

Vorlesungsscript zur Lehrveranstaltung von Prof. Dr. Laszlo Tengelyi über die „geschichtliche Philosophie“ des späten Schelling (WS 2013/14)

IV. Zu Schellings Weltalter-Fragmenten

In den Jahren 1811–1817 arbeitet Schelling an einem Hauptwerk, dem er den Titel *Weltalter* gibt. Von Zeit zu Zeit meldet er seinem Verleger, Herrn Cotta, er sei beinahe fertig mit der Schrift, brauche nur noch einige Monate Zeit, um eine Arbeit von mehr als 500 Seiten zu liefern, aber in Wahrheit kommt er über den ersten Teil des Werkes kaum hinaus. Der Verlag Cotta legt ihm drei Druckfassungen des ersten Teils vor; sie sind von einem Umfang von 80 bis 150 Seiten. Diese Druckfassungen sind erhalten geblieben. Im Juli 1944 ist der gesamte handschriftliche Nachlass von Schelling bei Luftangriffen auf München im Keller der dortigen Universität verbrannt. Zwölf verschiedene Umarbeitungen und Entwürfe zum ersten Teil der *Weltalter* sind dabei dem Feuer zum Opfer gefallen. Manfred Schröter, der als junger Forscher nach Anleitung des wohlbekannten Schelling-Kenners Horst Fuhrmans während der ersten Jahre des Zweiten Weltkriegs am handschriftlichen Nachlass von Schelling gearbeitet hatte, bewahrte die Druckfassungen von 1811 und 1813 sowie darüber hinaus einige Fragmente bei sich auf; er konnte diese Texte im Jahre 1946 veröffentlichen. Die dritte Druckfassung, die vermutlich aus den Jahren 1816-17 stammt, war von Schellings Sohn (Karl Friedrich August Schelling) in den Band VIII der *Sämtlichen Werke* aufgenommen worden.¹

Die Weltalter-Fragmente (von nun an abgekürzt als „WA“) behandeln das erste Wesen als das „älteste der Wesen“ (VIII 199) und als einen „werdenden Gott“ in seiner Lebendigkeit, die durch ein ewiges Entwicklungsgeschehen charakterisiert ist.

¹ Im Folgenden verwende ich zur Bezeichnung der ersten beiden Druckfassungen, wie in der Sekundärliteratur üblich, die Abkürzungen „WA I“ und „WA II“. Die Seitenzahlen beziehen sich dabei auf die *Weltalter*-Ausgabe von Manfred Schröter: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, hg. von Manfred Schröter, München: Biederstein Verlag und Leibniz Verlag 1946. Das Zeichen „WA III“ bezieht sich im Folgenden jedoch *nicht* auf die dritte Druckfassung der WA, da diese in der Ausgabe von Manfred Schröter nicht wieder abgedruckt ist. Dieses Zeichen verweist vielmehr (ähnlich wie das Zeichen „WA IV“) auf eine Gruppe von Fragmenten zum geplanten Werk *Weltalter*, die im dritten bzw. vierten Teil der *Weltalter*-Ausgabe von Manfred Schröter veröffentlicht wurden. Die dritte Druckfassung der *Weltalter* wird auf Grund des im VIII. Band der *Sämtlichen Werke* veröffentlichten Textes zitiert (die Abkürzung „VIII 199“ im nächsten Absatz bezieht sich also auf die dritte Druckfassung; sie bezeichnet die 199. Seite des VIII. Bandes der *Sämtlichen Werke* in der Edition von Karl Friedrich August Schelling). Römische Ziffern ohne das vorangestellte Zeichen „WA“ beziehen sich im Folgenden immer auf den entsprechenden Band der *Sämtlichen Werke* (so die Zahl „X“ auf den zehnten Band der ersten Abteilung; die Zahl „XI“ bezieht sich allerdings auf den ersten Band der zweiten Abteilung, denn in der Sekundärliteratur ist es üblich geworden, die Bände I-IV der zweiten Abteilung der Einfachheit halber als Bände XI-XIV zu bezeichnen).

1. „Geschichtliche Philosophie“

Angestrebt wird demgemäß eine Lebensbeschreibung (eine Biographie) des ältesten Wesens. Es handelt sich um eine Wissenschaft, in der es dem Wissenschaftler nicht darum geht, die je eigenen Begriffe und Gedanken zu entwickeln, sondern darum, die „Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens“ darzustellen. Der erste Teil des Werkes hat die Vergangenheit des ältesten Wesens zu erfassen; die Gegenwart und die Zukunft dieses Wesens bleiben dem (nicht geschriebenen) zweiten Teil und dritten Teil der Schrift vorbehalten. Es gilt folgender Satz, der in allen drei Fassungen enthalten ist:

„Das Vergangene wird gewusst, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. – Das Gewusste wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.“ (VIII 199.)

Demnach kann die Vergangenheit des ältesten Wesens gewusst werden, und was gewusst wird, wird erzählt. Daraus folgt, dass die vorliegenden Weltalter-Fragmente *eine Geschichte erzählen*. Die Wissenschaft ist, wie Schelling sagt, „der Sache und der Wortbedeutung nach Historie“ (VIII 205).

Zum ersten Mal entwickelt hier Schelling den Gedanken, dass die Philosophie in einem besonderen Sinne „geschichtlich“ sein sollte; in einem besonderen Sinne, weil eine „geschichtliche Philosophie“², so wie Schelling sie von nun an versteht, im Gegensatz zu entsprechenden Versuchen von Fichte und Hegel *keine apriorische Geschichtskonstruktion* anstrebt, sondern lediglich die *Geschichte eines „lebendigen und wirklichen Wesens“ zu erzählen hat*. „Geschichtlichkeit“ verbindet sich hier mit „Narrativität“; sie hat einen prinzipiellen Erzählcharakter, und sie erhebt einen Anspruch darauf, nicht nur ein Denkschema zum Verständnis einer wirklichen Geschichte vorzulegen, sondern tatsächlich eine wirkliche Geschichte zu erzählen.

Diese Zielsetzung ist untrennbar von der Idee einer „neuen Mythologie“, mit der wir uns schon befasst haben. In der „Einleitung“ zum Werk, die in allen drei Fassungen beinahe textidentisch bleibt, dreht sich alles um diese Idee (obgleich der Ausdruck „neue Mythologie“ nicht verwendet wird). Schelling meint aber, dass eine rein erzählerische Darstellung der vorgetragenen Geschichte doch nicht möglich sei. Er stellt die Frage:

„Warum kann das Gewusste auch in der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewusste erzählt werden? Was hält sie zurück[,] die geahndete goldne Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel wieder zur Wahrheit wird.“ (VIII 200.)

Die Antwort ergibt sich daraus, dass „das Gewusste hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Prozeß immer erst entstehendes“ ist (VIII 201). Eine geschichtliche, narrative Philosophie kann angestrebt, aber niemals ganz erreicht werden. Die Philosophie bleibt ein bloßes „Trachten“ (VIII 201) nach wahrer Wissenschaft; deshalb enthält sie neben narrativen Elementen notwendig auch eine *Dialektik* in sich. Aber es kann keine Rede davon sein, dass „die Philosophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wissenschaft verwandel[t] werden könnte“, sondern „eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist“ (VIII 202). Es bleibt wahr: „Nicht

² Zu diesem Begriff siehe X 168 (vgl. X 94, X 116, X 170 und X 181) sowie XI 571.

Erzähler können wir seyn, nur Forscher [...].“ (VIII 206.) Denn: „Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann.“ (VIII 203.)

Alle Wissenschaft muss demnach durch Dialektik hindurchgehen. Der Philosoph, der neben narrativen Elementen auch eine Dialektik entwickelt, ist aber sozusagen unterwegs zu einer geschichtlichen Philosophie, „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 ver[mag]“ (VIII 205). Schelling sagt: „Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft den Weg zu öffnen.“ (VIII 205.) Daher kann, so meint es Schelling, ein Versuch gemacht werden, der „zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält“: „Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird.“ (VIII 206.)

Der letzte Satz enthält einen Hinweis auf Homer. Dass die Seher im Geist umfassen, was war, was ist und was seyn wird, ist eine Paraphrase der Charakterisierung von Kalchas am Beginn der *Ilias*. Homer ist aber das Muster einer Mythologie, die das Wissen eines ganzen Zeitalters in sich vereinigt. So wird hier an der Idee einer neuen Mythologie festgehalten. Schelling sieht aber, dass die Philosophie eine derartige Mythologie nicht unmittelbar verwirklichen, sondern nur vorbereiten kann.

Auch Schellings eigener Versuch ist auf die Dialektik angewiesen. Aber „gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik“ (VIII 203) muss gekämpft werden. Die Dialektik selbst muss auf eine Art von „Anamnese“, auf eine Wiedererinnerung, gebaut werden, die deshalb möglich ist, weil die menschliche Seele „eine Mitwissenschaft der Schöpfung“ (VIII 200) in sich trägt. Mitwissenschaft ist *con-scientia*, Bewusstsein, das aber hier gerade nicht aktuell ist, sondern nur latent und potentiell; der Mensch ist das Ergebnis des Weltprozesses, und als solches trägt er eine bleibende Spur des gesamten Prozesses in sich. In einem Fragment (WA III 1) nennt Schelling „das Prinzip der Vorzeit im Menschen“ sein „Gemüth“, das im gegenwärtigen Zeitalter „vom Geiste, dem jüngeren[,] aber mächtigeren Prinzip“ beherrscht wird (WA III 1, 190). Es heißt in diesem Fragment: „Im Gemüth [...] ruht die älteste Erinnerung [...] der Dinge, u. ihrer ursprünglichen Verhältnisse [...]“ (WA III 1, 190.) Darum gibt das „Gemüth“ die Antwort auf die Fragen, die ihm der „Geist“ stellt; der „geheime Verkehr“, „diese innere Unterredungskunst“ ist das „eigentliche Geheimniß des Philosophen“, das seinem äußeren Nachbild nach „Dialektik“ heißt. Ohne den Unterschied zwischen „Gemüth“ und „Geist“ zu nennen, beschreibt die dritte Druckfassung die Dialektik ebenfalls als „dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen“ (VIII 201). Es handelt sich um ein sokratisches Gespräch, in dem der Geist aus dem „Gemüth“ eine Erinnerung an die Vorzeit“ und damit die Spur einer unvordenklichen Vergangenheit zu Tage fördert. Dieses sokratische Gespräch ist das Gegenmittel gegen „die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik“.

Um welche Geschichte geht es? Man könnte sagen: Es geht um die Entwicklungsgeschichte des „werdenden Gottes“, aber diese Antwort wäre unvollständig. Richtiger ist es zu sagen: Es geht um die *Vorgeschichte der gegenwärtig bestehenden Welt*. Dieser Aspekt tritt besonders in der zweiten Druckfassung (WA II, 120) und in manchen Fragmenten (WA III 5, 221 f.) in

den Vordergrund. Hierher gehört natürlich die gesamte Weltgeschichte, aber hierher gehört auch die Geschichte der Erde und ebenso die Geschichte des Weltalls:

„Die ältesten Bildungen der Erde tragen ein so fremdes Ansehen, daß wir uns von der Zeit ihres Entstehens und der damals wirkenden Kräfte kaum einen Begriff zu machen imstande sind. [...] In einer undenklichen Reihe von Zeiten hat je die folgende die vorhergehende zugedeckt, so daß sie kaum etwas Ursprüngliches zeigt; eine Menge von Schichten, die Arbeit von Jahrtausenden, muß hinweggenommen werden, um endlich auf den Grund zu kommen.“ (WA II, 120.) – „Wenn aber die Erde nach ihrem gegenwärtigen Bestand nur ein Werk der Zeiten ist, warum sollte es mit dem Weltall anders sein?“ (WA III 5, 222.)

Zu Recht verbindet Wolfram Högbe diese Fragestellung mit dem ersten Satz von Thomas Manns *Joseph-Tetralogie*: „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit.“ In den WA steigen wir in diesen tiefen Brunnen der Vergangenheit hinab. Ebenfalls von Högbe stammt eine Analogie zwischen den WA und der *Divina commedia* von Dante. Dem Dante'schen *Inferno* entspricht bei Schelling die Vergangenheit. Daraus folgt bereits, dass wir es hier mit einer philosophischen Höllenfahrt zu tun haben.

Um diese Analogie zu verstehen, müssen wir wissen, dass die Vergangenheit, von der in den vorliegenden Weltalter-Fragmenten die Rede ist, nicht einfach eine Vergangenheit in der Welt ist. Schelling sagt: „Wäre die Welt, wie einige vermeinte Weise behauptet, eine rück- und vorwärts in's Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen: so gäbe es im wahren Verstande so wenig eine Vergangenheit als eine Zukunft.“ (WA II, 119.) Denn dann müsste man sagen, dass „nichts Neues in der Welt geschehe“ (WA II, 120); auf die Frage „Was ist geschehen?“ wäre die richtige Antwort: „Ebendas, was hernach geschehen wird“, und, auf ähnliche Weise, auf die Frage „Was wird geschehen?“ wäre die richtige Antwort „Ebendas, was zuvor geschehen ist“ (WA II, 120). Deshalb meint Schelling, dass die eigentliche Vergangenheit eine „vorweltliche“ und die eigentliche Zukunft eine „nachweltliche“ sein muss (WA II, 120). Es geht folglich um Zeiten, die nicht einfach Dimensionen des gegenwärtigen Zeitalters sind, sondern die sich vom gegenwärtigen Zeitalter unterscheiden. Zur Bezeichnung dieser Zeiten führt Schelling den Begriff „Weltalter“ (im Plural!) ein.

Hier wird wieder einmal wichtig, dass die WA auf die Idee einer vorweltlichen Vergangenheit und einer nachweltlichen Zukunft die Methode der *Anthropomorphisierung* anwenden. Die vorweltliche Vergangenheit (um bei ihr zu bleiben, da die nachweltliche Zukunft in den WA nicht behandelt wird) bleibt die eigene Vergangenheit des Menschen. Schon im zweiten Absatz der dritten Druckfassung sagt Schelling:

„Ein Licht in diesen Dunkelheiten ist, daß, gleichwie nach dem alten und fast abgenutzten Satz der Mensch die Welt im Kleinen ist, so die Vorgänge des menschlichen Lebens vom Tiefsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen. Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einem kurzen Inbegriff gefaßt hätte.“ (VIII 207.)

Diese Bemerkung kann uns dazu verhelfen, einen konkreteren Begriff von einer vorweltlichen Vergangenheit zu bilden, die eigentlich gar nicht zur Zeit, sondern zur Ewigkeit gehört.

2. Die ekstatische Zeittotalität und die Ewigkeit als Überwindung der Zeit

Die WA enthalten eine Philosophie der Zeit, der ein eigenes Gewicht zukommt, obgleich es im Ganzen des Werkes um eine ewige Entwicklung des werdenden Gottes geht.

In der ersten Druckfassung entwickelt Schelling eine „Genealogie der Zeit“ (WA I, 75), die eine ganze Reihe charakteristischer Züge aufweist:

1. Jedes Ding hat seine eigene Zeit. „[...] kein Ding hat eine äußre Zeit, sondern jedes nur eine innre, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit.“ (WA I, 78; vgl. auch VII 431.) „Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern *in* jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zu sagen, es sey im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang.“ (WA I, 78 f.)
2. „Wirklicher Anfang kann nur von absoluter Freihet kommen.“ (WA I, 75.) Es gehören daher geradezu „sittliche Betrachtungen“ dazu, von der Zeit philosophisch Rechenschaft zu geben: „Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem[,] was ihm geworden[,] und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. [...] Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde hervorleuchten, daß Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft doch nicht bloße Verhältnißbegriffe einer u. der nämlichen Zeit sind, daß sie der höchsten Bedeutung nach wirklich verschiedene Zeiten sind, zwischen denen eine Anstufung oder Steigerung stattfindet.“ (WA III 5, 223.) Es findet sich eine entsprechende Textpassage am Anfang der zweiten Druckfassung, aber die angestellten Betrachtungen werden dort nicht als „sittlich“ bezeichnet. Dafür heben die Schlusszeilen in der zweiten Druckfassung den Bruch mit der Kontinuitätsvorstellung der Zeit deutlich hervor, indem sie betonen, dass „der Gegensatz der Zeiten auf einer Steigerung beruht, nicht aber durch ein stetiges Verfließen der Zeit-Theile in einander hervorgebracht wird.“ (WA II, 119.) An der entsprechenden Stelle in der dritten Druckfassung ist wieder von „sittlichen Betrachtungen“ die Rede, aber aus ihnen geht jetzt hervor, dass „keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt.“ (VIII 259.)
3. Die Zeit ist ein organisches System, weil die Zeit „in jedem Augenblick ganze Zeit, d. h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist“ (WA I, 80), weil also in jedem Augenblick die Zeit ständig als die „ganze Zeit“ entsteht. „Also ist die Zeit im Ganzen und Großen organisch.“ (WA I, 81.)
4. Daraus folgt, dass die verschiedenen Zeiten (die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft) gleichzeitig sind: „Nach einander ist nur, was in verschiedenen Momenten derselben Zeit gedacht wird; oder, verschiedene Momente derselben Zeit können, als solche gedacht, nicht gleichzeitig seyn. Aber als verschiedene Zeiten angesehen können sie zumal seyn, ja sie sind nithwendig *zumal*. Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen freylich nicht als ein Gegenwärtiges

zugleich seyn, als Vergangenes aber ist es ihm allerdings gleichzeitig, und ebendieses gilt, wie leicht einzusehen[,] von der Zukunft.“ (WA II, 175 f.)

5. Ekstatischer Charakter (vgl. „*Time is out of joint, oh, cursed spite that even I was born to set it right*“, Shakespeare, *Hamlet*): „Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird; denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit.“ (WA I, 75.)
6. Primat der Zukunft: „Die ganze Zeit ist aber die Zukunft.“ (WA I, 82.)
7. Diskontinuierliche Zeit: [...] Zeit entsteht unmittelbar durch Differenzierung der in ihm nicht bloß als Eins, sondern als äquipollent geltenden Kräfte.“ (WA I, 77.)
8. Die Kontinuität in der Zeit ist nur ein „Scheinbild einer abstrakten Zeit“ (WA I, 79).

Zum Verhältnis von Zeit und Ewigkeit finden wir in einem der Fragmente eine besonders kühne, aber nicht ganz verständliche Behauptung:

„Der Ewigkeit tritt also die Zeit als ein selbständiges Principium entgegen; wollen wir genau reden, so müssen wir sagen, daß die Ewigkeit von sich selbst nicht ist, daß sie nur durch die Zeit ist; daß also die Zeit der Wirklichkeit nach vor der Ewigkeit; daß in diesem Sinn, nicht wie insgemein gedacht wird, die Zeit von der Ewigkeit gesetzt, sondern umgekehrt die Ewigkeit das Kind der Zeit ist.“ (WA III 6, 229 f.)

Dass die Ewigkeit nur durch die Zeit ist, wirft Schwierigkeiten auf, weil Schelling ansonsten versucht, die Zeit aus einem ewigen Geschehen abzuleiten. Dieses Zitat wird deshalb nur dann verständlich, wenn wir es als Beschreibung unseres Zugangsweges zur Ewigkeit verstehen. Verständlicher ist eine Stelle in der dritten Druckfassung, der zufolge die wahre Ewigkeit nicht die ist,

„welche die Zeit ausschließt“, sondern „welche die Zeit (die ewige Zeit) sich unterworfen enthält“: „Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit [...]“. (VIII 260.)

Allerdings ist der Begriff einer „ewigen Zeit“ schwierig. Ähnlich steht es mit dem Begriff der „ewigen Vergangenheit“ (VIII 254). Gleichwohl sind diese Begriffe prinzipiell verständlich, weil sie sich aus dem Unterschied zwischen der Existenz und dem Grund der Existenz im werdenden Gott ergeben. Da die Existenz ihren Grund voraussetzt, zeigt sie eine gewisse *Nachträglichkeit* ihrem eigenen Grund gegenüber. Da weiterhin der Grund in Gott das ist, was nicht Er selbst ist, gehört er in Gott zur *Vergangenheit* von Gott *als* Gott: Er ist in Gott *älter* als Gott, insofern Gott Er selbst ist. So müssen wir den Sinn des Ausdrucks „ewige Vergangenheit“ aus dem Unterschied zwischen einem Wesen als Existierendem und als Grund von Existenz, also aus der Schelling'schen Prinzipien- und Potenzentheorie ableiten.

Was ist jedoch die philosophische Grundlage der Schelling'schen Prinzipien- und Potenzentheorie, die gerade in der vierten Periode von Schellings Denken einem grundlegenden Wandel ausgesetzt ist? Die Änderungen beginnen damit, dass die Unterscheidung zwischen dem Existierenden und dem Grund der Existenz durch eine andere Unterscheidung überlagert wird: die zwischen *dem Seyenden und dem Seyn*.

3. Die Lehre vom Seyenden und dem Seyn

Um Schellings prinzipientheoretische „Ontologie“ zu verstehen, müssen wir von seiner Identitätstheorie des Urteils ausgehen, die in allen drei Druckfassungen der WA – beinahe gleichlautend – formuliert wird.³ Allerdings bleibt dann noch zu fragen, was uns von der Logik zur Ontologie weiterführen kann.

A. SCHELLINGS DIALEKTISCHE URTEILSTHEORIE

Zu dieser Theorie gehören drei Sätze:

1. „Der wahre Sinn jedes Urtheils, z. B. das A ist B, kann nur dieser seyn: *das, was A ist, ist das, was B ist, oder das, was A, und das, was B ist, ist einerlei*. Also liegt schon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zugrunde: A in diesem Urtheil ist nicht A, sondern etwas = x, das A ist; so ist B nicht B, sondern etwas = x, das B ist, und nicht diese (nicht A und B für sich)[,] sondern das x, das A, und das x, das B ist, ist einerlei, nämlich dasselbe x.“ (VIII 213.) Das Urteil drückt also nicht die Inhärenz eines Prädikats (B) in einem Subjekt (A) aus, sondern die Identität eines etwas = x, das einerseits A, andererseits B ist.
2. „In dem angeführten Satz sind eigentlich drei Sätze enthalten, erstens $A = x$, zweitens $B = x$, und erst hieraus folgend der dritte, A und B sind ein und dasselbe, beide sind nämlich x.“ (VIII 213 f.)
3. „Von selbst ergibt sich hieraus, daß das Band im Urtheil das Wesentliche, *allen* Theilen zu Grunde Liegende ist [...]. Ferner, daß im einfachen Begriff schon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil ist [...].“ (VIII 214.)

Diese Erkenntnisse gehören zwar zur „edeln Vernunftkunst“ (Logik), nicht zur „höchste[n] Wissenschaft“ (Metaphysik), aber „die Kenntnis der allgemeinen Gesetze des Urtheils muß die höchste Wissenschaft immer begleiten“ (VIII 214).

Die Gültigkeit der Kopula (des *Ist*) in „das A ist B“ ist also nach Schellings Urteilstheorie an die Bedingung der Vorhandenheit eines zugrunde liegenden Etwas = x gebunden, das in A und B sich selbst gleich oder mit sich selbst identisch bleibt. Die Vorhandenheit dieses x, das ein „*suppositum*“ (ein Vorausgesetztes) ist, ist schon ein Sein, das jedoch dem *Ist* der Kopula erstmal zugrunde liegt und sich daher von jedem „prädikatlichen“ Sein unterscheidet; es ist, wie es in der Spätphilosophie heißen wird, ein Sein „im urständlichen Sinn“ und noch kein Sein im „gegenständlichen Sinn“ (X 18) oder auch ein „bloß wesendes, in das Wesen zurückgehendes, mit diesem identisches“ Sein, nicht aber ein „gegenständliches Seyn“ (X 133). Wolfram Högbe nennt es, da es sich um das Sein eines Etwas handelt, *pronominales Sein* und unterscheidet es vom *prädikativen Sein*, das diesem Etwas in einem Urteil zugeschrieben wird. Diese Terminologie wird auch von Andrew Bowie übernommen und in die englischsprachige Fachliteratur eingeführt.

³ WA I, 28 f.; WA II, 129 f.; VIII 213 f.

Die Vorhandenheit eines zugrunde liegenden Etwas = x ist also schon ein Sein, aber ein Seiendes kann das x erst dann genannt werden, wenn es als A beschrieben werden kann. Im Urteil „das A ist B“ wird dies nicht ausgesagt, sondern vorausgesetzt. Deshalb kann A hier schon als Seiendes bezeichnet werden, aber erst als ein „in sich (subjektiv) Seyendes“; erst wenn x nicht nur als A, sondern auch als B gekennzeichnet werden kann, ist es zugleich ein „anderes (objektiv) Seyendes“. (VIII 222.) Erst dann kommt ihm nämlich ein gegenständliches, prädikatives Sein zu.

Halten wir nun für einen Augenblick das als A charakterisierte x als Suppositum des Urteils „das A ist B“ für sich fest, ohne dass wir zum Prädikat B weitergehen. Wir können uns diesen Augenblick als den Augenblick der auftauchenden Frage, ob das als A gekennzeichnete x zugleich B ist, vorstellen. In dieser fragenden Haltung ist das Denken mit seiner eigenen binären Grundstruktur konfrontiert: Es bewegt sich zwischen einem Ja und einem Nein, solange es sich nicht für eines von beiden entscheidet.

Schelling versucht aber, das Verhältnis von Bejahung und Verneinung im Denken zu vertiefen: „Nun soll hier wirklich und im strengsten Sinn ein und dasselbe = x Entgegengesetztes seyn, bejahende und verneinende Kraft.“ (VIII 215.) In der Tat kann das als A bezeichnete Etwas = x einerseits als „das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen“ charakterisiert werden, insofern es sich in dem bejahenden Urteil „das A ist B“ zugleich als B erweist, andererseits kann ihm aber „eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des In-sich-Seyns“ zugeschrieben werden, insofern es sich in dem verneinenden Urteil „das A ist *nicht* B“ gegen ein B-sein behauptet, indem es sich in sein A-sein zurückzieht.

In dieser Auffassung von Bejahung und Verneinung können wir bereits die uns schon bekannten Kräfte, die Expansivkraft und die Kontraktionskraft, erkennen. Damit sind wir beinahe schon bei der Schelling'schen Prinzipienlehre angekommen. Wir haben sie aus der Urteilstheorie abgeleitet. Nur dass es dabei noch ein Verbindungsglied zwischen Logik und Metaphysik (Ontologie) fehlt.

Ein x ist zwar in jedem konkreten Urteil „das A ist B“ vorausgesetzt. *Dass jedoch ein und dasselbe x in jedem konkreten Urteil „das A ist B“ als ein Suppositum dient und dass dieses x ebendeshalb ein notwendiges Seiendes ist*, ist eine Behauptung, die über die Logik hinausgeht. Schelling akzeptiert diese Behauptung deshalb, weil er sich Kants Analyse des „transzendentalen Ideals“ – in einer bestimmten Interpretation – aneignet.

B. KANTS KRITIK DES TRANSZENDENTALEN IDEALS

In der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt Kant, wie die „Vernunft“ versucht, „ein jedes Ding so vor[zustellen], wie es von dem Anteil, den es an [der] gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Wirklichkeit ableite“. ⁴ In diesem Versuch der „Vernunft“ können wir das Kernanliegen derjenigen Metaphysik erkennen, die Kant wegen ihres spekulativen Charakters bekämpft. Mit dieser Metaphysik rechnet Kant in seiner Analyse des transzendentalen Ideals ab. Unter einem Ideal versteht er eine Idee, insofern sie nicht nur *in*

⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 572/B 600.

concreto, sondern *in individuo* leibhaftige Wirklichkeit erhält. Ein Muster für diese Begriffsbildung ist die Gestalt des Weisen in der griechischen Philosophie, so etwa bei den Stoikern, den Epikureern oder den Skeptikern der hellenistischen Zeit. In dieser Gestalt erhält die Weisheit als solche – also die Idee der Weisheit – eine anschauliche Realität. Der Weise als das Ideal der Weisheit hat allerdings den Charakter einer mehr oder weniger willkürlichen Idealisierung, weil eine Idee wie die der Weisheit für sich allein nicht ausreicht, ein einzelnes Seiendes, ein Individuum vollständig zu bestimmen. Das ist der Fall mit beinahe allen Ideen. Es gibt aber – zumindest scheinbar – eine Ausnahme, wenn auch nur eine einzige: die Idee eines Wesens, dem nicht nur eine Vollkommenheit wie etwa die Weisheit zukommt, sondern das vielmehr alle möglichen Vollkommenheiten in sich vereinigt. Es handelt sich dabei offensichtlich um ein Ideal, da einzig und allein die Ideen der verschiedenen Vollkommenheiten die Merkmale eines einzelnen Seienden bestimmen. Aber von willkürlicher Idealisierung ist bei diesem Ideal nicht mehr die Rede. Denn – zumindest dem Anschein nach – bestimmt die Gesamtheit möglicher Vollkommenheiten in aller Eindeutigkeit ein einzelnes Seiendes, ein Individuum, und zwar im rein begrifflichen Denken (völlig *a priori*), ohne dass dabei eine Erfahrung, von welcher Art auch immer, in Betracht gezogen werden müsste.

Kant schreibt jedoch dem Ideal des allervollkommensten Wesens nicht bloß einen apriorischen, sondern auch einen „transzendentalen“ Charakter im vollen Sinne des Wortes zu. Anders als in der „Transzendental-Philosophie der Alten“ bezeichnet dieses Wort in der *Kritik der reinen Vernunft* allerdings nicht mehr einfach das Transgenerische oder das Transkategoriale. Transzendental ist vielmehr für Kant eine Erkenntnis, die nicht allein unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erworben werden kann, sondern zugleich eine – oder, richtiger, zumindest eine – Bedingung erfasst, die die Erfahrung überhaupt erst ermöglicht. In diesem Gedanken einer „Möglichkeit der Erfahrung“ drückt sich ein im Verhältnis zur Tradition völlig neuer Gesichtspunkt aus, der auch im Falle des Ideals des allervollkommensten Wesens zur Geltung kommt. Dieses Ideal wird deshalb als ein transzendentales Ideal betrachtet, weil es – dem Anschein nach – eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung darstellt.

Wie ermöglicht aber das Ideal des allervollkommensten Wesens die Erfahrung? Um diese Frage zu beantworten, geht Kant von einem Grundsatz aus, den er den „Grundsatz der Bestimmbarkeit“ nennt und unter dem seiner Ansicht nach jeder Begriff steht. Dieser Grundsatz besagt, „daß nur eines, von jeden zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten, ihm [dem gerade in Rede stehenden Begriff] zukommen könne [...]“⁵ Mit diesem rein logischen Grundsatz verbindet sich ein anderer, mit ihm eng verwandter, aber nicht mehr bloß logischer, sondern transzendentaler Grundsatz: „[...] *alles Existierende ist durchgängig bestimmt* [...]“⁶ Dieser letztere Grundsatz, der in der *Kritik der reinen Vernunft* „Grundsatz der durchgängigen Bestimmung“⁷ (der *omnimoda determinatio*) heißt, bezieht sich nicht auf Begriffe, sondern auf Dinge und beruht auf der Idee der „gesamten Möglichkeit“⁸ oder des „Inbegriffs aller Möglichkeit“⁹. Diese Idee setzt allerdings eine vollständige Analyse der Begriffe voraus. Wir finden, wie Kant sagt, dass die Idee der

⁵ Ebd., A 572/B 600.

⁶ Ebd., A 573/B 601.

⁷ Ebd., A 572/B 600.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., A 573/B 601.

gesamten Möglichkeit, „als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder nebeneinander nicht stehen können [...]“.¹⁰ Das Zusammenbestehen der Prädikate in der Gesamtheit aller Möglichkeiten ist nur dann gesichert, wenn alle Prädikate, die eine ausdrückliche Verneinung oder auch nur einen verborgenen Mangel ausdrücken, entfernt werden. Wenn wir uns vorstellen, dass eine vollständige Analyse der Begriffe durchgeführt, alle zusammengesetzten Prädikate auf einfache zurückgeführt und alle ausdrücklich oder unausdrücklich negativen Prädikate von unserer Sammlung ausgeschlossen wurden, so erhalten wir eine bestimmte Menge positiver Prädikate, die voneinander unabhängig sind und nicht mehr einen Mangel oder Nichtsein, sondern lauter sachhaltige Merkmale der Dinge ausdrücken. Kant ist mit der metaphysischen Tradition völlig in Einklang, wenn er den Gehalt derartiger Merkmale als „Realität (Sachheit)“ bezeichnet.¹¹ Die Bedeutung dieses Terminus hat – im Gegensatz zum heute vorherrschend gewordenen Sprachgebrauch – mit Realität im Sinne von *Wirklichkeit* nichts zu tun. Vielmehr ist mit dem Wort Realität einzig und allein Sachhaltigkeit und damit gerade nicht Wirklichkeit, sondern vielmehr ein Stück *Möglichkeit* gemeint. Der „Inbegriff aller Möglichkeit“ ist nichts anderes als die Gesamtheit aller Sachhaltigkeit oder auch „das All der Realität (*omnitudo realitatis*)“.¹² Es ist nun nicht mehr schwierig zu begreifen, warum das All der Realität als eine Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung der Dinge bezeichnet werden kann. Kant sagt: „[...] die Realitäten enthalten die Data und sozusagen die Materie oder den transzendenten Inhalt zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge“.¹³ Er setzt hinzu, dass das All der Realität ebendeshalb der durchgängigen Bestimmung aller Dinge als „ein transzendentes Substratum zugrunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge entnommen werden können, enthält [...]“.¹⁴ Ohne diesen Vorrat an Sachhaltigem wäre auch keine Erfahrung von Dingen möglich.

Damit ist aber die Frage, wie das Ideal des allervollkommensten Wesens die Erfahrung ermöglicht, noch nicht vollständig beantwortet. Denn vom All der Realität führt erst ein weiterer Weg zum Ideal des allervollkommensten Wesens. Dieser Weg kann deshalb überhaupt betreten und zurückgelegt werden, weil die Gesamtheit voneinander unabhängiger und dabei sachhaltiger Prädikate – das heißt: aller Realitäten – in aller Eindeutigkeit ein einzelnes Seiendes zu bestimmen scheint, das ebendeshalb als das allerrealste Wesen (*ens realissimum*) bezeichnet werden kann. Obgleich Kant davon nicht ausdrücklich spricht, ist diese Bestimmung offenbar so zu verstehen, dass im allerrealsten Wesen alle sachhaltigen Bestimmungen, die – ähnlich wie etwa die Weisheit – Gradunterschiede zulassen, im Höchstmaß enthalten sind. Daher ist das allerrealste Wesen zugleich das allervollkommenste Wesen (*ens perfectissimum*). Es kann auch als „das *Urwesen* (*ens originarium*)“, als „das höchste Wesen (*ens summum*)“ und als „das Wesen aller Wesen (*ens entium*)“ beschrieben werden.¹⁵ Kant setzt hinzu: „Der Begriff eines solchen Wesens ist der von *Gott* in transzendentalen Verstande gedacht und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen *Theologie* [...]“.¹⁶ Diejenige Unterart der

¹⁰ Ebd., A 573 f./B 601 f.

¹¹ Ebd., A 574/B 602.

¹² Ebd., A 574 f./B 602 f.

¹³ Ebd., A 575/B 603.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., A 578 f./B 606 f.

¹⁶ Ebd., A 580/B 680.

transzendentalen Theologie, von der hier die Rede ist, wird später im Text von der *Kosmotheologie* unterschieden und des Näheren als *Ontotheologie* bestimmt.¹⁷

Das allerrealste Wesen schließt demnach den transzendentalen Inhalt zur Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung der Dinge in sich. Deshalb kann es als „das *Urbild (prototypon)* aller Dinge“ aufgefasst werden, „welche insgesamt, als mangelhafte Kopien (*ectypa*), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen [...]“.¹⁸ Deshalb ist das Ideal des allerrealsten Wesens zugleich eine Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung der Dinge.

Allein die Möglichkeit eines Fortgangs vom All der Realität zum allerrealsten Wesen ist alles andere als selbstverständlich. Kant fasst diesen Fortgang genau ins Auge und entdeckt in ihm bei näherem Zusehen drei Denkschritte, die er ohne Ausnahme fragwürdig findet: „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst *realisiert*, d. i. zum Objekt gemacht, darauf *hypostasiert*, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, *personifiziert* [...]“.¹⁹ Die Denkoperation der Personifizierung legt dem Verständnis dieser Stelle keine Schwierigkeit in den Weg. Der Begriff der Hypostasierung ist ebenfalls ohne Weiteres verständlich: In der Gestalt des transzendentalen Ideals wird die Idee der Gesamtheit der Realität (*omnitudo realitatis*) für ein seiendes Wesen (*ens realissimum*) ausgegeben. Was ist aber mit „Realisierung“ gemeint? Kant verwendet dieses Wort auch an einer weiteren Stelle. Er macht deutlich, dass wir nur deshalb den Schritt vom All der Realität zum allerrealsten Wesen vollziehen können, weil wir „das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben [...]“.²⁰ Diese Textstelle zeigt, dass eigentlich nicht das Ideal des allerrealsten Wesens, sondern vielmehr die Idee eines Alls der Realität „realisiert“ wird, um dann in der Gestalt des Ideals auch hypostasiert und sogar personifiziert zu werden. Es wird, mit anderen Worten, im Grunde nur die Gesamtheit aller Möglichkeiten – oder auch die „gesamte Möglichkeit“ – „realisiert“. In dieser Realisierung der gesamten Möglichkeit entdeckt Kant den ersten und entscheidenden Schritt auf einem Weg, der schließlich zur „Erdichtung“²¹ des transzendentalen Ideals und zum Blendwerk der Ontotheologie führt.

C. SCHELLINGS ONTOLOGISCHE PRINZIPIEN- UND POTENZENLEHRE

Aus diesem Gedankengang über das transzendente Ideal zieht Schelling den Schluss, dass unser Denken ein notwendiges Wesen im Sinne eines zugrunde liegenden Etwas = x voraussetzt. Er ist mit Kant darin einverstanden, dass (1) *die Existenz dieses notwendigen Wesens damit noch nicht bewiesen ist*, und er legt ein großes Gewicht auf die Einsicht, dass (2) *dieses notwendige Wesen tatsächlich nur ein Etwas = x ist und keineswegs von vornherein als Gott aufgefasst werden kann*. Schon deshalb nicht, weil wir unter Gott kein bloß notwendiges, sondern ein *freies Wesen* verstehen. Doch versucht er, dieses notwendige Wesen als das aufzufassen, was in Gott *nicht* Er selbst ist. Deshalb behandelt er es – wie

¹⁷ Ebd., A 632/B 660.

¹⁸ Ebd., A 578/B 606.

¹⁹ Ebd., A 583, Anm./B 611, Anm.

²⁰ Ebd., A 580/B 608.

²¹ Ebd.

davon bereits die Rede war – als ein bloßes *suppositum*, dem allenfalls ein Sein „im urständlichen Sinn“, aber kein Sein im „gegenständlichen Sinn“ (X 18) zukommt; das also, um mit Wolfram Högbe zu reden, allenfalls ein *pronominales Sein*, aber noch kein *prädikatives Sein* hat. „Allenfalls“: selbst dieses pronominale Sein, dieses Sein „im urständlichen Sinn“ ist ja erst das Sein von etwas, das bloß ein *suppositum* ist, das also bloß *vorausgesetzt* ist, ohne tatsächlich als Seiendes gesetzt worden zu sein. Es ist dieses bloß vorausgesetzte Sein eines Etwas = x, das Schelling nun in der dritten Fassung der WA als „Seyn“ bezeichnet und dem „Seyenden“ gegenüberstellt. Als „Seyendes“ wird dieses Etwas = x erst im Urteil „das A ist B“ gesetzt, in dem ihm ein *prädikatives Sein*, also ein Sein im „gegenständlichen Sinn“ zugeschrieben wird. Dies geschieht zweifach:

- Zunächst wird dem x ein Prädikat „A“ zugeschrieben, aber dieses erste prädikative Sein wird im Urteil „das A ist B“ selbst nur vorausgesetzt und nicht ausdrücklich behauptet. Schelling drückt dies so aus, dass x hier schon als „Seyendes“ gilt und zu gelten hat, aber „nicht als seyend das Seyende“ ist (VIII 221), also erst „als nicht offenes, wirkliches Seyendes“ (ebd.) gesetzt wird.
- Im Urteil „das A ist B“ wird vom zugrunde liegenden Etwas = x weiterhin das Prädikat „B“ ausgesagt. Damit wird ihm prädikatives Sein, ein Sein im „gegenständlichen Sinn“, zugeschrieben. In der Gestalt „B(x)“ wird das zugrunde liegende Etwas = x zum ersten Mal ausdrücklich als „Seyendes“, also diesmal als offenes, wirkliches Seyendes, *gesetzt*.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Weisen, dem x ein prädikatives Sein zuzuschreiben, drückt jedoch eine *Dialektik der beiden „Lebenskräfte“, der Expansivkraft und der Kontraktionskraft, oder auch des bejahenden und verneinenden Prinzips*, aus. Wir wollen dieser Dialektik im Einzelnen nachgehen. Wir können hier nur die ersten – allerdings auch alles Weitere bestimmenden – Schritte auf diesem Weg nachvollziehen. Um mehr zu tun, müssten wir einen ausführlicheren Kommentar zur dritten Fassung der WA vorlegen. Ein derartiger Kommentar wurde bisher von niemandem ausgearbeitet.

α. DIE BEIDEN PRINZIPIEN IN IHREM WECHSELVERHÄLTNIS

Im Urteil „das A ist B“ ist eine „Gleichwichtigkeit (Äquipollenz)“ der beiden Prinzipien vorhanden. Diese Äquipollenz ergibt sich daraus, dass die beiden „Lebenskräfte“ hier einander nicht einfach entgegengesetzt sind, sondern dass sich „der einfache Gegensatz (den wir durch A und B bezeichnen wollen) zu einem verdoppelten sich steiger[t]“ (VIII 215).

In diesem *VERDOPPELTEN GEGENSATZ* finden wir auf beiden Seiten eine Einheit der einander entgegengesetzten Kräfte, aber so, dass diese Einheit auf beiden Seiten sozusagen mit entgegengesetztem „Vorzeichen“ gesetzt ist: Auf der einen Seite stellt die verneinende, Kontraktionskraft, auf der anderen die bejahende Expansivkraft das *überwiegende Moment* dar:

- Auf der Seite „A“ oder „A(x)“ ist das „bejahende Wesen“ da (denn A erweist ja zugleich als B), aber dieses bejahende Wesen ist durch die verneinende Kraft in sich zurückgetrieben, „zurückgedrängt“, „innerlich unwirkend“ gemacht und „ins

Verborgene“ gesetzt. Auf dieser Seite ist also die Verneinung (oder die Kontraktionskraft) das überwiegende Moment innerhalb der Einheit beider Kräfte.

- Auf der Seite „B“ oder „B(x)“ dagegen erlangt das „ausbreitsame“, „sich mittheilende Wesen“ die Dominanz. Dieser Erfolg der bejahenden Expansivkraft ist aber dadurch möglich, dass im Urteil „das A ist B“ die Aussage „B(x)“ die vorausgesetzte Aussage „A(x)“ gerade nicht ausdrücklich werden lässt, sie in diesem Sinne nicht bestätigt, sondern auf negative Weise in sich zurückdrängt. Insofern ist die verneinende Kontraktionskraft auch auf dieser Seite vorhanden, aber sie ist hier der bejahenden Expansivkraft untergeordnet.

Betrachten wir jetzt die beiden Seiten in einer vergleichenden Analyse, so finden wir, dass auf beiden Seiten sowohl der *Gegensatz* der beiden Kräfte also auch ihre *Einheit* vorhanden ist. Man kann auch sagen, dass der eigentliche Gegensatz nicht zwischen den beiden Seiten besteht, sondern vielmehr auf beiden Seiten zwischen der Einheit und dem Gegensatz. Tatsächlich ist auf beiden Seiten ein *Gegensatz von Einheit und Gegensatz* gesetzt (VIII 217). Aber dieser Gegensatz zerreißt das zugrunde liegende Etwas = x nicht. Denn das zugrunde liegende Etwas = x bleibt in den Aussagen „A(x)“ und „B(x)“ mit sich identisch. Es ist daher „sowohl die Einheit als der Gegensatz“ (VIII 23). Schelling fügt sogar hinzu:

„Aber es bleibt dabei, daß ein und dasselbe = x beide Prinzipien (A und B) ist. Aber nicht bloß dem Begriff nach, sondern wirklich, der That nach. Also muß dasselbe = x, das die beiden Einheiten ist, auch wieder die Einheit der beiden Einheiten seyn; und mit dem gesteigerten Gegensatz findet sich die gesteigerte Einheit.“ (VIII 216.)

Diese These der *GESTEIGERTEN EINHEIT* ist von großer Bedeutung für die Schelling'sche Dialektik. Das zugrunde liegende Etwas = x kann – mit Hilfe der zentralen Formel, die ursprünglich vermutlich von Schelling stammte, aber auch von Hegel schon am Anfang der Jenaer Periode übernommen wurde – sogar als die *Einheit der Einheit und des Gegensatzes* charakterisiert werden. Der Unterschied zwischen Schelling und Hegel ergibt sich dabei gerade daraus, dass der *Träger* der Einheit der Einheit und des Gegensatzes bei Hegel einfach der dialektische Begriff, bei Schelling dagegen etwas Auerbegriffliches, nämlich eben das zugrunde liegende Etwas = x, ist. Dieser Unterschied ist eine Folge der neuartigen Urteilstheorie von Schelling, die sich von Hegels Auffassung vom Urteil wesentlich unterscheidet.

Allerdings verschwindet der *Gegensatz* von Einheit und Gegensatz in dieser *Einheit* der Einheit und des Gegensatzes nicht. Die Einheit der Einheit und des Gegensatzes bleibt vielmehr eine in sich *widerspruchsvolle* Einheit. Wie Hegel schreibt auch Schelling dem *WIDERSPRUCH* eine für alles Leben unverzichtbare Rolle zu:

„Ohne Widerspruch [...] wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte.“ (VIII 219.)

„Alles Leben muß durch das Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes.“ (VIII 321.)

„Der Widerspruch [...] ist der Quellborn des ewigen Lebens; die Konstruktion dieses Widerspruchs die höchste Aufgabe der Wissenschaft.“ (VIII 321.)

Allerdings spricht Schelling vom Widerspruch – im Gegensatz zu Hegel – nicht nur in diesem begeisterten Ton. Er sieht auch, dass der Widerspruch, der die Kraft der Verneinung, der

Negativität, auf die Spitze treibt, einen „inneren Widerstreit“ (VIII 323) zur Folge hat und ebendeshalb dazu führt, dass „der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns eben das Schreckliche ist“ (VIII 339). Denn er begründet die Macht des „Streites“ (also, mythologisch gesprochen, der *Eris* im Leben):

„Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannigfaltigkeit der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. [...] Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung?“ (VIII 322.)

Um zum Etwas = x als der widerspruchsvollen Einheit der Einheit und des Gegensatzes zurückzukehren, müssen wir auch noch beachten, dass dieses x zunächst nur *suppositum* ist, also etwas zwar Vorausgesetztes, aber in seinem Sein noch gar nicht Ausgewiesenes. Schelling hält durchaus an dem Ergebnis von Kants Kritik der Ontotheologie fest: x als das notwendige Wesen ist nicht nur nicht notwendig das, was unter Gott verstanden wird, sondern auch *nichts von vornherein Existierendes*. Daher schwebt aber zunächst alles, was von der „gesteigerten Einheit“ der beiden „Einheiten“ A und B gesagt wurde, sozusagen in der Luft, ohne an etwas tatsächlich Existierendem festgemacht worden zu sein. *Die dialektischen Untersuchungen sind rein begriffliche Untersuchungen, die für sich allein noch nicht an die Wirklichkeit heranreichen*. So bleibt es auch noch in dem, was man bei Schelling die eigentliche „Potenzenlehre“ nennen kann. Es handelt sich dabei um eine Weiterführung der bisher entwickelten Dialektik.

6. DIE DREI POTENZEN

Die *ERSTE POTENZ* (A oder, genauer, $A = B$) ist als die Einheit „A“, insofern sie zwar ein urständliches, aber noch kein gegenständliches Sein hat. Jetzt versucht Schelling das eigentümliche Sein von A, von dem wir schon erfahren haben, dass es auch schon ein „Seyendes“, aber noch nicht „als seyend das Seyende“ ist, auf folgende Weise zu charakterisieren (und er gelangt damit zu einer deutlichen Differenzierung zwischen „Seyn“ und „Seyendem“):

„Denn das, was an jedem Ding das eigentliche Seyn ist, kann schon des Gegensatzes wegen nicht einerlei mit dem Seyenden seyn, sondern ist seiner Natur nach das nicht Seyende, darum aber keineswegs das Nichts; denn wie sollte das das Nichts seyn, das doch das Seyn selber ist? Das Seyn muß eben auch wieder seyn. Es ist aber kein bloßes Seyn, in dem gar nichts Seyendes wäre (kein A ohne B). Das nicht Seyende ist nur ein nicht gegen anderes (objektiv) Seyendes, wohl aber ist es ein in sich (subjektiv) Seyendes.“ (VIII 222.)

Diese Differenzierung zwischen „Seyn“ und „Seyendem“, die zugleich die Unterscheidung zwischen einem „subjektiv“ Seyenden („A“) und einem „objektiv“ („gegenständlich“ und damit nicht bloß „urständlich“) Seyenden begründet, wird dadurch zum Fundament der Potenzenlehre gemacht, dass sie mit einer weiterführenden Beobachtung verbunden wird: Wir wissen schon, dass das jetzt als „subjektiv“ Seyendes bezeichnete „A“ in sich „zurückgedrängt“, „innerlich unwirksam“ „ins Verborgene“ gesetzt ist; nun erfahren wir aber, dass es eben deshalb statt seiner selbst das „objektiv“ Seyende („B“) hervortreten lässt. Das hat eine interessante Konsequenz:

„[...] das Ganze verhält sich daher als A, das nach außen B ist ($A = B$).“ (VIII 223.)

A ist nur als $A = B$ die erste Potenz. Es handelt sich um eine Formel, die sich verschiedentlich auf die Wirklichkeit anwenden lässt. Ihr eminenter Anwendungsbereich ist aber ohne Zweifel die NATUR (und zwar zunächst das, was Schelling in der Freiheitsschrift die „Natur in Gott“ nannte). Die Identität von A mit B drückt dabei den Gedanken aus, dass die Natur latenterweise bereits der Geist ist.

DIE ZWEITE POTENZ (A^2). Wir analysieren weiter das Urteil „das A ist B“. Es ist klar, dass die Formel $A = B$ nicht den ganzen Sinn dieses Urteils ausdrückt. Denn A geht nicht darin auf, B zu sein. Es bleibt vielmehr A. Das drückt Schelling auf folgende Weise aus, indem er A nunmehr als eine erste Bestimmung von Gott deutet, ohne damit behaupten zu wollen, dass Gott tatsächlich existiert:

„[...] das Erste in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang seiner selbst in ihm selbst, ist, daß er Sich verschließt, versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt.“ (VIII 225.)

Aber zu Gott gehört ebenso sehr, dass er ein „Wesen aller Wesen“ und damit „das unendlich sich Gebende und Mittheilende“ (VIII 225, unten) sei. Ebendeshalb kann das Sichverschließen in Gott nicht einfach darin bestehen, dass A sich von B abtrennt, sondern nur darin, dass es B in sich als eine neue Bestimmung seines eigenen Wesens aufnimmt. Damit ändert sich aber A selbst: Nachdem es auf der Ebene $A = B$ zunächst B – das heißt etwas anderes als es selbst, also etwas Fremdes – geworden ist, nimmt es sich nun so in sich zurück, dass es B in sich aufnimmt und damit ein neues A wird. Die Anreicherung von A durch B, diese Rückkehr aus dem Andersgewordensein (man könnte beinahe sagen: aus der Selbstentfremdung) drückt Schelling durch die Formel A^2 aus:

„In der ersten Potenz (in $A = B$) war auch ein Seyendes (A); aber dieses war hier als nicht seyend (als leidend, als Objekt) gesetzt. In dem nun von ihm Gezeugten aber ist der Voraussetzung nach das Seyende *als Seyendes* gesetzt. Es kann insofern das Seyende der zweiten Potenz heißen (wir bezeichnen es als das, in dem nun vielmehr das Verneinende, B, verschwindet, durch A^2 [...]).“ (VIII 226.)

Der eminente Anwendungsbereich dieser Formel ist der GEIST. Als A^2 erweist sich Gott zum ersten Mal als Er selbst (die Natur in Gott bezeichnete erst das, was in Gott nicht Er selbst war). Erst als Geist ist Gott Er selbst.

Die DRITTE POTENZ (A^3) ergibt sich aus der Vereinigung der ersten beiden. Um zu verstehen, wie, müssen wir uns das Verhältnis der ersten beiden Potenzen vergegenwärtigen. Zwischen der ersten Potenz ($A = B$) und der zweiten Potenz (A^2) besteht nach Schelling ein „Urgegensatz“ (VIII 227): Sie verhalten so zueinander, wie das Nicht-Ich sich zum Ich verhält. Dazu gehört der Satz:

„Kein Ich ohne Nicht-Ich, und insofern ist das Nicht-Ich vor dem Ich.“ (VIII 227.)

Zugleich enthalten sie aber dieselben Prinzipien in sich: die Expansivkraft und die Kontraktionskraft, das bejahende und das verneinende Prinzip. Die beiden Prinzipien bilden in ihnen jeweils eine Einheit, aber sie sind in den beiden Einheiten sozusagen mit umgekehrtem Vorzeichen gesetzt. Daher ist der Urgegensatz zwischen ihnen

„kein solcher, der auf einer gänzlichen wechselseitigen Ausschließung, nur ein solcher, der auf einem entgegengesetzten Verhältnis, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener ersten Lebenskräfte, beruht. Was in der vorausgehenden Potenz das Äußere, Einschließende, Verneinende war, ist in der folgenden selbst das

Innere, Eingeschlossene, selbst Verneinte; und umgekehrt, was dort das Gehemmte war, ist hier das Freie. Unendlich fern sind sie einander, unendlich nah.“ (VIII 227.)

Schelling führt Beispiele an, um den Urgegensatz in seinen verschiedenen Äußerungsformen greifbar zu machen:

„So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag, doch daß sie sich alsbald wiederherstellen kann, wie die zurückdrängende Potenz verschwindet. So das Gute im Bösen, nur unkenntlich gemacht vom Bösen, so das Böse im Guten, nur beherrscht von ihm und zur Unwirksamkeit gebracht.“ (VIII 227.)

Aber eigentlich ist in beiden Potenzen dasselbe vorhanden, nur eben unterschiedlich gesetzt. Daraus folgt, dass die Einheit der Potenzen latent schon gegeben ist. Die dritte Potenz ist nicht anderes als eben diese Einheit der ersten beiden Potenzen, nur eben manifest gemacht. Sie ist „das gegen beide Gleichgültige, von beiden Freie und am meisten Wesentliche.“ (VIII 228.)

Zwischen den drei Potenzen besteht ein notwendiger Zusammenhang: „Die erste Potenz gesetzt, ist nothwendig auch die zweite, und diese beiden erzeugen ebenso nothwendig die dritte.“ (VIII 228.)

γ. DIE ROTATORISCHE BEWEGUNG

Man muss genau sehen, dass die Lehre von den beiden Prinzipien und den drei Potenzen zunächst in der Luft schwebt. Denn im Mittelpunkt dieser Doppellehre steht das x, das in A und B sich selbst gleich, also mit sich selbst identisch, bleibt, aber dieses x ist erst ein *suppositum*, etwas Vorausgesetztes, das sich noch nicht als tatsächlich „Seyendes“ erwiesen hat. *Schelling geht nicht davon aus, dass dieses x von vornherein existiert, sondern nur, dass es im Denken notwendig vorausgesetzt wird.* In seiner Lehre von den beiden Prinzipien und den drei Potenzen versucht er nur, festzustellen, was in dieser Voraussetzung enthalten ist. Aber die Voraussetzung muss noch eingeholt werden; es muss also gezeigt werden, wie sich die drei Potenzen zum tatsächlich Existierenden verhalten.

Man kann diese Gedanken auch anders formulieren. Gehen wir in der neuen Formulierung von der Unterscheidung zwischen „Seyn“ und „Seyendem“ aus! Wir untersuchen einfach das, was im Denken *vorausgesetzt* wird, und stoßen dabei auf das *suppositum* x. Wenn wir denken, urteilen, also die Aussage „das A ist B“ aussprechen, schreiben wir diesem *suppositum* von vornherein ein „Seyn“ im „urständlichen Sinne“ (also ein pronominales Sein) zu. Indem wir in dem Urteil „das A ist B“ x durch A bestimmen – also davon ausgehen, dass $A(x) \rightarrow$, setzen wir sogar ein „Seyendes“ voraus (nämlich eben das x, das A ist), das aber noch nicht „als *seyend* das Seyende“ ist. Darüber hinaus sagen wir von diesem noch nicht als „seyend“ gesetzten „Seyenden“ B aus und schreiben dadurch dem x auch ein „Seyn“ im „gegenständlichen Sinne“ (also ein prädikatives Sein) zu. Das *suppositum* x, das zunächst nur A war, nunmehr aber auch B ist, gilt damit auch als „seyend“ *gesetztes* „Seyendes“. Nur dass all diese Bestimmungen noch immer zu einer einfachen Analyse dessen gehören, was im Denken vorausgesetzt ist. *Für sich allein geht die Dialektik niemals über eine Analyse des Denkens hinaus; sie kommt nicht an die Wirklichkeit heran.*

Diese Einsicht wird in den Urfassungen der WA so ausgedrückt, dass die drei Potenzen in sich kreisen, einen Zirkel bilden, aus dem sie niemals herauskommen können:

„Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück in ihren Anfang. Denn jedes von den Dreien [den drei Potenzen] hat gleiches Recht, das Seyende zu seyn [...].“ (VIII 228.)

Jede der drei Potenzen erhebt also einen Anspruch darauf, das „Seyende“ zu sein, aber in Wahrheit erreicht keine von ihnen die Wirklichkeit. Daher bleibt ihr notwendiger Zusammenhang miteinander ein Zusammenhang, der zunächst nur im Denken besteht. Die erste Potenz führt uns im Denken zur zweiten, die zweite zur dritten weiter, aber die dritte führt am Ende zurück zum Anfang, weil sie ohne die erste Potenz nicht existieren, aber diese Voraussetzung für sich allein auch nicht einholen kann:

„Jenes ursprüngliche, nothwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen; und hier erst gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener ersten Natur [...], nämlich daß sie ein ewig in sich kreisendes Leben ist, eine Art von Cirkel, da das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft.“ (VIII 229.)

Schelling nennt dieses In-sich-kreisen „eine nie stillstehende rotatorische Bewegung“ (VIII 229) und vergleicht sie mit dem „unablässigen Rad“, „jenem Rad der Geburt, das schon einem der Apostel, den der tiefe Blick in die Natur auszeichnet [...], als das Innere der Natur geoffenbart worden.“ (VIII 231.) Dieser Hinweis bezieht sich auf den Jacobus-Brief in der Bibel, in dem wir (siehe Jac. 3, 6) tatsächlich den von Schelling angeführten Ausdruck „Rad der Geburt“ (ὁ τροχός τῆς γενέσεως; in der *Vugata*: *rota nativitatis*) finden. Das Bild bezieht sich auf den Kreislauf des menschlichen Lebens, auf Geburt, Tod und dann wieder Geburt und Tod. Die „rotatorische Bewegung“ ist Schellings philosophische Deutung dieses Bildes; das begriffliche Äquivalent

„jenes inneren unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß, ob es gleich jetzt zugedeckt ist [...]; es ist das beständige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit.“ (VIII 230.)

Auch noch an späteren Stellen kommt Schelling in der dritten Fassung der WA auf die „rotatorische Bewegung“ zu sprechen (siehe besonders VIII 322 f. und VIII 337 f.). Die Stelle über den „göttlichen Wahnsinn“ und den „Wagen des Dionysos“ (VIII 337 f.) wird oft zitiert, weil sie Gedanken vorwegnimmt, die man später bei Schopenhauer und Nietzsche finden wird:

„Nicht umsonst haben die Alten von einem göttlichen und heiligen Wahnsinn gesprochen. So sehen wir ja auch die schon in freier Entfaltung begriffene Natur in dem Verhältniß, als sie dem Geist sich annähert, gleichsam immer taumelnder werden. [...] Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Pantheren oder Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchen die Natur vom Anblick jenes Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert. Wogegen jene innere Selbstzerreißung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen Geburt [...], durch Handlungen einer sich selbst zerfleischenden Wuth, wie Selbstentmannung [...], durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter, auf dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden, theils zerreißenden Musik, abgebildet. Denn nichts ist jenem inneren Wahnsinn ähnlicher als die Musik, die durch das beständige exzentrische Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichsten jene Urbewegung nachahmt und selbst ein drehendes Rad ist [...].“ (VIII 337 f.; siehe diese ganze Stelle eingescannt als Anhang zu Vorlesungsscript IV).

Hier gemahnt die Bemerkung über die Musik an Schopenhauers Ästhetik (drittes Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung*), in der die Musik an höchster Stelle steht, weil sie unmittelbar den die ganze Welt durchdringenden Willensdrang ausdrückt. Zugleich erinnert aber die ganze Stelle im Voraus an Nietzsche, der das Dionysische als eine vom Apollinischen zugedeckte Urkraft im Sein erkennen wird.

δ. DER UNABLÄSSIGE DRANG ZU SEIN

Die rotatorische Bewegung der drei Potenzen ist ein Zeichen dafür, dass die dialektische Analyse des Denkens nicht an die Wirklichkeit heranreicht. *Die Wirklichkeit bleibt in der gesamten Dialektik außen vor*: Das ist eine grundlegende Einsicht von Schelling, die er bereits in seiner Münchener Vorlesung über die *Geschichte der neueren Philosophie* aus dem Jahre 1827 gegen Hegel wenden wird.

Zugleich beschreibt aber Schelling diese Wirklichkeitsferne als eine Eigentümlichkeit desjenigen x, das in jedem Denken, in jedem Urteil von der Form „das A ist B“, vorausgesetzt ist. Das urständliche „Seyn“ dieses x wird einfach vorausgesetzt, wobei in der ganzen rotatorischen Bewegung der Potenzen offen bleibt, ob diese Voraussetzung eingeholt werden kann, ob es also ein tatsächlich Existierendes gibt, das die Rolle von x im Denken spielt. Das drückt Schelling so aus, dass er das x durch einen „unablässigen Drang zu sein“ (VIII 231) sowie durch „ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu sein“ (VIII 232) charakterisiert.

Damit ist ein Grundmotiv der gesamten Spätphilosophie von Schelling angedeutet. Verschiedene Ausdrücke werden für dieses Denkmotiv geprägt: „Hunger nach Seyn“ (XI 294; vgl. XIII 206), der „gänzliche Mangel des äußeren Seyns“ (XIII 231) sind die bekanntesten. Der Titel des Schelling-Buches von Manfred Frank – *Der unendliche Mangel an Sein* (siehe besonders S. 134) – greift derade dieses Motiv auf.

In WA wird der Übergang von dem In-sich-kreisen der Potenzen zur Wirklichkeit als die *Schöpfung* verstanden. Hier geht es Schelling also darum, den Schöpfungsakt abzuleiten und verständlich zu machen. Deshalb versucht er zunächst, Gott zunächst als das durch das Denken notwendig vorausgesetzte Wesen = x zu denken, um durch die Analyse dieses Suppositums zu dem Punkt zu gelangen, an dem ein „unablässiger Drang“ nach der Wirklichkeit entsteht.

Schelling will allerdings nicht die *Notwendigkeit* der Schöpfung ableiten. Nach den WA ist die Schöpfung der Welt *nicht notwendig*, sondern ein *freier* Akt. Selbst wenn wir versuchen, Gott zunächst als das durch das Denken notwendig vorausgesetzte Wesen = x zu denken, müssen wir ihn darüber hinaus auch als ein freies Wesen erfassen. Was in Gott notwendig ist, ist nur das in ihm, was in ihm nicht Er selbst ist; Er selbst ist Gott nur als freie Persönlichkeit. Der zunächst als notwendiges Wesen gedachte Gott wird von der rotatorischen Bewegung der Potenzen nur dadurch erlöst, dass er „in die Freiheit geführt“ wird (VIII 232). Aber auch als freier Akt ist die Schöpfung *motiviert*. Worin besteht nun der Motivationsgrund der Schöpfung?

ε. DIE SEHNSUCHT ALS MOTIVATIONSGRUND DES FREIEN AKTES DER SCHÖPFUNG

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, geht Schelling zunächst von seiner Idee des Urgrundes oder Ungrundes als *Indifferenz* aus. Wir kennen diese Idee auch aus der Freiheitsschrift von 1809. Am Ende dieses Werkes war schon davon die Rede, dass die Freiheit als Indifferenz eine Eigenschaft des *Willens* sei, der *nichts will*. Wir haben auch davon gesprochen, dass sich der Gedanke eines Willens, der nichts will, in der zweiten Fassung der WA ausdrücklich mit Meister Eckharts Idee der „Gelassenheit“ verbindet.

Der Wille, der nichts will, bringt es mit sich, dass die drei Potenzen

„alle gemeinschaftlich und freiwillig (denn wordurch sollten sie wohl gezwungen werden?) Verzicht thun das Seyende zu seyn, und also sich selbst ins bloße Seyn herabsetzen.“ (VIII 232.)

Damit stellt sich heraus, dass es in dem als das notwendige Wesen = x gedachten Gott eine Gottheit gibt, die als Freiheit und Indifferenz (VIII 236) „an sich selbst weder ist noch auch nicht ist“ (VIII 237), die in diesem Sinne „das Überwirkliche, Überseyende (τὸ ὑπερόν), also über Seyn und Nichtseyn Erhabene“ ist. Schelling nimmt hier ein Element aus der neuplatonischen Tradition, zu der im Mittelalter auch Meister Eckhart gehörte, in seine Lehre vom „Seyn“ und dem „Seyenden“ auf: das Element des „Überseyenden“. Gott ist überseiend, weil er *die Freiheit hat, zu sein oder nicht zu sein*. In diesem Sinne sagt Schelling:

„Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendiges wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn.“ (VIII 238.)

Was kann jedoch den Willen, der nichts will, zur Schöpfung motivieren? Was kann Gott als die Freiheit, zu sein oder nicht zu sein, dazu hinleiten, nicht beim bloßen „Seyn“ bleiben, sondern auch „Seyendes“ sein zu wollen? Schellings Antwort greift auf den „unablässigen Drang zu sein“ zurück, der die drei Potenzen charakterisiert:

„Aber in jenem ewig anfangenden Leben liegt selbst der Wunsch, aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangsal zu entkommen; und durch seine bloße Gegenwart, ohne alle Bewegung (denn noch ist es das lautere Wollen selbst), gleichsam magisch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit. Die Sucht mildert sich zur Sehnsucht, die wilde Begierde löst sich in das Verlangen auf, mit dem Willen, der nichts will, mit der ewigen Freiheit sich als mit dem eignen wahren und höchsten Selbst zu verbünden.“ (VIII 239.)

Man darf den Drang zu sein oder die Sucht zu sein nicht mit der Sehnsucht verwechseln, von der hier die Rede ist. Der Drang oder die Sucht zu sein gehört zu den drei Potenzen, die einen Anspruch darauf erheben, das „Seyende“ zu sein, aber an die Wirklichkeit doch nicht heranreichen. Dagegen gehört die Sehnsucht zum Willen, der nichts will, und „außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose“ ist (VIII 234). Dieser Wille kann „nicht wieder, wie jene [die Potenz], Sucht, Begierde oder Natur seyn“, sondern muss „frei seyn von aller Begierde“ (VIII 234). Die Sehnsucht entsteht erst durch die Einwirkung dieses Willens auf die Begierde oder die Sucht. Die so entstehende Sehnsucht ist der Motivationsgrund der Schöpfung.

Die Sehnsucht ist also sozusagen die sublimierte Begierde oder Sucht, keine Natur mehr, sondern Geist, aber ein Geist, der ohne Natur wiederum nichts ist. Deshalb sagt Schelling:

„Der Weltbau zeigt deutlich die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluß eines vernunftlosen (irrationalen) Prinzips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organischen Gesetze des Weltbaus [...] auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, sondern sondern nur an der Wirklichkeit selbst entwickelt werden können.“ (VIII 328.)

Dieses irrationale Prinzip wird auch als das „barbarische Prinzip“ bezeichnet, das „überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist“ und geradezu

„die eigentliche Stärke in Gott ist, wie es im höchsten Ernst der Tragödie Stärke und Gewalt sind, Diener des Zeus, die den menschenliebenden Prometheus dem meerumrauschten Felsen anschieden.“ (VIII 343.)

§. **UNTERSCHIED ZWISCHEN DEN WA UND DER PHILOSOPHIE DER MYTHOLOGIE UND DER OFFENBARUNG**

Die WA erzählen, wie im durch das Denken notwendig vorausgesetzten Wesen = x eine Sehnsucht erwacht, nicht mehr im urständlichen „Seyn“ zu verbleiben, sondern das „Seyende“ zu werden. Nach Schellings eigener Einsicht, die er besonders deutlich an einer Stelle seiner Münchener Vorlesung über die *Geschichte der neueren Philosophie* formuliert, stößt das Weltalter-Projekt an zwei Punkten auf unüberwindliche Schwierigkeiten:

- Gott wird „einem Werden unterworfen“, „was die angenommenen Begriffe zu sehr vor den Kopf stößt, als daß es je auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte. Die Philosophie ist aber nur Philosophie, um *allgemeine* Verständigung, Überzeugung und daher auch allgemeine Zustimmung zu erhalten, und jeder, der eine philosophische Lehre aufstellt, macht diesen Anspruch.“ (X 124.)
- Ein „ewiges Geschehen“ wird erzählt. „Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Prozesses und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens.“ (X 124 f.) Es wurde damit also noch immer nur eine Philosophie entwickelt, in der „von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*, und also von Erkenntniß in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da Existenz überall das Positive ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so mußte sie sich als rein *negative* Philosophie *bekennen*, aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die *Existenz* bezieht, d. h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen [...]“ (X 125.)

Damit erweist sich das gesamte Weltalter-Projekt als ein Ding der Unmöglichkeit, wenngleich der Gedanke einer Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden wie auch die Lehre von den beiden Prinzipien und den drei Potenzen in veränderter Form weitergeführt wird. Der Durchbruch zu einer positiven Philosophie ist, grob gesagt, einer doppelten Einsicht zu verdanken:

1. Der Übergang von der dialektischen Analyse des Denkens zur Wirklichkeit *kann nicht zum Gegenstand einer narrativen Philosophie gemacht werden*; vielmehr bleibt das

Wirkliche als „das blindlings Seyende“ in allem Denken schlechthin vorausgesetzt und kann nicht abgeleitet werden. Das Denken „verstummt“ vor einer „alles Denken übertreffenden Wirklichkeit“ (XI 314); die Vernunft „selbst beugt sich“ vor dem „bloß Existierenden“ (XIII 161; vgl. dazu Luigi Pareyson, „Lo stupore della ragione“.) „Die positive Philosophie geht von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft [ist], aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten.“ (XIII 171; vgl. dazu Jean-François Courtine, *L'extase de la raison*.)

2. Eine „geschichtliche Philosophie“ (XI 571) wird nach wie vor – oder auch erst recht jetzt – angestrebt, aber sie kann nunmehr nur noch in dem Sinne ausgearbeitet werden, dass die Geschichte des *Bewusstseins vom wirklich Existierenden* erzählt wird. Für Schelling fällt diese Geschichte mit der Geschichte des *Gottesbewusstseins des Menschen* zusammen.

Aus dieser doppelten Einsicht erwächst Schellings „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung“ in Ansätzen bereits in der Erlanger Periode (1820–1827) und dann erst recht in der Münchener und der Berliner Periode (1827–1841 bzw. 1841–1854).