beherrscht.“⁵⁴ Solange die Menschen als Produzenten ihrer Lebensverhältnisse von irgendwelchen äußeren Kräften fremdbestimmt werden, können sie sich nicht selbst verwirklichen. Aber mit dem Kapitalismus werden die Widersprüche in Bezug auf die Entfremdung sichtbar. In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* geht Marx besonders auf die „entfremdete Arbeit“ ein und beschreibt, wie die Nationalökonomie diese Erscheinung zwar festgestellt, aber nicht richtig in ihren politökonomischen Kontext eingebettet hat. Sie vermag nicht „den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Kapital und Grundeigentum, von Austausch und Konkurrenz, von Wert und Entwertung der Menschen, von Monopol und Konkurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem Geldsystem zu begreifen.“⁵⁵ Darum bleibt ihr die Bewegung dieser in Widerspruch tretenden

⁵¹ Schmied-Kowarzik, „Das Prospektive der Marxschen Theorie“, 7.

⁵² Ibid., 10

⁵³ Ibid., 15.

⁵⁴ Ibid., 12.

⁵⁵ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in: *Marx-Engels Werke* in 42 Bden., Berlin 1974, MEW 40, 511.

Elemente verborgen. Es bedarf also einer Praxis, die Kritik an der Theorie der Nationalökonomie ausübt und einen Prozess der Emanzipation des Menschen von der Entfremdung und Ausbeutung in Gang setzt.

Zur Verwirklichung dieser Zielperspektive bezieht sich Schmied-Kowarzik auf den jungen Marx, der den Kommunismus als „die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ nennt.⁵⁶ Er zitiert weiterhin Marx, der in der *Deutsche Ideologie* schreibt: „Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschheit behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinten Individuen unterwirft.“⁵⁷ Dabei soll vor allem die Betonung auf „zum ersten Mal mit Bewußtsein“ gelegt werden, denn Marx verkennt nicht den Beitrag seiner Vorgänger bei der Herausstellung der Entfremdung.

In seiner *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* hebt er diesen Aspekt besonders bei Hegels *Phänomenologie des Geistes* hervor. Darin heißt es: „Das *menschliche Wesen*, der *Mensch*, gilt für Hegel = *Selbstbewusstsein*. Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist daher *nichts als Entfremdung des Selbstbewusstseins*.“⁵⁸ Aber Marx räumt gleichzeitig ein, dass Hegel nicht erkannt hat, dass die Entfremdung des Selbstbewusstseins nichts anders sei als ein „im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der wirklichen Entfremdung des menschlichen Wesens.“⁵⁹ Damit enthüllt er die Grenze des Hegelschen Denkens und setzt ihm seine Konzeption von Praxis entgegen, die zur Bewusstwerdung beiträgt und den Weg für die wirklich menschliche Emanzipation vorweist.

Wie bereits erwähnt, erfüllt der Kommunismus diese Voraussetzungen, weil er nach Marx kein Ideal darstellt, woran sich die Wirklichkeit orientiert, sondern vielmehr „die revolutionäre Bewegung der sozial Unterdrückten und Benachteiligten“ verkörpert, die ihre Freiheit und Sittlichkeit durch den Umsturz der kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu erkämpfen suchen.

In seinem Aufsatz *Marx – Philosophie der menschlichen Emanzipation* versucht Schmied-Kowarzik noch einmal das Innovative an der Marxschen Theorie der Revolution im Vergleich zur bürgerlich-kapitalistischen Emanzipationsbewegung herauszustellen. Dabei erkennt er, dass diese letzte zwar

⁵⁶ Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 35.

⁵⁷ *Ibid.*, 70

⁵⁸ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 40, 575.

⁵⁹ *Ibid.*

die politische Emanzipation der Individuen und die rechtliche Verfassung der Staaten durchgesetzt und realisiert, „jedoch nicht den Zusammenhang von politischer Emanzipation und ökonomischer Entwicklung reflektiert“⁶⁰ hat. Hingegen verfolgt Marx dieselben Ziele und übersieht dabei nicht die Widersprüchlichkeit zwischen Basis und Überbau innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise. Seine kritische Analyse der politischen Ökonomie ermöglicht ihm aufzuzeigen, dass „die politische Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft keineswegs eine anthropologisch festsitzende Gegebenheit ist, sondern vielmehr durch gesellschaftliche Praxis – wenn auch bewußtlos – hervorgebracht ist und daher auch grundsätzlich durch eine bewußte und solidarische Praxis der Individuen revolutioniert werden kann.“⁶¹ Deshalb plädiert Marx für eine revolutionäre Umwälzung, die über die Grenze der bürgerlich-politischen Emanzipation hinausgeht und auf „die Errichtung einer solidarischen Gesellschaft freier Individuen, eine menschliche und menschheitliche Weltgemeinschaft.“⁶² zielt. Dabei bezieht sich Schmied-Kowarzik direkt auf Marx, der schreibt: „Alle Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*. (...) Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche Kräfte* erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“.⁶³

Aus den bisherigen Ausführungen wird noch einmal ersichtlich, wie Schmied-Kowarzik der Marxschen Theorie der Revolution als Ergebnis einer Bewusstwerdung und Überwindung der bürgerlichen Emanzipationsbewegung folgt. Für ihn kann „die menschliche Emanzipation nur über eine Revolutionierung der entfremdeten Gesellschaftsverhältnisse durch die von der Entfremdung Betroffenen, durch die eigentlichen Träger der gesellschaftlichen Produktion selbst vollzogen werden.“⁶⁴ Doch Marx grenzt aufgrund der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise und deren innewohnenden Widersprüche den Radius der Träger der Emanzipationsbewegung auf das

⁶⁰ Schmied-Kowarzik, „Marx – Philosophie der menschlichen Emanzipation“, in: W. Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 112.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

⁶³ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, 370.

⁶⁴ Schmied-Kowarzik, „Marx – Philosophie der menschlichen Emanzipation“, 119.

Proletariat ein, da dieses die größere Last der Ausbeutung der lebendigen Arbeit trägt und am meisten die Widersprüche der kapitalistischen Produktion am eigenen Leibe erfährt. So gerät seine Theorie der menschlichen Emanzipation in den Strudel des Klassenkampfes und der ideologischen Auseinandersetzungen, die gerade dieses Ziel aus dem Auge verloren haben.

Hier erkennt Schmied-Kowarzik eine der Schwächen der Marxschen Revolutionstheorie, die „allzu selbstverständlich davon ausgeht, dass die sich zuspitzenden Krisen der kapitalistischen Produktionsweise und das dadurch hervorgerufene Elend unter der arbeitenden Bevölkerung diese von sich aus zur revolutionären Bewegung treiben werden.“⁶⁵ Außerdem habe Marx versäumt, sich mit der Frage der Bildung eines revolutionären Klassenbewusstseins intensiver zu befassen, was möglicherweise zur späteren Umformung des Marxismus beigetragen hat. Die Auflösung des real existierenden Sozialismus, der von einem dogmatischen Marxismus geleitet und mit blutiger Gewalt durchgesetzt wurde, bietet hierfür den traurigen Beweis. Dennoch besteht nach Schmied Kowarzik noch Grund zur Hoffnung, dass die menschliche Praxis die unheilvollen Entwicklungen der kapitalistischen Produktionsweise und ihre entfremdenden staatlichen, ideologischen und wissenschaftlich-technischen Mechanismen stoppen und umleiten wird. Das setzt allerdings, wie er zu Recht andeutet, „Subjekte voraus, die sich ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation und ihrer weltgeschichtlichen Verantwortung bewußt geworden sind und die daher bereit sind, je in ihren Bereichen gemeinsam mit anderen dieses gefährliche Getriebe anzuhalten und auf ein sittliches Zusammenleben der Menschen hin umzuwenden.“⁶⁶ Darüber hinaus erfordert dies auch eine grundsätzlich andere Philosophie, die sich in den Dienst der menschlichen Emanzipation stellt und zugleich eine Zukunft versprechende Perspektive anvisiert, bevor sie unmittelbar in die gesellschaftlichen und politischen Kämpfe der Gegenwart Partei ergreift.

4. Utopie als Horizont der Zukunft

Eine solche Philosophie bietet bisher nur Bloch, der auf das „Prinzip Hoffnung“ setzt und sich an einer zukünftigen Utopie orientiert.⁶⁷ Darin findet

⁶⁵ Ibid., 120.

⁶⁶ Ibid., 122.

⁶⁷ Mohamed Turki, „Von der Existenz- zur Hoffnungsphilosophie, Bloch und Sartre auf dem Weg des Utopischen ins ‚Reich der Freiheit‘, in: P. Knopp/V. von Wroblewsky (Hg.), *Die Freiheit des Nein, Jean-Paul Sartre Carnets 2001/2002*, Berlin 2003, 129-150.

auch Schmied-Kowarzik die Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit zur Überwindung des Bestehenden und zur Verwirklichung der Freiheit und Sittlichkeit im Rahmen einer historischen und gesellschaftlichen Praxis. Diese Philosophie hat sich nämlich zur Aufgabe gemacht, schreibt er in *Ernst Bloch – Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur* „das uns existentiell betreffende und angehende Problem der Zukunft in all seinen Aspekten und Schattierungen“⁶⁸ zu erhellen. Blochs gesamtes Werk, angefangen beim *Geist der Utopie* über das *Prinzip Hoffnung* bis hin zu *Experimentum Mundi* scheint sich gerade diesem Auftrag zu widmen.

In mehreren Aufsätzen zu Blochs Philosophie versucht Schmied-Kowarzik die „in der vorhergehenden Philosophie vernachlässigte Perspektive auf die Zukunft hin denkend“⁶⁹ herauszustellen. Bei Bloch tritt eben diese bisher verdrängte Seite des geschichtlichen Denkens deutlich zum Ausdruck. Demnach ist „das Wirkliche [...] Prozeß; dieser ist die weit verzweigte Vermittlung zwischen Gegenwart, unerledigter Vergangenheit und vor allem: möglicher Zukunft.“⁷⁰ Das bedeutet, dass der gesamte Prozess der Welt eine Zukunft vor sich hat, die noch nicht festgestellt ist, und dass „Vieles in der Welt noch unabgeschlossen“ ist. Mit anderen Worten, in diesem offenen Prozess, sagt Bloch „liegen Latenzen und wirken Tendenzen, zu denen die Menschheitsgeschichte als eine gehört, die aber insgesamt noch nicht entschieden sind.“⁷¹ Damit weist er auf die Unabgeschlossenheit der existierenden Wirklichkeit hin und betont im Hinblick auf die Rolle und Bedeutung des Menschen in diesem Prozess: „Der Mensch und seine Arbeit ist derart im historischen Weltvorgang ein Entscheidendes geworden; mit der Arbeit als Mittel zur Menschwerdung, mit den Revolutionen als Geburtshelfern der künftigen Gesellschaft, womit die gegenwärtige schwanger ist [...]. [Er steht] an der Front des Weltprozesses, wo die Entscheidungen fallen, neu Horizonte aufgehen.“⁷²

Doch für Bloch beschränkt sich der Werdegang der Welt nicht allein auf den Beitrag des menschlichen Handelns, sondern umfasst die gesamte Entfaltung und Entwicklung der Materie, „die sich durch den Menschen als ihrer höchsten Blüte zusammenfaßt und zu Ende bringt.“⁷³ Hier wird der Mensch

⁶⁸ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Ernst Bloch – Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur“, in: Gvozden Flego/W. Schmied-Kowarzik (Hg.) *Ernst Bloch – Utopische Ontologie*, Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik, Bochum 1986, S.219.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, (Gesamtausgabe Bd. 5), Frankfurt am Main 1977, 225.

⁷¹ Ibid., 221.

⁷² Ibid., 285.

⁷³ Ibid.

in einen viel größeren Zusammenhang eingebettet und tritt als Teil eines Naturprozesses in Erscheinung. Das unterstreicht er noch einmal, wenn er sagt: „Ohne Materie ist kein Boden der Antizipation, ohne Antizipation kein Horizont der Materie erfassbar. Die reale Möglichkeit wohnt derart in keiner fertig gemachten Ontologie des Seins des bisher Seienden, sondern in der stets neu zu begründenden Ontologie des Seins des Noch-nicht-Seienden, wie sie Zukunft selbst noch in der Vergangenheit entdeckt und in der ganzen Natur.“⁷⁴ Somit verankert Bloch nach Schmied-Kowarzik „das antizipierende Bewusstsein als konkret utopische Potenz, die über das Schlecht-Bestehende auszugreifen sucht, im geschichtlich Vorwärtstreibenden der gesellschaftlichen Praxis, diese aber darüber hinaus in der Produktivität des offenen Prozesses der Natur, dem prozessierenden Daß-Grund der Materie.“⁷⁵

Diese Vorstellung erinnert zweifellos an Schellings Naturphilosophie, der sich Bloch als einer der wenigen Denker der Gegenwartsphilosophie unmittelbar anschließt und sie im Sinne einer materialistischen Auffassung interpretiert. Aber Bloch betont Schmied-Kowarzik zufolge mehr als Schelling, dass „dieser Gesamtprozess der Natur als hervorbringendes Existieren und Werden auch naturhaft noch keineswegs abgeschlossen ist, sondern noch Möglichkeiten, Latenzen und Tendenzen in sich birgt, die ihr einen offenen Zukunftshorizont verleihen.“⁷⁶ Es bedarf deshalb eines Entzifferns der Real-Chiffren dieses Prozesses, um die utopische Funktion der darin enthaltenen menschlichen Planung und Veränderung zu enthüllen.

In diesem Zusammenhang unterstreicht Schmied-Kowarzik auch das „Problem einer Allianz zwischen Mensch und Natur“,⁷⁷ denn bereits im *Prinzip Hoffnung* verweist Bloch frühzeitig auf die verheerenden Auswirkungen einer vom Menschen nicht richtig beachtete und über das Maß ausgebeutete Natur. Dabei fordert er, dass „an Stelle des Technikers als bloßen Überlisters oder Ausbeuters [...] konkret das gesellschaftliche mit sich selbst vermittelte Subjekt [steht], das sich mit dem Problem des Natursubjekts wachsend vermittelt.“⁷⁸ Damit gehört Bloch – wie Schmied-Kowarzik betont – zu den Pionieren im Bereich einer kritischen Ökologie.

Bloch sieht allerdings im Marxismus die Möglichkeit einer „fundierten Hoffnung“ zur Aufhebung des vorhandenen Widerspruchs zwischen dem mit

⁷⁴ Ibid., 274.

⁷⁵ Schmied-Kowarzik, „Das Prospektive der Marxschen Theorie“, 19.

⁷⁶ Schmied-Kowarzik, „Ernst Bloch – Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur“, 222.

⁷⁷ Ibid., 228.

⁷⁸ Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 787.

der Naturwissenschaft positivistisch gesteuerten „Fortschritt“ und dem natürlichen Lebenskreislauf. So meint er, dass „wie der Marxismus im arbeitenden Menschen das sich real erzeugende Subjekt der Geschichte entdeckt hat, wie er es sozialistisch erst vollends entdecken, sich verwirklichen läßt, so ist es wahrscheinlich, daß der Marxismus in der Technik auch zum unbekanntem, in sich selbst noch nicht manifestierten Subjekt der Naturvorgänge vordringt: die Menschen mit ihm, es mit den Menschen, sich mit sich vermittelnd.“⁷⁹ Diese dialektisch geschaffene Allianz von Geschichte und Natur nennt Bloch in Anschluss an Marx „Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen“.

Rückblickend wird man natürlich Bloch schnell den Vorwurf machen, sich bei der Einschätzung des Marxismus als Hoffnungsperspektive zur Aufhebung der Entfremdung und zur Verwirklichung einer Allianz des Menschen mit der Natur geirrt zu haben. Aber Bloch rechnete, worauf Schmied-Kowarzik zu Recht hinweist, tatsächlich „nach dem 2. Weltkrieg mit einer rascheren Expansion des Sozialismus und hoffte vor allem auf eine Wandlung der sozialistischen Gesellschaften bis hin zur Konzeption einer neuen konkreten ‚Technik ohne Vergewaltigung‘.“⁸⁰ Diese beiden Tendenzen haben sich jedoch nicht erfüllt, stattdessen „hat sich in immer rasender Entwicklung weltweit eine industrielle Produktionsweise durchgesetzt, deren Folgeerscheinungen immer beängstigender werden, da sie die Grundlage unseres und allen höheren Lebens auf dieser Erde bedrohen.“⁸¹ Dennoch scheint es für Bloch keinen Grund zur Enttäuschung oder gar zur Verzweiflung zu geben, da die Enttäuschung selber zur Grundlage der Hoffnung gehört und diese immer wieder auf die Probe gestellt werden soll, denn das Hoffen gibt keineswegs die Gewissheit, dass die Realisierung einer besseren Zukunft jemals erreichbar sein wird. Bezug nehmend auf den Patmos-Vers von Hölderlin: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“, lässt er wieder die Hoffnung am Horizont leuchten. So betont er im *Prinzip Hoffnung*: „Gefahr und Glaube sind die Wahrheit der Hoffnung, dergestalt, dass beide in ihr versammelt sind und die Gefahr keine Furcht, der Glaube keinen trägen Quietismus in sich hat. Die Hoffnung ist derart zuletzt ein praktischer, ein militanter Affekt, sie wirft Panier auf.“⁸² Damit bleibt Bloch nach der Einschätzung von

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Schmied-Kowarzik, „Ernst Bloch – Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur“, 231.

⁸¹ Ibid.

⁸² Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 127.

Schmied-Kowarzik „ein visionärer Denker, ein Apologet der positiven Hoffnungsbilder und Sinnstiftungen.“⁸³

Schlussbemerkung

Trotz des Bemühens um eine sachliche Darstellung der Paradigmen: Natur, Geschichte, Praxis und Utopie, die das Denken von Schmied-Kowarzik maßgeblich prägen, kann man ihm und seinem Werk sicherlich in diesem kurzen Aufsatz nicht gerecht werden. Es wurde notwendigerweise dabei auf viele systematische Bezüge und Begriffe verzichtet, die sein Denken weitgehend bestimmen. Hier sei beispielhaft nur an die Ansätze zu einer kritischen Bildungsphilosophie, sowie an die kulturphilosophischen Beiträge erinnert.⁸⁴

Außerdem konnte die kritische Auseinandersetzung mit diesen Paradigmen in Bezug auf wesentliche Denker innerhalb der Philosophiegeschichte – wie etwa Kant, Nietzsche, Hönigswald, Heidegger oder Rosenzweig – nicht fortgesetzt werden, obwohl sie für die Entwicklung des Denkens von Schmied-Kowarzik relevant sind. Dennoch hat dieser Beitrag die Grundlinien seines Werkes zu erfassen versucht. Dabei lässt sich eine „Dialektik von Bruch und Kontinuität“ erkennen, die den Prozess der geistigen Objektivation begleitet und durchdringt. Von Schellings Ansatz zur Natur und Geschichte über Hegels und Marx' Begreifen der Praxis bis hin zur Utopie und Hoffnungsphilosophie bei Bloch entfaltet sich das Denken von Schmied-Kowarzik durch Kritik, Negation und Aufhebung. Hier vollzieht sich wie bei Kant eine Art „Dialektik der Aufklärung“, die nicht nur „durch die immer wieder zu erneuernde Negation von Barbarei hindurch die Verwirklichung von Verständni-

⁸³ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Bloch – Suche nach uns selbst ins Utopische“, in: Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 230.

⁸⁴ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie*, Bochum 1988; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 1), Kassel 2008; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, 2. Aufl. Berlin 1993; Heinz Paetzold/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Interkulturelle Philosophie* (Philosophische Diskurse 9), Weimar 2007.

gung⁸⁵ ermöglicht, sondern auch positiv durch Toleranz und Respekt gegenüber Andersdenkenden sowie mit Optimismus und Hoffnung auf eine bessere Welt wirkt.

⁸⁵ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – interkulturelle Philosophie*, Würzburg 2002, 16.

I. Freiheit und Natur

Heinz Eidam

Das Wissen und seine Realität

Anmerkungen zu Schelling¹

I. Schelling und Fichte

Schellings Abhandlung *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* von 1795 beginnt mit den Sätzen: „Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen.“ Und, so fragt er, „was folgt daraus?“ (I/1, 162)²

Selbstverständlich, so würde man dem jungen, gerade einmal zwanzig-jährigen Schelling sofort zugeben, will jeder, daß sein Wissen Realität habe, also überhaupt ein Wissen sei. Wer etwa nicht weiß, ob er beim Verlassen des Hauses auch seine Schuhe angezogen hat, der kann sich dessen mit einem kurzen Blick versichern. Mit dieser empirischen Realitätsprüfung könnte man sich hier zufrieden geben. In diesem eher banalen Fall wie auch in wissenschaftlich anspruchsvolleren Fällen könnte man schlicht und einfach nachsehen, was, wie man so sagt, der Fall ist. Man könnte aus weiteren und verschiedensten Fällen allgemeine Gültigkeitskriterien abstrahieren sowie Verifikations- oder Falsifikationstheorien für alle möglichen Fälle entwickeln. Die Realität des Wissens bliebe in allen diesen Fällen jedoch abhängig von einer anderen Autorität: von dem Zeugnis der Sinne, wie Kant es nannte. Nun sollte man dieses Zeugnis keineswegs gering schätzen, doch muß man zugleich zugestehen, daß eine empirische Realitätsprüfung des Wissens immer abhängig bleibt von seiner prüfenden und bezeugenden Autorität. Mithin wird eine sinnlich bedingte Gewißheit dem Wissen niemals eine unbedingte Realität oder eine absolute Gewißheit verschaffen können. Entweder, so folgert nun Schelling, bleibt unser Wissen ein beständiges Weitergetriebenwerden von einem aufs andere, von einem bedingten Wissen zu einem anderen, wiederum nur bedingten Wissen, oder aber es müsse einen „letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt“, einen Punkt, „von dem aller Bestand

¹ Zuerst veröffentlicht in: Heinz Eidam, *Kausalität aus Freiheit. Kant und der Deutsche Idealismus*, Würzburg 2007, S. 75-92. Ich danke dem Verlag Königshausen & Neumann für die Erlaubnis des Wiederabdrucks.

² Schellings Schriften werden zitiert nach der Ausgabe Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, I. Abt. Bd. 1-10, II. Abt. Bd. 1-4, Stuttgart/Augsburg 1856 – 1861.

und alle Form unseres Wissens ausgeht“. Im gesamten Kosmos unseres Wissens müßte dieser Punkt, müßte dieses „Etwas“ der „Urgrund aller Realität“ und zugleich der „Realgrund alles unseres Wissens“ sein (I/1, 162 f.) Ohne diesen wäre der Kosmos unseres Wissens nur ein „Chaos“.

„Gibt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. [...] Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist nicht nur *selbst* unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste und für uns Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anderes Princip erkennbar seyn, d. h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens muß zusammenfallen, muß Eins seyn, denn nur, weil es *selbst*, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden.“ (I/1, 162 f.)

Der junge Schelling betreibt – von seinen frühen Platon-Studien abgesehen – seine Suche nach dem Unbedingten im menschlichen Wissen zunächst noch ganz im Rahmen der von Fichte vorgegebenen *Wissenschaftslehre* und ihrer Terminologie. Fichte hatte seinen kritischen Idealismus dadurch definiert und begründet, daß der Grund der Realität alles Wissens nur in demjenigen liegen kann, in dem das Wissen und seine Realität ursprünglich zusammenfallen bzw. identisch sind. So heißt es in der nur ein Jahr vor Schellings Schrift verfaßten *Wissenschaftslehre* Fichtes: „*Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der Wirksamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Realgrund vor) *Eins und Ebdasselbe*.“ Das Wesen des absoluten Ich besteht für Fichte gerade darin, daß in ihm „*Sich-Setzen* und *Sein* Eins und Ebdasselbe“ sind: „In ihm ist Real-Grund und Ideal-Grund Eins.“³ Analog formuliert Schelling. Der „letzte Grund aller Realität“ sei etwas, „das nur durch sich selbst, d. h. durch ein Seyn denkbar ist“, und das auch „nur insofern gedacht wird, als es ist“. Kurz, dieser letzte Grund sei dasjenige, in dem das „*Princip des Seyns*“ und das Prinzip des „*Denkens*“ zusammenfallen (I/1, 163), in dem Sein und Denken dasselbe ist.⁴

³ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Hamburg 1988, 95 f. (GA I/2, 326).

⁴ Nun könnte es nahe liegen zu vermuten, daß in dieser Ununterscheidbarkeit weder unter Sein noch unter dem Denken noch etwas Bestimmtes gedacht werden kann. Es stellt

Soll nun das Unbedingte in allem Wissen, der Punkt, an dem alles hängt, nicht wiederum als etwas Bedingtes, mithin als Objekt gedacht werden, dann muß es als Subjekt gedacht werden. D. h. es muß als Etwas gedacht werden, das – als „letzter, absoluter Grund“ (I/1, 163) – den Grund seines Seins (ratio essendi) und Wissens (ratio cognoscendi) nur in und aus sich selbst haben kann. Weil dieses gesuchte Unbedingte, von dem aller Bestand und alle Form des Wissens ausgehen soll, nicht durch ein ihm Äußerliches bedingt sein kann, so kann es das, was es ist, nur sein, insofern es sich selbst hervorbringt, sich selbst in seinem Sein konstituiert, mithin nur – wenn hier überhaupt von einem Bedingtheitsein die Rede sein kann – *durch sich selbst* bedingt ist. Als Subjekt muß dieses Unbedingte als etwas Tätiges gedacht werden. Es muß in seiner reflexiv auf sich selbst bezogenen Tätigkeit sich selbst hervorbringen als das, was es ist, also als etwas, das nur das Produkt seiner eigenen Tätigkeit ist, aber auch nur insofern *ist*, als es *tätig* ist. Fichte nannte dieses allem Wissen zugrunde liegende *Tätigsein* des Subjekts die absolute Tat-handlung, um diesen doppelten Aspekt zum Ausdruck zu bringen, nämlich Handlung und Tat zugleich zu sein. Damit ist gemeint, daß diese Identität nur als Identifikation gedacht werden kann, mithin als eine Tätigkeit oder als ein in sich reflexiver Prozeß. Diesen transzendentalen Konstitutionsprozeß der Identifikation – von Denken und Sein – im Subjekt des Wissens beschreibt Fichtes *Wissenschaftslehre*, indem sie die konstitutiven Grundlagen alles Wissens rekonstruiert.

Nun ergaben sich für Fichte zwei Probleme, die – folgt man Hegel – Fichtes *Wissenschaftslehre* scheitern oder wenigstens inkonsistent werden ließen. Zum einen mußte Fichte einen aus dem Ich unableitbaren „Anstoß“ auf das nur durch diesen sich reflexiv konstituieren könnende Ich einräumen, der einerseits, weil auf das Ich einwirkender, für das Ich nur von außen kommen kann, andererseits aber hinsichtlich der Unbedingtheit des Ich gerade nicht von außen kommen darf.⁵ Hegel nannte diesen Anstoß deshalb – und nicht ganz zu Unrecht – einen leeren Anstoß, während er selbst versuchte, dieses Problem eines Anstoßes „von außen“ mit der Theorie eines immanen-

sich mithin die Frage, wie im Ausgang von diesem Urgrund sich überhaupt eine Differenzierung der Prinzipien von Denken und Sein, von Wissendem und Gewußten ergeben kann. Wenn das Wissen Realität haben soll, dann müssen nicht nur das Wissende und das Gewußte im Wissen identisch sein, weil es sonst gar kein Wissen gäbe, sondern es muß zugleich gezeigt werden, wie die Differenz zu denken ist, ohne welche das Wissen aus der dunklen Nacht dieser Indifferenz nicht herauskäme.

⁵ Vgl. Heinz Eidam, „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794“, in ders.: *Kausalität aus Freiheit*, a.a.O., 39 ff.

ten Gegenstoßes des Absoluten „in sich selbst“ zu lösen.⁶ Zum anderen mußte Fichte einen Zirkel konstatieren, aus dem das Wissen, wenn es ein bestimmtes Wissen sein soll, nicht herauskommt und durch den es auf die Fluchtbahn einer unendlichen Sehnsucht getrieben wird. Der Zirkel des endlichen Geistes besteht daher Fichte zufolge darin, daß das Ich immer ein Sein *an sich* außer sich setzen muß, von dem es doch zugleich weiß, daß es nur ein von ihm selbst gesetztes (ideales) ist. Der „endliche Geist“, so Fichte, „muß notwendig etwas Absolutes außer sich setzen“, ein „Ding an sich“, von dem er doch zugleich „anerkennen muß“, daß es „nur *für ihn* da sei“.⁷ Fichtes Ich begrenzt und bestimmt sich dadurch in sich selbst und wird zugleich durch diese Begrenzung wieder außer sich getrieben.⁸

Zwar ist der Dogmatismus, den Fichte Kant – wohl zu Unrecht – vorgeworfen hatte, damit überwunden, daß das „Ding an sich“ als ein gesetztes und dadurch als ein bedingtes und eben nicht als ein absolutes sich erweist. Zugleich aber bleibt es ein immer wieder zu setzendes, das In sich des Geistes negierendes Außer sich. Erst Hegel wird den Versuch unternehmen, diese zweiseitige Negativität des An sich und des Für sich als zweifache Negation im Absoluten aufzuheben, das Absolute als ein durch diese ihm immanente Negativität sich selbst konstituierendes zu fassen.

Schelling hingegen, der später dem Hegelschen Absoluten eben diesen Vorwurf machen wird, aufgrund seiner Negativität nur in sich selbst zu sein und es deshalb auch zu bleiben, folgt zunächst Fichte darin, daß nicht ein Objekt, sondern allein das tätige Ich, das Subjekt das Absolute sei, welches „*alles Seyn, alle Realität*“ in sich enthält (I/1, 186). Das ihm – bei Fichte – entgegengesetzte Nicht-Ich habe dagegen „schlechterdings *keine*, auch nicht einmal denkbare, *Realität*“. Denn es ist ja nur in seiner Entgegensetzung zum Ich, „nur als bloße *Negation*, als absolutes Nichts gesetzt“ (I/1, 188). Für den kritischen Idealismus oder, wie Schelling formuliert, für den „Kritizismus“ in seiner „vollendeten“ Form, gibt es insofern keine „intelligiblen *Objekte*“ und kann es auch keine geben. Allein im absoluten Ich, das als absolutes sich selbst nie zum Objekt werden kann, fallen das „*Principium essendi*“ und das „*Principium cognoscendi*“ zusammen. Daher, so Schelling, könne man sowohl das absolute Ich wie auch seine Anschauung als „intellektual“ bezeichnen. Ein empirisches Ich hingegen könne „intelligibel“ genannt werden, weil

⁶ Vgl. *Enzykl. I*, HW 8/147, Zusatz 2; vgl. auch *Phänomenologie*, HW 3/185; *Logik I*, HW 5/45 u. 181; *Logik II*, HW 6/21. (Hegels Schriften werden zitiert nach der Ausgabe: Werke in 20 Bdn., hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969.)

⁷ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 198.

⁸ Ebd., 220.

es eben – im Unterschied zum absoluten – auch als ein Objekt betrachtet werden müsse. (I/1, 125 f., Anm.)

Eher vermuten als nachweisen könnte man, daß sich hier eine Abweichung Schellings von Fichtes Fassung des kritischen Idealismus bereits vage andeutet. Denn wie sollte man sich ein empirisches Ich, d. h. ein Ich zugleich *als Objekt* denken, wenn für ein jedes Ich, *sofern* es überhaupt *ein Ich* ist, Real- und Idealgrund bzw. *principium essendi* und *principium cognoscendi* zusammenfallen müssen? Ein Ich kann zwar als empirisches auch Objekt sein, wie aber sollte ein solches intelligibles Objekt sinnvoll zu denken sein, wenn es in seiner Objektivität schlechthin keine Realität haben, weil nur als bloße Negation gesetzt sein kann? Schelling könnte sich mithin gefragt haben, ob nicht die bei Fichte vorgeführte Identifikation von Realität und Idealität (im Ich) nicht zugleich auch von der anderen Seite aus gedacht werden muß. Wenn das intelligible Ich empirisch auch Objekt sein kann, dann muß es als Objekt zugleich auch intelligibel sein können. Dann aber müßte die Sphäre des Objektiven überhaupt – oder die Natur – anders, nämlich selbst potentiell intelligibel und d. h. als potentielles Subjekt gedacht werden. Wenn Natur (transzendentalphilosophisch) als Negation des Ich gesetzt werden kann, warum dann nicht auch (naturphilosophisch) das Ich als Negation der Natur? Die Identität von Real- und Erkenntnisgrund im Begriffe der Wirksamkeit wäre dann auch umgekehrt im Ausgang von dem als Natur zu setzenden Realgrund verständlich zu machen. Die Frage wäre dann nicht nur, wie der Geist zur Natur (das Subjekt zum Objekt), sondern auch wie Natur auch zum Geist (das Objekt zum Subjekt) kommen kann.

Fichte hatte gegenüber harthörigen Zuhörern (oder Lesern) seiner *Wissenschaftslehre* in einer Fußnote zur Rechtfertigung seiner Identifizierung von Real- und Idealgrund im Begriffe der Wirksamkeit angemerkt, daß die meisten Menschen „leichter dahin zu bringen sein“ würden, „sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten.“ Gewiß, der Mensch sei auch ein Objekt, aber, und darauf bestand Fichte beharrlich, sofern er Objekt ist, ist er eben kein Ich. In Fichtes eigenen Worten: „Wir sollen nicht ohne Augen sehen wollen; aber auch nicht behaupten, daß das Auge sehe.“⁹ Schelling kommt in seiner *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre* von 1806 auf eben diese Wendung Fichtes zurück, gleichsam die intelligible Objektivität des Auges gegen seine Verkennung als bloßes Objekt hervorhebend. Das Auge – als Sehorgan – sei „in jedem Punkte seines Wesens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins“. Das Sehen und

⁹ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 195 f., Anm.

das Sein verhielten sich nicht „wie Faktoren zueinander, die sich auf Null reduzieren“. Auch das Organ sei „nicht bloßes Seyn, abstrahirt von allem Sehen“, denn „sonst wäre es nur Materie“, aber auch nicht „bloß Sehen, abstrahirt von dem Seyn“, denn „sonst wäre es nicht Organ“. Das Auge sei „ganz Seyn und ganz Sehen“. „Es ist *in* dem Seyn auch ein Sehen und *in* dem Sehen auch ein Seyn.“ (I/7, 155) Schellings Naturphilosophie ist die Wendung der Transzendentalphilosophie ins Objektive, die Kehrseite des absoluten Ich ist die Natur als Subjekt. Auch in der Natur müssen Idealgrund (Sehen) und Realgrund (Sein) im Begriffe der Wirksamkeit (als wirklich-seiende Natur) identisch sein.

Mit seiner Naturphilosophie ist Schelling einen entscheidenden Schritt über den Fichteschen Idealismus hinausgegangen.¹⁰ Man könnte es in der Terminologie von Real- und Idealgründen vielleicht so formulieren: Beide sind auch hier – naturphilosophisch – identisch, aber der Aufweis ihrer Identität, die genetisch-konstruktive Identifikation des Realen und des Idealen in allem Wissen, findet von beiden Seiten her statt. Die Transzendentalphilosophie beschreibt den Konstitutionsprozeß des Wissens durch die Identifikation von Real- und Idealgrund im *Erkenntnissubjekt* bzw. als Erkenntnisprozeß. Die Naturphilosophie beschreibt den Prozeß der Identifikation durch die Identifikation von Ideal- und Realgrund im *Erkenntnisobjekt* und d. h. als Naturprozeß.¹¹ Das Absolute ist nach wie vor die Identität oder die absolute Indifferenz des Realen und des Idealen, nur muß sich diese Identität von beiden Seiten her – sozusagen von innen und von außen, transzendental- wie naturphilosophisch – als solche auch begreifen und erweisen lassen. Denn nur derart ist der Inbegriff des Seins das Absolute oder das, was im Urgrund des Wissens identisch ist mit dem Sein selbst. Wenn aber Transzendental- und Naturphilosophie nur zwei Seiten ein und derselben Medaille, nur zwei methodisch differente Darstellungen des Absoluten sind, dann muß es auch möglich sein, das Absolute in einem Guß (identitätsphilosophisch) zu explizieren. Diesen Weg wird Schelling dann auch gehen.

Wer etwas wissen will, der will, daß sein Wissen Realität habe. Worin aber, so könnte man im Ausgang von Schellings Naturphilosophie fragen, be-

¹⁰ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings“, in: Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Fichte-Studien*, Bd. 12, Amsterdam 1997; ders., „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

¹¹ Vgl. F. W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), § 1, I/3, 272 f.

steht die Realität des Wissens? In polemischer Abgrenzung gegenüber Fichte könnte man sagen, daß erst mit der Naturphilosophie jene Sphäre erreicht ist, in welcher der Inbegriff der Realität nicht nur als ein Wissens des Seins (im Modus des Subjektiven), sondern das Wissen auch als Inbegriff des Seins (im Modus des Objektiven) gefaßt werden kann. Auch die Naturphilosophie Schellings verfährt hierbei konstruierend, d. h. sie fragt nach den apriorischen Möglichkeitsbedingungen ihres Gegenstandes (als Natur). Nur ist im Unterschied zur Transzendentalphilosophie der Gegenstand der Konstruktion nicht allein das ideal-reale Sein, sondern das real-ideale Sein. Um das real-ideale Sein oder die Natur a priori begreiflich zu machen, wird Schelling seine Potenzenlehre entwickeln. Man könnte insofern – stark verkürzt – sagen, die Potenzenlehre ist die apriorische Konstruktion des an sich selbst intelligiblen Objekts, d. h. aber der Natur als Subjekt.

Als eine apriorische Konstruktion gibt die Naturphilosophie eine Antwort auf die Frage, wie eine „Natur außer uns“ überhaupt „möglich“ ist, d. h. a priori begriffen werden muß,¹² nicht freilich als ein höchster Gattungsbegriff nur gedacht, sondern als Inbegriff des Realen a priori erkannt bzw. konstruiert werden kann. Doch daraus, daß etwas *a priori konstruiert* werden kann, folgt keineswegs – weder bei Kant noch bei Schelling –, daß der so im Begriff gefaßte Inbegriff aller Realität (als *ens realissimum*) auch wirklich bzw. actu (als *ens necessarium*) existiert.

Der späte Schelling hingegen wird den Begriff der Existenz auf ein Sein beziehen und nach einem allem Denken zuvorkommenden Sein fragen, welches er das unvordenkliche nennt. Mit dieser Frage aber wird die Sphäre der rein apriorischen (rein-rationalen) Erkenntnis transzendiert, die durch die Identität von Real- und Idealgrund definiert war. Mit der Frage nach einem unvordenklichen Sein wird sich dann auch die Frage nach der Realität des Wissens wiederum anders stellen.

II. Schelling und Kant

Auch Schelling beginnt 1795 zunächst mit dem absoluten Ich als Prinzip – als dem Einzigen, was sich selbst cartesianisch-unmittelbar gewiß sein kann¹³ – und weiß sich auch 1799 mit Fichte noch darin einig, daß Kant – nach seiner am 8. August 1799 im Intelligenzblatt der Jenaer *Allgemeinen Literatur-*

¹² Vgl. F. W. J. Schelling, *Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), I/2, 56.

¹³ Vgl. F. W. J. Schelling I/1, 162 f. u. 235 f., Anm.

Zeitung (Nr. 109, Sp. 876-878) veröffentlichten *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*¹⁴ – sich nun „alles Recht, weiter mitzureden[,] verwirkt“ habe und „philosophisch todt“ sei.¹⁵ Kant hatte sich in seiner Erklärung zu Fichtes *Wissenschaftslehre* recht eindeutig dahingehend geäußert, daß er diese „für ein gänzlich unhaltbares System“ halte. Denn, so Kant, eine „reine Wissenschaftslehre“ sei „nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als *reine Logik* abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transscendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muss“.¹⁶ In seinem Brief vom September 1799 regt sich, so Lauth,¹⁷ auch Schelling noch „darüber auf, daß Kant Fichte vorwirft, daß er ‚die Metaphysik aus der Logik herausklaube‘“, während Schelling selber nur ein Jahr später (in einem Brief an Fichte vom 19. November 1800) zu einer „horrend[en]“, von der Kantischen Auffassung kaum abweichenden Aussage gegenüber der *Wissenschaftslehre* komme:

„Aber Wissenschaftslehre (reine nämlich, so wie sie von Ihnen aufgestellt worden ist), ist noch nicht Philosophie selbst; für jene gilt, was sie sagen, wenn ich Sie recht verstehe, nämlich, sie verfährt ganz bloß logisch, hat mit Realität gar nichts zu thun. Sie ist, so viel ich sehe, der formelle Beweis des Idealismus [...] Was ich indeß Philosophie nennen will, ist der *materielle* Beweis des Idealismus.“¹⁸

¹⁴ Wohl durch eine Rezension in der Erlanger *Literatur Zeitung* zu Johannes Gottlieb Buhles *Entwurf der Transscendentalphilosophie* (1798) veranlaßt.

¹⁵ Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 12.9.1799, in: *Fichte-Schelling Briefwechsel*, mit einer Einleitung von W. Schulz, Frankfurt a. M. 1968, 63; die Rezension des Buhleschen *Entwurfes* ist wieder abgedruckt in: Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transscendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart 1970, 136 ff.

¹⁶ AA 12/370 f. u. 13/542 f. (Kants Schriften werden zitiert nach der *Akademie Ausgabe*, Berlin 1902 ff.) – An Fichte selbst übrigens – wie gut er dessen Schriften auch immer gekannt hat – hatte Kant geschrieben, dieser brauche, da er die „dornichten Pfade der Scholastik nun durchwandert“ habe, es auch „nicht nötig“ finden, auf diese „wieder zurückzusehen“. Fichte aber wollte auf ihnen bleiben und antwortete trocken und auch etwas trotzig, er denke „gar nicht daran, der Scholastik den Abschied zu geben“ (vgl. den Brief Kants an Fichte vom Dezember 1797 und Fichtes Antwort vom 1.1.1798, *Briefe*, Bd. 3, AA 12/221 f. u. 12/230 f.).

¹⁷ Vgl. Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795 – 1801)*, Freiburg/München 1975, 117, Fn. 53.

¹⁸ *Fichte-Schelling Briefwechsel*, 108; zur Beziehung zwischen Fichte und Schelling vgl. auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“,

Schelling will, was Kant an Fichtes *Wissenschaftslehre* vermißt hatte, naturphilosophisch einlösen, während der alte Kant selber intensiv an der Schließung einer Lücke in seinem System, dem geforderten Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu einem System der Erfahrung, beschäftigt war.¹⁹ Und vielleicht ist es „kein Zufall, daß Schellings Name im *opus postumum* auftaucht“, und „auch kein lapsus senilis, daß der alte Kant in Schelling die Verkörperung des transzendentalen Idealismus anerkennt“. Kant hätte in Schellings Versuchen einer „Vereinigung von Metaphysik und Physik, von theoretischer und praktischer Philosophie, von Gott und Welt“ vielleicht „sich selbst [...] wiedererkennen“²⁰ können; hätte er dessen Schriften nicht nur wahrgenommen, sondern auch gelesen.²¹

Wie auch immer. Bereits der junge Schelling schrieb 1795 in der Schrift *Vom Ich*, es sei auffallend, „daß die meisten Sprachen den Vorteil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können“. Aber ebenso auffallend sei es, daß der größte Teil der Philosophen diesen Vorteil nicht nutze. „Fast alle gebrauchen die Worte Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend.“ Dagegen drücke offenbar das Wort „*Seyn* das reine, absolute Gesetzseyn aus, dagegen *Daseyn* schon

97-146; ders., „Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings“, in: *Fichte-Studien* 12 (1997).

¹⁹ Ein System der Erfahrung muß allerdings *a priori* begründet werden können. Und das bedeutet für Kant, die Lücke „im System der crit[ischen] Philosophie“, von der er in einem Brief vom 21. September 1798 an Christian Garve (Kant, AA 12/257) spricht, muß geschlossen, die Kluft zwischen einer *a priori* möglichen Wissenschaft von den Bedingungen der *Möglichkeit* aller Gegenstände der Erfahrung und der in aller empirischen Anschauung zufällig bleibenden Erkenntnis ihrer *Wirklichkeit* muß überbrückt werden können, wenn Physik als ein System der Erfahrung, mithin als „Wissenschaft“ möglich sein soll. Systematische Brücken oder Übergänge können jedoch nicht *a posteriori* gebaut werden.

²⁰ Burkhard Tuschling, „Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten *Opus postumum*“, in: *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1991, 130 f.

²¹ Vgl. ebd., 128. Im *Opus postumum* erwähnt Kant Schelling wenigstens an zwei Stellen; vgl. OP 21/87: „System des transc. Idealismus durch Schelling, Spinoza, Lichtenberg etc. gleichsam 3 Dimensionen: Die Gegenwart, Vergangenheit u. Zukunft“; u. OP 21/97: „Transc. Phil. ist das formale Princip sich selbst als Object der Erkenntnis systematisch zu constituiren / System des transc. Idealism von Schelling / vide Litteratur-Zeitung, Erlangen No. 82. 83.“ Kant aber versuchte im *Opus postumum*, das System der Transzendentalphilosophie durchaus mit eigenen Mitteln zu vollenden, und es ist eine offene Frage, ob ihm dies gelungen wäre oder überhaupt hätte gelingen können.

etymologisch²² ein bedingtes, eingeschränktes Gesetzseyn“ bezeichne (I/1, 209). Das absolute Sein – im Unterschied zum „wirklichen Daseyn“ (Fichte)²³ – nennt Schelling hier noch mit Fichte das absolute Ich, ein Absolutes, in dem die Philosophie ihr *Hen kai pan* (I/1, 193) gefunden habe. Wenn aber das absolute Sein nicht nur transzendentalphilosophisch, sondern auch naturphilosophisch als Absolutes auszuweisen und das auf beiden methodisch differenten Wegen zu explizierende Absolute dasselbe Absolute sein soll, dann muß es (identitätsphilosophisch) auch als solches aufgewiesen werden können. Und das wird Schelling nun auch versuchen.

Im allgemeinen Teil seines *Systems der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* von 1804 behandelt Schelling, insbesondere in den §§ 39-41, das Verhältnis des absoluten Seins zum relativen Dasein, dem wirklichen Dasein konkreter Dinge. Er entwickelt hier eine Negations- bzw. Privationstheorie des bedingten oder endlichen Daseins. Das absolute Sein bzw. die „absolute Position“, wie Schelling das Absolute hier nennt, ist die „ewige Substanz, welche „nur *sich selbst schaut* und *selbst ist*“ und daher durch das Besondere oder die Erscheinung auch nicht „*modificirt*“ werde. „Schon die Alten sagen“, so Schelling, „Gott ist ganz Auge, d. h. er ist ganz Sehendes und Gesehenes; sein Sehen ist auch sein Seyn und sein Seyn ein Sehen.“ (I/6, 198) Man könnte auch sagen, das Prinzip der Idealität (das Sehende, Subjektive) und das Prinzip der Realität (das Gesehene, Objektive) sind im Absoluten identisch, d. h. das eine ist hier ganz das andere und umgekehrt.

Wenn nun aber die ewige Substanz nur sich selbst schaut und ist und nicht durch etwas außer ihr modifiziert werden soll, dann kann auch das besondere bedingte (endliche) Sein kein Dasein außerhalb des absoluten (unendlichen) Seins haben, dann kann es nur – wie der späte Schelling sagt – *praeter*, aber nicht *extra* Deus sein. Wenn die Besonderheit alles endlichen Daseins keine Begrenzung oder Modifikation des Absoluten (an sich) sein soll, dann kann das, was seine Besonderheit oder Konkretion (für sich) ausmacht, im Hinblick auf die *absolute* Position des All nur negativ, d. h. *in Relation* auf das Absolute als ein Nicht-sein zu setzen sein. Gerade weil es

²² Leider nennt Schelling hier keine Quelle. Das *Herkunftswörterbuch* (1963) des Duden-Verlages verzeichnet unter dem Stichwort „Dasein“: „Der substantivierte Infinitiv des neuhochdeutschen Verbs *dasein* ‚gegenwärtig, vorhanden sein‘ bedeutete im 17./18. Jahrhundert zunächst ‚Anwesenheit‘. Im 18. Jahrhundert wurde es als Ersatz für das Fremdwort Existenz in die philosophische Fachsprache aufgenommen und dann auch dichterisch im Sinne von ‚Leben‘ verwendet [...]“ (99).

²³ Vgl. Fichte GA I/2, 410, Anm.

derart gegenüber dem Absoluten in seinem besonderen Sein nichts *an sich selbst* ist,²⁴ kann es in seiner Negativität Ausdruck des All oder des Absoluten sein. Die Negativität oder das Nicht-sein des Besonderen bedeutet hier nicht, daß das konkrete und besondere Sein der Dinge nicht ist, denn dann würde überhaupt nichts außer dem Absoluten existieren. Sondern es bedeutet, daß es nur in der Form seiner Begrenztheit ist bzw. existiert.²⁵ Nur in seiner Begrenztheit kann es als ein bestimmtes Dasein erscheinen, weil seine Negativität gerade seine eigene Bestimmtheit ausmacht (*determinatio est negatio*).²⁶

Schelling versucht die von ihm hier gegebene Erklärung des in seinen Augen „höchste[n] Geheimni[sses] der Philosophie“ (I/6, 198) durch eine Spiegelmetaphorik zu verdeutlichen. Das sehende Auge kann sich in einem Spiegel nur dann selbst erblicken, wenn dieser Spiegel das Auge selbst als ein sehendes spiegelt, also, wie man sagt, nicht blind ist. Ein blinder Spiegel spiegelt gar nichts. Ein Spiegel aber erfüllt seine Funktion zu spiegeln dann und nur dann, wenn er selbst (*als Spiegel*) *nicht* sichtbar ist, wenn er nur und gerade das zeigt, was nicht er selbst ist. Nur dann spiegelt der Spiegel das sehende Auge, wenn er in seiner Negativität nichts anderes zeigt oder abbildet als dieses sehende Auge selbst. Das sehende Auge sieht sich selbst nur dann im Spiegel, wenn es nicht den Spiegel sieht. Nur dann ist der Blick in den Spiegel *derselbe* wie der aus ihm heraus. In Schellings Worten: „nur inwiefern es das *Reflektierende* – den Spiegel – als nichts für sich setzt“, erblickt oder sieht es sich selbst (I/6, 197 f.).²⁷

Das besondere – als solches begrenzte und insofern objektive – Sein der Dinge ist daher zugleich eine Einschränkung oder eine „*Privation* der Erkenntnis“ (I/6, 198). Wahre Erkenntnis, so Schelling, findet daher nur dann

²⁴ Denn im Unterschied zu diesem hat es den Grund seines Dasein nicht in sich selbst (I/6, 193).

²⁵ Vgl. II/1, 279: „*Existentia est singulorum*“: „Das Allgemeine existiert nicht: Existenz ist des Einzelwesens.“ Vgl. etwa auch II/3, 59 f., 65 f u. 171 f.

²⁶ So etwa, wie eine bestimmte Farbe nur dadurch als Farbe erscheinen kann, daß sie eine Begrenzung des Lichts oder der farblosen Indifferenz aller Farben darstellt, gleichwohl aber als Farbe immer noch – im positiven Sinne – Licht ist.

²⁷ Metaphoriken haben immer das Problem, daß sie eine Sachlage zwar erhellen, aber zugleich auch verdunkeln. Ob sich mit dieser Spiegelmetaphorik das „höchste Geheimnis der Philosophie“ lüften läßt, erscheint eher fraglich. Diese Verdunklungsgefahr besteht vor allem bei Theorien des Selbstbewußtseins, welche dessen Reflexivität durch Spiegelmodelle plausibel machen wollen. Wenn – offenbar – sogar Schimpansen ihr eigenes Spiegelbild erkennen können, dann können sie gerade das nicht vor dem Spiegel gelernt haben. Nur für ein bereits vorauszusetzendes Bewußtsein seiner selbst kann es auch Bilder und Spiegelbilder geben.

statt, wenn das Begrenzte oder Verobjektivierte, das Eingeschränkte oder Besondere aufgehoben wird, d. h. indem die Negativität oder Begrenztheit des Besonderen wiederum negiert wird, indem, so Schelling, das Besondere und Konkrete als ein „Nichtseyendes“ gesetzt wird. Denn nur so, in seiner Setzung als ein Nichtseiendes, kann es das All spiegeln. Nur „in eben diesem Nichtseyen ist es zugleich der Widerschein oder der Reflex des All“ (I/6, 197). Wahrhaft also können wir derart die Dinge nur im Absoluten erkennen. Unser sinnliches oder durch die sinnliche Anschauung eingeschränktes (oder getrübt) Erkennen sei insofern „eigentlich ein Nicht-Erkennen“, sei kein Wissen, „sondern eine Privation des Wissens“ (I/6, 199). Dies richtet Schelling hier gegen die Kantische Philosophie, nach welcher gerade nur vom Sinnlichen, von dem durch die Sinne bezeugten Gegenständlichen eine Erkenntnis möglich sei, „vom Nichtsinnlichen dagegen nicht“.²⁸ Und umgekehrt, so betont Schelling, nur dadurch, daß wir die Dinge als Privationen erkennen, setzen wir „in den Dingen“, d. h. in dem, was sie nicht für sich, sondern in dem, was sie an sich oder positiv sind, das All oder „Gott als die alleinige ewige Substanz“ (I/6, 199).

Man könnte diese Pointe Schellings vielleicht auch so formulieren: Nur in ihrem (relativen) Nichtsein spiegelt die „*Gesamtheit der Dinge*“ das All. Nur deshalb, weil sie als reflektierende oder erscheinende nichts an sich selbst sind, „*kein Sein an sich haben*“, sind sie „*in ihrem Nichtsein nur der Widerschein des All*“. Die Welt der erscheinenden Dinge ist insofern in ihrer Negativität nicht an sich, sondern Widerschein der ewigen Substanz. Die *natura naturata*, wie Schelling es in der Terminologie Spinozas sagt, dieses nur relativ (auf anderes, nicht an sich) Seiende ist nichts anderes als das Bild der unendlichen Affirmation, der *natura naturans*. (I/6, 199) Daß nun aber der Widerschein des All in der Negativität der Gesamtheit (Totalität) der endlichen Dinge liegt und derart die unendliche (absolute) Affirmation mit der Negation aller Negativität (Endlichkeit), dieses in seiner Negativität negierte Sein aber mit dem absoluten Sein zusammenfällt, dies ist die bei Schelling

²⁸ „... ein sehr verschiedenes Resultat allerdings von der Lehre der Kantischen Philosophie, nach welcher gerade nur vom Sinnlichen Erkenntnis möglich ist, vom Nichtsinnlichen aber nicht. Wir sagen im Gegentheil: *alle sinnliche Erkenntnis* ist, als eine sinnliche, eine *Verneinung* der Erkenntnis, und nur das Wesen, das An-sich, ist der positive Gegenstand des Wissens, dasjenige, von dem wir eigentlich wissen. So wie mir aber in dem obigen Beispiele die dunklen Flecken [von der Sonnenscheibe] nicht außer der Lichtsphäre sondern nur in ihr erscheinen können, wie sie also ewig nur durch das Licht begriffen werden, an sich selbst aber nichts sind, so können wir auch die Dinge wahrhaft nur in *Gott*, nicht *außer* Gott erkennen; denn nur sofern wir sie in Gott erkennen, drücken sie sich für uns als Privationen, d. h. als das, was sie sind, ab.“ (I/6, 199)

gewonnene Grundfigur des Absoluten als ewige Substanz, deren innere Dynamik Hegel später als die Selbstbewegung des Absoluten (als Subjekt) als spekulative Logik fassen wird.²⁹

Nun ist diese von Schelling gegebene Darstellung – der erscheinenden Dinge als Widerschein des All – gar nicht so weit von der Kantischen Philosophie entfernt, wie es zunächst und trotz Schellings Selbstcharakterisierung den Anschein hat. Denn der Gedanke, daß die Erscheinungen *als* Erscheinungen nichts an sich selber, sondern nur für anderes sind und das Sein der Dinge in der Erscheinung von ihrem Sein an sich selbst unterschieden werden muß, ist konstitutiv auch für die transzendentallogische Struktur der *Kritik der reinen Vernunft*. Daß Schelling hier dem – wenn man so will – spekulativen Zentrum der kantischen Philosophie näher ist als er dachte, läßt sich anhand Kants Bestimmung und Funktion des *transzendentalen Ideals* verdeutlichen.

Das transzendente Ideal ist für Kant zwar nur eine Idee, aber doch eine notwendige Idee der Vernunft. Es ist der Inbegriff der Realität oder das bei Kant nun transzendentalphilosophisch gedachte *ens realissimum* der vorhergehenden *metaphysica specialis*. Das *ens realissimum* – und eben damit hatte sich bereits der vorkritische Kant intensiv auseinandergesetzt – läßt sich in seinem Dasein bzw. in seiner Existenz (als *ens necessarium*) nicht beweisen. D. h. es läßt sich – zum Leidwesen des ontologischen Gottesbeweises – von diesem nur in ideis gesetzten Begriff aus nicht auf die reale Notwendigkeit des höchsten Wesens schließen. Zwischen dem *ens realissimum* und dem *ens necessarium* entdeckte Kant eine ontologische Kluft, die er noch in der *Kritik der reinen Vernunft* als einen Abgrund für die Vernunft bezeichnet – ein Abgrund, der sich für die Vernunft dadurch öffnet, daß die Existenz keiner Sache, auch nicht die des höchsten Wesens, a priori bewiesen werden kann, weil *Dasein* die „absolute Position“ und kein reales Prädikat ist. Für die Vernunft ist und bleibt diese Idee zwar notwendig, aber sie kann ihr nur eine subjektive und keine Objektive Realität verschaffen.³⁰ Als eine regulative Idee ist für Kant das transzendente Ideal ein „*focus imaginarius*“, der „ganz

²⁹ Im Unterschied zur Hegelschen *Logik* wird Schellings spekulative Dialektik allerdings für sich beanspruchen, schon mit ihrem ersten Schritt in der Natur zu sein und Hegel zum Vorwurf machen, diese erst noch am Ende der *Logik* als das Andere der absoluten Idee aus dieser selbst – irgendwie – entlassen zu müssen.

³⁰ Die transzendentalen Ideen sind für die kritische Vernunft daher niemals von konstitutivem, sondern allein von regulativem Gebrauch. Dennoch sind sie notwendig, wenn überhaupt eine systematische Erkenntnis möglich sein soll, wenn Erkenntnis nicht ein zusammenhangloses Aggregat von Sätzen, sondern als systematische Einheit des Wissens begriffen werden soll.

außerhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung liegt“, aber dennoch „unentbehrlich notwendig“ ist, wenn deren Erkenntnisse eine systematische Einheit vorstellen sollen.

Auch Kant bezieht sich nun zur Verdeutlichung der Funktion des transzendentalen Ideals metaphorisch auf einen Spiegel. Die Selbsttäuschung der Vernunft oder ihre Illusion bestehe darin, die Idee so zu fassen, als ob dieser Einheitspunkt aller Erkenntnis jenseits oder hinter der Sphäre der empirisch möglichen Erkenntnis läge, „so wie Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden“ (KrV B 627). Seine notwendige Bedeutung hat dieser *focus imaginarius* deshalb für Kant gerade nicht für eine Welt hinter, sondern für die Welt vor dem Spiegel, die sinnlich auch erfahrbare Erscheinungswelt. Insofern kann Kant sagen, daß das transzendente Ideal als „der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“ von der Wirklichkeit nur am weitesten „entfernt zu sein“ „scheint“. ³¹ Das transzendente Ideal ist für Kant – gleichsam – der Spiegel, in dem die Welt von einem systematischen Einheitspunkt aus und d. h. *als Welt* überhaupt erst begriffen werden kann. Denn – und das ist nun die Kantische, in diesem Kontext relevante Argumentation – alle Einschränkungen oder Negationen lassen sich als solche gar nicht bestimmt denken und kein Ding als ein bestimmtes begreifen, „ohne daß die entgegengesetzte Bejahung zu Grunde gelegt wird“, denn niemand könne sich „eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe“ (KrV B 603). ³² Was derart allen begrenzten und endlichen Dingen zugrunde gelegt werden muß, ist die dieser Gesamtheit negativer Bestimmungen entgegengesetzte Affirmation. Und Kant zieht dann in der Tat diese Konsequenz: „Alle wahre[n] Verneinungen sind alsdenn nichts als *Schranken*, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge.“ (KrV B 604) Das transzendente Ideal ist als „die Idee von einem All der Realität (omnitude realitatis)“

³¹ „Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das *Ideal* nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe. [...] Was uns ein Ideal ist, war dem *Plato* eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.“ (KrV B 596) Vgl. auch R 5553, AA Bd. 18, 224 ff. Vgl. hierzu auch Michael Benedikt, *Freie Erkenntnis und Philosophie der Freiheit*, Wien 1997, 103, 203 u. 213.

³² „Der Blindgeborene kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsternis machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armut, weil er den Wohlstand nicht kennt.“ (KrV B 603). Vgl. Schelling SW 6/198 f.

(KrV B 604) für die Vernunft das „Urbild (prototypon) aller Dinge, welche insgesamt“ als jeweils besondere, begrenzte oder endliche bzw. – so Kant – „als mangelhafte Kopeien (ectypa), den Stoff ihrer Möglichkeit daher nehmen“. Allen durch Verneinungen (Schranken) definierten endlichen Dinge liegt derart das Unbeschränkte, in dem alle Verneinungen aufgehoben sind, zugrunde, gerade in ihrer Negativität beziehen sie sich auf das Urbild aller Dinge und sind insofern auch für Kant der Widerschein des „All der Realität“. Die kritische Einschränkung besteht für Kant allein darin, daß dieser Inbegriff der Realität (als Ideal) keinen Schluß auf die „Existenz eines solchen Wesens“ zuläßt, „das dem Ideale gemäß ist“ (KrV B 606). Mit dieser Einschränkung läßt sich auch sagen, wie Kant 1770 schrieb, daß diese Auffassung der *omnitudo realitatis* von der von Malebranche (und später von Schelling) vertretenen Meinung „nicht weit entfernt“ sei, „nämlich daß wir alles in Gott schauen“.³³ Noch 1786 legitimiert Kant diese Auffassung, wenn er – in seiner Abhandlung *zur Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden* – zur Verteidigung seines Begriffes vom „Ding an sich“ bemerkt, daß wir „unsere Begriffe von Dingen an sich selbst“ nur dadurch auch bestimmen können, „daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren“.

„Besinnet euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchste Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter *wahre* Realität, d. i. etwas, das nicht bloß (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegen gesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der *Erscheinung* (realitas phaenomenon) [...] Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht etc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine andere könnt ihr euch denken, und alles übrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Gegenstandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren, und so, wie er darin statt findet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen

³³ In seiner Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, WW, Bd. V, 81.

und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann.“³⁴

Das All oder der Inbegriff aller Realität ist derart für Kant der Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge, das Urbild aller Dinge als *omnitudo realitatis* und dient nicht dazu, die endlichen Dinge aus diesem abzuleiten. Es kann als Urbild aller Möglichkeit nur das Kriterium für die Frage liefern, was die Gegenstände der Erfahrung nicht nur in der Form von Erscheinungen – „da ich nichts als Beziehungen von etwas kenne, auf etwas anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wissen kann“ –, sondern was „das Ding, was in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei“.³⁵

Der „Urgrund aller Nachbilder“ kann allerdings Kant zufolge nur in ideis, als notwendiges Ideal, nicht aber durch die spekulative Vernunft als ens necessarium individualisiert, d. h. als ein existierendes Einzelwesen bewiesen werden. Denn weder kann aus dem Begriff des ens realissimum auf dessen *notwendige Existenz* geschlossen werden, noch läßt sich umgekehrt von der notwendigen Existenz zu dem *bestimmten Begriff* dieses Wesens kommen. Man kann vom Inbegriff aller Realität nicht auf die Existenz eines solchen Wesens, aber auch nicht ausgehend vom Begriff der notwendigen Existenz auf ein konkretes, gar individuelles Wesen schließen. Beides, so Kant, übersteige gänzlich alle unsere Bestrebungen, unseren Verstand „über diesen Punkt zu befriedigen“, aber es verhindere doch auch zugleich, daß sich der Verstand in seinem Unvermögen „beruhigen“ könne (KrV B 641).

Eben dieses Problem wird auch dem späten Schelling keine Ruhe lassen. So heißt es in der 12. Vorlesung seiner *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* von 1842: Kant mache gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff der Realität wirklich existiere. Für Kant sei es allein der „Inbegriff aller Möglichkeit“ der Dinge (II/1, 284), so daß es hier bei einer völligen Unwissenheit hinsichtlich der wirklichen „Existenz eines Wesens von ausnehmendem Vorzug“ (II/1, 286) bleibe. Allerdings solle, und hier kann sich Schelling auf Kant selbst berufen, „durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung eine *Affinität* alles Möglichen und

³⁴ Daher könne auch „nach allen Erkenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben“, die Frage „ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden“, was denn die Objekte der Erfahrung „als Dinge an sich selbst sein mögen“. I. Kant, „Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant (aus Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes)“, WW, Bd. V, 290 f. (A LIX f.).

³⁵ Ebd., WW, Bd. V, 290 (A LIX).

Wirklichen bewiesen sein“ (II/1, 287). Schellings Frage ist nun, ob und wie sich diese bei Kant dunkel bleibende Affinität des Urgrundes aller *Möglichkeit* zu demjenigen ersten Etwas, dessen notwendige Existenz der Grund aller *Wirklichkeit* oder alles Existierenden ist, erhellen läßt.³⁶ Faßt man den Urgrund aller Realität (aller *realitas*) derart als den Inbegriff des nicht nur logisch, sondern realiter *Möglichen*, so faßt man ihn, Schelling zufolge, als den Inbegriff eines reinen *Könnens*. Dieses zu Grunde liegende reine Können *ist* noch nichts, aber es ist auch *nicht gar nichts*, sonst wäre es auch kein Können. Es ist kein reines Nichtsein, sondern reine Potentialität. Es ist nur das Möglichsein selbst als das, was nur „*sein kann*“. Es ist die reine „Potenz des Seienden“, das, was allem wirklichen Seienden in seiner Möglichkeit immer schon zu Grunde liegt. In diesem Sinne ist dieses allem Seienden in seiner Möglichkeit zugrunde liegende Sein das „erste Denkbare“, das „*primum cogitabile*“ (II/1, 289). – Vielleicht könnte man auch sagen, es ist das Sein, in dem idealer und realer Grund, Denkbarkeit und Wirklichkeit (Existenz) noch ungeschieden sind, das, was weder *ist* noch *nicht ist* und insofern nur als das absolut Indifferente bezeichnet werden kann. Dieser Begriff ist für Schelling jedenfalls das Letzte oder Höchste, was die reine Vernunftwissenschaft a priori denken oder erreichen kann. Wenn dieses Letzte aber das Allem in potentia zugrunde liegende sein soll, dann stellt sich die Frage, wie man umgekehrt von ihm auch als einem Ersten ausgehen kann.³⁷ Die Frage ist dann aber die, wie man von diesem ersten Grund, den alle weiteren Bestimmungen (Negationen) oder Begriffe schon voraussetzen müssen, ausgehen kann, ohne ihn wiederum nur hypothetisch im oder als Begriff (in ideis) voraussetzen zu können.³⁸

³⁶ Und, nebenbei gesagt, bekommt es jede Theorie des Existential-Urteils und allgemein – Wolfram Hogebe zufolge – aller Prädikation mit dieser Problematik zu tun, wenn sie ihre eigene *Existenzpräsupposition* wirklich begreifen und nicht nur als einen großen Haufen existierender Einzeldinge irgendwie voraussetzen will. Vgl. Wolfram Hogebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Frankfurt a. M. 1989, bes. 59 ff.

³⁷ „*Sub specie praedicationis* ist dieses Proto-Ding das, was alles aller Art sein kann: *das prädikative Protoplasma*. *Sub specie existentiae*, aus der Perspektive des Außenverhältnisses der Prädikation, ist es das allem Existierenden schon Zuvergekommene, das also bezogen auf das, was sein kann, nicht ist, und doch, bezogen darauf, daß überhaupt etwas sein kann (das noch nicht ist), schon war (existierte): *die ontische Vergangenheit des Existierenden* [...]. In dieser Perspektive gewinnt das transzendente Ideal Kants den Charakter eines ältesten Wesens.“ (W. Hogebe, *Prädikation und Genesis*, 65 f.)

³⁸ Kant selber war bereits in seiner vorkritischen Zeit auf das Problem gestoßen, daß aller (realen) Möglichkeit als potentielltem Sein etwas Existierendes überhaupt vorausgesetzt

Eben dies wird die aber die Fragestellung der positiven Philosophie Schellings sein. Die positive Philosophie soll, im Unterschied zu der ihr als positiver vorausgehenden negativen oder rein rationalen Philosophie, nicht von einem allein im Denken oder für das Denken notwendigen Sein ausgehen, denn mit einem durch das Denken selbst gesetzten Sein bliebe sie immer noch im Rahmen der negativen Philosophie. Soll die positive Philosophie von etwas ausgehen, das nicht nur im Denken das Erste ist, so muß sie von einem Sein ausgehen, dessen Sein nicht bloß in seinem Gedachtsein besteht. Sondern sie muß – oder genauer: will – von einem Sein ausgehen, das schlechthin *vor* allem Denken liegt, das allem Denken als Denken noch *vorausgeht*. Was in der negativen Philosophie nur Prototyp, nur Urbild, aber auch als Urbild nur das Bild (Inbegriff der Möglichkeit) alles Seins war, das soll in der positiven Philosophie als wirklicher Grund und Ursprung alles Seins begriffen werden.³⁹ Oder es soll gezeigt werden, daß und inwiefern dieser Urgrund wirklich – nicht nur in potentia, sondern zugleich in actu – zu *Grunde* liegt. Nur, und darin stimmt Schelling mit Kant durchaus überein, kann von dem „actu notwendig Existierenden“, von dem die positive Philosophie ihren Ausgang nehmen will, nicht a priori eingesehen werden, daß „es das notwendig Existierende selbst sey“ (II/4, 346) Dieses erste wirkliche Sein, das Sein, das jedem Begriff (aller Negation und daher auch aller Bestimmung) vorhergeht und einem jeden bestimmten Sein vorausgesetzt werden muß, ist insofern und zunächst ein „blindes“ Sein, ein Sein *außer* (prae-ter) allem Begriff. Es ist ein allem Begriff bereits „zuvorgekommenes“ Sein oder „unvordenkliches Existieren“, von dem dann erst noch, also a posteriori, aber gleichwohl systematisch, gezeigt werden muß, *inwiefern* es eben das ist, was in seinem Begriff vorab, also a priori gedacht wurde. Der Status des Wissens aber, zu dem der von dieser Problemstellung ausgehende Weg der positiven Philosophie führt, dieser Status des Wissens und der Erkenntnis wird dann aufgrund der anderen Methode der Untersuchung auch ein anderer sein als derjenige der a priori möglichen (rein rationalen) Vernunftwissenschaft, die es mit dem bloßen Seinkönnen zu tun hat.

werden muß, diese Voraussetzung aller Prädikation aber doch nur aufgrund der prädikativen Struktur selbst, nämlich nur durch den Satz des Widerspruchs als Erkenntnisgrund, möglich und daher auch nur auf die prädikative Notwendigkeit, aber nicht auf die genetische Notwendigkeit der Existenz des höchsten Wesens zu schließen erlaubt. Vgl. H. Eidam, *Dasein und Bestimmung. Kants Grundproblem*, Berlin/New York 2000, 86 ff.

³⁹ Vgl. II/4, 353: „Was in der negativen Philosophie gleichsam vorbildlich war, ist hier als wirklich.“

Wer etwas wissen will, der will, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Und was folgt daraus? Das hatte der junge Schelling gefragt. Der alte Schelling stellt sich gewissermaßen immer noch die gleiche Frage. Aber er hat zu ihrer Beantwortung inzwischen einen weiten, ihn über Natur- und Identitätsphilosophie zum Programm einer positiven Philosophie führenden Weg zurückgelegt. „Meine Herren!“ – so beginnt Schelling die 9. Vorlesung seiner (erst 1989 publizierten) *Einleitung in die Philosophie* von 1830, Damen waren damals noch nicht dabei – „Positive Wissenschaft kann nur von dem schlechthin Positiven ausgehen. [...] Alle, die behaupten, daß der Urgrund alles Seins a priori erkennbar sei, gehen von eine[m] selbstgemachten aus.“⁴⁰ Auch das a priori durch Vernunft Erkennbare ist ein Wissen, eben das, was a priori gewußt werden kann, das, was nicht *nicht* zu denken ist. Dieses aber ist noch nicht alles, sondern es bedarf noch einer Ergänzung.⁴¹ Ergänzt wird dieses Wissen durch eine Erkenntnis dessen, was ist, obwohl es auch nicht sein könnte. Es muß ergänzt werden durch dasjenige, was für das Denken selbst, weil zu ihm hinzukommend bzw. außer (praeter) und nicht schon im Denken gesetzt, ein absolut Kontingentes ist. Erst von diesem von dem bloß wesentlichen oder notwendig allgemeinen Sein unterschiedenen Seienden gibt es dann auch wirklich ein Wissen oder, wie Schelling sagt, ein emphatisches Wissen. In der Mathematik etwa, so Schellings Erläuterung, gebe es nur ein notwendiges Wissen, das in der Stringenz des Verhältnisses zwischen Voraussetzungen (Prämissen) und Folgen (Ableitungen) bestehe. Dieses Wissen von dem, was gar nicht anders sein kann, sei jedoch noch kein wirkliches, „kein eigentliches Wissen“.⁴² Könnte man auch alles im Begriff Mögliche über alle mögliche Welten a priori wissen, so wüßte man zwar ziemlich viel, aber immer noch rein gar nichts darüber, warum *diese* wirkliche Welt gerade diese und nicht vielmehr eine andere oder auch gar nicht ist. Die Realität des in diesem emphatischen Sinne wirklichen Wissens (als Wissen *cum emphasis*) wäre, wenn es mit einem Kantischen Ausdruck gesagt werden darf, eine Erkenntnis des „Zufälligen als eines solchen“.⁴³ Das Kantische Pathos der Erfahrung hatte eben

⁴⁰ F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. W. E. Erhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 25.

⁴¹ Vgl. ebd., 8.

⁴² Vgl. ebd., 18

⁴³ Vgl. die Erste Fassung der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*, WW, Bd. X, 30. Vgl. auch Schellings *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (vermutl. 1839): „Der Punkt nun aber, woran sich der in Aussicht gestellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor *nicht* gesehenen, ex improvisio als möglich hervorgetretenen Seyn, welches seiner Natur nach nur als das

darin seinen Grund, daß die existierenden Dinge uns nicht im oder durch den bloßen Begriff, sondern allein in der empirischen Anschauung in ihrem spezifischen Sosein gegeben werden können. Schellings Emphase hat ihren Grund darin, daß nicht allein die Erkenntnis des nur in der Form der sinnlichen Anschauung (für uns) Gegebenen, sondern Wissen als eigentliches Wissen von einem ihm selbst unvordenklichen Sein seinen Ausgang nehmen muß.

In seiner frühen Schrift „Vom Ich“ setzte Schelling, Fichte folgend, den Urgrund aller Realität des Wissens ins absolute Ich, weil nur in diesem das Sein das reine, absolute Gesetzsein ist, nur in diesem Real- und Erkenntnisgrund, das Prinzip des Seins und des Denkens identisch sind. In seiner Naturphilosophie faßte er die „Idee der Natur“ als die der Transzendentalphilosophie komplementäre „ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie“, weil Materie „sich nicht organisieren“ kann, „ohne schon organisiert zu seyn“ (I/2, 41 u. 47). Nicht allein transzendentalphilosophisch, sondern auch naturphilosophisch ist derart die Identität von Realität und Idealität im Absoluten zu erweisen, beide Seiten aber, das Ideal-reale und das Real-ideale, als im Grunde identisch und in dieser Identität, welche den „absoluten Idealismus“ begründet, in der intellektuellen Anschauung a priori konstruierbar. Durch die „Identifikation der Form mit dem Wesen in der intellektuellen Anschauung“ entfällt die Entgegensetzung von „Denken und Sein“ (überhaupt, und nicht bloß im absoluten Ich), nur daß in der „Construction“ dieser absoluten Wesenheit nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern „nicht mehr als die Möglichkeit“ liege. So läßt sich zwar – ebenso wie das „absolute, schlechthin reale“ Dreieck, „welches der Geometer konstruiert“ (I/4, 406) – etwa auch die Pflanze „als Form des Universums“ darstellen, „aber dieses eben ist die wirkliche Pflanze nicht, und sie wäre nicht wirklich (als Pflanze), wenn sie jenes wäre“. Die „Wirklichkeit von dem Erscheinenden“ ist in der „absoluten Welt“ nicht zu finden (I/4, 409).⁴⁴

Das „Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im ‚Ich bin‘ ist unmittelbare Gewißheit – aber auch im ‚es ist‘ das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren.“ Um „Existenz – so Schelling rückblickend in den *Münchener Vorlesungen* von 1833/34 – konnte es der Identitätsphilosophie „gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um

zufällige erscheinen kann, aber in seinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer gewesene bereits Daseyende vor sich findet (hier ist das Wort Daseyn in seiner eigentlichen Bedeutung).“ (II/4, 354)

⁴⁴ Vgl. auch I/6, 184 u. 191.

das Wesen“ und insofern nur um das, „was in der intellektuellen Anschauung enthalten war“ (I/10, 148) – z. B. die Idee des Dreiecks oder die Form der Pflanze. „Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt.“ (I/10, 148 f., Anm.) Wird sie aber – wie dann im Versuch der Begründung einer positiven Philosophie – explizit wieder aufgenommen, so bekommt die Vernunftwissenschaft ein Problem, denn „zu beweisen, „*daß*“ etwas „existirt, kann [...] nicht Sache der Vernunft sein“ (II/3, 58). „*Was* existirt, [...] wenn überhaupt etwas existirt – dies ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dies läßt sich a priori einsehen, aber *daß* es existirt, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß überhaupt etwas existire und insbesondere dieß Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne Erfahrung behaupten.“ (II/3, 59)⁴⁵ Was derart den alten Schelling bewegt, ist die Möglichkeit einer Begründung der positiven, vom „Dasein“ – als „absoluter Position“ (Kant) oder dem „bloß Existierende[n]“ (II/3, 158) – anhebenden positiven Philosophie. Dabei stößt Schelling nicht zufällig auf den von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* aufgewiesenen „Abgrund“ für die Vernunft. Mit dem Problem einer notwendigen – weil „alle *vorgängige* Möglichkeit“ ausschließenden (II/3, 166) – Existenz hatte schon der frühe Kant in der *Nova Dilucidatio* (1755) und im *Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) gerungen.⁴⁶

Schelling kehrt – nach dem Durchgang durch die Fichtesche, die eigene und die Hegelsche Kritik des subjektiven Idealismus sowie schließlich der Kritik an Hegels Fassung des absoluten Idealismus – zu eben jener Fragestellung wieder zurück, von der die Entwicklung der Kantischen Philosophie ihren Ausgang nahm: wie nämlich „Dasein“ überhaupt sinnvoll sich denken, sich etwas überhaupt a priori erkennen läßt, wenn das Dasein „gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge“ ist. Der späte Schelling zieht derart die bis zum vorkritischen Kant zurückreichenden und in seinem Begriff des transzendentalen Ideals zusammentreffenden Linien weiter. „Dasein“, so hatte der frühe Kant geschrieben, ist kein attributives Sein, „kein reales Prädikat“, sondern die „absolute Position der Sache selbst“.⁴⁷ Aber auch Kant mußte sehen, daß diese absolute Position dem Denken gegenüber

⁴⁵ Vgl. *Darstellung des Naturprocesses* 1843/44, hg. v. Manfred Schröter, München 1965, 368: „Worin sich Philosophie als Vernunftwissenschaft und Geometrie gleich sind, ist eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben.“

⁴⁶ Vgl. Kant, *Nova dilucidatio*, WW, I/423 ff.; *Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, AA 2/79 f.

⁴⁷ Vgl. Kant, *Einzig möglicher Beweisgrund*, AA 2/72 ff. (WW, Bd. 2, 629-636).

kontingent bleibt. Daher schlug Kant einen Umweg ein,⁴⁸ den Umweg über eine *Kritik* der Vernunft. Präsent aber blieb auch in dieser stets die für die spekulative Vernunft abgründige Frage nach dem, was *notwendig* und d. h. – zumindest für die a priori konstruierende Vernunft – absolut grundlos *existiert*. „Denn nicht“, so heißt es bei Schelling, „weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken“ (II/3, 161, Anm.). Nicht also, weil es ein Wissen gibt, gibt es ein Sein, sondern weil es ein Sein gibt, kann es auch ein Wissen geben.

Und, so könnte man nun weiter oder noch einmal von neuem fragen, was folgt daraus?

⁴⁸ Vgl. R 6041.

Martin Blumentritt

Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang?

Schellings Theodizee der Weltgeschichte als Utopie
der „Ausstoßung des Bösen“¹

Der Deutsche Idealismus laborierte, seitdem das sog. „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ dessen gemeinsame Intention formulierte, am Problem der Freiheit:

„Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas Mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.“²

Was seit Kant Freiheit heißt, ist Idee, ein Begriff, den Kant als „Begriff von Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt“ bezeichnete³. Unbedingte Freiheit läßt mithin mit den empirischen Verfahrensweisen der Naturwissenschaften weder sich finden noch abweisen.⁴ Wenn Freiheit und kausale Determination sich ausschließen, läßt Freiheit aus empirischen Vorgängen sich weder ableiten noch widerlegen. Der Versuch, ihre Unbedingtheit empirisch aufzuweisen, wäre die Verstellung ihres angemessenen Begriffs. Bei Kant ist die Moral oder das Sittengesetz *causa essendi* der Freiheit, die Freiheit *causa essendi* des Sittengesetzes. Handlungen und dessen Folgen gründen in der Vernunft, wenn sie dem selbstgegebenen Gesetz folgen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in Deiner Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“⁵ Auf diese Weise bringt der kategorische Imperativ die Idee von Autonomie und Mora-

¹ Das Ganze bezieht sich auf „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (1809). Schellings Text wird zitiert nach der Stuttgarter Ausgabe, I.7.223ff (= Abteilung, Band, Seite).

² Jamme/Schneider, *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt am Main 1984, S.11

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 377

⁴ Vgl. Christine Zunke, *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*, Berlin 2008

⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA66f

lität auf den Begriff, in einem Sinne, der nur die Form des freien Willens, der sich selbst Zweck ist, anerkennt und als Prinzip setzt.

Ideen sind folglich anders als im alltagsprachlichen Gebrauch keine willkürlichen Einfälle oder Vorstellungen, sondern Begriffe, die die Vernunft in der Reflexion auf sich selbst notwendig hervorbringt. Wird diese Idee gegenständlich vorgestellt, so spricht Kant von Ideal als der Idee, die nicht in concreto sondern in individuo vorgestellt wird. Mit dem Ideal ist ein Maximum bestimmt, das nicht zu übersteigen ist, das wir auch utopisch⁶ nennen können.

Die Vorstellung der Totalität der Menschen als ein durch das Gesetz der Freiheit bestimmtes System ist das Ideal der Menschheit, das die Idee der Menschheitswürde verwirklicht. Menschheit als ein übersinnlicher Gegenstand – eine Vorstellung a priori – fungiert als Richtmaß aller wirklichen menschlichen Verhältnisse, die auf ihre Idee als Optimum bezogen sind. Die Idee der Menschheit in ihrer Vollkommenheit wird als notwendiges Ideal der Vernunft erschlossen, indem sie ex negativo aus der unvollkommenen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannt wird. Jede Gesellschaftskritik beginnt mit einer solchen Feststellung, daß die Menschen noch nicht unter Bedingungen leben, in denen sie die Freiheit bereits realisieren. Die Menschheit ist weder aus der Summe der empirischen Menschen zu ersehen noch aus ihr zu erschließen. In diesem Ideal gründet „die Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.“⁷

Der Gesellschaftszustand, in dem dies realisiert wird, ist nach dem „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ als Staat nicht denkbar, weswegen dieser aufhören soll, was allerdings, wie die spätere Entwicklung des Deutschen Idealismus zeigt, nicht unmittelbar realisierbar erscheint. Da die antagonistische Gesellschaft, die „ungesellige Geselligkeit“ oder das „geistige Tierreich“, das in den Theorien des bürgerlichen Naturrechts im Sinne eines „Kriegs eines jeden gegen jeden“ ausgelegt wird, nur durch den Staat, der den destruktiven Kampf seiner Bürger eindämmt, möglich ist, sind die Theoretiker des Deutschen Idealismus von der Vorstellung eines absoluten Naturrechts zu einem relativen fortgeschritten, welches die Realisierung des Ideals der Menschheit noch utopischer erscheinen läßt. Die moderne Herrschaft erscheint als eine aus Freiheit gesetzte Beschränkung der Willkür, ohne die der Staat jede Legitimation verlieren würde. „Ohne allen Gedanken an Freiheit wäre organisierte Gesellschaft theoretisch gar nicht zu begrün-

⁶ Auch Blochs „konkrete Utopie“ besteht nicht darin einen idealen Zustand auszuspinnen, sondern in einer bestimmten Negation des Bestehenden, in dem die Potentiale für ein Optimum sich verbergen.

⁷ A. a. O. BA 77.

den.“⁸ Mithin wird eine Freiheit in Anspruch genommen, die an die 11. Feuerbachthese gemahnt, die Welt zu verändern, d. h. die Freiheit auf die Welt zu übertragen oder die Frage zu beantworten, warum das Böse in der Welt sei oder theologisch, warum läßt Gott Unfreiheit, das Böse zu, was uns zu Schelling geleitet.

Solange der Freiheitsgedanke lediglich theoretisch auf die Welt und damit auch auf Gott übertragen wird, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit – und Wirklichkeit – des Bösen in der Welt, die Frage nach der Schuldlosigkeit Gottes an dem Elend der Welt, an dem Übel oder dem Bösen: die nach der Theodizee bzw. der Allmachtsgrenze Gottes. Angesichts des malum (des Übels, des Leidens, des Bösen) in der Welt ist die Rechtfertigung der Gerechtigkeit Gottes damit konfrontiert, folgende Behauptungen widerspruchlos zu vereinbaren. 1. Es gibt einen Gott als Schöpfer, der die Welt geschaffen hat. 2. Gott ist allmächtig, allgütig und allwissend, höchstes Gut. 3. Was gut ist, würde alles, was ein Übel ist, verhindern oder zerstören. 4. Es ist Leid in der Welt. – Daraus könnte ein umgekehrter Gottesbeweis resultieren: Existiert Gott, so weiß er um das Übel und kann und wird es aufgrund seiner Allmacht und Güte verhindern. Existiert Gott, dann existieren keine Übel. Da es aber nun Übel gibt, folgte daraus, daß Gott nicht existiert. Um dies abzuweisen, muß die Allmacht in irgendeiner Weise als beschränkt gedacht werden.

Die antike Auffassung etwa des späten Platon, sieht die Beschränkung der Allmacht in der causa materialis, also vor Gottes Herstellung der Welt. Die Welt sei nicht aus dem Nichts erschaffen, keine creatio ex nihilo. Gott mache das Beste aus dem vorgegebenen Material, das gleichsam wie das Arbeitsmaterial im Arbeitsprozeß, dessen Möglichkeiten beschränkt. Die dem folgende spätantik-mittelalterliche Auffassung sieht die Grenze außerhalb Gottes. Das Übel, das Leiden, das Böse wird privativ ontologisiert und moralisiert, es entstehe durch menschliche Schuld oder als Strafe. Die Antwort des Christentums ist, daß der sündenbedingten Korruption des Menschen die Erlösung durch Christus entgegengesetzt wird. Die neuzeitlich-rationalistische Auffassung instrumentalisiert das Übel, das Leiden und das Böse für das Gute. Das malum morale, physicum und metaphysicum werden bei Leibniz zum Mittel für die bestmögliche Schöpfung. Dies zur Kenntnis genommen, erweist sich die Polemik Voltaires gegen die beste aller möglichen Welten als Mißverständnis Leibnizens. Das Gute ist nur zum Preis der Möglichkeit des Übels realisierbar. Damit wäre selbst das Erdbeben von Lissabon vereinbar mit der Güte Gottes.

⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1967, S. 215.

Bei Schelling finden wir eine Variation der Theodizeen, die die historischen in gewissem Sinne „aufhebt“ (Hegel). Sie besagt, daß Gott ein *lebendiger Prozeß* ist, der erst sukzessive sich vollendet. Schelling nimmt hierbei eine *Natur in Gott* an. Schon im *System des transzendentalen Idealismus* war die Weltgeschichte die Theodizee, deren Lösung durch eine Temporalisierung erfolgte. Schelling zufolge darf Gott als nicht zu erhaben über das aus ihm folgende Lebendige gedacht werden, wenn menschliche Freiheit, die ein Vermögen nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen einschließt, möglich sein soll. Daraus ergibt sich für Schelling die Notwendigkeit, auf das Theodizee-Problem einzugehen.

„Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft. Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten concursus, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Creatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet werden. Wird nun angenommen, es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dieß Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, soweit es positiv ist, sey gut.“⁹

Schelling diskutiert zwei Modelle einer Ursprungserklärung des Vermögens zum Bösen: Erstens das Böse sei eine Usurpation eines Positiven. Die Er-

⁹ Schelling, I.7.352f.

klärung besteht darin, daß das Böse eigentlich ein Gutes ist, das von einer boshaften Vorspiegelung usurpiert wird. Dies führt zur Frage nach den Umständen, die dies ermöglichen. Zweitens, das Böse sei ein unvollkommenes Gutes.

„Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freiheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloß negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne.“¹⁰

Dann folgt das Böse aus der Freiheit als *Vermögen zum Guten und Bösen* und hat eine unabhängige Wurzel von Gott. Wenn nun dies dazu führt, daß es zwei absolut verschiedene Prinzipien gäbe, so hätten wir ein „System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft“. Die Schwierigkeit des Dualismus wäre nicht aufgehoben, wenn man jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott leugnete. Während der radikale Dualismus (Manichäismus) eine Zerreißung der Vernunft ist, läuft die andere Lösung, die Emanationslehre, auf ein Böses als einer Verdünnung des Guten hinaus.

„Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so

¹⁰ Schelling, I.7.354.

ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs.¹¹

Schelling bereitet gedanklich einen internen Dualismus vor, nach dem Gott nicht zu erhaben über die aus ihm folgende Lebendigkeit gedacht werden dürfte, um die Möglichkeit des Bösen nicht ausschließen zu müssen:

„Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System(...). Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (...) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.“¹²

Daher beginnt Schelling mit einer naturphilosophischen Deduktion. Auf seine eigene Naturphilosophie sich beziehend, knüpft er an die Unterscheidung an zwischen dem Wesen, sofern es existiert und dem Wesen, sofern es Grund von Existenz ist. Gegenüber dem platonischen Modell der Herstellung einer Welt aus einer *causa materialis* betont Schelling, daß nichts vor und außer Gott sei, so daß er den *Grund seiner Existenz* in sich selbst habe. Dieser Grund ist Gott, nicht absolut betrachtet, sondern Gott sofern er existiert: „Er ist die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“¹³ Dies analogisiert Schelling mit dem naturphilosophischen Verhältnis von Schwerkraft und Licht, die Schwerkraft gehe dem Licht als dunkler Grund voraus. In Gott liegt der Existenzgrund ganz in ihm selbst und ist mit ihm selbst als Existierendem identisch. Dieser lebendige Gott ist also begründet als von sich selbst durch sich als Grund erzeugte, lebendige Wirklichkeit. Er geht als Grund dieser voraus, während sie zugleich Voraussetzung des Grundes ist. Dies ist als ewiges Zeugungsverhältnis zwischen Vater und Sohn zu denken.

Der Grund oder die Basis, aus der sie werden, ist nicht einfach identisch mit Gott als Gott, sondern das, „was in Gott selbst nicht er Selbst ist“.¹⁴ Der Grund ist also identisch mit Gott, kann sich aber von sich selbst unterscheiden. Diese Unterschiedenheit gilt ihm als Analogie zur Sehnsucht, sich selbst

¹¹ Schelling, I.7.355.

¹² Schelling, I.7.356f.

¹³ Schelling, I.7.358.

¹⁴ Schelling, I.7.359.

zu verwirklichen, sich zu verstehen, ein ahnendes Suchen, das im Finden seiner selbst sich zur Sprache bringt. In Gott hingegen, der ewig verwirklicht ist, ist Sehnsucht eine immer schon überwundene. Jede bestimmte Ordnung, jedes Geschöpf ist Hervorbringung aus einem Dunkel ins Licht.

Die Selbstzeugung Gottes in seinem gleichewigen Sohn ist daher zu denken als von Ewigkeit zu sich selbst befreite Klarheit seines Selbst, ganz entsprechend der darin schon immer überwundenen Sehnsucht, in welche der Geist noch einmal sein Wort senden kann, damit die Sehnsucht es verwirkliche. Diese zweite Verwirklichung Gottes ist die Schöpfung, die sich als sukzessive Aufhellung oder Scheidung des Dunkels in immer mehr gottähnliche Wesen vollzieht, bis im Menschen das gottähnlichste Wesen hervortritt, womit die Welt der Freiheit der Menschen überantwortet wird, daß diese sie vervollkommen. Dies arbeitet einer theologischen Rechtfertigung des Übels und Leidens in der Welt entgegen, so daß einer Kritik an Religionen, die das irdische Jammertal verklären, der Boden entzogen ist.

Schelling deduziert das Böse in zwei Schritten, zuerst geht es um die *Möglichkeit* des Bösen, dann um dessen *Wirklichkeit*. Eine vernünftige Einrichtung der Menschheit kann nur Desiderat sein, wenn das Übel nicht zur metaphysischen Notwendigkeit verklärt wird. Dies ist auch der Grund, warum dieser Modalitätsunterschied nicht verwischt werden darf, will man nicht einer theologischen Rechtfertigung und Affirmation des Bösen verfallen, wie sie in Heideggers Interpretation vorliegt, der das Vermögen zum Bösen zur metaphysischen Notwendigkeit aufspreizt¹⁵. Bei Schelling entspricht der Unzertrennlichkeit der Einheit der Prinzipien in Gott die Trennbarkeit im Menschen, die das Böse ermöglicht, aber eben nicht erzwingt oder gar rechtfertigt.

„Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.“¹⁶

¹⁵ Vgl. Thomas Buchheim, Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000).

¹⁶ Schelling, I.7.363f.

Genau diese Trennbarkeit muß analysiert werden, um die Möglichkeit des Bösen herzuleiten. Diese hängt eng mit der menschlichen Freiheit und Selbstheit zusammen, die somit die Möglichkeit des Bösen als ein Preis für die Freiheit begründet.

„Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begrifflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist.“¹⁷

Die Deduktion der Möglichkeit des Bösen erfolgt in *drei* Schritten. Als *erstes* werden die Prinzipien als zwei Willen herausgestellt. Einmal der von Gott unterschiedene Eigenwille: Der Grund (hier als Basis oder Grundlage verstanden) des von Gott unterschiedenen Prinzips in jedem Naturwesen ist der Eigenwille, mit dem sich jede Existenz zu erhalten sucht: der Trieb zur Selbsterhaltung. Dem Eigenwillen steht zweitens der Verstand als organisierender Universalwille entgegen, ein übergreifender organisierender Wille, der will, daß alles in seiner Art und nicht nur für sich existiere. Die bloßen Naturwesen haben diesen organisierenden Willen außer sich; indem jedes der Selbsterhaltung folgt, bildet es ein geregeltes Ganzes. Der Mensch hat den Universalwillen auch in sich selbst als Moment seines eigenen sich selbst-erhaltenden Willens und ist dadurch Geist.

Da *zweitens* der Mensch wie Gott Geist sei, muß der Unterschied zwischen beiden in einer anderen Qualität liegen, nämlich darin, daß die den Geist konstituierenden Prinzipien (die zwei Willen) im Menschen eine trennbare, in Gott jedoch eine unzertrennliche Einheit darstellen. In der Zertrennlichkeit von Eigenwillen und Universalwillen besteht die Möglichkeit des Guten und Bösen. Das böse Selbst mißbraucht sein universelles Vermögen zur Verfolgung des eigensüchtigen Erhaltungswillens.

¹⁷ Schelling, I.7.364.

„Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann ...“¹⁸

Die Störung des Gleichgewichts verstand Schellings Naturphilosophie als Bedingung des lebendigen Organismus. Die Herstellung des Gleichgewichts war Telos des Prozesses, der aber nur aufrechterhalten werden konnte durch dessen fortwährende Störung. Dies überträgt er auf das Verhältnis von Universal- und Eigenwille. Krankheit und Tod treten ein, wenn partikuläre Kräfte das Allgemeine des Organismus usurpieren, so wie hier der partikuläre Wille den Universalwillen. Hier wird das Lebendige zum Bildspender für das konkrete Allgemeine, und zwar als Maß und Gleichgewicht des Bandes lebendiger Kräfte.

„Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben – ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn – ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.“¹⁹

Hier ist belegt, daß Schelling das Böse entgegen Heidegger nicht für substantiell und reell hält, er betont dessen Scheincharakter. Die mögliche Erhebung des Eigenwillens ist das falsche Leben des Bösen. Die Entkopplung bedeutet nicht eine Aufhebung der geistigen Einheit, sondern bewirkt eine andere

¹⁸ Schelling, I.7.365f.

¹⁹ Schelling, I.7.366.

Hierarchie der beiden sie konstituierenden Willen, eine „Erhebung des Eigenwillens“. Was eintritt, ist das wirklich Böse. Weil das partikuläre Selbst nicht in der Lage ist, als eigenwollende Einheit das universelle Ganze zu umfassen, es aber doch danach strebt, folgt durch die falsche Herstellung der Einheit die Zerrüttung in ihm selbst und in der Welt außer ihm.

Zum *dritten* spricht Schelling von der Bildung ihrer falschen Einheit als Positivität des Bösen. Das Böse ist so ein Positives, weil es zwar initiativer Geist bleibt, aber in verkehrender Weise, die eine falsche Einheit der Prinzipien darstellt. Daher kritisiert er den Leibnizschen bzw. den Augustinischen Begriff des Bösen als Privation, indem er das Konzept der *verkehrten Einheit des an sich Vollkommenen* der Leibnizschen Erklärung aus der Unvollkommenheit der Kreatur entgegengesetzt, eine Erklärung, die es nicht erlaubt, das Böse als positiven Gegensatz gegenüber dem Guten zu verstehen, sondern die auf einen Mangel an Geist und bloße Einschränkung hinausläuft. Das Prinzip der Einschränkung oder Endlichkeit darf man nicht als Ursache des Bösen ansehen.

„Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert. Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewußtseyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. (...) Fragt man, woher das Böse kommt, so ist die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, sofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt.“²⁰

Leibniz’ „Wille“ strebt Schelling zufolge nach dem Guten im Allgemeinen und verlangt nach Vollkommenheit, deren höchstes Maß in Gott ist, während der Mensch doch auch – in die Wollüste der Sinne verstrickt – der höheren Güter verlustig geht. Dieser Mangel sei das Böse, das bei Leibniz im Sinne des Nichts als nihil privativum interpretiert wird, wie im Bild von Licht und Schatten, nach dem der Schatten nichts Eigenständiges sei.

²⁰ Schelling, I.7.366f.

Schelling begreift das Böse als Form der Positivität im Sinne einer Disharmonie und falschen Einheit. Die Erklärung des Bösen als Privation sei durch einen falschen Begriff des Positiven bedingt, der „unlebendig“ sei. Der positiven initiativen Einheit von lebendigen Kräften ist nicht nur eine Schwächung oder ein Fehlen als Negation der Einheit entgegengesetzt, sondern die positive Bildung ist eine falsche Einheit der Kräfte: Disharmonie, Krankheit, Entzündung. Das musikalische Bild, daß ein Ton keine Disharmonie ausmachen kann, sondern nur in einer Einheit mit einem anderen Ton, zeigt wiederum an, daß das Böse eine derartige Einheit von Differentem ist.

So weit ist die Möglichkeit des Bösen als unharmonische Einheit von allgemeinen und partikularen Willen dargelegt, nur ist das noch nicht alles, da ja die universelle Wirksamkeit des Bösen das eigentliche Problem ist:

„Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit (...) Wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit.“²¹

Die Frage nach der Wirklichkeit des Bösen ist die danach, aufgrund welcher Gegebenheiten oder Umstände der Mensch sich tatsächlich zum Bösen entschieden hat. Dies ist nicht aus der bloßen Entscheidungsfähigkeit zu erklären, da eine solche Entscheidung aus der Indifferenz erfolgen müßte und widersinnig wäre. Es kann nur um ein komplexes Ineinandergreifen der menschlichen Existenzsituation als endlichem Geist und den notwendigen Bedingungen der Offenbarung der Freiheit sich handeln. Es muß also etwas geben, was die Menschen zum Bösen geneigt macht, ohne daß ihre Freiheit, für das Gute sich zu entscheiden, dabei suspendiert würde, ein „allgemeiner Grund der Sollizitation zum Bösen“.

Diese Sollizitation zum Bösen ergibt sich aus der Wechselwirkung zwischen der Zumutung, das Gute im Sinne des Universalwillens zu tun und der aus dem Grund herrührenden Tendenz, sich auf sich zu konzentrieren und

²¹ Schelling, I.7.373.

sich der Zumutung der Liebe Gottes zu entziehen. Gott ist hier Wille der Liebe, dieser muß aber den „Willen des Grundes“ auch gelten lassen, soll der Mensch würdiger Partner sein. Beide Willen sind einig dadurch, daß sie geschieden sind und für sich wirken. Der Analogie der Krankheit gesellt Schelling noch die der Liebe hinzu, um das gute vom bösen Selbstverhältnis abzugrenzen. Wenn Eigenwille und Universalwille dasselbe wollen, so steht das in Analogie zum Liebesverhältnis: Selbstliebe und Selbstlosigkeit müssen harmonisch geeint sein, so daß Liebe zum Partikularen und universelle Tendenz nicht auseinanderdriften.

„Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld.“²²

Dies leitet über zur Wirklichwerdung des Bösen und Guten im einzelnen Menschen, nachdem die Umstände der Entscheidung des Menschen oder der Fähigkeit der Selbstbestimmung geklärt sind. Die völlig Ausschaltung des Bösen hätte den Preis des „beständigen Verzehrtwerdens“ der positiven Basis seiner Wirklichwerdung, so daß es durch das Sterben von aller Wirklichkeit getrennt und zur Unwirklichkeit verurteilt wird, während das Prinzip der Selbstheit im Menschen in der Liebe Gottes zur bloßen Latenz überwunden wird.

„Das Ende der Offenbarung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Irrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniß ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes

²² Schelling, I.7.381f.

vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. (...). Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod...²³.

In Schellings Lehre vom lebendigen Gott findet sich vergöttlicht das Telos einer vernünftig eingerichteten Menschheit, in der Freiheit, nicht bloß notwendiger Gedanke, sondern praktisch realisiert wäre. Kant verstand Theodizee als „Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“, deren Verfasser sich darin überhebt, „... daß er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiermit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit sagen könne, es sei überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.“²⁴

Gekürzt um die Überhebung bleibt eine utopisch-praktische Intention, die sich hinter der Metaphysik des Idealismus, die in Gott das perfektionierte Weltliche widerspiegelt, eine Anweisung, das Himmelreich auf die Erde zu holen, die sich freilich schon bei Schelling andeutet, wenn er von der Endabsicht der Schöpfung spricht, was ja religionskritisch als vernünftiges Telos der Weltgeschichte lesbar ist, als eine regulative Idee, die die Praxis leitet. Der Titel dieser Abhandlung wurde aus der folgenden Passage genommen:

„Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden.“²⁵

Gott ist ein Leben, darin steckt die Utopie, das menschliche Leben so einzurichten, wie es idealisiert in Gott als das erscheint, was den Menschen bis-

²³ Schelling, I.7.405.

²⁴ Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, A197.

²⁵ Schelling, I.7.403.

lang vorenthalten wird. Wie auch immer idealisiert der Mensch bei Schelling dargestellt sein mag, er wird sich nicht zufrieden geben können, bevor er nicht Gott ähnlich sein wird, lebendig im emphatischen Sinne, nicht im Sinne bloßen Dahinvegetierens, sondern im Sinne einer derivierten Absolutheit:

„Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben, daß wir Unselbständiges sehen? (...) Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott.“²⁶

Wegen der derivierten Gottheit muß Schelling im Pantheismusstreit seiner Zeit Stellung beziehen und fragt:

Ist die pantheistische Konsequenz notwendig fatalistisch? Liegt es an der Gottesimmanenz? Schellings Antwort ist, der spinozistische Pantheismus sei nicht fatalistisch wegen der Annahme der Gottimmanenz aller Wesen. Er ist also nicht fatalistisch, weil er Dinge *in Gott* setzt, sondern weil es *Dinge*, bloße *Objekte* sind, die er in Gott setzt. Die Argumente gegen Freiheit seien deterministisch, nicht pantheistisch und hier findet sich der Anfang einer Auseinandersetzung mit Hegels Phänomenologie des Geistes, deren Vorrede er bis zum 2. November 1807, als er einen Brief an Hegel schrieb²⁷, gelesen hatte und als Angriff auf seinen Begriff des Absoluten gedeutet haben dürfte:

„Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann.“²⁸

²⁶ Schelling, I.7.347.

²⁷ Dort heißt es: „So bekenne ich, bis jetzt Deinen Sinn nicht zu begreifen, in dem Du den Begriff der Anschauung opponierst. Du kannst unter jenem doch nichts anderes meinen, als was Du und ich Idee genannt haben, deren Natur es eben ist, eine Seite zu haben, von der sie Begriff, und eine von der sie Anschauung ist.“ (Brief Schellings an Hegel vom 2.11.1807 in: J. Hoffmeister (Hg.), Briefe von und an Hegel. Band I (1785–1812) Hamburg 1952).

²⁸ Schelling, I.7.349.

Dies liest sich wie eine Schellingsche Variante von Hegels Diktum, daß die Substanz zum Subjekt²⁹ werden solle, wobei die Anschauung, wie Schelling sie an der Idee faßte – und das machte eine Versöhnung der Giganten des Deutschen Idealismus unmöglich – nicht wie bei Hegel als Schein der Unmittelbarkeit und positiven Gegebenheit zerstört und im unanschaulichen Begriff aufgehoben wird. Dies entspricht der tätigen Seite des Idealismus, die Marx gegen den bisherigen Materialismus auspielen konnte.

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (...) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde.“³⁰

Diese tätige Seite hat Schelling ebenso, durchaus in Auseinandersetzung mit Hegels Vorrede, die er zu der Zeit der Abfassung der Freiheitsschrift kannte, auch in sein Konzept eingehen lassen. Die Frage, „warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang“, kann wie eine Antwort auf die Polemik Hegels gegen die Anschauung gesehen werden: „Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut [werden], nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl sollen das Wort führen und angesprochen werden.“³¹

Dies dürfte Schelling als einen Angriff auf seine – oder Mißverständnis seiner – Auffassung von Idee, „deren Natur es eben ist, eine Seite zu haben, von der sie Begriff, und eine von der sie Anschauung ist“³², verstanden

²⁹ „Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. (...)“

Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sich-selbst-setzens, oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1970. S. 22f.)

³⁰ Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: *Marx Engels Werke*, Berlin 1958, Bd. 3, S. 5.

³¹ Hegel a. a. O. S. 15.

³² Brief Schellings an Hegel vom 2.11.1807 a. a. O.

haben. Das Wahre ist demnach, sogar in einem über Hegel hinausgehenden Sinn das Ganze. Adornos Ergänzung, das Ganze sei das Unwahre, nahm den Prozeß zwischen Kant und Hegel wieder auf, in ähnlicher Weise könnte man das von Schelling sagen. Ganz und gar nicht kann es darum gehen, den Vorwurf des Totalitarismus gegen Hegel zu erheben. Denn die philosophische Kategorie der Totalität schließt (politischen) Totalitarismus aus. Totalitarismus ist Partikularismus, der auf Ausgrenzung und Unterdrückung beruht, während das Totum, nicht als etwas denkbar ist, das Anderes ausgrenzt, weil es dann kein Ganzes wäre. Der Begriff der Totalität hat demnach eine kritische Funktion gegenüber totalitärem Denken. Wenn Adorno davon spricht, daß das Ganze das Unwahre sei, dann ist darunter zu verstehen, daß die bestehende gesellschaftlich-politische Wirklichkeit nicht dem entspricht, was Hegel oder Schelling als das höchste Allgemeine exponierten. Den Optimismus, daß der Begriff die wahre Wirklichkeit sei, teilte Adorno indes nicht und Schelling ging einen ersten Schritt in die Richtung, wenn er das Moment der Anschauung nicht aus der Idee tilgte.³³

Die Ausstoßung des Bösen besagt, daß das Totum, zu dem sich nicht nur Gott, sondern auch sein weltliches Derivat, vervollkommen soll, ein praktisches Desiderat ist. Die geschichtsphilosophische Theodizee, im Lichte der Kantischen Kritik an ihr gesehen, die im Vorangegangenen Thema war, hat in vielfacher Hinsicht heute Aktualität als Gegengift zur Resignation, auch wenn der universitäre Betrieb sich diese nicht nehmen lassen will. Als ich vor fast dreißig Jahren in einem Aufsatz von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik³⁴ von der in Nuancen steckenden Gigantomachie in der Philosophie zwischen Hegel und Schelling las, wußte ich noch nicht, wie dankbar ich heute für die Anregung sein würde, dieser nachzuspüren. In der Wiederaufnahme des Prozesses zwischen Schelling und Hegel, nicht erst für die Spätphilosophie Schellings, steckt das Motiv einer „sich selbst aufhebende(n) und verwirklichende(n) Philosophie“ als „Erkenntnis für freie Menschen“,³⁵ ohne daß dazu die Vernunft Feyerabend machen müsse.

³³ Diesen Gedanken verdankte Schelling einer bestimmten Interpretation einer Textstelle bei Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 422f., insbesondere die Fußnote. Vgl. genauer Martin Blumentritt, Begriff und Metaphorik des Lebendigen, Würzburg 2007, S. 102f. An diesem Schnittpunkt wären sowohl die Marxsche Hegelkritik, Adornos Nichtidentisches als auch die Defizite der neueren Neurowissenschaft (vgl. Ch. Zunke a. a. O.) diskutierbar.

³⁴ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Das Spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung, in: Hans Peter Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, Frankfurt am Main 1981, S. 112-138.

³⁵ A. a. O. S. 138.

Dirk Stederoth

Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen

Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitschrift

Wenn man sich mit einer Schrift zum Problem der Freiheit auseinandersetzen will, deren Erscheinen 200 Jahre zurück liegt, sollte selbst in der Philosophie die Frage erlaubt sein, in welcher Hinsicht eine solche Auseinandersetzung über ein rein historisches Interesse hinausgeht. Dies zumal, weil wir eine recht ausgedehnte Debatte über dieses Problem in unserer Gegenwart gerade hinter uns haben bzw. noch mitten in ihr stecken. Wäre es da nicht angebrachter, diese aktuellen Diskussionen zu fokussieren, und den alten Schinken im Schrank zu lassen, wenn man ein dezidiert systematisches Interesse an diesem Thema hat? Ein grober Blick auf die Schellingsche Schrift scheint diese Frage zu untermauern, denn neben dem sehr religiös und theologisch geprägten Sprachspiel, dessen sich Schelling hier bedient, sind es die Systemperspektive einerseits und die moralphilosophische Perspektive andererseits, die diesen Text scheinbar in eine weite Entfernung von unseren aktuellen Debatten stellen. Diese Entfernung vergrößert sich noch dadurch, dass es gerade diese Punkte sind, die Schelling ins Zentrum seines Anliegens stellt, denn letztlich kreist die Freiheitschrift um eine moralphilosophische Definition von Freiheit, deren Möglichkeit und Wirklichkeit in einer Systemperspektive abgeleitet wird, weshalb ein kritischer Leser hier einwerfen könnte, dass sie in ihren zentralen Absichten veraltet ist und deshalb für die aktuellen systematischen Diskussionen nichts wirklich Brauchbares abwerfen kann.

Der folgende Text möchte diesem fiktiven Kritiker entgegentreten und darzulegen versuchen, dass aus dem Schellingschen Ansatz nicht nur interessante Teilaspekte zu gewinnen sind, sondern dass es sich bei den genannten vorgeblich antiquierten Perspektiven im Gegenteil um schmerzliche Desiderate in der gegenwärtigen Debatte handelt, die es zu reaktualisieren gilt. Dass die positive Aufnahme der zwei zentralen Aspekte der Freiheitschrift nicht zugleich mit einem Einverständnis zu Schellings Lösungsperspektive impliziert, wird sich im Folgenden zeigen. Hierbei sei in vier Schritten vorgegangen, so dass nach einer Problemeröffnung, die sich mit Schellings Definition von Freiheit beschäftigt, zunächst die genannten zwei Aspekte fokussiert werden: die Systemperspektive einerseits und die moralphilosophische Dimension andererseits, um schließlich diesen Text in einer kritischen Klärung des Titels kulminieren zu lassen.

I. *Das Vermögen des Guten und des Bösen*

In den einleitenden Passagen der Freiheitsschrift schreibt Schelling einen Satz, der als seine Grunddefinition der Freiheit gewertet werden kann: „Der reale und lebendige Begriff [der Freiheit – D.S.] aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.“ (VII, 352)¹ Doch wie kommt Schelling eigentlich zu dieser Definition? Im Vorfeld dieser Passage setzt er sich lediglich mit zwei extremen Positionen auseinander, wobei er mit seinem Ansatz bestrebt ist, die Skylla des Realismus, der keine Freiheit kennen kann (vertreten durch Spinoza), und die Charybdis des Idealismus, der es lediglich zu einem formellen Freiheitsbegriff bringen kann (vertreten durch Kant und Fichte), zu durchschiffen. Hierbei versäumt es Schelling nicht darauf hinzuweisen, dass er dieses nautische Wagnis bereits in seinen früheren Schriften unternommen habe, die für ihn in der Retrospektive eine „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“ (VII, 350) beabsichtigten. Gegen den Realismus habe er schon in diesen frühen Schriften den idealistischen Freiheitsbegriff eingeklagt, ohne jedoch bei dessen formeller Gegenüberstellung zur Welt der Dinge stehen zu bleiben, sondern den Schlussstein der Freiheit vielmehr bereits als Grundstein der realen Dinge aufzuweisen. Wie sich später noch zeigen wird, ist es genau dieser Ansatz, der das systematische Grundgerüst der Freiheitsschrift darstellt, wodurch sie Schelling hier als konsequente Fortsetzung seiner früheren Ansätze kennzeichnet.

Diese angezeigte Kontinuität ist sicherlich interessant und es bedürfte einer eigenständigen Untersuchung, ob es sich dabei nicht um ein klassisches Exemplar eines Hindsight-Bias handelt, mit der die kognitive Psychologie unserer Zeit das Phänomen bezeichnet, dass die Motivationen vergangener Handlungen in der Retrospektive auf das Ergebnis hin uminterpretiert werden. Wie dem auch sei, zentral für das hier verfolgte Anliegen ist jedoch, dass die von Schelling skizzierte Schifffahrtslinie keinen Deut zur Erklärung beiträgt, warum die Freiheit als ein Vermögen zum Guten und zum Bösen verstanden werden soll. Diese Definition fällt somit geradewegs vom Himmel und klärt sich – wenn überhaupt – nur aus dem Folgenden auf. Und in der Tat verweist Schelling gleich im Anschluss seiner Definition auf eine weitere Meerenge, die zwar die wahren Hintergründe seiner Definition etwas mehr aufklärt, sich jedoch bei näherer Betrachtung als ein Strudel ausweist, „denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzu-

¹ F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861; zit. mit Band- und Seitenzahl.

setzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen gezeugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet.“ (VII, 353) Mit seiner Definition der Freiheit wendet sich Schelling also gegen alle Leugner der Realität des Bösen, worunter er auch all diejenigen versteht, die das Böse lediglich als ein Abfallen vom Guten verstehen, was er dann auch exemplarisch am Emanationsmodell Plotins demonstriert (vgl. VII, 355 f.).

Eine Erklärung dafür, warum die Realität des Bösen für Schelling eine so zentrale Rolle in der Definition von Freiheit einnimmt, wird deutlicher in einer Passage aus den „Stuttgarter Privatvorlesungen“, die im zeitlichen Kontext der Freiheitsschrift entstanden sind. Hier schreibt er: „Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Sehenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei*. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur.“ (VII, 458) Vor diesem Hintergrund wächst sich die genannte Definition zu einer gehaltvollen These aus, insofern das Vermögen zum Guten die Freiheit des Menschen gegenüber der Natur gewährleistet und das Vermögen zum (realen) Bösen seine Freiheit von Gott, wobei dann beides zusammengenommen die reale Freiheit des Menschen ausmacht. Gäbe es demzufolge kein reales Böses, so wäre der Mensch zwar frei von der Natur, jedoch nicht frei von Gott. Erst wenn der Mensch nach beiden Seiten hin befreit ist, kann von der wirklichen Freiheit des Menschen gesprochen werden.

So interessant und plausibel diese These auch klingen mag, sie muss sich zunächst erst dadurch bewähren, dass ihre Kompatibilität mit dem Begriff eines allervollkommensten Wesens gezeigt werden kann, damit das ganze System nicht in dem genannten Malstrom ersäuft. Hierfür sei zunächst das System, wie es Schelling darstellt, kurz skizziert.

II. Gott am Abgrund

Es ist sicher keine besonders kühne Behauptung, dass jedes System – ein absolutes zumal – eines Prinzips bedarf, das es in seinen Grundfesten gestaltet, mithin demjenigen, das es zu systematisieren gilt, seine Grundstruktur verleiht. Noch weniger kühn ist es wohl anzufügen, dass all diejenigen Probleme, die das System aufweist, ihren Grund in jenem Prinzip und seiner Fassung haben. Deshalb sei auch bei diesem Grundproblem am ausführlichsten verweilt.

Die Prinzipienbetrachtung in der Freiheitsschrift, die Schelling in theologischen Termini führt, bedient sich einer Unterscheidung, die er nach eigener Aussage erstmals 1801 in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* vornahm: Es ist die Unterscheidung eines Wesens, sofern es existiert, und eines Wesens, sofern es nur Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung nun (und dies ist der wesentliche Schritt) wendet Schelling auf das Prinzip, also Gott, selbst an, wodurch sich der Gottesbegriff solchermaßen gestaltet, dass Gott in sich (denn nichts ist außer Gott) ein Anderes hat, das nicht er selbst, gleichwohl Grund seiner Existenz ist (vgl. VII, 359). Dieser Gedanke bedarf fraglos einiger Erläuterung.

Zunächst sei festgestellt, dass mit „Grund“ keineswegs dasjenige gemeint ist, was einer Folge vorhergeht, worauf Schelling explizit im Briefwechsel mit Eschenmayer hinweist: „das irrationale, für sich verstandlose Princip in Gott sey für ihn Grund, d. i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjekts, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz.“ (VIII, 173) Gott hat somit in sich selbst etwas, das als Medium seiner eigenen Offenbarung dient, eine Bedingung also, durch die er sich äußern kann. Diese Bedingung jedoch kann nicht Gottes Wesen selbst sein, da es dies nur zur Darstellung bringt bzw. das Wesen nur vermittels dieser Bedingung zur Darstellung kommen kann, weshalb die Bedingung ein Anderes in Gott ist. Dieses „irrationale, für sich verstandlose Prinzip in Gott“, wie sich Schelling ausdrückt, ist allerdings nicht als ein eigenständiges, oder gar eigenständig existierendes Prinzip gegen Gott zu denken, woraus ein abstrakter Dualismus zweier Prinzipien entstünde; vielmehr gehört dieses dunkle Prinzip zur Struktur des gesamten, absoluten Prinzips, also Gott, mit hinzu, da es als lediglich Bedingung von Existenz keine solche gegenüber Gott haben kann. Das Chaos ist ohne seine Formierung kein Kosmos, nicht einmal ein Teil desselben, der irgendwie Bestand hätte. – Hier klingt strukturlogisch das alte naturphilosophische Verhältnis von Produktivität und Hemmung (vgl. u. a. III, 287 ff.) wieder an und erscheint lediglich in einem anderen Gewande. Auch dieses Verhältnis war (und dies ist ein weiterer Aspekt) nicht als ein zeitliches Verhältnis gedacht, sondern erst durch die Hemmung wird aus der ursprünglichen Produktivität überhaupt ein existierendes Etwas – ohne Hemmung wäre sie gleichsam nichts bzw. sofort in einem unendlichen Ausbruch erschöpft. Ebenso ist der dunkle Grund Gottes in der Freiheitsschrift der Existenz Gottes nicht etwa zeitlich oder wesenhaft vorgelagert, denn er hat keine Existenz für sich. (Vgl. VII, 358)

Man könnte – zugegeben ein wenig spekulativ – überlegen, was wäre, wenn Gott diesen dunklen Grund nicht in sich hätte. Die Antwort auf diese Frage deutet sich in einem Passus des bereits benannten Schreibens an

Eschenmayer an, wonach „dieses Princip das einzige Werkzeug der Aktualisierung des verborgenen und an sich bloß in sich selbst seyenden Wesens der Gottheit sey“ (VIII, 170). Ohne dieses dunkle Prinzip würde Gott also lediglich in sich, in seinem ewigen Wesen bleiben und hätte keinen Grund, sich zu offenbaren. Damit das Offenbaren Gottes möglich ist, bedarf es somit dieses dunklen Grundes in Gott, auf dessen Basis er sich äußern kann.

Doch wie verläuft nun dieses Offenbaren? Ausgangspunkt ist gleichsam der „in Gott gezeugte Gott selbst“ (VII, 361) der als existierender Gott beide Prinzipien, Existenzgrund und Wesen, umgreift und in seiner Einheit enthält. Die reale Welt nun zeichnet sich durch Scheidung der beiden Prinzipien aus, wobei die Darstellung dieses Entfaltungsprozesses „Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie“ (VII, 362) wäre. Die Potenzen, die dieser Prozess durchläuft, sind durch eine fortlaufende Erweiterung der Scheidung charakterisiert, so dass „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 anderen noch ungeschieden ist, geschieden enthält.“ (Ebd.) Dieser Entfaltungsprozess wird nun von Schelling nicht weiter ausgeführt, obgleich hier seine reiferen naturphilosophischen Ansätze eine Vorstellung geben, an was Schelling hier gedacht haben könnte. Zentral für die Freiheitsschrift bzw. das Problem der Freiheit ist allein das Ziel dieses Prozesses, insofern der Mensch von der Natur herkommend bestimmt wird und somit ebenfalls beide Prinzipien in sich hat, jedoch – als Spitze des gesamten Prozesses – in der höchsten Scheidung: „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts.“ (VII, 263) Das ist also das Ziel der Offenbarung, dass im Menschen die in Gott vereinigten Prinzipien im Menschen im höchsten Maße auseinandertreten und dieser dadurch einerseits die Möglichkeit hat sich zum Licht zu wenden und sich in Geist zu verklären, was sein göttliches Wesen bedeutet, jedoch andererseits ein von Gott unabhängiges Prinzip in sich hat, seine kreatürliche Herkunft, durch die er sich zugleich von Gott abwenden kann. Diese Freiheit, in der Möglichkeit zum Guten und zum Bösen sowohl von Gott als auch von der Natur frei zu sein, ist gewissermaßen der Schlussstein des ganzen systematischen Entwurfs, so dass man sagen kann, Schelling hat hiermit seine Ausgangsthese einer nachträglichen systematischen Ableitung unterzogen. Inwieweit diese als gelungen gelten kann, wird später noch thematisch – zunächst sei jedoch der moralphilosophische Zugang zum Freiheitsproblem näher erörtert.

III. Von Eseln und Distelkindern

Der aufmerksame Leser wird sich am Ende der systematischen Erörterung gefragt haben, aus welchen Gründen plötzlich das Böse ins Spiel gekommen ist und warum das dunkle Prinzip sogleich mit dem Bösen in Verbindung gebracht wurde. Der missing link für dieses Problem ist ein Passus der Freiheitsschrift, in dem Schelling die beiden Prinzipien mit dem Willen in Verbindung bringt. Er lautet: „Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.“ (VII, 363) Gerade aus dem letzten Halbsatz wird deutlich, dass Schelling das Verhältnis von Universalwillen und Eigenwillen zunächst dem göttlichen Prinzip ganz analog fasst bzw. dieses Verhältnis aus dem prinzipialen Grundverhältnis ableitet. Der göttliche Universalwille bedarf gleichsam des Eigenwillens der Kreatur, um wirklich werden zu können und dieser Eigenwille kann, wenn er sich vollständig dem Universalwillen unterordnet, reibungslos mit diesem zusammen bestehen. Dieser mit dem Universalwillen identifizierte Eigenwille ist dann auch das, was man den „guten Willen“ nennt.

Aufgrund der realen Scheidung der Kräfte in der Natur und beim Menschen, wie sie oben angeführt wurde, entsteht jedoch noch eine andere Möglichkeit der Bestimmung des Verhältnisses von Universal- und Eigenwillen, die in Gott selbst nicht denkbar ist. In Gott selbst wäre in Übertragung lediglich die vollständige Unterordnung des Eigenwillens unter den Universalwillen möglich, beim Menschen hingegen, der eine existierende kreatürliche Ader in sich hat, kann der Eigenwille sich selbst zum Prinzip der Unterordnung machen, sich im reinen Selbstbezug verabsolutieren und sich gegen den Universalwillen stemmen. Dies wäre dann der „böse Wille“, weshalb der Mensch im Unterschied zu Gott in der Entscheidung steht, seinen Willen dem Universalwillen oder dem Eigenwillen unterzuordnen und genau hierin besteht seine Freiheit.

Aber das wirkliche Problem der Freiheit ist damit immer noch unberührt: Wie und in welcher Weise kann der Mensch sich entscheiden und vor allem auf welcher Grundlage fällt er seine Entscheidung? Schelling hat sich dieser Frage recht ausführlich angenommen und gerade in diesen Passagen finden sich einige Argumente aus unserer gegenwärtigen Debatte wieder. Ausgangspunkt von Schellings Argumentation, die er zunächst negativ führt, bildet der berühmte Esel Buridans, der in der Mitte zwischen zwei gleich weit ent-

fernten Heuballen verhungert. So dumm der Esel auch auf der einen Seite zu sein scheint, so präzise klärt dieses Bild auf der anderen die Probleme menschlicher Willkürhandlungen auf, denn wenn man die Freiheit einer Entscheidung darauf bauen will, dass sie auf einer Unentschiedenheit beruht, der zufolge man ebenso gut das eine wie das andere tun kann, ohne dass es für eine der Alternativen bessere Gründe gibt, als für die andere, so wäre diese grundlose Willkür letztlich an den Zufall verwiesen, der zwecks Vermeidung von bindenden Gründen die Entscheidung zu übernehmen hätte. Es sind also nicht erst Peter Bieri und Michael Pauen, die in der aktuellen Debatte Zufall und Freiheit als inkompatibel kennzeichnen, da hierdurch eine Handlung keinem Autor eindeutig zuschreibbar ist, sondern bereits Schelling weist darauf hin, dass der Zufall kein einschlägiger Genosse der Freiheit ist, wenn er schreibt: „wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten.“ (VII, 383)

Aber wie kann hier noch etwas Rettendes nahen? Der Determinismus fällt selbstredend aus, obgleich Schelling diesem sogar noch den Vorzug gegenüber dem Zufall gibt. (Vgl. ebd.) Schelling will gegenüber diesen schlechten Alternativen jedoch einen dritten Weg einschlagen, der auf einer „höhere(n) Notwendigkeit“ (Ebd.) aufbaut, womit er zugleich seine negative Argumentation verlässt und einen positiven Ansatz vorträgt. Ausgangspunkt desselben ist der Verweis auf das „intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen“ (ebd.), das aus der idealistischen Philosophie (insb. Kant) hinlänglich bekannt sei. Zentral ist hierbei, dass dieses intelligible Wesen des Menschen nicht sein empirisch erscheinender Charakter ist und aus diesem Grund jenseits von Zeitlichkeit und kausalen Zusammenhängen zu verorten ist. Wenn Schelling also von einer „höheren Notwendigkeit“ spricht, so ist diese keine empirisch-kausale, sondern vielmehr eine wesenhafte Notwendigkeit, insofern das sich selbst bestimmende freie Wesen in sich selbst bestimmt sein muss, um eine solche freie Selbstbestimmung vornehmen zu können. Wenn es aus genannten Gründen nicht der Zufall sein darf, der die Bestimmung vornimmt, und ebenfalls nicht eine äußere, empirische Notwendigkeit, dann muss der freien Selbstbestimmung eine intelligible Bestimmtheit vorangehen, aus der die Selbstbestimmung folgt.

Was resultiert nun hieraus? Zunächst einmal, dass das Vermögen zum Guten und zum Bösen keineswegs ein solches ist, das sich empirisch in jeder Situation so oder anders entscheiden kann, denn dies würde notwendig zu einer der genannten zwei schlechten Alternativen führen: entweder ein grundloses Entscheiden aus Zufall, oder ein aus empirisch-psychologischen Gründen sich herleitendes Entscheiden, das letztlich zu einem Determinismus führt. Gemäß Schellings drittem Weg, sind wir empirisch gesehen immer schon

entschieden, wie auch Kant schon darauf hingewiesen hat, dass eine „Kausalität aus Freiheit“ im empirischen Nachvollzug als eine aus Naturkausalität sich herleitende erweisen würde. (Vgl. KrV, B580 f.)²

Die Entscheidung findet demzufolge im Bereich des Intelligiblen statt, ist damit außer der Zeit und doch zugleich Bestimmungsgrund aller empirischen Entscheidung, die der wesenhaften Grundentscheidung Folge leistet. So führt Schelling das Judas-Beispiel an, das bereits von Luther gegen alle empirische Freiheit ins Felde gezogen wurde, demgemäß sein Verrat aus seinem ursprünglich bestimmten Wesen folgt. (Vgl. *de servo arbitrio*, WA720 f.)³ Allerdings meint Schelling über Luther dadurch hinauszugehen, dass er dieses Wesen selbst als ein Produkt eines intelligiblen freien Aktes der Selbstsetzung bestimmt. (Vgl. VII, 386)

Doch wie ist dieser ursprüngliche Akt der Selbstsetzung zu verstehen? Hier kommen nun diejenigen Kinder ins Spiel, die Jacob Böhme in seiner Schrift *Von der Gnadenwahl* so unvergleichlich „Distelkinder“ genannt hat: „über diese distel kinder / welche auff Erden nicht guts wollen noch thun / gehet die wahl über / Vnd ob gleich die eltern offerter noch einen funcken göttliches Entes in sich behalten / vnd endlich in die Busse zur Neuen geburth treten / so werden doch in mitler zeit solche distel kinder gezeuget.“ (7/59)⁴ Diese Kinder also, die von Geburt an keinen „Funken göttlichen Wesens“ in sich haben, sind auch für Schelling ein Problem, das es zu lösen gilt, und zudem ein deutlicher Hinweis auf den genannten ursprünglichen Akt der Selbstsetzung, wie es folgender längerer Passus zeigt: „Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That, und also

² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft (Werke in sechs Bänden)*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1983, S. 501 f.

³ Martin Luther, *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen*, in: ders., *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 1. Der Mensch vor Gott*, hrsg. v. Wilfried Härle, Leipzig 2006, S. 491 f.

⁴ Jakob Böhme, *Von der Gnadenwahl*, hrsg. v. Roland Pietsch, Stuttgart 1988, S. 102.

auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist.“ (VII, 386 f.) Ganz im Unterschied zu Kant also, demzufolge das intelligible Wesen das Vermögen des Menschen anzeigt, aus reiner Vernunft zu urteilen und mithin die Maximen einer Handlung aus praktischen Vernunftgründen auf ihre allgemeine Gesetztauglichkeit hin zu prüfen, worin dann seine Freiheit besteht, ist Schellings intelligibles Wesen eine Form der „Prädestination“ (VII, 387), die bereits Kinder in ihrem wesenhaften Hang zum Bösen festsetzen kann. Wie auch immer dieser ursprünglich freie Akt der Selbstsetzung in diesem Schellingschen Sinne zu denken sei – ein zentrales und folgerichtiges Merkmal dieses Aktes ist ebenfalls, dass mit ihm auch diejenige Offenheit gesetzt oder verhindert wird, die man benötigt, um göttliche oder menschliche Hilfe anzunehmen, die einen zu einer Umwendung zum Guten führen könnte. (Vgl. VII, 389)

So zeigt sich das Ergebnis des Schellingschen Ansatzes doch ein wenig ambivalent: zwar verhungern in ihm keine Esel, jedoch sind die Distelkinder auf ewig verloren und nichts kann sie zu einer Hinwendung zum Pfad des Guten bewegen.

IV. Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen

Es mag dahingestellt sein, ob man den besagten intelligiblen Akt der Selbstsetzung im Schellingschen Sinne noch guten Gewissens als „frei“ bezeichnen kann, viel entscheidender ist die genannte Folge desselben, dass die Distelkinder auf ewig für das Gute verloren gelten müssen. Allein um derentwillen lohnt es sich, das philosophische Okular noch ein wenig schärfer zu stellen, denn es ist nichts weniger als fatal, eine Gruppe von Menschen (wie viele es auch seien) vorschnell aufs moralische Abstellgleis des Absoluten zu stellen.

Fangen wir mit dem intelligiblen Wesen an. Es wurde bereits oben auf den Kontrast zwischen Schellings Fassung dieses Wesens und dem Kantschen Ansatz (wenn man von dessen späten religionsphilosophischen Ausflügen einmal absieht) hingewiesen. Für Kant hat der Mensch als Vernunftwesen grundsätzlich die Möglichkeit, die Maximen seiner Handlungen vernunftig zu bestimmen und ist genau dann, wenn er es ohne empirisches Kalkül tut (also aus reiner Pflicht vor dem moralischen Gesetz), frei. Eine Abkehr vom Guten und mithin von der Freiheit begründet sich deshalb immer durch ein Einmischen von empirischen Bestimmungsgründen in der Form hypothetischen Urteilens. Das kategorische, freie Urteilen hingegen ist dezidiert keine

empirische sondern eine apriorische Tat des intelligiblen Vernunftwesens, weshalb auch die lieben Engelein keiner Imperative bedürfen. (Vgl. *Grundlegung*, BA39)⁵

Für Schelling dagegen ist diese Form der Freiheit nicht als eine wirkliche Freiheit zu bezeichnen, da eine solche vor dem Abgrund des Bösen stehen muss, der zudem nicht als ein sanftes Abfallen vom Guten, sondern als ein wirklicher Gegensatz zu bestimmen sei. Nur wenn es ein wirkliches Böses gibt und nicht nur die seichte Form eines eingeschränkten Guten, kann von einer wirklichen Freiheit die Rede sein, die dann allerdings in die oben beschriebenen prädestinatorischen Fahrwasser gerät. Aber es wird noch zu sehen sein, ob diese Qualifizierung des Kantischen und verwandter Ansätze als Beckenrandschwimmer-Philosophie, die sich nicht wirklich in tiefe Gefilde wagt, gerechtfertigt ist, oder ob es sich hierbei nur um das ein wenig übertriebene Heroentum eines 34-Jährigen handelt, denn fraglich ist doch, wofür ein solches wirkliches Böses denn überhaupt benötigt wird bzw. was seine systematische Notwendigkeit begründet.

Es wurde bereits oben etwas ausführlicher dargestellt, wie Schelling diese Notwendigkeit bis in seine letzten Gründe zurückverfolgt bzw. sie aus diesen in einer Systemperspektive ableitet. Deshalb sei uns ein erneutes Nachgehen dieses Ableitungsganges erspart und vielmehr lediglich die letzten Gründe, also das Prinzip dieses systematischen Ansatzes nochmals fokussiert, denn wenn man den Ableitungsgang als richtig unterstellt – und das sei jetzt einmal zugestanden – dann steht und fällt der Schlussstein mit der Festigkeit des Fundaments.

Es sei daran erinnert, dass Schellings Prinzip ein gedoppeltes ist, insofern in Gott selbst ein Grund seiner Existenz anwesend sein muss, der ein anderes in ihm ist. Ohne diesen Existenzgrund kann Gott nicht in ein Existieren kommen und würde lediglich ewig verschlossen in seinem Wesen verbleiben. Nun fragt es sich, wie Schelling es schafft, dass dieses Andere in Gott nicht aus ihm herausfällt und damit Gott in den genannten Abgrund hinterher. Es ist bemerkenswert, dass Schelling gegen diese Möglichkeit lediglich negativ argumentiert bzw. argumentieren kann: Der dunkle Grund sei deshalb *nichts* Eigenständiges, weil er als Grund der Existenz noch *nicht* selbst existieren könne. Zudem sei er *nicht* außerhalb von Gott, da ein Außerhalb von Gott *nicht* denkbar sei. Soweit so gut – drehen wir den Spieß doch einmal herum und fragen, ob es denn positive Argumente für eine Anwesenheit dieses dunklen Prinzips in Gott gibt. Es fällt schon auf, dass auch in dieser Perspektive

⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1983, S. 42 f.

keine Fundstellen zu verzeichnen sind, denn es bedarf dieses dunklen Grundes ja nur deshalb, da *ohne* ihn Gott *nicht* zur Existenz kommen könnte.

Festgehalten sei an dieser Stelle, dass solche negativen Argumentationsfiguren nur trefflich sind, so lange sie nicht durch einen Ansatz abgelöst werden, die sie vermeidet. Gesetzt den Fall, es ließe sich ein philosophisches Prinzip begründen, das dieses Andere aus sich selbst heraussetzt bzw. – theologisch gesprochen – ein Gott denken, zu dessen Wesen sein eigenes Offenbaren mit hinzugehört, der also wesentlich ein sich selbst setzender Gott ist, dann entfiere die Notwendigkeit eines dunklen Prinzips in Gott und ebenso alle negativen Argumente für dieses; es entfiere aber ebenso der systematische Grund für ein wirkliches Böses und wir wären letztlich wieder dahin gekommen, wo Schelling eben nicht hinkommen wollte, bei einer Freiheit, die nicht vor dem Abgrund steht, allerdings zugleich bei einer Moralphilosophie, die es den Distelkindern zugesteht, aus eigenen Kräften ihre Stacheln abzuwerfen. Es entfiere allerdings auch die von Schelling hochgehaltene Freiheit von Gott, auf die man jedoch, zumal wenn sie in solch nebulös prädestinativen Gefilden wabert, gegebenenfalls gut verzichten kann.

Hier kann nicht der Ort sein, das Schellingsche Gebilde mit einem Ansatz zu konfrontieren, der von einem solchen selbstsetzenden Prinzip ausgeht, da dies eine erneute umfängliche Analyse des Schellingschen Grundansatzes sowie eines weiteren bedeuten würde. Zunächst soll es reichen, dargelegt zu haben, dass über die Notwendigkeit des Bösen noch nicht das letzte Wort gesprochen ist und dass über ein solches – wenn überhaupt – nur in einer umfassenden systematischen Perspektive gesprochen werden kann. Dies sind denn auch diejenigen Früchte, die unsere gegenwärtige Debatte zum Freiheitsproblem zu pflücken noch vor sich hat.

Paul Ziche

„Menschliche Wissenschaft“

Freiheit als anthropologische Bestimmung im Übergang von Natur zu Mensch¹

I. Die „natura anceps“ als anthropologischer Topos und wissenschaftssystematisches Problem

Daß der Mensch ein doppelseitiges Wesen ist, daß er eine „natura anceps“ als Geist- und als Körperwesen besitzt, ist die Grundüberzeugung hinter der Wissenschaft vom Menschen, der Anthropologie, im 18. Jahrhundert. Diese Überzeugung kann nicht besser illustriert werden als durch das janusköpfige Doppелеmblem, mit dem Ernst Platner seine *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* von 1772,² dediziert den Ärzten und den Weltweisen als den beiden Wissenschaftlergruppen, denen die beiden Seiten der menschlichen Doppelnatur anvertraut sind, bildlich eröffnet: Hippokrates und Platon, in zwei medaillonartigen Reliefs, jeweils mit Namensnennung, sind einander auf einer Art von Sockel zugewandt und sehen sich direkt in die Augen. Das Motto von Schellings *Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft*, ein Hippokrates-Zitat des Inhalts, daß der Arzt und der Philosoph gleicherweise gottgleich seien (ΙΑΤΡΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΙΣΟΘΕΟΣ) greift genau diesen Topos auf. Platners Emblem und Schellings Motto kombinieren nicht einfach Geist und Körper als zwei Seiten, Schichten oder Aspekte am Menschen, sondern verweisen das Geist-Körper- (oder Leib-Seele-)Problem an einen Dialog der Experten aus den jeweiligen Wissenschaften.

„Anceps“ heißt nicht nur „vieldeutig“, es kann auch „gefährlich“ bedeuten.³ Überträgt man diese Situierung des Menschen auf Wissenschaftskonzepte, gelangt man zum Konzept einer „menschlichen Wissenschaft“, das im 18. Jahrhundert und insbesondere in der Nach-Kantischen Debatte vielfach

¹ Dieser Beitrag macht Gebrauch von Ergebnissen zweier Forschungsprojekte: einem Forschungsstipendium der Fritz-Thyssen-Stiftung zu „Schellings Beitrag zum Reduktionismusproblem“, und des Teilprojekts E1 im Sonderforschungsbereich 482, „Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Beiden Institutionen sei für ihre Unterstützung herzlich gedankt.

² Ernst Platner: *Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster Theil*. Leipzig 1772.

³ Der *Thesaurus linguae latinae* gibt sub voce „anceps“ u. a. folgende Paraphrase an: „dubius in malam partem“.

zu belegen ist. Dieses Konzept, das auch als Lehnübersetzung von „Anthropologie“ verstanden werden könnte, erbt nicht nur die Vieldimensionalitäten und daraus resultierenden Vieldeutigkeiten in der Natur des Menschen, sondern auch die Gefährdung durch solche Vieldeutigkeiten, transferiert in einen Diskurs über das Verhältnis von Wissenschaftsformen. Es kann zum einen eine Wissenschaft bezeichnen, die den Menschen zum Gegenstand hat (wie „Naturwissenschaft“ eine Wissenschaft von Dingen der Natur ist), zum anderen aber kann es eine Wissenschaft meinen, die wesentliche Eigenschaften mit dem Menschen teilt, beispielsweise dessen kognitive Beschränkungen spiegelt. Dies kann dann der Fall sein, wenn es für eine Wissenschaft wesentlich ist, daß sie eben von Menschen betrieben wird, aber auch, wenn Wissenschaft grundsätzlich von einer Thematisierung des Menschen ausgehen muß. Eine „menschliche Wissenschaft“ ist bereits deshalb mehrdeutig, weil der Mensch an der Subjekt- und an der Objektstelle von Wissenschaft vorkommen kann. Schelling operiert mit derartigen Doppeldeutigkeiten, zwar nicht für den Begriff „menschliche“, aber für die „göttliche Wissenschaft“, jedenfalls in seiner Wiedergabe von Positionen der Kommentatoren der Upanishaden: „göttliche Wissenschaft, Wissenschaft von Gott – Theosophie“ (SW II,2,469).⁴

Eine Formulierung wie „menschliche Wissenschaft“ besitzt nur dann ein diskriminierendes Potential, wenn man bereit ist, innerhalb des Bereichs der Wissenschaften Unterscheidungen zu treffen. Das ist jedoch keineswegs selbstverständlich; wenn man – mit den Idealisten – annimmt, daß Wissenschaft im strengen Sinne immer mit Unbedingtheit und absoluter Gewißheit verbunden ist, liegt die Annahme einer einzigen, absoluten Wissenschaft nahe. Man kann dann über abstufende Relationen in einem System der Wissenschaften nachdenken, wodurch auch eine spezifisch menschliche Wissenschaft ihren Platz erhalten würde. Denkbar ist aber auch, die spezifische *conditio humana*, die Doppelgesichtigkeit des Menschen, direkt in den Wissenschaftsbegriff überhaupt einzuschreiben. Bei Schelling finden sich hierzu verschiedene Ansätze, deren Kompatibilität zunächst fraglich ist. Fordert er, beispielsweise in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* von 1801, sogar vom Subjekt noch zu abstrahieren, um zur absoluten Grundlage des Wissens zu gelangen, so formuliert er im *Würzburger System*, unter zunächst ganz ähnlichen identitätsphilosophischen Annahmen, die Umrisse einer ganz

⁴ Schellings Werke werden mit der Sigle SW zitiert nach der Ausgabe der *Sämtlichen Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1865ff., unter Angabe von Reihe, Band und Seite, Verweise auf Kant folgen der Akademie-Ausgabe (AA) bzw. der üblichen A/B-Zählung der *Kritik der reinen Vernunft*.

neuen Wissenschaft vom Menschen, die – insbesondere wenn man die Linien weiterverfolgt, die etwa zur *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, vor allem aber auch zu seinen Erlanger Vorträgen *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* führen – dem Menschen und seiner strukturellen Endlichkeit und Offenheit, damit auch seiner Freiheit, eine grundlegende Rolle für den Wissenschaftsbegriff zuschreiben.⁵ Die Frage nach der Natur des Menschen erweist sich somit als verbunden mit der Frage nach der Struktur des Systems der Wissenschaften, und in der Zusammenschau beider Fragen zeigen sich beide Bereiche, der Mensch wie die Wissenschaften, als von potentiell gefährdenden Mehrdeutigkeiten durchzogen. Die – in vielfältiger Weise der Geist-Körper-Unterscheidung entsprechende – *ancipitia* im Wissenschaftssystem besteht zwischen absoluten und endlichen, eingeschränkten Auffassungen von Wissenschaft. Ziel der folgenden Ausführungen ist es, diesen nachzuspüren und bei Schelling (dem sogenannten „mittleren“ Schelling) einen sehr entschiedenen Ausweg aus diesen Gefahren aufzuzeigen.

II. „Menschliche Wissenschaft“ in der Nach-Kantischen Debatte

Die Frage nach der Rolle empirischer Wissenschaften vom Menschen ist im 18. Jahrhundert verbreitet; man denke an Humes *Treatise of human nature*, an die französische Aufklärung mit ihrer in der Nachfolge Bacons an den menschlichen Vermögen orientierten Wissenschaftsklassifikation und an die deutsche Popularphilosophie. Weniger verbreitet, aber in der Kant-Nachfolge einschlägig belegt und sowohl mit einer Kant-Auslegung als auch mit dem Projekt einer einzelwissenschaftlichen Psychologie verknüpft, ist der Begriff „menschliche Wissenschaft“ selbst. Kant bedient beide Aspekte der Bedeutung dieses Begriffs: Er thematisiert den Menschen, und zwar als erkennendes und handelndes Subjekt sowie als Gegenstand der Anthropologie, und er behandelt eingehend die Erkenntnismöglichkeiten und -einschränkungen, die speziell dem Menschen als endlichem Wesen zukommen. Seine Antwort auf die Frage, welche Funktion eine Wissenschaft vom Menschen in einem philosophischen Begründungszusammenhang besitzt, der dem Subjekt wesentliche Funktionen in der Begründung von einer Wissenschaft im strikten Sinne

⁵ Michael Theunissen: „Schellings anthropologischer Ansatz“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, 1965, 174-189, hier S. 175, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß bereits in Schellings früher Schrift *Vom Ich* das „menschliche Wissen“ ausdrücklich im Titel genannt wird.

zuschreibt, ist eindeutig: keine, da der von ihm verfolgte Begründungsgang davon ausgeht, daß zuerst in einem kritischen Verfahren die Wissenschaftlichkeit eines jeglichen einzelwissenschaftlichen Unternehmens erwiesen werden muß, und das kann nicht wiederum auf der Grundlage einer speziellen Wissenschaft erfolgen. Das transzendente Subjekt, die Einheit der Apperzeption, kann entsprechend nicht der empirischen Wissenschaft von einzelnen Subjekten entnommen werden. Fichte wird dieses Wissenschaftsideal, das sich seinerseits einem transzendentalen und damit subjektzentrierten Ansatz verdankt, aufgreifen.

En passant bei vielen Autoren auftretend, wird der Begriff einer „menschlichen Wissenschaft“ zur systematischen Ordnungskategorie in einem umfassend angelegten, enzyklopädisch-methodologischen Text eines Autors, der als einer der ersten Universitätsdozenten überhaupt in Lehrveranstaltungen auf Kant einging und der sich zugleich einen Namen als empirischer Psychologe machte und neben Fichte und mit diesem konfligierend in Jena wirkte, nämlich bei Carl Christian Erhard Schmid (1762–1812).⁶ In seiner *Enzyklopädie und Methodologie* von 1810 definiert er diesen Terminus, der für ihn die grundlegende Unterscheidung innerhalb des enzyklopädischen Wissenschaftssystems überhaupt bezeichnet, folgendermaßen:

„*Menschliche Wissenschaft* ist das Ideal der höchsten Vollkommenheit der Erkenntniß, deren der Mensch, als beschränkte und sinnliche Intelligenz, theilhaftig werden kann; das Produkt des vollkommensten Gebrauchs menschlicher Erkenntnißkraft.“⁷

⁶ Zu Schmid: Lothar Sennewald: *Carl Christian Erhard Schmid und sein Verhältnis zu Fichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Philosophie*. Diss. Leipzig 1929; Horst Schröpfer: „Carl Christian Erhard Schmid – der ‚bedeutendste Kantianer‘ an der Universität Jena im 18. Jahrhundert“, in: *Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1795 – 1800 und seine Vorgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 37-56; Georg Graf von Wallwitz: *Die Interpretation und Ausformung von Kants Philosophie durch Carl Christian Erhard Schmid (1762–1812)*. Tübingen 1997; Manfred Frank: „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a.M. 1997, S. 532-568; Temilo van Zantwijk/Paul Ziche: „Fundamentalphilosophie oder empirische Psychologie? Das Selbst und die Wissenschaften bei Fichte und C. C. E. Schmid“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, 2000, 557-580; Temilo van Zantwijk: „Ist Anthropologie als Wissenschaft möglich? Der ‚Mensch‘ in Schmid’s ‚enzyklopädischer Topik‘ und Schellings ‚philosophischer Konstruktion‘ der Wissenschaften“, in: *Schellings philosophische Anthropologie*, hrsg. von Jörg Jantzen u. Peter L. Oesterreich, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 110-154.

⁷ Carl Christian Erhard Schmid: *Allgemeine Encyklopädie und Methodologie der Wissenschaften*. Jena 1810, S. 24f. – Kant verwendet den Terminus der „menschlichen Wis-

Die Stoßrichtung dieser Definition ist klar: Sie schließt an Kants Bestimmungen des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens an, dem nur bestimmte Formen von Erkenntnis (eine „sinnliche Intelligenz“ in Schmid Terminologie) zur Verfügung stehen, aufgrund derer auch nur bestimmte Objekte von Erkenntnis und bestimmte epistemische Qualitäten erreichbar sind. Es ist aber nicht so, daß Schmid nur einfach Kants Bestimmung vom Menschen als endlichem Vernunftwesen aufgreift. Er übersetzt diese Bestimmung in Aussagen über Wissenschaftsformen. „Menschliche Wissenschaft“ ist bei Schmid einer „absoluten Wissenschaft“ gegenübergestellt, der hierdurch genau das zugeeignet wird, was der menschlichen versagt ist, nämlich „absolut vollkommenste Erkenntniß, das ist, die absolut vollkommenste Erkenntnißart des absolut vollkommenen Objekts, oder die absolute Einheit aller Erkenntniß.“⁸ Beide Wissenschaftsformen stehen bei Schmid ohne Vermittlung nebeneinander; es gibt keinen Übergang. Sie unterscheiden sich „nicht nur graduell, sondern wesentlich und spezifisch, (wie Gott und Mensch, Unendliches und Endliches) [...]: so findet keine Annäherung der einen zur andern der Qualität, sondern nur der Analogie nach statt.“⁹ Wieder fällt auf, daß Aussagen über Relationen zwischen unterschiedlichen Wissenschaftsformen engstens mit Aussagen über das Verhältnis bestimmter, besonders ausgezeichnete Gegenstände verbunden sind.

Schmid kann sich mit seinen Überlegungen als Kant-Interpret begreifen. Er bezieht seine Konzeption menschlicher Wissenschaft direkt auf Kant, und zwar auf die Schlüsselpassagen von der Rolle der Erfahrung für die Erkenntnis aus der Einleitung zur B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*.¹⁰ Interessanterweise spielen die Überlegungen Kants zur Einschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens demgegenüber bei Schmid eine deutlich kleinere Rolle. Eine echte Interpretation Kants liegt hier deshalb vor, weil die Übertragung von Kants allgemeinen Überlegungen zur Struktur von Erfahrung auf Typen von Wissenschaften über Kant hinausgeht, bei dem die genaue Bestimmung des Konzepts der Wissenschaft stets uneindeutig blieb.

senschaft“ in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 491/A 463, im Kontext einer Gegenüberstellung einer die Erfahrung überfliegenden Vernunft gegen die transzendentalphilosophisch ansetzende, vom Erfahrungsbezug bis zu den Ideen aufsteigende Form der Vernunftanalyse. Antike und mittelalterliche Wurzeln, insbesondere die theologisch gefaßte Gegenüberstellung einer „göttlichen“ und einer menschlichen Wissenschaft, werden i. f. nicht betrachtet.

⁸ Schmid, *Encyklopädie*, S. 18.

⁹ Schmid, *Encyklopädie*, S. 23f.

¹⁰ Zitiert bei Schmid, *Encyklopädie*, S. 26; ein weiterer Kronzeuge ist Jakob Friedrich Fries mit seiner neuen, anthropologisch ausgerichteten Vernunftkritik.

Schmid selbst bleibt nicht bei einer programmatischen Übertragung stehen, sondern bemüht sich darum, eine spezielle Erfahrungswissenschaft von der menschlichen Seele, eine empirische Psychologie, auf der Grundlage einer sehr detaillierten Methodenreflexion zu entwickeln, die den Menschen im Rahmen einer „menschlichen Wissenschaft“ zum Thema hat.

Aus der Sicht eines Autors wie Fichte ist eine solche Wissenschaftsauffassung und zugleich eine solche Thematisierung des Menschen grundsätzlich problematisch.¹¹ Es ist jedoch keineswegs unmittelbar selbstverständlich, daß eine solche Betrachtungsweise eine grundsätzliche Fehldeutung Kants darstellt. Schmidts Verbindung einer Kant-Deutung, die Kants Forderung nach Erfahrungsorientierung betont, mit einer einzelwissenschaftlichen Psychologie bietet in nuce eine Zusammenfassung der sich zwischen Apriorismus und Erfahrungsbezug bewegenden Kant-Rezeption innerhalb der deutschen akademischen Landschaft. Kant selbst stellt am Ende seines Wirkens den Zusammenhang zwischen einer Reflexion über das Verhältnis unterschiedlicher Wissenschaftsformen einerseits, der Thematisierung des Menschen andererseits her. Im Anhang zum *Streit der Facultäten* bezieht er sein Unternehmen ausdrücklich auf die Begründung einer Wissenschaft vom Menschen: „Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Ähnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; – sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandtheilen darstellen, wie er ist und sein soll, d.h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniß.“ (AA VII,69)

Das Spezifikum der *Kritik der reinen Vernunft* gegenüber früheren Versionen einer Wissenschaft vom Menschen besteht für Kant somit darin, daß der Mensch in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht nach mechanistischem Vorbild als Maschine, sondern als aktiv handelndes Subjekt konzipiert werde, für das Freiheit konstitutiv ist. Die Schwierigkeit liegt im Gedankenstrich des Zitats konzentriert; daß die Philosophie eine Wissenschaft „des“ Menschen, „seines Vorstellens, Denkens und Handelns“ sein solle, ist noch mit einer strengen transzendentalphilosophischen Auslegung von Kants Philosophie vereinbar. Daß sie zugleich aber den Menschen in allen seinen Bestandteilen „darstellen“ solle, und zwar ausdrücklich auch so, wie er empirisch-real ist, ist sehr viel schwerer mit einer trans-empirischen Wissenschaftsbegründung zu verbinden. Kants Gedankenstrich, der im angeführten Zitat die Allseitig-

¹¹ Hierzu Zantwijk/Ziche, „Fundamentalwissenschaft oder empirische Psychologie?“

keit der Kritik als Wissenschaft von allen Aspekten des Menschen betont, rückt zwei Gedankengebäude in unmittelbare Nähe, die zum Zeitpunkt von Kants *Streit der Fakultäten* bereits de facto miteinander verbunden waren: Kants kritische Philosophie und eine empirische Psychologie. Im Lehrprogramm der Universitäten werden Veranstaltungen zu Kant und zur Psychologie grundsätzlich gemeinsam eingeführt; die *Kritik der reinen Vernunft* wird sogar in Literaturlisten zur Psychologie aufgenommen, und wenn man den Aufbau der *Kritik* in ihrer Orientierung an menschlichen Erkenntnisvermögen mit dem typischen Psychologie-Lehrbuch vergleicht, wird es denkbar, daß man aus der *Kritik* – so absurd das in einer transzendentalphilosophisch geprägten Philosophenkultur scheinen mag – tatsächlich empirische Psychologie erlernen konnte.¹²

Allerdings ist klar, daß diese Kant-Deutung (man könnte sie als eine ‚empiristische‘ Lesart der Kantischen Philosophie bezeichnen) nur eine von mehreren möglichen Auslegungen Kants darstellt. Das ganze Pathos, die ganze intellektuelle, aber auch polemische, Schärfe der nach-Kantischen Debatten läßt sich anhand dieses Problems verfolgen. Das beste Beispiel bieten wiederum Schmid und die Anfeindungen, die er von seiten Fichtes erfahren hat; der Annihilationsakt, den Fichte gegen Schmid ausspricht, ist sprichwörtlich geworden.¹³ Wichtiger aber ist, worauf dieser aggressive Akt beruht. Für Fichte steht früh fest, daß der Wert einer menschlichen Person danach beurteilt werden kann, welche Philosophie diese wählt; da Philosophie für Fichte untrennbar mit einem Begriff unbedingter Wissenschaftlichkeit verbunden ist, überträgt sich dies auf die Wissenschaftsauffassung, die der zu Beurteilende wählt. Alle Verachtung, deren er Schmid gegenüber fähig ist, legt Fichte in ein – ebenfalls von einem bedeutungsschweren Gedankenstrich eingeleitetes – „ – *Wissenschaften*“:

„wenn man nämlich nur über *unsre Vorstellungen* allein oder über die *Dinge* allein, – welches, jene vollkommene Harmonie zwischen beiden vorausgesetzt, Eins und eben dasselbe ist, – schlechthin aber nicht *über den Zusammenhang zwischen beiden* rasonnirt. Auf diese Weise entsteht

¹² Vgl. Georg Eckardt/Matthias John/Temilo van Zantwijk/Paul Ziche: *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft*. Köln/Weimar/Wien 2001.

¹³ Johann Gottlieb Fichte: *Vergleichung des vom Hrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre [1796]*, in: Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe Bd. 1,3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 229-271. – S. 266. Fichte erklärt hier, mit allem formaljuristischen Gewicht, Schmid als Philosophen zur, jedenfalls für ihn, nicht existierenden Person.

z. B. eine Naturlehre, eine Chemie u. d.gl.; das, was durch das zuletzt beschriebene Geschäft des menschlichen Geistes entsteht, nennt man allgemein – *Wissenschaften*.“¹⁴

Der verachtungswürdige Aspekt liegt im Plural: Schmid nimmt mehrere Wissenschaften als gleichberechtigt an, verfügt aber nicht mehr über die systematischen Möglichkeiten, ihren Zusammenhang zu bedenken. Damit, so Fichte, gibt er genau die von Kant formulierte Grundlegungsaufgabe preis. Umgekehrt natürlich liegt in Schmid's rundum von Erfahrung eingeschränkter Wissenschaftsauffassung und ihrer Abgrenzung gegen eine menschenunmögliche absolute Wissenschaft eine direkte Absage an die Wissenschaftsauffassungen Fichtes und insbesondere auch Schellings. Zieht man Fichtes persönliche Polemik ab, so kommt man zu einem sachlichen Vorwurf gegen die Begründungsleistungen, die von einer empirischen Wissenschaft vom Menschen – und genau das sind Anthropologie und Psychologie – übernommen werden können; dieser Vorwurf wird von Kant und Schelling vollständig geteilt. Kaum etwas ist für letzteren so problematisch (vorsichtig formuliert) wie eine wissenschaftliche Psychologie oder eine Psychologie, die in philosophischen Grundlegungsfragen eine Stimme beansprucht, eine empirische Wissenschaft mit der Präntention auf absolute Wissenschaftlichkeit. Dennoch versucht Schelling, die Grundlegung von Wissenschaft mit neuen Konzeptionen einer Wissenschaft vom Menschen zu verbinden. Wie ist das zu vereinbaren? Schmid stellt in aller Schärfe und vor dem Hintergrund der Philosophie Kants die Notwendigkeit vor, diese Frage zu klären.

Bleiben wir für den Moment bei Schellings Vorwürfen gegen die Psychologie. Die Unterscheidung zwischen absoluter und empirischer Wissenschaft wird von Schelling in folgender Form auf die Psychologie zurückübertragen: Schelling kennt zum einen ein Subjekt, das durch Ausschöpfen aller der Gattung Mensch möglichen Leistungen ausgezeichnet ist, zum anderen liegen der Psychologie die Einschränkungen zugrunde, die sich ergeben, wenn nur solche Leistungen zugelassen werden, die jedem Subjekt zugänglich sind. Eine polemische Bemerkung Schellings gegen Trends der Aufklärungsphilosophie mit ihrer psychologisch-vermögenstheoretischen Grundlegung spricht dies am Beispiel künstlerischer Leistungen aus:

„Ein Hauptresultat dieser [der aufklärerischen, P.Z.] Lehre ist das allgemeine Applanierungssystem der Kräfte, [der Sansculottismus; Anm. Schellings]. Wozu soll es doch etwas wie Einbildungskraft, Genie u. s. w.

¹⁴ Fichte, *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems*, S. 247f.

geben? Im Grunde sind doch alle einander gleich, und was man mit jenen Worten bezeichnet, ist doch nur das Uebergewicht der einen Seelenkraft über die andere, und insofern eine Krankheit, eine Abnormität, [eigentlich nur eine Art des Wahnsinns, in der noch Methode ist; Anm. Schellings mit Verweis auf Hamlet], statt daß bei den vernünftigen, ordentlichen, nüchternen Menschen alles in behaglichem Gleichgewicht und darum in vollkommener Gesundheit ist.“ (SW I,5,271 f.)

Im „ordentlichen, nüchternen Menschen“ wird man eine, wenn vielleicht auch nicht persönlich gemeinte, Karikatur Schmidts sehen können. Schelling müßte im Gegenzug eine Wissenschaftsauffassung entwickeln, der es gelingt, gerade das nach oben offene Potential des Menschen einzubeziehen, seine Freiheit, aber auch – wie es die Genie-Debatten um 1800 stets mitdenken – seine Gefährdungen und Irrungen. Eine solche Wissenschaft und Wissenschaft vom Menschen kann dann nicht mehr die traditionelle Anthropologie sein; mit Argumenten, die seinem Vorwurf gegen das „Applanierungssystem“ entsprechen, verwahrt Schelling sich ausdrücklich gegen die in der französischen Kant-Rezeption erfolgende Titulierung der kritischen Philosophie als „eine bonne Anthropologie rationelle“ (SW I,5,198).

III. Schellings „neue Wissenschaft“ vom Menschen

Schelling fordert an einer der wenigen Stellen, an denen er überhaupt ausdrücklich von „Anthropologie“ spricht, nämlich im *Würzburger System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* von 1804, folgerichtig gleich eine ganz neue Wissenschaft, die er „Anthroposophie“ nennt.¹⁵

¹⁵ In der Bibliothek Rudolf Steiners befindet sich eine Nachschrift der entsprechenden Vorlesungen Schellings; die Vermutung liegt nahe, daß Steiner gerade wegen des Terminus „Anthroposophie“ auf diesen Text Schellings besonderes Gewicht legte. Diese Nachschrift wurde entdeckt und wird herausgegeben von Harald Schwaetzer (Trier, jetzt Alfter). – Allgemeine Literatur zu Schellings Anthropologie: Theunissen, „Schellings anthropologischer Ansatz“; Francesc Pereña: „Identitätsphilosophie und Anthropologie bei Schelling“, in: Arturo Leyte Coello (Hg.): *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Vigo 1999, 111-114; *Schellings philosophische Anthropologie*, hrsg. von Jörg Jantzen u. Peter L. Oesterreich, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

„die ganze Konstruktion des Menschenorganismus (nicht als Organismus überhaupt, wie in der Physiologie geschieht, sondern als Menschenorganismus, als potenziertes Bild der potenzierten Identität) wäre die Sache einer eignen Wissenschaft, die noch nicht existiert, und die eigentlich Anthroposophie heißen sollte, etwas ganz anderes als was man bisher Anthropologie genannt hat.“ (SW I,6,488)

Schelling ordnet sich in eine Diskussionslandschaft ein, in der Aussagen über den Menschen und Aussagen über die Form der für diese relevanten Wissenschaft verknüpft sind. Im *Würzburger System* steht die Forderung nach einer neuen Wissenschaft vom Menschen in unmittelbarem Zusammenhang mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Die uralte Adäquationstheorie der Wahrheit, mit ihrem Zusammenfallen von Begriff und Gegenstand, Subjekt und Objekt wird unter dem Titel „Anthroposophie“ in der allgemeinsten möglichen Form konzipiert. Der Menschenorganismus als „Bild der potenzierten Identität“ wird ganz konkret so konstruiert, daß der Organismus des Menschen, bis hinab in dessen leibliche Eigenheiten, als Bild des „Weltkörpers“, des Universums der Planetengesetze, aufgefaßt wird. Der Mensch geht nicht aus dem Tierreich hervor, sondern erhält seinen Ort dort, wo die allgemeinsten Aussagen, die in den Naturwissenschaften über das Naturganze möglich werden, nochmals unter epistemologischen Prämissen abgebildet werden müssen. Dieses Programm weist dem Menschen einen herausragenden Wert zu, der noch durch die methodische Grundoperation der Identitätsphilosophie verstärkt wird, die Schelling im *Würzburger System* ausdrücklich aufgreift: Demnach soll man nämlich nicht nur, wie transzendentalphilosophisch vertraut, vom Objekt abstrahieren, Schelling fordert eine darüber hinausgehende Abstraktion noch „vom Denkenden“ (SW I,4,114; I,6,496). In einer „Anthroposophie“ würde der Mensch also unter einer Perspektive zum Thema, in der vom Subjekt abgesehen wird und der Mensch nur noch Abbild des Weltganzen, genauer des gesetzlich a priori geordneten Weltganzen ist. Schellings in Hölderlinschem Duktus gehaltene Formel – im selben Paragraphen, in dem er die „Anthroposophie“ fordert – dafür lautet: Der Mensch ist ein „sichtbarer Gott“, der auf der Erde „wandelt, durch seine Bewegung Nähe und Ferne verbindend, und alles umwandelnd und bildend wie die Natur“ (SW I,6,489).

Eine solche Formel transzendiert den Menschen in ebendem Moment, in dem eine neue Wissenschaft vom Menschen gefordert wird. Sie ist wiederum doppeldeutig, da sie zugleich eine Erhöhung des Menschen und eine Verendlichung Gottes bedeuten kann. Noch in der – im *Würzburger System* enthusiastisch gebrauchten – Erhöhungsformel liegt eine ernstliche Gefährdung: Wie

kann Schelling sich sicher sein, daß der Mensch dieser Aufgabe, als Gott und wie die Natur handelnd durch die Erde zu wandeln, gerecht wird? Die identitätsphilosophische Grundoperation, zusammen mit der erkenntnistheoretischen Aufgabenstellung, nimmt den Menschen in denkbar radikalster Weise in die Verantwortung. Schelling scheint genau diese Verantwortung als eine unabdingbar an den Menschen zu richtende Forderung, der aber keineswegs selbstverständlich Genüge geleistet werden kann, aufgefaßt zu haben und führt diese Problematik in späteren Texten unmittelbar fort. Der Zusammenhang zwischen einer Rede über den Menschen und der Begründung von Wissenschaft bleibt dabei durchgehend erhalten.

Die gesuchte neue Wissenschaft vom Menschen müßte eine solche sein, die durch die Restriktionen des Menschen, wie sie sich in seiner Doppeldeutigkeit äußern, gerade nicht negativ affiziert wird. Dies setzt deutlich zugleich eine entsprechende Revision des Wissenschaftsbegriffs voraus, was seinerseits eine Fortsetzung des Kantischen und Nach-Kantischen Programms einer unmittelbaren Verbindung zwischen der Verfaßtheit des Menschen einerseits, dem Wissenschaftsbegriff andererseits darstellt. Diese Überlegungen entfaltet Schelling am direktesten in seinen Erlanger Vorträgen *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* von 1821. Interessanterweise weist Schelling hier einerseits die Beschränkung auf eine „menschliche Wissenschaft“ ausdrücklich ab, während er andererseits Wissenschaft notwendig an ein Nicht-Wissen koppelt: „Diese Bewegung erzeugt also Wissenschaft (es ist natürlich hier nicht von menschlicher Wissenschaft die Rede). Wissenschaft entsteht ursprünglich nur dann, wenn ein Princip aus dem ursprünglichen Zustand des Nichtwissens heraustritt und wissentlich wird, und nachdem es alle Formen durchgegangen, in das ursprüngliche Nichtwissen zurückkehrt.“ (SW I,9,222) Diese Form des Nichtwissens liegt demzufolge auf einer anderen Ebene als die Einschränkung des Wissens aufgrund der Endlichkeit des Menschen.

IV. Wissenschaft und Freiheit in Schellings Erlanger Vorträgen

Die Grundidee der *Erlanger Vorträge*, die programmatisch den Wissenschaftsbegriff im Titel führen, kann so formuliert werden: Der Mensch, insbesondere auch der Mensch, der Wissenschaft betreibt, soll und muß aus den Gefährdungen lernen, denen jegliches Bemühen um Wissenschaft unterworfen ist.¹⁶

¹⁶ Vgl. hierzu auch, in einem naturphilosophischen Kontext, Wolfdietrich Schmied-Ko-warzik: „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“. *Schellings Ringen um eine*

Aus ihnen erst ergeben sich die Dynamik des Wissenserwerbs; die Möglichkeit von Fortschritt, aber auch die Notwendigkeit der dauernden kritischen Sicherung von Wissen und schließlich die Sonderstellung des Menschen im Kosmos lassen sich aus diesen Gefährdungen ablernen. Am Anfang der *Erlanger Vorträge* steht die epistemologische Gefährdung des Wissens durch seine mögliche Falschheit, die jedoch notwendig ist für die Suche nach Wissen: „Wer *irren* will, der muß wenigstens auf dem Wege seyn“ (SW I,9, 211). Dieselbe Struktur findet Schelling in der Vielheit jeweils gleich möglicher Systeme (das klassische skeptische Argumentum ex dissensu): „Also die Idee des Systems überhaupt setzt den nothwendigen und unauflöselichen Widerstreit der Systeme voraus: ohne diesen würde sie gar nicht entstehen.“ (SW I,9,211) Die Vielheit der Systeme deutet für Schelling aber auf ein „Totalsystem“ – erkenntnistheoretisches Pendant zum Weltsystem – hin. Nur wenn ein solches im Hintergrund steht, kann es überhaupt viele Systeme geben, die allesamt in gleicher Weise Philosophie repräsentieren.

Das Ideal von Erkenntnis liegt jedoch nicht im direkten Treffen des Totalsystems (die Vielheit möglicher Systeme bietet bereits Evidenz gegen eine solche Auffassung von Erkenntnis), sondern in der Bewegung des Erkennens; Wissenschaft ist nicht einfach ein System von Sätzen, sondern eine freie Tat. Wissenschaft wird durch eine „Bewegung“ erzeugt: „Wissenschaft entsteht, wie bereits zitiert, ursprünglich nur dann, wenn ein Princip aus dem ursprünglichen Zustand des Nichtwissens heraustritt und wissentlich wird, und nachdem es alle Formen durchgegangen, in das ursprüngliche Nichtwissen zurückkehrt.“ (SW I,9,222) Dieses Wissen charakterisiert Schelling alternativ auch durch ein „Wollen“ (ebd.), ebenso aber auch durch „Freiheit“: „die ewige Freiheit [ist] in ihm [dem Menschen, P.Z.] noch als Wissen“ (SW I,9,225).

Bereits hieraus folgt, daß Wissenschaft in keinem endlichen Satzsystem erschöpft ist (vgl. z.B. SW I,9,228). Wissenschaft ebenso wie Wissen ist keine fixe Abbildrelation, sondern eine Bewegung des Erkennens. Dieses Charakteristikum benennt Schelling prägnant dadurch, daß er das Wissen als einen „offenen Punkt“ bezeichnet. Ein solcher Punkt nun liegt ausdrücklich auch in jedem Menschen; Schelling selbst bringt hier die Analyse des Wis-

Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 205-217. – Thomas Buchheim („Zwischen Phänomenologie des Geistes und Vermögen zum Bösen: Schellings Reaktion auf das Debüt von Hegels System“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85, 2003, 304-330, hier S. 316) konstatiert bereits im Zusammenhang mit Schellings *Freiheitsschrift* eine wesentliche Neuorientierung hinsichtlich der Rolle des Wissens: „Die *Freiheitsschrift* geht zum ersten Mal nicht mehr von ihm [dem Prinzip des Wissens, P. Z.] aus, sondern führt zu ihm hin, um dort zu enden.“

sens und die des Menschen direkt zusammen. Er beginnt mit einer Beschreibung des Menschen, in der er diesem bestimmte Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten abspricht:

„Nun aber im Menschen ist nicht mehr diese Weisheit, in ihm ist kein objektives Hervorbringen, sondern bloß ideales Nachbilden; er ist nicht der magische Beweger aller Dinge; in ihm ist *nur noch* Wissen. Aber in diesem Wissen *sucht* er die ewige Freiheit oder Weisheit.“ (SW I,9,224)

Er kann Wissen nur suchen, aber genau diese Struktur, immanent durch eine Bewegung des Suchens verfaßt zu sein, kennzeichnet nach Schelling das Wissen schlechthin als einen „offenen Punkt“: „Nur im *Wissen* ist noch der offene Punkt, hier kann sich die Weisheit noch suchen und finden.“ (SW I,9,224) Dieser offene Punkt ist wiederum eine in sich doppeldeutige Formulierung, sozusagen eine Monade *mit* Fenstern. Aufzulösen ist dieses Bild durch die Dualität von universeller Möglichkeit und jeweils punktueller Wirklichkeit, wobei diese Auflösung hier noch einmal invertiert ist: Durch den Punkt, der sich überall hinbewegen kann, wird ebenso wie durch die universelle Offenheit eines selbst infinitesimal verschwindenden Punktes eine universelle *Möglichkeit* dargestellt: „Auch das ruhende Wissen ist an sich unendlich, das in jede Form sich geben kann“ (SW I,9,222). In genau entsprechender Weise entwickelt Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Friedrich Immanuel Niethammer ein Bildungskonzept, das die Passivität, die rezeptive Offenheit des Menschen zur Bedingung für Bildung und Bildbarkeit macht.¹⁷ Diese Analyse überträgt sich direkt auf die der Freiheit (SW I,9,225); und noch darüber hinaus sieht Schelling in seinen Überlegungen die Lösung schlechthin für alle Probleme, die mit der Erkennbarkeit von Absoluta wie Freiheit oder absolutem Wissen zu tun haben, sofern diese, um erkannt zu werden, aus ihrer Absolutheit heraustreten müßten. Den Vorläufer dieses Problems kann man in der Nach-Kantischen Frage erblicken, wie das transzendente Subjekt überhaupt Gegenstand von Wissenschaft werden könne. Schelling zieht auch hier die Verbindungslinien direkt: „eben das Indefinible jenes absoluten Subjekts müsse selbst zur Definition gemacht werden“ (SW I,9,218), und entsprechend kann der Mensch selbst, als „natura anceps“ (SW I,9,237), „nur die zu sich gekommene Freiheit“ (SW I,9,227) sein.

¹⁷ Vgl. Paul Ziche: „Ausbildung zum Genie. Schelling und die Bildung zur Innovationsfähigkeit“, in: *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*, hrsg. von Axel Hutter und Markus Kartheininger. Freiburg i.Br. 2009, 63-81.

Alle diese Aspekte komprimiert Schelling in einen Begriff, der – wenig überraschend – wiederum mehrdeutig ausfällt, nun aber eindeutig auf den Menschen bezogen ist und den epistemologischen oder wissenschaftstheoretischen Kontext hinter sich läßt: In den Begriff der „Selbstaufgegebenheit“ (SW I,9,229). Diese Kennzeichnung des Menschen, die zugleich die Grundlage von Wissenschaft darstellen soll, ist genauso wie das griechische Pendant der „Ekstasis“ eine „vox anceps“ – zu letzterer führt Schelling das eigens aus (SW I,9,230): Der Mensch ist sich selbst als Aufgabe aufgegeben, und um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß er sich selbst aufgeben. Freiheit selbst, als deren Bild der offene Punkt aufgefaßt war, wird damit ebenfalls zu einer vox anceps, und mit ihr das Subjekt, auch hier ausdrücklich als solche benannt:

„Nun wird aber A, dieses absolute Subjekt, in seiner Abstraktion nur erhalten durch B, durch die Gewalt des nichtwissenden, sich alles Wissens begebenden Wissens. Seiner Natur nach hält es gleichsam keinen Augenblick stand, weil es natura anceps ist, Freiheit, die es ist, und auch nicht ist, also sogleich sich entscheiden muß.“ (SW I,9,237)

Freiheit bleibt bezogen auf eine Doppelheit von Zuständen, die zugleich Grundbefindlichkeiten oder -ausrichtungen des Menschen bezeichnen. Genauso ist Wissen stets auf ein Nicht-Wissen bezogen und nur durch letzteres möglich, wenn es als Bewegung des Erkennens verstanden wird. Auch auf einer anderen Ebene hatte Schelling bereits, vor allem in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, die Verfaßtheit des Menschen als Person mit der Grundlegung von Wissenschaft verbunden.¹⁸

Im Begriff des Wissens ist das mögliche Scheitern von Wissen mitgedacht, genauso wie Freiheit immer nur vor dem Hintergrund einer Entscheidung zu verstehen ist. Hieraus ergibt sich, daß Wissen, ebenso wie Freiheit, nur vor dem Horizont möglicher Gefährdung gedacht werden kann. Bereits in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* hatte Schelling eine noch weiter reichende Gefährdung ausgesprochen, nämlich die prekäre Stellung des Menschen im Weltsystem insgesamt: Das Weltsystem ist auf ihn bezogen, und zwar nicht nur in einer Relation des Erkennens, sondern auch so, daß der Mensch ein „Mittler“, ein „Verklärungspunkt“ ist und ihm dieselbe Ver-

¹⁸ Vgl. Paul Ziche: „Die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft“. Zum Zusammenhang von Wissenschafts- und Personbegriffen bei Schelling“, in: *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“. *Schellings Philosophie der Personalität*, hrsg. von Thomas Buchheim u. Friedrich Hermann, Berlin 2005, S. 199-213.

antwortung obliegt wie sie Jesus als Mittler zwischen Mensch und Gott hatte, nämlich die, das Weltsystems insgesamt dadurch zu retten oder zu erhalten – abhängig von der Übersetzung des griechischen „σωζειν“ –,¹⁹ daß er in einer Weise handelt, die dem an ihn gestellten Anspruch genügt. Aus der Mittelstellung des Menschen resultiert seine spezifische Freiheit,²⁰ seine Leistungsfähigkeit als Mittler im Universum, aber auch seine Gefährdung und seine Fähigkeit, durch Fehlverhalten die Natur insgesamt zu beeinträchtigen. Der offensichtlich mangelhafte Zustand der Natur ist für Schelling hinreichende Evidenz dafür, daß der Mensch sich dieser ihm anvertrauten Verantwortung tatsächlich in fehlerhafter Weise bedient hat, daß er zum „verfinsterten Verklärungspunkt“ geworden ist.²¹ Die Metapher des lichten Punktes, mit der Schelling beispielsweise im *System des transscendentalen Idealismus* das Selbstbewußtsein charakterisierte, wird nun ins Negative gespiegelt:²²

„Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden frei. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur. [...] Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet [...] Er das Geschöpf, in welchem das Leibliche als sanfte Unterlage sich dem Geistigen fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte [...]. Sowie aber der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte [...] war auch die Natur wegen des nun

¹⁹ Vgl. zu diesem Problem Jörg Jantzen: „Das räthselhafte Aristotelische σωτηρία. Bemerkungen zu einem Billet von Schellings Hand“, in: *Wissenschaftsgeschichte zum Anfassen. Von Frommann bis Holzboog*, hrsg. von Günther Bien, Eckart Holzboog und Tina Koch, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 285-292.

²⁰ Dazu vgl. Peter L. Oesterreich: „Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik“, in: *Schellings philosophische Anthropologie*, hrsg. von Jörg Jantzen und Peter L. Oesterreich. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 23-50, hier S. 32.

²¹ Vgl. zu dieser Dimension in Schellings Naturphilosophie Schmied-Kowarzik, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“.

²² Zur Dusterheit der Geschichtskonzeption der Stuttgarter Privatvorlesungen vgl. Oesterreich, „Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt“. – Zum Motiv des lichten Punktes vgl. Claus-Artur Scheier: „Lichter Punkt und blinder Fleck. Zum Unterschied von moderner und klassischer Rationalität“, in: *Natur und Künstlichkeit in einer europäischen Perspektive. Akten der XXV. internationalen Tagung deutsch-italienischer Studien*, Meran 2001, 221-236.

verfinsterten Verklärungspunktes genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken“ (SW I,7, 459).

Der Mensch wird in mehrfacher Weise als eine Doppelnatur gekennzeichnet, wobei alle diese Aspekte aufeinander bezogen sind und Schelling dies sehr explizit und nicht als Manko fehlender begrifflicher oder wissenschaftlicher Schärfe vermerkt: Im Wissen, in der Freiheit, in seiner Position im Welt-system. Vor dem Hintergrund der Parallelisierung von Überlegungen zum Menschen zu solchen über den Begriff von Wissenschaft läßt sich hinter diesen Ausführungen Schellings eine bemerkenswert stringente Strategie ausmachen. Schelling akzeptiert die Analyse des Menschen als eines doppelgesichtigen Wesens in voller Radikalität; die traditionelle anthropologische Fokussierung auf zwei Aspekte, nämlich Geist und Körper, wird in der Betrachtung des Wissens zwischen Nichtwissen und echtem Erkennen einerseits, der Freiheit zwischen Gut und Böse andererseits, auf eine tiefere Ebene transformiert. Anthropologische Topoi ganz traditioneller Prägung finden sich in diesen Überlegungen umgesetzt. Zugleich sucht Schelling aber eine neue Wissenschaft vom Menschen. Ihm geht es nicht darum, den Menschen in seiner Doppelheit in der einen oder der anderen Wissenschaft, etwa, nach dem Modell der traditionellen Anthropologie, in Physiologie oder Philosophie, Thema werden zu lassen. Ebenso wenig sucht er nach einer einzigen neuen Wissenschaft, in der diese Doppelheit als scheinbar erwiesen würde (das würde in die Richtung einer Reduktion im heutigen Sinne weisen). Er verfolgt ein anderes Ziel: Diese Doppelheit selbst soll in jeglicher überhaupt denkbaren Wissenschaft zum zentralen Strukturelement gemacht werden. Der von Fichte ins Feld geführte Unterschied zwischen empirischer und transzendentaler Wissenschaft tritt demgegenüber völlig zurück.

Schellings Überlegungen sollen nicht nur für die Wissenschaft vom Menschen, sie sollen für jede Wissenschaft schlechthin gelten. Wissenschaft wird zu einem menschlichen Unterfangen. Aber nicht im Gegensatz zu anderen Formen von Wissenschaft; Wissenschaftlichkeit und Verfaßtheit des Menschen gehören engstens zusammen. Hier wird die dem Menschen immanente Gefährdung zur positiven Leistungsfähigkeit: Sowohl der vor-wissenschaftliche, im Noch-nicht-Wissen liegende Anfang jeglichen Wissens wie der Endzustand des Wissens entgleiten dem jeweils individuellen Horizont des einzelnen wissenden Subjekts. Hierin nun werden nicht nur anthropologische Bestimmungen, sondern auch ganz traditionelle Ideale von Wissenschaft aufgenommen. Eine solche Wissenschaftsauffassung bedeutet keineswegs eine Absage an die Verbindlichkeit traditioneller Wissenschaft, keineswegs eine Preisgabe von Wissenschaft an die bloße Dunkelheit: Jede objektive, allge-

meingültige Aussage überschreitet den Bereich des jeweils einzelnen Subjekts, da sie für alle (sogar: für alle möglichen) Subjekte gilt. Zudem ist für Schelling, genau wie bereits für Hegel, die Bewegung des Wissenserwerbs notwendig; ohne Prozesse der Rechtfertigung durchlaufen zu haben, kann kein Wissen bestehen. Auch Wissenschaft ist also in doppeldeutiger Weise auf Wissenschaftstranzendentes bezogen, ihre untergründige Basis und ihre wissenschaftliche Objektivität werden zusammengebracht, wobei eine Analyse des Wissens als Gang der menschlichen Erkenntnis die Verbindung liefert. Schellings Gefährdungsanalyse enthält zentrale Elemente traditioneller Wissenschaftstheorie als eine Teilmenge. Andererseits, und hier kommt die speziell auf den Menschen zentrierte Perspektive zum Tragen: Es ist – ganz im Sinne einer „menschlichen Wissenschaft“ – gar nicht notwendig, ausschließlich unbedingte Aussagen zu treffen, wenn man Wissenschaft betreibt; im Gegenteil, das würde das Ende von Wissenschaft bedeuten. Wissenschaft als Aktivität wird von der Gültigkeit der einzelnen Aussage getrennt; Schelling nimmt, so könnte man sagen, eine anthropologie-konforme Flexibilisierung von Wissenschaft vor. Die Doppelnatur des Menschen wird in die Auffassung von Wissenschaft selbst geschoben.

Den Bezug zu Kant einerseits, zur Diskussion klassischen anthropologischen Gedankenguts andererseits kann man hier direkt herstellen. Kants Rezension von Herders *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, einem Urtext der Anthropologie-Debatte, wirft Herders analogisierendem Denken seine, in Kants Augen, Wissenschaftsunfähigkeit vor: „Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, *was man nicht begreift*, aus demjenigen erklären zu wollen, *was man noch weniger begreift*, denken?“ (AA VIII,53). Schelling wendet sich nicht nur gegen eine Logik, der gemäß Wissenschaft als System formaler Schlüsse aufzufassen wäre; mehr noch: für ihn ist jede Wissenschaft dadurch gekennzeichnet, daß man aus dem Nicht-Wissenschaftlichen, also einem Nicht-Begriffenen, über das wissenschaftlich Begriffene wieder in das nicht bloß individuell Gewußte übergeht. Eine solche Wissenschaftsauffassung unterläuft Kants Vorwurf gegen Herder, ohne dessen Methoden zu übernehmen.

V. Foucaults anthropologische Schlafhöhle und Schellings Ausweg

Schelling bewegt sich mit seinen Überlegungen in einem Feld, dem man eine bestimmende Funktion für die *conditio moderna* zugewiesen hat. Michel Foucault entwirft am Ende von *Les mots et les choses* eine Schlafhöhle, in

der die Philosophie, beginnend mit der Zeit um 1800, lange geschlummert habe, und zwar nicht einen vor-Kantisch dogmatischen, sondern einen nach-Kantischen anthropologischen Schlaf.²³ Einschläfernd und dadurch auch reduzierend für die Optionen der Philosophie habe dabei gewirkt, daß ab etwa 1800 eine „anthropologische Konfiguration“ die moderne Philosophie bestimmt habe, in der letztlich eine dogmatische These zur Begründung einer anderen solchen These gedient und so einen insgesamt dogmatischen Zugriff eingeführt habe, indem man versucht habe, im Ausgang von einem empirischen Wissen über den Menschen – letztlich von jedem beliebigen derartigen Ansatzpunkt aus – ein philosophisches Feld zu entwickeln, innerhalb dessen man die Grundlagen von Wissen, eine Bestimmung seiner Grenzen und schließlich die Wahrheit schlechthin für entdeckbar hielt. Erklärbar werde das aus einer Verwechslung des Empirischen mit dem Transzendentalen. Aus dieser Verdopplung, diesem Übereinanderfalten des Dogmatischen entsteht in Foucaults Bild jene Höhle, in der die Philosophie zu schlafen kommt. Foucault sieht nur einen Ausweg: nämlich den, die anthropologische Formation grundlegend zu zerstören. Ein Erlösungsangebot findet er bei Nietzsche, der den Berührungspunkt von Mensch und Gott neu entdeckt habe und damit die gegenseitige Verwiesenheit des Endes von beiden zu denken gezwungen wurde.

Worin aber, so wird man vor dem Hintergrund des hier Vorgetragenen fragen müssen, unterscheidet sich diese Lösung der anthropologischen Konfusion von Schellings Deutung des Menschen als eines gottgleichen Mittlers? Es gibt einen zentralen Unterschied: Auch Schelling entgeht der Konfusion des Empirischen mit dem Transzendentalen, aber in einer Weise, die eine Analyse des Menschen in all seiner Gefährdung *und* eine Begründung von Wissenschaft verbindet (den Weg in den inspirierten Wahnsinn deutet er in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* an, geht ihn aber nicht). Für Foucault eröffnet das Verschwinden des Menschen erst den zum Denken nötigen Raum; Schelling analysiert den Menschen in seiner gefährvollen *conditio humana* wie in seiner wissenschaftlichen Betätigung als einen solchen Raum eröffnend und durchmessend. Diese Integration des Wissenschaftsbezugs zeichnet sein Konzept einer philosophischen Thematisierung des Menschen aus. Er entwirft eine menschliche Wissenschaft aus der Überwindung der empirisch-transzendental-Disjunktion im Interesse einer Berücksichtigung der weiter und tiefer reichenden *ancipitia* des Menschen zwischen Natur und Gott.

²³ Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966, 351-354.

II. Mythologie und Ästhetik

„Ekstasis“ oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver“ Philosophie

Nicht von selbst wäre ich auf das Thema „Ekstasis“ gekommen, wenn nicht Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, also der Jubilar selber, mich dazu genötigt bzw. darauf gestoßen hätte. Und das geschah, als er als Kritik eines Textes von mir verlauten ließ, daß ich das Problem des „Unmittelbaren“ nicht wie er mit Schelling „ekstatisch“ angehe. In diesem Gespräch hörte ich auch von dem geplanten „Kolloquium“, das heute stattfindet. Es war im Februar dieses Jahres. Daß für meinen Freund Schmied-Kowarzik Schelling das A und O ist, ist ein offenes Geheimnis und mir nicht unbekannt; und bekanntlich ist zwischen dem A und dem O Platz genug da, um, sagen wir, Platon, Kant, Schleiermacher, Marx, Bloch, Rosenzweig – um nur einige Namen zu nennen – unterzubringen. Dennoch war ich überrascht, um nicht zu sagen: „entsetzt“, weil neu und allzu direkt, daß er in der Kritik eines Textes von mir Schelling und vor allem Schellings „Ekstasis“ ins Spiel brachte. Das war der Hauptanstoß. Und dem ging voraus, daß ich, nicht lange vorher, in einem der letzten Texten von Schmied-Kowarzik unter dem Titel „„Aufhebung“ – Gedanken zu einer Grundkategorie dialektischer Philosophie“¹ zu lesen hatte, daß die Schellingsche „Ekstasis“ die Freimachung von dem „Vorrang der Theorie“ und die Versetzung in „eine existentiell-praktischen Positionsfindung unseres geschichtlichen Handelns“ sei. Auch das war eine Überraschung, weil hier in diesem Text der Sprung zu Schellings „Ekstasis“ in der Auseinandersetzung mit Adornos „Negativer Dialektik“ vorgenommen wird.

Gewiß könnte man sagen, daß schon das Wort „negativ“ im Titel des Adornoschen Werks gleichsam von selbst den Sprung bietet zu Schelling – hat dieser doch gegen die „negative“ Philosophie oder über diese hinausgehend und somit diese überwindend die „positive“ Philosophie aufgerichtet, deren eine Grundoperationsfigur eben „Ekstase“ heißt. Doch überrascht die Leichtigkeit, mit der Adorno sozusagen über und durch Schelling korrigiert wird. Wiedergegeben sei zunächst die Absicht, die Schmied-Kowarzik in seiner Auseinandersetzung mit Adorno ausdrücklich verfolgt: „Mir geht es dabei“, so Schmied-Kowarzik, „zum einen darum, das Hegel und Marx ‚aufhebende‘ Motiv der *Negativen Dialektik* zu unterstreichen und zum andern

¹ In: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 26-27/2008, S. 55-65.

die praktische Aufgabe einer noch über den ‚paradoxen‘ Begriff ‚negativer Dialektik‘ hinausweisende positive ‚Ekstasis‘ (Schelling) auf eine noch ausständige Praxis hin anzudeuten.“² Vorgehalten wird Adorno, daß dieser „sich selber mit einer *Negativen Dialektik* [begnügt], die [...]Kritik übt an einer *vorgängigen gesellschaftlichen Praxis*“³. Im Gegenzug dazu wird „Dialektik“ von Schmied-Kowarzik zunächst als „Selbstbegrenzung der menschlichen Vernunft“, d. h. „negativ“ gedeutet, um sodann zu sagen: „sie ist aber auch zugleich positiv, insofern menschliche Vernunft aus dem Primat des Sittlichen einen Auftrag für eine noch ausständige Praxis erfährt. Dieses sich Freimachen aus dem Vorrang der Theorie für eine existentiell-praktische Positionsfindung unseres geschichtlichen Handelns umschreibt Schelling als ‚Ekstasis‘ des Denkens.“⁴ Und den Text abschließend heißt es: „Wo sich Philosophie in ihrer doppelt bestimmten Dialektik zur Praxis begreift, kann sie ihre prinzipielle Negativität als Theorie aufheben, das heißt sich negativ selbstbegrenzend überwinden und positiv ekstatisch über sich hinaus aufheben, das heißt in die uns aufgegebenene menschliche Praxis hinein verwirklichen.“⁵ Diese Sätze habe ich nur angeführt, um anzuzeigen, wie Schmied-Kowarzik die Schellingsche „Ekstasis“ einsetzt, genauer: was er der Schellingschen „Ekstasis“ gleichsam als Funktion zu schreibt. Nämlich das, was oben vereinfacht ausgedrückt so ins Wort gebracht wurde: daß die Schellingsche „Ekstasis“ die Freimachung von dem „Vorrang der Theorie“ und die Versetzung in „eine existentiell-praktischen Positionsfindung unseres geschichtlichen Handelns“ sei.

Soweit der Hinweis darauf, daß Wolfdietrich Schmied-Kowarzik selber mich auf das Thema gestoßen hat. Daß ich dem Freund, auch zu dem Anlaß des heutigen Kolloquiums, alles Gute wünsche, und ihm wünsche, daß er noch weitere Werke mit und zu Schelling verfaßt, ekstatisch ergriffen und ekstatisch ergreifend, das weiß er schon. Und es erscheint als paradox – Schmied-Kowarzik würde sagen: dialektisch –, daß unsere Freundschaft durch Differenzen im „Theoretischen“ nicht getrübt, sondern vielmehr angespornt wurde und wird. Es ist im Kern und im Letzten eine Grunddifferenz, die sich aus der Antwort auf die Frage ergibt, auf welchem letzten und d. h. ersten Grund als dem gründenden Grund eine humane – Schmied-Kowarzik würde sagen: sittliche – Praxis der Menschen gründe. Dieser letzte und d. h. erste gründende Grund ist für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik – Gott, obgleich er

² Ebd., S. 61.

³ Ebd., S. 63.

⁴ Ebd., S. 64.

⁵ Ebd., S. 65.

das fast nie ausdrücklich und schon gar nicht direkt sagen würde. Jedenfalls in der Frage nach Gott als dem gründenden Grund gründet, so sehe ich, Schmied-Kowarzik's Grundaffinität zu Schelling, insbesondere zu Schellings „positiver“ Philosophie und im Rahmen der „positiven“ Philosophie zu der „Ekstasis“.

Das Problem ist nur, daß Schellings „positive“ Philosophie und deren eine Grundoperationsfigur „Ekstasis“ das nicht hergibt, wofür Schmied-Kowarzik sie in Anspruch nimmt.

Ich werde das in drei Schritten zu zeigen versuchen. Im ersten Schritt wird dargelegt, daß Schellings „positive“ Philosophie vor allem und wesentlich eine Ontologie Gottes ist. Im zweiten Schritt wird gezeigt, daß bei der „Ekstasis“ bzw. „Ekstase“ sich um die Versetzung bzw. Entsetzung des Menschen in den „Urstand“ handelt. Im dritten Schritt wird davon die Rede sein, daß für Schelling das Sittliche geradezu eine Anzeige des Abfalls von Gott sei.

Aber bevor ich zu Schelling und d. h. zu den umschriebenen drei Schritten komme, ist geboten, ein Problem anzusprechen, das auf Kants Konto geht. Es ist nämlich ein Verdienst Kants, daß er mit seinen Termini „theoretisch“ und „praktisch“ eine schwer entwirrbare Verwirrung gestiftet hat. Und ich füge gleich hinzu, daß Kant gerade durch diese schwer entwirrbare Verwirrung sich als genuinen Philosophen der bürgerlichen Geschichtsepoche empfiehlt. Was ich damit meine, soll kurz erläutert werden.

Die bürgerliche Geschichtsepoche ist dadurch gekennzeichnet, daß sie *Geschichtsformation* ist: sie ist *formativ*. Ihr Prinzip ist nicht das *Normative*, sei es als göttlich gesetzt, sei es von alters her gegeben, was wiederum auf den göttlichen Ursprung verwiese, sondern ihr Prinzip ist *formativ*. Darin, daß ihr Prinzip *formativ* ist, ist ausgedrückt, daß sie nicht bloß eine Umbesetzung vornähme, etwa derart, daß sie an die Stelle „Gottes“ nun die „Natur“ setze, die von sich her ihre Formprinzipien in sich trüge, sondern in ihrem Prinzip ist ausgedrückt, daß das, was nun die Stelle besetzte, nichts als der bloße Stoff sein dürfte. Und es genügte auch zunächst, daß das formierende Tun das Prinzip realisierte, ohne daß das Prinzip selber ausdrücklich zum Thema gemacht und die Frage gestellt wäre, worin denn die Formen ihren Ursprung hätten. Es ist nun Kant, der das unthematish Gebliedene ausdrücklich zum Thema macht, und zwar in seiner ersten Kritik. Denn sollte es möglich sein, sich darüber zu verständigen, daß die thematische Mitte bzw. die thematische positive Mitte der ersten Kritik die transzendente Konsituation der Gegenstände der Erfahrung ist, mögen es drum herum auch noch andere Fragen von Belang sein, so müßte es möglich sein, anstatt sich damit zu begnügen, daß Kant eine transzendente Begründung der Newtonschen

Physik liefere oder daß Kant für das durch den Sensualismus eröffnete und durch Hume skeptisch an die Spitze getriebene Problem eine elegante Lösung biete, sich dem zuzuwenden, daß Kant mit seiner transzendentalen Konstitution der Gegenstände der Erfahrung, die nicht bloß metaphorisch sondern sachlich adäquat als die transzendente Industrie zu bezeichnen ist, das *formative* Prinzip der bürgerlichen Geschichts*formation* in der Gestalt der transzendentalen Industrie auf den Begriff bringt. Hierzu gehört wesentlich, daß Kants transzendente Konstitution der Gegenstände der Erfahrung dem absolut adäquat Rechnung trägt, daß durch das die Gegenstände erzeugende Tun das diese Geschichts*formation* tragende Subjekt seine Grundautonomie gründet und seine Ansprüche geltend macht.

Nun wird man fragen, was denn daran verwirrend sei. Verwirrend daran ist, daß Kant dieses die Gegenstände erzeugende Tun und die dabei sich gründende und aufweisende Autonomie als „theoretisch“ bezeichnet, genauer: daß dieses die Gegenstände erzeugende Tun, was Kantisch gefaßt, die transzendente Konstitution und d. h. Produktion der Gegenstände der Erfahrung heißt, und die dabei sich gründende und aufweisende Autonomie bei Kant unter dem Titel „theoretisch“ steht bzw. dem „Theoretischen“ zugeordnet wird. Es geht dabei, wie schon gesagt, allein um den Terminus „theoretisch“, und nicht um den Kantschen Begriff der „Erkenntnis“. Denn daß Kant *Erkenntnis* streng und präzise als Erzeugung der sinnlichen Gegenstände faßt, entspricht exakt dem *formativen* Prinzip, dem gemäß das die bürgerliche Geschichts*formation* tragende Subjekt durch das die Gegenstände erzeugende Tun seine Grundautonomie gründet und seine Ansprüche geltend macht.

Verwirrend ist daran, wie gesagt, daß Kant dieses die Gegenstände erzeugende Tun und die dabei sich gründende und aufweisende Autonomie als „theoretisch“ bezeichnet. Denn genau das hätte in der klassischen, aristotelischen Terminologie „praktisch“, und zwar im Rahmen des „Praktischen“ näher „poietisch“ geheißen. Übrigens: Daß Kant auf ein poietisches Tun, nämlich auf die Experimente Galileis, Torricellis und Stahls,⁶ verweist, um in diesem Tun die Anzeige seiner transzendentalen Grundthese und deren Rechtmäßigkeit zu erblicken, ist bekannt.

Und es entspricht exakt dem Grundbedürfnis der bürgerlichen Geschichts*formation*, daß das, was Kant das „Praktische“ nennt und d. h. das Moralische, jenseits jenes die Gegenstände erzeugenden Tuns und der dabei sich gründenden und aufweisenden Autonomie verortet, nämlich außerhalb der

⁶ Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XIIIf.

„Werktage“. Es entspricht exakt dem Grundbedürfnis der bürgerlichen Geschichts*formation*, daß die „Werktage“ ungestört bleiben durch die moralischen Ansprüche.

Warum ich hier, bevor Schelling zur Sprache kommt, die durch Kant gestiftete Verwirrung hinsichtlich dessen, was „theoretisch“ und was „praktisch“ sei, in den Blick rückte, dürfte kein Geheimnis darstellen. Denn es ist Kants Verständnis des „Praktischen“, worauf sich Schmied-Kowarzik wesentlich stützt.

Nun zum ersten Schritt:

I.

und d. h. zu Schellings „positiver“ Philosophie. Worum geht es in der „positiven“ Philosophie? Folgte man der Rhetorik von Schmied-Kowarzik, so scheint es, als wolle die „positive“ Philosophie nichts als das von der „negativen“ Philosophie Vergessengemachte zu seinem Rechte verhelfen, nämlich daß allem Denken die Existenz vorausgehe, daß vor allem Denken die Existenz sei. Ist das Wort Existenz einmal gefallen, so folgt das klangvolle Wort „existentiell“, das sich je nach Stimmung und Pathos so einsetzen läßt, als wäre Schelling der Existentialist Sartre, ein Sartre allerdings, der vorweg durch Kants Sittlichkeit gründlich gezähmt und unkenntlich gemacht ist.

Liest man aber Schelling selber, so wird man eines besseren belehrt, - worauf übrigens auch Schmied-Kowarzik, aber es unausgesprochen lassend, eigentlich hinaus will.

In dem „Ersten Buch“ der *Philosophie der Offenbarung*, das den Titel trägt: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“, also in der „Einleitung“, die Schelling ausdrücklich als „Begründung der positiven Philosophie“ deklariert, ist, und zwar den gleichsam absoluten Unterschied zur „negativen“ Philosophie markierend, zu lesen: „die positive kann rein für sich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausspruche: Ich will das, was *über* dem Seyn ist, was nicht das bloße Seyende ist, sondern mehr als dieses, der *Herr* des Seyns. Denn von einem Wollen anfangen, ist sie schon berechtigt als Philosophie, d. h. als Wissenschaft, die sich selbst ihren Gegenstand frei bestimmt, als Philosophie, die schon an sich selbst und dem Namen nach ein Wollen ist. Ihre Aufgabe kann sie also auch *bloß* von *sich* selbst erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenso auch sich selbst erst geben; denn dieser ist von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er ist der durch sich selbst gewisse und absolute An-

fang.⁷ Daß dieses „Ich will das, was der *Herr* des Seyns ist“ nur ein anderer Ausdruck für „Ich will den Gott“ ist, werde wir gleich von Schelling selber hören. Und wir werden von Schelling selber auch hören, daß in diesem „Ich will den Gott“ die „Umkehrung“, die „Umkehr“ und die „Ekstasis“ sich ausdrückt.

Was zunächst aber irritiert, ist, daß die „positive“ Philosophie, die vorgeht, daß sie im Unterschied zu der von ihr als „negativ“ denunzierten Philosophie, der vorgehalten wird, daß sie nicht aus dem „Denken“ herauskomme, genau das zu schaffen, was eben heißt, daß sie beansprucht, „das unvordenkliche Sein“ vor allem Denken und d. h. auch ohne In-Anspruchnahme des Denkens habhaft zu werden, mit dem „Ich will“ anfängt.

Und es soll noch nicht die Frage gestellt werden, wofür denn das „Ich“ in dem „Ich will“ stehe. Denn daß nach der von der „positiven“ Philosophie als „negativ“ denunzierten Philosophie das „Ich“ in dem „Ich will“ für das „Ich denke“ steht, dies jedenfalls cartesianisch oder kantisch, ist hinlänglich bekannt. Sondern es soll zunächst vom Standpunkt der „positiven“ Philosophie selber versucht werden, das „Ich will“ zu verorten. Vom Standpunkt der „positiven“ Philosophie her ließe sich sagen, daß dieses „Ich will“ von dem „unvordenklichen Seyn“ her gedacht sei, denn es gibt, so Schelling in der *Freiheitsschrift* (1809), „in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.“⁸ Von diesem „Wollen“ als „Urseyn“ und als „Sehnsucht“⁹ her spreche sich das „Ich will“ aus. Und Philosophie sei selber der Ausdruck dieser „Sehnsucht“ und somit des „Ich will“: sie sei, so in der *Philosophie der Offenbarung*, „wesentlich ein Wollen“¹⁰. Sodann ließe sich sagen: als „Urseyn“ gehe das „Wollen“ allem „Denken“ voraus, sei vor allem „Denken“, sei also „unvordenklich“. Drittens ließe sich sagen: in dem „Ich will“ sei das „Praktische“ ausgesprochen.

Das alles ließe sich sagen, dennoch bleibt die Grundirritation, daß die „positive“ Philosophie mit dem „Ich will“ anfängt. Denn die von Schelling als „negative“ denunzierte Philosophie mußte – das gilt jedenfalls für die He-

⁷ Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1, Darmstadt 1974, S. 93.

⁸ Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in: ders.: *Schriften von 1806–1813*, Darmstadt 1976, S. 294.

⁹ Ebd., S. 303.

¹⁰ Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1, a. a. O., S. 201.

gelsche Philosophie – einen langen Gang durch die weltgeschichtliche Arbeit machen, um zum Begriff des „Ich“ als Resultat jener weltgeschichtlichen Arbeit zu gelangen. Daß Schelling, das Sonntagskind, schon „unvordenklich“ kraft des „Wollens als Urseyn“ ein „Ich“ ist, macht, das wird die Hegelsche und als „negative“ denunzierte Philosophie ohne weiteres konzedieren, die „Positivität“ der „positiven“ Philosophie aus: sie fängt an „unvordenklich“ und bedenkenlos mit der Setzung des „Ich“, und sie fängt an in der Gestalt des „Ich will den Herrn des Seyns“ mit der Setzung des „Gottes“.

Darauf kommt Schelling in der *Philosophie der Mythologie* noch einmal zu sprechen,¹¹ nämlich darauf, daß die „positive“ Philosophie „rein für sich [...] mit dem bloßen Ausspruche“: „Ich will das, was über dem Seyn ist“ anfangen könnte,¹² und darauf, daß in der „positiven“ Philosophie „das Prinzip zum Anfang“ gemacht werde, wodurch „eine *Umkehrung*“ geschehe, eine „Umkehr“, wozu es „eines praktischen Antriebs“ bedürfe, denn im Denken sei „nichts Praktisches“, so daß es ein „*Wille*“ sein müsse, „der mit innerer Notwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey“.¹³ Und er schreibt: „*Ihn, Ihn* will es [sc. das Ich] haben, den Gott, der [...] der *Herr* des Seyns ist“¹⁴. Weiter heißt es, daß mit der „positiven Philosophie“ „wir erst in das Gebiet der Religion“ kommen, und jetzt erst erwarten können, „daß uns die *philosophische* Religion entsteht“, die „mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat“¹⁵. (Auf diesen Textpassus in der *Philosophie der Mythologie* komme ich in einem anderen Zusammenhang noch einmal und ausführlich zu sprechen, vor allem deshalb, weil Schelling an Ort und Stelle ausdrücklich macht, daß das, was er an dem Willen als „praktisch“ bezeichnet, nichts mit dem „Praktischen“ im Sinne Kants zu tun hat.)

Angeführt wurden die zwei Stellen zunächst nur zu dem Zwecke, um anzeigend aufzuweisen, daß es in der „positiven“ Philosophie allein und wesentlich um Gott geht, und dies unabhängig davon, ob das Wort Gott ausdrücklich vorkommt. Damit ist aber keineswegs gemeint, daß der Schelling der „positiven“ Philosophie ein mystischer Gottsucher sei, wobei gleich hinzugefügt werden muß, daß genuine Mystiker nicht bloße Gottsucher seien, sondern daß die genuine Mystik zugleich die Aufdeckung des Mysteriums Gottes ist. Das hat bereits die Gnostik gleichsam extrem vorgeführt. Geht es also in der „positiven“ Philosophie allein und wesentlich um Gott, so heißt

¹¹ Schelling: *Philosophie der Mythologie*, Bd. 1, Darmstadt 1976, S. 564ff.

¹² Ebd., S. 564.

¹³ Ebd., S. 565.

¹⁴ Ebd., S. 566.

¹⁵ Ebd., S. 568f.

das wesentlich, daß die „positive“ Philosophie die Darstellung dessen ist, was Gott ist. Sie ist, um es kurz zu sagen, die Ontologie Gottes.

Auf das Verhältnis der „positiven“ Philosophie zur Mystik, speziell zur Theosophie Jakob Böhmes näher eingehend,¹⁶ schreibt Schelling, daß die „positive“ Philosophie, „ebensowenig als sie mit den rationalen Systemen, ebensowenig etwas mit der Theosophie gemeint haben kann“.¹⁷ Zur Abgrenzung von beiden zwar, aber vor allem von „rationalen Systemen“, heißt es weiter: „Die positive Philosophie ist aber eine neue Erfindung, die besonders den Behauptungen von Vollendung der Philosophie ziemlich ungelegen kam.“¹⁸ Und was die Theosophie, insbesondere den „Theosophismus Jakob Böhmes“ betrifft, sieht Schelling bei Böhme zwar „das an sich anerkennenswerthe Streben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen *wirklichen* Hergang zu begreifen“.¹⁹ Aber Schelling fügt hinzu: „Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturproceß verwickelt.“²⁰ So heißt es weiter: „Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Proceß in *diesem* Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre. Positive Philosophie ist insofern vielmehr in direktem Gegensatz mit allem und jedem theosophischem Bestreben.“²¹ Der Satz, daß die „positive“ Philosophie „allen Proceß in *diesem* Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre“, ist insofern von höchster Bedeutung, als Schelling damit sagt, daß in der „positiven“ Philosophie in bezug auf Gott vom Prozeß nicht im „wirklichen“, sondern allein im „logischen“ Sinn zu sprechen ist, kurz, daß die „positive“ Philosophie Gott nicht im „wirklichen“, sondern allein im „logischen“ Sinn als Prozeß faßt. Aber Schelling vergißt das gleich, indem er dem Theosophismus sowohl wie dem Rationalismus vorhält, „ungeschichtlich“ zu sein.²² beiden sei eigen, daß sie Gott „substantiell“ fassen: dem J. Böhme sei offenbar „Gott die *unmittelbare* Substanz Welt; ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt, eine freie Schöpfung *will* er zwar, aber er kann sie nicht herausbringen“²³ und: „Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöp-

¹⁶ Schelling: Philosophie der Offenbarung, Bd. 1, a. a. O., S. 120ff.

¹⁷ Ebd., S. 120.

¹⁸ Ebd., S. 120.

¹⁹ Ebd., S. 121.

²⁰ Ebd., S. 121.

²¹ Ebd., S. 121.

²² Ebd., S. 125.

²³ Ebd., S. 125.

fung entstehen, er kennt bloß *wesentliche* Verhältnisse. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d. h. bloß logischer Weise, durch immanente Bewegung“.²⁴

Nimmt man diese Sätze radikal ernst – dabei allerdings die Frage beiseite lassend, ob es stimmt, daß dem Rationalismus nichts durch die Tat entstehen könne –, so wird man sagen müssen, daß der Streit Schellings mit der „negativen“ Philosophie sowohl wie mit dem Theosophismus sich ausschließlich um den Begriff Gottes dreht, nämlich sich darum dreht, wie Gott als Gott zu „denken“ sei bzw. „gedacht“ werden müsse. Bevor der Vorwurf laut wird, daß ich mit den Worten „Begriff“, „denken“ und „gedacht“ schon den Grundunterschied der „positiven“ Philosophie von der „negativen“ vergessen gemacht hätte, bitte ich um einen Augenblick Geduld. Denn man wird zur Kenntnis nehmen müssen, daß Schelling selber nicht umhin kann, von „Begriff“ und „denken“ zu sprechen, wofür der folgende Passus als Beispiel dienen soll (wobei ich anmerken muß, daß ich bei der Wiedergabe der Textstellen, neben den Auslassungen, machen Sätze auch mittendrin unterbreche): „[...] und ich bitte Sie nun, Ihre Aufmerksamkeit ganz diesem *Begriff* ‚dessen was vor dem Seyn ist‘ zuzuwenden. [...] Und da wir es *denken* oder *setzen* [...] Der Ausgangspunkt der Philosophie ist [...] das, was seyn wird, und unsere nächste Aufgabe ist nun eben in dessen *Wesenheit* einzudringen, oder es nach diesem *Begriff* des absolut Zukünftigen – dessen was seyn wird – zu bestimmen. Hier scheint es nun aber: das, was seyn wird, könne seiner *Natur* nach, und wenigstens in unserem ersten *Denken*, nichts anderes seyn als das unmittelbar seyn Könnende. [...] Unter dem unmittelbar Seynkönnende ist nichts anderes zu *denken* als das, was, um zu seyn [...] / [...] Nämlich wie soll ich es anstellen, diese Quelle des Seyns selbst zu *denken*, meiner *Vorstellung* von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich sehe wohl: alle diejenigen *Begriffe*, durch welche wir [...]. [...]: das Seynkönnende zu seyn, wobei ich bitte, diesen *Begriff* nicht so zu *denken*, wie er [...] Zu diesem *Begriff* des Wollens sind wir schon darum berechtigt [...]“²⁵ (alle Hervorhebungen von mir; die Hervorhebungen im Original wurden der Übersicht halber nicht übernommen).

Ich bleibe also dabei, daß der Streit Schellings mit der „negativen“ Philosophie sowohl wie mit dem Theosophismus sich ausschließlich um den Begriff Gottes dreht, nämlich darum dreht, wie Gott als Gott zu „denken“ sei bzw. „gedacht“ werden müsse. Und das spricht Schelling in *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (1841/42), die übrigens mit dem

²⁴ Ebd., S. 124.

²⁵ Ebd., S. 204f.

Satz beginnt: „Unser Ausgangspunkt ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existierende“,²⁶ so aus: „Ohne das vorausgesetzte unvordenkliche [...] Seyn – könnte Gott gar nicht Gott seyn; denn er könnte nicht das Ueberseyende, nicht *Herr* des Seyns, also überhaupt nicht der *Herr* seyn, als welchen wir ihn doch wollen müssen, wenn wir ihn überhaupt wollen“,²⁷ und in *Philosophie der Offenbarung* heißt es: „Und dieses [sc. das als solches seyende Seynkönnende] erst ist das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch schon ursprünglich wollen“,²⁸ Denn ich wüßte nicht, wie man diese Sätze anders lesen könnte und dürfte als von dem „wir wollen ...“, her, was übrigens nur ein anderer Ausdruck des Grundsatzes der „positiven“ Philosophie, nämlich des „Ich will ...“ ist. Denn mit dem „wir wollen Gott als Gott und d. h. Gott als Herrn des Seyns“ wird ausgesprochen, vorgegeben, gesetzt, ja diktiert, wie Gott als Gott zu „denken“ sei bzw. „gedacht“ werden müsse. Anders formuliert: Mit dem „wir wollen Gott als Herrn des Seyns“ ist der *bestimmte* Begriff Gottes gesetzt, von dem es gilt, ihn, diesen bestimmten Begriff zu „explizieren“. Schelling würde sagen: zu „konstruieren“.

Kurz: Daß die „positive“ Philosophie „von dem, was vor und außer allem Denken ist“,²⁹ und zwar „*absolut* außer dem Denken befindlich“³⁰ ist, kurz, von dem, was „das schlechterdings transscendente Seyn“³¹ ist, ausgeht, bedeutet aber geradezu, daß sie als „Philosophie“ oder, wie Schelling sich ausdrückt: als „Wissenschaft“ das schlechthin voraussetzt, nämlich das „Denken“, das sich zur Aufgabe macht, „von dem *absolut* außer dem Denken befindlichen Seyn“³² auszugehen und dieses „schlechterdings transscendente Seyn“ als solches und in seinen Bestimmungen zu fassen und d. h. zu denken. Daß hierbei das „Denken“ schlechthin vorausgesetzt wird, ist nicht bloß deshalb unhintergebar, weil auch die „positive“ Philosophie als „Wissenschaft“ nur denkend ihre „Sache“ fassen kann, sondern das „Denken“ muß geradezu vorausgesetzt werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil nur angesichts des „Denkens“ nach dem gefragt werden kann, „was vor und außer allem Denken ist“, sondern auch und nicht zuletzt deshalb, weil die Frage

²⁶ Schelling: *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, in: ders.: *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 2, Darmstadt 1974, S. 337.

²⁷ Ebd., S. 350. Hier merkt Schelling übrigens auch an, daß „die Theologie [...] bis jetzt diesen Uebergang auch nicht gefunden [hat]“, gemeint ist der notwendige „Uebergang von negativen zu den positiven Attributen Gottes“, ebd., S. 349f.

²⁸ Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1, a. a. O., S. 235.

²⁹ Ebd., S. 126.

³⁰ Ebd., S. 127.

³¹ Ebd., S. 127.

³² Ebd., S. 127.

nach dem, was „vor allem Denken“ ist, nicht zuletzt nach dem „Vor“ des „Denkens“ selber fragt, eben weil das „Denken“ selber nicht nichts ist. Denn „Gott, der gewollt wird“ soll zwar das schlechterdings, das absolut Transzendente, „nicht transmundan nur [...], sondern supramundan“³³ und als das „Supra“, als das „Über“ der Herr, der Herr des Seins sein, sondern er soll auch der freie Schöpfer sein: Gott erhebt sich „in seine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer ist“.³⁴ Schöpfer der Welt und mithin des „Denkenden“ und „Wollenden“, der sagt: „Ich will den Gott ...“, und sagt: „Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so *müssen* wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist“.³⁵ Es soll zwar „absolut unabhängig von allem Denken“ sein, aber erstens soll das „Denken“ und das „Denkende“ und „Wollende“ absolut abhängig von ihm sein: weil es „das Prinzip“, „der Ursprung“, „der Schöpfer“ sein soll. Und zweitens wird dieses „absolut unabhängig von allem Denken“ Seiende als solches *nur* gedacht: *denkend* wird von ihm gesprochen.

Ich sagte, daß der Streit Schellings mit der „negativen“ Philosophie sowohl wie mit dem Theosophismus sich ausschließlich um den Begriff Gottes dreht, nämlich darum dreht, wie Gott als Gott zu „denken“ sei bzw. „gedacht“ werden müsse. Man wird mir vermutlich vorhalten, was Schelling schreibt, nämlich: „im Anfang der positiven Philosophie müssen wir noch davon absehen [nämlich davon absehen, daß das absolut unabhängig von allem Denken Seyendes „schon zugleich Gott ist“], und es als das *bloß* Existierende nehmen, wir lassen den Begriff *Gottes* fallen, eben weil es Widerspruch ist, einerseits das bloß Existierende, und es schon als *etwas*, mit einem *Begriffe* zu setzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes seyn, da wäre es nicht das unbedingte Seyn; oder der Begriff ist die Folge des Seyns, dann müssen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff, und eben dieses wollen wir ja in der positiven Philosophie thun.“³⁶ Und fortfahrend spricht Schelling von: „*dasjenige* in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existierende ist“³⁷. Was Schelling hier sagt, betrifft im Kern die Ontologie Gottes selber, nämlich das, was die „positive“ Philosophie als „Prozeß“ der Entfaltung bzw. der Hervorbringung der

³³ Schelling: Philosophie der Mythologie, Bd. 1, a. a. O., S. 566.

³⁴ Schelling: Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie, in: ders.: Philosophie der Offenbarung, Bd. 2, a. a. O., S. 353.

³⁵ Schelling: Philosophie der Offenbarung, Bd. 1, a. a. O., S. 164.

³⁶ Ebd., S. 164.

³⁷ Ebd., S. 164.

„Potenzen“ in dem „unbedingten Seyn“ als dem „schlechterdings transscendenten Seyn“ selbst, in dem „Urseyn“ als „Wollen“, zur Ausführung bringt, wovon Schelling sagt: „für den Hervorbringenden selbst kann es nur völlig gleichgültig seyn, ob die Momente des Processes etwa bloß logische oder auch reelle sind“.³⁸ Der Witz dabei ist nur, daß „die Momente des Processes“ und der „Proceß“ selber, der in dem „Urseyn“, in dem „schlechterdings transscendenten Seyn“ ausgemacht wird, rein „logische“ sind: sie machen die Bestimmungen des Begriffes Gottes aus. Vom „Prozeß“ her gesehen, ist erst am Ende des „Processes“ Gott Gott: das „Resultat“ des „Processes“ ist Gott. Und „logisch“ und d. h. „begrifflich“ nötigt die Rede vom „Prozeß“, daß der „Prozeß“, wenn auch bloß logisch, „successiv“³⁹ gedacht wird, wie Schelling an der zuletzt zitierten Stelle vermerkt. So gesehen, ist am „Anfang“ des „Processes“ jenes „außer allem Denken“ Seiende noch nicht Gott, sondern „das bloß Existierende“ oder wie Schelling andernorts und wiederholt sagt: das bloße Daß. Als bloßes *Daß* ist es noch nicht ein *Was*, genauer: überhaupt noch kein *Was*, geschweige denn Gott. Es ist das bloße und d. h. bestimmungslose *Daß*. Und sofern das *Was* begrifflich zu fassen ist und somit der Begriff für das *Was* steht, hat Schelling recht, daß im „Anfang“ noch nicht vom „Begriff Gottes“, weil noch gar nicht von „Gott“ gesprochen werden kann. Und es ist in der Tat „ein Widerspruch“, d. h. logisch, begrifflich schief, wenn das bloße Daß „schon als *etwas*“ genommen würde, denn *gesetzt* ist zunächst nur – das bloße Daß, das bloß Existierende, von dem nichts anderes zu sagen ist, als *daß* es ist, existiert. Allerdings ist Schellings fortsetzender Satz: „Denn entweder müßte dann der Begriff vorgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes seyn, da wäre es nicht das unbedingte Seyn; oder der Begriff ist die Folge des Seyns“, grundschief. Denn es wäre überhaupt kein Widerspruch, mit dem „existierenden Etwas“, mit dem „seienden Etwas“ anzufangen, und es ist schlicht Unsinn zu sagen: dann müßte entweder das „Etwas“ (der Begriff) vorgehen und das Sein müßte die Folge des „Begriffs“ (des Etwas) sein, oder der „Begriff“ (das Etwas) müßte die Folge des Seins sein. Und das deshalb, weil zwischen dem „Etwas“ und seinem „Ist“ überhaupt kein Grund-Folge-Verhältnis besteht. (Es mag zwar sein, daß „etwas ist“, die „Folge“ davon ist, daß „etwas anderes ist“, aber davon ist hier nicht die Rede.) Und Schelling selber spricht jedenfalls von Gott, daß er das grundlos Existierende sei. Denn damit sagt er, daß es immer ein Etwas gibt, nämlich Gott, dessen „Ist“ nicht „Folge“ des „Was“ ist, denn es heißt: „grundlos existierend“, und dessen „Was“ nicht die „Folge“ des „Ist“ ist, denn es

³⁸ Ebd., S. 286.

³⁹ Ebd., S. 286.

heißt: „*dasjenige* in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existierende ist“: „*dasjenige* in Gott“, was es sein mag, gehört zum Was, zu Begriff Gottes.

Und wenn Schelling meint, daß er dadurch, daß er „den Begriff Gottes“ fallen lasse und „das bloß Existierende“ nehme, den „Begriff“ los sei, irrt sich gründlich. Denn auch „das bloß Existierende“ ist, trotz aller Armut an Washaftigkeit, nicht nichts, sondern als „das bloß Existierende“ doch „etwas“, weil eben nicht nichts: weil im dargelegten Sinn „etwas“, so auch „Begriff“. Und weiter ist zu sagen: „das bloß Existierende“ ist nur „bloß etwas“, weil „das bloß Existierende“, als absolut waslos, gar nicht existiert: es ist eine bloß abstrakte Setzung, ein bloßer, absolut abstrakter Gedanke, ein schlechthin begriffliches Konstrukt. Das ist nicht als Einwand oder Vorwurf gemeint, und deshalb wird auch nicht die Frage gestellt, ob es sonstwo als bloß „im Denken“ sein könne. Denn es liegt im „Begriff“ des „Prozesses“, daß dessen „Anfang“ schlechthin abstrakt ist.

Ich sagte, daß der Streit Schellings mit der „negativen“ Philosophie sowohl wie mit dem Theosophismus sich ausschließlich um den Begriff Gottes dreht, nämlich darum dreht, wie Gott als Gott zu „denken“ sei bzw. „gedacht“ werden müsse. Denn eben weil die „positive“ Philosophie mit dem „Ich will den Gott, den Gott als Herr des Seyns“ anfängt, geht es ihr wesentlich darum, aufzuzeigen, wie Gott sein muß, wenn er Gott und Herr des Seyns sein soll. Und eben weil die „positive“ Philosophie mit dem „Ich will den Gott, den Gott als Herr des Seyns“ anfängt, ist sie auch nicht genötigt, mit dem Beweis der Existenz Gottes zu beginnen. Sollte der Beweis ontologisch sein, so würde er nichts weniger voraussetzen als das, was in Schellings Ontologie Gottes erst als „Resultat“ des „Prozesses“ sich erweisen, nämlich das entfaltete „Was“ oder, was dasselbe besagt, der durch den „Prozeß“ hindurch bestimmte Begriff. Insofern hätte Schelling recht, wenn er einen Beweis a priori für einen Widerspruch erklärt hätte. Leider kann ich hier nicht die Textstelle, wo Schelling darauf eingeht⁴⁰, im Ganzen vorführen und besprechen. Ich muß mich hier darauf beschränken, daß Schelling den Ausdruck „a priori“ eigentlich kantisch versteht: „vor aller Erfahrung“, auch wenn er das „vor“ nicht als einen „notwendigen Übergang“ faßt. Dazu schreibt Schelling: „das Prius, von dem sie [die positive Philosophie] ausgeht, ist nicht bloß *vor* aller Erfahrung, so daß es *notwendig* in diese fortginge, es ist *über* aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein *notwendiger* Übergang in die Erfahrung.“⁴¹ Das „Prius“, von dem in diesem Satz die Rede, ist laut Schelling – Gott. Daß „kein *notwendiger* Übergang in die Erfahrung“

⁴⁰ Ebd., S. 128ff.

⁴¹ Ebd., S. 128f.

hier statthat, liegt darin begründet, daß Gott „freier Schöpfer“ ist. Aber das ist nicht Punkt, der uns hier interessiert. Was uns hier interessiert, ist, daß das, wovon die „positive“ Philosophie „ausgeht“, ihr „Prius“ nämlich, nicht „Gott“ ist. Denn von dem hergesehen, wovon sie a priori „ausgeht“, d. h. von ihrem „Prius“ hergesehen, ist Gott Posteriorus: Gott als Resultat des logischen „Prozesses“, dessen „Anfang“ das bloß Existierende ist. Und das scheint Schellings Satz: „Denn a priori ist das, wovon sie ausgeht, – a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott“⁴² besagen zu wollen. Aber liest man das dem Satz Vorausgehende und Nachfolgende, so zeigt sich, daß Schelling etwas ganz anderes im Sinn hat. Liest man den nachfolgenden Satz: „Daß es Gott ist, ist nicht eine res naturae, [...]; es ist eine res facti, und kann daher auch nur faktisch bewiesen werden“⁴³ und fragt man, was Schelling mit dem „faktischen Beweis“ meint, so findet man die Antwort in dem Satz: „Nicht das absolute Prius selbst soll bewiesen werden [...], sondern die Folge aus diesem, diese muß faktisch bewiesen werden, und damit die Gottheit jenes Prius – daß es Gott ist und also Gott existirt.“⁴⁴ Die „Folge“, das ist „die Schöpfung“, und diese „muß faktisch bewiesen werden“: erst durch diesen Beweis ist der Beweis erbracht, daß Gott Gott ist. So weit, so gut.

Wie Schelling diesen Beweis faktisch erbringen will, bleibt ein Geheimnis. Kein Geheimnis dagegen ist, daß Schelling von Gott als „ewiger Freiheit“, vom „Urseyn“ als absolutem „Wollen“ alles fernhalten muß, was im entferntesten das „Freie“ als Ausdruck des ab-soluten Wollens einschränken könnte, sei es auch nur, daß gesagt würde, daß Gott seinem „Wesen“, seiner „Natur“ nach „Schöpfer“ sei, weil damit eine „Wesensnotwendigkeit“ gesagt sein würde. Das heißt: da Gott nicht seinem „Wesen“, nicht seiner „Natur“ nach, also nicht res naturae, „Schöpfer“ genannt werden darf, weil das das ab-solute Wollen aufheben würde, kann er nur res facti, bloß faktisch „Schöpfer“ heißen. Und diesen Beweis aus der „Folge“ her nennt Schelling den Beweis a posteriori.

Daß die „positive“ Philosophie von Schelling selber als „eine neue Erfindung“ charakterisiert wird, ist triftig insofern, als daß sie mit dem „Ich will Gott“ anfängt. Dagegen ist es ganz und gar nicht neu, daß von der „positiven“ Philosophie Gott als das ab-solute Wollen, das nichts duldet, was dieses Wollen einschränken könnte, sei es auch unter dem Namen „Wesen“ oder „Natur“ Gottes gewollt wird. Occem hat Gott als das ab-solute Wollen gedacht, aufgrund dessen er sich ab-solut jedem Wissen entzieht, so daß die

⁴² Ebd., S. 128.

⁴³ Ebd., S. 128.

⁴⁴ Ebd., S. 129.

zunächst als skeptisch erscheinende Grenzziehung der menschlichen Wissensmöglichkeit gar der Naturwelt nicht in der Beschränktheit der menschlichen Wissensmöglichkeit oder in der Beschränktheit der menschlichen Vernunft gründet, sondern daß das menschliche Wissen überhaupt durch das absolute Wollen Gottes durchkreuzt wird. Konkret heißt das: das absolute Wollen Gottes verbietet es, daß die Naturwelt, eben weil sie Geschöpf Gottes ist, so gedacht werden könnte und dürfte, als wäre sie, wenn auch als einmal Geschaffenes, in sich „selbständig“ und somit so etwas „Substantielles“, was bedeuten würde, daß das Wollen Gottes an dem einmal Gewollten des einmal Geschaffenen seine Schranke hätte, was aber hieße, daß Gottes Wollen nicht schlechthin absolut wäre. Kurz: Was theologisch „Wunder“ hieß, als gleichsam gelegentlicher Einbruch in die Naturwelt, wird bei Occem über das absolute Wollen Gottes zum Grundverhältnis Gottes zu seinem Geschöpf, der Naturwelt. Daß Spinoza diesen Gottesbegriff einer radikalen Revision unterzieht, dahin gehend, daß er dem Gott jeden Willen abspricht, ist hinlänglich bekannt. Und es ist Spinozas Gottesbegriff, mit Blick worauf Schelling den Satz schreibt: „Das Wissen nämlich, in welchem der Rationalismus sein Wesen hat, ist *substantiell* zu nennen, inwiefern er allen *Actus* ausschließt“,⁴⁵ und den Satz folgen läßt, der oben im Zusammenhang der Schellingschen Abgrenzung der „positiven“ Philosophie von dem Theosophismus und dem Rationalismus bereits angeführt wurde: „Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöpfung entstehen, er kennt bloß *wesentliche* Verhältnisse. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d. h. bloß logischer Weise, durch immanente Bewegung“.⁴⁶ Und hier spricht Schelling mit Blick auf Hegel vom „verfälschten Rationalismus“,⁴⁷ weil Hegel, gegen Schellings Zuschreibung, daß der Rationalismus „allen Actus ausschließt“, „die Entstehung der Welt durch eine freie Entäußerung des absoluten Geistes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will“.⁴⁸

Damit zurück zum Grundsatz der „positiven“ Philosophie: „Ich will den Gott als Herrn des Seyns“. Wie gesagt: So anzufangen, ist in der Tat „eine neue Erfindung“. Und wie gesagt: Vom Standpunkt der „positiven“ Philosophie läßt sich sagen, daß dieses „Ich will“ von dem „unvordenklichen Seyn“, von dem „Urseyn“ als „Wollen“ her gedacht sei. Was das „Ich“ des „Ich will“ sonst auch sein mag, das „will“ des „Ich will“ verweist auf das „Wollen“ des „Urseyns“ als „Sehnsucht“, die als solche vor „allem Denken“ und „Wissen“

⁴⁵ Ebd., S. 124.

⁴⁶ Ebd., S. 124.

⁴⁷ Ebd., S. 124.

⁴⁸ Ebd., S. 124.

ist. Wir werden sehen, daß das „will“, entsprungen aus der „Sehnsucht“ als dem Ursprung, „rotatorisch“, „sich umkehrend“, sich als Sehnsucht nach dem Ursprung will, was in der Weise der „Esktase“ des „Ich“ zu vollziehen ist. Hier wäre der Punkt zum zweiten Schritt zu kommen.

Aber bevor das geschieht, soll noch vermerkt werden: Alle Versuche Schellings, seine „positive“ Philosophie in der Abgrenzung zur „negativen“ Philosophie darzustellen und somit dem Publikum vorzustellen, sind Variationen des einen umrissenen Themas, nämlich Variationen des Grundthemas der „positiven“ Philosophie, das wesentlich eine Ontologie Gottes ist, und d. h. wie Gott als Gott zu „denken“ sei bzw. „gedacht“ werden müsse, oder, was dasselbe besagt, nur die Worte „denken“ und „gedacht“ meidend: wie Gott als Gott bestimmt sei. Denn die „positive“ Philosophie will nicht Frömmigkeit sein, sondern „Wissenschaft“: geleitet von dem „entschiedenen Wollen“ kündigt sie sich an „als Wissenschaft, die *einen bestimmten Zweck* vor Augen hat, die *etwas Bestimmtes* erreichen will“⁴⁹ (Hervorhebungen vor mir): das *bestimmte Etwas*, das sie erreichen will, als das, was sie, entschieden wollend, im Blick und Vorblick hat, ist, den Gang des Bestimmens leitend und mithin bestimmend, anvisiert: „Gott“, „Gott als Gott“, „Gott als Herr des Seyns“. Das Anvisierte ist zwar als das zu Bestimmende anvisiert, aber als das Anvisierte bestimmt den Gang des Bestimmens des zu Bestimmenden. Bestimmt doch Schelling, mit dem Satz: „Ich will Gott als Herrn des Seyns“, die „positive“ Philosophie als „Wissenschaft, die sich selbst ihren Gegenstand frei bestimmt“,⁵⁰ ein Satz, der sachlich so gelesen werden muß, daß die „positive“ Philosophie eben „frei bestimmt“, was Gott als Herr des Seyns ist. Denn indem sie „ihren Gegenstand frei bestimmt“, bestimmt sie frei, *was* ihr Gegenstand als solcher *ist*. Und das freie Bestimmen ist hierbei nichts anderes als das Gewollte und mithin als gewollt Gesetzte so zu explizieren, wie es gewollt ist. Kurz: Was im freien Bestimmen bestimmt wird, sind die Bestimmungen des frei gesetzten „Was“ und d. h. des „Begriffs“.

Die Variationen des Grundthemas ergeben sich teils daraus, daß Schelling immer wieder neu ansetzt und bei jedem Neuansatz das, was als der Anfang gesetzt wird, unter verschiedenem Titel steht: das bloß Existierende, das unbedingt Existierende, das absolute Subjekt, die ewige Freiheit, das Wollen als Urseyn usw. Und teils erklärt sich die Variationen des Grundthemas daraus, daß Schelling sich genötigt sieht, seinen „Begriff“ von Gott schärfer zu fassen, so daß seine „positive“ Philosophie nicht mit anderen Vorstellungen von Gott verwechselt werde.

⁴⁹ Ebd., S. 199.

⁵⁰ Ebd., S. 93

Die „positive“ Philosophie als Ontologie Gottes hat wesentlich zum Thema, Gott als „das schlechterdings transzendente Sein“ und „das schlechterdings transzendente Sein“ als den absolut transzendenten „Prozeß“ darzustellen, und den „Prozeß“ darzustellen als den, der „dem schlechterdings transzendenten Sein“ „absolut immanent“ ist, so daß Gott als Gott, Gott in seiner Gottheit sich als „Resultat“ des „Prozesses“ ergibt. Mit Blick auf so einen „Prozeß“ sagt Schelling, wie schon angeführt, daß es „völlig gleichgültig“ ist, „ob die Momente des Processes etwa bloß logische oder auch reelle sind“.⁵¹ Von der Sache her, d. h. von dem „Prozeß“ her, der „dem schlechterdings transzendenten Sein“ „absolut immanent“ ist, hätte Schelling jedoch sagen müssen, daß die Momente dieses Prozesses als logische reell und als reelle logisch sind, sofern vom „Prozeß“ nicht bloß als Schein die Rede sein soll. Dem steht allerdings der schon an anderer Stelle angeführte Schellingsche Satz entgegen: „Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Proceß in *diesem* Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre.“⁵² Und dieser Satz ist insofern höchst bedeutsam und wichtig, weil dadurch, daß Schelling damit sagt, daß nach der „positiven“ Philosophie Gott allein als „das bloß logische Resultat eines Prozesses“ und d. h. als „Resultat eines bloß logischen Prozesses“ zu denken sei, die Frage sich in aller Schärfe stellt, was Schelling denn eigentlich der „negativen“ Philosophie vorwirft, genauer, ob sein Vorwurf nicht ins Leere läuft, weil seine eigene „positive“ Philosophie über den „bloß logischen Prozeß“ nicht hinausgeht, obwohl gefordert, mit dem anzufangen, „was vor und außer allem Denken ist“, wovon man erwarten würde, daß es nicht bloß „Logisches“, sondern auch „Reelles“ sei.

Jedenfalls: Mit der Darstellung des absolut transzendenten „Prozeß“ des „schlechterdings transzendenten Seins“ wäre die Ontologie Gottes noch nicht zu Ende. Denn es müßt noch gezeigt werden – Schelling sagt dazu: „faktisch bewiesen“ –, daß Gott der freie Schöpfer der Welt sei. Was Schelling mit „faktisch“ bzw. „a posteriori“ meint, ist schon kurz umrissen worden. Aber der in dem Zusammenhang schon angeführte Satz: „Nicht das absolute Prius *selbst* soll bewiesen werden [...], sondern die *Folge* aus diesem, diese muß *faktisch* bewiesen werden, und damit die Gottheit jenes Prius – daß es *Gott* ist und also Gott existirt“,⁵³ ist in mehrfacher Hinsicht paradox. Denn erstens: Indem durch „die *Folge*“ aus „dem absoluten Prius“ bewiesen wird

⁵¹ Ebd., S. 286.

⁵² Ebd., S. 121.

⁵³ Ebd., S. 129.

(werden soll), daß jenes Prius „*Gott* ist und also Gott existirt“, wird damit, was Schelling nicht wahrhaben will, eben „a posteriori“ bewiesen, daß zum Begriff Gottes, zur Gottheit Gottes die Schöpfung gehört. Zwar wäre das absolute Wollen nicht daran gebunden, so etwas wie die Schöpfung zu wollen, denn es könnte ein solches Wollen einfach lassen, aber dann bliebe es als das absolute Wollen nur dieses und wäre noch nicht „*Gott*“. Zweitens: Daß „die Welt“ „die *Folge*“ sei, heißt, daß jenes „Prius“ logisch „der *Grund*“ sei, woraus logisch notwendig jene „*Folge*“ folge, was eben besagt, daß von „einer freien Schöpfung“ nicht die Rede sein könne. Nebenbei sei gesagt: Die sogenannten physikotheologischen Beweise sind „a posteriori“ Beweise, also „faktische Beweise“ im Sinne Schellings, womit gesagt sein soll, daß Schellings „positive“ Philosophie auch in dieser Hinsicht nicht sonderlich Neues wäre. Drittens: Der ganze Beweis, nämlich daß jenes Prius „*Gott* ist und also Gott existirt“, hängt schlicht daran, daß „die Welt“ „die *Folge*“ sei. Aber das, daß „die Welt“ „die *Folge*“ sei, muß allererst bewiesen werden. Wie aber so ein Beweis geführt werden kann, bleibt ein Geheimnis Schellings. Schaut man jedoch genau hin, so stellt man fest, daß Schelling in seiner Ontologie Gottes als Darstellung des absolut transzendenten „Prozesses“ des „schlechterdings transzendenten Seins“ immer wieder und zwischendurch „Gedanken“ und d. h. „Sachen“ einflechtet, die ganz und gar nicht „supramundan“,⁵⁴ sondern geradezu „mundan“ sind: „Sachen“ nämlich, die von den Prozessen in der Natur und vom menschlichen Bewußtsein handeln. Sie werden zwar zu dem Zweck eingeflochten, um in Analogie zu ihnen jenen absolut transzendenten und „supramundanen“ Prozeß zu fassen, was ohnehin ein sehr fragwürdiges Verfahren ist, aber dann wird das Verhältnis, allerdings unausgesprochenerweise, umdreht, so daß das „Mundane“, wie gesagt: unausgesprochenerweise, als „*Folge*“ angesehen wird, was jedoch vom Grundsatz her schief ist. So sieht jedenfalls der Schellingsche „a posteriorische“ Beweis aus.

Damit zum

II.

und d. h. zur „Ekstasis“. Um das, was sich dahinter verbirgt, in den Blick zu rücken, müssen wir noch einmal mit dem Grundsatz der „positiven“ Philosophie, also mit dem Satz: „Ich will Gott als Gott und d. h. Gott als Herrn

⁵⁴ Schelling: Philosophie der Mythologie, Bd. 1, S. 566.

des Seyns“, beginnen. Es wurde oben dargelegt, daß das „will“ des „Ich will“ und die Philosophie als „Wollen“ von der *Freiheitsschrift* her, worin das „Urseyn“ als „Wollen“ und das „Wollen“ als „Sehnsucht“ gefaßt ist, so zu lesen ist, daß in der Philosophie als „Wollen“ und in dem „will“ des „Ich will“ sich jene „Sehnsucht“ sich als „Sehnsucht“ nach dem „Urseyn“, nach dem „Ursprung“, ausdrückt. Nach dieser Vorbemerkung können wir uns der Vorlesung „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“ (1821) zuwenden, worin von der „Ekstasis“ gesprochen wird.

Zunächst muß kurz erwähnt werden, daß Schelling, daß die „positive“ Philosophie hier in dieser Vorlesung das, womit sie anfängt, unter dem Titel „das absolute Subjekt“ faßt. Schon die Worte sagen, daß das, was hiermit genannt, niemals zum „Objekt“ werden darf. Deshalb heißt es nach längerer Ausführung zu „dem absoluten Subjekt“, daß Philosophie „nicht demonstrative Wissenschaft“, sondern „*freie Geistesthat*“ sei: „ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles Wissens für den Menschen. So lange Er noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er sagt: ich, als ich, kann nicht wissen, ich – will nicht wissen, indem Er sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt ist, daß es eben das Wissen selbst ist. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt als das Wissen ein. [...] Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstand mache, d. h. nicht weiß, mich des Wissens begeben; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es *kann* nicht Objekt seyn.“⁵⁵ Nun merkt Schelling an, daß man „dieses ganz eigenthümliche Verhältniß“ durch „das Wort *intellektuelle Anschauung*“ auszudrücken gesucht habe, und führt aus, daß dieser Ausdruck aber „erst der Erklärung bedarf“, die angeführt wird, weshalb dann Schelling sagt, daß „für jenes Verhältniß die Bezeichnung *Ekstase*“ eher zu gebrauchen sei.⁵⁶

Hier angelangt, muß zunächst, auf das zuvor umrissene Verhältnis zurückblickend, ausdrücklich gemacht werden, daß „der Mensch“ das Wissenwollen aufgeben soll, nicht weil ein solches Wissenwollen etwa anmaßend wäre, sondern nur, weil dadurch „das absolute Subjekt“ zum „Objekt“, zum „Gegenstand“ werden würde, was allerdings den Begriff „des absoluten Subjekts“ gleichsam sprengen würde, und weil dadurch, daß „das absolute Sub-

⁵⁵ Schelling: *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821), in: ders.: *Schriften von 1813–1830*, Darmstadt 1976, S. 231-268, hier, S. 250f.

⁵⁶ Ebd., S. 251.

jekt“ zum „Objekt“ würde, „der Mensch“ zum „Subjekt“, was aber nicht sein dürfe, weil auch das den Begriff „des absoluten Subjekts“ sprengen würde. Kurz: Der Begriff „des absoluten Subjekts“ fordert rein begrifflich, daß nichts neben ihm „Subjekt“ sei, sein könne, sein dürfe. Bedenkt man das, so wird man sagen müssen, daß es bei der „*Ekstase*“ nicht bloß um eine „Bezeichnung“ für jenes Verhältnis geht, sondern darum geht, kenntlich zu machen, wie jenes Verhältnis, das Verhältnis des Menschen zum absoluten Subjekt, zu sein hat.

So schreibt Schelling auch ganz zutreffend: „Nämlich unser Ich wird außer sich, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also muß es den *Ort* verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen [...]“⁵⁷ Also: Daß „unser Ich“ sich „selbst“ aufgeben, daß es „außer sich gesetzt werden (muß), als ein gar nicht mehr Daseyendes“, wird von Schelling ausdrücklich gesagt, womit eben gesagt wird, daß „unser Ich“ als „Ich“, als „Subjekt“ ausgelöscht werden muß. Aber Schelling läßt das, worum es dabei im Kern und wesentlich geht, ungesagt. Schelling läßt dabei ungesagt, daß das „rückgängig“ zu machen ist, aufgrund dessen, sich überhaupt „unser Ich“ dazu erhoben hat, „Ich“ zu sein, wodurch es sich eine „Stelle“ gab, die ihm als „Ich“ gemäß ist, die „Stelle“ also, „Subjekt zu sein“, und somit eine „Stelle“ beanspruchte, die allein „dem absoluten Subjekt“ zukam, was eben heißt, daß es dadurch gegen „das absolute Subjekt“ „Aufstand“ machte, kurz, sich eine *στάσις* erlaubte. Lesen wir nun, was Schelling zur „*Ekstasis*“ sagt: „Ich bemerke dazu, Ἐκστασις ist eine vox anceps, die im besseren und schlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden, gebührenden Stelle, oder aber von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Fall ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt, während die andere zur Sinnlosigkeit führt.“⁵⁸ Also: Die „*Ekstasis*“, die die „positive“ Philosophie im Blick hat, ist die Entfernung von der „Stelle“, die dem Menschen nicht zukommt, nicht gebührt, nämlich: die „Stelle, Subjekt zu sein“: sie will die Ἐκστασις als die Entsetzung in den „Urstand“ als „Stand“ vor der *στάσις*, vor dem „Fall“.

Und das spricht Schelling mit den Worten aus: „Nicht das in sich hinein, das außer sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth. Eben durch das in

⁵⁷ Ebd., S. 251.

⁵⁸ Ebd., S. 252.

sich selbst Hineingehen ist er zuerst um das gekommen, was er seyn sollte. Nämlich Er war die ewige Freiheit, die sich selbst verloren hatte, die durch die ganze Natur sich wieder suchte – er war diese wieder zu sich selbst gebrachte Freiheit, und sollte also auch diese bleiben; aber indem er sich nur wieder in ihr selbst beschauen, sie ergründen, sie sich anziehen, also sich zum Subjekt machen wollte, so blieb er freilich Subjekt, aber die ewige Freiheit blieb ihm nun auch bloßes Objekt. Wie kann er es anders anfangen, um wieder zu werden, was er war – [...] – als indem er sich selbst wieder jenes Orts entsetzt, sich selbst außer sich setzt?“⁵⁹ Es ist zuerst darauf zu achten, daß Schelling mit den Worten „er [sc. der Mensch] war ...“ den Menschen vor dem „Sündenfall“ anvisiert. Aber dieses Anvisieren des Menschen vor dem „Sündenfall“ ist eingebettet in einer „Konstruktion“, die weder dem „Fiat“ des alttestamentlichen Mythos noch dem entspricht, was Schelling in der späteren Variante des Grundthemas der „positiven“ Philosophie als „freie Schöpfung“ bezeichnet. Es sei hier auf das hingewiesen, was oben bereits angeführt wurde: nämlich daß Schelling, in der *Philosophie der Offenbarung* auf das Verhältnis der „positiven“ Philosophie zum Rationalismus und zu Jakob Böhmes Theosophismus zu sprechen kommend, dem Rationalismus vorwirft, daß diesem „nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöpfung, entstehen“ könne und daß bei Böhme zwar „das an sich anerkennenswerthe Streben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen *wirklichen* Hergang zu begreifen“ am Werke sei, aber hinzufügt: „Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturproceß verwickelt“, und sagt: „Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Proceß in *diesem* Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre.“⁶⁰ Also: Während Schelling in dieser späteren Variante des Grundthemas der „positiven“ Philosophie Gott von jedem Aufgehen in einem „Naturprozeß“ fernhält, jedenfalls in den soeben wiederholten Sätzen, läßt er in der „Konstruktion“ von 1821 „das absolute Subjekt“ in der „Natur“ gänzlich aufgehen, wodurch es, „das absolute Subjekt“, seine „ewige Freiheit“ verliert. Eben deshalb müssen wir bei dem zitierten Satz aus der Vorlesung von 1821: „Nämlich Er [sc. der Mensch] war die ewige Freiheit, die sich selbst verloren hatte, die durch die ganze Natur sich wieder suchte – er war diese wieder zu sich selbst gebrachte Freiheit, und sollte also auch diese bleiben“, vor allem achten auf die Worte: „... die ewige Freiheit, die sich selbst verloren hatte, die durch die ganze Natur sich

⁵⁹ Ebd., S. 252.

⁶⁰ Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1, a. a. O., S. 121-124.

wieder suchte – er war diese wieder zu sich selbst gebrachte Freiheit ...“. Denn „die ewige Freiheit“, das ist in dieser Schellingschen Darstellung ein Grundprädikat „des absoluten Subjekts“, ja nur ein anderer Ausdruck für „das absolute Subjekt“, wie „das Wissen“ eine Grundprädikat „des absoluten Subjekts“ ist. Und nach der Schellingschen „Konstruktion“ in diesem Text soll „die ewige Freiheit sich selbst verloren“ und „durch die ganze Natur sich wieder“ gesucht haben, so daß der Mensch „diese wieder zu sich selbst gebrachte Freiheit [war]“ und „auch diese bleiben [sollte]“. Eben deshalb ist zu bemerken, daß die Ἐκστασις, die dann gefordert wird, sich gar nicht gegen die vom Menschen begangene στάσις gegenüber „dem absoluten Subjekt“ richtet, sondern gegen den Verlust des „Urstands“ als den „Stand“ der „wieder zu sich selbst gebrachten ewigen Freiheit“, die als solche das Grundprädikat „des absoluten Subjekts“ selbst ist. Nur indem Schelling es vergessen macht, daß „die ewige Freiheit“ ein Grundprädikat „des absoluten Subjekts“ selbst, d. h. vergessen macht, daß „die ewige Freiheit“ und „das absolute Subjekt“ dasselbe besagen, kann er darin, daß der Mensch sich zum „Subjekt“ macht, eine στάσις erblicken. Denn nimmt man die „Konstruktion“ beim Wort, nämlich daß „das absolute Subjekt“ in „der Natur“ aufgeht und somit sich als „die ewige Freiheit“ verliert, die dann „durch die ganze Natur sich wieder“ sucht und „wieder zu sich selbst gebracht“ ist im Menschen, so besagt das, daß im Menschen „das absolute Subjekt“ wieder zu sich selbst gebracht sei, was wiederum besagt: „das absolute Subjekt“, das sei nun der Mensch. Und das sagt Schelling sogar selber im Grunde, indem er vom Menschen sagt: „er war diese wieder zu sich selbst gebrachte Freiheit“, d. h. „die ewige Freiheit“, die als solche für „das absolute Subjekt“ steht, sei es als Grundprädikat „des absoluten Subjekts“, sei es als nur ein anderer Ausdruck für „das absolute Subjekt“. Wenn aber der Mensch „die wieder zu sich selbst gebrachte ewige Freiheit“ war, und d. h. „das wieder zu sich selbst gebrachte absolute Subjekt“, dann bedürfte er dessen nicht, „sich zum Subjekt machen“ zu wollen, denn „Subjekt“ war er schon, gar „absolutes Subjekt“. Und war er das, dann war auch „die Stelle, Subjekt zu sein“ keine nicht gebührende Stelle, keine στάσις. So gesehen, ist es ein Gewaltakt, daß Schelling „Subjekt sein wollen“ als στάσις ansieht, sei als στάσις gegen „das absolute Subjekt“, sei als στάσις gegen den „Urstand“ als „die wieder zu sich selbst gebrachte ewige Freiheit“ und somit als „Verlust“ des „Urstandes“.

Zu diesem Gewaltakt ist Schelling aber genötigt, weil die in den zitierten Sätzen sich ausdrückende Schellingsche „Konstruktion“ an einer ontologisch immanenten Schwäche leidet, die schon damit beginnt, daß zwar von „dem absoluten Subjekt“ als „der ewigen Freiheit“ die Rede ist, aber „die Welt“ nicht als „freie Schöpfung“ gefaßt ist in dem Sinne, daß „das absolute Sub-

jekt“ als „die ewige Freiheit“ „das schlechterdings transscendente Seyn“, kurz, „supramundan“ bleibt, sondern in „der Natur“ aufgeht und dabei sich als „die ewige Freiheit“ verliert, und die damit dann endet, daß der Mensch, nach dem Gang der Suche „durch die ganze Natur“, jene nun „wieder zu sich selbst gebrachte ewige Freiheit“ sei bzw. „war“. Allerdings wäre es ohne diese ontologisch immanente Schwäche Schelling in keinster Weise möglich gewesen, nicht einmal durch den Gewaltakt, ein Sich-entfernen des Menschen von dem „Ursprung“, von der Ursprungsstelle auszumachen, was dann durch eine Ἐκστασις rückgängig gemacht werden soll. Man möge sich für einen Augenblick vorstellen, daß Schelling hier wie nach dem späteren Grundsatz der „positiven“ Philosophie –: „Ich will Gott als den Herrn des Seyns“, als „das schlechterdings transscendente Seyn“, als „supramundan“ – „das absolute Subjekt“ gefaßt hätte, dann hätte niemals von dem Sich-verlieren „der ewigen Freiheit“ in „der Natur“ und dem „wieder zu sich selbst Gebrachtsein der ewigen Freiheit“ im Menschen die Rede sein können, erst recht nicht davon, daß der Mensch sich von dem „wieder zu sich selbst gekommenen“ Ursprung entfernt hätte und somit eine Versetzung notwendig geworden sei. Kurz: Damit die Ἐκστασις als die Grundoperation der „positiven“ Philosophie in dieser Variante des Grundthemas zum Zuge kommt, dazu ist erforderlich der Anfang mit „dem absoluten Subjekt“ als „der ewigen Freiheit“, das in „der Natur“ aufgeht und dabei sich als „die ewige Freiheit“ verliert, die, nach dem Gang der Suche „durch die ganze Natur“, „wieder zu sich selbst gebracht“ ist im Menschen, der aber von dem wieder zu sich selbst gekommenen Ursprung entfernt durch einen Akt der στᾶσις. So ist jedenfalls der Vollzug der Ἐκστασις als die Grundoperation der „positiven“ Philosophie in dieser Variante des Grundthemas – die „rotatorische Bewegung“, die „Umkehr“, die „Rückkehr“ zum Ursprung, die „Heimkehr“.

Damit zum

III.

d. h. zum „Sittlichen“ als „Abfall von Gott“. Zunächst sei die Stelle angeführt, wo Schelling, nach einem kurzen Hinweis auf das „innerliche“ Verhältnis des Individuums zum Gesetz,⁶¹ davon spricht, daß es nun völlig zu

⁶¹ Schelling: Philosophie der Mythologie, Bd. 1, a. a. O., S. 553.

Tage komme, „worein das Ich gerathen ist, indem es sich Gott entzogen hat“,⁶² und fortfahrend sagt: „Von Gott getrennt, ist es [sc. das Ich] unter dem Gesetz gefangen, als einer von Gott unterschiedenen Macht“.⁶³ Und in der dazugehörigen Fußnote ist zu lesen: „Verkehrt ist es, sich das Moralgesetz gleich wieder als göttlich vorzustellen“.⁶⁴ An anderer Stelle schreibt Schelling, auf die praktische Vernunft bei Kant Bezug nehmend: „*praktisch* ist sie, weil eben dieses Intelligible dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt und Unterwerfung von ihm erheischt. In diesem Sinne also ist das Sittengesetz auch Vernunftgesetz zu nennen“.⁶⁵ Zu achten ist übrigens auf Schellings Worte von „dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen“, was für Schelling schon eine Art „Sündenfall“ darstellt, und das ungeachtet dessen, daß Schelling in diesem Werk, wie schon angeführt, den Grundsatz der „positiven“ Philosophie: „Ich will ...“ wiederholt. Und von dem „Sittengesetz“ als „Vernunftgesetz“ sagt Schelling fortfahrend, daß es „das Gesetz ist, das sich von der intelligibeln Ordnung herschreibt, durch das also das Intelligible auch *in der Welt* ist“⁶⁶ [Hervorhebung von mir]. Und das alles heißt für Schelling nichts anderes als „die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott“,⁶⁷ was Schelling als eine der „tiefsten“ Einsichten Kants bezeichnet, womit Schelling, im Unterschied zu Kant, den „Abfall von Gott“ im Blick hat. Und das sagt Schelling auch ausdrücklich an anderer Stelle, nämlich: daß „*allem* sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt“⁶⁸.

Damit schließe ich und grüße meinen Freund Wolfdietrich Schmied-Ko-warzik herzlich.

⁶² Ebd., S. 554.

⁶³ Ebd., S. 554.

⁶⁴ Ebd., S. 554, Fn. 1.

⁶⁵ Ebd., S. 532.

⁶⁶ Ebd., S. 532.

⁶⁷ Ebd., S. 532.

⁶⁸ Ebd., S. 566.

Helmut Schneider

Schelling: Die Gottheiten von Samothrake

Im Jahre 1815 veröffentlichte Schelling eine kleine Schrift mit dem Titel: „Die Gottheiten von Samothrake“, mit dem Untertitel „Beilage zu den Weltaltern“.¹

Hintergrund dafür ist der geplante Druck einer anderen Schrift Schellings mit dem Titel: Die Weltalter. Der Druck wurde zwar begonnen, das Buch kam aber damals nicht in die Öffentlichkeit, sondern wurde von Schellings Sohn erst posthum in den *Gesammelten Werken* Schellings veröffentlicht. So bezog sich der Untertitel des Buchs über die Gottheiten von Samothrake also auf ein Buch, das gar nicht erschienen war.

Wie der Titel sagt, behandelt Schelling hier ein Thema aus der antiken Mythologie. Damit setzt er sein schon sehr früh sichtbar gewordenes Interesse an der antiken Mythologie fort. In seiner Spätzeit wurde sie geradezu sein Hauptthema. Die Aufnahme der antiken Mythologie erfolgte in philosophischer Absicht, um seine eigene Philosophie darin auszulegen oder auch, um den philosophischen Gehalt der Mythologie zu heben. Schelling verfügte über profunde Kenntnisse der antiken Mythologie und der alten Sprachen, darunter auch der semitischen Sprachen wie Hebräisch, Syrisch und Arabisch. So konnte er wie ein Altertumswissenschaftler die weitverstreuten antiken Zeugnisse über die Gottheiten von Samothrake völlig souverän zusammenstellen und dann philosophisch auswerten. Ich möchte versuchen, den von Schelling im mythischen Kontext entwickelten philosophischen Gehalt herauszuarbeiten.

Einleitend gibt Schelling einen Überblick über Geographie und Geschichte von Samothrake. Diese Insel im Norden der Ägäis, die ganz von Wäldern in einem unzugänglichen Gebirge bedeckt war, war die Heimat des geheimnis-

¹ Fr. W. J. Schelling: Ueber die Gottheiten von Samothrace. Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der Baier'schen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs den 12. Oct. 1815. Beylage zu den Weltaltern. Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1815. – Nachdruck: Rodopi Philosophical Facsimiles No. 3. Editions Rodopi Amsterdam 1968. Alle Zitate mit Angabe der Seitenzahl in runder Klammer stammen aus dieser ersten Ausgabe.

vollen Mysterienkultes der Kabiren. Zahlreiche Gestalten der Mythologie, aber auch der Geschichte, hatten Bezüge zu Samothrake, u. a. auch der Philosoph Pythagoras. Der Kult bestand bis in das dritte Jahrhundert nach Christus.

I. Das System der Kabiren

1.) Der Mythos der Kabiren

Schelling rekonstruiert den Mythos der Kabiren, die auf der Insel Samothrake im nördlichen Mittelmeer kultisch als Götter verehrt wurden, aus den weit gestreuten und fragmentarischen Quellen des Altertums. Es gab vier namentlich bekannte Kabiren: Axiéros, Axiokersa, Axiokersos, Kadmilos. Schelling ordnet diesen vier Kabiren mit ihren phönizisch-hebräischen Namen die entsprechenden griechischen Götter zu, der Axieros die Demeter, der Axiokersa die Persephone, dem Axiokersos den Dionysos und dem Kadmilos den Hermes. Schelling deutet die Kabiren als kosmische Kräfte. „Zunächst also ist klar, daß jene ersten Gottheiten diejenigen Kräfte sind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweise das Weltganze besteht; daß sie weltliche, kosmische Gottheiten sind.“ (26) Sie sind dienende Gottheiten, die in einer aufsteigenden Bewegung den höheren Göttern den Weg bereiten.

Der erste Kabire, Demeter, ist Chiffre oder Symbol des Hungers, der Sehnsucht, der Sucht, der Armut, also einer von Bedürftigkeit gezeichneten Struktur, die durch diesen Mangel die Bewegung des Werdens in Gang bringt. Der zweite und dritte Kabire sind im damaligen Sprachgebrauch Schellings „Zauberer“, d. h. Schöpfer der Welt und der Götter, die nachfolgen, und letztlich des überweltlichen höchsten Gottes, des Zeus.

Der vierte Kabire, Kadmilos oder Hermes, ist der unmittelbare Verkündiger, Herold und Vorbote des überweltlichen Gottes, des Herrn der Welt. Oder zusammenfassend mit den Worten Schellings: „Die ersten Kabiren also waren magische oder bestimmter zu reden theurgische, die höheren Götter zur Wirkung bringende Kräfte oder Naturen.“ „Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöselichen Folge und Verkettung üben sie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird.“ (37)

Die Namen der Kabiren sind nichtgriechisch. Die sprachliche Ableitung aus dem Ägyptischen, z. B. durch Zoega, einen bekannten Altertumsforscher, konnte nicht überzeugen, ebensowenig wie die Ableitung aus dem Indischen. Schelling schließt sich der Ableitung aus dem Phönizischen d. h. Hebräischen an. Darauf verweist auch die Überlieferung, daß sich die Kabiren be-

sonders den Seefahrern als hilfreich und heilbringend erwiesen, so daß man annehmen kann, daß die ursprünglich phönizischen Kabiren mit den phönizischen Seefahrern nach Samothrake verpflanzt wurden. Die Götternamen waren in der Antike von höchster Bedeutung, wie Platon im Dialog *Kratylos* ausführte.

2.) Sucht, Sehnsucht und Hunger als Weltprinzip

Ich gehe zu Schellings Interpretation der vier Kabiren und des kabirischen Systems über. Axieros, der Name des ersten Kabiren, bedeutet hebräisch so viel wie „Hunger, Armut“, und was daraus folgt, das Schmachten und die Sucht (11, 31). Schmachten ist gleichbedeutend mit Hungern. Schmachte ist im frühen Deutsch der Hunger. Die Ableitung des Namens Axieros aus dem Hebräischen dürfte fraglich sein, ist aber hier nicht weiter zu verfolgen. Es geht Schelling um eine Etymologie des Namens, die er im Sinne seiner philosophischen Intention verwenden kann. Die philosophische Intention war also entscheidend für die Etymologie, nicht so sehr der linguistische Befund. Zu diesem Zweck geht er zunächst in den griechischen Bereich und sucht nach Parallelen und Amplifikationen. Er erinnert an den platonischen Eros, dessen Mutter die Penia ist, also die Armut, dessen Vater allerdings Poros, der Überfluss, der sich mit der Armut verband. Nach Hesiod geht Eros aus dem Weltei hervor, das von der Nacht geboren wurde. Das Wesen der Nacht aber ist Mangel, Bedürftigkeit, Sehnsucht. Die Nacht ist nicht die dem Licht feindliche Finsternis, sondern sie harret sehnsüchtig des Lichts, das sie begierig empfangen möchte.

Ein anderes Bild dieser „ersten Natur“, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, ist das verzehrende Feuer, das als ein Nichts „ein alles in sich ziehender Hunger nach Wesen ist.“ (12) Das Feuer führt zu der Stätte des Feuers, dem Herd, der in der Göttin Hestia, der ältesten Göttin, symbolisiert wird, die oft mit Ceres und Proserpina vermischt wurde. Das Wesen der Ceres, identisch mit der griechischen Demeter, der griechischen Entsprechung der samothrakischen Axieros, ist Sehnsucht, Sucht, schmachtes Verlangen. Ceres alias Demeter schmachtete nach ihrer verlorenen Tochter Proserpina alias Persephone. Mit den Worten Schellings: „Wie Isis im Suchen des verlorenen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlorenen Tochter ganz die Suchende.“ (13) Doch liegt der Grund des Suchens und der Sehnsucht tiefer. Schelling stellt als allgemeine Struktur fest: „Alles Unterste, unter dem nichts mehr ist, kann nur Sucht seyn, Wesen, das nicht sowohl ist, als nur trachtet, zu seyn.“ (13) Das ist auch der Zustand der Toten, die man sich in der Antike

als in einem Zustand des Unvermögens und kraftlosen Strebens nach Wirklichkeit dachte.

Schelling führt als weitere Zeugnisse für die Bedeutung der Sehnsucht als Grund aller Dinge zwei Fragmente phönizischer Kosmogonien an. Das erste Fragment setzt über alle Götter die Zeit, die selbst nicht als Zahl gilt. Als ihre nächste Zahl wird die „schmachtende Sehnsucht“ genannt, griechisch *pothos*. Das zweite Fragment setzt die Sehnsucht als eine Selbstsuche ein, als ein Entbrennen in sich, das zur Erschaffung aller Dinge führt.

„Zuerst war der Hauch einer finstern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für sich gränzenlos. Als aber der Geist von der Liebe gegen die eigenen Anfänge entbrannte und eine Zusammenziehung entstand, wurde dieses Band Sehnsucht genannt, und dieß war der Beginn der Erschaffung aller Dinge.“ (15)

„Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen sich selbst, ein sich selber Suchen gesetzt, das hieraus entstehende Band ist wieder, nur die gleichsam verkörperte, Sehnsucht und der erste Anlaß zur Erschaffung aller Dinge.“
Gemeinsam war also den phönizischen Kosmogonien „die Vorstellung der Sehnsucht als Anfangs, als ersten Grundes zur Schöpfung.“ (16)

Schelling fühlte sich in seiner Deutung der *Axieros*, d. h. der *Ceres/Demeter* als Sehnsucht bestätigt durch eine Mitteilung von Plinius, der unter den in *Samothrake* verehrten weiteren Gottheiten auch den *Pothos* nennt, also die personifizierte Sehnsucht (vgl. Anm. 46 und 47).

3.) Von der Sehnsucht zum magischen Zauber

Schelling sucht nach der Gemeinsamkeit der drei ersten *Kabiren*, *Axieros*, *Axiokersa*, *Axiokersos*. Die sofort auffallende erste gemeinsame Silbe in den Namen wird von Schelling jedoch vernachlässigt (11, Anm. 30). Schelling geht vielmehr von der hebräischen Wurzel *keres* aus, die in den Namen des zweiten und dritten *Kabiren* vorkommt und im lateinischen Namen der *Demeter*, die *Axieros* ist, wieder auftaucht, nämlich der *Ceres*. Durch diese Einbeziehung des lateinischen Namens für *Demeter*, die als die ihre Tochter *Proserpina* Suchende, Sehnsüchtige, erkannt wurde, ergibt sich, daß *Axiokersa* ebenfalls die suchende *Ceres* ist, die ihre Tochter, mit dem griechischen Namen *Persephone*, Suchende ist. *Proserpina* ist jedoch auch *Ceres*, also die Tochter auch die Mutter, nur in anderer Gestalt. Beider Bilder und Namen wurden in der Antike häufig verwechselt oder wechselseitig vorgestellt.

Diese verwickelten mythologischen Verhältnisse sind für Schelling nur der Hintergrund, um ein den ersten drei Kabiren gemeinsames Merkmal zu finden, einen „obersten Verbindungsbegriff“ (17), den Zauber. Der für Axieros geltende Wesenszug des Hungers und der Sehnsucht findet eine Ergänzung und Konkretisierung durch den Begriff des „Zaubers“, durch den die drei ersten Kabiren verbunden sind. Entgegen dem heute naheliegenden Mißverständnis von einem ästhetischen Zauber einer „zauberhaften“, bezaubernden Persönlichkeit bedeutet Zauber hier die übernatürlichen Kräfte der Magie, durch die Ideales in Reales und Wirklichkeit verwandelt werden kann. Mit den Worten Schellings:

„Denn als der Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen Natur erkennen, ist Ceres die bewegende Kraft, durch deren unablässiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird.“ (17) Das ist für „Zauber“ der Begriff der Magie, wie ihn Paracelsus und Jakob Böhme eingeführt haben.

Der Zauber besteht in der Bewirkung von Wirklichkeit, die Gestaltung ist. Die in Rom ursprünglich gestaltlose und bildlos in der reinen Flamme verehrte Vesta nimmt in Persephone Gestalt an, „und diese wird erst eigentlich der lebendige Zauber, gleichsam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft ist.“ (17) „Zauberin ist Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Daseyn, als die, welche dies Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt aber als erstes Glied der vom Tiefsten bis ins Höchste gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette. Allen weiblichen Gottheiten liegt der Begriff des Zaubers zu Grunde“ (18) Auch der dritte Kabire, Axiokersos, ist durch den Zauber mit seiner Frau verbunden. Er entspricht Dionysos und Osiris.

Inwiefern sind die Kabiren Zauberer? Die in ihrem Namen enthaltene Silbe *kers* leitet Schelling aus dem Hebräischen ab, wo sie Zauberer, Zauberei bedeutet. Zauberei ist Magie und diese Theurgie (26/27). Darauf ist noch zurückzukommen. Der Zauber ist „Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare ja Ueberwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird ...“ (39)

4.) Die Zauberkette

Der Zauber vollzieht sich als unauflösliche Vereinigung in der Zauberkette.

„Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung üben sie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun stehen auch die durch sie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in einer magischen Verknüpfung. Die ganze Kabiren-Reihe bildet also eine vom Tieffsten bis in's Höchste reichende Zauberkette. Kein Glied dieser Kette darf unwirksam seyn oder austreten, soll nicht der Zauber verschwinden.“ (37)

Man muß demnach die Zauberkette der Kabiren als eine Gemeinschaft verstehen, die einerseits aus Individuen besteht, vergleichbar den Kettengliedern, die andererseits ihre Individualität auch weitgehend aufgegeben haben, so daß sie nur zusammen tätig sein können. Ihre Zauberkraft besteht darin, daß sie unauflöslich und auf magische Weise wie die Dioskuren vereinigt sind und deshalb auch nur gemeinschaftlich verehrt werden. Es handelt sich also um eine ganz besondere Form von Zusammengehörigkeit, Abhängigkeit, die man am ehesten als Symbiose verstehen könnte, wie sie bei Pflanzen und Tieren vorkommt. Die symbiotischen Kabiren können nur zusammen geboren werden, nur zusammen leben und nur zusammen sterben. Es bleibt unklar, warum gerade diese Struktur der Zauberkette die Zauberkraft der Theurgie ermöglicht.

Mit seiner Theorie der magischen Theurgie versucht Schelling, eine Erklärung dafür zu geben, wie das Göttliche sich in der Welt bilden und offenbaren kann. Es kann sich nur bilden und offenbaren, wenn die kosmischen Kräfte, die in den Kabiren verkörpert sind, das Göttliche in der Welt aufbauen und in die Welt hineinziehen.

Dazu dient die Zauberkraft, die einen magischen Zwang auf das Göttliche ausübt, oder wie Schelling sagt, theurgisch ist, d. h. „gottwirkend“.

Zwei offene Fragen bleiben dabei:

1. Woher haben die Kabiren ihre Zauberkraft?
2. Warum müssen die Götter bzw. das Göttliche, die oberen Götter, der oberste Gott, gezwungen werden, sich in der Welt zu offenbaren?

Ein gewisser Schlüssel, der mindestens die Richtung einer Antwort gibt, ist die Rolle des Hephaistos. Der Gott des Feuers und der Schmiedekunst ist zwar kein Kabire, aber alle Kabiren sind Hephaistos. Schelling bildet sogar den Plural Hephäste. Alle vorangehenden und dienenden Gottheiten wie die Kabiren sind Hephäste. (77). Hephaistos schmiedet unzerreißbare Ketten, so

daß Schelling sagen kann: „Die Schöpfung des Hephaistos ist die Welt der Notwendigkeit. Er ist es, der in strengem Zwange das All hält.“ (78) „Er ist es aber auch, der den Göttern, den höheren unstreitig als er selbst, die innerweltlichen Sitze der Götter bildet.“ Die Kabiren dienen wie Hephaistos den überweltlichen Göttern auf ihrem Weg in die Welt.

5.) Der vierte Kabire

Der vierte Kabire, Kadmilos, auch Kaswilos oder lateinisch Camillus, ist ebenfalls charakterisiert als dienender Gott. Er entspricht im griechischen Göttersystem dem Hermes, lateinisch Merkur. Die dienende Funktion bezieht sich nicht auf die unteren Götter, also die drei ersten Kabiren, sondern auf die oberen Götter. Der vierte Kabir vermittelt zwischen den unteren und oberen Göttern, indem er Diener, Verkündiger und Herold „des kommenden Gottes“ ist, eines zukünftigen Gottes (22, 25). Das geht aus dem Namen hervor, der aus dem hebräischen Kadmiel kommt mit der Bedeutung: „der, der vor dem Gott hergeht.“ (22) Es ist der „unbekannte Gott“, dessen Diener unmittelbar Kadmilos, mittelbar aber auch alle dem Kadmilos vorangehenden Kabiren sind (25). Insofern sind alle Kabiren auch „Camillo“, Diener und Vorläufer, wie Schelling im Plural formuliert, indem er den Namen als Allgemeinbegriff verwendet. (34) Auf Kadmilos folgen weitere Kabiren als weltliche und kosmische Gottheiten bis zur Sieben- und Achtzahl in der Rolle der Hephästen. Der Gott, dem alle Kabiren dienen und dessen Vorläufer und Verkünder sie sind, ist „der überweltliche Gott, der Gott, der sie beherrscht und dadurch Herr der Welt ist, der Demiurg oder im höchsten Sinne Zeus.“ (27) Das ergibt sich für Camillus auch aus der etruskisch-römischen Mythologie. (27) Es ist der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg, also ein Aufstieg von den Naturgottheiten zum überweltlichen Gott. Kadmilos vermittelt also sowohl zwischen den Kabiren als auch zwischen diesen und dem überweltlichen Gott.

An dieser Stelle der Untersuchung ist mit Schelling (25) die Frage zu stellen: Wer ist jener kommende Gott, dieser El, also Gott, im hebräischen Namen Kadmiel? Wir kennen aus Hölderlins Ode „Brot und Wein“ bereits die Rede vom „kommenden Gott“, mit dem Dionysos und letztlich Christus gemeint ist, ohne daß es ausdrücklich gesagt wird. Hier bei Schelling scheint nicht Christus der kommende Gott zu sein, sondern nach Schellings wiederholter Aussage der überweltliche Gott. Christus dagegen ist der inkarnierte Gott, der in die Welt von oben herabgestiegen ist. Im kabirischen Göttersystem dagegen erfolgt die Entwicklung von unten nach oben. Diese Richtungen der Entwicklung sind näher zu untersuchen.

6.) Das Göttersystem der Kabiren als ein Aufstieg von Unten nach Oben,
kein Abstieg von Oben nach Unten.

Die Reihenfolge der ersten vier kabirischen Gottheiten ist genau festgelegt und nicht veränderbar. Der erste Kabire ist im Rang nicht der oberste, der letzte nicht der unterste. Die Zeitfolge ist also umgekehrt wie die Rangfolge. Im Göttersystem der Kabiren gibt es im Gegensatz zum Emanationssystem der Götter im ägyptischen Sinne eine aufsteigende Bewegung: „Weit entfernt sich in herabsteigender Ordnung zu folgen, folgen sich die Götter in aufsteigender; Axieros ist zwar das erste, aber nicht das oberste Wesen, Kadmilos unter den vieren das letzte, aber das höchste.“ (23) Man könnte geradezu von einer evolutiven Theologie sprechen, Evolution steht gegen Emanation. Die oberen Götter entfalten sich mit Hilfe innerweltlicher Faktoren, also innerweltlicher Götter. Im Gegensatz dazu steht ein Emanationssystem, wo sich das Göttliche von oben nach unten bewegt, das höchste Wesen sich in absteigender Linie in „Ausströmungen“ und „Ausflüssen“ (24) in der Natur manifestiert. Schelling hält die Vorstellung der Emanation zur Erklärung der antiken und besonders der samothrakischen Gotteslehre für ungeeignet. Danach würden unter dieses Kriterium auch die neuplatonischen Systeme fallen, ohne daß sie jedoch ausdrücklich genannt werden. Sie waren in anderer Hinsicht durchaus wichtig für Schelling.

Wenn alle Wesen und Naturen nur Ausflüsse einer obersten Gottheit wären, könnte der Mensch, der die Einheit und Einzigkeit Gottes voraussetzt, diese Ausströmungen nicht mehr religiös verehren.

„Ganz anders verhält es sich, wenn die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit, wenn sie vielmehr Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft sind, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären; alsdann nämlich sind sie wie Glieder einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, oder wie Sprossen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will.“ (24)
 „Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten der Naturgottheiten zu einer höchsten sie alle beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufsteigendes System war die kabirische Lehre.“ (28)
 „Nicht abwärts, in die sichtbare Welt herein, aufwärts erstreckte sich dieser Zauber.“ (40)

Schelling verband diese Reihung der Kabiren in ihrem Aufstieg nach oben mit seiner Potenzenlehre. Die Kabiren sind fortgesetzte Steigerungen von Kräf-

ten, so daß dieselbe Zahl oder Persönlichkeit sich in verschiedenen ansteigenden Potenzen wiederholt. (Anm. 112) Der Aufstieg der Götter wird durch die ansteigende Zahlenreihe symbolisiert. „Eine von unten wie Zahlen aufsteigende Reihe bilden die vier uns urkundlich bekannten samothracischen Gottheiten.“ (25) Schelling hat die Verhältnisse der ersten vier Potenzen zueinander nach der pythagoreischen Zahlenlehre angeordnet. (Anm. 112, 106)

7.) Zur Diskussion: Die Bedeutung des kabirischen Systems für die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Gott oder Erde und Geist

Die von Schelling favorisierte Dynamik des Göttlichen von unten nach oben hat weitreichende systematische Bedeutung. Wenn sich das Göttliche aus den tellurischen und kosmischen Kräften aufbaut, zeigt es mit dieser seiner Herkunft und mit diesen seinen Wurzeln auch seine Natur an. Es ist kein jenseitiges Prinzip, auch wenn Schelling es das Überweltliche nennt. Aristoteles sagt, der Geist komme thyrathen – θυραθεν, von draußen vor der Tür, d. h. von außen. Schelling hält mit dem Mythos der Kabiren fest, daß der Gott aus der Erde kommt. Materie und Geist sind sich nicht fremd, sondern suchen sich als von gleichem Wesen in verschiedener Gestalt. Im Christentum kommt das Göttliche von oben. Christus wird von Gott gesandt, steigt aus dem Himmel herab zu den Menschen. Der Heilige Geist kommt immer von oben, bei der Taufe Jesu in Gestalt der Taube und beim Pfingstfest in Gestalt feuriger Zungen.

Die entscheidende weitere Frage zur Diskussion wäre, ob Schelling mit seinem Göttlichen oder kommenden Gott überhaupt einen Gott meint, der Geist ist. Schelling spricht nirgendwo davon, daß der kommende Gott, vordergründig im antiken Rahmen des Göttersystems als Zeus bezeichnet, ein geistiger Gott ist. Wenn man den Geistbegriff jedoch zu Grunde legt, kann man davon ausgehen, daß der kommende Gott auch Geist ist. Schelling bezeichnet ihn als überweltlichen Gott, als den Gott, der die weltlichen Gottheiten, die Kabiren beherrscht und dadurch Herr der Welt ist, der Demiurg. (27, 28) Er ist gegen die Welt frei, d. h. kein Teil der Welt. Der Geistcharakter dürfte damit gesichert sein.

Trotz dieser Geistmerkmale des kommenden Gottes sollte man jedoch den traditionellen metaphysischen Gottesbegriff nicht unbesehen und nur sehr zurückhaltend oder analog anwenden.

II. Die Neuaufnahme des Problems durch Max Scheler

1.) Die Stellung des Menschen im Kosmos

Ein neuerer Versuch, Schellings Konzeption des aus der Welt aufsteigenden Gottes neu zu durchdenken, wurde von Max Scheler in seinem Spätwerk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* unternommen (1928).² Es zeigen sich überraschende Parallelen. Sie sind wohl kaum als eine direkte Reaktion auf die Schellinglektüre Schelers zu verstehen, obwohl man sicher eine allgemeine Kenntnis der Philosophie Schellings bei Scheler annehmen kann. Direkte Hinweise auf Schelling finden sich jedenfalls nicht. Zeitlose Probleme werden immer wieder neu und oft unabhängig voneinander bearbeitet.

Grundlegend für Schelers Konzeption des Verhältnisses von Welt und Gott ist das Verhältnis von „Drang“ und „Geist“. Unter Drang versteht Scheler die untere Schicht des Lebens, die Schicht der vitalen Antriebe und Triebe. Man könnte sie mit den unteren Göttern, also den ersten vier Kabiren gleichsetzen. Drang und Geist sind kosmische, metaphysische Größen, die jedoch nicht wie bei Klages gegeneinander gerichtet sind, sondern die aufeinander hingeeordnet sind. Der Drang schafft Realität:

„Die höhere Seinsform ‚determiniert‘ wohl sozusagen das Wesen und die Wesensregionen der Weltgestaltung – verwirklicht aber wird sie durch ein anderes Prinzip, das ebenso ursprünglich wie das Geistige dem Urseienden eigen ist: durch das realitätschaffende und die zufälligen Bilder bestimmende Prinzip, das wir ‚Drang‘ bzw. bilderschaffende ‚Drangphantasie‘ nennen.“ (66 f.)

Hier könnte man an die Zauberkraft der Kabiren denken. Scheler bringt eher Spinoza als Schelling in Erinnerung, wenn er die *natura naturans* einbezieht:

„Es ist vielmehr jenes andere Attribut, die ‚natura naturans‘ im höchsten Sein, der allmächtige, mit unendlichen Bildern geladene ‚Drang‘, der die Wirklichkeit und das durch Wesensgesetze und Ideen niemals eindeutig bestimmte zufällige Sosein dieser Wirklichkeit zu verantworten hat.“ (70)

² Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 1928, 8. Auflage, Bern und München 1975 (Francke Verlag). – Alle Zitate stammen aus dieser Auflage mit Angabe der Seitenzahl in runder Klammer.

Ein möglicher Hinweis auf Schelling könnte im Begriff des Grundes oder des obersten Grundes zu finden sein.

„Nennen wir das rein geistige Attribut im obersten Grunde alles endlichen Seins ‚deitas‘, so kommt ihr, kommt dem, was wir den ‚Geist‘ und die ‚Gottheit‘ in diesem Grunde nennen, keinerlei positive schöpferische Macht zu. Der Gedanke einer ‚Weltschöpfung aus Nichts‘ zerfällt vor dieser Folgerung“. (70)

Mit Scheler kann man bei Schelling verstehen, inwiefern der Herr der Welt, der Demiurg, der kommende Gott, auf die Kabiren angewiesen ist, die ihm dienen. Scheler erklärt es so:

„Wenn in dem ‚Sein durch sich selbst‘ diese Urspannung von Geist und Drang gelegen ist, dann muß das Verhältnis dieses Seins zur Welt ein anderes sein. Wir drücken dies aus, wenn wir sagen: Der Grund der Dinge mußte, wenn er seine deitas, die in ihr angelegte Ideen- und Wertfülle verwirklichen wollte, den welterschaffenden Drang enthemmen, um im zeithaften Ablauf des Weltprozesses sich selbst zu verwirklichen – er mußte den Weltprozeß sozusagen in Kauf nehmen, um in und durch den zeithaften Ablauf dieses Prozesses sein Wesen zu verwirklichen.“ (70)

Schellers Anschluß an Spinoza verstärkt die theurgische Evolution im System der Kabiren zu einem Evolutionspantheismus, in dem Gott und Welt am Ende aller Zeit identisch werden.

„Und nur in dem Maße wird das ‚Sein-durch-sich‘ zu einem Sein, das würdig wäre, göttliches Dasein zu heißen, als es im Drange der Geschichte der Welt im Menschen und durch den Menschen die ewige deitas verwirklicht. Und nur im selben Maße kann dieser – an sich zeitlose, aber sich für endliches Erleben zeithaft – darstellende – Prozeß seinem Ziele, der Selbstverwirklichung der Gottheit, näher rücken, als das, was wir die ‚Welt‘ nennen, der vollkommene Leib der ewigen Substanz geworden sein wird.“ (70f.)

Schellings Zauber der Kabiren ist die magische Kraft im Kosmos, die darin besteht, daß sie Idealität in Realität überführt, d. h. Ideen verwirklicht. Das ist der Vorgang, den Scheler Drang nennt. Hier zeigt sich eine auffällige Parallele zu Schelling: „Der Kräfte- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben!“ (65)

Drang und Geist stehen in ihrer Macht und Wirksamkeit in umgekehrtem Verhältnis. „Das ursprünglich aller Macht, aller Wirksamkeit Bare ist gerade der Geist, je reiner er Geist ist.“ (66)

„Die wahre, ursprüngliche Anordnung der Beziehungen, die zwischen den höheren bzw. niederen Seinsformen und Wertkategorien und den Kräften und Mächten bestehen, in welchen sich diese Formen verwirklichen, ist gekennzeichnet mit dem Satze: ‚Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste.‘ Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren relativ kraftlos – und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren.“

Das ist ziemlich genau die Struktur der Beziehung zwischen den Kabiren als den unteren Göttern und den oberen Göttern mit ihrer höchsten Entwicklung im kommenden Gott. Drang und Geist stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern streben nach einem Ausgleich:

„Die gegenseitige Durchdringung des ursprünglich ohnmächtigen Geistes und des ursprünglich dämonischen, d. h. gegenüber allen geistigen Werten und Ideen blinden Dranges: die werdende Ideierung und Vergeistigung der Drangsale, die hinter den Bildern der Dinge stehen, und die gleichzeitige Ermächtigung d. h. Verlebendigung des Geistes ist das Ziel und Ende endlichen Seins und Geschehens. Der Theismus stellt es fälschlicherweise an seinen Ausgangspunkt“. (71)

Diese Sicht Schelers des Verhältnisses von Drang und Geist hat Auswirkungen auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, d. h. zum Weltgrund. Wie Schelling spricht Scheler von der Idee eines überweltlichen Seins, die zum Wesen des Menschen gehört (88). „Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein bilden eine unzerreißbare Struktureinheit –“ (89). Scheler lehnt die biblisch-christliche Gottesvorstellung ab. Er versteht das Verhältnis des Menschen zum Weltgrund als Verwirklichung dieses Grundes im Menschen.

„Alle Ideen solcher Art müssen wir für unsere philosophische Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zum obersten Grunde zurückweisen; müssen es schon darum, weil wir die theistische Voraussetzung leugnen: einen geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen persönlichen Gott. Für uns liegt das Grundverhältnis des Menschen zum Weltgrund darin, daß dieser Grund sich im Menschen – der als solcher sowohl als Geist- wie als Lebewesen nur je ein Teilzentrum des Geistes und Dranges des ‚Durch-

sich-Seienden‘ ist – ich sage: sich im Menschen selbst unmittelbar erfaßt und verwirklicht.“ (91)

Das Verhältnis von Mensch, Urgrund, Geist und Drang wird zur Aufgabe, „den aus dem Urgrunde werdenden ‚Gott‘ als die steigende Durchdringung von Geist und Drang allererst mitzuerzeugen.“ (91) Bemerkenswert ist dabei, daß Scheler hier an dieser Stelle Gott in Anführungszeichen setzt.

Wenn man die letzten beiden Seiten der Schrift Schelers zusammenfaßt, kann man folgendes sagen: der Mensch, das menschliche Selbst und das menschliche Herz sind der Ort der Gottwerdung, der uns zugänglich ist. Der Mensch ist jeder Treffpunkt von Drang und Geist. Menschwerdung und Gottwerdung sind aufeinander angewiesen. Das ist die Botschaft aller Mystiker und vieler Philosophen.

2.) Der Mensch und der werdende Gott

Nach allen diesen Ausführungen spricht Scheler von Gott als einem werdenden Gott. „Geist und Drang, die beiden Attribute des Seins, sie sind, abgesehen von ihrer erst werdenden gegenseitigen Durchdringung – als Ziel –, auch in sich nicht fertig: sie wachsen an sich selbst eben in diesen Manifestationen in der Geschichte des menschlichen Geistes und in der Evolution des Lebens der Welt.“ (92)

Die Einsicht des Menschen in diese Zusammenhänge setzt eine gewisse höhere Entwicklung des Menschen voraus, die sich über den Standpunkt einer stützenden, objektivierenden Sicht Gottes erhoben hat. Mit den Worten Schelers:

„Man wird mir sagen und man hat mir in der Tat gesagt, es sei dem Menschen nicht möglich, einen unfertigen Gott, einen werdenden Gott zu ertragen. Meine Antwort darauf ist, daß Metaphysik keine Versicherungsanstalt ist für schwache, stützungsbedürftige Menschen. Sie setzt bereits einen kräftigen, hochgemuten Sinn im Menschen voraus. Darum ist es auch wohlverständlich, daß der Mensch erst im Laufe seiner Entwicklung und seiner Selbsterkenntnis zu jenem Bewußtsein seines Mitkämpfertums, seines Miterwirkens der Gottheit kommt.“ (92)

3.) Die Einweihung in das Kultmysterium der Kabiren im Heiligtum von Samothrake – der kommende und der werdende Gott

Nach Scheler vollzieht sich die Gottwerdung durch den Menschen, im Heiligtum der Kabiren durch den Kult. Schelling verweist darauf, daß es im Kult nicht so sehr um Einsicht ging, sondern um die Praxis, „sich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden.“ (40)

„Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen selbst ein Glied jener magischen Kette, er selber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zusammenhang und wie die alte Geschichte sich ausdrückt dem Heer der oberen Götter zugesellt.“ (40)

Durch die Einweihung in den Kult wurde also das Wesen der Kabiren und ihre Zahl potentiell auf alle Menschen ausgedehnt, die dem kommenden Gott dienen. Der kommende Gott ist der werdende Gott. Alle Menschen, wir alle, sind Kabiren.

Heinz Paetzold

Schellings ästhetischer Absolutismus heute

In diesem Beitrag möchte ich die Frage erörtern, ob Schellings ästhetischem Absolutismus heute noch Relevanz zukommt. Vorgreifend ist unter ästhetischem Absolutismus die Position zu verstehen, die behauptet, dass die Philosophie zur Entfaltung ihres Anspruchs und ihres Aufbaus auf die Kunst angewiesen ist. Die Kunst ist die unvordenkliche Voraussetzung des philosophischen Denkens. Die Sätze, in denen Schelling diese Ansicht ausspricht, lauten: „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendente (andere Lesart: intellektuelle HP) ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie ist, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet.“¹

Ich werde diese These Schellings auf den Zusammenhang seines Werkes *System des transzendentalen Idealismus* (1800) beziehen (I-IV). Sodann will ich die zeitgeschichtlichen Hintergründe beleuchten und dabei Schellings Philosophie als Teil der Romantik deuten (V). Bevor ich Schellings Ansatz auf die zeitgenössische Kunstphilosophie beziehe, möchte ich in einem Seitenschrift Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit Schellings Philosophie in seinem Werk *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* einführen (VI). Dann werde ich zum Schluss Schellings Position in der Kunstphilosophie mit Blick auf Adorno und Rorty betrachten (VII-VIII). In diesem Geflecht will ich meine eigene Position abschließend andeuten (IX).

¹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Erste Abteilung: 10 Bände, gezählt als I-X. Zweite Abteilung: 4 Bände, gezählt als XI-XIV. Stuttgart/Augsburg 1856-61; hier: Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 627-628; vgl. III, 349).

I

Schelling geht in seinem *System des transzendentalen Idealismus* davon aus, dass die Philosophie sich nur als System darstellen lässt.² Schelling radikalisiert die philosophische Bewegung von Kant zu Fichte; einerseits soll das System des transzendentalen Idealismus sich aus zwei Strängen zusammensetzen, der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie. Aus der „Natur“ soll sich eine „Intelligenz“ entwickeln und aus der „Intelligenz“ soll eine „Natur“ gemacht werden.³ Andererseits besteht Schelling gegen Kant und Fichte auf der *intellektuellen Anschauung*.⁴ Sie ist nämlich die Voraussetzung und das „ziehende Prinzip“ des Systems (Jähnig) und schließt zwei Kriterien ein, Identität und Synthesis. Das Selbstbewusstsein muss mit sich identisch sein und muss zugleich die Synthesis von Subjekt und Objekt garantieren.⁵ Das Wissen wird von Schelling als „Tathandlung“ des erkennenden „Ich“ verstanden. Die Transzendentalphilosophie als die „Wissenschaft vom Wissen“⁶ nimmt ihren Ausgangspunkt beim Selbstbewusstsein.⁷ Dieses bleibt von einem inneren Widerstreit geprägt. Das Wissen kann sich zwar seine Leistungen der spontanen Gegenstandskonstitution durchsichtig machen, aber die Gegenstände selbst, auf die sich das Bewusstsein richtet, sind immer auch einschränkende Begrenzungen der reinen Spontaneität.⁸ Erst indem die Objekte der Erkenntnis als Weisen der Verendlichung der Spontaneität des Subjekts durchschaut werden, kann das Bewusstsein sich als ein erkennendes ergreifen. Alle Objektivität wird dann als vermittelte Subjektivität bewusst.

Das Wissen ist das Resultat der „Tathandlung“ des erkennenden „Ich“. Alle Gestalten, welche sich im Prozess des Objektivierens der Welt ergeben – von der Empfindung über die produktive Anschauung bis zur Reflexion und zum Urteil und zum Schematismus –, bleiben von einer Duplizität der Kräfte, dem Bewussten und dem Unbewussten, durchzogen, deren Widersprüchlichkeit zur praktischen Philosophie überleitet.⁹

² Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 330, 353-354.

³ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 342.

⁴ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 369-373.

⁵ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 363-365.

⁶ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 358; vgl. 354, 345.

⁷ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 355.

⁸ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 380-386.

⁹ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 427-526.

II

Die praktische Philosophie gewinnt ihren Ansatzpunkt, indem alles Objektive nach und nach durch die Intelligenz überformt wird. Schelling betont, dass die ethische Idealität die „Tathandlung“ des erkennenden „Ich“ voraussetzt. Sie fügt aber eine neue Dimension hinzu. Das Bewusstsein verfährt nicht nur anschauend, also objektivierend, sondern es geht auch um die Realisierung der Idealität.¹⁰ Die praktische Selbstbestimmung tritt in den Horizont des theoretischen Bewusstseins ein und gibt ihm eine andere Grundlage.

Für Schelling entwickelt sich die praktische Intelligenz aus dem Widerstreit, der zwischen der ‚ichhaften‘ Intelligenz und der Faktizität der anderen Intelligenzen waltet. Es ist erst die Objektivierung der Anderen, die den Prozess der Selbstbestimmung des „Ich“ auf den Plan ruft. Ich meine, dass Schelling hier auf dem Wege ist, das zu überwinden, was Karl-Otto Apel den methodischen Solipsismus der neuzeitlichen Philosophie genannt hat. Das ist die Ansicht, dass das Individuum als „solus ipse“ der Ausgangspunkt der Philosophie sein muss und dass erst in einem zweiten Schritt die Koordination der monadisch gedachten Individuen zur Gesellschaft und der politischen Gemeinschaft erfolgt. Schelling sagt dagegen zu Recht, dass das „Ich“ zu seiner Freiheit motiviert wird durch das Betrachten der handelnden Anderen. *„Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr“*.¹¹ Oder in einer anderen Formulierung heißt es gleichlautend: „so gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseyns ..., so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseyns der ersten, und umgekehrt.“¹²

Die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität hat ihr sicheres Fundament in der erkenntnistheoretischen Dimension. Nur *„dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv“*.¹³ Die Objektivität der Welt gründet letztlich darin, dass sie nicht nur von dem „Individuum“, sondern ebenso auch von „Intelligenzen“ „außer ihm“ „angesehen worden ist“. Darin liegt eine „Harmonie“ hinsichtlich der „Vorstellung-

¹⁰ Schelling, Sämtliche Werke, III, 535-537.

¹¹ Schelling, Sämtliche Werke, III, 540.

¹² Schelling, Sämtliche Werke, III, 544.

¹³ Schelling, Sämtliche Werke, III, 555.

gen“ „verschiedener“ Intelligenzen. Die von dem Individuum erschlossene Welt ist also eingebettet in die Welt des Sozialen.¹⁴

Die Konsequenzen dieser erkenntnistheoretischen Annahme für die praktische Philosophie möchte ich an zwei Sachverhalten verdeutlichen. Einmal soll es um die Legitimation des „Sittengesetzes“ gehen, zum anderen wird die Ableitung des Rechts zur Sprache kommen.

III

Das *Sittengesetz* ist aus der Selbstbestimmung des Menschen abzuleiten. Es abstrahiert von den Zufälligkeiten des je Einzelnen und stiftet das „Gemeinschaftliche“, das alle Intelligenzen miteinander verbindet. Den kategorischen Imperativ Kants reformuliert Schelling so, dass er besagt: „du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können“¹⁵. Der Imperativ hat nicht mich als bestimmte „Intelligenz“ zum Adressaten, sondern mich als „Intelligenz überhaupt“. Der Imperativ impliziert eine Forderung, die an das Wollen geht.

Als ein das Wollen ausdrückendes Verhalten ist das Sittengesetz abgehoben gegen den *Naturtrieb*. Diesem eignet eine Inklinatio auf das individuelle Wohlergehen. Davon jedoch kann es keinen Imperativ geben; denn der Glückseligkeitstrieb ist ein Naturgesetz. Das Naturgesetz geschieht von selbst; es braucht nicht geboten zu werden. Das Sittengesetz dagegen zielt auf Selbstbestimmung aus Freiheit, nicht auf ein äußeres Objekt. Für Schelling ist es wichtig, den zum Sittengesetz gehörenden kategorischen Imperativ vom bloßen Naturtrieb zu unterscheiden.¹⁶

Im Sittengesetz wird ein sich selbst bestimmender und wollender Wille vorausgesetzt. Als ein absoluter Wille ist er jenseits der Dichotomie von Naturtrieb und Sittlichkeit. Er ist absolut frei. Sein Gesetz folgt aus der Notwendigkeit seiner Natur. Tritt der absolute Wille in die Erscheinung, dann wird er Willkür, d. h. Wahlfreiheit. Das Sittengesetz mit seinem kategorischen Imperativ ist nur die „Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtseyn constituirt, und insofern auch Bedingung des sich selbst Objekt werdenden Bewußtseyns“.¹⁷

¹⁴ Schelling, Sämtliche Werke, III, 556.

¹⁵ Schelling, Sämtliche Werke, III, 574.

¹⁶ Schelling, Sämtliche Werke, III, 575-576.

¹⁷ Schelling, Sämtliche Werke, III, 577.

Schelling fügt hinzu, dass mit diesen Reflexionen Klarheit geschaffen wird über das Problem der „transzendentalen Freiheit“. Es gelten die folgenden Relationen. Als absoluter Wille ist der Wille selbst über die „Freiheit“ erhaben. Die Frage, ob es Willensfreiheit gibt, ist in Wahrheit die Frage, ob der empirische Wille frei im transzendentalen Sinne genannt werden kann. Als absoluter Wille ist der Wille „Quelle“ „alles Gesetzes“. Der in Erscheinung tretende absolute Wille ist die Willkür, die etwas Absolut-Subjektives ist. Sie ist, wie Schelling sagt, die „Anschauung des absoluten Willens selbst“, also die Objektivierung des absoluten Willens¹⁸. Freiheit ist das „*sich selbst Bestimmende in der zweiten Potenz*“. Freiheit ist das „zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven des Wollens Schwebende“. Denn wenn ich auf die objektive Tätigkeit als solche reflektiere, dann findet sich im ‚Ich‘ lediglich die Naturnotwendigkeit. Achte ich nur auf die subjektive Seite, so verstehe ich das ‚Ich‘ als absolutes Wollen. Erst, wenn ich über beide hinausgehe, dann finde ich im ‚Ich‘ Freiheit des Willens.¹⁹

Wie ich schon andeutete, will Schellings *System des transzendentalen Idealismus* zwei Stränge ineinander arbeiten, die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie. Man kann sagen, dass die Intelligenz die höchste Stufe der Natur ist. So zu reden, schließt ein, dass die Naturbasis des Geistes nie ganz aufgegeben ist. In diesem Sinne betont Schelling, dass das *Recht* zu deuten ist als ein „Naturgesetz zum Behuf der Freiheit“, das über das „Naturgesetz“ der ersten Natur errichtet wird. Das „Rechtsgesetz“ ist Teil dieser zweiten Natur. Es handelt sich um einen „Mechanismus“, der von der Moral zu unterscheiden ist, zugleich aber nur durch Freiheit zu entfalten ist. Das Recht ist ein „Supplement“ der sichtbaren „Naturordnung“, über welche die Freiheit nur wenig vermögen darf.²⁰

Die Rechtsordnung ist nicht in Moralität umzumünzen. Dann resultiert „Despotismus“. Die Rechtsordnung ist eher eine Maschinerie, in deren Funktionieren der Mensch nicht eingreifen sollte. Eine Verfassung, in der nicht das Gesetz, sondern ein Despot regiert, ist der „unwürdigste“ und „empörendste“ Anblick, den es für jemand geben kann, der von der Heiligkeit des Rechts durchdrungen ist.²¹

Die rechtliche Ordnung mag sich einem „Naturzwang“ verdanken und mit dem Ziel geschaffen sein, der „Gewalttätigkeit“ ein Ende zu setzen. Aber der aus Zwang entstandene Staat mag voller Halbheiten stecken; dennoch ist

¹⁸ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 577.

¹⁹ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 578-579.

²⁰ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 583.

²¹ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 584.

die Verfassung als eine Errungenschaft der Menschheit zu preisen. Sie wird – hier zeigt sich Schellings Abhängigkeit von der historischen Rechtsschule – variieren gemäß der Verschiedenheit der Kulturen, des Charakters der Nationen usw. Verfassungen sind experimentell zu erproben. Es kann vorkommen, dass Rechte in einem bestimmten Moment aufgegeben werden. Später mag man dies bereuen und sie dann zurück fordern.²²

Kommt eine gediegene, das Volk nicht unterdrückende Verfassung zu Stande, dann zeigt sich, dass der Zufall eine große Rolle spielt. Schelling vertritt die zu seiner Zeit innovative Idee, freilich in der Nachfolge Kants und Friedrich Schlegels, dass die „Trennung der drei Grundgewalten des Staates“ bei allem möglichen Missbrauch durch die „Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten“ nur dann zum Behuf der Freiheit der Menschen wirken kann, wenn es gelingt, zu einer Konföderation aller Staaten mit wechselseitiger Verfassungsgarantie zu kommen. Das Sicherheitsbedürfnis des Staates führt leicht zum Übergewicht der exekutiven über die legislative Gewalt. Gradmesser einer guten Verfassung ist, dass der Reiz zur „Insurrektion“ erlischt.

Der Staatenbund, so Schelling, setzt die allgemeine Durchsetzung der Idee der Verfassung voraus. Außerdem sollten die einzelnen Staaten zu einem „Staat der Staaten“ gehören und Schiedsrichter bestellen bei Streitigkeiten zwischen den Staaten, um Streitigkeiten zu schlichten, indem die Macht der Konföderation in die Waagschale geworfen wird²³. Erst im 20. Jahrhundert sollte dieser Gedanke etwa durch den Neokantianer Hans Kelsen durchgeführt werden.

IV

Gleichsam en passant einige Bemerkungen zu *Geschichte* und *Naturteleologie*. Die *Geschichte* – so Schelling – hat für die praktische Philosophie eine vergleichbare Funktion wie die Natur für die theoretische Philosophie.²⁴

Für Schelling besteht die Geschichte in der „Vereinigung“ von „Freiheit“ und „Nothwendigkeit“, oder in der Verbindung des „Bewußten“ mit dem „Bewußtlosen“. Ziel der Geschichte ist die Realisierung der „Rechtsverfassung“.²⁵ Der Handelnde der Geschichte will Freiheit realisieren; im Resultat

²² Schelling, Sämtliche Werke, III, 585.

²³ Schelling, Sämtliche Werke, III, 586-587.

²⁴ Schelling, Sämtliche Werke, III, 590.

²⁵ Schelling, Sämtliche Werke, III, 591-593.

der verschiedenen Handlungen entsteht etwas, was so nicht gewollt war, das als Notwendigkeit das Handeln bewusstlos lenkte. „Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen selbst betrifft, abhängig sey von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat“.²⁶ Hier ist sowohl Hegels List der Vernunft wie auch Marxens und Engels' materialistische Geschichtsauffassung antizipiert.

Für Schelling stellt sich die Sache so dar, dass sich in der Geschichte das Bewusste mit dem Bewusstlosen vereinigt. Die Akteure verfolgen in Freiheit ihre Ziele. Heraus kommt eine gesetzmäßige Notwendigkeit, die im Grunde das Werk der Gattung ist. Schelling hat seine Anschauung der Geschichte in das folgende Bild gebracht. Geschichte als Schauspiel: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke ... die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. *Wäre* nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht *wäre*, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“.²⁷ Bemerkenswert scheint mir an dieser Passage zu sein, wie und dass sich bei Schelling das Absolute mit der Menschenwelt vermittelt und in einander gearbeitet erscheinen.

Die Geschichte als Ganzes ist also eine fortschreitende, allmählich sich enthüllende, freilich nie vollständige „Offenbarung des Absoluten“.²⁸

In der Geschichte äußert sich die Handlungsmacht des Menschen. Ihr wächst gleichsam das Objektive zu. Diese Art der Vermittlung von Bewusstheit und Unbewusstem markiert den einen Pol, welchem die *Naturteleologie* polar gegenüber steht. Hier vereint sich der bewusstlose Mechanismus des Naturprozesses mit der Zweckmäßigkeit. Der Naturprozess ist „Mechanismus“, und „selbst nichts als blinder Mechanismus“ und doch auch „zweck-

²⁶ Schelling, Sämtliche Werke, III, 595.

²⁷ Schelling, Sämtliche Werke, III, 602.

²⁸ Schelling, Sämtliche Werke, III, 603.

mäßig“. Das Produkt ist „zugleich blindes Produkt und doch zweckmäßig“. ²⁹ Schelling betont, dass die Zweckmäßigkeit der Naturphänomene diesen selbst nicht vorausgeht, sondern sich allererst in ihnen offenbart. Dennoch bleibt die Differenz von Teleologie im Natur- und im Kunstprodukt. Bei der Natur wird die „Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit“ bloß in der betrachtenden Vorstellung repräsentiert, aber nicht aus der internen Perspektive des „Ich selbst“ gewonnen. Dies leistet erst die Kunst. ³⁰

V

An dieser Stelle muss es darum gehen, den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Schellingschen ästhetischen Absolutismus herauszuarbeiten. Ich knüpfe an die Idee Schellings an, derzufolge die Kunst allein es ist, der das objektiv zu machen gelingt, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, die intellektuelle Anschauung. Und so wie einst die Philosophie „in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist“, so werde sie in den „allgemeinen Ocean der Poesie“ zurückfließen. Das „Mittelglied“ der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie existiere in der „Mythologie“. ³¹

Der zeitgeschichtliche Hintergrund ist der folgende. Johann Gottfried Herder hatte in seinem Dialog *Iduna oder der Apfel der Verjüngung* (1796) die Forderung aufgestellt, dass die Poeten seiner Gegenwart das Mythische als Material der Kunst gebrauchen sollten. „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ wendete diese Forderung ins Programmatische. Die im „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ geforderte Neue Mythologie sollte zusammen mit der Poesie die zerstörte Synthesis der Gesellschaft wieder herstellen, indem die Poesie wieder zur „*Lehrerin der (Geschichte) Menschheit*“ würde. Postuliert war die Überbrückung der Kluft zwischen dem Volk und seinen „Weisen“ und „Priestern“. Allgemeine „Freiheit und Gleichheit“ der „Geister“ wären erreicht. ³²

²⁹ Schelling, Sämtliche Werke, III, 609-610.

³⁰ Schelling, Sämtliche Werke, III, 610-611.

³¹ Schelling, Sämtliche Werke, III, 629. Vgl. neuerdings die Beiträge von Otabe, Kobayashi, Knatz und Yamaguchi, in: Lothar Knatz/Tanehisa Otabe (Hg.): *Ästhetische Subjektivität. Romantik & Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, Kapitel III, 154-212

³² Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Hrsg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, 111-112.

Im „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ wurde eine „Mythologie der Vernunft“ verlangt, die allerdings nur in der Poesie zum Zuge kommen kann. „Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse“ und „umgekehrt“ müsse die Mythologie „vernünftig“ werden.

Dies ist der Startschuss für ein romantisches Kunstprogramm. In Friedrich Schlegels *Rede über die Mythologie* (1800) wird der Mangel einer „Neuen Mythologie“ in der Gegenwart beklagt. Deshalb erreiche die zeitgenössische Poesie nicht das „Muster“ der Antike.³³ An Friedrich Schlegelers Klage ist zu erinnern, dass es in der Moderne an einer Kunst fehlt, welche „den Zusammenhang“ mit einem „großen öffentlichen Leben“ herzustellen vermag, statt dass sich die Literatur in privat eingekapselter Lektüre erschöpft³⁴. A. W. Schlegels *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (1801) situieren die Mythologie zwischen der unbewussten Naturinterpretation und der absichtsvollen Dichtung. Sie ist die „gemeinschaftliche Wurzel der Poesie, Geschichte und Philosophie“ und insofern die „verallgemeinerte Symbolik“³⁵.

Schellings Forderung, dass die Philosophie wieder als ein Strom in den „Ocean der Poesie“ zurück kehren sollte, ist reinste romantische Programmatik, wenn man an Friedrich Schlegels Konzeption einer „Universalpoesie“ denkt. Im 116. Athenäumsfragment heißt es, dass die „Bestimmung“ der romantischen Poesie sei, „nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Beziehung zu setzen. Sie soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald vermischen, bald verschmelzen“. Während Friedrich Schlegel die „Unendlichkeit“ der Poesie erreicht durch eine nicht abbrechende Reflexion, ist für Schelling die Kunst unmittelbar die Darstellung des Absoluten: „Die Kunst bringt den *ganzen Menschen*, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntnis des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied und das Wunder der Kunst“.³⁶

³³ Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über Neue Mythologie*. I. Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, 206. Vgl. auch Karl Heinz Bohrer: *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*. In: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Hrsg. von Karl Heinz Bohrer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, 52-82.

³⁴ Frank, *Der kommende Gott*, 196-197.

³⁵ Frank, *Der kommende Gott*, 201.

³⁶ Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 630.

VI

In diesem Abschnitt meines Beitrags will ich an Ernst Cassirers Deutung der Philosophie Schellings erinnern, und zwar insbesondere an sein Narrativ der Genese des *Systems des transzendentalen Idealismus*, wie es im dritten Band von Cassirers *Erkenntnisproblem*, der zuerst 1920 publiziert wurde³⁷, dargestellt worden war.³⁷ Cassirer hatte hier noch nicht die Wende zur Kulturphilosophie vollzogen; denn die Spätphase Schellings mit der *Philosophie der Mythologie* (1837/42) und *Philosophie der Offenbarung* (1841/42) wird von Cassirer als eine „Art phantastischer Scholastik“ abgestempelt.³⁸ Im Gegensatz dazu wird Schellings *Philosophie der Mythologie* im zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* als die Entdeckung des Mythos als „ursprüngliche Lebensform“ gefeiert³⁹.

Nach Cassirers Deutung erlangt der junge Schelling seine Selbständigkeit als Philosoph, indem er Fichtes negative Konzeption der Natur als „Schranke der Freiheit“⁴⁰ durch eine Auffassung ersetzt, welche der Natur einen „selbständigen geistigen Wert und Ursprung“ und eine „eigentümliche schöpferische Kraft“ zuspricht.⁴¹ Dies geschieht schon in der Arbeit *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). Schelling revoziert freilich nicht die Fichtesche Überzeugung, dass die Philosophie von der „Gewißheit der Freiheit“ auszugehen habe, wie die Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) bezeugt.⁴² Der Schritt, den „Fundamentalgegensatz“ von Freiheit und Natur der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795) zu durchbrechen, wird in dem Text *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) unternommen. Natur wird jetzt als eine „Stufe in der Entwicklung und Selbstrealisierung des Geistes“ verstanden.⁴³

In Schriften, die kurz vor dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) verfasst sind, etwa *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur* (1797) und in dem schon erwähnten Werk *Erster Entwurf*

³⁷ Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974 = Nachdruck der Ausgabe von 1923, 216-284.

³⁸ Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 282.

³⁹ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973 = Nachdruck der 1. Auflage 1925, 9.

⁴⁰ Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 218.

⁴¹ Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 219.

⁴² Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 221.

⁴³ Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 225.

eines Systems der Naturphilosophie, will Schelling den Hiatus zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie überwinden, indem auf den Begriff der „Autonomie“ schon bei Kant hingewiesen wird. Das „Phänomen“ der Kunst und das des organischen Lebens sind es, welche der Autonomie des „sittlichen Willens“ zur Seite gestellt werden. Naturprodukt und Kunstprodukt erweisen sich beide als „frei“ und „notwendig“, weil beide der „Ausdruck“ einer „Regel“ sind, die sie sich selbst gegeben zu haben scheinen.⁴⁴ Die Natur wird dann in ihrer Produktivität und nicht als fertiges Produkt angeschaut. Der Werdensprozess der organischen Natur offenbart die innere Gestaltungskraft der Natur und erschließt sich der unmittelbaren Anschauung, wie es im *System des transzendentalen Idealismus* weiter ausgeführt wird.⁴⁵

Cassirer unterstreicht, dass dies die Sicht Goethes ist, für den die Natur zu der Einsicht führt, „wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen, wie sie das Geisterzeugte fest bewahrt“. Diese Ansicht findet sich in Schellings *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). „Es muß“, so sagt Cassirer mit Bezug auf diese Schrift,⁴⁶ „gezeigt werden, wie die Produktivität allmählich sich materialisiert und sich kraft einer dynamischen Stufenfolge in immer fixiertere Produkte verwandelt, und wie andererseits in allen diesen der Trieb zum Heraustreten aus den eigenen Grenzen lebendig bleibt.“⁴⁷ Neben Rückbezügen auf Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* und Goethes Naturauffassung lässt sich festhalten, dass Schelling insbesondere bei der Theorie der Materie der kritisch-kantischen Auffassung des Realitätsproblems nahe steht. Der Weg geht hier über die Analyse der Empfindung, die Bestimmung der intensiven Größe der Grundkräfte und die Weiterführung des Grundsatzes der „Antizipationen der Wahrnehmungen“. So lassen sich über die Theorie von Magnetismus, von Elektrizität und von den chemischen Prozessen verschiedene Phasen des Naturgeschehens analysieren, ehe man schließlich beim „Organismus“ landet. Hier werden insbesondere mittels der Kategorie der Polarität und den drei Kategorien der Sensibilität, die dem Magnetismus zugeordnet ist, der Irritabilität, die auf die Elektrizität bezogen ist, und des produktiven Triebes, der dem Licht und dem chemischen Prozess entspricht, Grundlinien der Natur-

⁴⁴ Cassirer, Erkenntnisproblem III, 227.

⁴⁵ Cassirer, Erkenntnisproblem III, 231.

⁴⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. In: Schelling: *Schriften von 1799–1801*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 289 ff.

⁴⁷ Cassirer, Erkenntnisproblem III, 234.

philosophie angedeutet, schon im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* und kurz darauf im *System des transzendentalen Idealismus*.⁴⁸

Dem *System des transzendentalen Idealismus* liegt, wie ich schon im ersten Abschnitt dieses Essays dargelegt habe, die Idee zugrunde, dass Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie auf „ein und dasselbe identische Grundverhältnis“ gerichtet sind, worin sich schon, sieht man auf Schellings weitere philosophische Entwicklung, die Identitätsphilosophie ankündigt. Nach dieser muss es einen „unendlich-fernen Punkt“ geben, auf den die beiden Parallelen zulaufen. Dieser Punkt ist die „Indifferenz“ aller „gegensätzlicher Momente“, wie Subjekt und Objekt, Real und Ideal, Materie und Form, Freiheit und Notwendigkeit.⁴⁹

Für das *System des transzendentalen Idealismus* ist dies, wie schon von mir angedeutet, der künstlerische Trieb, der sich im Kunstwerk realisiert: „Dies Ich ist daher in der Erzeugung des Kunstwerks bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts.“⁵⁰ Weil für Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* die Kunst zum Organon der Philosophie wird, scheiden sich spätestens hier die Wege von Schelling und Fichte in prinzipieller Weise. Schelling wird in der Rezension von Fichtes Schrift *Über das Wesen des Gelehrten* (1805) diesen als Repräsentanten der „alten Zeit“ abstempeln, der zwar an die Grenze der „neuen Zeit“ herangeführt, dieser aber nicht mehr innerlich verbunden ist. Die neue Zeit ist für Schelling durch die Zentralität der Naturphilosophie und kulturell durch die Bewegung der Romantik angezeigt.⁵¹

Als Kantianer steht Cassirer dem Schellingschen Programm der Identitätsphilosophie skeptisch gegenüber, vor allem gegenüber der Art, wie das Unendliche mit dem Endlichen als vermittelt gedacht wird.⁵² Auf die einzelnen Belege kann nicht eingegangen werden. Stattdessen stelle ich kurz Cassirers Kritik an Schellings Erkenntnisprinzip dar. Für Cassirer will Schelling philosophisch drei historisch unterschiedliche Denkansätze zusammenführen. Da ist erstens die Idee der Intuition Spinozas, zweitens Kants Konzeption eines intellectus archetypus und drittens Goethes „scientia intuitiva“. „Die drei Welten, die sich in diesen Namen ausdrücken, unter einem methodischen Gedanken zu begreifen und aus ihm heraus zu versöhnen, bildete

⁴⁸ Vgl. Schelling, *Sämtliche Werke*, III, 491-496. Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 234-238.

⁴⁹ Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 239-240.

⁵⁰ Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 242.

⁵¹ Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 245-247.

⁵² Cassirer, *Erkenntnisproblem III*, 247-253.

von früh an die geheime Triebfeder und den Ehrgeiz der Schellingschen Philosophie.⁵³ Dies ist Cassirers Kernthese. Etwas ausführlicher.

Schelling will durch Rückgriff auf Spinozas *Tractatus de intellectus emendatione*, auf Kants *Kritik der Urteilskraft* und Goethes Naturforschungen das Rätsel der Vermittlung des Unendlichen und des Endlichen und das Rätsel der Indifferenz mit dem Konzept der philosophischen Konstruktion und mit dem Konzept der intellektuellen Anschauung philosophisch auflösen. Immer geht es um die Transzendenz des Endlichen, indem dieses mit dem Unendlichen verbunden wird und indem das Empirische mit dem Absoluten vermittelt wird. Spinozas Konzept der Intuition lässt die Schranken des Wissens – die leere Allgemeinheit an dem einen Eckpunkt wie die zufällige Besonderheit auf dem anderen – hinter sich, indem die Existenz zur Essenz überschritten wird. Das einzelne Phänomen wird durchsichtig auf die Struktur des systematischen Ganzen des Erkennens bezogen. Das bloß Faktische wird durch Intuition im Sinne Spinozas durch innere Nötigung zum Unbedingten hin überschritten. Kants Idee eines intellectus archetypus, also eines Verstandes, der anschauend erkennt, hat Schelling schon von früh auf fasziniert. Aber während für Kant der intellectus archetypus lediglich ein gedankliches Gegenbild zu dem intellectus ectypus des realen der Bilder bedürftenden menschlichen Verstandes ist, will Schelling ihn als konstitutiv für das menschliche Erkenntnisvermögen einsetzen. Goethes intuitives Erfassen von Gestalten in der Anschauung ist Schellings Modell für die intellektuelle Anschauung. Schelling sieht sich zu Goethe in einem analogen Verhältnis wie Kant einst zu Newton stand.⁵⁴ Für den Kantianer Cassirer ist Schellings Versuch, das Endliche mit dem Unendlichen „erkenntnistheoretisch“ zu vermitteln zum Scheitern verurteilt. Nur die Sittlichkeit vermag dies.

Für Cassirer besteht die „innere Tragik“ des Schellingschen Denkens darin, dass er im Kern von Anfang an um eine „künstlerische Anschauung des Seins ringt“ und deshalb in der Kunst das „eigentliche ‚Organon‘ aller Philosophie“ erblickt, im Zuge der Entfaltung seiner Philosophie jedoch „mehr und mehr von der Wirklichkeit zur schematischen Konstruktion, von der Erfahrung in ein abstraktes Jenseits des Begriffs geführt wird“. „Er selbst blieb ... bis zuletzt davon überzeugt, daß sein System in der esoterischen Form des reinen Wissens den gleichen Gehalt in sich schließe, den die Kunst nur in exoterischer und verhüllter Form darzustellen vermöge.“ Hier bezieht sich Cassirer auf Schellings *Bruno oder über das göttliche und natürliche*

⁵³ Cassirer, Erkenntnisproblem III, 264.

⁵⁴ Cassirer, Erkenntnisproblem III, 264-270.

Prinzip der Dinge (1802).⁵⁵ Nach Cassirer unterlag Schelling einer Selbsttäuschung. Statt wie Goethes Kunst- und Naturbetrachtung zu einer reinen „Symbolik“ des Wirklichen durchzustoßen, endete Schellings Philosophie „zuletzt in einem bloß subjektiven und zufälligen Spiel begrifflicher Allegorien“. Das Sicheingestehen dieses „Grundmangels“ könnte – so Cassirer – Schelling dazu bewogen haben, statt in der anfänglich ästhetischen Richtung des Philosophierens zu verharren, in der „Religionsphilosophie“ „einen neuen Mittelpunkt des Systems“ zu suchen.⁵⁶ Natürlich lässt sich gegen Cassirer fragen: Was heißt es, dass die Kunst Organon der Philosophie wird? Bedeutet das, dass das Philosophische sich nur in der Kunst ausdrücken kann? Man denke etwa an den Dichterphilosophen Jean-Paul Sartre. In diesem Essay suche ich die Antwort auf Schellings Vexierproblem in der Richtung der Einbettung seiner Thesen in die romantische Bewegung.

VII

Nach der immanent philosophischen Analyse von Schellings Kunstauffassung und nach der Darlegung des kulturhistorischen Kontextes will ich im Schlussteil meines Beitrags fragen, ob sie Aktualitätspotentiale besitzt auch für den Beginn des 21. Jahrhunderts.

Das *System des transzendentalen Idealismus* erschütterte das neuzeitliche Ideal der *mathesis universalis*. Statt an der Mathematik, soll sich die Philosophie methodisch an der Kunst als ihrem neuen „Organon“ orientieren. Dies ist Romantik, insofern die Poesie zum Paradigma der Menschen für ihre Orientierung in der Welt avanciert. Das Programm der „Neuen Mythologie“, wie es im beginnenden 19. Jahrhundert auftauchte, findet in Schelling einen beredten Fürsprecher. Gegen die abstrakte Synthesis in den despotischen modernen Staaten setzt Schelling die zwanglose Einigung im modernen demokratischen Rechtsstaat, der sich zur Konföderation von Staaten verlängern muss.

⁵⁵ Schelling, *Sämtliche Werke*, IV, 231: „Insofern nun der Hervorbringende das Göttliche nicht erkennt, als solcher erscheint er notwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse ... [W]erden wir nicht jede Erkenntnis, welche die Ideen nur an den Dingen, nicht an sich selber zeigt, exoterisch, dagegen die, welche die Urbilder der Dinge an und für sich selbst, mit Recht eine esoterische nennen?“

⁵⁶ Cassirer, *Erkenntnisproblem* III, 273.

Für mich sind in Adornos Kunstphilosophie Spuren einer modernisierten Romantik, einer *melancholischen Romantik* zu finden. Diese werde ich in Kontrast zu Richard Rortys neopragmatisch *halbierter Romantik* setzen.

Als Einstieg wähle ich den konkreten Kunstphilosophen Adorno. In seinem Vortrag „Zum Gedächtnis Eichendorffs“ aus Anlass von dessen 100. Todesjahr 1957 erinnert Adorno an eine subkutane Wirkungsgeschichte der Romantik in Deutschland. An Eichendorffs Lyrik lässt sich dies festhalten: „Eichendorff verherrlicht was ist und meint doch nicht das Seiende. Er war kein Dichter der Heimat sondern des Heimwehs, im Sinne des Novalis, dem er nahe sich wußte“.⁵⁷ Adorno bezieht sich auf einen „Unterstrom“ deutscher Dichtung, die nicht „Integration, System,... wollte, sondern Ausatmen und Dissoziation“.⁵⁸ An diesem Unterstrom, wie er vom „Sturm und Drang“ und vom jungen Goethe über Georg Büchner zu Frank Wedekind, dem Expressionismus und Brecht reichte, hat Eichendorff „insgeheim Anteil“.⁵⁹ Adorno formuliert: „Stand am Anfang der deutschen Romantik die spekulative Identitätsphilosophie, in der das Gegenständliche Geist ist und der Geist Natur, dann verleiht Eichendorff den bereits verdinglichten Dingen im Einstand noch einmal die Kraft des Bedeutens, des über sich Hinausweisenden.“⁶⁰ Eichendorffs Poesie zielt auf die „Versöhnung mit den Dingen durch die Sprache“.⁶¹

Der adornoschen Auslegung zufolge ist der Post-Romantiker Heinrich Heine in Deutschland immer eine Wunde geblieben.⁶² „Heines stereotypes Thema, hoffnungslose Liebe, ist Gleichnis der Heimatlosigkeit, und die Lyrik, die ihr gilt, eine Anstrengung, Entfremdung selber hineinzuziehen in den nächsten Erfahrungskreis“.⁶³ In die inoffizielle Überlieferung der Romantik zählen Adorno zufolge zweifellos ein gegen den Strich gelesener Stefan George, Georg Trakl und die zweite Romantik nach Charles Baudelaire.⁶⁴ Das an der Romantik zu würdigende Erbe ist ihre Emphase für das Neue, das wie etwas Uraltes aussieht.⁶⁵ Dies ist das recht verstandene „Geniale“, das von der Romantik herausgearbeitet worden ist.

⁵⁷ Theodor W. Adorno: Zum Gedächtnis Eichendorffs. In: *Noten zur Literatur I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968, 105-144; hier: 112.

⁵⁸ Adorno, Eichendorff, 121.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Adorno, Eichendorff, 125.

⁶¹ Adorno, Eichendorff, 129.

⁶² Adorno: Die Wunde Heines. In: *Noten zur Literatur I*, 146-154.

⁶³ Adorno, Die Wunde Heines, 153.

⁶⁴ Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, 174.

⁶⁵ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 256.

Die Grundintention der Romantik war Adorno zufolge, den mimetischen Impuls, das sich Anschmiegen an die Natur, ohne diese zu domestizieren, zu erretten. Die Romantiker verfehlten jedoch oft das Moment des Konstruktiven und des Formenden an der Kunst.⁶⁶ Dadurch war der Klassizismus als Devise der künstlerischen Gestaltung vermieden. Die Drohung, ins Amorphe und Regressive zu verfallen, war indessen nicht abgewendet.

Mit ähnlicher doppelter Stoßrichtung, d. h. einer würdigenden und kritisierenden Perspektive, preist Adorno das „in der apparition Aufgehende“ als Merkmal romantischen Kunstschaffens. Damit ist das „Mehr“ an erscheinender Geistigkeit an der Kunst gemeint, mehr jedenfalls als das, was buchstäblich vorfindlich ist.⁶⁷ Die Romantik ist zugleich partiell kritisierbar. Denn sie betont an der Kunst lediglich das Ungewöhnliche, das Erstaunliche und Einmalige, wodurch sie dem auf „Vertretbarkeit“ beruhenden Geist der modernen Gesellschaft, welcher sich in der Herrschaft des Tauschprinzips zeigt, sich nicht gewachsen erwies.

Das Zentrum von Adornos Kunstphilosophie ist zweifellos die Annahme, dass Kunstwerke durch ihre interne Stimmigkeit etwas Absolutes verkörpern, dass dies „Absolute“ der Kunstwerke, ihr „Rätselcharakter“, aber der Philosophie bedarf, um entschlüsselt zu werden.⁶⁸ Obwohl Adorno selbst, soviel ich weiß, nie die Parallelität dieses Gedankens zu Schelling betont hat, so liegt sie doch auf der Hand. Die begrifflose Erkenntnis der Kunst ist auf den philosophischen Gedanken angewiesen, um erfasst zu werden. Indessen ist auch wahr: Schelling organisiert den philosophischen Diskurs als „System“. Die Kunst hat eine „logische“ „Organon“-Funktion. Adorno dagegen konzipiert das philosophische Denken als systematisches Denken in „Konstellationen“ und „Modellen“, wie die *Negative Dialektik* (1966) lehrt.⁶⁹

Ästhetische Theorie und *Negative Dialektik* müssen als komplementär einander ergänzende Werke gesehen werden. In der *Negativen Dialektik* gibt es einen Passus, der ein urromantisches Motiv als Utopie der nicht auf Identität festgeschriebenen Philosophie artikuliert. Adorno schreibt: „Über die Romantik hinaus, die sich als Weltschmerz, Leiden an der Entfremdung fühlte, erhebt sich Eichendorffs Wort ‚Schöne Fremde‘. Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, son-

⁶⁶ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 275.

⁶⁷ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 128.

⁶⁸ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 188-205.

⁶⁹ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, 23, 28-40.

dem hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“.⁷⁰

VIII

In seinem Buch *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) integriert Richard Rorty zentrale Elemente der romantischen Kunstauffassung in ein neopragmatisches Modell der politischen Philosophie. Ich nenne Rortys Vorhaben eine halbierte Romantik.

Wie den Romantikern geht es Rorty um „a poetized culture“ [eine poetisierte Kultur].⁷¹ Die poetisierte Kultur führt zur Stärkung des liberalen Gemeinwesens. Da die liberalen Institutionen sich pragmatisch bewährt und ihre Flexibilität unter Beweis gestellt haben, ist keine philosophische Begründung des liberalen Gemeinwesens mehr erforderlich.

Philosophie im Sinne von transzendentaler Letztbegründung (Apel, Habermas) hat ausgespielt. Die Kontingenz der Sprache und die des Gemeinwesens sind nicht hintergebar. Es kann immer nur um vorläufige provisorische Vokabulare gehen, mit denen die Menschen ihr Leben beschreiben und ihm damit Sinn verleihen. Das Subjekt der Poetisierung der Kultur ist die Ironikerin. Sie lässt sich von drei Annahmen leiten. Erstens gibt es keine „final vocabularies“. Zu jedem Vokabular lässt sich ein dazu konkurrierendes angeben bzw. denken. Dies nährt immer wieder den Zweifel an einem letzten Vokabular. Zweitens können logische Argumente die Zweifel an einem letzten Vokabular nicht zerstreuen. Drittens. Alternative Vokabulare führen nicht dichter an die Realität heran. Es gibt keine Metainstanz, welche den Streit zwischen den Vokabularen schlichten kann.⁷²

An die Stelle von Philosophie und Metaphysik tritt im Zuge der kulturellen Modernisierung die Literaturkritik (literary criticism).⁷³ Deren Funktion ist es, Ratgeber in moralischen Fragen zu sein. Die Intellektuellen werden zu „moral advisers“.⁷⁴ In der demokratischen Hochkultur haben ironistische Intellektuelle eine kulturelle Rolle übernommen, welche in früheren Zeiten Re-

⁷⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, 190.

⁷¹ Richard Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, 53, 67, 69.

⁷² Rorty, *Contingency*, 73.

⁷³ Rorty, *Contingency*, 79.

⁷⁴ Rorty, *Contingency*, 80.

ligion, später Naturwissenschaft und schließlich Philosophie hatten⁷⁵. Die ironistischen Intellektuellen haben eine besondere Sensibilität für Neubeschreibungen. Der metaphorische Effekt der Sprache und d. h. die poetische Funktion der Sprache führt immer wieder zur Erosion von eingebürgerten Vokabularen und damit zur Konstitution neuer.⁷⁶

Rorty legt einen Schnitt zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Metaphysiker, wie Platon, und Philosophen, wie Marx, haben diesen Einschnitt immer wieder überbrücken wollen. Auch die Romantik an Ort und Stelle (etwa Schelling) tat dies. Sie missverstand die Kunst als eine metaphysische Kraft, die imstande wäre, Privatheit und Öffentlichkeit zu vereinen.⁷⁷ Eine, wie ich es nenne, halbierte Romantik kann durch die Poetisierung der Kultur nur zu individueller Neuschaffung (self-creation), nicht aber zu Selbsterkenntnis (self-knowledge) oder gar zur Entdeckung von Wahrheit führen. Mit Nietzsche muss man Wahrheit als „bewegliches Heer von Metaphern“ verstehen.⁷⁸ Den drohenden Zirkel, dass liberale Ironie nur darin besteht, für das Individuum privat bleibende Neubeschreibungen zu liefern und damit keinen Beitrag zur weiteren Entwicklung des Gemeinwesens, versucht Rorty dadurch zu umgehen, dass er die Abschaffung von Grausamkeit und die Erweiterung der Solidarität durch Inklusion vormals ausgeschlossener Gruppen als moralische Norm einführt, an der sich alle Reformen des Gemeinwesens messen lassen müssen.⁷⁹

Aber diese Norm muss nicht mehr begründet werden. Dynamische Neubeschreibungen der sozialen Lebenswelt sollen der Norm zu gesellschaftlicher Wirksamkeit verhelfen. Durch Beschreibungen von Demütigungen soll die Kapazität der Staatsbürger und -bürgerinnen eines liberalen Gemeinwesens, menschenunwürdige Zustände zu gewahren, vergrößert werden. Derartige Beschreibungen sind indessen weniger von der zünftigen Philosophie, sondern eher von poetischer Literatur, Ethnographie oder von journalistischen Features zu erwarten.⁸⁰

Für Rorty sind literarische Beschreibungen von Grausamkeit und Demütigung von politisch-öffentlicher Relevanz; denn sie können die Öffentlichkeit aufrütteln und so zur Verbesserung der liberalen Institutionen beitragen. Georges Orwell's *Animal Farm* (1945) und *1984* (1949) werden als Bücher

⁷⁵ Rorty, *Contingency*, 82.

⁷⁶ Rorty, *Contingency*, 89.

⁷⁷ Rorty, *Contingency*, 120.

⁷⁸ Rorty, *Contingency*, 26-27.

⁷⁹ Rorty, *Contingency*, 65.

⁸⁰ Rorty, *Contingency*, 94.

gewertet, welche für die Wahrnehmung von Grausamkeiten sensibilisieren, die gerade von Intellektuellen ausgeübt werden, indem sie die neueste Technologien für Folter und Gehirnwäsche einsetzen. Die Romane von Wladimir Nabokov können uns empfindsam machen dafür, wie die Kultivierung der ästhetischen Sensibilität eines Individuums dazu führen kann, blind zu werden für die ‚Leiden‘ der Menschen um uns herum.⁸¹ Rorty geht es weit eher um die moralisch-politisch relevante Steigerung der Empfindsamkeit, Grausamkeit und Demütigung wahrzunehmen, als um Begründungen von Moral. Die Kontingenz als grundlegendes Merkmal des politischen Gemeinwesens macht, dass eine progressive Vergrößerung des Scopus von Mitgefühl zwar zu hoffen, aber nicht theoretisch nachzuweisen ist.

Rorty folgt damit eher der Romantik Friedrich Schlegels als der Romantik Schellings. Deshalb spreche ich von halbiertes Romantik. Von Schlegel lässt sich eine Linie zu Nietzsche und weiter über Heidegger bis zu Derrida ausziehen. Indem Rorty seine halbierte Romantik mit Dewey verstärkt, vermag er gegen den spielerischen Unernst eines Friedrich Schlegel, den schon Hegel geißelte, ein Gegengewicht einzubauen.

Adorno auf der anderen Seite erspürt in der Romantik die Qual der Heimatlosigkeit. Als im Tiefsten romantischer Impuls kann daher das Schwarze des Negativitätsdenkens entziffert werden. Adorno will das Projekt der Romantik vor einem Rückfall in prämoderne regressive Utopie „erretten“. Er muss konsequenterweise die Romantik modernisieren und sie gegen den Strich bürsten. Charles Baudelaire steht daher schon für die zweite Romantik, diejenige der Moderne.

IX

Meine eigene Position liegt irgendwo zwischen Adorno und Rorty. Gegen Rorty ist geltend zu machen, dass liberale Gemeinwesen (selbst die USA) immer wieder davon bedroht sind, ins Totalitäre umzuschlagen, wie die öffentliche Akzeptanz von Folter und Regime-Change als Zeichen der Regierung von Präsident George W. Bush nicht nur in den USA, sondern auch in weiten Teilen der deutschen Öffentlichkeit belegen kann. Daher muss man mit Adorno an zwei Grundsätzen festhalten. Wir müssen erstens bei dem Sturz der Metaphysik mit dieser selbst solidarisch sein. Diese auch von Lyotard unter-

⁸¹ Rorty, *Contingency*, 170 ff.

stützte Metaphorik besagt, dass die Metaphysik heute zwar nicht mehr belebt werden kann und soll. Dennoch war sie kein bloß unsinniges Unterfangen. Zweitens müssen wir Kunst und Kulturindustrie normativ unterscheiden. Für Schelling stellte sich dieses Problem nicht. Kulturindustrie macht die Differenz von Kunst, Propaganda, Unterhaltung und Reklame unkenntlich. Die ungehinderte Ausbreitung der Kulturindustrie entzieht der Beschäftigung mit Kunst die ihr zukommende kognitive und normative Basis.

Schellings Position ist missverstanden, wenn sie gelesen wird als Versuch, die Ästhetik zur „prima philosophia“ (Welsch) zu machen. Der zu verteidigende Punkt bei Rorty besteht darin, die Ästhetik nicht von der Ethik abzukoppeln, sondern die Spannung zwischen ihnen dialektisch zu durchdenken.

(In diesem Essay sind einige Formulierungen verwendet, die zuerst 1995 in der Zeitschrift *JTLA* [Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics], Vol. 20, 31-44 unter dem Titel „Profile und Aktualität der romantischen Kunstphilosophie“ veröffentlicht wurden.)

Mythos und Geschichte

Beobachtungen zur Geschichtsphilosophie des jungen Schelling

In seinem epochalen Jugendwerk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, dessen erster Band 1835 erschien, räumte David Friedrich Strauß dem jungen Schelling eine grundlegende Bedeutung für die Herausbildung und Etablierung des Mythos als einem methodischen Leitbegriff der im Entstehen begriffenen modernen Bibelwissenschaft ein. Durch Johann Philipp Gabler und Schelling, so Strauß, wurde „der Begriff des Mythos als ein ganz allgemein, für die älteste Geschichte, heilige wie profane, gültiger aufgestellt, nach dem Heyne’schen Grundsatz: a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit“.¹ Strauß bezieht sich in der Einleitung seines Werks, welche einer problemgeschichtlichen Einordnung seines eigenen, mythischen Standpunkts² in die zeitgenössische Debattenlage gewidmet ist, auf Schellings Aufsatz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, der 1793 im fünften Stück der von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus herausgegebenen Zeitschrift *Memorabilien* erschien.³ Dem von Schelling in diesem Aufsatz ausgearbeiteten Verständnis des Mythos als einem methodischen Leitbegriff der Bibelwissenschaften attestierte Strauß, dass er sowohl über den supranaturalistischen als auch über den rationalistischen Standpunkt hinausführt. Ebenso lasse Schellings Verständnis des Mythos die von Kant in der Religionsschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* vorgelegte allegorische Deutung der Bibel weit hinter sich.⁴

¹ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 1, Tübingen 1835, S. 28.

² D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Bd. 1, S. IV.

³ F. W. J. Schelling, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, AA I, 1, 193-246. Zum Verhältnis von Strauß und Schelling siehe O. Wintzek, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D. F. Strauß und F. W. J. Schelling*, Regensburg 2008.

⁴ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, S. 25: „Unten diesen natürlichen Auslegungen, welche das Ende des 18ten Jahrhunderts in reicher Fülle hervorbrachte, war es ein merkwürdiges Zwischenspiel, mit Einem Male die alte allegorische Erklärung der Kirchenväter heraufbeschworen zu sehen in *Kant’s* moralischer Schriftauslegung.“ Zur zeitgenössischen exegetischen Kritik an Kants allegorischer Bibelauslegung siehe B. Seidel, *Kant und die Zielgerade der Historiotheologie in der Späten Aufklärung. Ein Beytrag zum Anheben der Kantischen Philosophie unter den Betreibern der theologischen Wissenschaft*

„Verdientermaßen hat daher schon Schelling über diejenigen, welche, um den mythischen Charakter einer alten Sage zu bestreiten, mit großem Triumph ausrufen: es ist doch gar keine Kunst in ihr bemerkbar, sie ist viel zu einfältig, sie macht zu wenig Jagd über das Wunderbare, als daß man sie einen Mythos nennen könnte, – das procul este profani! ausgesprochen.“⁵

Während Strauß dem Mythosverständnis des jungen Schelling, wie es dieser in dem Aufsatz *Ueber Mythen* aus dem Jahre 1793 ausgeführt hatte, eine über die rationalistischen und supranaturalistischen Mythostheorien hinausführende Bedeutung zuwies, hat sich die Schelling-Forschung nicht durchweg dem Urteil von Strauß angeschlossen. So versteht etwa Christoph Jamme das Mythosverständnis des jungen Schelling als rationalistisch und grenzt es von dem in der Spätphilosophie ausgearbeiteten Mythosverständnis ab.⁶ Nun kann sich jedoch ein solches Verständnis von Schellings früher Mythos-Theorie auf diesen selbst berufen. In seiner *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* vom Februar 1853 gibt Schelling im Zusammenhang einer Erwähnung seiner Tübinger Studienhefte eine späte Selbstdeutung seines frühen Mythosverständnisses. Er schreibt hier über seine frühen Studienhefte, die er detailliert aufführt, „Fritz mag sehen, ob aus Letzterem Etwas zu lernen, – es fehlt noch ganz an wahrem Verstand, – sie sind durchaus rationalistisch.“⁷ Der späte Schelling deutet seine frühe Tübinger Theorie des Mythos als rationalistisch und dieser Einschätzung hat sich nicht nur bereits K. F. A. Schelling in dem Fragment einer Biographie seines Vaters angeschlossen,⁸ sondern auch die Forschung zu Schellings Mythosverständnis.

Diese unterschiedlichen und widersprechenden Deutungen des Mythosverständnisses des jungen Schelling lassen es geboten erscheinen, Schellings frühes Verständnis des Mythos auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Debattenlage einer erneuten Lektüre zu unterziehen. Ich beziehe mich im Folgenden auf Schellings Magisterdissertation *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* vom September 1792 sowie dessen Mythosaufsatz

in Jena, in: N. Hinske/E. Lange/H. Schröpfer (Hrsg.), „Das Kantische Evangelium“. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte. Ein Begleitkatalog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 139-169.

⁵ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, Bd. I, S. 61.

⁶ C. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Darmstadt 1991, S. 26-73.

⁷ H. Fuhrmans, *Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß* (= *Dokumente zur Schellingforschung IV*), in: *Kant-Studien* 51 (1959/60), S. 14-26, hier S. 19.

⁸ K. F. A. Schelling, *Ein biographisches Fragment*, in: G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Bd. I, Leipzig 1869, S. 38.

aus dem Jahre 1793.⁹ In diesen Texten hat Schelling nicht nur ein Verständnis der Vorstellungsarten der alten Welt skizziert, sondern dieses auch in die Debatten seiner Zeit eingeordnet. Das eigentümliche Profil von Schellings methodischem Zugriff auf die Vorstellungsarten der alten Welt wird jedoch erst dann schärfer, wenn man weitere Texte aus dessen Tübinger Studienzeit heranzieht. Nicht nur dessen frühe Tübinger Studienhefte, sondern auch die bereits publizierten Texte aus Schellings Studienzeit lassen erkennen,¹⁰ dass schon der junge Schelling ein ambitioniertes hermeneutisches und geschichtsphilosophisches Programm konzipierte, das sich nicht nur durchaus auf der Höhe der zeitgenössischen Debattenlage bewegt, sondern auch das eingangs genannte Urteil von David Friedrich Strauß bestätigt. Das von Schelling in seiner Magisterdissertation angedeutete und in den Jahren 1792 bis 1794 weiter ausgearbeitete hermeneutische Programm setzt die Debatten um den Status sowie das Verständnis der Bibel in der späten Aufklärung voraus und ist ohne diesen problemgeschichtlichen Hintergrund nicht zu verstehen.¹¹ Im Folgenden ist zunächst dieser problemgeschichtliche Hintergrund in den Blick zu nehmen, sodann sind Schellings Magisterdissertation sowie sein Mythenaufsatz auf dem dargestellten Diskussionshintergrund zu rekonstruieren. In einem vierten Abschnitt ist die Weiterentwicklung von Schellings

⁹ F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*, AA I/1, S. 59-100. 101-148 (= Übersetzung v. R. Mokrosch). Die Werke Schellings werden im Folgenden nach der von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen *Historisch-kritischen Ausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff., mit der Sigle AA unter Angabe der Reihe sowie des Bandes zitiert.

¹⁰ Schellings Studienhefte aus der Tübinger Zeit werden in den ersten fünf Bänden der Nachlassreihe der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings publiziert. Einige dieser Texte, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, sind bereits in dem biographischen Fragment von Schellings Sohn in dem von G. L. Plitt herausgegebenen Band *Aus Schellings Leben in Briefen* ediert: S. 39-46 (= *Entwurf der Vorrede [zu den histor.-kritischen Abhandlungen der Jahre 1793–1794]*); S. 47-49 (= *Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus*). Beide Texte wurden wieder abgedruckt in: L. Pareyson (Hrsg.), *Schellingiana Rariora*, Torino 1977, S. 34-36 (= *Proben eines Commentars*); S. 37-43 (= *Entwurf der Vorrede*). Eine Vor-edition von weiteren Texten aus Schellings Studienheften findet sich bei M. Franz, *Schellings Tübinger Plato-Studien*, Göttingen 1996, S. 283-300 (= *Vorstellungsarten der alten Welt über verschiedene Gegenstände, gesammelt aus Homer, Plato u. a.* = Studienheft 28); S. 306-319 (= *Über den Geist der Platonischen Philosophie* = Studienheft 34).

¹¹ Siehe hierzu W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin/New York 2007, S. 46-53.

Geschichtsphilosophie sowie ihre methodischen Grundlagen in den Jahren 1793 bis 1794/95 darzustellen. Abschließen möchte ich mit ein paar kurzen Überlegungen zur Weiterführung dieses geschichtsphilosophischen Programms in Schellings weiterer philosophischer Entwicklung.

1. *Offenbarung und Geschichte, oder: Die Rehabilitierung der Religionsgeschichte*

Schellings Magisterdissertation geht es darum, das „alte *Philosphem über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*“ in Genesis 3, „aus seiner eigenen Auslegung heraus verständlich werden“ (AA I/1, 106) zu lassen. Diese Aufgabe löst Schelling in zwei aufeinander aufbauenden Arbeitsschritten ein. Zunächst gelte es, „den Sinn dieses Zeugnisses *kritisch* und danach, sofern es *Wahrheit* enthält, *philosophisch* aufzuzeigen“ (AA I/1, 107). In der Unterscheidung und Zuordnung der kritischen und der philosophischen Rekonstruktion des Sinnes von Genesis 3 ist ein hermeneutisch-geschichtsphilosophisches Programm angelegt, welches Schelling in seiner Magisterdissertation erstmals zur Geltung gebracht und in den Folgejahren zunehmend weiter entwickelt hat. Mit diesem hermeneutisch-geschichtsphilosophischen Programm positioniert sich der junge Schelling in den Debatten um den Status der Bibel, wie sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Streit über natürliche und geoffenbarte Religion geführt wurden.¹² Ich

¹² In den Tübinger Studienheften Schellings findet sich in den Heften Nr. 30 und Nr. 34 (Schluss) die Nachschrift einer Polemikvorlesung aus dem Wintersemester 1792/93. Diese Nachschrift macht deutlich, inwieweit der junge Schelling mit der zeitgenössischen Debatte um natürliche und geoffenbarte Religion vertraut war. Siehe hierzu F. W. J. Schelling, *Polemik*, in: AA II/4 (im Druck). Zu dieser Polemik-Vorlesung siehe M. Franz, J. F. LeBrets Polemik-Vorlesung, von F. W. J. Schelling nachgeschrieben, in: ders. (Hrsg.), „... an der Galeere der Theologie“? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen, Tübingen 2007, S. 123-142; ders., Schellings Tübinger Platon-Studien, S. 117-122. 214-217. Das Problem der geoffenbarten Religion wurde im Tübinger Stift intensiv diskutiert. Zur Stellung Friedrich Immanuel Niethammers in dieser Kontroverse siehe v. Vf., Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792). Niethammer als Fichterezipient, in: G. Wenz (Hrsg.), Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Beiträge zu Biographie und Werkgeschichte, München 2009 (im Druck); D. Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1794), Bd. 2, Frankfurt/Main 2002; I. C. Diez, Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise. Tübingen-Jena (1790–1792), hrsg. v. D. Henrich, Stuttgart 1997.

konzentriere mich im Folgenden lediglich auf zwei Aspekte der Diskussion, welche Schelling in seiner Magisterdissertation aufgenommen und in den folgenden Jahren weiterentwickelt hat. Diese beiden Aspekte sind einmal die von Lessing in seiner Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* ausgearbeitete Geschichtsphilosophie sowie zum anderen die exegetische Debatte in der späten Aufklärung. Beide Aspekte stehen, wie sich zeigen wird, in einem engen Zusammenhang und das Verdienst des jungen Schelling darf nicht zuletzt darin gesehen werden, sie auf eine konstruktive Weise miteinander verbunden zu haben. Einzusetzen ist mit der von Lessing ausgearbeiteten Geschichtsphilosophie.

Gotthold Ephraim Lessings 1780 erschienene Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* darf neben dem *Nathan* als sein abschließender Kommentar zu dem von ihm selbst ausgelösten Fragmentenstreit gelten.¹³ In diesem Streit spitzte sich die das ganze 18. Jahrhundert durchziehende Auseinandersetzung über die Bedeutung der geoffenbarten positiven Religion zu. Der ungenannte Fragmentist, der Hamburger Theologe und Orientalist Hermann Samuel Reimarus, hatte in dem von Lessing publizierten Fragment *Daß die Bücher des AT nicht geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren* dem Alten Testament mit dem Argument, dass ihm der für die natürliche Religion konstitutive Gedanke der Unsterblichkeit der Seele fehle, den Charakter einer Offenbarungsurkunde bestritten. Für die auf der Vernunft fußende natürliche Religion sind deshalb sowohl die alttestamentliche als auch die neutestamentlichen Religion ohne Bedeutung. Lessings Erziehungsschrift reagiert auf diese in der späten Aufklärung heftig umstrittene Frage, ob die natürliche Religion selbst schon hinreichend sei oder aber einer Ergänzung durch die geoffenbarte Religion bedürfe. Diese Intention von Lessings kurzer „Gelegenheitsschrift“,¹⁴ deren ersten Teil er in den *Gegensätzen des Herausgebers* als Kommentar zu dem Fragment *Daß die Bücher des AT nicht ge-*

¹³ Zur Einordnung Lessings in die Debatten in der späten Aufklärung siehe A. Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 317-322. Aus der älteren Literatur ist heranzuziehen E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. IV, Gütersloh 1952, S. 120-165; K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929; W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 54-87.

¹⁴ D. Cyranka, *Natürlich – positiv – vernünftig: Der Religionsbegriff in Lessings Erziehungsschrift*, in: U. Kronauer/W. Kühlmann (Hrsg.), *Aufklärung. Stationen – Konflikte – Prozesse*. Festgabe für Jörn Gaber zum 65. Geburtstag, Eutin 2007, S. 39-61, hier S. 43. Siehe auch ders., *Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung*, Göttingen 2005.

geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren publiziert hatte,¹⁵ wird bereits in dem der Schrift vorangestellten Vorbericht des Herausgebers ersichtlich. „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll; als über einer derselben entweder lächeln, oder zürnen?“¹⁶

In der Erziehungsschrift arbeitet Lessing in Auseinandersetzung mit Reimarus einerseits und William Warburton¹⁷ andererseits eine funktionale Rehabilitierung der positiven Religionen aus, die auf einem geschichtsphilosophisch entfalteten Religionsbegriff fußt. Lessing legt in der Erziehungsschrift einen in sich gestuften Religionsbegriff zugrunde und unterscheidet zwischen der natürlichen, der geschichtlichen und der vernünftigen Religion.¹⁸ Diese innere Unterscheidung und Stufung des Religionsbegriffs bildet die Grundlage für Lessings funktionale Begründung der in den apologetischen Debatten umstrittenen positiven oder geoffenbarten Religion.¹⁹ Lessing identifiziert also gerade nicht, wie Reimarus, natürliche und vernünftige Religion, sondern unterscheidet beide als Aspekte des Religionsbegriffs. So bildet die natürliche Religion zwar eine anthropologische Anlage, aber sie ist noch nicht die Religion der Vernunft. „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet worden: so konnte dieser mitgeteilte, und nicht erworbene Begriff, unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen.“ (§ 6) Die vernünftige Religion ist also Lessing zufolge im Unterschied zur natürlichen Religion eine *erworbene* und somit kann sie nicht schon am Anfang der geschichtlichen Entwicklung stehen. Die Vernunftreligion ist das Ziel der religionsgeschichtlichen Entwicklung und diese Entwicklung ist durch

¹⁵ G. E. Lessing, *Gegensätze des Herausgebers*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 3: *Geschichte der Kunst, Theologie und Philosophie*, München/Wien 1982, S. 327-348.

¹⁶ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Freimaurergespräche und anderes. Ausgewählte Schriften*, Weimar/Leipzig 1981, S. 81-103, hier S. 81. Lessings Erziehungsschrift wird im Folgenden durch die Angabe der entsprechenden Paragraphen zitiert.

¹⁷ W. Warburton, *The Divine Legation of Moses demonstrated*, Bd. 1, London ³1742; Bd. II/1 u. II/2, London ²1742.

¹⁸ Dazu D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*, S. 356ff.; ders., *Natürlich – positiv – vernünftig*, S. 44-48.

¹⁹ Auf die Bedeutung der Unsterblichkeitsvorstellung als Kriterium für die Vernünftigkeit der positiven Religionen kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden. Siehe dazu D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*, S. 355ff.; ders., *Natürlich – positiv – vernünftig*, S. 49-56. Siehe hierzu auch W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 61-87; G. Kaplan, *Answering the Enlightenment. The Catholic Recovery of Historical Revelation*, New York 2006, S. 7-22.

die positiven Religionen vermittelt. Die positiven Offenbarungsreligionen werden von Lessing als das Medium und Vehikel verstanden, aus und an denen sich die vernünftige Religion selbst erst herausbildet.

Die Strukturierung der Religionsgeschichte, wie sie von Lessing in der Erziehungsschrift vorgenommen wird, resultiert aus dem in sich gestuften dreigliedrigen Religionsbegriff. Lessing unterscheidet eine Vorgeschichte, die Periode der geschichtlichen Religionen des Judentums und des Christentums sowie als Ziel der Geschichte die Vernunftreligion.²⁰ Auf der Grundlage seines Religionsbegriffs und des diesem korrespondierenden Gottesbegriffs vermag Lessing nicht nur der Vernunft selbst schon eine geschichtliche Entwicklung einzuschreiben, sondern auch die Vernünftigkeit der positiven Religionen aufzuzeigen. Sie repräsentieren unterschiedliche Niveaus der geschichtlichen Selbsterfassung der Vernunft im Medium von zeitbedingten Vorstellungen. Diesen Gehalt nimmt der Offenbarungsbegriff der Erziehungsschrift auf. „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht; und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlecht geschehen ist, und noch geschieht.“ (§ 2) Lessing verknüpft den Offenbarungsbegriff aber nicht nur mit dem Entwicklungsgedanken, sondern auch mit einer Akkomodationstheorie, so dass die Offenbarung stets an den Entwicklungsstand ihrer Empfänger angepasst ist.²¹ Auf diese Weise vermag er nicht nur den in der Kontroverse mit Reimarus umstrittenen Offenbarungscharakter des Alten Testaments zu begründen, nämlich als die Stufe der Religionsgeschichte, welche der Menschheit auf diesem Entwicklungsstand angemessen ist, sondern auch den vernünftigen Gehalt der positiven Religionen insgesamt als eine bestimmte Entwicklungsstufe auf dem Weg der Vernunft zu ihrer Selbsterfassung zu rehabilitieren.

Lessing versteht in der Erziehungsschrift die Religionsgeschichte als einen Prozess, in dem sich die Vernunft zunehmend selbst in ihrer Tätigkeit erfasst. Der gestufte Religionsbegriff dient dabei der Strukturierung der Religionsgeschichte. Zum Ziel kommt die religionsgeschichtliche Entwicklung freilich

²⁰ Lessings Rekonstruktion der Religionsgeschichte kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Siehe hierzu die luziden Rekonstruktionen von D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*; ders., *Natürlich – positiv – vernünftig*.

²¹ Vgl. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 5: „Und so wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann; ebenso hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen.“ Zur Akkomodationstheorie der Aufklärungstheologie siehe H.-W. Schütte, *Die Vorstellung von der Perfektibilität des Christentums im Denken der Aufklärung*, in: FS Wolfgang Trillhaas, *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, S. 113-126.

erst in der Vernunftreligion. Die Vernunftreligion Lessings ist jedoch inhaltlich durch die positiven Religionen vermittelt. Allein aufgrund der inhaltlichen Bestimmung der Vernunftreligion ist die „Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten [...] schlechterdings notwendig“ (§ 76).

2. Die Bibel als Urkunde aus der Kindheit des Menschengeschlechts

Lessing hatte den Offenbarungsbegriff der theologischen Lehrtradition auf dem Hintergrund der Debatten über geoffenbarte und natürliche Religion geschichtsphilosophisch rehabilitiert. Allerdings verbindet sich dessen geschichtsphilosophische Begründung der Offenbarung mit einer Akkomodationstheorie, der nicht nur von dem Tübinger Theologen Gottlob Christian Storr widersprochen wurde.²² Auch in der exegetischen Debatte der späten Aufklärung wurde die Akkomodationstheorie zunehmend aufgegeben. An ihre Stelle trat die Aufgabe, den biblischen Text in seinem eigenen geschichtlichen Kontext zu verstehen.²³ Diese Umorientierung ist am Ende des Jahrhunderts bei Johann Gottfried Eichhorn²⁴ und Johann Philipp Gabler²⁵ in dem methodischen Leitbegriff der ‚Urkunde‘ bzw. des ‚Mythos‘ aufgenom-

²² G. C. Storr, Lehrbuch der Christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eignen, Schriften und mit Zusätzen aus der theologischen Literatur seit dem Jahre 1793 versehen von M.C.C. Flatt, Tübingen 1803, S. XVIIff. Zur Hermeneutik von Storr siehe R. Rieger, Gottlob Christian Storr's theologische Hermeneutik, in: M. Franz (Hrsg.), „... an der Galeere der Theologie“? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen, Tübingen 2007, S. 145-168. Auch die von Schelling in seinen frühen Studienheften aufgezeichnete Polemikvorlesung unterzieht die Akkomodationsvorstellung der Aufklärung der Kritik. Siehe F. W. J. Schelling, *Vorlesungsnachschrift* „Polemik“, NL 30, S. Lr-LVIIv. Bemerkenswert an der von Schelling nachgeschriebenen Vorlesung ist, dass Fichtes Offenbarungsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* von 1792 in der vermutlich von LeBret gehaltenen Vorlesung als mittleres System zwischen Naturalismus/Deismus und den Accomodationssystemen der Aufklärungstheologie erscheint.

²³ Vgl. die Altdorfer Antrittsrede von J. P. Gabler, *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, Altdorf 1787 [ND in: K.-W. Niebuhr/W. Böttrich (Hg.), *Johann Philipp Gabler 1753–1826 zum 250. Geburtstag*, Leipzig 2003, S. 15-41].

²⁴ Zu J. G. Eichhorn siehe C. Frevel, Art.: Eichhorn, Johann Gottfried, in: RGG⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 1119; H.-J. Zobel, Art.: Eichhorn, Johann Gottfried, in: TRE Bd. 9, Berlin/New York 1982, S. 370-372.

²⁵ Zu J. P. Gabler siehe W. Sparr, Art.: Gabler, Johann Philipp, in: RGG⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 446f.; O. Merk, Art.: Gabler, Johann Philipp, in: TRE Bd. 12, Berlin/New York 1984, S. 1-3.

men.²⁶ Beide Begriffe wollen den Abstand der eigenen Gegenwart von der Zeit der biblischen Schriftsteller zum Ausdruck bringen und dadurch an der Wahrheit des in der eigenen Gegenwart als problematisch empfundenen Weltbilds der Bibel festhalten. Sie ersetzen die Akkomodationsvorstellung, der zufolge sich Jesus und die Apostel in ihrer Verkündigung den zeitgenössischen Vorstellungen ihrer jüdischen Umwelt angepasst haben. Die sich am Ende des 18. Jahrhunderts etablierende historische Bibelwissenschaft hat die biblischen Texte als Urkunden aus der Kindheit der Menschheit verstanden.²⁷ Dadurch wird der mit der Akkomodationsvorstellung verbundene und für diese konstitutive Gedanke einer bewussten Einkleidung von Gedanken bzw. der Anpassung der Offenbarung an zeitgeschichtlich bedingte Verstehensbedingungen durch ein Entwicklungsmodell der Vernunft ersetzt. In der Kindheit der Menschheit konnte diese sich nicht anders artikulieren als in sinnlichen Vorstellungen. Dem Mythosbegriff kommt somit die Funktion eines methodischen Leitbegriffs zu, der die kulturelle und zeitliche Differenz der biblischen Texte zur eigenen Gegenwart so markiert, dass an der Wahrheit der alten Urkunden festgehalten werden kann.²⁸

²⁶ Vgl. B. Seidel, Kant und die Zielgerade der Historiotheologie in der Späten Aufklärung, S. 145: „Der in der historischen Kritik erfaßte Abstand vom Text kann nun in der Verwendung eines kritischen Begriffes, dem des *Mythos* oder der *Urkunde* überwunden werden.“ Zum Mythosbegriff, wie er im Anschluss an den Göttinger Altphilologen Christian Gottlob Heyne in der „mythischen Schule“ der späten Aufklärungstheologie ausgebildet wurde, siehe C. Hartlich/W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952; A. Horstmann, Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne. In: Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979), S. 60-85; ders., Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. In: Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979), S. 7-54; ders., Art.: Mythos, Mythologie II-IV. In: HWPh Bd. 6, Basel 1984, Sp. 283-295.

²⁷ Der Begriff des Kindheitszustands der Menschheit wurde der Aufklärungstheologie durch J. J. Rousseau vermittelt. Vgl. B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung, Berlin/New York 1993, S. 24; E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 3, Gütersloh 1951, S. 105. Die Anschauung vom Kindheitszustand der Menschheit findet sich bei allen historisch orientierten Autoren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. So bei G. E. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, § 16; J.G. Eichhorn, Urgeschichte, in: RBML 4 (1779), S. 129-256, hier S. 177: „mit einem Wort, in der Kindheit der Welt, wo dem Menschen noch der allumfassende Blick mangelte“.

²⁸ Siehe hierzu B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese, S. 22-33.

Die Einführung des Mythosbegriffs in die Theologie der späten Aufklärung und die damit verbundene Historisierung der biblischen Texte geht einher mit intensiven Methodendebatten um ein angemessenes Verständnis der Vergangenheit. Insbesondere der junge Johann Salomo Semler arbeitete im Anschluss an seinen Lehrer Sigmund Jacob Baumgarten die Hermeneutik zu einem grundlegenden Organon der historischen Disziplinen der Theologie aus. Dabei erweitert Semler die auf Spinoza zurückgehende und von Johann August Ernesti in der protestantischen Theologie durchgesetzte und etablierte grammatische Interpretation der Bibel²⁹ zu einer umfassenden hermeneutischen Theorie, welche auch die historische Dimension einbezieht.³⁰ Der biblische Text ist also für Semler nicht schon durch die philologisch-grammatische Analyse der Wortbedeutungen verstanden, sondern erst dann, wenn diese in den religiös-kulturellen Vorstellungswelten der jeweiligen Zeit rekonstruiert werden.

Der in Altdorf und später in Jena lehrende Gabler, ein Schüler von Eichhorn und Johann Jakob Griesbach,³¹ führte in seiner Altdorfer Antrittsrede von 1787, welche der methodischen Reflexion der Bibelwissenschaft ge-

²⁹ Zur grammatisch philologischen Schriftauslegung von Ernesti siehe J. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1761. In seiner Festrede *Proslusio pro grammatica interpretatione librorum in primis sacrorum. Oratiunculis in Schola Thomana habendis praemissa a Rectore Io. Augusto Ernesti*, Leipzig 1749, S. VII, beschreibt Ernesti sein Programm folgendermaßen: „In interpretando porro proprie non quaeritur, quid verum sit: aliunde id constat, aliunde venire intelligentia veritatis debet: alioqui etiam Porphyrii et Celsi, alique alieni a Christiana religione homines, lectis et intellectis libris divinis, veritatem Christianam percipissent. In interpretatione nihil aliud quaeritur, quam quid dictum sit, non quale sit, aut quam vere dictum.“ Zur Ernesti’schen Regel und ihren ideengeschichtlichen Hintergründen siehe M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, S. 160-169.

³⁰ U. Barth, *Die hermeneutische Krise des altprotestantischen Schriftprinzips*. Francke – Baumgarten – Semler, in: ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, S. 167-195, bes. S. 187, urteilt über Semlers Leistung für die Entwicklung der Hermeneutik: „Semlers überragender Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik und ihrer Rolle in der Theologie besteht vor allem darin, die überkommene, in erster Linie philologisch-kritische und nur partiell historische Bibelhermeneutik in den Rang einer am Paradigma der Religionsgeschichte entfalteten historiographischen Hermeneutik erhoben zu haben.“ Siehe auch O. Merk, *Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert*, in: G. Schwaiger (Hrsg.), *Historische Kritik in der Theologie*. Beiträge zu ihrer Geschichte, Göttingen 1980, S. 37-59, bes. S. 49. 51; G. Hornig, *Hermeneutik und Bibelkritik*, in: ders., *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Tübingen 1996, S. 229-245; ders., *Grundzüge der theologischen Hermeneutik*, in: a. a. O., S. 246-278.

³¹ Zu Griesbach siehe B. Aland, Art.: Griesbach, Johann Jakob, In: *RGG*⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1293f.; A. Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, S. 275-278.

widmet war, das hermeneutische Programm Semlers weiter. Semlers methodische Verzahnung von grammatischer und historischer Interpretation wird bei Gabler als Verschränkung der zwei Teilaufgaben der philologischen Interpretation und der historischen Rekonstruktion aufgenommen. „Diese Aufgabe wird vor allem in zwei Teilen [Arbeitsgängen] gelöst: Der eine besteht in der richtigen Interpretation der Stellen, die sich hierauf beziehen; der andere im sorgfältigen Vergleich der Vorstellungen aller heiligen Autoren untereinander.“³² Gabler unterscheidet in seiner Hermeneutik zwischen Auslegen und Erklären als zwei grundlegenden und aufeinander aufbauenden hermeneutischen Teilschritten, die zum Verständnis von Dokumenten der Vergangenheit unumgänglich sind. Während der methodische Teilschritt der Auslegung sich auf die philologische Aufgabe der „Auffindung des grammatischen Sinnes“ bezieht und in das „Gebiet der *Wörterklärung*“ gehört, beinhaltet die Erklärung die sowohl historische als auch philosophische Aufgabe der „Sacherklärung“.³³ Erst beide methodischen Teilschritte zusammen führen nach Gabler zu einem angemessenen Verständnis des historischen Textes der Bibel.

Mit Lessings geschichtsphilosophischer Rehabilitierung der positiven Religion in der Erziehungsschrift auf der einen Seite und der Herausbildung der Urkundenhypothese sowie der historischen Hermeneutik in der Aufklärungstheologie auf der anderen ist der Problemhorizont von Schellings Magisterdissertation umrissen. Das von Schelling während seines Studiums an der Universität Tübingen konzipierte Mythosverständnis ist nun in den Blick zu nehmen.

³² J. P. Gabler, *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, S. 27. Dazu R.G. Kratz, *Auslegen und Erklären. Über die theologische Bedeutung der Bibelkritik nach Johann Philipp Gabler*, in: K.-W. Niebuhr/W. Böttlich (Hrsg.), *Johann Philipp Gabler 1753–1826 zum 250. Geburtstag*, Leipzig 2003, S. 53-74.

³³ J. P. Gabler, *Ueber den Unterschied zwischen Auslegung und Erklärung*, erläutert durch die verschiedene Behandlungsart der Versuchungsgeschichte Jesu, in: ders., *Kleinere theologische Schriften* Bd. 1, hrsg. v. T. A. Gabler/J. G. Gabler, Ulm 1831, S. 201-214, hier S. 203. Vgl. auch ebd.: „Man kann daher in der That einen gegründeten Unterschied zwischen *Auslegen* und *Erklären* machen: zu dem ersten gehört nur die *Erforschung des Sinnes*; zu dem letztern hingegen die *Aufklärung der Sache* selbst.“

3. *Mythos und Geschichte in Schellings Magisterdissertation*

Als Schelling seine Magisterdissertation am 26. September 1792 verteidigte, war die Urkundenhypothese gerade erst in der Bibelwissenschaft etabliert worden und auch Gablers Altdorfer Antrittsvorlesung lag erst fünf Jahre zurück. David Friedrich Strauß ist dies 1835 noch bewusst, wenn er in seinem *Leben Jesu* darauf hinweist, dass Schelling und Gabler den Mythosbegriff als methodischen Leitbegriff in die Theologie eingeführt haben. Worin liegt nun das Spezifische von Schellings Verwendung des Mythosbegriffs in seiner Magisterdissertation von 1792?

Schelling untersucht in seiner Magisterdissertation mit dem Titel *De malorum origine* die in Genesis 3 überlieferte sogenannte Sündenfallgeschichte. Die Geschichte vom Sündenfall wird von Schelling allerdings nicht mehr im Sinne der theologischen Lehrtradition verstanden, die in diesem biblischen Bericht die Wiedergabe eines historischen Ereignisses fand, nämlich den Abfall der Protoplasten von Gott.³⁴ Vielmehr versteht Schelling Genesis 3 als ein Philosophem und als einen Mythos,³⁵ dem gerade keine historische Begebenheit zugrunde liegt.³⁶ Mit dem Mythosbegriff knüpft Schelling an den neuesten Stand der exegetischen Debatte seiner Zeit an, wie er von der sogenannten mythischen Schule repräsentiert wird, und versteht den Mythos als einen methodischen Leitbegriff, der die historische Differenz zwischen dem Weltbild der Bibel und der eigenen Gegenwart markiert. Der in Genesis 3 überlieferte Bericht ist eine Urkunde aus einer fernen Vergangenheit, nämlich der Kindheit des Menschengeschlechts. „Für jene Philosophen der ältesten

³⁴ Noch G. C. Storr, Lehrbuch der Christlichen Dogmatik, S. 417-455, versteht mit der theologischen Lehrtradition den Bericht aus Genesis 3 als einen Bericht über eine historische Begebenheit.

³⁵ In dem Mythenaufsatz von 1793 charakterisiert Schelling die mythische Form durch die Momente der Einfalt, des Wunderbaren sowie die sinnliche Darstellungsweise. Vgl. nur F. W. J. Schelling, Ueber Mythen, AA I/1, 211: „Nichts desto weniger aber kann in ihm derselbe Geist herrschen, der die ältesten Familiensagen der Völker charakterisiert – dieselbe Einfalt, verbunden mit demselben Geist des Wunderbaren, dieselbe sinnliche Darstellung, dieselbe lebendige Sprache.“ Siehe auch a.a.O., 204-207.

³⁶ In dem 1793 erschienenen Aufsatz *Ueber Mythen* differenziert Schelling seine Terminologie und unterscheidet zwischen einem historischen und einem philosophischen Mythos. Zweck, wie Schelling sagt, des philosophischen Mythos ist es, die Wahrheit darzustellen, Zweck des historischen Mythos ist es, Geschichte darzustellen. Vgl. F. W. J. Schelling, Ueber Mythen, AA I/1, 212: „Das Hauptmerkmal aber, wodurch historische und philosophische Mythen unterschieden werden, ist dieses: der *Zweck* der historischen Mythen ist Geschichte, der *Zweck* der philosophischen – Lehre, Darstellung einer Wahrheit.“

Welt war also dieselbe Vernunft, die wir besitzen, die Führerin und Leiterin zur Erforschung höherer Dinge; und weil die ältesten Menschen alles auf das Gefühl bezogen und weil ihre Sprache und ganze Veranlagung eine dichterische und symbolische Gestalt des Überlieferten hervorbrachte, kleideten sie ihre Weisheit in ‚Mythen‘ und förderten damit eine liebenswerte Einfalt menschlicher Kindheit und eine damit verbundene Wahrheit und oft ungeheure Größe zutage. War es denn nicht die gesamte Verfassung jener Zeit und der ältesten Sprache, die notwendigerweise diese Art zu philosophieren hervorbrachte? Wurden die ältesten Philosophen nicht *von der Notwendigkeit getrieben*, ihre Aussagen in Mythen einzukleiden?“ (AA I/1, 107f.)

Hatte Lessing noch, wie oben dargestellt, die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments als Offenbarungen verstanden, die dem Entwicklungsstand der Empfänger der Offenbarung angepasst sind, so wird diese Voraussetzung von Schelling mit der zeitgenössischen Exegese fallengelassen. An die Stelle des Akkommodationsbegriffs tritt der methodische Leitbegriff der Urkunde aus der Kindheit des Menschengeschlechts. Der biblische Bericht aus Genesis 3 ist, wie seine sprachliche Form sowie religionsgeschichtliche Parallelen zeigen, ein Text aus einer fernen Vergangenheit. Solche Texte können, so die These, welche Schelling mit der mythischen Schule teilt, nicht als willkürliche und beliebige Einkleidung einer allgemeinen Wahrheit in ein zeitgeschichtliches Gewand verstanden werden.³⁷ Die Menschheit konnte sich auf dieser Entwicklungsstufe gar nicht anders ausdrücken als in der sinnlich-symbolischen Form, welche Schelling Mythos nennt. Die sinnlich-symbolische Form ist die geradezu notwendige Ausdrucksweise dieser Entwicklungsstufe der Vernunft. Aus der mythischen Form der alten Ur-

³⁷ Vgl. auch F. W. J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 119f.: „Denn diese Überlieferung der Wahrheit durch Mythen war keine Sache der Kunst, sondern der Notwendigkeit, und ich sehe nicht ein, wieso diese Art zu philosophieren selbst bei uns Abbruch tun könnte, sofern wir nur den unter dem Bild verborgenen Sinn vorsichtig hervorkehren.“ David Friedrich Strauß hebt diesen Aspekt von Schellings Mythosverständnis, dass es sich bei ihm nicht um Kunst handelt, ausdrücklich hervor. „In Bezug auf sämtliche Mythen macht besonders die *Schelling'sche* Abhandlung auf das Kunstlose und Unbefangene in ihrer Entstehung aufmerksam, indem sie theils von den historischen Mythen bemerkt, daß das Ungeschichtliche in denselben nicht künstliches Produkt absichtlicher Erdichtung sei, sondern sich im Laufe der Zeit und Überlieferung von selbst eingeschlichen habe; theils in Bezug auf die philosophischen erinnert, daß nicht allein zum Behuf eines sinnlichen Volks, sondern auch zu ihrem eigenen Behuf die ältesten Weisen das Gewand der Geschichte für ihre Ideen gewählt haben, um in Ermanglung abstrakter Begriffe und Ausdrücke das Dunkel ihrer Vorstellung durch eine sinnliche Vorstellung aufzuhellen.“ (D. F. Strauß, *Das Leben Jesu*, S. 31)

kunde resultiert die Aufgabe einer sowohl kritischen als auch philosophischen Rekonstruktion ihres Sinns.

Schelling beschreibt die Aufgabe des Exegeten als die einer Unterscheidung „zwischen der Sache selbst und den Vorstellungen, unten denen sie verborgen liegt“ (AA I/1, 108f.). Hierzu muss zunächst der Sinn des Textes kritisch ermittelt werden. Dieser Aufgabe sind die Paragraphen 2 bis 5 der Dissertation gewidmet. Schelling diskutiert redaktions- und quellenkritische Fragen zu der Beschaffenheit des Textes von Genesis 3. Thema des Paragraphen 5 ist es, den „Sinn unter dem Bild“ (AA I/1, 121) des Mythos aus Genesis 3 kritisch zu erheben. Bei dieser Rekonstruktion des Sinns des Mythos weist Schelling ausdrücklich die dogmatisch-theologische Deutung von Genesis 3 als Sündenfall und Entstehung des moralischen Übels zurück und ersetzt sie durch eine von der theologischen Lehrtradition abweichende Deutung.³⁸ „Könnte man nicht sagen, daß in diesem einzigartigen Philosophem die *Trennung der Menschen von der ursprünglichen Einfalt, der erste Abfall vom seligen Reich der Natur selbst, der erste Übertritt aus dem goldenen Zeitalter und von daher die allerersten Ursprünge der menschlichen Bosheit* beschrieben werden?“ (AA I/1, 122) Diese alternative Deutung des Sinns von Genesis 3 macht nun, worauf Schelling freilich selbst hinweist, deutliche Anleihen bei Kants Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*. Der Gehalt des Mythos liegt also nicht in dem Abfall des Menschen von Gott, sondern in einer Selbstdeutung der sich selbst erfassenden Vernunft in dem immer auch sinnlich bestimmten Menschen. Indem sich die menschliche Vernunft ihrer selbst bewusst wird und darin aus der Unschuld des Naturzustands heraustritt, wird sie sich auch des mit ihrer Realisierung verbundenen Konflikts von Vernunft und Sinnlichkeit bewusst. Die Selbsterfassung des Menschen als eines Vernunftwesens wird von Schelling damit bereits hier in der Magisterdissertation mit einem inneren Konflikt des Geistes verbunden, den er unter Aufnahme von Kantischen Motiven als einen Konflikt von Vernunft und Sinnlichkeit, von mundus intelligibilis und mundus sensibilis beschreibt.³⁹ Erst dem sich in seiner Vernunftbestimmtheit erfassenden Menschen stellt sich die Aufgabe, das Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit

³⁸ Vgl. F. W. J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 122: „Ich gestehe nun, dass mir dieser Sinn unseres Philosophems [sc. nämlich als Abfall der Protoplasten und die Entstehung des moralischen Übels] nicht in jeder Hinsicht Genüge zu leisten scheint.“

³⁹ Vgl. F. W. J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 127. 141. Dazu W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, S. 188. 191. 195 u. ö. Eine andere Deutung wird von T. Gloyna, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 49ff., vorgeschlagen.

durch seine eigene Freiheit zu gestalten. Allein aus diesem Grund erscheint dem Menschen nun der Naturzustand als das goldene Zeitalter.

Schelling versteht den in Genesis 3 überlieferten Bericht als einen Mythos, der das Erwachen der Vernunft im Menschen auf eine sinnlich-symbolische Weise darstellt. Diese Deutung des biblischen Textes als einem Dokument aus der Kindheit der Menschheit verbindet Schelling mit einer Geschichtsphilosophie. In dieser Verknüpfung von kritischer Rekonstruktion des Sinns von Genesis 3 mit einer Geschichtsphilosophie darf die Pointe von Schellings frühem Mythosverständnis erblickt werden.⁴⁰ Denn durch die Einordnung des Mythos in die Geschichte der Vernunft vermag Schelling wie zuvor Lessing in der Erziehungsschrift an dem Vernunftgehalt der positiven Religion festhalten. In dem Text hat sich die bereits selbst erfasste Vernunft artikuliert, wenn auch unter der Dominanz der Einbildungskraft auf eine sinnliche Weise.⁴¹ Schelling verbindet allerdings die von Lessing in der Erziehungsschrift skizzierte Geschichtsphilosophie mit der historisch-kritischen Exegese seiner Zeit, so dass er den problematischen Akkomodationsgedanken fallen lassen kann.

In den letzten beiden Paragraphen seiner Dissertation konzipiert Schelling auf der methodischen Grundlage einer Wesensbestimmung des Menschen als sinnlichem Vernunftwesen sowohl eine Entwicklungsgeschichte des Einzelnen (§ VI) als auch der Menschheit als solcher (§ VII). Thema dieser philosophischen Auslegung des Gehalts der alten Urkunde ist die Selbsterfassung und Selbstbeschreibung des inneren Zwiespalts des menschlichen Geistes in seiner kulturgeschichtlichen Realisierung.⁴² Die Strukturierung dieser Geschichte der Vernunft resultiert bei Schelling jedoch nicht aus dem in sich gestuften Religionsbegriff wie bei Lessing, sondern aus dem inneren Zwiespalt des Menschen von Sinnlichkeit und Vernunft.⁴³ In dem sich seiner

⁴⁰ Dazu auch G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie, S. 50f.

⁴¹ Siehe hierzu F. W. J. Schelling, Ueber Mythen, AA I/1, 205: „Unter jedem, in der Kindheit lebenden Volke ist die *Einbildungskraft* das wirksamste Seelenvermögen, nur wirkt sie bei dem einen reicher und mannigfaltiger, während daß ein anders sich in einem engeren Kreise von Bildern umhertreibt.“

⁴² Vgl. F. W. J. Schelling, De malorum origine, AA I/1, 134: „Der Philosoph hat die inneren Übel des Geistes beschrieben, die in dem Augenblick entstanden, als die ersten Menschen vom glückseligen Reich der Natur abfielen; er hat die Neigung des Menschen zum Bösen beschrieben, die sich bereits beim allerersten Gebrauch der Vernunft zeigte; er hat das übermächtige Streben im menschlichen Geiste nach stets höheren Dingen, verbunden mit dem dauernden Gefühl der menschlichen Schwäche, beschrieben.“

⁴³ Vgl. F. W. J. Schelling, De malorum origine, AA I/1, 141. „Wir können ein dreifaches vermuten: *Zum ersten* dies: daß sich im Menschen nur ein einziger charakteristischer Zug (der sinnliche oder der geistige) durchsetzt, so daß der Mensch auch nur für das

Freiheit und Spontaneität bewusst werdenden Menschen liegen Vernunft und Sinnlichkeit in einem Widerstreit, der das Movens der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Vernunft bildet. Die unterschiedlichen Epochen der Kulturgeschichte der Vernunft unterscheiden sich durch das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft. In den oralen Kulturen bildet die Einbildungskraft das dominierende Seelenvermögen. Mit dem Übergang von der mythischen Epoche zu skripturalen Kulturen wird die Urteilskraft zum beherrschenden Seelenvermögen.⁴⁴ Das Ziel der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Vernunft erblickt Schelling in der vollständigen Selbsterfassung der Vernunft, so dass diese zum alleinigen Bestimmungsgrund der theoretischen und praktischen Vermögen des Menschen wird. Dieses Ziel der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Vernunft beschreibt Schelling mit deutlichem Anklang an Lessings Erziehungsschrift. „Die unendliche Kraft unserer Vernunft selbst überzeugt uns davon, daß das gesamte Menschengeschlecht zu diesem Ziel gleichsam erzogen wird, und daß es das letzte Ziel der gesamten Menschheitsgeschichte ist, daß alles Menschliche zurückgeht auf die Alleinherrschaft der Vernunft, daß in allen menschlichen Angelegenheiten die Gesetze der reinen und von jeder Sinnherrschaft freien Vernunft zum Ausdruck kommen.“ (AA I/1, 147)

Schelling verknüpft in seiner Magisterdissertation historisch-kritische Forschung und Philosophie in dem Mythosbegriff zu einer Geschichtsphilosophie der Vernunft. In der Geschichte der Vernunft wird diese sich nicht nur zunehmend ihrer inneren Verfasstheit ansichtig, sondern auch zum alleinigen Bestimmungsgrund der theoretischen und praktischen Vermögen des Menschen. Den ersten Niederschlag der sich selbst erfassenden Vernunft und damit den Anfang des Wegs der Vernunft zu ihrer Selbsterfassung bilden die Sagen aus der Kindheit des Menschengeschlechts. Die biblischen Texte des Alten Testaments sind folglich Urkunden aus der Kindheit der Menschheit, in denen sich die bereits erwachte Vernunft im Medium von sinnlichen Ausdrucksformen über sich selbst verständigt.

eine (entweder für die Natur oder für die Freiheit) offen ist. *Zum anderen*: daß der sinnliche und der geistige Mensch entweder beides in sich vereint, indem er *seine eigenen* Ziele hintanstellt, oder daß er seinen beiden Zielen Folge leistet, indem er sich um das des *anderen* nicht kümmert. *Zum dritten*: dass der eine den anderen beherrscht.“

⁴⁴ Vgl. F. W. J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 144: „Als der Menschheit allmählich glücklichere Zeiten dämmerten und wir uns zu einer höheren Macht der Spontaneität hinreißen ließen, begann sich diese Spontaneität am deutlichsten im *Verstand* und in der *Urteilsfähigkeit* zu entfalten.“ Zu Schellings Deutung von oralen und skripturalen Kulturen siehe auch ders., *Ueber Mythen*, AA I/1, 196-203.

4. *Theologie als historische Wissenschaft*

Schellings Magisterdissertation von 1792 knüpft, wie gezeigt, an die exegetischen Debattenlagen der späten Aufklärung an und entwickelt mit der Verschränkung von historisch-kritischer Exegese und Geschichtsphilosophie ein höchst ambitioniertes geschichtshermeneutisches Programm. Freilich bietet die Magisterdissertation lediglich eine Skizze dieser Geschichtsphilosophie, aber sie lässt deren Konturen bereits deutlich erkennen. Schelling hat in den Jahren 1792 bis 1794 intensiv an diesem Programm weitergearbeitet und dabei an der Ausgangskonzeption entscheidende Modifikationen vorgenommen. In dem 1793 publizierten Aufsatz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* hatte Schelling die Überlegungen aus seiner Magisterdissertation weiter ausgeführt. Die für die Dissertation signifikante Unterscheidung von historischer Forschung und Philosophie wird in dem Begriff der Mythologie zusammengeführt. „Geschichte und Philosophie“, so Schellings Eingangsthese in dem Aufsatz *Ueber Mythen*, fließen in der Mythologie zusammen, müssen jedoch „beide in einer kritischen Untersuchung getrennt werden“ (AA I/1, 195). An dieser Unterscheidung und Zuordnung orientiert sich der Aufbau des Aufsatzes. Schelling thematisiert zunächst die mythische Geschichte und sodann die mythische Philosophie. Zeitgleich mit der Fertigstellung des Mythenaufsatzes arbeitete Schelling an Kommentaren zu den Briefen des Paulus an die Römer und die Galater.⁴⁵ Diese Ausarbeitungen zu den paulinischen Briefen sind nun in mehrerer Hinsicht aufschlussreich für die weitere Entwicklung von Schellings Denken und seines Mythosverständnisses. Denn sie lassen erkennen, dass Schelling zu dieser Zeit ein moralphilosophisches Religionsverständnis vertritt, welches er spätestens Ende 1794 bzw. Anfang 1795 der Kritik unterzieht.⁴⁶ Insofern

⁴⁵ In seiner *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* von 1853 hat Schelling beide Texte neben einer nicht mehr erhaltenen Ausarbeitung zum Epheserbrief genannt (H. Fuhrmans, Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß, S. 19). Die Texte finden sich in den in dem Berliner Teilnachlass erhaltenen Studienheften mit der Signatur NL 29 (= *Animaduersiones ad quædam loca Epistolæ Romanos*) und NL 32 (= Galaterbriefkommentar) und werden in dem Band II/4 der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke Schellings publiziert. Thematisiert wurden diese Nachlassmaterialien bereits von T. Gloyna, *Kosmos und System*, S. 67-74. Schelling hat an diesen Texten zwischen 1792 und dem Sommer 1793 gearbeitet, wie die Datumsangaben erkennen lassen. Auf der ersten Seite der *Animaduersiones ad quædam loca Epistolæ ad Romanos* hat Schelling den 24. Dezember 1792 und auf der ersten Seite seiner Ausführungen zum Galaterbrief hat Schelling den 1. Juli 1793 notiert.

⁴⁶ Vgl. nur den bekannten Brief Schellings an Hegel vom 06.01.1795, wo das moralphilosophische Religionsverständnis einer Totalkritik unterstellt wird. „Alle mög[lich]

dokumentieren diese Texte eine entscheidende Umbruchphase im Denken Schellings. Dies sei im Folgenden kurz durch einen Blick auf Schellings Kommentar zum Galaterbrief angedeutet.

In dem im Sommer 1793 von Schelling ausgearbeiteten Galaterbriefkommentar führt er das in der Magisterdissertation und in dem Mythenaufsatz ausgeführte Programm einer sowohl historisch-kritischen als auch philosophischen Rekonstruktion der Vorstellungsarten der alten Welt weiter. Auch die paulinischen Briefe an die Römer und die Galater werden als sinnliche Darstellungen von Ideen und damit als Mythen bzw. Vorstellungsarten der alten Welt verstanden. Und wie in den vorangegangenen Texten werden diese Vorstellungsarten der alten Welt in eine Geschichtsphilosophie der Vernunft eingeordnet. Thema, oder wie Schelling schreibt, die Hauptidee des paulinischen Briefs an die Galater, sei die geschichtliche Entstehung der reineren Religion. Diese reinere Religion, die mit der Stiftergestalt des Christentums in die Geschichte eintritt und den Bruch mit dem Judentum markiert, versteht Schelling als Gesinnungs- oder Moralreligion.⁴⁷ Glaube, so Schellings Deutung des paulinischen Zentralbegriffs der *pistis* meine nichts anderes als den „moralischen Glauben“.⁴⁸ In der Terminologie der Magisterdissertation gesprochen, beinhaltet das paulinische Christentumsverständnis die geschichtlich kontingente Entstehung der moralischen Gesinnung im Menschen, also die Bestimmung des Willens durch die Vernunft. Die Entstehung der moralischen Gesinnung im Menschen wird jedoch von Paulus sinnlich als Tod und Auferstehung Jesu Christi, mithin als Geschichte dargestellt. „Wie konnte diß *Paulus* für ungebildete, sinnliche Menschen anders als *sinnlich* darstellen? Wie konnte er die Verbindlichkeit der mosaischen Opfergesetze, [...] leichter *und* fasslicher als *aufgehoben* darstellen, als wenn er den Tod Jesu

Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und, wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübinger) Vernunft den Knoten.“ (AA III/1, 15)

⁴⁷ Gegenüber dem Judentum und dem Judenchristentum, welches Schelling als „Coalitionssystem“ deutet, bedeutet die Religion Jesu sowie das Christentumsverständnis, welches sich Paulus selbst erschlossen hat, eine „Revolution“ (F. W. J. Schelling, Kommentar zum Brief an die Galater (1793), NL 32, XXIII^f). Auch Kant beschreibt in der Religionsschrift die Entstehung des Christentums als Revolution. „Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders, als vom Ursprunge des Christentums anfangen, das, als eine völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Prinzip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte.“ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 189f. = ders., *Werke* Bd. 7, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983, S. 792.

⁴⁸ F. W. J. Schelling, *Kommentar zum Brief an die Galater* (1793), NL 32, XIV^f.

als immergeltendes Surrogat für *alle* Opfer darstellte.⁴⁹ Freilich hat Paulus seine Idee der reineren Religion nicht willkürlich in die sinnliche Darstellung einer übernatürlichen Erscheinung des auferstandenen Christus eingekleidet, sondern seine eigene Selbsterfassung des sittlichen Selbstverhältnisses konnte er „sich freilich höchstwahrscheinlich [...] [selbst] nicht hinlänglich erklären“.⁵⁰ „Aber überhaupt ist diß Geist des Orients, in Wirkungen höherer Kräfte höheren Ruhm zu finden, als in eignen Wirkungen des Geistes, die dem schwärmenden, nur im Stillen und nur durch schnelle Sprünge der Einbildungskraft denkenden Orientalen fremd sind.“⁵¹

Schelling versteht die reinere Religion der Vernunft, die Paulus aus sich selbst geschöpft hat, als identisch mit der Religion, die in Jesus von Nazareth in die Geschichte eingetreten ist.⁵² Dies ist freilich nur unter der Voraussetzung möglich, dass sowohl in Jesus als auch in Paulus das sittliche Selbstverhältnis sich in seiner inneren Reflexivität erfasst hat. In Jesus und in Paulus durchbricht gleichsam die Vernunft den sinnlich bestimmten Willen, so dass in beiden das Vernunftgesetz zum alleinigen Bestimmungsgrund des Willens wird.⁵³ Diese Hauptidee beschreibt Paulus in seinen Briefen freilich nicht in der begrifflichen Weise der späten Aufklärung, sondern im Medium der sinnlichen Darstellung als Tod Christi, Aufhebung des mosaischen Gesetzes etc.

Diese Hinweise zu Schellings Deutung der paulinischen Briefe mögen genügen. Sie führen deutlich das bereits in der Magisterdissertation und in dem Mythenaufsatz skizzierte Programm anhand neutestamentlicher Texte weiter. Allerdings hat Schelling spätestens in dem Brief an Hegel vom Januar 1795 eine moralphilosophische Deutung der Religion ausdrücklich der Kritik unterworfen und zurückgewiesen. Dies mag nicht zuletzt seinen Grund auch in der Rezeption der Philosophie Kants und dessen moralphilosophischer Religionsbegründung durch Storr in dessen Schrift *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam* vom September

⁴⁹ F. W. J. Schelling, Kommentar zum Brief an die Galater (1793), NL 32, I'.

⁵⁰ F. W. J. Schelling, Kommentar zum Brief an die Galater (1793), NL 32, IV'.

⁵¹ F. W. J. Schelling, Kommentar zum Brief an die Galater (1793), NL 32, IV'f.

⁵² Vgl. F. W. J. Schelling, Kommentar zum Brief an die Galater (1793), NL 32, IV': „Er [sc. Paulus] war ein durch sich selbst vollendeter Apostel Jesu, gleichsam der andere Erfinder jener reineren Religion, die *Jesus* schon vorher verkündet hatte.“

⁵³ Auch Lessing versteht in der Erziehungsschrift den religionsgeschichtlichen Fortschritt als ein geschichtliches Reflexivwerden der Vernunft. „Die Offenbarung hatte seine Vernunft geleitet, und nun erhellte die Vernunft auf einmal seine Offenbarung.“ (G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts § 36)

1793 haben.⁵⁴ Deutlich ist jedenfalls auch, dass Schelling das hermeneutische Problem einer moralphilosophischen Deutung der biblischen Schriften selbst bewusst geworden ist. Denn durch eine moralphilosophische Deutung der paulinischen Texte wird die von Schelling in der Magisterdissertation beschriebene exegetische Aufgabe, „zwischen der Sache selbst und den Vorstellungen, unten denen sie verborgen liegt“ (AA I/1, 108f.), zu unterscheiden, so gelöst, dass in die Sache selbst eine gegenwärtige Philosophie eingetragen wird. Die Interpretation des biblischen Mythos ist dann aber nicht historisch, sondern allegorisch.⁵⁵ Schelling hat diese von ihm im Sommer 1793 in seinen Kommentaren zu den paulinischen Briefen praktizierte allegorische Auslegung in der Folgezeit durch eine vertiefte geschichtshermeneutische Reflexion des geschichtlichen Verstehens korrigiert. In dem aus dem Nachlass erhaltenen *Entwurf der Vorrede*, die Schellings Sohn in der Biographie seines Vaters mitteilt und auf die Jahre 1793-1794 datiert,⁵⁶ hat Schelling auf der Grundlage und in Weiterführung seines historischen Mythosverständnisses eine Konzeption der historischen Interpretation ausgearbeitet, welches den Akkomodationsgedanken und die allegorische Deutung der Vorstellungen der alten Welt hinter sich lässt.

In dieser Vorrede zu einem geplanten Projekt über historische Studien zur Bibel erörtert Schelling sein neues Verständnis von historischer Interpretation. Der Zweck dieser Vorrede, so Schelling, sei „die Angabe des Gesichtspunkts, aus dem die historisch-kritischen und exegetischen Resultate zu betrachten sind“. Dieser „Gesichtspunkt“ sei, wie Schelling fortfährt, die

⁵⁴ G. C. Storr, *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, Tübingen 1793. Dazu W. G. Jacobs, *Gottlob Christian Storrs ‚Bemerkungen über Kant’s philosophische Religionslehre‘*, in: M. Franz (Hrsg.), „... an der Galeere der Theologie“? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen, Tübingen 2007, S. 169-185.

⁵⁵ Die allegorische Interpretation der biblischen Texte hatte nicht nur David Friedrich Strauß in seinem *Leben Jesu* an der Kantischen Religionsschrift kritisiert, sondern auch die historischen Exegeten des späten 18. Jahrhunderts (Johann Gottfried Eichhorn u.a.) haben in Kants Religionsschrift nichts anderes als einen Rückfall in eine längst überwundene Epoche der Schriftauslegung gesehen. „Die von Kant vorgeschlagene Behandlungsart der biblischen Bücher will keine eigentliche Auslegung, sondern Akkomodation biblischer Sprüche auf moralische Lehren der Vernunftreligion empfehlen. Man soll den biblischen Worten einen Sinn unterlegen, den sie haben können.“ J. G. Eichhorn, [Rez.], in: *ABBL* 7.6 (1797), S. 1077-1084, hier S. 1077. Zitiert nach B. Seidel, *Kant und die Zielgerade der Historiotheologie*, S. 148. Zur Kritik der aufgeklärten Bibelexegese an Kants allegorischer Bibelauslegung siehe a. a. O., S. 147-150.

⁵⁶ F. W. J. Schelling, *Entwurf der Vorrede*, in: G.L. Plitt, *Aus Schellings Leben*, Bd. I, S. 39-46.

„*historische Interpretation der Bibel*“.⁵⁷ Der historischen Interpretation der Bibel wird jedoch dann die Spitze abgebrochen, wenn sie in Form von synkretistischen ‚Coalitionssystemen‘ unter die „Vormundschaft der Philosophie“ gerät.⁵⁸ Was Schelling in diesem Textfragment als einen Abweg von „historischen Untersuchungen“⁵⁹ kritisiert, ist nichts anderes als eine allegorische Auslegung der Bibel, wie sie sich in Kants Religionsschrift, aber auch in seinen eigenen Kommentaren zu dem Römer- und dem Galaterbrief findet.⁶⁰ Denn in ihnen wird „ganz willkürlich“ einem historischen Begriff „die philosophische Bedeutung“ untergeschoben, „die er nur in den Zeiten einer systematisch-präzisen Philosophie erhalten konnte“.⁶¹ Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, plädiert Schelling für eine Erweiterung der grammatischen Interpretation der Bibel durch eine historische Interpretation. „Historische Interpretation im weiteren Sinn“, so Schelling, „befaßt demnach nicht nur *grammatische*, sondern auch *historische* Interpretation, im engeren Sinne dieses Worts. Jene geht bloß auf die Bedeutung der *Worte*, auf ihre verschiedenen Wendungen, Formen und Konstruktionen, diese nimmt ihre Belege aus der *Geschichte* überhaupt, insbesondere aus der Geschichte der Zeit, aus der die Urkunde, welche ausgelegt werden soll, her stammt, aus dem Geist, den

⁵⁷ F. W. J. Schelling, Entwurf der Vorrede, S. 39.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ F. W. J. Schelling, Entwurf der Vorrede, S. 41. Die moralphilosophische Deutung der Religion wird in diesem Fragment einer fast gleich lautenden Kritik unterzogen wie in dem Brief an Hegel vom Januar 1791, wenn es heißt, dass es eine „Kleinigkeit seye, allen möglichen Behauptungen eine gewisse philosophische Tinktur zu geben, und dass durch eine gewisse Philosophie selbst die größten und auffallendsten Ungereimtheiten im Reich der Theologie naturalisiert werden können“ (ebd., S. 40).

⁶⁰ Vgl. F. W. J. Schelling, Entwurf der Vorrede, S. 41: „Man konnte besorgen, daß künftig die Theologie nur zur Hülle irgend eines philosophischen Systems werden und als Philosophie zwar wahr, aber nichts weniger als getreue Darstellung historischer Tatsachen, die sich nicht *a priori* abmachen lassen, seyn würde, daß also, ohne daß man wirklich auch nur einen Schritt weiter käme, vielmehr den weiteren Fortschritten theologischer Untersuchungen ein neuer Damm entgegengesetzt würde, der schwerer als selbst die falschesten Behauptungen der unaufgeklärtesten Systeme aus dem Weg geschafft werden könnte, weil er von einer weit größeren Anzahl vertheidigt seyn würde als irgend ein anderes System, das nicht so wie dieses gerade zwischen zwei Parteien mitten inne läge, und dadurch von beiden Leute genug zu seiner Vertheidigung anlocken könnte, die sich überdieß besser als irgend ein anderer allen Coalitionssystemen abgeneigter Freund der Wahrheit dem geneigten Publicum empfehlen würden, das, wie ein neuerer Philosoph sagt, zufrieden ist von allem etwas und im Ganzen nichts zu wissen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu seyn.“

⁶¹ F. W. J. Schelling, Entwurf der Vorrede, S. 44.

Begriffen, den Vorstellungs- und Darstellungsarten, die jener Zeit eigentümlich sind.“⁶²

Die von Schelling in dem Fragment *Entwurf der Vorrede* angedeutete Konzeption der historischen Interpretation führt ersichtlich das bereits in der Magisterdissertation skizzierte Programm einer Verbindung von historisch-kritischer Exegese und Geschichtsphilosophie weiter. Allerdings wird mit der Neufassung des hermeneutischen Teilschritts der historischen Interpretation im engeren Sinne von ihm die Forderung erhoben, die Vorstellungsarten der alten Welt aus ihrem eigenen historischen Kontext heraus zu verstehen. Interpretation, so Schellings neue Bestimmung, sei „Entwicklung derjenigen Vorstellungen [...], welche ein anderer durch gewisse Zeichen, sie seyen nun mündliche oder schriftliche, in andern hervorbringen wollte, so muß doch auch Interpretation der heil. Schriften nicht nur auf den grammatischen Sinn ihrer Worte, sondern vorzüglich auf diejenige Untersuchung gehen, welchen *Gehalt* die Vorstellungen derselben in der Seele ihrer Vorfahren gehabt haben.“⁶³ Mit diesem geschichtsmethodologisch vertieften Verständnis der historischen Interpretation ist die in der Magisterdissertation sowie in dem Mythosaufsatz sich andeutende Überwindung der allegorischen Deutung der Bibel von Schelling endgültig aufgegeben worden. Die Theologie, wenn sie nicht zur Hülle der Philosophie werden soll, muss als eine historische Wissenschaft ausgearbeitet werden.

Dieses Programm einer historischen Theologie, wie es Schelling sich während seines Studiums erarbeitet hatte, tritt nach 1795 nur scheinbar in den Hintergrund. Zwar schreibt Schelling in seinem Brief an Hegel vom Januar 1795, dass ihm seine theologischen Arbeiten zur „Nebensache geworden“ sind. „Das einige, was mich bisher intereßirte waren historische Untersuchungen über das A. u. N.T. u. den Geist der ersten christ[liche]n Jahrhunderte – hier ist noch am meisten zu thun – seit einiger Zeit aber ist auch diß abgebrochen. [...] Ich lebe u. webe gegenwärtig in der Philosophie.“⁶⁴ Man darf vermuten, dass es die mit dem von ihm zwischen 1793 und 1794 reformulierten Programm einer historischen Theologie verbundenen methodischen und begrifflichen Probleme waren, die dazu führten, dass er seine historischen Untersuchungen abgebrochen hat. In der zweiten Hälfte der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts und vor allem in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* hat Schelling dieses Programm auf der Grundlage seiner inzwischen erarbeiteten Philosophie wieder aufgenommen

⁶² F. W. J. Schelling, *Entwurf der Vorrede*, S. 45.

⁶³ F. W. J. Schelling, *Entwurf der Vorrede*, S. 44.

⁶⁴ Brief Schellings an Hegel vom 06. 01. 1795, AA III/1, 16.

und weitergeführt. In den Vorlesungen von 1803 knüpft Schelling unmittelbar an sein frühes Programm einer historischen Theologie an und konstruiert die Theologie als eine historische Wissenschaft.⁶⁵

⁶⁵ Siehe hierzu v. Vf., Schellings Wesensbestimmung des Christentums in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: HTS 63 (2007), S. 863-883.

III. Schellings Auseinandersetzung mit Hegel

Die Kontroverse mit Hegel

Schellings Erneuerung der antiken Dialektik

Obwohl es Schelling weder in seinen jungen Jahren noch in seiner Spätphilosophie gelungen ist, aus dem Reichtum seiner vielfältigen und tiefgehenden Ansätze ein vollendetes, geschichtsmächtiges System aufzubauen, nimmt er doch in der Geschichte der Philosophie eine einzigartige und hervorragende Position ein. Am Ende des deutschen Idealismus stehend, ist er der letzte, große Vertreter der abendländischen Metaphysik. Vor allem in seiner Spätphilosophie und hier besonders in seinen letzten Aufzeichnungen, die er in tiefster Einsamkeit und Verbitterung niederschrieb, laufen fast alle Motive der traditionellen Philosophie von Plato bis Hegel zusammen. Wenn er auch die Vielfalt dieser Motive nicht systematisch zusammenfassen konnte, so bietet er vielleicht gerade aus diesem Grunde den Ansatzpunkt für verschiedenartige Strömungen der gegenwärtigen Philosophie und Wissenschaftstheorie, die sich auch mit mehr oder weniger Recht auf ihn berufen.

Ohne die traditionelle Idee der Metaphysik aufzugeben, die als *metaphysica generalis* oder Ontologie die Prinzipien des Seins darstellen soll, und als *metaphysica specialis* rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie enthält, kommt er auf dem Weg einer apriorischen rein spekulativen Methode, in der er die Platonische Dialektik mit der Aristotelischen Induktion und der Akt-Potenz-Lehre verbindet, zu konkreten richtungsweisenden Vorstellungen, deren Bedeutung erst später erkennbar ist. Im einzelnen sind es folgende Ideen, die aus seiner scheinbar höchst abstrakten negativen oder rein rationalen Philosophie der dialektischen Potenzen resultieren:

1. Die Konkretisierung des realen erkenntnistheoretischen Subjekts, das in einen evolutionären Entwicklungszusammenhang eingeordnet wird, der das gesamte Universum betrifft, das im Sinne seines „dynamischen Atomismus“ aus einer uranfänglichen Explosion hervorgegangen ist.
2. Die Idee der Selbstorganisation der organischen Natur.
3. Und schließlich die Idee einer positiven Philosophie der Offenbarung, in der die Transzendenz Gottes nicht wie bei Hegel verloren geht.

In dem lärmenden Aufbruch einer neuen Zeit gingen jedoch diese Gedankengänge des alten Schelling, der sich verbittert in die Einsamkeit zurück-

zog, unter. Das existierende Einzelsubjekt tritt jetzt in den Vordergrund, hervorgerufen vor allem durch das systemlose Philosophieren eines Kierkegaard, der auch zu den Hörern des alten Schelling gehörte, sich aber sehr bald von dessen Potenzenlehre distanzierte, die ihn anfangs stark beeindruckt hatte. Bekannt ist ja seine beißende ironische Kritik: „Ich bin zu alt, um Vorlesungen zu hören, gleich wie Schelling zu alt ist, um sie zu halten. Seine ganze Lehre von den Potenzen verrät die höchste Impotenz.“¹

Die unerlaubte Veröffentlichung seiner Vorlesungen war für Schelling der äußere Anlaß, um seine Tätigkeit an der Berliner Universität ganz aufzugeben. Nur im geschlossenen Kreis der Berliner Akademie hielt er noch gelegentlich Vorträge. Auf diese Vorträge, die in der Literatur über Schelling nur wenig oder überhaupt noch nicht beachtet wurden, stützt sich hauptsächlich meine Arbeit aus dem Jahre 1965. Im einzelnen wurden besonders folgende Vorträge herangezogen:

Über Kants Ideal der reinen Vernunft, gelesen in der Klassensitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Gesamtsitzung am 29. April 1847.

Über die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode, gelesen in der Gesamtsitzung am 13. Juli 1848.

Über die „hapla“ des Aristoteles, gelesen in der Klassensitzung am 5. Februar 1849.

Über die Quellen der ewigen Wahrheiten, gelesen in der Gesamtsitzung am 17. Jänner 1850.

Diese Vorträge wurden, mit Ausnahme des letzten, von Schellings Sohn zusammen mit anderen Vorlesungen zu einem Werk vereinigt, dessen genauer Titel folgendermaßen lautet: „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie.“

In der Einleitung zum elften Band der Originalausgabe von Schellings Werken schreibt der Sohn Schellings darüber folgendes: „Es ist das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abrechnen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein Inhalt ist die rationale Philosophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den besondern, in dem vorausgehenden Teil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für sich ist, – die reine Vernunftwissenschaft, deren Darstellung dem Verewigten, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, gar sehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem System seiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem System, das in seinen Augen zu keiner Zeit ab-

¹ Sören Kierkegaard, *Tagebücher*, ausgew. u. übers. v. Th. Haecker, München 1953, S. 138f.

gethan, vielmehr neu zu erstehen und erst seinen wahren Werth als Voraussetzung jener zweiten Philosophie zu erhalten bestimmt war“.²

Diese rationale Philosophie, die aus dem induktiv-dialektischen Verfahren besteht, das über drei mögliche Prinzipien das wirkliche voraussetzungslose Prinzip erreichen soll, dient dazu, auf dem Weg einer Erneuerung der wahren Platonischen Dialektik im Sinne der kritischen Philosophie Kants oder der Episteme des Aristoteles (alle diese Vergleiche macht Schelling selbst) eine zweite Philosophie, die positive Philosophie, zu begründen. Ausgangspunkt dabei ist eine massive Kritik an Hegel, den Schelling für die Verfälschung der dialektischen Methode und ihrer katastrophalen Folgen verantwortlich macht.³

Die Kritik an der absoluten Dialektik Hegels

Schelling hat in seiner Spätphilosophie Hegel keineswegs abgesprochen, die Philosophie unter ein System gebracht zu haben. Dieses an sich zweifellos vollendete System ist aber nur das System der Logik. Denn Hegel stellte an die Philosophie als erste Forderung, daß sie sich in das reine Denken zurückziehe und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Sie wäre damit gewissermaßen die Vollendung der Kantischen Reflexionsphilosophie geworden, wenn Hegel selbst das bloß Negative seiner abstrakten Logik eingesehen hätte. „Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff“, sagt Schelling in seiner Hegelvorlesung, die nach Fuhrmans⁴ erst nach 1832 entstanden sein dürfte, „war, wie man gleich auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der Begriff alles sey und nichts außer sich zurücklasse“ (X, 126 f.). Wenn es Hegel mit der rein logischen Bedeutung der Philosophie ernst war, dann konnte die Logik auch nicht nur ein Teil derselben sein: „Diese ganze Philosophie, auch die vom Vorgänger aufgenommene Natur- und Geistphilosophie mußte ihm logisch, also Logik, und was er als Logik insbesondere aufstellte, mußte nicht etwas so Verfehltes

² Schellings Werke nach der Zählung der Originalausgabe 1856 ff. S. XI, VI.

³ Vgl. E. Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems*, Wien/München 1965. E. Oeser, *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*, Wien/München 1969.

⁴ *Kantstudien* 47, 48.

seyn, als es bei ihm ist“ (XIII, 89). Das Verfehlt der Hegelschen Logik aber besteht eben in der Hypostasierung des bloß logischen Begriffs zu einer selbständigen, substantiellen Macht. Die logische Bewegung, die, wie unabhängig man sie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur in Gedanken sein kann, erhält damit die Bedeutung eines objektiven Prozesses. Hegels eigener Satz: die Bewegung des Begriffs ist die allgemeine, absolute Tätigkeit, läßt nach Schelling auch für Gott nichts anderes übrig als die Bewegung des Begriffs oder selbst nur der Begriff zu sein. Der Gott Hegels ist nichts anderes als der Begriff, der stufenweise zur selbstbewußten Idee wird, als selbstbewußte Idee sich zur Natur entläßt und schließlich aus dieser in sich selbst zurückkehrend zum absoluten Geist wird. Allerdings kann Hegel in seinem System den Übergang von dem abstrakten Bereich der reinen Logik zur Naturphilosophie nicht zeigen. Diesen „garstigen, breiten Graben“ (X, 194), der den logischen Begriff von der Wirklichkeit trennt, konnte Hegels Philosophie nach der Meinung Schellings nie überwinden, während er selbst in seiner Naturphilosophie den wirklich existierenden Begriff aufweisen konnte: einerseits als unmittelbare Zweckmäßigkeit des Organischen und andererseits als der sich wissende Begriff, der Mensch als „anschauendes und reflektierendes Wesen“, das seine eigene Natur betrachtet, „in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist“ (II, 47). Gerade aber diese Konkretisierungen und Differenzierungen des Begriffs gehen in der absoluten Dialektik Hegels unter. Denn in der durch so seltsame Entäußerung der Idee entstandenen Natur ist schließlich auch der menschliche Geist nur ein Durchgangspunkt und ein Moment in der Entwicklung des absoluten Geistes: „Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplatz, auf dem der Geist überhaupt durch eigne Tätigkeit die Subjektivität, die er im Menschengestalt angenommen, wieder wegarbeitet, sich so zum absoluten Geist macht, welcher zuletzt alle Momente der Bewegung als seine eigenen unter sich aufnimmt und Gott ist“ (X, 154).

Es war vor allem dieses Resultat der Hegelschen Philosophie, das Schelling dazu veranlaßte, dieses System, das mit dem Anspruch der Absolutheit auftrat, als „logischen Dogmatismus“ zu verwerfen, der auf den „bloßen abstrakten Begriff“ gegründet und der „widerwärtigste“ und „kleinlichste“ von allen ist, die jemals in der Geschichte der Philosophie aufgetreten sind (XIII, 82). Denn Hegels absolute Dialektik des Begriffs hatte zur Folge, daß sie einerseits das Absolute als Resultat determinierte und andererseits auch die konkrete Individualität als solche nicht erreichen konnte. In diesem geschlossenen Kreislauf der absoluten Dialektik kann die konkrete Wirklichkeit keinen Platz finden. Vor allem hat aber dann der christliche Gott der Offenba-

nung nichts mehr mit einem so gefaßten Begriff des Absoluten zu tun. Und darum geht es letzten Endes Schelling in seiner Kritik an Hegel.

Bezeichnenderweise wirft Schelling in seiner Hegel-Vorlesung sofort dieses Problem auf. Er bezieht sich vor allem auf folgenden Satz Hegels: „Die Methode ist nur die Bewegung des Begriffes selbst, aber mit der Bedeutung, daß der Begriff alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit ist“ (X, 127). Schelling verfällt aber hier keineswegs in den üblichen Fehler aller äußerlichen Hegel-Kritik, die spekulative Bedeutung des Hegelschen Begriffes zu verkennen, indem er ihn mit dem formalen Begriff der traditionellen Logik verwechselt. Vielmehr differenziert er selbst noch mehr diese besondere spekulative Bedeutung des „Begriffes“ und hebt Unterscheidungen hervor, die die allgemeine Dialektik Hegels verschleift. Wie sehr sich auch Hegel von der traditionellen, formalen Logik absetzt und aus diesem Grund auch die „transzendente Deduktion“ Kants ablehnt, so bleibt er selbst nach Schellings Auffassung noch von dorthin bestimmt, weil er sich gegen eine endgültige Auseinanderreißung von formallogischem und spekulativem Begriff wehrt: „Es könnte ... die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn in der spekulativen Logik der Begriff eine so ganz andere Bedeutung hat, als man sonst mit diesem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieses ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlassung zu Mißverständnis und Verwirrung gegeben wird? Auf solche Fragen wäre zu erwidern, daß, wie groß auch der Abstand zwischen dem Begriff der formellen Logik und dem spekulativen Begriff sein mag, bei näherer Betrachtung es sich doch ergibt, daß die tiefere Bedeutung des Begriffes dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs so fremd ist als dies zunächst der Fall zu sein scheint“.⁵

Obwohl Schelling diese spekulative Hypostasierung des logischen Begriffes prinzipiell akzeptiert, hatte er schon im Jahre 1797 in den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ dem Transzendentalismus Fichtes die Objektivität des in der Welt existierenden Begriffes entgegengesetzt, den er im Organismus verwirklicht sieht. Er setzt damit die bereits in Kants Kritik der Urteilskraft angelegte Idee der Selbstorganisation fort: „Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte entstehen, als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Theile. In jedem anderen Objekt sind die Theile willkürlich, sie sind nur da, insofern ich theile. Im organisirten Wesen allein sind sie real, sie sind da ohne mein Zuthun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objektives Ver-

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1959, VIII, 354f.

hältnis ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisirt sich selbst, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff außer ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist“ (II, 41). Beim Organismus ist es nicht möglich, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen. Denn er ist ein Ganzes und seine Einheit liegt in ihm selbst. Daher ist er auch „ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, untheilbares Objekt“ und nicht bloße Erscheinung im Sinne des Transzendentalismus. Diese Einheit ist aber nicht aus der Materie als solcher zu erklären, denn sie ist die Einheit des Begriffs und als solche nur da im Bezug auf ein anschauendes und reflektierendes Wesen. Organisation ist daher überhaupt nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar. Diese Vorstellung ist aber nicht willkürlich, sondern notwendig, weil sie den Grund in dem Objekt selbst hat. So daß diese Einheit nicht nur logisch (in Gedanken), sondern real (außerhalb des Denkens) ist.

Schelling nimmt eine „Stufenfolge des Lebens in der Natur“ an, die ihn zu weiteren Differenzierungen dessen führt, was er „Begriff“ nennt. Diese Stufenfolge wird nun in der Spätphilosophie auf die Existenz des Gottes der Offenbarung ausgedehnt. Denn dort versucht er in Entgegensetzung zu Hegel einen Begriff des Absoluten zu erfassen, in dem die Transzendenz Gottes erhalten bleibt. Das methodische Werkzeug zu dieser Zielsetzung sieht er in der Erneuerung der antiken Dialektik.

Die platonische Dialektik als Induktion des reinen Denkens

In seinem letzten Werk, in der schon zitierten „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie“, stellt Schelling, indem er auf Plato und Aristoteles zurückgreift, der Hegelschen Dialektik eine eigene Art von Dialektik entgegen. Schon der Titel der 14. Vorlesung der „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie“, die Schelling als geschlossene Abhandlung im Jahre 1848 in der Berliner Akademie der Wissenschaften vortrug, zeigt die polemische Absicht: „Über die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode“. Obwohl Hegel mit keinem Wort erwähnt wird, ist es doch klar, gegen wen diese Vorlesung gerichtet ist. Denn sofort bei der ersten Erwähnung richtet sich Schelling gegen die übliche, von Hegel her zu verstehende Auffassung der Dialektik: „Seit Kant den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgen-

der eben diesen in ausgedehntester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichsam zur stehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte“ (XI, 312).

Im Gegensatz zu Hegel glaubt Schelling hier die richtige Auffassung der Dialektik zu haben, wie sie ursprünglich von Plato verwendet wurde. Er stützt sich auf eine Stelle in der *Politeia* (511a), die er auf folgende Weise wiedergibt: „Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft selbst berührt indem sie kraft des dialectischen Vermögens Voraussetzungen (Hypotheseis), die nicht Principien, sondern wahrhaft bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe sich bildet, um mittelst derselben bis zu dem, was nicht mehr Voraussetzung (Anhypotheton), zum Anfang von allem – Princip des Allseyenden – gehend und dieses ergreifend und wieder sich anhängend dem was diesem (dem Anfang) anhängt, so zum Ende herabzusteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend“ (XI, 323). Anschließend an dieses Zitat stellt Schelling folgendes fest: „1. daß die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch), 2. daß sie in dem besonderen Sinn inductiv ist, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, 3. daß das in dieser Methode Thätige das dialectische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon die dialectische Methode zu nennen ist.“

Diese Dialektik beruht aber auf einer grundlegend anderen Bedeutung des Erfahrungs- und des Induktionsbegriffs, die zunächst einmal geklärt werden muß. Ganz allgemein wird ja unter Induktion im gewöhnlichen Sinn die Methode verstanden, die vom Besonderen auf das Allgemeine schließt. Gewöhnlich geschieht das dann so, daß aus der Unmittelbarkeit der empirischen Einzelerfahrung, die nicht erklärt zu werden braucht, ein allgemeines Gesetz gewonnen wird. Es ist das dann also eine Erfahrungserkenntnis im Sinne der synthetischen Sätze *a posteriori* bei Kant, deren absolute Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in Frage steht, da ja die eigentliche Induktion niemals vollständig sein kann. Die Induktion im gewöhnlichen Sinn führt daher auch nicht zu einer absoluten Gewißheit.

Schelling aber gebraucht den Begriff der Induktion in einer neuen Bedeutung, indem er den Erfahrungsbegriff erweitert. Sehr deutlich läßt sich das zeigen, wenn man diesen neuen Erfahrungsbegriff des alten Schelling der Hegelschen Definition der Erfahrung, die durchaus noch in der traditionellen Philosophie verbleibt, gegenüberstellt. Hegel schreibt in seiner Kritik des Empirismus in der Enzyklopädie § 39: „Über dies Prinzip ist zunächst die

richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was Erfahrung genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Tatsachen zu unterscheiden ist, sich zwei Elemente finden, – das eine der für sich vereinzelt, unendlich mannigfaltige Stoff, – das andere die Form, die Bestimmung der Allgemeinheit und Notwendigkeit.“ Schelling behauptet aber dagegen, daß es nicht nur diese Erfahrung gibt, wie sie ja auch Kant gewöhnlich in dieser Bedeutung gebraucht, sondern noch eine andere besondere Weise des Erfahrens und das ist die Erfahrung des Denkens selbst. Eine Induktion aber, die nicht mehr auf der Erfahrung im gewöhnlichen Sinn beruht, sondern sich im reinen Denken selbst bewegt, kann jene Vollständigkeit erreichen, die die absolute Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit eines Prinzips garantieren kann.

Wie ist aber eine solche Induktion zu denken, und welchen Zweck verfolgt Schelling damit? Im Grunde genommen ist dieser Induktionsbegriff die Antwort Schellings auf jenen alten Vorwurf Hegels, den dieser schon 1807 in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ erhoben hat. Und zwar richtet sich Hegel dort sehr scharf gegen das Prinzip des Identitätssystems, gegen die Indifferenz von Subjekt und Objekt, aus der Schelling deduktiv alles ableitete. „Dies eine Wissen“, schreibt Hegel, „daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen – oder sein Absolutes für die Nacht anzusehen, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis“.⁶

Schelling will in seinem letzten Werk diesen Vorwurf entkräften, indem er das absolute Prinzip durch die Induktion, die im reinen Denken d. h. im Bereich des bloß Möglichen oder Hypothetischen verbleibt, abzuleiten versucht. Allgemein läßt sich das Verfahren Schellings folgendermaßen beschreiben: Er versucht durch eine bestimmte Art von Induktion, die als Methode mit der Platonischen Dialektik übereinstimmt, zum absoluten Prinzip, zur „Arche“, d. h. also zum Anfang der Philosophie, zu kommen, von dem dann deduktiv das ganze System entwickelt werden kann. Wobei aber dieser erste Anfang nicht „wie aus der Pistole“ geschossen ist, d. h. aus „innerer Offenbarung, aus Glauben, intellektueller Anschauung usw.“ stammt, wie Hegel ihm noch in der Logik vorwirft,⁷ sondern argumentativ begründet ist.

Die Stelle, an der Schelling diese Induktion beschreibt, die das Prinzip erreichen soll, weil sie nicht mehr auf der Erfahrung im gewöhnlichen Sinn beruht, steht am Beginn der 14. Vorlesung in der „Philosophischen Einlei-

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, 6. Aufl., Hamburg 1954, S. 19.

⁷ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hg. v. G. Lasson, 3. Aufl., Hamburg 1954, I, 51.

tion in die Philosophie der Mythologie“. Sie lautet: „Es muß wohl ein besonderer Weg seyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu seinem Ziel das Princip hat; denn außer dem Princip scheint nur jene einen sichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art sich ausdrücken können. Sie ist nicht die deductive, denn diese setzt das Prinzip voraus. Da nicht die deductive, wird sie inductiv seyn; und in der That das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten, was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, dieses Hindurchgehen ist wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein so genannten Verfahren unterscheidet sich ja das unsere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es sich gleichsam als Prämissen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit versichert seyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall ist. Bestünde man darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonstrative fällt) und inductive, so müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That ist in der allgemeinen Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, daß sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Prinzip gelange“ (XI, 321).

Diese Induktion des reinen Denkens könnte aber nicht Induktion genannt werden, wenn sie nicht auch eine grundsätzliche Charakteristik mit den sonst im gewöhnlichen Sinn sogenannten induktiven Wissenschaften, d.h. also mit den Naturwissenschaften gemeinsam hätte: nämlich das Experiment. Auch in Schellings apriorisch-dialektischer „Erfahrungswissenschaft“ gibt es das Experiment. „Die dialektische Methode“, schreibt Schelling, „besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unterworfen werden.“ Für Schelling ist die Dialektik „ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug“ (XI, 329). Sie gilt daher genauso in der Physik: „Ebenso nun steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurch geht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist“ (XI, 329).

Auch in der höchsten Funktion der Dialektik, nämlich in der philosophischen Prinzipienwissenschaft, läßt Schelling das gelten, was Aristoteles über sie gesagt hat: sie sei eine versuchende Wissenschaft. Die einzelnen Elemente, in diesem Fall also die möglichen Prinzipien, werden nur versuchsweise gesetzt, hypothetisch, wie es ja auch der Platonische Ausdruck: „Hypotheseis“ mit sich bringt. Was sich dann in der dialektischen Aufhebung nicht mehr als Prinzip erweist, wird Stufe zum wahren, bleibenden Prinzip, in dem nichts mehr von Voraussetzung ist.

Für Schelling, der mit dieser Erneuerung der antiken Dialektik die Erfindungen seiner Jugend nämlich die Transzendentalphilosophie, die Naturphilosophie und die Identitätsphilosophie neu begründen will, ist klar, was Plato in der bereits angeführten Stelle mit den Voraussetzungen oder Hypothesen nur meinen kann, nämlich nichts anderes als jene drei möglichen Prinzipien, die sich schon in der Induktion des reinen Denkens gezeigt haben: „Die erste Frage möchte seyn, was dem Platon die Voraussetzung überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur seyn kann, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende ist, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch das Mögliche hindurchgegangen. Das erste Mögliche (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt“ (XI, 232).

Die Art, in welcher Schelling diese drei Potenzen bisher eingeführt hat, ist natürlich sehr unbefriedigend. Das weiß Schelling und für ihn war auch das vorhergehende Bestimmen dieser Voraussetzungen ohnehin nur vorläufig. Wie jede durch heuristische Induktion gewonnene Hypothese zeigt sich ihr Wert erst in den Resultaten ihrer konkreten Anwendung und in ihrer Weiterwirkung. Eine solche Weiterwirkung läßt sich jedenfalls in der Naturphilosophie eher feststellen als in seiner positiven Philosophie der Offenbarung, die man auch als eine besondere Form der Gnosis ansehen kann. Schellings Naturphilosophie spielte dagegen in der Diskussion über die Evolutionstheorie vor Darwin eine wichtige Rolle.⁸

⁸ Vgl. E. Oeser, *System, Klassifikation, Evolution. Historische Analyse und Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Biologie*, 1. Aufl. Wien/Stuttgart 1974, 2. Aufl. 1995.

Schellings universale Evolutionstheorie

Anlaß war der berühmte Akademiestreit zwischen den Parteigängern Cuviers und denen von Geoffroy Saint-Hilaire, die eine Reihe empirischer Untersuchungen liefern konnten, auf Grund derer Geoffroy Saint-Hilaire eine Demonstration eines Bindeglieds zwischen zwei nach Cuvier vollkommen voneinander getrennten Bauplänen und damit auch sein Prinzip von der Einheit der organischen Komposition verwirklicht sah. Cuvier dagegen lehnte die Realität einer solchen Analogie schroff ab und brachte sie sogar mit den Spekulationen der Naturphilosophie des deutschen Idealismus in Zusammenhang: „Ich weiß wohl, daß für gewisse Geister hinter dieser Theorie der Analogien, wenigstens verworrenerweise, eine andere sehr alte Theorie sich verbergen mag, die, schon längst widerlegt, von einigen Deutschen wieder hervorgesucht worden, um das pantheistische System zu begünstigen, welches sie Naturphilosophie nennen.“⁹

Schelling hat sich tatsächlich in der letzten Darstellung seiner evolutionistischen Naturphilosophie ausdrücklich auf Geoffroy Saint-Hilaire berufen und dessen Lehre von einem Urtypus, auf welchen sich alle anderen Typen oder Baupläne der Tiere zurückführen lassen, vollständig übernommen. Wie bereits Goethe festgestellt hat lehnt Cuvier, dem es um Differenzierungen und Unterscheidungen geht, aus methodischen Gründen alle evolutionistischen Anschauungen ab, welche diese klar herausgearbeiteten Unterschiede zu beseitigen drohen.

Das andere Interesse, das „Interesse der Einheit“, wird sowohl von Geoffroy Saint-Hilaire als auch in der Naturphilosophie Hegels und Schellings vertreten. Es ist im Grunde ein spekulativ-aprioristisches Interesse, das den Evolutionsgedanken und die damit verwandten Begriffe der „Kontinuität“ und der „Stufenleiter“, lange bevor diese in der Biologie Eingang gefunden hatten, in mythischen und rein philosophisch-theologischen Lehren vorgebildet hat. Die Kosmogonie der Antike, der Gedanke von dem sich selbst entwickelnden Weltorganismus in der Renaissance, das Kontinuitätsprinzip von Leibniz, die Vorstellung von der Stufenleiter in der Aufklärungszeit, alle diese Konzeptionen sind Ausprägungen dieses Interesses der „Vernunfteinheit“, das zum beschreibenden, klassifikatorischen oder spezifischen Verfahren der empirischen Naturwissenschaft einen ausdrücklichen Gegensatz bildet. Aus diesem Grunde wurde auch die Übertragung des Evolutionsgedankens auf die Biologie aus methodischen Gründen prinzipiell abgelehnt und von

⁹ Zit. nach Goethes Rezension der *Principes de philosophie zoologique*, Werke, hg. v. K. Goedcke, Stuttgart o. J., Bd. 33, 231.

allem Anfang an als reine Spekulation oder gar Phantasterei (Cuvier) bezeichnet.

Schelling versucht jedoch die empirische Methode der Naturwissenschaft mit den theoretischen apriorischen Spekulationen zu verbinden. Wissenschaft ist für ihn zwar nur als Theorie möglich, sie kann jedoch keineswegs den Boden der Erfahrung verlassen und sich allein durch reine apriorische Spekulation konstituieren, so wie es die übliche Meinung der meisten Wissenschaftshistoriker über die sogenannte „idealistische Naturphilosophie“ glauben machen will, die dadurch zur echten Geschichtsverfälschung wird. Hat Emanuel Radl, der in seiner „Geschichte der biologischen Theorien“ (Leipzig 1909) diese Ansicht vertritt, wenigstens noch ausdrücklich zugegeben, daß er von Schelling selbst nur die Schrift „Von der Weltseele“ gelesen hat, so wird diese Meinung vom „Idealismus“ der Schellingschen Naturphilosophie in der Folgezeit immer mehr zum gängigen Allgemeinplatz, der kaum jemals überprüft wird. Wie schon Lamarck den Lamarckismus widerlegt hat, so hat auch Schelling bereits 1799 in der „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ die ihm später zugeschriebene Verfahrensweise, alle Sätze der Naturwissenschaft ohne Bezug auf die Erfahrung ableiten zu wollen, aufs schärfste verurteilt: „Der Satz: die Naturwissenschaft müsse alle ihre Sätze a priori ableiten können, ist zum Teil so verstanden worden: die Naturwissenschaft müsse der Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittlung der Erfahrung ihre Sätze aus sich selbst herausspinnen können, welcher Satz so ungereimt ist, daß selbst Einwürfe dagegen Mitleid verdienen. – Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als notwendiger bewußt wird, und so kann jeder Satz, sein Inhalt sei übrigens welcher er wolle, zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterschied zwischen Sätzen a priori und a posteriori nicht etwa, wie mancher sich eingebildet haben mag, ein ursprünglich an den Sätzen selbst haftender Unterschied, sondern ein Unterschied ist, der bloß in Absicht auf unser Wissen und die Art unseres Wissens von diesen Sätzen gemacht wird, so daß jeder Satz, der für mich bloß historisch ist, ein Erfahrungssatz, derselbe aber, sobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einsicht in seine innere Notwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird“ (III, 278)

In diesem Sinne ist auch Schellings Lehre von der Evolution als einer apriorischen Theorie zu verstehen, die als solche niemals Gegenstand einer empirischen Erfahrung sein kann, da es sich um einen einmaligen historischen Prozeß handelt, der weder in direkter Beobachtung beschrieben werden kann noch experimentell wiederholbar ist. Schellings Evolutionstheorie ist

umfassender als die biologische Deszendenztheorie, die erst viel später, in unseren Tagen versucht hat auch die Entstehung des Lebens durch die Selbstorganisation der Materie (Eigen) zu erklären. Denn Schelling beginnt seine Evolutionstheorie mit den kosmogonischen Vorstellungen über die Entstehung des Universums. Er umgeht, die Schwierigkeit einer unvollständigen Erklärung die sowohl die anorganische als auch die organische Natur umfaßt, dadurch, daß bei ihm, ähnlich wie schon bei Giordano Bruno, die „Natur in ihren ursprünglichsten Produkten“ als „organisch“ erklärt wird.¹⁰ An die Stelle eines mechanistischen Atomismus mit einem mechanistischen Erklärungsprinzip setzt Schelling einen „dynamischen Atomismus“, der in ähnlicher Weise wie die Monadenlehre von Leibniz die organische und anorganische Natur miteinander verbindet. Damit gelingt es ihm, jenes zu seiner Zeit übliche kausalmechanistische Erklärungssystem zu durchbrechen, das in Laplaces „Exposition du système du monde“ seinen Höhepunkt erreicht hat.

Der Grundgedanke des „dynamischen Atomismus“ ergibt sich für Schelling aus der Widerlegung des mechanistischen Atomismus. Er erkennt, daß die Endlichkeit der „mechanischen Teilbarkeit“, die von den „Korpuskularphilosophen“ behauptet wird, eine unbegründete und falsche Annahme ist: „Denn in jedem materiellen Raum muß wie in dem mathematischen kein Teil der absolut-kleinste sein.“ Was im Raum ist, ist immer „mechanisch oder chemisch zerstörbar“ (III, 21ff.). Die letzten konstitutiven Einheiten der Materie sind daher selbst keine räumlichen Materieteilchen, sondern „einfache Faktoren“, d. h. ursprüngliche Aktionen oder Aktivitäten, die als solche jedoch nicht existieren, sondern bloß als „ideelle Erklärungsgründe“ gedacht werden müssen. Auf der Grundlage dieses „dynamischen Atomismus“ kommt Schelling notwendig zu der Auffassung der Natur als reiner Produktivität (*natura naturans*), die den Ausgangspunkt für eine alles umfassende Evolutionstheorie darstellt: Ausgehend von einer Explosion, durch die sich das Universum selbst hervorgebracht hat, ergibt sich eine „beständige organische Metamorphose des Universums“, die zu „immer engeren Verwandtschaftssphären“ führt. Dieser allgemeine Evolutionsprozeß umfaßt nicht nur die Entwicklung unseres Planetensystems, das im Sinne der Kant-Laplaceschen Theorie als „Abkömmling“ der Sonne gilt, welche selbst wiederum als Abkömmling eines „Centralkörpers“ verstanden wird. Vielmehr setzt sich diese dynamische Organisation des Universums in Gravitationssystemen ohne Unterbrechung in der Geschichte der Erde und ihren chemischen und geologischen Entwicklungsprozessen fort und reicht bis zur Entwicklung der lebendigen

¹⁰ Vgl. E. Oeser, Schellings spekulative Rekonstruktion der Keplerschen Planetengesetze, in: *Philosophia Naturalis* 14, 1973, S. 136-166.

Organismen. Denn, wie Schelling nachdrücklich hervorhebt, „alle Erklärungsgründe des Organismus müssen schon in der unorganischen Natur liegen“, wie auch umgekehrt „die unorganische Natur zu ihrem Bestand und Fortdauer selbst wieder eine höhere Ordnung der Dinge voraussetzt“ (III, 144). Die organische und die anorganische Natur müssen sich also wechselseitig erklären und bestimmen. Der dynamische Atomismus ist dabei die Grundlage für die Kontinuität in der ganzen Natur, die damit „gleichsam mit einem Schlag“ erklärt werden kann.

Schelling vertritt mit dieser Evolutionstheorie, an der er Zeit seines Lebens festhielt und die er durch die Arbeiten Geoffroy Saint-Hillaire's bestätigt sah, das Interesse der Vernunftseinheit (die „Einheit des Plans“ bei Geoffroy Saint-Hillaire) in jenem von Goethe als Gegensatz zweier Denkformen geschilderten Akademiestreit, und zwar in radikalster Form als reine apriorische Theorie. Sie steht jedoch nach Schellings eigener Meinung nicht im Gegensatz zur empirischen und experimentellen Erfahrung, sondern ist vielmehr deren Voraussetzung. Denn die „Naturphilosophie“ oder die rein theoretische Wissenschaft von der Natur hat gar nichts anderes zu tun, als jenen „Mangel an Zwischengliedern“ (III, 279) aufzuzeigen, der eine einheitliche Erklärung aller Naturerscheinungen noch nicht zuläßt. Diese Zwischenglieder in positiver Weise aufzufinden ist jedoch, wie Schelling ausdrücklich betont, „das Werk der experimentierenden Naturforschung“ (ebd.). Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche diese zu antworten gezwungen wird. Aber jede derartige Frage enthält ein „verstecktes Urteil a priori“. Jedes Experiment ist als Experiment eine Voraussage oder „Prophezeiung“, so wie die apriorische Theorie nichts anderes als Voraussage empirischer Erfahrungen sein kann, die freilich nur auf Grund derartiger Voraussagen möglich werden. So waren die elektromagnetischen Experimente Voltas, Oersteds und Faradays für Schelling, wie er in seiner Faraday-Vorlesung vom Jahre 1832 hervorhebt, die Erfüllung jener theoretischen „Prophezeiungen“, die er in seiner spekulativen Physik über die Einheit von chemischen, elektrischen und magnetischen Prozessen gemacht hatte. Ebenso hätte er auch in Darwins empirisch begründeter Deszendenztheorie die Bestätigung seiner eigenen spekulativen Evolutionstheorie gesehen. Mit seinem „dynamischen Atomismus“ intendierte er auch schon ganz ausdrücklich eine chemisch-physikalische Erklärung, die in mancher Hinsicht nicht nur mit Darwins Lehre von der Pangenesis zu vergleichen ist, sondern durch die Deutung der dynamischen Atome als richtungsweisende Faktoren der Entwicklung auch vieles vorwegnimmt, was sich später in der experimentellen Forschung der Vererbungslehre verwirklichen sollte.

Das Selbstorganisationskonzept Schellings als innerphilosophische Rechtfertigung der naturalisierten Erkenntnistheorie

Das moderne Selbstorganisationskonzept, das vor allem die von Darwin als hoffnungslos bezeichneten Fragen nach der Entstehung des Lebens und der Entstehung des menschlichen Geistes zu beantworten versucht, wird oft als eine wissenschaftliche Revolution bezeichnet.¹¹ Es ist aber eine historische Tatsache, die nur schwer mit der Vorstellung einer „wissenschaftlichen Revolution“ zu vereinbaren ist, daß das Selbstorganisationskonzept in völliger begrifflicher Übereinstimmung mit seiner heutigen Bedeutung schon sehr frühzeitig bei Kant und Schelling aufgetreten ist. Aber es herrscht über den Wert dieser philosophischen Vorwegnahme des modernen Selbstorganisationsbegriffes Uneinigkeit, je nachdem, wie man den Kontext bewertet, in dem dieser Begriff aufgetaucht ist – z. B. Schellings Selbstorganisationskonzept, das zu Recht oder Unrecht im Kontext einer spekulativ-idealistischen Naturphilosophie gesehen wird.¹² Ich möchte jedoch nicht von diesen gegenwärtigen Kontroversen über die Berechtigung einer Vorwegnahme naturwissenschaftlicher Selbstorganisationskonzeptionen durch Schellings Naturphilosophie ausgehen, sondern von einer These, die ich bereits vor mehr als 30 Jahren im Rahmen meiner historischen Schelling-Studien¹³ aufgestellt habe und die sich auf das Verhältnis von Erkenntnistheorie oder Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie bezieht. Diese These lautet: Der Selbstorganisationsbegriff zeigt die Grenze der reinen Transzendentalphilosophie und die Notwendigkeit einer Ergänzung durch die Naturphilosophie.

Auf die gegenwärtige Situation bezogen heißt das, daß die radikale Durchführung des transzendentallogischen Programms, die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die im Erkenntnissubjekt selbst liegen, aufzuzeigen, negativ gesehen mit der Einsicht in die Unmöglichkeit einer reinen Erkenntnistheorie endet und als positives Resultat die notwendige „Naturalisierung“ erkenntnistheoretischer Fragestellungen zum Ergebnis hat. Das läßt sich bereits explizit bei Kant und Schelling aufweisen.

¹¹ Vgl. W. Krohn u. B. Küppers (Hrsg.), *Selbstorganisation – Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution*. Braunschweig, Wiesbaden 1990.

¹² Vgl. R. Paslack, *Urgeschichte der Selbstorganisation. Zur Archäologie eines wissenschaftlichen Paradigmas*, Braunschweig/Wiesbaden 1991.

¹³ Vgl. E. Oeser: Die Selbstorganisation der Information im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß, in: K. Gloy, W. Neuser, P. Reisinger, *Systemtheorie. Philosophische Betrachtungen ihrer Anwendung*, Bonn 1998, S.147-165.

Ansatzpunkt dieser Überlegungen ist der lebende Organismus, der keine bloße Erscheinung im Sinn der Kantischen Transzendentalphilosophie, sondern ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, unteilbares Objekt ist, dessen unleugbare objektive Wirklichkeit darin besteht, daß es sich durch die wechselseitige Hervorbringung der Teile selbst organisiert hat.¹⁴ Damit stößt die reine Erkenntnistheorie im Sinne der transzendentalen Logik Kants, die von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung handelt, die im erkenntnistheoretischen transzendentalen Subjekt liegen, in ihrer radikalen Anwendung an ihre Grenzen. Ihre Grundidee, daß alle Ordnungsstrukturen von Objekten, d. h. sowohl das zeitliche Hintereinander und das räumliche Nebeneinander als auch alle Grundeigenschaften der Objekte wie Quantität, Qualität, Relation und Modalität, nur Kategorisierungsschemata des erkenntnistheoretischen Subjekts sein können, versagt bei der Erfassung der inneren Zweckmäßigkeit des Organismus. Denn auf dieses Phänomen läßt sich das transzendente Schema der Anwendung der Relationskategorie der linearen Kausalität nicht anwenden. Es zeigt sich vielmehr eine andere Art von Kausalität, die über die Verstandeskategorie der linearen Kausalität hinausgeht und auf die Autonomie des Erkenntnisobjekts hinweist. Diese Art der Kausalität, die zumindest beim lebenden Organismus sich unabweisbar dem erkenntnistheoretischen Subjekt aufdrängt, ist eine „zyklische Kausalität“, die besagt, daß der Organismus sich selbst in seinen Teilen hervorbringt und sich dadurch weiter verändert. Eine solche Kausalität, die auf das Zusammenwirken aller Teile zurückzuführen ist und einen nur durch Kooperation erreichbaren Effekt hervorbringt, geht selbstverständlich auch über die Kategorie der Wechselwirkung hinaus und ist mit dieser nicht identisch. Während jedoch Kant bei der Bestimmung der autonomen Zweckmäßigkeit eines Organismus als wechselseitige Hervorbringung seiner Teile noch von einer letzten Endes „unerforschlichen Eigenschaft“¹⁵ sprechen muß, setzt Schelling mit seiner Ergänzung der reinen Transzendentalphilosophie durch die Naturphilosophie die Idee der Selbstorganisation im Sinne einer Naturalisierung des transzendentalen Erkenntnisobjekts konsequent fort, indem er dieses aus einem organismischen Selbstorganisationsprozeß hervorgehen läßt, der selbst wiederum auf einem Selbstorganisationsprozeß der anorganischen Natur beruht. Eine solche naturalistische Begründung des Erkenntnisobjektes als erscheinendes Naturobjekt bedeutet zwar, daß die Erkenntnistheorie in ihrer inhaltlichen Argumentation von naturwissenschaftlichen Theorien wie etwa von der biologischen Evolutionstheorie, der empirischen Entwicklungspsychologie und

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, zit. nach Paragraphen, KU § 65.

¹⁵ KU § 65.

der Neurobiologie abhängig ist, jedoch als Erkenntnistheorie nicht aus diesen Disziplinen logisch ableitbar ist. Woraus die Erkenntnistheorie ableitbar ist, ist vielmehr das Konzept eines Wissensbereiches, der das traditionelle Klassifikationsschema der Wissenschaften von Natur- und Geisteswissenschaften überschreitet, in welchem ja weder Philosophie noch die Mathematik, noch die modernen Theorien der Selbstorganisation, Kybernetik usw., enthalten sind. Für diesen Bereich eines durch alle traditionellen Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften hindurchgehenden oder darüber hinwegreichenden Wissens ist die Bezeichnung der transdisziplinären „Strukturwissenschaft“¹⁶ geprägt worden, die der Grundidee Schellings von einer apriorischen Wissenschaft durchaus entspricht und sogar mit seiner Potenzenlehre einige Ähnlichkeit hat.

¹⁶ Vgl. C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit in der Natur*, München 1971.

Religion und Philosophie bei Schelling und Hegel¹

Der für Hegels politisches Denken anerkannte Philosoph Franz Rosenzweig, der auch ein großer Bewunderer Schellings war, hob gerne hervor, dass Schelling selbst sein letztes Werk noch *Philosophie der Offenbarung* genannt hatte.² Mit dem Nachdruck, den er auf den Terminus *Philosophie* im Titel legte, wollte Rosenzweig die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, dass sich Schelling immer, bis zum Ende seines Lebens, als Philosoph betrachtet hat. In seinem schönen, unlängst veröffentlichten Buch über *Rosenzweig im Gespräch* betont Wolfdietrich Schmied-Kowarzik also ganz mit Recht, dass Schelling kein Gnostiker und auch kein Mystiker war, sondern ein Philosoph, denn er „bediente sich keiner anderen Methode als der des philosophierenden Denkens.“³ Dasselbe könnte *a fortiori* auch von Hegel betont werden.

Ein Philosoph, so behauptete Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* noch weiter, hat es zunächst und in erster Linie mit „Begriffen“ zu tun – Begriffe, „mit denen man die Wirklichkeit allgemein umfaßt“. Solche Begriffe suchen aber immer „die Form der Vergangenheit anzunehmen“, wie es zum Beispiel der Begriff der *Schöpfung* zeigt, der wohl für Rosenzweig wie für Schelling als Musterbeispiel gelten darf:

¹ Die Schriften Hegels und Schellings werden vorwiegend nach den folgenden Ausgaben zitiert (bei anderen Ausgaben, die gelegentlich benutzt werden, folgen die Angaben in den jeweiligen Anmerkungen):

Hegel, *TWA*: G. W. F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969–1971.

Hegel, *GW*: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968 ff.

Schelling, *Werke*: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abt., Bd 1-10; II. Abt. Bd 1-4, Stuttgart, J. G. Cotta, 1856–1861 (diverse Nachdrucke).

² „Ich nenne es [mein eigenes Werk; M.B.] gar nicht mehr philosophisch“, fügte er aber auch hinzu. vgl. z. B. seinen Brief an Margrit Rosenstock vom 22. Nov. 1920, in: F. Rosenzweig, *Die „Grilli“-Briefe*. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, hg. von I. Rühle und R. Mayer, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002, S. 686.

³ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Freiburg und München, Alber, 2006, S. 49.

„... der Schöpfungsbegriff, die Idee des Seins von Anfang, die in der Vorstellung des Geschaffenseins ‚im Anfang‘ steckt. Die Welt ist vor allem, so lernen wir hier, da. Einfach da. Dies Sein der Welt ist ihr Schon-da-Sein [...] Das ist der Grund, weshalb alle Begriffe, mit denen man die Wirklichkeit allgemein umfasst, die Form der Vergangenheit anzunehmen suchen. Gleich der Begriff des ‚Grundes‘ und ‚Grund‘-begriffes selbst, die ‚Ur‘-sache, der ‚Ur-sprung‘, die ‚Voraus-setzung‘, das ‚apriori‘, – jedesmal wird die Welt in die Vergangenheit projiziert, um erkennbar zu werden.“⁴

Diese Kritik übte Rosenzweig an allen, welche die Welt mit Hilfe von Begriffen zu erfassen suchen – an allen also, welche sich auf die Philosophie berufen: an Schelling, aber auch an Hegel. Denn die These, nach welcher „alle Begriffe [...] die Form der Vergangenheit“ annehmen, weist auf Hegels berühmte „Eule der Minerva“ zurück, also auf Hegels Ausführungen, nach denen „die Philosophie immer zu spät“ kommt, erst *post festum*, am Ende erscheint, „nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat.“⁵ Schelling, mit seinem ‚Grund‘-begriff, wird aber auch nicht geschont, noch bleibt diese Kritik übrigens vielen anderen Philosophen erspart: Rosenzweig selber – dies sollte hier hinzugefügt werden – verstand sich nicht mehr als Philosoph, doch sind wir nicht gezwungen, ihn beim Worte zu nehmen. Noch sind wir gezwungen, ihm zu folgen, wenn er behauptet, dass die Begriffe, ihrem Wesen nach, immer die Form der Vergangenheit annehmen. Mit diesen Ausführungen berührte Rosenzweig aber einen Punkt, vielleicht sogar den geeignetsten Blickwinkel, von welchem aus sich nicht nur die Nähe und geistige Verwandtschaft zwischen den beiden Philosophen, Schelling und Hegel, ausmachen lässt, sondern, wie es die Schelling-Forschung immer stärker hervorhebt, auch die Differenz zwischen ihnen. Mag die Ausrichtung dieser Fragestellung der Schelling-Forschung auch nicht so sehr von Rosenzweig, sondern eher von Heidegger geprägt worden sein, so ist die Frage nach der Geschichte, genauer gesagt diejenige nach dem Verhältnis des Absoluten zur Geschichte auf jeden Fall nicht nur für die Philosophie Hegels von zentraler Bedeutung, sondern auch ein Problem *par excellence* für Schelling.⁶ Um die Frage nach dem Verhältnis von

⁴ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt, Suhrkamp, 1988, S. 146.

⁵ Hegel, Vorwort der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, TWA 7, S. 28.

⁶ Vgl. Xavier Tilliette, *Schelling; une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1969, Neuauflage 1992, Bd. I, S. 51; Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, Matthias-

Philosophie und Religion bei Schelling und Hegel angemessen behandeln zu können, werde ich also dieses Problem in den Mittelpunkt meiner Ausführungen rücken. Lässt sich die Behauptung Rosenzweigs wirklich aufrechterhalten, nach welcher alle Begriffe, gerade weil sie Begriffe sind, notwendig die Form der Vergangenheit annehmen? Manchmal erscheint diese Behauptung bei Rosenzweig sogar noch in einer extremeren Form: die begriffliche Vorgehensweise, die der Philosophie eigen sei, würde es überhaupt nicht ermöglichen, Geschichte zu begreifen, und bestünde nie in etwas anderem, als darin, die Welt in die Vergangenheit zu projizieren, damit sie erkennbar wird. Lässt sich dies aber wirklich aufrechterhalten?

In seinem *Stern der Erlösung* hatte Rosenzweig dieser These einen sehr allgemeinen Sinn beigemessen, denn er benutzte sie auch in seiner Kritik an den Philosophien der Geschichte und der Politik, die sich gerade damals, zur Zeit des Ersten Weltkrieges, vervielfältigten. Doch werde ich auf diesen letztgenannten Aspekt von Rosenzweigs These hier nicht eingehen, sondern mich in der Folge vielmehr auf deren Bedeutung im Hinblick auf die religionsphilosophische Fragestellung bei Hegel und Schelling konzentrieren. Und ich werde dabei auf den allerersten der philosophischen „Begriffe“ zurückkommen, den Rosenzweig hervorgehoben hatte: denjenigen der „Schöpfung“, um in einem ersten Teil zu untersuchen, wie einerseits der Schelling der frühen Etappen seiner philosophischen Laufbahn und andererseits Hegel damit umgehen, wobei für Hegel nicht nur die philosophischen Anfänge, sondern auch das spätere System herangezogen werden sollen. Diese Asymmetrie in der Behandlung ergibt sich daraus, dass sich die Hegelsche Konzeption tatsächlich weniger gewandelt hat, als diejenige von Schelling, zumindest ab der Jenaer Zeit, in welcher Hegel die grundlegende Struktur seines Systems entwickelte. Im zweiten Teil der folgenden Ausführungen soll auf die bedeutungsträchtige Transformation eingegangen werden, die sich in Schellings Denken ab 1804 vollzog. Diese Wandlungen in Schellings Konzeption enthalten übrigens auch eine Auseinandersetzung mit der Position, die Hegel in seinem reifen System verteidigt. Einer der für mich faszinierendsten Punkte in Schellings Denkweg besteht in seiner Neuorientierung, für alles, was die Schöpfung betrifft, am Alten Testament. Auch dies ist übrigens ein Forschungsfeld, das Rosenzweig eröffnete hatte, und wozu er bereits wichtige Ergebnisse geliefert hat. Tatsächlich hatte er sich nicht darauf beschränkt, im *Stern der Erlösung* hervorzuheben, wie sehr sich die Philosophie dagegen sträube, eine Idee der Schöpfung zu akzeptieren. Er hatte die

Aufmerksamkeit seiner Leser gerade auch auf den Text gelenkt, der für ihn in diesem Kontext das grundlegende Dokument sein sollte, von dem aus die Frage nach der Schöpfung gestellt werden sollte: das Alte Testament, insbesondere dessen allererste Sätze.

„Gott sprach. Das ist das zweite. Es ist nicht der Anfang. Es ist schon die Erfüllung, die laute, des schweigenden Anfangs. Es ist schon das erste Wunder. Der Anfang ist: Gott schuf.“⁷

„Erschaffen“ ist nicht „sprechen“, trotz alledem, was die vielen Theologen und Philosophen behaupten, welche die Schöpfung vom Anfang des Johannes-Evangeliums her verstehen wollen – und nicht, was Rosenzweig doch viel legitimer erscheint, auf der Grundlage der Genesis. Es ist gerade Schelling, dem Rosenzweig hierin folgt – dem Schelling, der sich in seinen *Weltaltern* die Aufgabe gestellt hatte, die Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf der Grundlage seiner Konzeption der Schöpfung zu verstehen. Aber welchen „Begriff“ der Schöpfung schlägt er vor, und wie stellt er sich damit die ganz begriffliche Aufgabe der Philosophie? Ein kurzer Ausblick am Ende hebt die Bedeutung von Rosenzweig als Interpret von Schelling und Hegel hervor.

I

Bekanntlich standen sich Schelling und Hegel am Anfang ihrer Laufbahn so nahe, dass noch heute darüber gestritten wird, ob es denn nun der eine oder der andere der Freunde war, der solche Texte wie das „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ geschrieben hätte. Welche Antwort auf die Autorenfrage auch gegeben werden mag, nicht die Antwort ist entscheidend, sondern die Tatsache, dass die Frage immer noch gestellt werden kann: sowohl Schelling, als auch Hegel, haben die Thesen des „Systemprogramms“ verteidigt. Es ist deutlich, dass die Erwähnung einer *creatio ex nihilo* in jenem brillanten Text nicht als Beleg für die Anerkennung einer Schöpfungs-idee verstanden werden darf. Bei dieser Erwähnung dürfte es sich vielmehr um eine provokative Antwort auf die Herausforderung handeln, die Jacobis *Briefe über die Lehre des Spinoza* darstellten. In diesen *Briefen* hatte Jacobi

⁷ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, op.cit., S. 124.

„das Uralte *a nihilo nihil fit*“, d. h. die Ablehnung „jeden Uebergang[s] des Unendlichen zum Endlichen“⁸ nicht nur auf Spinoza bezogen, sondern auch auf eine alte Tradition von „philosophirenden Cabbalisten“: er wollte so seinen Gesprächspartnern und Lesern zeigen, dass der Spinozismus unfähig sei, einem persönlichen Gott, Schöpfer der Welt, gerecht zu werden; und um seine Gegner gänzlich zu diskreditieren, zitierte er den Prometheus von Goethe, den schöpferischen Künstler, der in seinen Augen den Spinozismus verkörperte. Zahlreich waren aber jene, die, weit davon entfernt, sich von den Argumenten Jacobis überzeugen zu lassen, eher Stellung bezogen für das, was sie für die Partei Spinozas und der „Cabbalisterey“⁹ hielten. Wenn der Autor des „ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“ (1796 oder 1797) als „erste Idee“ eines Systems der Ethik die Idee der Schöpfung behauptet, welche als diejenige „eines freien, selbstbewussten Wesens [... als] die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*“¹⁰ verstanden wird, so stellt er sich damit eher auf die Seite Spinozas als auf diejenige Jacobis, und er will der ganzen Idee einer *creatio ex nihilo* widersprechen. Der „Schöpfer“, den sich das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ vorstellt, ist der prometheische Künstler, den Goethe feiert, Jacobi aber verunglimpft.

In seinen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, die aus derselben Zeit stammen (1796/1797) wie das „Systemprogramm“, behauptet der junge Schelling philosophischer, aber sonst ganz ähnlich, und zwar gegen Jacobi gerichtet, dass es keinen Übergang gibt vom Unendlichen zum Endlichen, wie Spinoza es behauptet hatte. Die einzige „Schöpfung“, von der es zu sprechen möglich sei, sei die „einer geistigen Natur“, in welcher Endlichkeit und Unendlichkeit ursprünglich vereinigt sein würden: die individuelle Natur einer „Ichheit“.¹¹ Dasselbe Grundmodell findet sich auch am Ausgang seines *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800), welches aus dem Kunstwerk, Produkt des Genies, den Kulminationspunkt der Schöpfung macht. Von der Religion sagt Schelling in diesem

⁸ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn [1785], in: *Jacobis Werke*, 6 Bde., hg. von F. Roth und F. Köppen [1812–1825], Darmstadt, WBG, 1978, 4. Band, S. 56.

⁹ Jacobi, *op. cit.*, S 75.

¹⁰ Vgl. Hegel, TWA 1, S. 234. Ich möchte auf dieses Programm hier nicht näher eingehen und ich werde es nicht riskieren, hier eindeutig für einen Autor zu optieren, denn es ist gerade der bemerkenswerteste Aspekt dieses Dokumentes, dass es so schwierig ist, seinen Autor zu identifizieren. Die darin enthaltenen Thesen könnten mehreren Zeitgenossen entstammen: sie könnten auf Schelling zurückgehen, aber auch auf Hegel.

¹¹ Cf. Schelling, *Werke*, I/1, S. 367 f.

System, dass sie aus der Reflexion entstehe, die sich zum Absoluten zu erheben sucht, ohne über die entsprechenden Mittel zu verfügen – und er erklärt gleich danach, dass sich das Absolute eher in der Geschichte offenbare:

„Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten [...] Denn Gott *ist* nie, wenn Seyn das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; *wäre er*, so wären *wir* nicht; aber er *offenbart* sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann.“¹²

Hegel stand in jenen Jahren Schelling sehr nahe, auch wenn er den Akzent vielleicht stärker auf die Geschichte und auf die Politik setzte, denn er betonte, dass selbst die Ökonomie, das Haben von Dingen, die Beziehung zum Eigentum, von einem religiösen Geist nicht verachtet werden kann. Die Religion als „Erhebung *über* endliches Leben, [...] Schweben des Ich *über* aller Natur oder die Abhängigkeit, richtiger: Beziehung auf ein Wesen über aller Natur“ zu betrachten, wäre „das Würdigste, Edelste, *wenn* die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre“.¹³ Hegel strebt eine solche „Vereinigung“ an, wenn er schreibt, dass die Religion als Teil des Lebens der Menschen verstanden werden muss, als etwas, das sich im Innern des menschlichen Lebens befindet. Diese These, die zum Verstehen seines ganzen Denkens grundlegend ist, ist in seinen ersten Texten noch nicht vollkommen entwickelt – und es genügt an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass sie Hegel dazu führte, zu leugnen – wie dies auch Schelling zur selben Zeit tat – dass es einen Übergang vom Endlichen zum Unendlichen geben könne: ihm zufolge sind Endliches und Unendliches „Produkte der bloßen Reflexion, und als solche ist ihre Trennung absolut“.¹⁴ Wenn die Religion als Erhebung des Menschen zum Unendlichen verstanden werden soll, dann sollte sie als Erhebung „vom endlichen *Leben* zum unendlichen *Leben*“ (unsere Hervorhebung von „Leben“; M. B.) verstanden werden. Es ist ein lebendiger Gott, ein Gott der als „unendliches Leben“, oder als „Geist“ gefasst wird – „Geist“ wird mit „unendlichem Leben“ gleichgesetzt (TWA 1, S. 421), – den Hegel damals im Auge hat.

Diese Konzeption dient ihm auch als Grundlage seiner zeitgenössischen Lektüre des Anfangs des Johannes-Evangeliums und der darin enthaltenen

¹² Schelling, *Werke*, I/3, S. 603.

¹³ „Systemfragment von 1800“, TWA 1, S. 427.

¹⁴ *Ibid.*, S. 421.

Auffassung der Schöpfung.¹⁵ Welchen Sinn, so fragt er sich damals, soll man dem Verb „sein“ in Aussagen wie „Am Anfang *war* das Wort“, oder auch „und Gott *war* das Wort“ (unsere Hervorhebungen; M. B.) beimessen? In der menschlichen Sprache, die Hegel damals „Reflexionssprache“ nennt, sind solche Aussagen aus einem Subjekt und einem Prädikat zusammengesetzt. Sie bestehen in der Beschreibung, mit Hilfe eines allgemeinen Begriffes, von einer Tatsache in der Welt, von einem Sein. Wenn aber von Gott behauptet wird, dass er Logos sei, übernimmt dann der Logos die Rolle des Prädikats des Denkens, des allgemeinen Begriffes, oder bleibt dies im Gegenteil Gott selber vorbehalten? Es muss wohl zugegeben werden, dass in einem solchen Urteil das Prädikat ebenso wirklich, ebenso *lebendig* ist, wie das Subjekt. Gewiss ist das Prädikat vom Subjekt unterschieden. Aber es ist auf grundlegende Weise auch mit ihm verbunden. Es bezeichnet dieselbe Sache, dasselbe Wesen, und damit stellt sich die Frage, worauf sich in diesem Fall die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat begründet, oder, anders ausgedrückt, wie eine solche Unterscheidung möglich ist. Wie soll bei einer Aussage der Art „Gott ist ...“ (dieses oder jenes), die Differenzierung oder „Urteilung“ von Subjekt und Prädikat, von Einem und Vielen verstanden werden?

Zweifellos kann in diesem Text das traditionelle Problem der *analogia entis* wiedererkannt werden.¹⁶ Tatsächlich erwähnt Hegel die verschiedenen Weisen, auf welche der Terminus „Sein“ interpretiert werden kann: im Sinne der Identität, welche der Behauptung, Gott *sei* Logos, zugrundeliegt, aber auch im prädikativen Sinne der Kopula „sein“ durch welche in der menschlichen Sprache, der Reflexionssprache, ein Prädikat einem Subjekt beigegeben wird – das Subjekt wird dabei als existierend vorausgesetzt, das Prädikat als eine einfache Bestimmung des Denkens. Auf grundlegendere Weise setzt er aber auch den eigentlich metaphysischen oder ontologischen Sinn des Terminus „Sein“ voraus, mit welchem es von Gott gesagt wird, dass er sei: für ihn, wie für eine lange Tradition des Denkens, umfasst die Behauptung, dass die Sprache Logos sei, auch die weitere These, dass sie wirklich „Ausprache“, „Ausdruck“ oder „Äußerung“ von Gott sei und zwar in dem doppelten Sinne dieser Termini. Die Sprache wäre Wort, d. h. verbaler oder symboli-

¹⁵ „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. / Dasselbige war im Anfang bei Gott. / Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist...“ (TWA I, S. 373-378; vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. von Herman Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, S. 306 ff.).

¹⁶ Vgl. hierzu, für Hegels spätere Schriften, Erich Heintel, *Hegel und die Analogia Entis*, Bonn, Bouvier, 1958.

scher Ausdruck. Doch wäre sie auch identisch mit schöpferischer Kraft: der Kraft selbst, durch welche die Welt und die Menschen erschaffen wurden. Wenn sich der symbolische Sinn offenbar auf das Urteilen bezieht, d. h. die Beiordnung eines Prädikats zu einem Subjekt, die für die Reflexionssprache charakteristisch ist, so bezieht sich der zweite Sinn – derjenige, nach welchem das Wort die Welt erschafft – ebenso auf die Existenz Gottes, wie auf seine *Identität* mit dem, was er ist. Und die Frage, die Hegel selbst in dem Abschnitt stellt, der uns hier beschäftigt, ist die Frage, wie die Schöpfung zu denken sei. Ist das, was Gott geschaffen hat, mit ihm identisch oder ist es im Gegenteil von ihm unterschieden? Aber in welchem Sinne könnte es von ihm verschieden sein? Dies ist die Frage des Pantheismus, die bereits Jacobi in seinen *Briefen* stellte.

In diesem Text, wie übrigens in vielen anderen Manuskripten aus Hegels Jugendjahren, lassen sich Echos aus seiner Lektüre von Herder, zweifellos auch von Hamann, und vielleicht sogar von Jakob Böhme feststellen: so z. B. von der Konzeption einer Natursprache, die letztgenannter Autor zwar nahezu zwei Jahrhunderte vorher entwickelt hatte, die sich jedoch gerade zu Hegels Zeit einer wachsenden Popularität erfreute. Nachwirkungen derselben Lektüren, und wiederum ganz besonders derjenigen von Böhme, finden sich auch bei Schelling wieder, wie z. B. in seinem *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, der aus dem Jahre 1799 stammte,¹⁷ oder noch expliziter in seinen Vorlesungen über die *Philosophie der Kunst*, die er zunächst, 1802/03, in Jena hielt, und dann, 1804 und 1805, noch einmal in Würzburg. In diesen Vorlesungen beruft sich Schelling immer auf die Kunst, dieses „Symbol der göttlichen Produktion“, um die Frage des Pantheismus zu beantworten. Die „absolute immanente Schöpfungskraft“, die er im Prinzip der Schöpfung eines Kunstwerkes situiert, dient ihm auch als Modell, um die Schöpfung selbst zu verstehen – die Schöpfung durch das Wort ...; und er schreibt in diesem Sinne, dass die Sprache „das entsprechendste Symbol der absoluten oder unendlichen Affirmation Gottes“ sei:

„Aus diesem Grunde hat nicht nur in den meisten Sprachen Sprache und Vernunft (welche eben das absolute Erkennen, das Erkennende der Ideen ist) ein und denselben Ausdruck, sondern auch in den meisten philosophischen und religiösen Systemen, vorzüglich des Orients, ist der ewige und absolute Akt der Selbstaffirmation in Gott – der Akt seines ewigen

¹⁷ Vgl. Tilliette, *Schelling ; une philosophie en devenir, op. cit.*, Bd. I, S. 553 ; Ernst Benz, „Schellings theologische Geistesahnen“, in: *Studia philosophica*, 14 (1954), S. 178-201.

Schaffens – als das sprechende Wort Gottes, der Logos, der zugleich Gott ist, bezeichnet worden.

Das Wort oder Sprechen Gottes betrachtete man als den Ausfluss der göttlichen Wissenschaft, als die gebärende, in sich unterschiedene und doch zusammenstimmende Harmonie des göttlichen Producirens.“¹⁸

Wenn Schelling die Sprache als Logos charakterisiert, will er damit behaupten, dass sie im doppelten Sinne dieses Terminus „Äußerung“ Gottes sei: Sie ist „Wort“, d. h. verbaler oder symbolischer Ausdruck. Doch sie ist auch Schöpferkraft, dieselbe Kraft, durch welche die Welt geschaffen wurde. Es ist durch das Begreifen dieser göttlichen Macht, dass Schelling das Problem der „Alleinheit“ lösen zu können glaubt, jenes grundlegende im Pantheismusstreit debattierte Problem, aber auch die Frage nach der Sprache, bei der es darum geht zu wissen, wie ein Wort einen Gegenstand oder einen Zustand in der Welt bezeichnen kann, ohne dennoch mit ihm identisch zu sein. Anders ausgedrückt geht es darum zu bestimmen, was ein Symbol sei: im Unterschied zu einer Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet – dies wäre der Schematismus; aber auch im Unterschied zu einer allegorischen Darstellung, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, ist das Symbolische dasjenige, wo beide – das Allgemeine und das Besondere – „absolut eins sind“.¹⁹ Diese Definition des Symbolismus wird dem idiosynkratischen Charakter der Sprache gerecht, welcher bewirkt, dass die Aneignung jeden Wortes und jeden Tons von einer vorherigen Kenntnis des Ganzen der Sprache abhängig ist und dass jedes Wort erst im Bezug auf dieses Ganze seinen Sinn gewinnt.

Aber diese Definition erklärt auch, warum Schelling glaubt, er könne seine Sprache in dem verwurzeln, was er „die absolute Poesie“, d. h. die Mythologie nennt.²⁰ Für ihn ist es tatsächlich in der Mythologie, dass die Forderungen der symbolischen Darstellung – „dass das Allgemeine ganz das Besondere, das Besondere zugleich das ganze Allgemeine *ist*, nicht es bedeutet“ – völlig erfüllt sind.

„Denn jede Gestalt in ihr [in der Mythologie] ist zu nehmen als das, was sie bedeutet. Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergegangen in den Gegenstand, mit ihm eins. [...] Ihr höchster Reiz beruht eben

¹⁸ Schelling, *Werke*, I/5, S. 483.

¹⁹ Schelling, *Werke*, I/5, S. 407.

²⁰ *Ibid.*, S. 405 f. Vgl. auch *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), *Werke*, I/6, S. 571 f.

darauf, daß sie, indem sie bloß sind ohne alle Beziehung – in sich selbst absolut –, doch zugleich immer die Bedeutung durchschimmern lassen.“²¹

In Jena sollte Schelling sogar so weit gehen, zu sagen, dass „die Ideen real angeschaut“ seien

„das Göttliche im Besondern angeschaut, d. i. Götter. Folgt aus dem Vorhergehenden: Die Götter sind für die Kunst, was für die Philosophie die Ideen sind.“²²

Auch wenn „in der urbildlichen Welt, wovon die Mythologie die unmittelbare Darstellung, Vergangenheit und Zukunft als Eines sind“ (I/5, S. 414), ist für Schelling die Mythologie *historisch* zu begreifen (I/5, S. 414) – und er entwickelt eine Parallele zwischen der antiken und modernen Poesie, und der antiken und modernen, christlichen Mythologie: während „der Stoff der griechischen Mythologie die Natur war, die allgemeine Anschauung des Universums als Natur, [ist] der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung.“ (I/5, S. 427)

In seinen zeitgenössischen Vorlesungen entwickelt Hegel ganz ähnliche Ideen – ohne dass man aber behaupten könnte, dass Hegel von Schelling beeinflusst worden wäre. Eher entwickeln sich hier zwei ähnliche, aber selbständige Wege. Hegel widmet der Mythologie lange Ausführungen, z. B. in einem Fragment des Jahres 1803, in welchem er die Mythologie beschreibt, welche „in der Natur anfängt“, sich aber zu einer „höheren Mythologie“ erhebt, welche sittlich ist. Dabei hebt Hegel allerdings stärker als Schelling hervor, dass

„das Kunstwerk der Mythologie pflanzt sich in der lebendigen Tradition fort und wie die Geschlechter selbst fortwachsen in der Befreyung ihres Bewußtseyns, so wächst es fort, und reinigt und reifft sich ...“²³

Schelling, der, wie ein Echo des „Systemprogramms“, die Wiederherstellung einer Mythologie in der neueren Zeit fordert,²⁴ antwortet Hegel, dass die

²¹ Cf. *Schelling : Werke*, I/5, S. 411.

²² Vgl. hierzu Ernst Behler, „Schellings Ästhetik in der Überlieferung von Henry Crabb Robinson“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), S. 133-183; hier S. 159. Vgl. auch Schelling, *Philosophie der Kunst*, § 28-30, *Werke* I/5, S. 390 f.

²³ Cf. Hegel, *GW* 5, S. 376.

²⁴ Cf. Schelling, *Werke*, I/6, S. 572.

vergangene Welt vergangen sei, ohne mögliche Rückkehr, und dass sie nicht wiedererschaffen werden kann:

„Wenn zu unseren Zeiten freylich die lebendige Welt nicht das Kunstwerk in sich bildet, muss der Künstler sich in seiner Einbildung in eine vergangene Welt versetzen, er muss sich eine Welt träumen, aber es ist in seinem Werke auch der Charakter der Träumerey, oder des nichtlebendigeysns, der Vergangenheit schlechthin aufgedrückt.“²⁵

Es ist auch bedeutungsträchtig, dass Hegel, zum selben Zeitpunkt und in denselben Texten, der These vom Vergangenheitscharakter der Kunst einen Aufruf zur Überschreitung der Kunst durch die Philosophie, des symbolischen Ausdrucks durch den Begriff an die Seite stellt. Ein Symbol, schreibt Hegel, ist

„nur die versteckte Darstellung desselben [der absoluten Lebensbewegung]; für die Vernunft aber soll dieselbe enthüllt, frey von zufälliger Form und Gestaltung seyn. Die Götter der Poësie, oder das rein poëtische sind ebenso beschränkte Gestalten, und der absolute Geist, das absolute Leben, weil es die Gleichgültigkeit aller Gestalten ist, in seinem Wesen ebenso alle vergehen, als sie in ihm sind entflieht der Poësie selbst; er ist allein in der Philosophie auszusprechen und darzustellen; es sey dass er als absoluter Geist, oder dass er als Geist, wie er Natur ist, betrachtet werde.“²⁶

Dieser Aspekt seiner Ausführungen scheint doch gegen Schelling gerichtet zu sein – und Hegel scheint Schelling damit sagen zu wollen, dass es falsch wäre, auf der Stufe von Kunst und Mythologie, sowie derjenigen ihrer Symbole, stehen zu bleiben. Die philosophische Aufgabe *par excellence* besteht für ihn vielmehr darin, sich über die Kunst und die Poesie zum Begriff zu erheben. – Bekanntlich wird Schelling aber zu diesem Zeitpunkt nirgendwo ausdrücklich kritisiert. Dem Zeugnis von Hegels Biographen, Karl Rosenkranz, zufolge, hätte Hegel nicht Schelling selbst, sondern vielmehr den vielfachen und unkontrollierten Gebrauch der Schellingschen Terminologie durch einige zeitgenössische frühromantische Denker angreifen wollen. Deswegen scheint Hegel selbst nicht auf den Gebrauch einer Terminologie, welche an diejenige Jakob Böhmes erinnert, zu verzichten, wie es erneut von Rosenkranz berichtet wird:

²⁵ Cf. Hegel, GW 5, S. 377.

²⁶ Ibid., S. 372 f.

„Auch liebte es Hegel noch jetzt [...] das Erschaffen des Universums als *Aussprechen* des absoluten *Wortes* und das Zurückgehen des Universums in sich als *Vernehmen* desselben darzustellen, so dass Natur und Geschichte zu dem als Anderssein selbst verschwindenden *Medium* zwischen dem Sprechen und Vernehmen wurden.“²⁷

Bekanntlich hatte Böhme die klassische Logos-Lehre wiederaufgegriffen, um aus dem „Wort“ das Prinzip der Erklärung oder des Ausdrucks der ganzen Schöpfung zu machen.²⁸ Zu diesem Zeitpunkt dürfte Hegel Böhme selbst noch nicht gelesen, sondern seine Kenntnisse wohl eher aus indirekten Quellen bezogen haben,²⁹ wenngleich die kritischen Hinweise auf diesen Autor bereits in seinen damaligen Schriften häufig sind: so notierte sich Hegel zum Beispiel, dass die Mythen, die Anschauungen von Böhme „die Anschauungen der *Barbarei* sind“.³⁰ Rosenkranz zitiert auch eine Stelle, in welcher Hegel den „Orientalismus“, welcher sich bemühen würde, das Unendliche in die Phantasie seiner Bilder zu fassen, mit dem „neueren Mystizismus“ verglichen hatte, der „trübseligere und schmerzlichere Art“ sei:

„Er steigt mit gemeinen, sinnlichen Vorstellungen in die Tiefen des Wesens und kämpft, sich desselben zu bemächtigen und es vor sein Bewußtsein zu bringen. Aber in der Form sinnlicher Vorstellung läßt sich das Wesen nicht fassen. In welcher Vorstellung es auch gefasst wird, so ist sie ungenügend. [...] Das klare Element ist das Allgemeine, der Begriff ...“³¹

Es scheint aber vorzugsweise die Weise zu sein, auf welche Friedrich Schlegel glaubte, Böhme übernehmen zu können, welche Hegel ablehnt – und hierin steckt bereits die zentrale hegelianische These, welche erst in den Texten der reifen Jahre voll entfaltet werden sollte: Hegel kritisierte die Unzulänglichkeit der Vorstellungsform des Denkens und fordert ihre Erhebung zum

²⁷ Vgl. Karl Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben* [1844], Darmstadt, WBG, 1977, S. 193.

²⁸ Vgl. Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, 3e éd., Paris, Vrin, 1979, S. 275, Anm. 8 und S. 457-462.

²⁹ Vgl. hierzu: Heinz Kimmerle, „Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena“, in: *Hegel-Tage Urbino, 1965*, hg. Von Hans-Georg Gadamer [*Hegel-Studien*, Beiheft 4], Bonn, Bouvier, 1969, S. 33-47, besonders S. 42 f.; Helmut Schneider, „Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena“, in: *Hegel-Studien* 10 (1975), S. 133-171, besonders S. 159-164.

³⁰ Vgl. K. Rosenkranz, *op. cit.*, S. 547.

³¹ *Ibid.*, S. 182 f.

Begriff, zum begrifflichen Ausdruck, der allein als philosophisch auftreten dürfe. – Die Vorstellung bezieht er auf die Religion, und er hebt ganz besonders diejenigen populären Bilder hervor, nach welchen Gott die Welt „geschaffen“ hätte – die Idee der „Schöpfung“. Von Gott zu sagen, dass er die Welt „geschaffen“ habe, so sollte es Hegel immer wieder, z. B. noch in seinen Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen, wiederholen, sei nur eine populäre Ausdrucksweise, welche der für die Religion charakteristischen Form des Denkens, der Vorstellung, entspreche, nicht jedoch dem begrifflichen Denken, das für die Philosophie nötig sei:

„Die Vorstellung hat nun eine mehr oder weniger äußerliche, sinnliche Gestaltungsweise, Form der Äußerlichkeit. Sie steht zwischen der unmittelbar sinnlichen Empfindung und dem eigentlichen Gedanken. Die Vorstellung hat das Sinnliche schon in das Innerliche gebracht. Der Inhalt ist sinnlicher Art, aber das Denken hat sich schon darein hineingewagt, aber den Inhalt noch nicht durchdrungen, nicht überwältigt. Die Vorstellung greift daher leicht zu bildlichen Ausdrücken, Analogien, oder zu unbestimmten Weisen. Solche Vorstellung z. B. ist das Erzeugen, der Sohn usw. – Vorstellungen, die aus dem Zusammenhang der natürlichen Lebendigkeit genommen sind; ‚Erschaffen‘ ist so eine unbestimmte Vorstellung, die den spekulativen Zusammenhang Gottes und der Welt auf allgemeine Weise ausdrückt.“³²

Von der „Vorstellung“ sollte Hegel noch im Jahre 1831 ausführen, dass sie drei zentrale Charakteristika aufweise:

„a) Zur Vorstellung gehört das Bildliche, [...] z. B. Gott hat einen Sohn gezeugt; b) Zur Vorstellung gehört auch das Unbestimmte – z. B. Gott hat die Welt erschaffen – ‚hier ist ‚Schaffen‘ der unbestimmte Ausdruck für absolutes Hervorbringen‘; und c) Der Vorstellung eigentümlich ist auch die geschichtliche Form. Gott hat die Welt geschaffen, hat seinen Sohn gesandt; dies ist hier als Geschehenes. Der notwendige innere Zusammenhang der Begriffe wird in der Vorstellung zum äußeren Zusammenhang des Geschehens ...“³³

³² Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1983–1985, Bd. 3 (Vorlesungsjahrgang: 1824), S. 235, siehe auch (1827), S. 295–297.

³³ *Ibid.*, (1831), S. 356.

Die These Rosenzweigs, nach welcher die Welt, um sie erkennbar zu machen, jedes Mal in die Vergangenheit projiziert werden müsse, hätte Hegel selbst natürlich zurückgewiesen. Stattdessen behauptete er, dass es im Absoluten, und in der Philosophie – im Begriff – kein „Geschehen“, keine Geschichte, aber auch keine „Vergangenheit“ gäbe.

Kann es dann aber noch einen philosophischen Gebrauch des Terminus „Schöpfung“ geben – der Schöpfung einer Welt, oder der Natur, oder des Menschen durch Gott? – Hegel selbst, das darf als bekannt vorausgesetzt werden, scheint an diesem Punkt gezögert zu haben: als er in der *Wissenschaft der Logik* von 1831 seine These darlegte, nach welcher „der innere Zusammenhang der Begriffe“ nur durch eine zirkuläre, enzyklopädische Vorgehensweise erhellt werden kann, so dass „das Vorwärtsschreiten in der Philosophie vielmehr ein Rückwärtsgehen und Begründen sei“, fügte er hinzu, dass diese These für das Bewusstsein gelte, welches „auf seinem Weg von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen als seiner innersten Wahrheit zurückgeführt wird“, aber noch mehr für den „absoluten Geist“,

„der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt wird, als am *Ende* der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines *unmittelbaren* Seins entlassend, – zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges wird. Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“ (TWA 5, S. 70)

Wie kann er also, so lässt sich fragen, hier den Terminus „Schöpfung“ gebrauchen? Schelling sollte bekanntlich zu Recht gegen die „verschwen-derische“ Weise protestieren, mit welcher Hegel sich erlaubt, über den „absoluten Geist“ und über Gott, zu sprechen.

„Denn man hat keine Ursache in der Philosophie mit Worten verschwen-derisch zu seyn, und sollte sich daher wohl bedenken, das Absolute, das nur Ende ist, mit dem Wort Geist zu bezeichnen. Streng genommen müsste diess auch von dem Wort Gott gelten. Denn der Gott, sofern er nur Ende ist, wie er in der rein rationalen Philosophie nur Ende seyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß

als Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der *Natur* und dem Wesen nach Geist [...] nicht Geist in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt [...] wie sollte wirklicher Geist seyn, was von dem Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehende Momente alle unter sich als alles Beschließendes aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Princip von etwas zu seyn.“³⁴

Dies ist vielleicht der *eine* Punkt, der sich zwischen ihm und Hegel nicht versöhnen lässt; und der grundlegend ist nicht nur für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie, sondern für die ganze Auffassung der Philosophie selbst: hat Schelling recht, wenn er in der *Philosophie der Offenbarung* (Bd. I, S. 173) behauptet, dass „von einem Entschluß, einer Handlung oder gar einer That das reine Denken nichts weiß, in welchem alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt. Auch dieser Gegensatz zwischen Vorstellung und Denken ist, wie so manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt“?

II

Das „Eine“, das „sich nicht versöhnen lässt“, ist also die Konzeption eines Schöpfergottes – eines Gottes, der erschaffen, eine Aktion beginnen und handeln kann ; und der uns als Modell für unsere eigenen Handlungen dienen kann. Aber welche Art von „Wissen“ kann es vom Anfang einer Handlung, bevor sich diese vollzieht und erfüllt, geben? Lässt sich die Schöpfung, diese Ur-tat *par excellence*, verstehen oder begreifen? Besitzen wir selbst davon einen „Begriff“ oder können wir einen solchen besitzen?

In seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) sucht Schelling gerade auf diese Fragen eine Antwort, wenn er den „That“-Charakter der Schöpfung betont.³⁵ Diesem Themenkomplex geht er nach und zwar ausdrücklich als Philosoph: er ist und bleibt davon überzeugt,

³⁴ Schelling, I/10, S. 155.

³⁵ „Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That“: Schelling, *Werke*, I/7, S. 396.

„daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunftseinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können.“

Lessing zitierend, folgt er, gegen Jacobi, der in der *Erziehung des Menschengeschlechts* (§ 76) vertretenen These, nach welcher „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten [...] schlechterdings nothwendig sei, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll“ (I/7, S. 412). Dieser Punkt verdient es, stark betont zu werden: in seinen *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* stellt sich Schelling auf die Seite Lessings, der des Spinozismus angeklagt wurde – und er riskierte damit, selbst als ein „Pantheist“, der die Persönlichkeit Gottes und die Freiheit leugnet, betrachtet und angeklagt zu werden (I/7, S. 409 f.). Es ist offensichtlich, dass Schelling genauso wenig wie Hegel bei Mythen oder bei der Theosophie stehenbleiben wollte, selbst wenn er selbst wohl nicht so weit gegangen wäre wie Hegel, im Hinblick auf die Intuitionen Böhmes von „Barbarei“ zu sprechen – eher hätte Schelling wohl Hegel der „Barbarei“ angeklagt: in diesem Zusammenhang lässt sich an Schellings Dialog Klara erinnern, in dem Schelling auf ein „philosophisches Buch“, also Hegels *Phänomenologie des Geistes*, anspielte, und über welches er dann sagte, „das bei manchem Vorzüglichen, das es enthielt, [es] in einer ganz unverständlichen Sprache geschrieben war, und so zu sagen von Barbarei aller Art strotzte“ (I/9, S. 86). In demselben Dialog – der sicher von allen Arbeiten Schellings derjenige ist, welcher der Theosophie am nächsten steht – hebt er hervor, „daß alles auseinandergesetzt und stückweis erkannt“ wird, nicht aus einer „centralischen Anschauung“³⁶; was sicher auch eine Kritik an der Theosophie enthält. In vielen seiner späteren Schriften sollte Schelling diesen Punkt detaillierter wieder aufgreifen: z. B. in seinen *Weltaltern* (I/8, S. 203), aber auch, und dort explizit gegen die Theosophie gerichtet, in seiner *Geschichte der neueren Philosophie*:

„Unsere Bestimmung ist nicht, im Schauen zu leben, sondern im Glauben, d. h. im vermittelten Wissen. Unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweis, successiv, nach Abstufungen und Abtheilungen erzeugt werden. Wer das Wohlthätige der Auseinandersetzung seiner Gedanken, einer successiven Erzeugung von Wissen und Erkenntniß je gefühlt hat, der

³⁶ Schelling, *Werke*, I/9, S. 41 und 42.

wird, so zu sagen, um keinen Preis jene besonnene Doppelheit aufgeben. Im Schauen an und für sich ist kein Verstand.“³⁷

In den *Weltaltern* selbst spricht Schelling also als Philosoph, und als Historiker – wie Hegel, dem er in diesem Sinne viel näher steht, als es oft angenommen wird. Schelling glaubte zweifellos zeigen zu können, dass er Hegel auch auf dem Gebiet überholen könne, welches sich jener meisterhaft angeeignet hatte, nämlich dasjenige der Geschichte, eine „Geschichte“ von der er, wie Hegel, ebenfalls die Dialektik wiederfinden will, allerdings in einem viel fundamentaleren Sinn als demjenigen Hegels.³⁸ Ab den ersten Seiten der *Weltalter* hebt er hervor:

„Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen, von der Gegenwart an bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip vor dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge und nicht sowohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.“³⁹

Selbst wenn Schelling, wie dies einige Interpreten mit Genugtuung konstatieren,⁴⁰ in der zweiten Ausgabe (1813) der *Weltalter*⁴¹ die Mitt-Wissenschaft mit zwei „t“ schreibt, so bezieht er sich damit nicht so sehr auf die *cognitio centralis* der Theosophie, oder auf die „intellektuelle Intuition“, die Hegel so stark kritisierte, als vielmehr auf die platonische Fähigkeit der Anamnese.

³⁷ Ibid., I/10, S. 188.

³⁸ Vgl. zum Beispiel die Stelle, in welcher er schreibt, „daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte [...] Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen.“ Schelling, *Werke*, I/8, S. 205.

³⁹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. von M. Schröter, München, Biederstein und Beck, 1946, S.4.

⁴⁰ Siehe z. B. Xavier Tilliette, *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987, S. 74.

⁴¹ Schelling, *Die Weltalter*, op. cit., S. 112.

Aber selbst wenn, bei Platon, erkennen und eine Erkenntnis erwerben auch ein sich Wiedererinnern war, so war für ihn noch nicht jede Erinnerung eine Erkenntnis. Es war noch eine ganze Reflexion, eine intellektuelle Suche nötig, um das Wahre vom Falschen unterscheiden zu können. Auch Schelling sollte, in der Einleitung seiner *Weltalter*, sehr auf der Bedeutung der Kritik bestehen: jener „Scheidungskunst“, die es erlaubt, „das Falsche von dem Wahren [...] zu sondern“ (I/8, S. 202). Schelling bestand sogar auf der Notwendigkeit, diese Kunst nicht nur auf menschliche Begebenheiten anzuwenden, sondern auch auf die Natur – und auf die „Geschichte der Natur“, welche auch ihre „Denkmäler“ hätte (ibid.). Es ist doch erstaunlich, ich teile das Erstaunen vieler Kommentatoren hierüber durchaus, in diesem Kontext keine Erwähnung der Mythologie zu finden. Denn für Schelling ist die Geschichte wesentlich nicht nur mit dem Christentum und der christlichen Offenbarung verbunden, sondern sogar noch grundlegender mit der Mythologie – und dies scheint eine der wichtigsten Thesen zu sein, die sein Werk vom Anfang bis zum Ende seiner Laufbahn durchzieht. Hegel, aber auch Kant und Hume, die erklärt hatten, dass die Geschichte mit dem beginnt, was über sie geschrieben wurde – mit dem ersten Blatt im Thukydides, hatte Hume gesagt⁴² –, scheint Schelling z. B. in seiner *Philosophie der Mythologie* antworten zu wollen, dass die Frage des Anfangs der Geschichte noch weit von einer Lösung entfernt sei, dass alle „unsere Untersuchungen“ im Bereich der Geschichte zuletzt immer wieder auf „jenen dunklen Raum stoßen, jenen χρόνος ἄδηλος, der nur noch von der Mythologie eingenommen ist“, und dass die *Philosophie der Mythologie* also „der erste, notwendigste und unumgänglichste Teil einer Philosophie der Geschichte“ ist (II/1, S. 237 f.). Im Lichte dieser Tatsachen ist es erstaunlich zu konstatieren, dass Schelling in den *Weltaltern* nirgends explizit die Mythologie behandelt.

Als Xavier Tilliette diese Abwesenheit konstatierte, übernahm er die Erklärung von Horst Fuhrmans, nach welcher sich Schelling vermutlich von

⁴² David Hume, „Of the Populousness of Ancient Nations“ [1752], in: *Essays, Moral, Political, and Literary*, hg. von T. H. Green und T. H. Grose [London 1882], Aalen, Scientia, 1964, S. 414: „The first page of Thucydides is, in my opinion, the commencement of real history.“ In einer Anmerkung zum Neunten Satz seines Aufsatzes „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ [1784] greift Kant diesen Satz folgendermaßen auf: „Das erste Blatt im *Thucydides* (sagt Hume) ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte.“ (Akademie-Ausgabe, Bd. 8, 1912/1923, Photomechanischer Nachdruck: Berlin, Walter de Gruyter, 1969, S. 29); vgl. auch Hegel, der sich in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ganz ähnlich ausdrückt: „die eigentliche, objektive Geschichte eines Volkes fängt erst da an, wo es auch eine *Historie* hat.“ (TWA 12, S. 545).

gewissen Zeitgenossen distanzieren wollte – insbesondere von Görres –, die in ihren Spekulationen über die Mythologie jedes Maß verloren hatten. Es ist eher das Alte Testament, fügte Tilliette hinzu, „welches die intellektuelle und bildnerische Grundlage der universellen Offenbarung liefern würde.“⁴³ Das Alte Testament wäre also für Schelling, wie übrigens für eine große Zahl seiner Zeitgenossen, wie Herder, zunächst eine Mythologie gewesen – vielleicht ein Paganismus unter anderen. In der 29. Vorlesung seiner *Philosophie der Offenbarung* sagt und wiederholt er jedenfalls, dass „die Offenbarung des Alten Testaments nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung“ sei (II/4, S. 124). Schelling geht sogar so weit zu sagen, dass „das mosaische Gesetz selbst der größte Beweis für die Realität des Heidenthums ist“ (ibid., S. 145), und sich darüber zu erstaunen, „wie unter allen Völkern gerade das Volk Israel zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden“ (ibid., S. 148).⁴⁴ Die Passagen seines Textes, die Schelling in den *Weltaltern* (in der Fassung von 1813) der Wichtigkeit des Alten Testaments widmet,⁴⁵ sind ganz verschieden, ja sogar erstaunlich, wenn man sie sich im zeitgenössischen Kontext vergegenwärtigt: Schelling beschwert sich dort über die „fast ungebührliche Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments“ (I/8, S. 271), die vielen Interpreten zur Gewohnheit wurde,

⁴³ Vgl. Xavier Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli, Bibliopolis, 1984, p. 51-53 (unsere Übersetzung; M. B.).

⁴⁴ Das Judentum, fügt Schelling dort hinzu, „war eigentlich nie etwas Positives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidenthum, oder als potientiell, noch verborgenes Christenthum bestimmt werden, und gerade diese Mitte ward ihm verderblich.“ (ibid., S. 149).“ – Schellings Toleranz gegenüber den Juden scheint umso begrenzter gewesen zu sein, als er die Hypothese einer „allgemeinen Bekehrung der Juden“, sogar „zum bloßen Theismus oder der reinen sogenannten Vernunftreligion“ für wenig plausibel hielt. „Sie sind auch jetzt“, so schreibt er in der 29. Vorlesung seiner *Philosophie der Offenbarung*, „das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das sie am spätesten einzugehen bestimmt sind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie sich behaupte, und die die Ersten waren, die Letzten seyen.“ (S. 151) – Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, dem Sinn nachzugehen, den Schelling hier dem Ausdruck der „göttlichen Ironie“ beimisst. Sein Gebrauch dieses Ausdrucks lässt darauf schließen, dass sein Interesse am Alten Testament und wohl auch für die Juden überhaupt, im Kontext seiner Hinwendung zur Romantik steht. Die Verneinung der These, nach welcher die Letzten die Ersten sein würden, sollte ihn nicht notwendig zur Behauptung der umgekehrten These führen, nach welcher die Ersten die Letzten sein würden.

⁴⁵ Schelling, *Werke*, I/8, S. 270-274.

„nur das für wesentlich [zu] halten, was im Neuen wiederholt ist. Allein das Neue ist auf den Grund des Alten Testaments erbaut und setzt es sichtlich voraus. Die Anfänge, die ersten großen Punkte jenes bis in die äußersten Glieder des Neuen sich fortentwickelnden Systems finden sich nur im Alten. Aber eben die Anfänge sind das Wesentliche; wer sie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen. Es ist ein Zusammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in seiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann. Das Neue Testament zeigt uns alles in dem Licht späterer Zeiten und Verhältnisse, die jene früheren voraussetzen; aber das Dunkel der Urzeiten, die ersten und ältesten Verhältnisse im göttlichen Wesen selbst beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Testaments fahren.“ (I/8, S. 271 f.).

Was Schelling hier interessiert, so scheint es, ist nicht so sehr das Alte Testament selbst, als vielmehr der Anfang der Offenbarung, den es verkörpert, denn „eben die Anfänge sind das Wesentliche“. Schelling sagt uns auch, warum dies so sein sollte: es sind „die ersten und ältesten Verhältnisse im göttlichen Wesen selbst“, die er dort sucht, oder anders ausgedrückt, eine Antwort auf die Frage, was „Schöpfung“ eigentlich bedeuten soll. Im Alten Testament, und genauer in den ersten Sätzen der Genesis, sucht Schelling eine Erklärung der Idee, des Gedankens der Schöpfung.

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; [...] Warum steht hier: Elohim [...] schuf (*bara*); warum nicht gleich hier, wie im Folgenden immer: Im Anfang sprach Elohim: es werden Himmel und Erde. Oder warum nicht: er machte, wie (v. 16) von den zwei großen Lichtern, Sonne und Mond, die er ja nicht mehr zu machen brauchte, wenn das Schöpfen v. 1 schon ein Machen war. Alle Auslegung ist trügerisch, oder diese Hervorbringung im Anfang, die ein Schöpfen genannt wird, ist eine andere als die spätere, die ein Sprechen ist.“⁴⁶

Schöpfung – aber nicht durch das „Wort“. Die Schöpfung ist früher als die Offenbarung durch das Wort. Kann es davon aber einen „Begriff“ geben? Oder doch eher eine Theosophie?

Einige Bemerkungen über die Wende Schellings zur Kabbala sind hier angebracht. Diejenigen, die Schellings Bezug zur Kabbala ideengeschichtlich nachgegangen sind, heben hervor, dass Schellings Rezeption dieser Texte

⁴⁶ Ibid., I/8, S. 331 f.

immer sehr indirekt war: Schelling beherrschte zwar die alten Sprachen und ganz besonders das Hebräische. Auch hatte er Zugang zu den besten zeitgenössischen Quellen. Er verfügte also über die Voraussetzung zu einem optimalen Studium dieser Tradition, doch scheint er sich auf ein solches Studium dieser Quellen nie wirklich eingelassen zu haben.⁴⁷ Es ist von anderen Autoren – von Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), und besonders von dem bereits zitierten Jakob Böhme (1575–1624)⁴⁸ dass er Begriffe übernimmt, die als kabbalistisch galten, wie z. B. denjenigen des *Ensof*, den Böhme als *Ungrund* übersetzte.⁴⁹

Aber selbst bei der Übernahme des Ensof-Begriffes dürfte Schelling überzeugt gewesen sein, dass er einem Denkweg Spinozas folgte: dass er sich also auf einem philosophischen Wege befand, und nicht auf dem Wege Jacobis und der Theosophie. Noch in den *Weltaltern* betont Schelling, dass

„Spinoza eine ernste Betrachtung verdient; fern sei es von uns, ihn zu verleugnen in dem, worin er unser Lehrer und Vorgänger gewesen. Er

⁴⁷ Vgl. hierzu den von Eveline Goodmann-Thau, Gerd Mattenklott und Christoph Schulte herausgegebenen Tagungsband *Kabbala und Romantik*, Tübingen, Niemeyer, 1994, insbesondere die Aufsätze von Horst Folkers und C. Schulte. Letztgenannter unterstreicht (S. 6 f.), dass Schelling, „der als Sohn eines Professors für orientalische Sprachen nachweislich ausgezeichnete Kenntnisse des Hebräischen, Persischen und Arabischen hatte, nie einen jüdischen Lehrer und hat, obwohl ihm als Akademie-Direktor in München die damals beste Judaica-Sammlung Mitteleuropas zur Verfügung stand, wohl nie direkt Werke der Kabbala studiert. [...] was er von Kabbala weiß und gebraucht, hat er nicht von einem jüdischen Lehrer, er hat es aus Böhme, aus Giordano Bruno, aus Knorr von Rosenroth, aus Oetinger, Jacobi und Molitor, aber auch aus der berühmten-berühmten antisemitischen Hetzschrift *Entdecktes Judentum* (Königsberg 1711) von Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704), einer weiteren wichtigen Quelle des romantischen ‚Wissens‘ von Judentum und Kabbala“.

⁴⁸ Es war wohl Tieck, der Schelling dazu brachte, Böhme zu lesen, und er scheint dies vermutlich ab 1799, dann aber insbesondere nach 1802, getan zu haben. In einem Aufsatz, „Schelling et la *théosophie germanique*“, der als Anhang zu seiner Studie *Liberté et Existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973, S. 571–586 erschien, geht Jean-François Marquet den Einzelheiten dieses Einflusses nach und zitiert auch die einschlägigen Quellen.

⁴⁹ Vgl. zu diesen Punkten Alexander Altmann, „Lessing und Jacobi. Das Gespräch über den Spinozismus“, in: *Lessing Yearbook* 3 (1971), S. 25–71. Altmann schreibt; „In der Kabbala ist das Ensof (das Unendliche) in der Tat die absolut transzendente, über allem Erkennen liegende, dem neuplatonischen Einen nachgebildete Weltursache, der Deus absconditus, die verborgene Quelle der zunächst innergöttlichen, sodann der außer-göttlichen Emanationen ...“ (S. 29)

allein von allen Neueren hat jene Urzeit gefühlt, von der wir in diesem Buch einen Begriff zu geben versucht haben.“⁵⁰

Bei seiner Erarbeitung des Begriffs der „Schöpfung“ scheint Schelling also davon überzeugt gewesen zu sein, dass er sich nicht auf dem Wege Jacobis und der Theosophie, sondern auf einem philosophischen Wege befand, demjenigen von Spinoza – selbst wenn eingestanden werden muss, dass er sich in seiner Verteidigung und Apologie Spinozas gerade von Jacobi inspirieren ließ, wie es viele seiner Zeitgenossen taten: er übernimmt die Darstellung, die Jacobi von Spinoza gegeben hatte – also von einem Philosophen, aber auch von einem Anhänger der Kabbala, von einem „philosophirenden Cabbalisten“, der es gewagt hätte, „an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Ensoph“ zu setzen. Wenn die Kabbala für Schelling wichtig geworden ist, dann kam dies sicherlich in erster Linie daher, dass er in ihr eine Quelle des Spinozismus vermutete: selbst bei der Übernahme des „Ensof“-Begriffes, also des Begriffs des Unendlichen, dürfte Schelling einem Denkweg Spinozas gefolgt sein: und es ist auf der Basis des Pantheismus – genauer gesagt, eines rechtverstandenen Pantheismus –, dass er einen Begriff des Ensof – also des „Unendlichen“ – ausarbeiten wollte.

III

Zum Schluss noch einige Bemerkungen über Rosenzweigs eigene Wendung zur Kabbala, und über seine Lektüre von Schelling und Hegel.⁵¹ Es war Schelling, der Rosenzweig den Weg zeigte, den Weg zur Kabbala und zu der Weise, auf welche die „Schöpfung“ zu verstehen sei. Doch dürfte der Einfluss, den die letzte Philosophie Schellings auf Rosenzweig ausübte, weitgehend indirekt gewesen sein. Dieser indirekte Einfluss vollzog sich über einen bedeutenden Kenner des Deutschen Idealismus, über Hans Ehrenberg: ein Autor, dessen Einfluss auf Rosenzweig Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zu Recht als „enorm“ bezeichnet hat.⁵² Schelling, so Ehrenberg, hätte es nie fertig gebracht, den Idealismus abzuschütteln, was ihn aber zu einer gnostischen Denkweise führte. Die platonische Konzeption der Anamnesis hätte er

⁵⁰ Schelling, *Werke*, I/8, S. 339 f.

⁵¹ Über diese Fragen vgl. auch mein Buch *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Paris, Vrin, 2009, besonders Kap. VII, S. 194-207.

⁵² *Rosenzweig im Gespräch*, op. cit., Kap. 2, S. 61-90, hier S.61.

dann so erweitert, dass er es unternommen hätte, sogar das Wesen und Gottes Wesen zu einem Historischen zu machen. Er hätte

„anstatt Gottes Taten, Gottes Wesen historisiert. Nun ist aber das Wesen etwas Allgemein ewiges, nichts Geschichtliches, darin hat der Idealismus recht; das, worin er immer unrecht hat, ist, dass er sich das Wesen als Wirklichkeit aufschwätzen ließ; Schelling nun, in den Weltaltern, dreht es um, als inverser Idealist, und stempelt die Wirklichkeit Gottes, das Historische, zum Wesen um.“⁵³

Rosenzweig, so scheint es mir, hatte ganz richtig gesehen, dass Schelling immer Philosoph bleiben wollte – und sogar ein idealistischer Philosoph, wie Hegel.

⁵³ Hans Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*. München, Drei Masken Verlag, 1923–1925. Bd. II: *Schelling*, S. 140 f.

Friedrich Hermanni

Hegel als Episode?

Die Bedeutung Hegels für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings

Für die gedankliche Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie ist Hegel bedeutungslos – behauptet der späte Schelling in seinen Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie*.¹ Kants Vernunftkritik, Fichtes subjektiver Idealismus, Schellings Identitätssystem und die Selbstbescheidung dieses Identitätssystems zur negativen Philosophie seien die vier wesentlichen Entwicklungsschritte. Hegels Philosophie sei dagegen nur eine diesen Fortschritt aufhaltende „Episode“ (SW X, 125 und 128) gewesen. Schellings Kritik an Hegel ist im Kern die folgende: Statt das Identitätssystem als eine nur negative, auf das Feld des Denkmöglichen beschränkte Philosophie zu begreifen und zu vollenden habe er es als positive, die Wirklichkeit erfassende Philosophie missverstanden. Aus diesem Grund habe Hegel mit seiner *Wissenschaft der Logik* auch nur eine Karikatur der negativen Philosophie zustande gebracht und dadurch den Fortschritt der Philosophie nicht gefördert, sondern gehindert. Um diesen Vorwurf zu verdeutlichen, werfe ich im ersten Teil der folgenden Überlegungen zunächst einen Blick auf Schellings Identitätssystem und auf die Gründe, die Schelling später veranlasst haben, dieses System als eine auf den Bereich des Logischen beschränkte, negative Philosophie zu deuten. Auf diesem Hintergrund werde ich im zweiten Teil die These vertreten, dass Hegel für die Herausbildung der Schellingschen Spätphilosophie keineswegs so bedeutungslos war wie Schelling häufig suggeriert.

1. Schellings Identitätsphilosophie und ihre spätphilosophische Selbstbescheidung

(a) Schellings Identitätsphilosophie ist eine rationalistische Theorie mit einem Erklärungsanspruch, der schwerlich ambitionierter sein könnte. Sie behauptet, die gesamte Wirklichkeit nicht nur im Allgemeinen, sondern im Ein-

¹ Schelling wird zitiert nach F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= SW I-X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= SW XI-XIV), Stuttgart, Augsburg 1856-1861.

zelen a priori aus einem Prinzip ableiten zu können. Alle Gegenstände der natürlichen und der kulturell-geschichtlichen Welt lassen sich der Identitätsphilosophie zufolge als Stadien innerhalb einer Fortschrittsbewegung verstehen, die ein einziges, allem zugrunde liegendes Prinzip durchlaufen muss. Worin besteht dieses Prinzip, und warum befindet es sich in einer notwendigen Entwicklung?

Im Unterschied zu Spinoza geht Schellings Identitätsphilosophie vom Subjekt aus, und zwar anders als Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 nicht vom endlichen, sondern vom unendlichen oder absoluten Subjekt. Nun zeichnen sich Subjekte gegenüber bloßen Dingen durch Reflexivität aus. Im Unterschied zu bloßen Dingen, die zwar sind, aber ohne für sich selbst zu sein, ist es Subjekten eigen, sich auf sich selbst zu beziehen. Subjekte haben anders als bloße Dinge die Tendenz, ihrer selbst habhaft werden zu wollen, sich zum Objekt zu machen. Wie von allen Subjekten gilt dies auch vom unendlichen Subjekt, bei dem allerdings etwas weiteres hinzukommt. Schelling bezeichnet das Subjekt, von dem seine Identitätsphilosophie ausgeht, deshalb als „unendlich“, weil es „nie aufhören kann, Subjekt zu seyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden [kann]“ (SW X, 99). Das unendliche Subjekt ist in unaufhebbarer Weise etwas Ungegenständliches und wird daher nie angemessen begriffen, wenn es als Gegenstand oder als Objekt begriffen wird.

Schelling charakterisiert sein unendliches Subjekt also durch zwei Wesenszüge: erstens durch die Tendenz, sich selbst als etwas, als Gegenstand zu begreifen, und zweitens durch die Unmöglichkeit, seiner selbst als Gegenstand habhaft zu werden. Diese beiden Wesenszüge stehen offenkundig miteinander in Konflikt, und daher muss das unendliche Subjekt in eine Bewegung eintreten, durch die der Konflikt gelöst wird.

Das Subjekt, das sich noch nicht vergegenständlicht und zu einem Endlichen gemacht hat, ist zwar unendlich und ungegenständlich, aber es hat sich noch nicht *als* solches gesetzt. Nun muss es sich aber als solches setzen, weil es dem Wesen von Subjektivität widerspricht, zu sein, ohne für sich selbst zu sein. Also setzt es sich, in dem Bestreben, seiner selbst habhaft zu werden, als etwas, macht sich also zu einem Gegenstand. Diese Vergegenständlichung verfehlt freilich ihr Ziel. Denn da das unendliche Subjekt wesentlich ungegenständlich ist, kann es sich in dem Gegenstand, als den es sich selbst setzt, nicht wiederfinden. Daher setzt es sich, wiederum in der Absicht, sich als solches zu erfassen, dem Gegenstand entgegen, d. h. es setzt sich als etwas, was vom Gegenstand unterschieden ist. Durch diese Entgegensetzung gelingt es ihm, so scheint es, das Ungegenständliche nicht nur zu sein, sondern auch für sich zu sein, also seiner eigenen Nicht-Objektivität ansichtig zu werden.

Aber der Schein trügt, und zwar aus folgendem Grund: Das Objekt, in dem sich das Subjekt zuerst vergegenständlicht, nämlich die Materie, ist nur eines unter vielen möglichen Objekten und deckt daher nicht das gesamte Feld der Objektivität ab. Sich vom ersten Gegenstand zu unterscheiden heißt deshalb nicht zwangsläufig, sich als ein Ungegenständliches zu setzen. Und in der Tat setzt sich das unendliche Subjekt durch die Art und Weise, in der es sich dem ersten Gegenstand entgegensetzt, nicht als das Nichtobjektive, das es wesentlich ist. Zwar setzt sich das unendliche Subjekt dem ersten Objekt entgegen, das es produziert hat, aber es setzt sich ihm nur in bestimmter Negation entgegen. Das heißt: Das unendliche Subjekt schließt zwar das erste Objekt von sich aus, ohne sich damit aber von der gesamten Sphäre der Objektivität zu unterscheiden. Durch den Versuch des unendlichen Subjekts, seiner selbst dadurch habhaft zu werden, dass es sich dem ersten Objekt in bestimmter Weise entgegensetzt, wird daher nur ein vom ersten Gegenstand unterschiedener zweiter Gegenstand produziert. Nun ist aber das unendliche Subjekt wesentlich das Ungegenständliche und vermag sich deshalb auch in dem zweiten Gegenstand nicht wiederzufinden. Folglich muss es, weil es aufgrund seiner Subjektivität notwendigerweise seiner selbst habhaft werden will, auch den zweiten Gegenstand von sich ausschließen. Es muss sich auch dem zweiten Gegenstand als etwas entgegensetzen, das von diesem unterschieden ist. Da diese Entgegensetzung aber wiederum in bestimmter Negation erfolgt, kann sich das unendliche Subjekt auch in der Abgrenzung zum zweiten Gegenstand nicht adäquat erfassen und produziert nur einen dritten Gegenstand.

Dieselbe Prozedur wiederholt sich solange, bis alle Arten von Objekten entstanden sind. Wenn das geschehen ist, dann kann sich das unendliche Subjekt dem ganzen Bereich der Gegenständlichkeit entgegensetzen und sich mithin *als* solches setzen, nämlich *als* das Ungegenständliche, *als* das unendliche Subjekt, das nicht mehr Objekt werden kann, sondern Subjekt bleibt. Der Prozess, in dem die endliche Welt entsteht, ist eine Art Katharsis, eine Bewegung, in der das unendliche Subjekt alle Formen der Objektivität von sich ausschließt, um seiner selbst als des ungegenständlichen Subjekts habhaft zu werden.

Für die spätere Hegelkritik Schellings sind insbesondere zwei Züge der Identitätsphilosophie von Bedeutung. Diese Philosophie beginnt *erstens* mit der Ableitung der Materie aus dem unendlichen Subjekt, sie ist also sogleich und von Anfang an Realphilosophie, die sich in der Sphäre der Gegenstände, genauer gesagt, in der Sphäre der Natur befindet. Anders als bei Hegel wird dieser Realphilosophie keine Logik als erster Systemteil vorgeschaltet. *Zweitens* beansprucht Schelling, dass es nicht die Willkür des Philosophen ist, die

die Entwicklung zustande bringt, in deren Verlauf die verschiedenen Gegenstandsbereiche der Welt generiert werden. Vielmehr sei es das unendliche Subjekt selbst, das sich aufgrund seines inneren Konflikts, nämlich dadurch, dass es einerseits etwas Ungegenständliches ist und sich andererseits als Subjekt vergegenständlichen muss, von einer Objektivitätsstufe zur nächsten bewegt. Schelling sieht darin eine methodische Überlegenheit seiner Identitätsphilosophie gegenüber dem Hegelschen System, das zwar ähnliches beansprucht, aber nach Schelling nicht einlösen kann.²

(b) Soviel zur Identitätsphilosophie selbst. Nun glaubte der späte Schelling, den Theorieanspruch dieses Identitätssystems einschränken und sie als bloß negative oder logische Philosophie betrachten zu müssen, die durch eine zweite, positive Philosophie zu ergänzen sei. In seinen Münchner Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* berichtet Schelling, dass sich die Identitätsphilosophie in einem Missverständnis über sich selbst befunden habe. Sie habe den Anspruch erhoben oder sei einem an sie herangetragenen Anspruch nicht entgegengetreten, den sie gar nicht erheben konnte, ja der sogar „ihrem eigenen ursprünglichen Gedanken“ (SW X, 126) widersprach. Worin bestand dieser Anspruch, und warum war er unberechtigt? Schelling beantwortet diese Frage, indem er die Systemstelle angibt, die Gott innerhalb der Identitätsphilosophie zugewiesen wurde. Er hatte dort „die Stellung eines bloßen *Resultats*“, Gott war

„jenes zuletzt *als* Subjekt, als über alles siegreich stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabsinken kann; eben dieses Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geschichte, durch die Aufeinanderfolge *aller* der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Resultat schien, und dieses Hindurchgehen wurde als wirkliche Bewegung (nicht als ein Fortschreiten im bloßen Denken), es wurde sogar als realer Prozess vorgestellt.“ (SW X, 123f.)

Der von der Identitätsphilosophie erhobene oder an sie herangetragene Anspruch ist demnach der folgende: Bei der Bewegung, in der sich das unend-

² Schelling schreibt: „Sie sehen von selbst, daß diese Methode [des Identitätssystems] nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenstände angewendete, daß sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das philosophierende Subjekt – der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem in *ihm* inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird.“ (SW X, 108)

liche Subjekt aufgrund seines inneren Konflikts befindet, handelt es sich nicht um ein Fortschreiten des Gedankens, sondern um eine wirkliche Geschichte, durch die Zug um Zug die Dinge und am Ende schließlich Gott entstehen. Dieser Anspruch aber ist dem späten Schelling zufolge absurd. Da es zum Begriff Gottes gehört, unbedingt zu sein, kann Gott nicht als das Resultat eines von ihm unterschiedenen objektiven Prozesses gedacht werden, durch den er bedingt wäre. Wenn Gott durch etwas bedingt ist, dann kann er allenfalls durch sich selbst bedingt sein.

Nun scheint es, als ließe sich das Identitätssystem auch anders verstehen, nämlich derart, dass dem Gedanken der Unbedingtheit Gottes kein Abbruch geschieht und dass die Bewegung des unendlichen Subjekts dennoch als objektiver Prozess aufgefasst wird. So verstanden, würde das Identitätssystem behaupten,

„daß [...] jenes Subjekt, das durch den ganzen Prozess hindurchgeht, im Anfang und Fortgang schon Gott ist, eh' es im Resultat auch *als* Gott gesetzt wird – daß in diesem Sinne allerdings *alles* Gott ist, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott ist, nur nicht *als* Gott – also Gott nur *außer* seiner Gottheit oder in seiner Entäußerung, oder in seiner Andersheit, als ein anderer von *sich selbst*, *als* welcher er erst am Ende ist.“ (SW X, 124)

Im Unterschied zur ersten Lesart des Identitätssystems, wonach Gott absurderweise etwas von ihm Unterschiedenes voraussetzt, widerspricht diese zweite Lesart nicht dem Gedanken der Unbedingtheit Gottes. Ihr zufolge ist Gott zwar das Resultat eines objektiven Prozesses, gleichwohl aber ist er nicht durch anderes, sondern nur durch sich selbst bedingt. Denn das unendliche Subjekt, das sich in diesem Prozess befindet, ist eben auch Gott, nämlich der Gott, der noch auf dem Wege ist, sich selbst zu finden. Der späte Schelling verwirft freilich auch diese zweite Lesart des Identitätssystems, die wie die erste beansprucht, bei der Bewegung des unendlichen Subjekts handle es sich um die wirkliche Entstehungsgeschichte von Welt und Gott und nicht nur um ein Fortschreiten im bloßen Denken. Er verwirft sie, weil sie mit zwei Schwierigkeiten belastet ist. Gott ist danach erstens, solange er sich noch nicht *als* Gott gesetzt hat, einem Werden unterworfen. Deshalb muss die Lesart zweitens eine Zeit annehmen, in der sich Gott noch nicht *als* Gott gesetzt hat. Beides widerspricht aber nach Schelling dem allgemeinen religiösen Bewusstsein und wird deshalb schwerlich mit jener allgemeinen Zustimmung rechnen können, auf die die Philosophie zielt. Ein Wesen, das notwendigerweise einer zeitlichen Veränderung ausgesetzt ist, um auch für

sich zu sein, was es an sich ist, ist im Unterschied zum Gott der gelebten Religion nicht ewig im gleichen und höchsten Maße vollkommen.

Nun möchte man gegen Schelling einwenden, dass der Konflikt mit dem religiösen Glauben für die Philosophie, die ausschließlich der Vernunft verpflichtet ist, kein hinreichender Grund sein kann, Theorieansprüche aufzugeben. Dies scheint Schelling freilich auch nicht ernsthaft anzunehmen, auch wenn er sich missverständlich ausdrückt. Vielmehr verhält sich die Sache offenbar folgendermaßen: Die Identitätsphilosophie hat einen Anspruch erhoben oder sich einen an sie herangetragenen Anspruch gefallen lassen, der ihrem eigenen ursprünglichen Gedanken widersprach, den Anspruch nämlich, als handle es sich bei der notwendigen Bewegung des unendlichen Subjekts um die wirkliche Geschichte, durch die die endliche Welt und durch die Gott entsteht. Nun gerät dieser Anspruch in Konflikt mit den Überzeugungen des religiösen Bewusstseins, was die allgemeine Zustimmung zum Identitätssystem verhindert. Dies wiederum wird zum Anlass, jenen Theoriestatus der Identitätsphilosophie präzise zu bestimmen, der sich aus ihr selbst ergibt, und weitergehende, ungedeckte Erklärungsansprüche aufzugeben.

Die von der Identitätsphilosophie erzählte Geschichte, in der das unendliche Subjekt alles Endliche und Gegenständliche von sich ausschließt, um sich *als* unendlich zu setzen, ist, recht verstanden, nicht die Geschichte der Wirklichkeit. „Es ist eigentlich nichts geschehen“, schreibt Schelling, „*alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens“ (SW X, 125). Dies aber bedeutet, dass die Identitätsphilosophie diesen fälschlich erhobenen Objektivitätsanspruch aufzugeben hat. Sie muss sich, schreibt Schelling,

„als Wissenschaft bekennen, in der von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinne gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen [...]“ (ebd.)

Wie Kant unterscheidet der späte Schelling zwischen Erkennen und Denken, zwischen der geistigen Tätigkeit, deren Gegenstand das Mögliche ist, und derjenigen, die sich auf das Wirkliche bezieht. Bei der Identitätsphilosophie handelt es sich um das Denken des Möglichen, um eine Wissenschaft der reinen Vernunft, die aufgrund ihrer Erfahrungsunabhängigkeit nicht beanspruchen kann, das Wirkliche zu erkennen. Diese auf das Mögliche bezogene apriorische Denkwissenschaft bezeichnet Schelling als „*negative* Philosophie“ (ebd.), weil „Existenz überall das *Positive* ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird [...]“ (ebd.). Das Identitätssystem ist

demnach zwar ein Teil, nicht aber das Ganze der Philosophie. Als Wissenschaft, die sich lediglich um die Verhältnisse kümmert, die die Gegenstände im Denken annehmen, muss sie sich damit bescheiden, negative Philosophie zu sein. Als negative Philosophie aber muss sie „den Raum für die Philosophie, welche sich auf die *Existenz* bezieht, d. h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurücklässt.“ (SW X, 125)

2. *Der Grundfehler Hegels und seine Bedeutung für die Herausbildung der Schellingschen Spätphilosophie*

Wie anfangs bemerkt, bezeichnet Schelling das Hegelsche System als eine bloße „Episode“ (vgl. z. B. SW X, 125 und 128), das die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Philosophie verhindert und dadurch den Fortschritt in der Entwicklung der neueren Philosophie nur aufgehalten habe. In einem Brief von 1832 an Christian Hermann Weisse, der Schellings Philosophie im Rückgriff auf Hegel verbessern wollte, heißt es beispielsweise:

„Die sogenannte Hegelsche Philosophie kann ich in dem, *was ihr eigen* ist, nur als eine Episode in der Geschichte der neuen Philosophie betrachten, und zwar nur als eine traurige. Nicht sie fortzusetzen, sondern ganz von ihr abzubrechen, sie nicht als vorhanden betrachten muss man, um wieder in die Linie des wahren Fortschritts zu kommen.“³

Neben vernichtender Polemik dieser Art, wie sie sich oft in Schellings Münchener Vorlesungen und noch unverhohlener in seinen Briefen findet, gibt es freilich auch andere Äußerungen, die einen aufhorchen lassen. So hat Schelling in seiner ersten Berliner Vorlesung im Wintersemester 1841/42 eingeräumt, dass er ohne Hegel nicht zu seiner Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie gelangt wäre. Über seine Identitätsphilosophie bemerkt Schelling dort:

³ Gustav Leopold Plitt (Hg.), *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Band I-III, Leipzig 1869–1870, hier: Bd. III, 63.

„Dass indes diese ganze Wissenschaft sich in das Logische auflösen müsse, habe ich selbst erst später – und nicht unabhängig von Hegel – eingesehen.“⁴

Bedenkt man Schellings Eitelkeit, seinen Originalitätswahn und sein ewiges Klagen, von Hegel bestohlen worden zu sein, dann lässt sich aus dieser Bemerkung getrost folgendes entnehmen: Wäre Hegel nicht gewesen, dann hätte ich, Schelling, den bloß negativen oder logischen Charakter meiner Identitätsphilosophie nicht erkannt und dann hätte ich die negative Philosophie nicht durch eine zweite, positive Philosophie ergänzen können. Auf dem Hintergrund von Schellings früheren, polemischen Äußerungen gegen Hegel ist das ein erstaunliches Bekenntnis. Im Münchener Hörsaal hieß es stets, Hegel habe Schellings Identitätsphilosophie nicht weiter entwickelt, sondern nur karikiert. Im Vorwort zu Cousin figurierte Hegel als der später Gekommene, der durch seine Natur zu einer Art neuem Wolffianismus prädestiniert sei. Und nun diese anerkennenden Worte über Hegel. Zwar finden sie sich nur in einer Nachschrift von Paulus, aber Schelling hat die Texttreue dieser Nachschrift selbst dadurch bestätigt, dass er dagegen wegen Nachdrucks gerichtlich vorging. Ist Hegels Philosophie aus der Sicht des späten Schelling demnach doch mehr als eine Episode?

Um diese Frage zu beantworten, wende ich mich nun der Hegeldarstellung in Schellings Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* zu. Worin besteht nach Schellings Meinung die Leistung der Hegelschen Philosophie, worin besteht ihr grundlegender Fehler und welche Bedeutung kommt ihr in der Entwicklung der neueren Philosophie eigentlich zu?

Schelling beginnt seine Darstellung der Hegelschen Philosophie, die er als eine Bearbeitung seines Identitätssystems betrachtet, mit einer anerkennenden Würdigung. Hegel habe den wahren Theoriestatus dieses Systems, über den sich Schelling zunächst im Unklaren war, erkannt – oder genauer: er schien ihn zu erkennen. Er schien vor Schelling einzusehen, dass es sich bei diesem System nicht um ein Erkennen, sondern um ein Denken handelte, um eine Wissenschaft also, in der von logischen Beziehungen, nicht aber von dem, was wirklich existiert, die Rede ist. Man habe hoffen können, schreibt Schelling, dass

„sie [die Identitätsphilosophie] sich wirklich in diese Grenze zurückziehe, sich als negative, bloß logische Philosophie erkläre, als Hegel eben dies

⁴ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 3. Auflage 1993, 129f.

als die erste Forderung an die Philosophie aufstellte, daß sie sich in das reine Denken zurückziehe und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, dass er die bloß *logische Natur* jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte.“ (SW X, 126)

Wäre Hegel dieser Forderung, sich ins reine Denken zurückzuziehen, nachgekommen, hätte er die Schellingsche Identitätsphilosophie konsequent zur negativen Philosophie eingeschränkt, dann hätte er und nicht der späte Schelling die Zweiteilung der Philosophie und damit ihre Vollendung herbeigeführt. Denn die Grenze des Identitätssystems einzusehen heißt zugleich, die von ihm nicht beantwortbaren Fragen einer anderen, zweiten Philosophie, einer positiven Philosophie nämlich, zur Beantwortung zu übergeben. Der Grundfehler Hegels besteht nun nach Schelling darin, dass er seiner eigenen Forderung nicht entsprach. Sich mit der Identitätsphilosophie ins reine Denken zurückzuziehen, hätte heißen müssen, den Objektivitätsanspruch dieser Philosophie aufzugeben. Die Bewegung des unendlichen Subjekts, aus der die Gegenstände der natürlichen und der geschichtlichen Welt abgeleitet wurden, hätte statt als wirkliche Bewegung als ein Fortschreiten im bloßen Denken verstanden werden müssen. Entsprechend hätte der am Ende der Bewegung stehende Gott nicht als Produkt eines realen Prozesses, sondern lediglich als Ergebnis gedanklicher Vermittlungen aufgefasst werden müssen. Kurzum: Die Schellingsche Identitätsphilosophie hätte in ihrem gesamten Umfang statt als Philosophie der Wirklichkeit als Logik verstanden werden müssen, die sich ausschließlich mit dem Was-Sein, nicht dem Dass-Sein der Dinge befasst.

Hegel versuchte indes der Forderung, sich ins Denken zurückzuziehen, auf eine andere, davon unterschiedene Weise Rechnung zu tragen und eben darin besteht nach Schelling sein fundamentaler und höchst folgenreicher Fehler. Er, Hegel, stellt nämlich den beiden Teilen des Schellingschen Identitätssystems eine ganz andere, ihm eigentümliche *Wissenschaft der Logik* voran, in der sich das Denken statt mit seinen Gegenständen ausschließlich mit sich selbst befasst. Thema der Hegelschen Logik sind nicht „die *Sachen*, wie sie a priori im reinen Denken, also im Begriff sich darstellen“ (SW X, 141), sondern die von den Sachen abstrahierten Begriffe. Schelling schreibt:

„[...] dieses Zurückziehen in das reine Denken ist bei ihm [Hegel] nicht von der ganzen Philosophie gemeint oder gesagt, er will uns damit nur für seine Logik gewinnen, indem er sich mit dem beschäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, sondern vor aller Natur ist.“ (ebd.)

Innerhalb der Logik, die die Gegenstände der Natur und der Geschichte außen vor lässt, vollendet sich nach Hegel das Denken in sich selbst, dort setzt sich der Begriff mittels einer ihm notwendigen Bewegung zur selbstbewussten Idee. Dieser am Ende der Logik in sich vollendete Begriff wiederum entäußert sich und generiert, und zwar erneut durch eine notwendige Bewegung, die Wirklichkeit der Natur und der geistigen Welt.

In Hegels Fortbildung des Schellingschen Identitätssystems zieht sich die Philosophie zwar zunächst auf das reine Denken, den reinen Begriff zurück. Aber dieser Rückzug auf den Begriff ist zugleich mit dem Anspruch verknüpft, der Begriff sei nicht bloßer, von der Wirklichkeit unterschiedener Begriff, sondern er sei die Sache selbst. Denn der Begriff, der sich in sich selbst vollendet hat, setzt nach Hegel die Wirklichkeit seiner Gegenstände aus sich heraus. Der Rückzug ins reine Denken bedeutet bei Hegel nicht, dass der in der Identitätsphilosophie dargestellte Prozess als eine von der wirklichen Entwicklung unterschiedene gedankliche Bewegung verstanden wird. Der Prozess wird vielmehr „auf die entschiedenste Weise als objektiver und realer genommen [...]“ (SW X, 128). Entsprechend sei im Hegelschen System nicht nur vom *Begriff* Gottes die Rede, sondern Gott selbst sei gar nichts anderes als der Begriff, der sich innerhalb der Logik zur selbstbewussten Idee entwickelt, sich dann zur Natur entlässt, um schließlich aus der Natur zu sich selbst zurückzukehren und sich als absoluter Geist zu setzen. Schelling schreibt:

„So wenig ist Hegel geneigt, seine Philosophie *als* die bloß negative zu erkennen, dass er vielmehr versichert: Sie sey die Philosophie, die schlechthin nichts außer sich zurücklasse; seine Philosophie schreibt sich die objektivste Bedeutung und insbesondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dingen zu – die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgesprochen, sei durch seine Philosophie erreicht.“ (SW X, 127 f.)

Inwiefern hat nun das Hegelsche System trotz seiner aus Schellings Sicht überzogenen Erklärungsansprüche die Entwicklung der neueren Philosophie gefördert? Wir hatten gesehen, dass sich Schelling über den Theoriestatus seines eigenen Identitätssystems zunächst nicht im klaren gewesen ist. Dem Grundgedanken dieses Systems zufolge hätte die Geschichte, in der sich das unendliche Subjekt objektiviert und Zug um Zug die Gegenstände der endlichen Welt generiert, um sich *als* unendlich zu setzen, nicht als wirkliche Bewegung, sondern als ein Fortschreiten im bloßen Denken verstanden werden müssen.

Der Grund für den begrenzten Theorieanspruch, den Schellings Identitätssystem eigentlich nur hätte erheben dürfen, ist leicht zu erkennen, wenn

man folgendes bedenkt: Wer glaubt, die Wirklichkeit aus reiner Vernunft und unabhängig von Erfahrung erkennen zu können, muss sicherstellen, dass das Prinzip der Denkordnung zugleich das Prinzip der Seinsordnung ist. Rationalistische Systeme, die ihre Sätze aus einem Prinzip deduzieren, können nur dann objektive Gültigkeit beanspruchen, wenn die Existenz des Prinzips, aus dem deduziert wird, feststeht. In der rationalistischen Philosophie der frühen Neuzeit, die sich als apriorische Realwissenschaft verstand, sollte die Existenz des Deduktionsprinzips durch den ontologischen Gottesbeweis gewährleistet werden. Für die Systeme eines Descartes oder Spinoza ist dieser Beweis daher unentbehrlich.

Nun hatte Kant nachgewiesen, dass die klassischen Versionen des ontologischen Beweises zum Scheitern verurteilt sind. Eine der Kantschen Kritik verpflichtete Philosophie, die die Wirklichkeit trotzdem aus reiner Vernunft erkennen will, muss die Existenz ihres Deduktionsprinzips folglich auf andere Weise sicherstellen. In Fichtes *Wissenschaftslehre* wird die theoriestrategische Funktion des ontologischen Beweises durch die intellektuelle Anschauung übernommen. Fichte bestimmte das Ich als Prinzip der Philosophie und wollte durch die intellektuelle Anschauung gewährleisten, dass es sich bei diesem Prinzip um etwas unzweifelhaft Existierendes handelt. „Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung“, so referiert Schelling, „war eben das mit unmittelbarer Gewissheit ausgesprochene ‚Ich bin‘“ (SW X, 147f.). Der Unterschied der Schellingschen Identitätsphilosophie zu Fichtes Wissenschaftslehre besteht nun darin, dass Schelling nicht vom endlichen Ich, sondern vom unendlichen Subjekt als Prinzip ausgeht. Zu diesem Prinzip gelangte er, indem er von Fichtes Ich abstrahierte und nur dessen allgemeinen Gehalt, nämlich die Struktur des Sich-selbst-Setzens, zurückbehielt.⁵ Als Ergebnis eines Abstraktionsakts aber ist das unendliche Subjekt kein unzweifelhaft Existierendes, sondern nur eine Sache des reinen Gedankens. Im Rückblick auf sein Identitätssystem schreibt der späte Schelling:

„Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger [also Schelling] mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich, sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im ‚Ich bin‘ ist unmittelbare Gewissheit, aber auch im ‚Es ist‘, das allgemeine[s] Subjekt-

⁵ Dies läßt sich aus Schellings Aufsatz *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* von 1801 entnehmen (vgl. SW IV, 86).

Objekt ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei nicht mehr zu thun sein, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war.“ (SW X, 148)

Schellings Identitätssystem deduzierte also, recht verstanden, aus einem obersten Prinzip, dessen Existenz sich nicht sicher stellen ließ. Folglich konnte es keine apriorische Wirklichkeitswissenschaft sein und nicht den Anspruch erheben, bei der Bewegung des unendlichen Subjekts handele es sich um den realen Prozess, durch den die Welt und Gott entstehen.

Freilich war sich Schelling darüber, wie gesagt, nicht von Beginn an im klaren. Der Theoriestatus des Identitätssystems, den man aus seinem Grundgedanken hätte entnehmen können, blieb in der Schwebe, und der Anspruch, mehr zu sein, als apriorische Wissenschaft vom Denkmöglichen, wurde nicht von vornherein positiv ausgeschlossen. Schellings Identitätsphilosophie befand sich zunächst in einem unausdrücklichen Missverständnis über sich selbst. Um dieses Selbstmissverständnis auszuräumen, musste es ausdrücklich gemacht werden, und eben darin liegt die Bedeutung des Hegelschen Systems für die Ausbildung der Schellingschen Spätphilosophie. Erst in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Umarbeitung des Identitätssystems, die entschieden und ausdrücklich einen Anspruch erhob, gegen den sich die Identitätsphilosophie nicht explizit abgegrenzt hatte, obgleich er ihrem Grundgedanken widersprach, ist sich Schelling über den begrenzten Theoriestatus seines eigenen Systems klar geworden. Erst Hegels Philosophie hat Schelling die Augen dafür geöffnet, wie sein eigenes Identitätssystem zu verstehen ist.

Die Bedeutung des Hegelschen Systems für Schellings Spätphilosophie gleicht der Funktion, die den Verendlichungen des unendlichen Subjekts für dessen Entwicklung zukommt. Dem unendlichen Subjekt ist es, wie wir sahen, nicht möglich, sich unmittelbar als solches zu erfassen. Um sich *als* unendlich zu setzen, muss es vielmehr die Möglichkeit, ein Endliches zu sein, von sich ausschließen. Ähnlich verhält es sich mit dem Theoriestatus des Identitätssystems. An sich war dieses System nie etwas anderes als negative Philosophie, aber es war ihm nicht möglich, sich von Beginn an auch *als* solche zu verstehen. Um nicht nur an sich, sondern auch für sich, in seinen eigenen Augen, negative Philosophie zu sein, musste die von Hegel ergriffene Möglichkeit, das Identitätssystem als positive Philosophie zu konzipieren, ausgeschlossen werden. An Hegel ist Schelling die innere Notwendigkeit einer Trennung von negativer und positiver Philosophie aufgegangen. Erst Hegels Umformung des Identitätssystems hat Schelling dazu gezwungen, dieses System in eine reine Vernunftwissenschaft, in ein apriorisches System des

Denkmöglichen umzuwandeln und dieser negativen Philosophie eine zweite, positive Philosophie an die Seite zu stellen, die die Wirklichkeit des Seienden zum Gegenstand hat. Beides, die eigene Identitätsphilosophie und die Auseinandersetzung mit Hegels Fortsetzung dieser Philosophie, war für die Entwicklung der Schellingschen Spätphilosophie konstitutiv. Im Unterschied zu anderen Nachhegelianern wurde Schelling zwar nicht erst durch Hegel das, was er war, aber ohne Hegel wäre er es auch nicht geworden. Schellings üble Polemik gegen Hegel auf dem Münchener Katheder, der Ton der Geringschätzung, der zu heftig war, um als souverän zu gelten, sind deshalb sachlich unangemessen. Immerhin hat Schelling in der Vorlesung vom Wintersemester 1841/42 erfreulicherweise eingeräumt, seine eigene Spätphilosophie sei nicht unabhängig von Hegel zustande gekommen. Kuno Fischer bemerkt zu Recht, dass Schelling nirgendwo anders „gerechter“ und „seiner selbst würdiger“ über Hegel geurteilt hat als hier.⁶

Aus dem skizzierten Grundfehler Hegels ergeben sich nach Schelling alle weiteren Fehler. Weil Hegel die negative Philosophie als positive konzipiert, könne er auch die negative nicht angemessen verwirklichen. Weil Hegel meint, das Denken könne sich zunächst in sich selbst vollenden und dann die Wirklichkeit seiner Gegenstände aus sich hervorbringen, ist das Denken im Unterschied zur Identitätsphilosophie in Hegels Logik nicht sofort bei der Sache, sondern zunächst nur bei sich selbst. Hegels Forderung, sich ins reine Denken zurückzuziehen, heißt deshalb nicht, was es in einer recht verstandenen negativen Philosophie heißen müsste, nämlich: die Gegenstände oder Sachen zu behandeln, wie sie sich a priori im Denken darstellen, sondern es heißt: Das Denken soll zunächst nur das Denken, den Begriff zum Inhalt haben (vgl. SW X, 141). Der Ausgangspunkt des Denkens ist jetzt nicht mehr das unendliche Subjekt, sondern der Begriff selbst, und zwar in seiner abstraktesten Bestimmung, als das reine Sein. Diesen Ausgangspunkt bezahlt Hegel mit dem „Mangel des wahren Lebens“ (SW X, 137), d. h. mit dem Verlust einer durch die Sache geforderten, notwendigen Fortentwicklung – wie Schelling in seiner Kritik des Anfangs und des Endes der Hegelschen Logik nachzuweisen versucht:

Während in der Identitätsphilosophie eine immanente, dem Gegenstand selbst innewohnende Bewegung zustande kommt, weil der Ausgangspunkt ein wirklicher Gegensatz ist, der überwunden werden muss, nämlich der Kon-

⁶ Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 2. Auflage 1899, 267.

flikt zwischen dem unendlichen Subjekt und seiner jeweiligen Objektivierung, lässt sich diese Methode im Äther des reinen Gedankens nicht reproduzieren. Im Gedanken des reinen Seins, mit dem Hegel seine Logik beginnt, liegt kein immanenter Gegensatz, durch den das Fortschreiten zu weiteren Gedanken erzwungen würde. Lediglich die Tatsache, dass der Denkende schon an ein inhaltsreicheres Sein gewöhnt ist und dass er ein Interesse daran hat, mit seiner Wissenschaft zur Wirklichkeit zu gelangen, veranlasst ihn, das reine Sein zu verlassen.

Zu vergleichbaren Schwierigkeiten wie am Anfang der Hegelschen Logik kommt es nach Schelling auch an ihrem Ende, nämlich beim Übergang zur Naturphilosophie. Während Schellings Identitätsphilosophie schon mit den ersten Schritten in der Natur ist, muss Hegel auf Grund seiner Forderung, das Denken müsse sich zunächst auf sich selbst zurückziehen und in sich vollenden, der Realphilosophie eine abstrakte Logik vorschalten. An ihrem Ende gelangt die Logik zu eben dem Gedanken, der auch das Ende der Identitätsphilosophie bildet, zum Gedanken des Absoluten. Als Endbegriff der Logik kann dieses Absolute, die Idee, innerhalb der Logik nicht mehr weiter verfolgt werden.

„[...] also ist mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieser Grenze, so daß sie die Stellung, die sie als bloßes Resultat der logischen Wissenschaft noch in dieser hat, ganz verlassen und in die unlogische, ja dem Logischen entgegengesetzte Welt übergehen muß. Diese dem Logischen entgegengesetzte Welt ist die Natur; *diese* Natur ist aber nicht mehr die apriorische, denn *diese* hätte in der Logik seyn müssen.“ (SW X, 151f.)

Das besagt: Weil Hegel die Logik als reine Lehre vom Begriff abgeschlossen hat, ohne die Natur mit hineinzunehmen, muss er die Natur als außerlogische begreifen – im Gegensatz zur Identitätsphilosophie, die sich als eine logische Entwicklung der Natur darstellte und von vornherein die Natur nicht draußen ließ. Diese ursprüngliche Hineinnahme der Natur ist aber nach Schelling ein Hegel überlegener Ansatz, weil er das Ganze des Seins bereits vollständig in einer logischen Entwicklung umgreift, während Hegel erst umwegig durch den Entschluss der Idee, sich am Ende der Logik frei zu entlassen, dieses natürliche Sein mit dem Denken zu vermitteln suchen muss. Das aber ist nach Schelling unmöglich. Denn da die Idee am Ende der Logik als Einheit des Idealen und Realen bestimmt ist, liegt in ihr gar keine Notwendigkeit, auf eine andere Weise reell zu werden, als sie es schon ist. Wie beim ersten Übergang am Anfang der Logik beruht auch der Übergang von der Logik zur

Naturphilosophie nicht auf einer in der Sache liegenden Nötigung, sondern auf dem Umstand, dass die Natur eben existiert und dass der Philosophierende zu ihr gelangen will.

Nachdem Schelling den Anfang der Logik und den Übergang von der Logik zur Naturphilosophie kritisiert hat, widmet er sich abschließend dem Schlussbegriff des Hegelschen Systems, um daran noch einmal dessen grundlegenden Fehler, nämlich die mangelnde Selbstbescheidung zur negativen Philosophie herauszustellen. Die Idee, die sich zur Natur entlassen hat, kehrt nach Hegel stufenweise aus dieser in sich selbst zurück und macht sich zum absoluten Geist, der zuletzt alle Momente als seine eigenen unter sich aufnimmt und Gott ist (vgl. SW X, 154). Spätestens jetzt hätte Hegel der negative Charakter seiner Philosophie aufgehen müssen. Denn da Gott nicht das Resultat eines realen Prozesses sein kann, kann der Prozess, dessen Ergebnis er ist, nur eine Bewegung des Denkens gewesen sein, und der Gott, zu dem diese Bewegung führt, kann nicht der wirkliche Gott, sondern nur der Gott der reinen Vernunft sein.

„Denn der Gott, sofern er nur *Ende* ist [...], der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der *Natur* und dem Wesen nach Geist [...], denn wie sollte *wirklicher* Geist seyn, was von dem Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als *alles* Beschließendes aufzunehmen, aber nicht Anfang und Princip von etwas zu seyn.“ (SW X, 155).

So bleibt es nach Schelling dabei: Hegels System verstärkt das metaphysische Selbstmissverständnis der Identitätsphilosophie. Er belastet die negative Philosophie, die nur apriorische Wissenschaft vom Denkmöglichen sein kann, mit Ansprüchen der positiven, auf Wirklichkeit bezogenen Philosophie. Aus diesem Grund kann er auch die negative Philosophie nur in einer entstellten Form durchführen. Ohne Hegel freilich wäre sich Schelling nicht darüber klar geworden, dass es sich bei seiner eigenen Identitätsphilosophie um eine nur negative Philosophie handelt, der eine zweite, positive Philosophie an die Seite zu stellen ist. Hegels System ist insofern mehr als nur eine Sackgasse auf dem Weg zu jener Vollendung des deutschen Idealismus, die Schelling in seiner späten Philosophie herbeizuführen beansprucht.

Walter E. Ehrhardt

Nur *ein* Schelling¹

Schellings Wirkung, verborgen oder offenkundig, die Berufung auf ihn und auch die Polemik gegen ihn, ist von Anfang an immer partiell und unvollständig gewesen und ist es heute noch. Dass sein Denken in unvergleichbarem Umfang alle Versuche scheitern ließ, von der Philosophiegeschichtsschreibung mit dem richtigen Namen klassifiziert zu werden, hatte zur Folge, dass man sich allzu früh gewöhnte, Schelling aufzuteilen, frühe bis späte Schellinge zu unterscheiden und gegeneinander auf- oder abzuwerten. Dadurch verminderte sich Schellings Wirkung beträchtlich. Vielleicht noch voller Hoffnung vermisste schon Hegel² die Abgeschlossenheit dieser Philosophie und konnte in der Freiheitsschrift nicht mehr als ein Einzelnes erkennen, – gewissermaßen nur nebenbei darauf hinweisend, dass es in seiner Philosophie eben nichts Einzelnes gäbe.³ Ganz ohne Hoffnung und Erwartung versuchte Marx, Schelling auf den „aufrichtigen Jugendgedanken“⁴ zu reduzieren, wobei er vermutlich den Zweifel an der Aufrichtigkeit Schellings von Heinrich Heine⁵ übernommen hat, dessen oft nachgeredete Gegenüberstellung des frühen und späten Schelling vielleicht in dem Scheitern seiner Pläne, 1828 als Literaturprofessor an die Münchener Universität berufen zu werden, persönlich motiviert ist. Als der Professor Salat,⁶ Jürgen Habermas⁷ etwa 170 Jahre zuvor, einen heimlichen Materialismus bei Schelling witterte, bestand noch kein ideologisches Bedürfnis, Schelling in die Klasse des objektiven Idealismus einzuordnen,⁸ und als von dem konsequenten Altersgedanken, von der „Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schel-

¹ Erstmals erschienen in: *Studi urbinati. Di storia, filosofia e letteratura*, Anno LI, Nuova Serie B, N. 1-2 (1977), S. 111-122.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 18 Bdn, Berlin 1832 ff. = WW XV, 649.

³ Vgl. Hegel, WW XV, 682 u. Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971, S. 25.

⁴ Karl Marx an Feuerbach, am 30. Okt. 1843.

⁵ Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam Nr. 8517-20, S. 212.

⁶ J. Salat: *Über den Geist der Philosophie*, München 1803, S. 449.

⁷ Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1971, S. 215.

⁸ Vgl. G. Stiehler: *Der Idealismus von Kant bis Hegel*, Berlin 1970, S. 384 f.

lings“⁹ gesprochen wurde, war noch nicht abzusehen, dass eine akademische Jugend heranwachsen würde, der eben dieses Prädikat das primäre Interesse an Schelling verbauen würde.

Wenn man Schellings Philosophie nicht der Gefahr der Ignorierung infolge von Vorurteilen aussetzen will, muss man sich daher wohl hüten, verallgemeinernde Bezeichnungen zu benutzen, wie Realismus, Materialismus oder nur deutscher Idealismus, – ein Ausdruck, gegen dessen Anwendung auf ihn sich Schelling schon 1813¹⁰ wehrte, ebenso wie gegen die Vorstellung, überhaupt der Subjektivitätsphilosophie zugeordnet zu werden.¹¹ Solche Ausdrücke haben bei Schelling die besondere Gefahr, dass sie den Schein mit sich führen, für einzelne Teile der Schellingschen Philosophie richtig zu sein, und erleichtern, Schelling gegen Schelling zu stellen. Eine Interpretation, die solches vermeiden will, muss von der Hypothese ausgehen, Schellings Philosophie ist eine Einheit, die noch keinen bestimmten Namen verträgt, zu der noch kein *genos* gefunden ist, unter dem sie zu unterscheiden wäre. Für die Philosophiegeschichtsschreibung, in der man eben keine Philosophie ohne Beinamen zugestehen kann, sollte man schlicht bei dem Namen „Die Naturphilosophie“ bleiben, weil unter dieser Bezeichnung Schellings Philosophie zuerst Epoche machte und sich auch selbst darstellte. Der These, nur ein Schelling, der Suche nach der Einheit seines Denkweges, sind zunächst zwei Grenzen zu setzen:

1. Mit Sicherheit hat Schelling nie erstrebt, ein theoretisch-allgemeingültiges System abzuschließen.¹² Eine solche Einheit kann in seiner Philosophie von Anfang an nicht gesucht werden.
2. Ebenso wenig war Schelling bereit, „das System, wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt“,¹³ für das System schlechthin auszugeben. Die Möglichkeit, die Einheit Schellings nur als hermeneutische Transzendenz der Interpretation zu betrachten, scheidet also ebenso aus, wie die Suche nach einer theoretischen Einheit.

⁹ Walter Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.

¹⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke* in 14 Bden., Stuttgart/Augsburg 1856 ff. = VIII, 342. Die Schreibweise der Zitate wurde leicht modernisiert.

¹¹ VIII, 167.

¹² I, 307.

¹³ VII, 347.

Eine Einheitsform, die weder die Unbestimmtheit eines hermeneutischen Feldes noch die Fixierung eines theoretischen Oberbegriffs verlangt, ist die des Organismus. Es scheint nicht unangemessen, diesen Begriff, der Schellings Denken überall durchwaltet, auch auf seine eigene Philosophie selbst anzuwenden und für sie die Einheit eines organischen Systems zu beanspruchen. Diesem Anspruch steht nur scheinbar entgegen, dass doch mindestens zwischen dem anfänglichen Ansatz und der positiven Philosophie ein Unterschied zugegeben werden muss, denn die Darstellung der organischen Einheit wird weniger den guten Gründen der Aufteilung Schellings in zwei bis sieben Philosophien oder Epochen widerstreiten, sondern sie muss sich darauf beschränken zu erweisen, dass solche Aufgliederungen, partiell berechtigt, letztlich überflüssig sind.

Wandlungen oder Gliederungen schließt Schellings Begriff des Organismus, der von dem Kantischen der Organisation durchaus zu unterscheiden ist,¹⁴ keineswegs aus. Schelling nennt Organismus „eine Sukzession, die innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen in sich selbst zurückfließt.“¹⁵ Soll diese Bestimmung auf Schellings Denkweg selbst angewandt werden, bleibt zu fragen: Was ist die gewisse Grenze, die der Philosophie Schellings insgesamt die Einheit eines organischen Systems gibt?

Der Begriff, der sich hier anbietet, ist der Begriff der Freiheit. Durch die Berufung auf vielzitierte Stellen, wie, das A und O seiner Philosophie sei Freiheit,¹⁶ oder das Höchste, was in der Philosophie hervorzubringen sei, sei ein System der Freiheit¹⁷ und andere mehr, lässt er sich gut stützen. Überzeugender als eine Berufung auf derartige Sätze ist es freilich, dass sich zeigen lässt, dass die Aufgabe, die Wirklichkeit der Freiheit überall zur Darstellung zu bringen, die von Schelling konkret in Angriff genommene Aufgabe ist.

Hierbei kann man sich zunächst auf Schellings epochemachende Schöpfung eines neuen Naturbegriffs berufen, der auch gegenüber dem von Kant Vorgegebenen neu ist. Wenn im sittlichen Bereich die Autonomie als Voraussetzung allgemeinverbindlicher Gesetze erwiesen wurde (Kant), wenn das Wissen überhaupt nur in seinem Streben nach Unbedingtheit dem Vergehen in der Parteilichkeit und subjektiven Meinung widersteht (Fichte), dann kann die allumfassende Natur nicht etwas sein, das überall keine Freiheit zulässt. Das Reich der Natur dem Reich der Freiheit entgegenzusetzen, bei einem Dualismus stehenzubleiben, wäre letztlich nur als ein Dogmatismus möglich.

¹⁴ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilkraft* A 292.

¹⁵ II, 349.

¹⁶ Schelling an Hegel am 4. Febr. 1795.

¹⁷ X, 36.

Die Natur aber, die neue Entdeckungen in das Zentrum des Interesses der Zeit gerückt hatte, „hinwegzuschelten“¹⁸ und idealistisch dem subjektiven Prinzip nachzuordnen, lag Schelling fern. Ihm ist vielmehr das Physische das Erste, „von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt“. Er lehnt es ab, „von der weiten Ferne abgezogener Gedanken“¹⁹ in der Wissenschaft zum Natürlichen herabzusteigen. Der scharfe Spott, den er in dieser Frage gegen Fichte richtet,²⁰ lässt keinen Zweifel, dass Schelling die Naturphilosophie nicht als einen Idealismus verstanden wissen will, und es erscheint zweifelhaft, ob Schelling überhaupt je versucht hat, die Naturphilosophien in eine Transzendentalphilosophie einzubauen.²¹ Schellings Methode, das organische Grundmodell seines Denkens, lässt Subordinationen kaum zu: „Welcher Gegenstand Objekt der Philosophie sein soll, derselbe muß auch als schlechthin unbedingt angesehen werden“.²²

Allen Dogmatismen feind schuf Schelling vielmehr einen neuen Begriff der Natur, der ein für allemal ausschließen sollte, dass subjektive Annahmen den allgemeinverbindlichen Antworten der Experimente vorgezogen würden: Die Natur selbst ist nun das Unbedingte und muss nicht erst durch hypothetische Annahmen reflektierender Urteilskraft begründet werden; „aber ist die Natur a priori, so muß es auch möglich sein, sie als etwas, das a priori ist, zu erkennen“.²³ Es ist daher „die erste Maxime aller wahren Naturwissenschaft, alles auch aus Naturkräften zu erklären“.²⁴ Schelling steht nicht ab, diese Erklärungsart sogar auch für das Denken als Teil der Natur für möglich zu halten, „denn da alles Denken zuletzt auf ein Produzieren und Reproduzieren zurückkommt, so ist nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß dieselbe Tätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment sich neu reproduziert, im Denken nur durch das Mittelglied des Organismus reproduktiv sei“.²⁵ Materialismus wäre für diese Philosophie kein „Schmähwort“,²⁶ sofern Materie das *primum existens* und nicht irgendeine dogmatisierte Erdichtung wäre.²⁷ Die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft soll als ein

¹⁸ X, 93.

¹⁹ VIII, 205.

²⁰ Vgl. VII, 95.

²¹ Vgl. Wolfgang Wieland: „Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur“, in: *Natur und Geschichte (Karl Löwith zum 70. Geb.)*, Stuttgart 1967, S. 420.

²² III, 11.

²³ III, 279.

²⁴ III, 273.

²⁵ III, 274; vgl. V. 383.

²⁶ VII, 357.

²⁷ Vgl. IV, 144.

unbedingter, nur durch die Natur selbst begründeter Zusammenhang dargestellt werden. Aufgabe der Naturphilosophie oder der spekulativen Physik ist nur, den Mangel an Zwischengliedern aufzuzeigen und zu entlarven, wo willkürliche Erdichtung an die Stelle von Erfahrungssätzen getreten ist. Die Zwischenglieder aufzufinden dagegen, „ist das Werk der experimentierenden Nachforschung“.²⁸ Schelling gelten nur Versuche als allgemein überzeugend,²⁹ sie allein erschließen das Positive der Unbedingtheit der Natur. Die einzige Hypothese, die Schelling, bestätigt durch das Fehlen absoluter Ruhe in dem beobachteten Bestand der Naturerscheinungen, für notwendig erachtet, und auch diese nur, wenn keine einzige Erscheinung widerspricht,³⁰ ist die Hypothese, dass die Unbedingtheit der Natur nicht als starr und tot, sondern als tätig und lebendig betrachtet werden muss: „Nach allgemeiner Übereinstimmung ist die Natur selbst nichts anderes, als der Inbegriff alles Seins. Es wäre daher unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriff des Seins selbst die verborgene Spur der Freiheit entdeckbar wäre“.³¹ Sie ist das Prius, das in den fortschreitenden Experimenten *per posterius* erwiesen wird.

Der Wille, die Wirklichkeit der Freiheit überall zur Darstellung zu bringen, beherrscht auch Schellings *Philosophie der Kunst*. Auch bei der wissenschaftlichen Behandlung der Kunst soll nach Schelling kein anderer Erklärungsgrund unterschoben werden dürfen als das Unbedingte selbst, der absolute Gegensatz aller Abhängigkeit: Freiheit. Die *Philosophie der Kunst* behandelt die Kunst daher als „ein geschlossenes, organisches und ebenso in allen seinen Teilen notwendiges Ganzes [...], als es die Natur ist“³². In der gebotenen Kürze lässt sich die Tendenz Schellings hier überaus materialreicher Darstellungen nur skizzieren: Die *Philosophie der Kunst* soll zeigen, dass die Wirklichkeit der Kunst sich wissenschaftlich darstellen lässt, ohne Rekurs auf ein anders, von dem sie abhängig wäre. Positiv: Kunst ist ein letztlich nur durch Kunst bestimmtes organisches Ganzes. In ihrer Unbedingtheit manifestiert sie die Freiheit, das Unbedingte selbst. Nur insoweit die Natur selbst tätige Unbedingtheit ist, kann Kunst die Natur nachahmen³³. Kunst und Natur sind nicht durcheinander bedingt, sondern stehen als zwei Unbedingte, als Wirklichkeiten der Freiheit zusammen.

²⁸ III, 279.

²⁹ Vgl. II, 450.

³⁰ III, 277.

³¹ III, 13.

³² V, 357.

³³ VII, 301.

Schellings *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums* von 1802, die gewissermaßen die Stelle einer Enzyklopädie vertreten,³⁴ arbeiten die unbedingte Autonomie sowohl jeder einzelnen Wissenschaft als auch deren Zusammenbestehen in dem organischen Ganzen einer freien Universität heraus. Aus diesen Vorlesungen hat Humboldt bei seiner Lektüre in Rom sein Konzept einer autonomen Universität gewonnen.³⁵ Schelling forderte in ihnen: „Die Universitäten, da sie nur Verbindungen für die Wissenschaften sind, brauchen außer dem, was der Staat freiwillig und seines eigenen Vorteils wegen für ihre äußere Existenz tun muß, keine andern Veranstaltungen für das Reale, als welche aus der Idee [der Wissenschaft] selbst fließen.“³⁶ Ihre Unbedingtheit zu sichern, sei das einzige, was der Staat tun könne. Die Kenntnis des Organischen Zusammenhangs der Wissenschaften soll den Studierenden davor bewahren, die Freiheit des Wissens, der Bedingtheit durch die Beschränkung auf das einzelne Fachgebiet zu opfern.³⁷ Der Zusammenhang der Wissenschaften selbst und die Art, sie zu lehren und zu studieren, soll überall unbedinget und eine Darstellung der Wirklichkeit der Freiheit sein. Schon Schleiermacher hob hervor, dass Schelling hier der Methode folgt, in dem, was sie sind, die verborgenen Spuren dessen, was sie sein wollen, aufzuweisen.³⁸

Die Freiheitsschrift nimmt einen anderen Wirklichkeitsbereich, den „realen und lebendigen Begriff der Freiheit, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen“³⁹ sei, zum Gegenstande. Ihr Resultat wird dem Positiven des ursprünglich Bösen im Menschen gerecht um den Preis, die Verantwortlichkeit der Persönlichkeit eines Menschen bereits beginnen zu lassen in der anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit, wie sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist, wird somit so dargestellt, dass Gut und Böse nicht von irgendetwas abhängig bleiben, sondern selbst zwei Weisen sind, wie die Freiheit realisiert wird. Die Wirklichkeit der Freiheit, die es überall darzustellen gilt, wird hier also in dem speziellen Bereich der menschlichen Freiheit als dessen positives Prius, als Wille erfasst.

³⁴ Vgl. F. W. J. Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Mit Einleitung und Anmerkungen neu hg. von Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1974, S. 41.

³⁵ Ebenda, S. VII u. 154.

³⁶ V, 235.

³⁷ V, 213. Vgl. Anm. meiner Ausgabe S. 150.

³⁸ Vgl. Friedrich Schleiermacher: Rezension zu: F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: *Jenaische allgemeine Literaturzeitung* Nr. 96 v. 21.23. April 1804, Sp. 138.

³⁹ VII, 352.

Ebenso forscht Schelling im Reich der Religion nach Wegen, die Unbedingtheit dieser Wirklichkeit darzustellen. Dass die positive Philosophie nur dem Gegenstandsbereich der Offenbarung zugehöre, hat Schelling nie gesagt, vielmehr hat er ausdrücklich erklärt, dass es keineswegs die Offenbarung allein sei, „welche die Philosophie, über die bloß logischen Systeme hinauszugehen, nötigt“.⁴⁰ *Philosophie der Natur*, *Philosophie der Kunst*, *Philosophie der Offenbarung* sind ihm völlig analoge Bezeichnungen, und es wird der Offenbarung nur die Autorität zugesprochen, mit der eben „jeder Gegenstand, der Natur und Geschichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt“.⁴¹ Auch das Material der Religion wollte Schelling als ein Unbedingtes darstellen, ohne Rekurs auf ein anderes, von dem Religion abhängig wäre – als eine der Wirklichkeiten der Freiheit. Dadurch, dass er hier – den Strukturalismus vorwegnehmend – die Gegebenheiten der Mythologie und der Offenbarung nicht in Abhängigkeit von Logik, Gesellschaft oder dergleichen, sondern allein durch ihren Bezug aufeinander bestimmt, bleiben sie ein autonomer Gegenstand, eine Manifestation der Wirklichkeit der Freiheit. Die werdende Gottheit, die sich in den Gestalten der Mythologie und der Offenbarung verwirklicht, ist auch nicht abhängig von der Bedingung, Schöpfer der Natur oder der Welt zu sein. Gott ist, „was er sein will“.⁴² Das übersieht der häufig gehörte Verdacht, Schellings These von der Unbedingtheit der Natur stehe als ein anfänglicher Atheismus einer Wendung zur Religion entgegen. Ebensowenig würde man dem Versuch Schellings gerecht, die Mythologie als ein „Autonomisches“ zu behandeln, wenn man diese als poesiebedingt oder -bedingend betrachtete. In der organischen Einheit seiner Philosophie kann vielmehr sowohl die Wirklichkeit der Mythologie als die der Kunst als ein nur durch sich selbst bestimmtes behandelt werden, ohne dass vorübergehende, partielle Aspekte der Bedingtheit vergessen lassen, dass letztlich Verhältnisse zwischen Absoluten begriffen werden sollen. Die historische Wirklichkeit der Religion stellt Freiheit, Autonomie dar, die real zusammenbesteht mit der Unbedingtheit, die es in jedem Gebiet aufzufinden gilt.

⁴⁰ XIII, 138. Wenn es gesichert wäre, dass die Hinweise auf die positive Philosophie in den Erlanger Vorlesungen beginnen, wäre der Vermutung nachzugehen, ob das Gespräch mit Jean Paul vom 30. August 1820 die terminologische Wahl motiviert hat. Vgl. Xavier Tilliette: *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974, Nr. 325, 324 u. 225.

⁴¹ XIII, 139/140.

⁴² VIII, 168.

Ein Bereich, auf den ich neu die Aufmerksamkeit lenken möchte, ist die besondere Methode der Philosophiegeschichtsschreibung bei Schelling. In meinem Buch *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus*⁴³ habe ich gezeigt, dass die Philosophien auch durch die Art und Weise ihrer Bezugnahme auf Philosophiegeschichte zu charakterisieren sein müssen. Dieses Verfahren bietet eine vorzügliche Möglichkeit, die Richtigkeit einer Interpretation in einem unthematischen Gebiete zu prüfen. Wenn es richtig ist, dass die Teile in Schellings Philosophie nur organisch durch ihre wesenhafte Unbedingtheit, durch Freiheit, verbunden sind, müssen wir bei Schelling eine Art und Weise der Philosophiegeschichtsschreibung finden, die den Anspruch der Selbständigkeit und Absolutheit philosophischer Systeme nicht negiert, sondern zum positiven Bande erhebt. Die historische Vielfalt der philosophischen Versuche erscheint als ein Abgrund unüberspringbarer Relativitäten. Die Wirklichkeit der Vielfalt der Philosophien würde einen unübersteigbaren Einwand bedeuten, wenn es nicht gelänge, auch diese Wirklichkeit als einen organischen Zusammenhang tätiger Freiheit zu begreifen, der, weit entfernt, eine Manifestation dunkler Abhängigkeiten zu sein, vielmehr selbst als ein Ort der Bewährung der Freiheit erscheint. Schelling behandelt in der Tat auch die Wirklichkeit der geschichtlichen Verschiedenheit der Philosophien nicht als etwas, das man einfach hinwegschelten oder durch einen höheren Dogmatismus zur Einheit bringen könnte.⁴⁴ Auch diese Wirklichkeit soll eine wissenschaftliche Betrachtung sein lassen, was sie ist. Die Verschiedenheit, ja Widersprüchlichkeit, der Systeme nennt Schelling eine unleugbare Erfahrung, und zwar die „düstere und abschreckende Seite“⁴⁵ der Philosophie; und schon ein Blick in ihre Geschichte gäbe „Stoff genug zu melancholischen Betrachtungen“.⁴⁶ Schelling glaubt nicht, dass man sich über diese Verschiedenheit der Philosophien hinwegsetzen könnte. Er bestreitet auch die Relevanz von Gleichnissen wie „... daß man sagt, jede Philosophie sei doch eben auch Philosophie, wie jede Art von Obst Obst sei“.⁴⁷ Für ihn liegt vielmehr in der Verschiedenheit der Philosophien eine positive Basis des Wissens von der Philosophie. „Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigentümliche Natur der Philosophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, diese

⁴³ Walter E. Ehrhardt: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus*, Bern 1967.

⁴⁴ Vgl. o. S. 114.

⁴⁵ XIII, 13.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ XIII, 15. Vgl. Hegel, WW XIII, 31.

Natur vollständig zu erkennen, muß eben auch jene Erscheinung in Betrachtung gezogen und womöglich aus der Natur der Philosophie selbst begriffen werden“.⁴⁸ Schon in seiner *Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* hatte Schelling die Konzeption seiner neuen philosophischen Möglichkeit der Philosophiegeschichte entworfen.⁴⁹ Auch in der Wirklichkeit der Verschiedenheit der Philosophien sollte dargestellt werden, dass deren Unterschiede nicht in heteronomen Abhängigkeiten wurzeln, sondern unbedingt in der Philosophie selbst hervorgebracht werden. Dieser Ansatz, der die Philosophiegeschichte als einen organischen Zusammenhang interpretiert und die Charakterisierung fremder Positionen ohne Parteilichkeit erlaubt, wird für Schelling auch zum Maßstab der freien akademischen Lehre: „Gerade wenn jemand es aussprechen dürfte, daß er nicht bloß Philosophie überhaupt, sondern allerdings die Philosophie wolle oder vorzutragen gedanke, die Philosophie, die es ist und also auch bleibt – gerade ein solcher würde am meisten geneigt sein, den vorausgegangenen Entwicklungen, die ja alle in der wahren Philosophie ihr Ziel finden müßten, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Gerade er wird die größte Scheu empfinden, die Meinung zu erregen, als sollen die Zuhörer für irgendein einzelnes System ausschließlich bearbeitet und über alle außer demselben liegenden Standpunkte absichtlich in Unwissenheit gelassen oder nur parteigängerisch berichtet werden. Nichts könnte ein jugendliches und für die Wahrheit feurig entflammtes Gemüt mehr empören als die Absicht seines Lehrers, seine Zuhörer für irgendein besonderes oder einzelnes System zu bearbeiten, ihnen gleichsam die Freiheit der Untersuchung auf diese Weise unter der Hand wegziehen, eskamotieren zu wollen“.⁵⁰ Er selbst habe daher, sagt Schelling allen seinen Vorträgen über die Philosophie eine genetische Entwicklung der philosophischen Systeme bis auf die neueste Zeit vorausgehen lassen. Aber die Darstellung dieser Entwicklung verträgt bei Schelling nicht einmal die Vorstellung eines Prozesses. Vielmehr müsse man die Hoffnung aufgeben, den Streit der Systeme jemals „dadurch zu beendigen, daß ein System Meister werde über das andere“.⁵¹ Ebenso wenig wie in der Religionsphilosophie, scheint es hier zulässig zu versuchen, für die Verschiedenheit der Systeme „eine Einheit zu finden, in welcher sie sich alle gegenseitig vertilgen [...], sondern die Aufgabe ist eben,

⁴⁸ XIII, 15.

⁴⁹ Vgl. Walter E. Ehrhardt: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus*, Bern 1967, S. 55.

⁵⁰ XIII, 16.

⁵¹ IX, 213; vgl. XIV, 3.

daß sie wirklich zusammenbestehen“.⁵² Gerade ein Gegenstand, bei dem der Nachweis seiner Bedingtheit diesen selbst in seinem eigenen Anspruch aufhebt, das zu sein, was er ist, ein philosophisches System nämlich, muss also eine Darstellung verlangen, die keine höheren Abhängigkeiten supponiert. „Nicht vertilgt werden sollen die Systeme, sondern zusammenbestehen wie die verschiedenen Systeme in einem Organismus, und durch dieses ihr Zusammenbestehen eine Ansicht erzeugen, die über allen einzelnen liegt, die gesunde Ansicht, bei der der Mensch sich wohlfühlt, wie im gesunden menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in ein unteilbares Leben sich auflösen, dessen Empfindung Wohlsein ist“.⁵³ Auch gegenüber dem unbedingten Positiven der Wirklichkeit der Philosophiegeschichte in ihrer Vielfalt hat sich die Philosophie zu bewähren. „Wer nun an einem dieser Systeme leidet, d. h. bei wem es als besonderes hervortritt, der ist gleichsam gebunden an dieses System, in seiner Freiheit gehemmt, recht eigentlich ein Sklave desselben [...] wer bis zum Ende durchgedrungen ist, sieht sich wieder in völliger Freiheit, er ist frei vom System, über allem System“.⁵⁴ Auch die besondere methodologische Möglichkeit der Philosophiegeschichtsschreibung, die Schelling konsequent fordert und zu realisieren versucht, dokumentiert somit, das, was dem Organismus seiner Philosophie Einheit gibt, das Ziel, die Freiheit überall zur Darstellung zu bringen.

Bleibt aber das Erfordernis der Ausarbeitung einer positiven Philosophie – bereits angelegt in der Konzeption einer Natur, die nicht der Freiheit entgegengesetzt ist – in allen einzelnen Gebieten Aufgabe, so ist Schellings Denkweg insgesamt kein Fortgang und Überstieg zu einer positiven Philosophie. Die scheinbaren Einschnitte seines Werkes sind dann vielmehr im Horizont der jeweiligen thematischen Felder zu interpretieren, deren jedes für sich auf sein unbedingtes Prius hin befragt werden muss, – eine Aufgabe, die wohl mit einer bloßen Ordnung „nach Gegenständen“ nicht zu verwechseln ist. In jedem Gegenstandsbereich – Natur, Kunst, menschliche Freiheit, Religion und Philosophiegeschichte – erwächst die Aufgabe einer positiven Philosophie eigenständig. Der Vorrang der Philosophie der Religion, das scheinbare Zusammenfallen der Philosophie der Offenbarung mit der positiven Philosophie, rührt wohl nur daher, dass in einer Offenbarung die Wirklichkeit der Freiheit ohne Positivität offensichtlicher ein leerer Begriff bleiben würde als in anderen Gebieten, in denen das Argument des Noch-nicht-Wissens das Erfordernis des Positiven verstellt.

⁵² IX, 213.

⁵³ IX, 213.

⁵⁴ IX, 212.

Anhang

Die Freiheit und das Absolute

Vorbemerkung

Zeit seines Philosophierens waren die Freiheit und das Absolute die aufeinander bezogenen Brennpunkte des elliptischen Denkens von Schelling. Beide Perspektiven scheinen sich gegenseitig auszuschließen und doch bedingen sie einander.

Erstmals taucht die Problemstellung, wie beides zusammenstimmen könne, im Manuskript „*Timaeus*.“ (1794)¹ des 19-jährigen Schelling auf: Kant fragt in der *Kritik der Urteilskraft*² – die vier Jahre zuvor 1790 erschienen war –, nach der Einheit unserer theoretischen und praktischen Vernunft und stößt dabei auf das Problem selbstorganisierter Wesen, zu denen auch wir gehören. Diese können wir nur dann begreifen, wenn wir die Natur insgesamt als einen selbstorganisierten Zusammenhang reflektieren. Aber hatte – so fragt sich Schelling 1794 – nicht schon Platon im *Timaios*, wenn auch in umgekehrter Richtung argumentierend, gezeigt, dass Weltentstehung und Weltzusammenhalt nur unter drei Prinzipien gedacht werden können, die letztlich spiegelbildlich den kantischen Erkenntnisvermögen entsprechen? Wie aber können wir dieses Aufeinanderbezogensein von menschlicher Vernunft und Weltvernunft anders denken als mit Leibnizens „prästablierter Harmonie“³ Wohlgemerkt, es handelt sich dabei nicht – wie oft unterstellt – um eine prästabilierte Harmonie zwischen Denken und Sein, sondern – wie Schelling ganz im Sinne von Leibniz unterstreicht – um eine prästabilierte Harmonie zwischen der menschlichen Einheit von Denken und Sein, die wir immer schon sind, und der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, die die Welt durcherrscht.

Im Laufe des Denkweges von Schelling erfahren die beiden Brennpunkte ganz unterschiedliche Gewichtungen. Die großen Einschnitte seines Denkens lassen sich gerade an dem sich wandelnden Bezug von Freiheit und

¹ F. W. J. Schelling, „*Timaeus*.“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in: *Werke* in sechs Bden., Bd. V, Wiesbaden 1956 ff.

³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Lehrsätze der Philosophie – Monadologie*, mit einer Einleitung und Erläuterungen von Joachim Christian Horn, Würzburg 1997.

Absolutem festmachen: 1. die Frühphilosophie des transzendentalen Idealismus (1794–1800), 2. die Naturphilosophie und das System der Philosophie (1797–1806) und 3. die mit der *Freiheitschrift* (1809) anhebende, bis zu seinen letzten Arbeiten zu Mythologie und Offenbarung reichende Spätphilosophie.

Sehr grob kann man sagen, dass Schelling in der ersten Epoche, die unter dem Vorzeichen des transzendentalen Idealismus steht, die freie Selbstkonstitution des Geistes ins Zentrum seines Denkens rückt. Der Brennpunkt der Freiheit steht hierbei für die Unabhängigkeit des Geistes in der Konstitution der Welt. Er selbst trägt die Absolutheit in sich, denn nichts kann ihn von außen bestimmen, alles was der Geist von sich und der Welt weiß, ist in eigener schöpferischer Produktivität hervorgebracht. In diesem Sinne ruft der junge 20-jährige Schelling – inspiriert von Fichtes wenige Monate vorher erschienenen *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95)⁴ – in seiner ersten größeren philosophischen Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) auf das absolute Ich bezogen aus: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit“. (I, 177)⁵ Das Missliche dieser Position ist aber, dass von ihr her das Wirkliche – die Natur, die Geschichte und Gott – nicht aus und in ihrem Selbstsein bedacht werden können.

Die zweite Epoche, die durch die Problemstellung der Naturphilosophie vorbereitet wird, ist dann eine Philosophie, die vom Brennpunkt des Absoluten her den gesamten Wirklichkeitszusammenhang, in den wir selbst mit einbezogen sind, bedenkt. Hier ringt Schelling – dem sich sein Jugendfreund Hegel in Modifikationen anschließt⁶ – in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts um ein absolutes Identitätssystem der Philosophie, in der die Produktivität der Wirklichkeit und der Vernunft aus ihrer Identität begriffen werden. In seiner *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) schreibt Schelling: „Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten [...]: die Vernunft ist das Absolute. [...] Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.“ (IV, 115) Obwohl hier das Absolute als freie Selbstbejahung der Vernunft verstanden wird, sodass die Freiheit als ihr grundlegendes Merkmal erscheint, ergibt sich nun das Missliche, dass die Freiheit mit „der absoluten

⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), in: *Ausgewählte Werke* in 6 Bden., Darmstadt 1962, Bd. I.

⁵ Schelling wird, wenn nichts anderes vermerkt, im Text mit durchgängiger Bandzählung von I bis XIV und Seitenangaben nach *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg 1856–1861 zitiert.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in: *Werke* in 20 Bden., Frankfurt a.M. 1970, Bd. 2.

Nothwendigkeit“ (VI, 40) zusammenfällt, da alles – auch der Mensch – nur im Absoluten seine Bestimmung erfährt und erfüllt.

Ab seiner Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) beginnt sich Schelling dann aus dem absoluten System zu lösen und versucht die wechselseitige Bezogenheit von Absolutem und Freiheit, von Gott und Mensch neu zu denken. Das Absolute wird nun als absolut freier Gott verstanden, der sich dem Menschen offenbart, und die Freiheit des Menschen wird als absolute Freiheit bestimmt, sich auch wider Gott wenden zu können. Das Auseinandertreten von Gott und Mensch als den beiden Brennpunkten absoluter Freiheit erfolgt nun aus der Perspektive ihres dialogischen Wechselbezuges, der selbst ein freier und daher geschichtlicher ist. Dies drückt Schellings Formulierung aus seiner ersten Vorlesung zur *Philosophie der Offenbarung* (1832) prägnant aus: „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes“. (Urfassung 79)⁷

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier ausdrücklich angemerkt, dass mit den drei großen Epochen im Denken Schellings keine Neuansätze gemeint sind, vielmehr handelt es sich um immanent aufbrechende und sich differenzierende Problemstellungen, die sein Denken schrittweise über die vorausgehende Position hinaustreiben. In der allerletzten Phase seines Philosophierens bemüht sich Schelling sogar in ausdrücklichem Rückgriff auf seine früheren philosophischen Ansätze darum, den Zusammenhang aller drei Problemstellungen – die transzendente Prinzipienlehre, die negative Philosophie absoluter Vernunftwissenschaft und die positive Philosophie existentieller, geschichtlicher Freiheit – aufzuhellen.⁸

1. Der transzendente Idealismus

Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (1800) ist das systematische Zu-Ende-Denken des kantischen Projekts der Kritik der Vernunft durch die Vernunft. Wobei Schelling die „ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption“, die bei Kant alle Erkenntnis fundiert, als die in intellektueller Anschauung erfasste Selbstgewissheit des „Ich bin“ auslegt. Schellings *System*

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hamburg 1992 (Urfassung).

⁸ Vgl. Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, Wiener Diss. 1963.

des transzendentalen Idealismus versteht sich als transzendente Selbstexplikation des „Ich bin“ als transzendente Erinnerungsgeschichte des durch all seine Bewusstseinsgestalten hindurch sich seiner selbst bewusstwerdenden absoluten Ich. Die intellektuelle Anschauung des „Ich bin“ ist nicht nur letztes Prinzip alles Bewusstseins, sondern aus ihren sich wechselseitig bedingenden und bestimmenden Tätigkeiten lassen sich auch alle Konstitutionsformen der Naturerfahrung, der sittlichen Selbstbestimmung und des ästhetischen Erlebens entwickeln, so ist sie Ort und Prozess des transzendentalen Innewerdens des Bewusstseins durch all seine Horizonte von Weltkonstitution hindurch. „Ich, der ich weiß, bin derselbe, der ich bin, mein Wissen und mein Seyn erschöpfen sich wechselseitig, das Subjekt des Bewußtseyns und das der Thätigkeit sind Eins.“ (III, 570)

Im Folgenden soll nur auf den Teil der praktischen Philosophie innerhalb des *Systems des transzendentalen Idealismus* eingegangen werden, in welchem Schelling die Konstitutionsebenen der menschlichen Freiheit, der Rechtsverfassung und der menschheitlich aufgegebenen Geschichte behandelt.⁹ Erinnern wir aber vorab daran, dass dieser mit der Selbstbestimmung des sich bewusstgewordenen Bewusstseins anhebende Dimension menschlicher Freiheit und Geschichte eine lange transzendental vorbewusste Geschichte des Bewusstseins vorausgeht, in der beginnend beim sich noch nicht selber bewussten „Ich bin“ über die ursprünglichen Empfindungen, die produktiven Anschauungen (Zeit und Raum) und die bestimmende Reflexion sich die Konstitution der Naturerfahrung vollzieht. D. h. das seiner selbst bewusste Bewusstsein, mit dem durch freie Selbstbestimmung die geschichtliche Welt anhebt, erfährt sich dort, wo es sich im Handlungskontext mit Anderen seiner selbst bewusst wird, immer schon als daseiend in eine daseiende Natur gestellt. Diese transzendentalen Dimensionen der Naturerfahrung werden von Schelling im theoretischen Teil des *System des transzendentalen Idealismus* als vorbewusste Konstitutionsgeschichte des Bewusstseins herausgearbeitet.

Hier liegen – das sei hier nur angemerkt – die großen Differenzen sowohl einerseits zu Hegel, der sieben Jahre später seine *Phänomenologie des Geistes* (1807)¹⁰ als Erfahrungsprozess des Bewusstseins konzipierte und daher bereits mit deren Anfang bei der „sinnlichen Gewissheit“ kommentarlos Schellings Bemühen um die vorbewusste Konstitution der Naturerfahrung

⁹ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Schelling – Freiheit, Recht und Geschichte“, in: ders., *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke* in 20 Bden., Frankfurt a.M. 1970.

ignoriert als auch andererseits gegenüber Fichte, der zwar ebenfalls eine transzendente Konstitutionsgeschichte entwirft, diese aber immer aus der Perspektive eines Ich rekonstruiert, das die Welt der Objekte setzt, weshalb er keine Naturerfahrungen, sondern nur wissenschaftliche Naturerkenntnisse kennt, sodass bei ihm die Natur zum bloßen Nicht-Ich degeneriert wird.¹¹

Wenden wir uns nun der menschlichen Freiheit und ihrer geschichtlichen Welt zu: Bewusste Selbstbestimmung des Individuums ist immer nur im und aus dem gemeinschaftlichen Handlungshorizont der Menschen denkbar; oder genauer, die freie Selbstbestimmung des Individuums setzt die Verständigungs- und Handlungsgemeinschaft sich wechselseitig fördernder und frei anerkennender Individuen voraus. Freie Selbstbestimmung ist keine unbestimmte Willkürhandlung, sondern ein selbstbestimmtes Entscheiden in den sozialen Handlungsraum hinein. Insofern betont Schelling in diesem Zusammenhang: „Jene fortgehende Einwirkung [der Anderen auf das Individuum] ist das, was man Erziehung nennt, im weitesten Sinn des Wortes, in welchem die Erziehung nie geendigt, sondern als Bedingung des fortdauernden Bewußtseins fortwährend ist.“ (III, 551)

Die sich hieraus ergebende Dialektik freien selbstbestimmten Handelns lässt sich in drei Konstitutionsebenen näher entfalten: 1. als das Problem des Gewissens als der unhintergehbaren Entscheidungsinstanz des freien Willens des Individuums¹², 2. als das Problem einer politische Freiheit ermöglichenden und sichernden staatlichen Rechtsverfassung¹³ und 3. als das Problem des Hoffnungs- und Aufgabenhorizonts menschlicher Geschichte¹⁴. – Nur auf die letzte der drei Dimensionen sei hier etwas näher eingegangen:

Individuelle Freiheit und allgemeine Rechtsordnung widerstreiten sich und setzen sich doch wechselseitig voraus. Es ist die Frage, ob die Geschichte die allmähliche Auflösung dieses Widerstreites zu sein vermag. Zunächst erscheint der individuellen Freiheit die Rechtsordnung als „zweite Natur“ äußeren Zwangs, während die Rechtsordnung im individuellen Handeln einen Fall erblickt, der sich den allgemeinen Regeln nicht fügen will. Trotzdem ist die „allgemeine Rechtsverfassung [...] Bedingung der Freiheit“, genauer Bedingung der Verwirklichung von Freiheit im gesellschaftlichen Kontext, wie

¹¹ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

¹² Siehe hierzu auch Schellings Abhandlung: *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796), (I, 247 f.).

¹³ Siehe hierzu das Kapitel „Deduktion des Rechts“ (III, 581ff.).

¹⁴ Siehe hierzu das Kapitel „Deduktion des Begriffs der Geschichte“ (III, 587 ff.).

andererseits „diese Ordnung nur durch Freiheit realisiert werden“ kann, d. h. auf das Handeln der Individuen angewiesen ist. (III, 583 ff.)

Das transzendentalphilosophische Problem, dem sich Schelling nun stellt, ist die Frage, ob die Geschichte als die allmähliche Auflösung von individueller Freiheit und allgemeiner Rechtsordnung gedacht werden kann. Der hier umschriebene Widerstreit kann nur aufgelöst werden, wenn – wie Schelling unterstreicht – „in der Freiheit selbst wieder Nothwendigkeit ist“ (III, 594), oder anders gesagt, wenn im freien Handeln selbst etwas angelegt ist, was die individuelle Freiheit überschießt, etwas, was sich zunächst im Handeln der Menschen als blinde Nothwendigkeit durchsetzt, aber schrittweise in der Geschichte als bewusste und damit frei gewollte Aufgabe ergriffen und realisiert zu werden vermag. „Es bekommt nämlich hier das Objektive im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur *durch die ganze Gattung* realisierbar ist [...]. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen.“ (III, 596)

Alles kommt also darauf an, diese Nothwendigkeit in der Freiheit, dieses „schlechthin Objektive“ im „schlechthin Subjektiven“ nachzuweisen und aufzuhellen. Es kann nicht außerhalb der Freiheit liegen und ebensowenig erst von außen hinzutreten, sondern es muss von Anbeginn an ihr selbst, d. h. dem menschlichen Wirken und Handeln innewohnen. Daher kann es nichts anderes sein als die Gattungsbasis des menschlichen Wirkens und Handelns selbst, „die Intelligenz an sich (das absolut Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche) [...]. Eine solche prästabilierte Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was *über* beiden ist, was also weder Intelligenz, noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.“ (III, 599 f.) Genauer, die gesellschaftliche Praxis der Menschen selbst ist grundsätzlich auf die Erhaltung und Verwirklichung der menschlichen Gattung angelegt, vollzieht sich also ursprünglich als eine natürliche Sittlichkeit, auch dort, wo sie sich dessen noch nicht bewusst geworden ist, wohl aber sich bewusst werden kann und deshalb er freien geschichtlichen Verwirklichung aufgegeben ist. – Was aber nicht ausschließt, dass die natürliche Sittlichkeit korrumpiert und entstellt werden kann, sodass die Geschichte keineswegs einen linear zum Positiven fortschreitenden Verlauf nimmt.

So liegt in diesem Problemlösungshorizont keine Garantie, dass die wirkliche Geschichte den Erfüllungshorizont freien sittlichen Zusammenlebens aller Menschen wirklich erreichen werde. Für die Bestimmung der Geschichte

als menschheitlicher Aufgabe ist jedoch bereits viel erreicht, wenn wir in dieser Synthesis die grundsätzliche Ermöglichungsbasis und ihre praktische Aufgegebenheit aufzuweisen vermögen. Da die „endliche Erreichung [dieses Ziels] aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch a priori bewiesen werden kann“, so bleibt dieser Aufweis „nur ein ewiger Glaubensartikel des wirklichen und handelnden Menschen“. (III, 593) Er ist aber – wie Schelling ausdrücklich hinzufügt – zweifach in unserem geschichtlichen Wirken und Handeln selbst begründet: Er „ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, [...] denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Überzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Überzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muß hier etwas sein, das höher ist, denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen“. (III, 595)

Nun bleibt Schelling bei dieser Horizontbestimmung der uns praktisch aufgegebenen Geschichte allein nicht stehen, denn da wir einerseits Naturwesen sind, die in den Gesamtzusammenhang lebendiger Naturzusammenhänge gestellt sind, andererseits durch unser geschichtliches Handeln in den Naturzusammenhang einwirken, stellt sich die Frage, ob es eine Natur und Geschichte umgreifende Sinnvermitteltheit gibt. Diese Fragestellung bringt uns an die letzten Grenzen transzendentaler Selbstexplikation des „Ich bin“, das ja immer eine synthetische Vermittlung von Subjektiven und Objektiven ist. Diese Frage wendet sich zurück auf die der Vermitteltheit des „Ich bin“ noch vorausliegende „absolute Identität“, nach dem Absoluten selbst, das dem „Ich bin“ ein „ewiges Unbewußtes“ (III, 600) bleiben muss. Dem „Ich bin“ kann dieses schlechthin Absolute „nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens sein“. (III, 600 f.)

Kant sprach diese ewige Voraussetzung als das Postulat des Dasein Gottes an.¹⁵ Was hier postuliert wird, ist das Absolute, das in allem Existieren und in allem Handeln wird und wirkt. Insofern führt Schelling aus: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“. (III, 603) Nur dass dabei niemals vergessen werden darf, dass Gott nicht unabhängig von uns wird und wirkt, sondern er „offenbart und enthüllt [...] sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Philosophie*, in: *Werke* in 6 Bden., Wiesbaden 1956 ff., Bd. IV, 254ff.

Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen.“ (III, 602) „Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann.“ (III, 603). – Wenn sie vollendet sein wird, „dann wird auch Gott *seyn*.“ (III, 604)

2. Das System der Philosophie

Ende 1800 – ein halbes Jahr nach Erscheinen des *System des transzendentalen Idealismus* – wird Schelling in der immer schärfer werdenden Kontroverse mit Fichte klar, dass die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der *Welterfahrung* nur propädeutische Hinführung zum System einer materialen *Wirklichkeitsphilosophie* sein kann. Schelling hatte im Grunde schon zwei Jahre zuvor mit seinen Entwürfen zur *Naturphilosophie* einen Einstieg in eine solche Wirklichkeitsphilosophie unternommen. Ihm war bewusst geworden, dass wir immer schon eine in sich vermittelte Natur *erfahren*, also muss es doch auch möglich sein, ihren Wirklichkeitszusammenhang denkend nachvollziehen zu können. „Nicht also wir *erkennen* die Natur, sondern die Natur *ist a priori*, d. h. alles Einzelne in ihr ist zum voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber ist die Natur *a priori*, so muß es auch möglich seyn, sie *als* etwas, das *a priori* ist, zu *erkennen*, und dieß eigentlich ist der Sinn unserer Behauptung.“ (III, 279)

Das Problem, die Natur als eine sich selbst in all ihren Gestalten hervorbringende Produktivität denken zu müssen, erwächst Schelling – wie vor ihm Kant in der *Kritik der Urteilskraft*¹⁶ – aus dem Problem der Bestimmung lebendiger Organismen, die wir ja selber ebenfalls sind. Doch sind wir nicht nur als Naturwesen, sondern auch in all unserem geschichtlichen Wirken – Denken, Handeln, Gestalten – Teil des durch uns hindurch wirkenden Geschichtszusammenhangs und thematisieren weiterhin den absoluten Existenzzusammenhang in Kunst, Philosophie und Religion. Wollen wir diese uns jeweils mitumfassenden Wirklichkeitszusammenhänge bedenken, so können wir dies nicht von der intellektuellen Anschauung des „Ich bin“ aus tun,

¹⁶ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Die Bedeutung der ‚Kritik der teleologischen Urteilskraft‘ für das kritische System und das Problem der Natur“, in: ders., „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 37 ff.

sondern müssen vom Absoluten selbst, von der absoluten Vermitteltheit von Vernunft und Wirklichkeit ausgehen. Hegel, der 1801 zu Schelling nach Jena zieht, schließt sich diesem Weg zum absoluten Idealismus an, den sie beide dann in den ersten Jahre des 19. Jahrhunderts zusammen beschreiten, jedoch ohne die unterschiedlichen Akzentsetzungen zu bemerken, die sie später ab 1807 entzweien werden – worauf aber hier nicht eingegangen werden soll.¹⁷

Bis 1800 meint Schelling, dass es möglich sein müsse, zwei einander entgegengesetzte philosophische Disziplinen entwickeln zu können, die Transzendentalphilosophie und die Naturphilosophie, die von entgegenstehenden unbedingten Polen her ausgehend, jeweils zum anderen hinführen. Dies vermag er deshalb zu behaupten, weil für ihn die beiden Pole nicht das absolut Unbedingte, die absolute Identität, darstellen können, sondern jeweils nur aufeinander verweisende bedingte Unbedingte sind. Die Naturphilosophie geht vom Unbedingten der Naturproduktivität aus, um über die entfalteten Naturgestalten von der Schwere, dem Licht, dem Organismus bis zum Bewusstsein fortzuschreiten; der transzendente Idealismus geht vom Unbedingten des „Ich bin“ aus, um im ersten theoretischen Teil des *System des transzendentalen Idealismus* bei der Konstitution des Wissens von der Natur anzukommen.

Doch bereits in der zum Schluss geschriebenen Einleitung zum *System des transzendentalen Idealismus* wird Schelling klar, dass dieser entgegengesetzte Parallelismus nicht wirklich symmetrisch ist, denn da sich im transzendentalen Idealismus das Bewusstsein notwendig auf sich selbst zurückbeugt, kommt es nie aus den Grenzen subjektiven Bewusstseins heraus, erreicht also niemals die Wirklichkeit selbst – weder die Wirklichkeit der Natur, noch die der Geschichte oder die der Kunst. „Wenn dem Transszendental-Philosophen nur das Subjektive ursprünglich Realität hat, so wird er auch nur das Subjektive im Wissen sich unmittelbar zum Objekt machen: das Objektive [das Wirkliche] wird ihm nur indirekt zum Objekt werden, und [... so] wird [...] über dem Akt des Wissens das Objekt *als* solches [als Wirkliches] verschwinden. Das transszendentale Wissen ist also ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjektiv ist.“ (III, 345)

Als Schelling sich im Herbst 1800 in seiner brieflichen Auseinandersetzung mit Fichte der Asymmetrie von Naturphilosophie und transzendentalen Idealismus sowie der sich daraus ergebenden Konsequenzen bewusst wird, beginnt er damit aufbauend auf die Naturphilosophie ein System der Philosophie der Wirklichkeit zu entwickeln und degradiert den transzendentalen

¹⁷ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Die frühen Abweichungen Hegels von der Naturphilosophie Schellings und ihre Folgen für das absolute System“, in: ders., „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“, a. a. O.

Idealismus nachträglich zur Hinleitung zum System – wie dies Hegel sieben Jahre später mit der *Phänomenologie des Geistes* ausdrücklich unternimmt, insofern er diese von Anfang an als Einleitung zum System konzipiert.¹⁸ Schelling selber hat später zumindest zwei Mal das Thema einer erkenntnistheoretischen Hinleitung zur Philosophie wieder aufgenommen: zum einen in der ersten Erlanger-Vorlesung *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) und zum andern in der *Darstellung der rein rationalen Philosophie* (1848 ff.) in seinen letzten Berliner Jahren.

Das System der Philosophie, zu dem Schelling von 1801 bis 1806 immer wieder erneuerte Entwürfe vorlegt, hält zwar am Begriff der „intellektuellen Anschauung“ fest, dieser meint aber nun ausdrücklich nicht mehr die Selbstgewissheit des „Ich bin“, sondern die absolute Identität von Wirklichkeit und Vernunft, von Sein und Denken. Der Intention nach handelt es sich dabei um eine umfassende Philosophie der Wirklichkeit in all ihren Gestalten, aber Schelling hat nur Teile dieses Systems der Philosophie ausgearbeitet, so insbesondere in vielen Anläufen die allgemeine Einleitung zu einer Philosophie des Absoluten, sodann die *Naturphilosophie* als dem ersten Teil des Systems sowie in Vorlesungen die *Philosophie der Kunst*. Anderes, wie die Philosophie der ideellen Welt der menschlichen Geschichte, hat er nur andeutend konzipiert.¹⁹ Trotzdem lassen sich die Konturen des Systemzusammenhangs aus seinen Entwürfen klar umreißen – in späteren Selbstdarstellungen seiner philosophischen Entwicklung hat er manches sogar noch nachbessernd vervollständigt.²⁰

Genau entgegengesetzt zu den Ausführungen im *System des transzendentalen Idealismus*, dass unser Bewusstsein niemals zu einem Wissen der absoluten Identität vorzudringen vermag, betont Schelling jetzt, dass eine Philosophie der Vernunft immer schon Erkenntnis des Absoluten und nichts anderes als Erkenntnis des Absoluten ist. Es ist dies aber kein einfaches Behaupten des Gegenteils, sondern eine rekonstruierbare Gedankenbewegung hin zur absoluten Identität von Wirklichkeit und Vernunft bzw. von Sein und Denken. Diesen Überstieg zur Vernunftkenntnis des Absoluten vollziehen übrigens

¹⁸ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Zur Konstitution des sittlichen Geistes in Hegels Jenaer Systementwürfen“, in: Heinz Eidam/Frank Hermenau/Draiton de Souza (Hg.), *Metaphysik und Hermeneutik. Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*, Kassel 2004, 327 ff.

¹⁹ Noch am ausführlichsten dargelegt in Schellings Würzburger Vorlesung: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), (VI, 61 ff.)

²⁰ So in den Münchener Vorlesungen: *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), (X, 3 ff.)

Schelling und Hegel 1801 in Jena gemeinsam; allerdings auf von Anfang an – ihnen selbst zunächst verborgen bleibenden – getrennten Wegen.²¹

Schelling vollzieht den Überstieg zur Vernunftkenntnis des Absoluten in einer methodologischen Reflexion auf das Verfahren, das er bereits in der Naturphilosophie erfolgreich angewandt hat. Abgekürzt könnte man dies in Anlehnung an oben bereits erbrachte Zitate so umschreiben: Wir erfahren immer schon eine in sich vermittelte Wirklichkeit, also muss es auch möglich sein ihren Wirklichkeitszusammenhang denkend nachzuvollziehen. Auch wir selbst sind nicht nur als Naturwesen, sondern auch in all unserem geschichtlichen Wirken – Denken, Handeln, Gestalten – Teil des uns mit umfassenden Existenzzusammenhangs. Das Absolute offenbart sich durch unser Handeln hindurch in der Geschichte und es ist die Vernunft – und nur sie –, die diesen Gedanken zu fassen und zu begreifen vermag. „Die Vernunft kann nichts bejahen [... als] was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder *was die unendliche Position seiner selbst* ist. Dieses ist die Idee der Absolutheit. Die Vernunft mag daher nur erfüllt seyn von dem, was [...] in allem und jedem das auf unendliche Weise [...] sich selbst Bejahende ist [...]. (Dieß nur Gott. Denn er ist Bejahung von sich selbst [...]).“ (VII, 147).

Allerdings müssen wir, um zu dieser Vernunftkenntnis zu gelangen, die selbstaufgelegte Begrenzung und Bindung des transzendentalen Idealismus an die Unhintergebarkeit der Selbstgewissheit des „Ich bin“ aufgeben. Wir können diesen Überstieg vollziehen und diese selbstaufgelegte Bindung an die subjektive Subjekt-Objekt-Identität des „Ich bin“ überwinden, wenn wir uns unseres Wirklichseins aus und in dem alles durchwirkenden Wirklichkeitszusammenhang begreifen. In diesem Vernunftbegreifen des absoluten Wirklichkeitszusammenhangs durch das ausgeführte System der Philosophie hindurch erfüllt sich die von ihr immer schon in der intellektuellen Anschauung vorausgesetzte absolute Identität von Wirklichkeit und Vernunft. Die Vernunftkenntnis der absoluten Wirklichkeit ist somit zugleich die absolute Selbsterkenntnis der Wirklichkeit. „Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung, d. h. sie ist selbst das Seyn Gottes und in diesem Seyn. Die Vernunft *hat* nicht die Idee Gottes, sondern sie *ist* diese Idee, nichts außerdem [...], so wenig kann man die Erkenntniß Gottes weiter beschreiben oder mitteilen, denn sie ist, selbst indem sie sich im Subjekt ausspricht, doch nichts

²¹ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Hegels Weg zur Dialektik des Geistes“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Heinz Eidam (Hg.), *Anfänge bei Hegel*, Kassel 2008, 31 ff.

Subjektives, sondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor.“ (VII, 149)

Sind wir einmal bei dieser Neufassung der intellektuellen Anschauung angelangt, so haben wir nun alles aus der Ein- und Allheit der Vernunftkenntnis des Absoluten zu entfalten. Das System der Philosophie ist ja nicht nur eine Erkenntnis Gottes schlechthin und ausschließlich, sondern Erkenntnis des All, d. h. alles Seienden sofern es aus und in Gott ist, oder anders gesagt: Gott ist das durch alles hindurch Wirkende und so kann auch Gott nur durch alles hindurch erfasst werden. Somit wird in diesem System der Philosophie alles Seiende der Natur, der Geschichte und ihrer absoluten Vermittlung allein aus seiner Idee, seinem Wesen, seiner Position, die es im All einnimmt, begriffen. „Das All ist daher lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation. [...] Besonderes kann nichts in Gott seyn als das Gottgleiche, also das *Wesen*, sofern es unmittelbar auch das *Seyn* und demnach die Position von sich selbst ist. [...] Die Idea ist daher [...] der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn; auch ist sie nicht außer dem Besondern, sondern selbst das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist.“ (VII, 161 f.)

Hatte Kant der wissenschaftlichen Verstandeserkenntnis eine Grenze gezogen, insofern diese niemals zur Erkenntnis der Wirklichkeit an sich vorzudringen vermag, so dreht Schelling diese Grenzeinsicht vollständig um. Die Vernunft vermag die Wirklichkeit an sich in ihrem absoluten Zusammenhang zu begreifen, aber von dieser Vernunftkenntnis gibt es keinen Übergang zur Verstandeserkenntnis der Erscheinungen in ihrer Vereinzeltung, wie sie von den Wissenschaften thematisiert werden. Die Wissenschaften zergliedern den Erfahrungszusammenhang in vereinzelt Sinneseindrücke und unterwerfen sie gemäß ihrer jeweiligen Methodologie den Konstitutionsgesetzen des Verstandes, die die Welt der Erscheinungen berechenbar und technisch beherrschbar machen. Aber mit dieser Verstandeserkenntnis wird das Band, das die Vernunft mit der Wirklichkeit an sich verknüpfte, zertrennt. Die ganze Welt unserer verständigen Erkenntnis ist ein einziges „Absehen von Gott“, ja ein „Abfall von Gott“. (VII, 165) Die Welt die wir verständig erkennen, hat keine wahrhafte Realität und ist die Nichtigkeit schlechthin. „Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen [Vereinzelt] gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar [...], er kann nur in einer Entfernung, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen.“ (VI, 38)

Nun ist von Schelling mit dem Abfall kein Seinsereignis, sondern der Abfall des Verstandes gemeint, der das Seiende nicht mehr in seinem göttlichen Wirklichkeitszusammenhang bedenkt, sondern der die Welt der Erscheinun-

gen vom Ich als höchstem Prinzip ausgehend seinen Kategorien der Verständigkeit unterwirft und sie daher außer Gott setzt. Denn hier ist nicht mehr Gott das einende Band der Wirklichkeit, sondern das erkennende und zwecksetzende Ich, wie dies Fichte in seiner *Wissenschaftslehre* darlegt.²² Dort wo die transzendentalphilosophische Rückwendung auf die Erkenntnisconstitution über die kantische Kritik hinaus zur Philosophie selbst erhoben wird, da erklärt sich das Ich der Erkenntnis und der Zwecksetzung selbst zum Absoluten und verleugnet, dass es selbst einer umfassenderen Wirklichkeit an sich angehört. Gegen Fichte gewendet ruft daher Schelling in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* von 1806 aus – und er trifft damit zugleich seine Jugendschriften: „Das *Ich* denke, *Ich* bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.“ (VII, 148)

Wir haben hier den Gegenpol zur Frühphilosophie Schellings erreicht. Alle Betonung der Selbstheit – und daher auch Freiheit im herkömmlichen Sinne – wird hier als Abfall von Gott gesehen. Wirkliches Freisein gibt es nur als notwendiges Eingefügtsein in den göttlichen Zusammenhang des Absoluten. Dabei geht es Schelling jedoch keineswegs um den bloßen Aufweis des Abfalls, sondern in echt neuplatonischem Sinne – aus dem heraus er in dieser Epoche denkt – darum die Borniertheit der Verstandeserkenntnis aufzubrechen und ihr „die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit“ zu ermöglichen. (VI, 43) Eine solche Versöhnung vermag die Seele letztlich in einer mystischen Umkehr, wie sie die Philosophie gewährt, zu erreichen: „Nur durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt sie [die Seele] wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren.“ (VI, 44)

3. Gott und die Freiheit des Menschen

Zwischen dem eben skizzierten System der Philosophie als „Lehre vom All“ (VII, 189) und den drei Jahre später erschienenen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) liegt ein deutlich erkennbarer Bruch, den Schelling zunächst entweder nicht so gravierend er-

²² Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Das Problem der Natur. Erläuterung zur Kontroverse zwischen Fichte und Schelling“, in: ders., „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 122 ff.

fahren hat oder zu überspielen versucht, denn er betont viel stärker die Kontinuität. Erst in der späteren Rückschau markiert er den grundlegenden Einschnitt, der zugleich auch Rückkehr zu einigen Motive seiner Frühphilosophie darstellt.²³

Biographisch liegt dazwischen die durch die politischen Umstände erzwungene Aufgabe seiner Professur in Würzburg (1803–1806), seine Übersiedlung nach München, wo er zwar als Mitglied der Akademie der Wissenschaften und als Sekretär der neu gegründeten Akademie der bildenden Künste ehrenvolle Ämter und Würden bekleidet, jedoch die Herausforderung akademischer Lehre sehr vermisst. Entscheidender für die Umwendung ist aber die von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) publikgemachte Distanzierung vom gemeinsam beschrittenen Weg, die Schelling sehr betroffen macht und die ihn – beginnend mit den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* – schrittweise zu einer Abkehr von der „negativen Philosophie“ des absoluten Idealismus führt. Die „positive Philosophie“, die er schließlich in seinen späten Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* entfaltet, versucht über die „negative Philosophie“ oder Vernunftwissenschaft hinaus zu einer existentiellen Standortfindung in der geschichtlichen Welt vorzudringen.²⁴

Wir haben aus den Zitaten der vorhergehenden Epoche seines Denkens vernommen, dass Schelling die Vernunftkenntnis des absoluten Wirklichkeitszusammenhangs ganz entschieden von der verständigen Bestimmung der Sinnenwelt abtrennt. Während die Vernunft alles Seiende in Natur und Geschichte aus ihrer zeitlosen Verbindung mit Gott betrachtet, löst der Verstand das empirisch Vereinzelte in die abstrakte Unendlichkeit von Kausalbeziehungen in Zeit und Raum auf. Zwischen beiden Welten – wobei die zweite für Schelling eine Scheinwelt darstellt – gibt es und darf es keine Verbindung geben, sondern die Verstandeserkenntnis markiert, insofern sie sich selbst für absolut erklärt, einen Abfall von Gott, dem Absoluten.

Jetzt, beginnend mit der *Freiheitsschrift* bis hin zur *Philosophie der Offenbarung*, wird der Problemzusammenhang zwischen Freiheit und Absolutem nochmals neu aufgerollt, wobei allerdings Motive der Frühphilosophie wieder aufgenommen werden: Die menschliche Freiheit als sittliche Sinnggebung in die Geschichte hinein kann nur unter der Voraussetzung ihrer Ermöglichung im Weltzusammenhang bedacht und begründen werden – dies hatte schon Kant

²³ Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), (X, 99 ff.).

²⁴ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen-Kastellaun-Düsseldorf 1974.

mit dem „Postulat des Daseins Gottes“ im Hinblick auf die Möglichkeit der geschichtlichen Verwirklichung von Sittlichkeit angesprochen.²⁵ Fragen wir aber nach der wirklichen Ermöglichung geschichtlich-sittlicher Sinngebung durch die Menschen, so können wir das Absolute nicht als bloße Vernunft-Notwendigkeit bestimmen, sondern müssen es selbst als freie Synthesis von Sinn und Existenz begreifen – und eben diese *freie* Synthesis nennen wir Gott.

Daher spricht Schelling nun von einem frei handelnden Gott, aus dem die Erschaffung der Welt erfolgt, der sich dem Menschen offenbart, der selbst am Bösen in der Welt leidet. Aber auch der Gott gegenübertretende Mensch strebt nicht mehr nur nach einer verklärenden Schau des All in seiner absolut göttlichen Wahrheit, sondern er wird nun in seiner wirklichen Freiheit zum Guten und zum Bösen begriffen. D. h. der Mensch wird in seiner geschichtlichen Verantwortung für den ihm mit anvertrauten Weltzusammenhang erfasst, denn nur durch seine entschiedene Mitwirkung kann der sittliche Sinnhorizont der Welt erfüllt werden; doch der Mensch kann sich auch, in dem er sich selbst ins Zentrum setzt, wider Gott als absoluten Existenz- und Sinnzusammenhang entscheiden.

Auf den ersten Blick mag die ganze Themenstellung und sprachliche Ausgestaltung der Spätphilosophie lediglich als Rückkehr Schellings zur christlichen Glaubenslehre erscheinen, und so wurde sie auch von vielen seiner Gegner und seiner Verehrer verstanden. Doch Schellings „positive Philosophie“ ist keineswegs eine christliche Glaubensinhalte bloß auslegende Philosophie, auch wenn sie sich vornehmlich mit den Inhalten der christlichen Religion auseinandersetzt, denn das Christentum gilt ihr einerseits – wie die vorausgehende Mythologie und die jüdische Glaubenslehre auch – als ein geschichtlicher Schritt auf dem Wege der Bewusstwerdung der menschlichen Freiheit im Verhältnis zu Gott und zum andern stellt die christliche Theologie von den Kirchenvätern über die Scholastik bis zur Mystik eine hoch differenzierte philosophische Gedankenarbeit dar, an der Schelling seine eigenen Bemühungen um die philosophische Bestimmung eines geschichtlichen Gottes immer wieder zu überprüfen versucht. Die „positive Philosophie“ ist vielmehr als eine Philosophie der Religion zu verstehen, die sich selbst als eine „philosophische Religion“ begreift, insofern sie die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Gott nicht von außen beschreibend, sondern als erfahrene Bewusstwerdungsgeschichte in die wir immer noch einbezogen sind, aufzuhellen versucht. Gerade weil es Schelling in seiner „positiven Phi-

²⁵ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Kant – Ethische Anthropologie und emanzipative Geschichtsphilosophie“, in: ders., *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999, 40 ff.

losophie“ um unsere Sinnbestimmung in der wirklichen Geschichte geht, wird sie zu einer existentiellen Sinnorientierung unseres je eigenen existentiellen Menschseins in der Welt.

Das grundlegend Neue der positiven Philosophie Schellings ist, dass sie sich ausdrücklich als eine geschichtliche Philosophie versteht – was nicht dasselbe meint wie eine Philosophie, die nach dem Wesen der Geschichte fragt. Schelling nennt demgegenüber seine „positive Philosophie“ eine geschichtliche, da sie die verzweigungsvolle Frage nach dem Sinn unseres je eigenen geschichtlichen Seins aufwirft, in das wir gestellt sind und das uns aufgegeben ist. „Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste [...]. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweifelten Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (XIII, 7) Das hier aufbrechende existenzphilosophische Anliegen Schellings ist seit Sören Kierkegaard bis hin zu Paul Tillich, Hans Ehrenberg, Franz Rosenzweig, Karl Jaspers, Martin Heidegger sowie Ernst Bloch und Emmanuel Levinas immer wieder – wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise – gesehen und aufgenommen worden.²⁶

Schellings *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* ist insgesamt gesehen eine geschichtliche Phänomenologie des „notwendig Gott-setzenden Bewußtseins“, das wir sind. Darin steckt zum einen eine vorwegnehmende Antwort auf Feuerbachs anthropologischen Atheismus.²⁷ Denn natürlich sind alle mythologischen Bilder und alle theologischen Gottesgedanken Entwürfe unseres Bewusstseins, wer würde das je bestreiten können. Aber Feuerbach übersieht, das „notwendig Gottsetzende“, und dies ist bei Schelling nicht wie bei Schopenhauer nur psychologisch als ein „metaphysisches Bedürfnis“ bestimmt,²⁸ sondern als eine grundlegende Klärung des Bezuges des Denkens zum Sein – hierin liegt eine Kampfansage gegen Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Bei Hegel endet die *Phänomenologie* darin, dass sich das Bewusstsein in das absolute Wissen hinein „aufopfert“²⁹, es geht so in die Erkenntnis des absoluten Geistes auf, der zugleich im Sinne des doppelten Genetivs der Geist Gottes ist. Genau diese Selbstaufopferung und zu-

²⁶ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Geschichtsphilosophie und Theologie“, in: Myriam Bienenstock (Hg.), *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?*, Würzburg 2007, 51 ff.

²⁷ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), in: *Werke* in 6 Bden., Frankfurt a.M. 1976, Bd. V.

²⁸ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, in: *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1963, Bd. IV.

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* in 20 Bden., Frankfurt a.M. 1970, Bd. III, 575 ff.

gleich Selbstüberhöhung ist dem Bewusstsein nach Schelling nicht möglich, denn es ist immer auf sein Anderes, die Existenz, bezogen, und dieses Andere ist ihm das Absolute, das es niemals ins Denken aufzuheben, sondern immer wieder nur neu zu deuten vermag.³⁰

Konkret ist Schellings *Philosophie der Mythologie* bis zur Gestalt des Prometheus und bis zu den griechischen Mysterien eine Phänomenologie der Befreiung des Bewusstseins aus den es beherrschenden Götterwelten. In der griechischen Aufklärung (Sophistik) und mehr noch in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist der Punkt höchster Krisis erreicht, denn der Mensch glaubt sich selbst absolut bestimmen zu können. Es erhebt sich die Frage, wie der Mensch seine Freiheit bestimmt. Setzt er sie vor und für sich selbst zum Maß aller Dinge oder vermag er seine Freiheit aus und vor dem Absoluten zu bestimmen?

Die jesuanische Lehre impliziert – wie Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* ausführt – eine Theologie der Befreiung, da Jesus einerseits – aus seiner jüdischen Glaubenstradition heraus – den Gottesdienst ganz in die tätige Nächstenliebe und somit in die sittliche Sinnbestimmung menschlichen Lebens hereinholt, und andererseits sich gerade *nicht* zu einer göttlichen Gestalt oder gar selbst für Gott erklärt, sondern Lehre und Leben als Weg zum „Vater“ versteht. „Der Sohn *konnte* unabhängig von dem Vater in *eigner* Herrlichkeit existieren, er konnte freilich außer dem Vater [...] Herr des Seyns [...] seyn. *Diese* Herrlichkeit aber [...] verschmähte der Sohn, und *darin* ist der Christus. *Das* ist die Grundidee des Christenthums.“ (XIV, 37)³¹ So kann seine Nachfolge zu einem noch keineswegs abgeschlossenen Weg der Freiheit für die Menschheit werden.

Nur mühsam geht dieser Weg der Offenbarwerdung in der Geschichte der Christenheit voran. Nach den Gestalten der petrinischen und der paulinischen Kirche, die heute noch unser Bewusstsein bestimmen, hofft Schelling auf die noch ausständige johanneische Gemeinschaft, die – modern gesprochen – die Züge eines sozialistischen Christseins aufweisen wird. (XIV, 324)³²

³⁰ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Läßt sich Religion in Philosophie aufheben?“, in: *Glauben und Wissen*, 3 Bde. (*Hegel-Jahrbuch 2003–05*), Berlin 2003-05, Bd. I, 118.

³¹ Siehe auch F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1932), 2 Bde., Hamburg 1992, 518.

³² Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Wirklichkeit – Skizze zum Denkweg Schellings“, in: Adolf Vukowich u.a. (Hg.), *Natur – Selbst – Bildung. Festschrift für Joachim Christian Horn*, Regensburg 1990, 58 ff.

Die Frage nach der Sinnbestimmung unseres geschichtlichen Seins – sowohl unseres je eigenen als auch des menschheitlichen Seins – ist niemals abschließend beantwortbar, denn da die Geschichte zur Zukunft hin offen ist, können wir niemals dem Sinn geschichtlicher Existenz habhaft werden. Ja wir können nicht einmal – wie es Kant bereits zeigt – einen *Beweis* des Dasein Gottes führen. Aber wir können uns auch niemals der Frage nach Gott entziehen, denn Gott steht für die Hoffnung, dass der existierenden Welt ein Sinnhorizont innewohnt, denn dieser ist die Ermöglichung dafür, dass unsere eigene Existenz darin ihren Sinn zu finden und zu bewähren vermag. Da die wirkliche Geschichte zur Zukunft hin grundsätzlich unabschließbar bleibt, wird sie zu einem nie beendbaren Dialog des Menschen mit Gott – des Menschen, der nach einer Sinnbestimmung im Wirklichkeitszusammenhang von Natur und Geschichte sucht und in seiner Sinnsuche auf einen sich durch Natur und Geschichte offenbarenden Gott hofft, der aber gerade wegen der Unabschließbarkeit des Dialogs niemals vernunftwissenschaftlich bewiesen werden kann. So bleibt das Ringen des Menschen um das Absolute ein grundsätzlich unabschließbarer Dialog, den der Mensch mit seinem Grund im Absoluten führt, in diesem Dialog wird ihm Gott als sein Grund offenbar und in diesem Dialog findet er zur Sinnbestimmung seiner Freiheit.

Methodologisch kann Schelling zu dieser positiven Philosophie existentieller Sinnbestimmung in der Geschichte nur vorstoßen, da er ein Grundaxiom alles Idealismus – auch seines eigenen – prinzipiell durchbricht, nämlich das der absoluten Identität von Denken und Sein, von Wirklichkeit und Vernunft. Schelling hat die hierfür fundierenden erkenntnistheoretischen Grundgedanken erstmals in der ersten Erlanger-Vorlesung *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) und später präzisierend in der *Einleitung zur Philosophie der Offenbarung* (1841) in Berlin vorgetragen.

Gerade in der Auseinandersetzung mit Hegels System der Philosophie wird Schelling zunehmend klar, dass in aller Philosophie, die von der absoluten Identität von Denken und Sein, Wirklichkeit und Vernunft ausgeht, letztlich das Denken sich die Wirklichkeit unterwirft, sie in ihrem wirkenden Wirklichsein stillstellt und sich zu ihrem Objekt der Erkenntnis macht. Wo das Denken diese eigene Negativität an sich selbst durchschaut, wird es fähig in einem Akt der Ekstasis, des Aus-sich-Heraustretens, das ihm unvordenklich vorausseiende Existieren, dem es – das Denken – selber als Existierendes zugehört, positiv wirklich sein zu lassen. Erst dadurch können Geschichte, Erfahrung und Handeln vor aller Vernunftkenntnis in den Vorrang treten. Schelling geht es aber keineswegs darum – wie später Heidegger – die Geschichte als Seinsgeschick gewähren zu lassen, vielmehr erhebt sich das

menschliche Denken sofort wieder, um zu ermitteln, ob die unvordenkliche Existenz sich für es als Sinn, d. h. als Gott erweisen lasse.³³

Für Schelling ist das unvordenkliche Existieren niemals bereits die Wahrheit des Seins selber, sondern ob dem unvordenklichen Existieren ein Sinn zukommt, ob der wirklichen Welt eine Sinnstiftung zugrundeliegt, gilt es erst zu erweisen. Ein solcher Erweis kann von uns erst erbracht werden, wenn wir denkend den erfahrenen Existenzzusammenhang von Natur und Geschichte als einen Sinnzusammenhang deuten können, auf den hin wir unser menschliches Handeln zu beziehen vermögen. Da aber die Geschichte zur Zukunft hin grundsätzlich offen ist und die noch ausständige Geschichte durch unser freies menschliches Handeln erst mit bestimmt wird, kann es nie einen Beweis Gottes, der Einheit von Sinn und Existenz, geben, wohl aber sind wir für die existentiell-praktische Sinnorientierung unseres freien Handelns im Wirklichkeitszusammenhang von Natur und Geschichte offen, uns auf einen solchen Sinnhorizont des Existenzzusammenhangs hin zu entwerfen.

Der grundlegende Gedanke, zu dem Schelling in seiner Spätphilosophie vordringt, ist, dass wir den Beweis des Dasein Gottes, eines Existenz und Sinn umfassenden Absoluten, nur durch unsere Freiheit hindurch zu erbringen vermögen, gelingt uns das nicht, so wird auch die Menschheitsgeschichte scheitern, denn dort wo der Mensch sich zum Herren der Welt aufzuschwingen versucht, zertrennt er das Band mit der Creatürlichkeit, die ihn trägt und durch das allein dem Menschen ein sittlicher Sinnhorizont seiner Freiheit eröffnet wird – wie Schelling schon in der *Freiheitsschrift* (VII, 334 f.) ausführt: „So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyen [...] übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. [...] Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, [...] der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß [er] creatürlich zu werden strebt, eben indem [er] das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtsseyen fällt.“ (VII, 390 f.)

So endet Schellings *Philosophie der Offenbarung* ganz ähnlich wie seine frühen Ausführungen im *System des transzendentalen Idealismus* über die

³³ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzick, „Das spekulative Wissen und die Ekstasis des Denkens“, in: ders., *Von der wirklichen, von der seyenden Natur*. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 205 ff. sowie ders.: „Heidegger – Bedenken wider den Humanismus“, in: ders., *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999, 192 ff.

Mitwirkung des Menschen für den noch ausstehenden Sinn der Geschichte. „Die Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht, ist nicht nur eine *gewisse*, sondern die gesammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. [...] Aber eben darum ist dieser Beweis *selbst* nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wissenschaft [...], er ist [...] die ganze positive Philosophie, – diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist – [...] ist doch die Geschichte noch Bewegung und unablässiges Fortschreiten – [...], so ist auch der Beweis *nie* abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philo-sophie.“ (XIII, 130 f.)

Die Autorinnen und Autoren

Dr. Myriam Bienenstock

Prof. für Philosophie an der Universität Tours und Präsidentin der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft

Dr. Martin Blumentritt

Freier philosophischer Schriftsteller – Schwerpunkt Kritische Theorie

Dr. Christian Danz

Prof. für Evang. Theologie an der Universität Wien

Dr. Walter E. Ehrhardt

Prof. em. für Philosophie an der Universität Hannover

Dr. Heinz Eidam

Prof. für Philosophie an der Universität Kassel und Studienrat am Schwalmgymnasium in Schwalmstadt

Dr. Hassan Givsan

Prof. für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt

Dr. Friedrich Hermanni

Prof. für Evang. Theologie an der Universität Tübingen

Dr. Paul-Gerhard Klumbies

Prof. für Evang. Theologie an der Universität Kassel und Dekan des Fachbereichs Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften

Dr. Erhard Oeser

Prof. em. für Philosophie an der Universität Wien

Dr. Heinz Paetzold

Prof. für Philosophie an der Universität Kassel

Dr. Walter Pfannkuche

Prof. für Philosophie an der Universität Kassel und Direktor des Instituts für Philosophie

Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Prof. em. für Philosophie an der Universität Kassel

Dr. Helmut Schneider

Privatdozent für Philosophie an der Universität Kassel

Dr. Dirk Stederoth

Lehrkraft für Philosophie an der Universität Kassel

Dr. Mohamed Turki

Prof. em. für Philosophie an der Universität Tunis

Dr. Paul Ziche

Prof. für Philosophie an der Universität Utrecht