

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

V. Schelling und die ontotheologische Verfassung der Metaphysik

Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik nach Heidegger

Es ist bezeichnend für die Metaphysik, dass sie das Sein des Seienden im Ausgang von der Frage nach dem Grund (oder der „Arché“) zu bestimmen sucht. Sie stellt die Warumfrage: *Warum ist das Seiende vielmehr als das Nichts?*

Nach Heidegger ist es aber ebenso bezeichnend für die Metaphysik, dass sie das Sein in seinem Unterschied zum Seienden (die „ontologische Differenz“) nicht zu erfassen vermag. Das wird von Heidegger als die „Seinsvergessenheit“ der Metaphysik bezeichnet.

Daraus ergibt sich zugleich die ontotheologische Verfassung der Metaphysik. Die Metaphysik sucht den Grund des Seienden letztlich doch nicht im Sein selbst, sondern in einem anderen Seienden. Sie stellt sich einen umfassenden Begründungszusammenhang vor, in dem ein Seiendes das andere begründet. Sie versucht, diesen Begründungszusammenhang bis zu einem ersten und ausgezeichneten Seienden zu verfolgen, das letztlich alle anderen Seienden begründet.

Sie fasst dieses erste und ausgezeichnete Seiende als Gott auf. Darunter versteht sie ein Seiendes, das sich selbst begründet (das also „Ursache seiner selbst“, *causa sui* ist).

Diesen rein philosophisch gefassten Gott fasst die Metaphysik schließlich auch noch als die letzte Gründungsinstanz des Seins auf: Gott verleiht allen anderen Seienden das Sein. Damit schließt sich der Kreis.

Der ontotheologische Zirkel kann auf folgende Weise beschrieben werden: Die Metaphysik macht sich zur Aufgabe, das Sein als Grund des Seienden zu begreifen, aber sie vermengt dabei das Sein mit einem Seienden. Deshalb sucht sie nach einem ersten und ausgezeichneten Seienden, das alle anderen Seienden

begründet. Zugleich schreibt sie diesem ersten und ausgezeichneten Seienden die Eigentümlichkeit zu, sich selbst zu begründen und damit überhaupt erst Sein zu gründen. So gelangen wir nach einem Umweg, der uns von einem beliebigen Seienden zu einem ersten und ausgezeichneten Seienden geführt hat, zurück zum Sein eines beliebigen Seienden. Damit schließt sich der Kreis, in dem sich die Metaphysik bewegt.

Wir können den ontotheologischen Zirkel als einen Kreislauf des Begründens (von Seiendem) und des Gründens (von Sein) auffassen. Aus diesem Zirkel könnte das Denken nur dann herauskommen, wenn es *das Sein im Unterschied zum Seienden* erfassen könnte. Eine Überwindung der Metaphysik wäre, anders gesagt, erst dadurch möglich, dass das Denken die „ontologische Differenz“ begreift.

Dazu muss aber das Denken die Gründungs- und Begründungszusammenhänge in der Welt anders erfassen als die Metaphysik. Die Metaphysik leitet sich durch eine *Rationalität*, die im Dienst der Weltbeherrschung steht. Die Überwindung der Metaphysik wäre nur dann möglich, wenn an die Stelle der so fungierenden „Ratio“ ein „Logos“ treten könnte, der den Seinsgrund des Seienden als solchen und im Ganzen nicht mit einem begründenden Seienden verwechselt, sondern in seinem Unterschied zu jeglichem Seienden erfasst.

Kritik der Ontotheologie im Übergang von Kant zum Deutschen Idealismus

Kant untersucht das Vermögen zu erkennen vom Standpunkt eines endlichen Wesens aus, und von diesem Standpunkt aus entdeckt er – sich auch auf Hume und die empiristische Tradition stützend – die Bedeutung des Erscheinens der erscheinenden Gegenstände. Er gelangt zu der Einsicht, dass wahre Erkenntnis nur innerhalb der Grenzen möglichen Erscheinens erworben werden kann. Dieser Ansatz hat zur Folge, dass in der *Kritik der reinen Vernunft* das Seiende – oder auch der Gegenstand überhaupt – in *phaenomena* (erscheinende Gegenstände) und *noumena* (reine Denkbjekte) eingeteilt wird. Da im Falle reiner Denkbjekte nach Kant von wahrer Erkenntnis keine Rede sein kann, verleiht diese Einteilung den erscheinenden Gegenständen von vornherein einen gewissen Vorrang. Andererseits versucht Kant jedoch, das Erscheinen der erscheinenden Gegenstände an Bedingungen zu binden, die sich aus der Verfassung der endlichen Erkenntnisvermögen ergeben. Deshalb bleibt bei ihm der Begriff einer „Möglichkeit der Erfahrung“ oder einer „möglichen Erfahrung“ zweideutig, weil die Grenzen möglicher Erfahrung durch subjektive Bedingungen der Erkenntnis bestimmt werden.

In Kants transzendentalen Ansatz bleibt eine Spur travestierter Ontotheologie zurück. Travestiert ist diese Ontotheologie deshalb, weil in ihr das reine Ich mit seinem Selbstbewusstsein, das Kant als ‚transzendente Apperzeption‘ bestimmt, an die Stelle des allerrealsten Wesens tritt, indem es dem Erscheinen der erscheinenden Gegenstände einschränkende Bedingungen auferlegt. Wir können behaupten, dass sich bei Kant und manchen seiner Nachfolger, einschließlich der Junghegelianer Feuerbach und Marx, eine *anthropologische Wende der Ontotheologie* bemerkbar macht – eine Wende, in der das endliche Wesen „Mensch“ den Ort des allerrealsten Wesens einnimmt.

In der Geschichte der Denkströmung, die wir unter dem Namen „Deutscher Idealismus“ kennen, hat allerdings auch die traditionelle, nicht travestierte Ontotheologie manche Spuren hinterlassen, obgleich sie als metaphysische Grundeinstellung durch die *Kritik der reinen Vernunft* einmal schon erschüttert worden war. So urteilt zumindest Schelling, der in seiner Spätphilosophie aufs Engste an Kants Kritik des transzendentalen Ideals anknüpft.¹ Der späte Schelling gehört zu den wenigen Denkern der nachkantischen Periode, die in diesen Spuren geradezu eine Gefahr für die Philosophie erkennen. Man kann durchaus behaupten, dass er – wie Courtine sagt – an einer Kritik der Ontotheologie arbeitet.² Was Schelling in der letzten Phase seines Denkens als „negative Philosophie“ bezeichnet, ist ja eigentlich nichts anderes als die Ontotheologie.³

Für die Philosophiegeschichtsschreibung des letzten halben Jahrhunderts ist ein neu erwachtes Interesse an Schellings Spätphilosophie bezeichnend, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich: Es genügt Namen wie Horst Fuhrmans, Walter Schulz, Jürgen Habermas, Manfred Frank, Wolfgang Wieland, Wolfram Högbe, Thomas Buchheim, Axel Hutter, Dietmar Köhler oder Markus Gabriel zu nennen.⁴ Dieses Interesse erwächst (a) aus der Meinung, dass

¹ In Richirs *L'expérience du penser* wird dieser Zusammenhang besonders deutlich. Siehe auch Jean-François Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris: Cerf 2006 (1973), S. 544 f.

² Siehe Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris: Galilée 1990, S. 228 („une tentative de critique radicale de l'onto-théologie“); vgl. S. 265 f.

³ Ebd., S. 206, S. 228 und S. 270.

⁴ Zur französischen Rezeption von Schellings Spätphilosophie in den letzten Jahrzehnten siehe Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* Paris: L'Harmattan 2005 (1932); Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 Bde, Paris: Vrin 1992 (1970), Bd. II; ders., „Deux philosophies en une“, in: *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris: 1987, S. 182–199; Miklos Vetö, *Le Fondement selon Schelling*, Paris: Beauchesne 1977; ders. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Grenoble: Millon 2000, Bd. II; Marquet, *Liberté et existence*, besonders S. 523–570; ders., *Restitutions. Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris: Vrin 2001, S. 139–204; Courtine, *Extase de la raison*; Jean-François Courtine und Jean-François Marquet (Hg.), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris: Vrin 1994; Richir, *L'expérience du penser*.

Schellings Spätphilosophie als die „Vollendung des Deutschen Idealismus“ zu gelten habe⁵ oder die Philosophie des Deutschen Idealismus überwunden werde; (b) weiterhin aus der Beobachtung, dass mit ihr der Hegel'schen Philosophie der Geschichte eine wahrhaft „geschichtliche Philosophie“ gegenübergestellt sei;⁶ (c) schließlich – besonders in Frankreich – auch aus der Überzeugung, dass in Schellings Spätphilosophie die Anfänge einer „ersten entscheidenden Überwindung der ontotheologisch verfassten Metaphysik“ sichtbar würden.⁷

Von einem derartigen Überwindungsversuch kann vor allem deshalb die Rede sein, weil Schelling sich nicht damit begnügt, die negative Philosophie einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen, sondern zugleich versucht, ihr eine „positive Philosophie“ zur Seite zu stellen. Die polemische Schärfe seiner Untersuchungen richtet sich beinahe gegen die gesamte Tradition der Philosophie von Aristoteles bis zur „Naturphilosophie“, die er selbst bereits in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre der Transzendentalphilosophie von Kant und Fichte entgegenhielt, um ihr dann in den Jahren 1801–1804 die Gestalt des Identitätssystems – und damit des absoluten Idealismus – zu geben und sie in den darauf folgenden Jahren (bis etwa 1806) auch in Auseinandersetzungen mit Fichte zu verfechten. Darüber hinaus zielen seine Einwände darauf ab, das Denken, das er in Hegels *Wissenschaft der Logik* und *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* am Werk sieht, als eine negative Philosophie zu enthüllen. Nichts als bloße *Gedankendinge* findet er in diesen Werken. Das ist der erste Grund dafür, dass er sie der negativen Philosophie zurechnet, da in dieser – wie er es bereits in der Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* klarstellt – „von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*, und also auch von Erkenntniß in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen [...]“.⁸ Der positiven Philosophie wird Schelling demgegenüber gerade

⁵ Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Günter Neske 1975 (1955).

⁶ Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996. Siehe weiterhin Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn: Bouvier 1954. Vgl. auch Michael Guschwa, *Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten Schelling* (Diss. Wuppertal), Würzburg: Ergon Verlag 2013.

⁷ Das ist insbesondere das Grundmotiv von Jean-François Courtines Untersuchungen über den späten Schelling seit der Mitte der 1970er Jahre. Siehe Courtine, *L'extase de la raison*, S. 163 und S. 197. Zur Formel *premier dépassement décisif de la métaphysique dans sa constitution ontothéologique* siehe ebd., S. 10.

⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [*Sämtliche Werke*, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg: Cotta 1860 ff., Abteilung I, Bd. X], S. 125 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, Bd. IV, S. 541).

die Aufgabe stellen, die „alles Denken übertreffende Wirklichkeit“ zu erfassen.⁹ Zu diesem ersten Grund, Hegels Denken als eine negative Philosophie zu betrachten, kommt noch hinzu, dass Schelling den dialektischen Denkprozess, aus dem Gott in der negativen Philosophie als „Resultat“ hervorgehen soll,¹⁰ als ein „ewiges Geschehen“ versteht, wozu er sogleich bemerkt: „Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen.“¹¹ In der positiven Philosophie wird es dagegen gerade darauf ankommen, „das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen“.¹² Unter dem Namen „negative Philosophie“ bekämpft Schelling schließlich darüber hinaus auch „jedes Denken, das sich ausschließlich im Horizont des Satzes vom Grunde bewegt“.¹³ Demgegenüber wird er der positiven Philosophie das Ziel setzen, das „grundlos Existierende“ zu erfassen.¹⁴ Selbstverständlich sieht er auch in Hegels Philosophie ein Denken, das sich ausschließlich im Horizont des Satzes vom Grunde bewegt.

Schellings Versuch einer Überwindung der Ontotheologie

Sieht der späte Schelling im grundlos Existierenden den „wahren Abgrund für die menschliche Vernunft“, so drückt sich darin eine Nähe zu Kant aus, die seine Abstandnahme von Hegels Begriffsdiagnostik von vornherein verständlich macht. Selbst die Wendung, die er zum Ausdruck seiner Sichtweise verwendet, stammt aus der *Kritik der reinen Vernunft*; sie ist Teil eines Zitats, das er dem Abschnitt über den kosmologischen Gottesbeweis entnimmt. Es handelt sich in diesem Abschnitt bekanntlich um ein Argument, das, wie Leibniz es besonders deutlich macht,¹⁵ aus der Zufälligkeit der Welt – *a contingentia mundi*¹⁶ – die Existenz eines notwendigen Wesens abzuleiten sucht. Allerdings entdeckt Kant in ihm „ein ganzes Nest von

⁹ Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ [*Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. I], S. 314 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 325).

¹⁰ Ebd., S. 123 (= S. 539).

¹¹ Ebd., S. 124 (= S. 540).

¹² Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Zweiter Band [*Sämtliche Werke*, Abt. II, Bd. IV], S. 33. (In den *Ausgewählten Schriften* nicht enthalten).

¹³ Courtine, *Extase de la raison*, S. 191.

¹⁴ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie [*Sämtliche Werke*, Abt. II, Bd. III], S. 168. (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 770).

¹⁵ Leibniz, „De rerum originatione radicali“, in: *Opuscula philosophica selecta*, S. 86 (vgl. *Die philosophischen Schriften*, Bd. VII, S. 302); dt. S. 36.

¹⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 604.

dialektischen Anmaßungen“.¹⁷ Wie bereits in seiner vorkritischen Periode¹⁸ führt er ihn auch in der *Kritik der reinen Vernunft* auf das ontologische Argument zurück¹⁹ und erkennt damit die Abhängigkeit der „Kosmotheologie“ von der „Ontotheologie“.²⁰ Dabei hält er jedoch für einen Augenblick inne, um über die Idee eines notwendigen Wesens nachzudenken:

„Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein *Haller* schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.“²¹

In diesem großartigen Text, dem aus der frühen Neuzeit allenfalls Pascals Betrachtungen über die „beiden Unendlichkeiten“ und den Menschen als „ein Mittelding zwischen Nichts und All“²² zur Seite stellen lassen, geht es nur vordergründig um die Idee einer unbedingten Notwendigkeit. Das notwendige Wesen wird ja von vornherein vor dem Hintergrund der Dinge gesehen, deren letzter Träger es sein soll. In der Besinnung auf das notwendige Wesen als den Träger aller Dinge drückt sich aber zugleich eine grundlegende – oder vielmehr abgründige – *Kontingenzerfahrung*, eine Erfahrung mit der *letzhinnigen Zufälligkeit der Welt* aus. Das ist der Grundzug der angeführten Zeilen, auf den Schelling in erster Linie achtet. In dieser Zusammengehörigkeit des notwendig Seienden – und das heißt zugleich: des grundlos Existierenden – mit der Zufälligkeit der Welt sieht er, genauso wie Kant, die größte Erprobung der Vernunft – eine wahre *épreuve de la contingence*.

Wohl aus diesem Grund führt er die zitierte Stelle in Gänze an, um aus ihr dann – deutlicher noch als Kant selbst – den Schluss zu ziehen, dass sich die Vernunft dieser Erprobung nicht nur nicht entziehen kann, sondern sich ihr auch nicht entziehen darf.

¹⁷ Ebd., A 609.

¹⁸ Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. II, Berlin: Georg Reimer 1912, S. 63–163], hier: S. 157 f.

¹⁹ Ebd., A 605–608.

²⁰ Vgl. ebd., A 632.

²¹ Ebd., A 613.

²² Blaise Pascal, *Pensées*, hg. von Léon Brunschvicg, Édition Livre de poche, Paris: Librairie générale française 1972, Nr. 72, S. 25–36; dt. *Gedanken*, in: *Schriften zur Religion*, übersetzt von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln: Johannes Verlag 1982, S. 101–109.

Zunächst bemerkt er zum angeführten Kant-Zitat: „Aber eben dasjenige in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existierende ist, nennt Kant den Abgrund für die menschliche Vernunft; was ist dieß anders als das, wovor die Vernunft stille steht, von dem sie verschlungen wird, dem gegenüber sie zunächst nichts mehr ist, nichts vermag?“²³ An anderer Stelle sagt er: „Das bloß – das nur Existierende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt.“²⁴ Aber von der positiven Philosophie, die sich – im Gegensatz zur negativen – nicht mit bloßen Gedankendingen begnügen soll, erwartet Schelling gerade, dass sie auf dieses bloß oder nur Existierende eingeht – oder dass sie vielmehr geradezu von ihm ausgeht. Diese Erwartung stellt jedoch die Vernunft auf eine harte Probe. Denn: „Das bloß Seyende ist das Seyn, in dem [...] alle Idee, d. h. alle Potenz, ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft *außer sich* gesetzt ist.“²⁵ Es wird, mit anderen Worten, der Vernunft nichts Geringeres zugemutet, als dass sie „absolut ekstatisch“ wird.²⁶

Schelling lässt allerdings keinen Zweifel darüber aufkommen, dass er damit wirklich nur eine Probe oder Erprobung im Auge hat, keineswegs aber eine Kapitulation der Vernunft vor dem grundlos Existierenden meint. Deshalb sagt er: „Die *positive* Philosophie geht von dem aus, was schlechterdins außer der Vernunft [ist], aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten.“²⁷ Sicherlich will Schelling über die „reirationale Philosophie“, in der er eine bloß *negative* Philosophie erkennt, hinausgehen, aber er redet keinem

²³ *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ [*Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 164 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, hg. von M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, Bd. V, S. 766).

²⁴ Ebd., S. 161 (=S. 763). Zu diesen und ähnlichen Textstellen siehe den klassischen Aufsatz von Luigi Pareyson „Lo stupore della ragione in Schelling“, in: *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Mailand: Mursino 1979, S. 137–180; wieder abgedruckt unter dem Titel „Lo stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere“, in: Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, Mailand: Einaudi ⁴2012 (¹1995), S. 385–437.

²⁵ *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ [*Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 162 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 764).

²⁶ Ebd., S. 163 (=S. 765). Im Hinblick auf diesen und ähnliche Gedanken gibt Courtine seinen *Essais sur Schelling* den Titel *Extase de la raison* (vgl. dort S. 285 f. und S. 308–311).

²⁷ *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ [*Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 171 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, hg. von M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, Bd. V, S. 773).

Irrationalismus das Wort. Selbst in seiner Spätphilosophie führt er vielmehr das Erbe von Kants Vernunftkritik weiter.²⁸

a. Das unvordenkliche Sein und der Anfang des Denkens

Dem grundlos Existierenden, von dem die positive Philosophie ausgeht, schreibt Schelling ein „allem Denken vorhergehende[s] Seyn“ zu, das er ebendeshalb auch als „das unvordenkliche Seyn“ bezeichnet.²⁹ Der positiven Philosophie stellt er die Aufgabe, das „unvordenklich Existierende“³⁰ nicht nur überhaupt zum Gegenstand ihrer Untersuchungen zu machen, sondern geradezu zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen zu nehmen.

In dieser Aufgabenbezeichnung liegt eine Antwort auf Hegels berühmte Frage: „Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ Als dieser Anfang erweist sich in der *Wissenschaft der Logik* bekanntlich ein reines Sein, das als das Unmittelbare, aber zugleich Unbestimmte, bereits ein Sein für das begriffliche Denken ist. Diesem Grundansatz einer reinen Begriffsdialektik tritt Schelling mit seiner Forderung nach einem unvordenklichen Sein von vornherein entgegen. Er unterzieht ihn bereits in seiner Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* einer grundsätzlichen Kritik,³¹ die er auch später aufrechterhält.

Allerdings stellt er seine Idee des Unvordenklichen nicht allein der Hegel'schen Philosophie, sondern der gesamten früheren Metaphysik gegenüber. Er findet zwar gerade in seiner Spätphilosophie einen neuen Zugang zu Aristoteles, so dass er ihm zu dieser Zeit sogar mehr abgewinnen kann als dem bis dahin immer bevorzugten Platon. Das ändert aber nichts daran, dass er Aristoteles vor allem als den Begründer derjenigen „rationalen Philosophie“ betrachtet, die er als eine bloß negative Philosophie zu enthüllen sucht. Allerdings macht er dabei zwischen Aristoteles und Hegel – als dem Anfang und dem Ende der negativen Philosophietradition – einen großen Unterschied. Denn er sieht deutlich, dass Aristoteles – im Gegensatz zu Hegel – nicht vom reinen Denken, sondern „von dem vorausgesetzten Existierenden und insofern von der Erfahrung ausgeht“.³²

²⁸ Hutter, *Geschichtliche Vernunft*, S. 301.

²⁹ Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* [*Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. 4], S. 337 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. 5, S. 779).

³⁰ Ebd.

³¹ Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [*Sämtliche Werke*, Abteilung I, Bd. X], S. 125 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. IV, S. 541)

³² Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ [*Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 105 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 707).

Gerade deshalb findet Schelling, der seine Spätphilosophie gelegentlich als einen „metaphysischen Empirismus“ kennzeichnet,³³ Anhaltspunkte zu seinem eigenen Denken bei ihm. Diese Anknüpfung ist aber nicht vorbehaltlos; sie kann nicht vorbehaltlos sein. Denn es geht Aristoteles doch in erster Linie darum, *was* die Dinge sind, und nicht darum, *dass* sie existieren; es geht ihm um das *quid* und nicht um das *quod*: „Er hat also die ganze Welt, welche die rationale Philosophie im Gedanken hat, als die existierende, aber doch nicht um die *Existenz*; ist es zu thun, die Existenz ist gleichsam das Zufällige daran, und hat nur Werth für ihn, inwiefern sie dasjenige ist, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, sie ist ihm bloße Voraussetzung, sein eigentlicher Zweck ist ihm das Wesen, das Was der Dinge, die Existenz nur Ausgangspunkt [...]“³⁴ Aristoteles begreift zwar, dass die Philosophie, die sich im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften nicht mit irgendeiner besonderen Gattung des Seienden befasst, nichts anderes zum Ziel setzen kann, als das Seiende als solches in seiner transgenerischen Allgemeinheit zu erfassen, aber daraus leitet sich für ihn ein vornehmliches Interesse an der Frage ab, *was* das Seiende als solches ist, welche Wesenszüge es kennzeichnen, worin seine Substanz besteht. Hinter dieser Frage nach dem Was-sein, der Wesenheit, der gedanklich fassbaren Substanz des Seienden als solchen tritt die Frage nach seinem Dass-sein, seiner Existenz, also dem bloß und nur Existierenden zurück. Deshalb kann in der von Aristoteles begründeten Tradition später eine Ansicht über das Seiende als solches aufkommen, die in diesem ein Etwas überhaupt, eben gerade nicht nichts, also nur noch ein „*non-nihil*“ sieht.³⁵ Diesem gesamten Grundzug der Metaphysik als negativer Philosophie, der zu einer zunehmenden Vorherrschaft der katholoutinologischen Struktur in ihr führen sollte, setzt Schelling das unvordenkliche Sein oder, genauer, das unvordenklich Existierende entgegen. Er macht einen Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden, und zwar anders als später Heidegger in seiner Lehre von der ontologischen Differenz, weil er klarstellen will, dass das Sein nur als Sein eines unvordenklich Existierenden selber den Charakter des Unvordenklichen haben kann. Mit dem Versuch, das Unvordenkliche als den Anfang des Denkens herauszustellen, zielt er daher auf nichts Geringeres ab als auf eine *Aufhebung* der „ehemaligen“ oder „vormaligen Metaphysik“.³⁶

³³ Schelling, [Sämtliche Werke, Abteilung II, Bd. III], S. 114 (=Ausgewählte Schriften in sechs Bänden, Bd. V, S. 716).

³⁴ Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [Sämtliche Werke, Abteilung I, Bd. X], S. 129–135 (=Ausgewählte Schriften in sechs Bänden, Bd. IV, S. 545–551).

³⁵ Courtine, *Extase de la raison*, S. 278.

³⁶ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ [Sämtliche Werke, Abteilung II, Bd. III], S. 168 und S. 169 (=Ausgewählte Schriften in sechs Bänden, Bd. V, S. 770 und S. 771).

Bei diesem Versuch kommt alles darauf an, der Wirklichkeit ihr Eigengewicht zurückzugeben. Vor allem dieses Anliegen bewegt Schelling dazu, das Unvordenkliche als den Anfang des Denkens zu bestimmen. In diesem Sinne sagt er: „Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der *reinen* Wirklichkeit, also von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht.“³⁷ Vom unvordenklich Existierenden kann aber tatsächlich behauptet werden, dass in ihm „der *Actus* aller Potenz zuvorkomme“.³⁸ In seiner Spätphilosophie gelangt Schelling zur Einsicht, dass dem All der Realität notwendig nur der Status einer *Möglichkeit* der Möglichkeiten zukommt, und er zieht aus dieser Einsicht den Schluss, dass die *a priori* erfassten, im Gedanken vorweggenommenen, deshalb aber eben nur rein gedanklich umrissenen Möglichkeiten auch in ihrer Gesamtheit nur ein *mögliches* Seiendes bestimmen, ohne uns einen tatsächlichen Zugang zum *Wirklichen* zu verschaffen. Deshalb fordert er als Ausgangspunkt der positiven Philosophie von vornherein eine Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht oder einen „Actus“, der aller „Potenz“ zuvorkommt. Er fasst damit eine Existenz ins Auge, die der Essenz vorhergeht. In diesem Sinne sagt er: „[...] das Sein ist hier *prius*, das Wesen *posterius*“.³⁹ Dieser Ansatz deutet einen entscheidenden Bruch mit der ontotheologischen Tradition an, die von Duns Scotus bis zu Leibniz, Wolff and Baumgarten gerade darum bemüht war, das Wirkliche aus der Gesamtheit des Möglichen abzuleiten.

An diesem Punkt wird besonders deutlich, wie Schelling das Erbe der kantischen Vernunftkritik weiterführt. Mit den gerade erwähnten Gedanken findet er zu einer Grundtendenz zurück, die sich in Kants anhaltender Besinnung auf das Sein als bloß logisches, nicht reales Prädikat früh schon bemerkbar machte. Bereits im kleinen Werk *Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes* steht fest, dass ein Denken ohne immer schon vorausgesetztes Sein gar nicht möglich ist: „Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg.“⁴⁰ Daraus folgt auch ein Vorrang des Wirklichen gegenüber dem Möglichen: „Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. [...] Allein daß irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst

³⁷ Ebd., S. 162 (=S. 764).

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 761 (= *Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. 3, S. 159).

⁴⁰ Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [*Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. II], S. 78.

widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei.“⁴¹ Diese Einsichten leiten Kant bereits in der vorkritischen Periode zu einer Ablehnung des von ihm später als „ontologisch“ bezeichneten Gottesbeweises hin. Eine Zeit lang ist er aber noch darum bemüht, an die Stelle des verworfenen Cartesianischen Arguments gerade auf Grund dieser Einsichten einen anders angelegten, aber ebenfalls apriorischen Gottesbeweis treten zu lassen. Er versucht zu zeigen, dass ein notwendiges Wesen existieren muss, damit es überhaupt etwas zu denken gibt, oder, wie er sich in seiner lateinisch verfassten Habilitationsschrift *Principiorum primorum metaphysicae cognitionis nova dilucidatio* früher schon ausgedrückt hat, „*ut sit in genere, quod cogitari possit*“.⁴² Wenn er in der kritischen Periode auch von diesem „einzig möglichen Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes“ Abstand nimmt, so nicht deshalb, als ob er die Erkenntnis einer Abhängigkeit des Denkens vom Sein und einer Vorrangstellung des Wirklichen gegenüber dem Möglichen nunmehr preisgeben wollte, sondern weil er zur weiteren Einsicht kommt, dass die Existenz eines notwendigen Seienden nur dann mit der Existenz Gottes gleichgesetzt werden kann, wenn dieses Seiende nicht – *distributiv* – in der Erfahrung gesucht, sondern – *kollektiv* – in der Idee eines „allerrealsten Wesens“ zusammengefasst wird. Das so verstandene transzendente Ideal unterwirft er in der *Kritik der reinen Vernunft* einer grundsätzlichen Kritik.

Schelling stützt sich auf diese Grundtendenz in Kants Denken über das Sein, um der Hegel'schen *Wissenschaft der Logik*, die sich ganz und gar auf die Annahme einer Identität von Denken und Sein gründet, entgegenhalten zu können: „[...] nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken.“⁴³ Auf ähnliche Weise sagt er in der Paulus-Nachschrift der berühmten Vorlesung aus dem Wintersemester 1841/1842, dass der „Anfang der positiven Philosophie“, den er mit dem „Anfang der Philosophie“ überhaupt gleichsetzt,⁴⁴ „*das allem Denken zuvorkommende Sein*“ ist.⁴⁵ In der positiven Philosophie wird weiterhin dem Wirklichen ein deutlicher Vorrang gegenüber dem Möglichen eingeräumt. Schließlich wird die von Kant begonnene Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis von Schelling nicht nur weitergeführt, sondern sogar radikalisiert.

⁴¹ Ebd.

⁴² Kant, *Principiorum primorum metaphysicae cognitionis nova dilucidatio*, [Gesammelte Schriften, Bd. I], S. 395.

⁴³ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ [Sämtliche Werke, Abteilung II, Bd. III], S. 161, Anm. (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 763, Anm.).

⁴⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hg. von M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 155.

⁴⁵ Ebd., S. 156.

Bereits in der Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* wird deutlich gemacht, dass Descartes' Argument im fünften Stück der *Meditationen über Erste Philosophie* nichts mehr beweist, als dass Gott notwendig existiert, *wenn* er überhaupt existiert, woraus aber keineswegs folgt, *dass* er existiert.⁴⁶ Der ontologische Gottesbeweis beruht nach Schelling auf einer Vermengung einer bestimmten „Art“ oder „Weise“ der Existenz (nämlich der notwendigen) mit der Existenz überhaupt.⁴⁷ Aus dem Cartesianischen Argument ergibt sich demnach nur „eine Bestimmung der Natur Gottes“, die „über die Existenz Gottes nichts aussagt“; es ist „nur der *Begriff* Gottes, das rein *Seiende* zu sein [...], d. h. also, wenn er existiert, so kann er nur existierend als das *rein* Seiende gedacht werden [...]“.⁴⁸ Es folgt jedoch aus dem Satz „Gott ist notwendig das Seiende“ keineswegs der Satz „Gott ist das notwendig Seiende“; es folgt also keineswegs, dass er notwendig existiert.⁴⁹

Um diese letzte Bemerkung richtig zu verstehen, müssen wir beachten, dass Schelling das unvordenklich Existierende nicht selten ebenfalls als das notwendig Seiende beschreibt. Deshalb hat es aber auch mit der Unterscheidung zwischen den beiden Sätzen „Gott ist notwendig das Seiende“ und „Gott ist das notwendig Seiende“ eine verwickelte Bewandnis. Um uns in diesem Labyrinth der Schelling'schen Begriffsbestimmungen zurechzufinden, vergegenwärtigen wir uns nochmals das Ergebnis, zu dem Kant in seiner Besinnung auf das Verhältnis von Denken und Sein gelangt ist. Dieses Ergebnis kann wohl in folgender Gestalt zusammengefasst und festgehalten werden: Als das „Denkliche“ überhaupt – sozusagen als *primum cogitabile* – gibt es notwendig immer schon ein Seiendes, aber dieses notwendig Seiende kann nur dann als Gott betrachtet werden, wenn es mit dem allerrealsten Wesen gleichgesetzt wird. In Kants Augen beruht diese Gleichsetzung jedoch auf einem bloßen Schein, selbst wenn es sich dabei um einen Schein handelt, den das transzendente Ideal der Vernunft notwendig mit sich führt. Schelling eignet sich dieses Ergebnis von Kants Jahrzehnte langem Nachdenken über das Sein an, indem er das unvordenklich Existierende auf eine bestimmte Weise als das notwendig Seiende auffasst. Er vermengt aber diesen Gedanken keineswegs mit dem ontologischen Gottesbeweis, der von einem *bestimmten*, also *im Voraus schon gedachten* Subjekt – nämlich dem göttlichen – behauptet, es sei das notwendig Seiende, es existiere also notwendig. Gerade um

⁴⁶ Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [*Sämtliche Werke*, Abteilung I, Bd. X], S. 15 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. IV, S. 431).

⁴⁷ Ebd., S. 16 f. Vgl. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, S. 154.

⁴⁸ Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [*Sämtliche Werke*, Abteilung I, Bd. X], S. 65 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. IV, S. 481).

⁴⁹ Ebd.

dieser Vermengung vorzubeugen, betont er, dass nur das *unvordenklich* Existierende zugleich als das notwendig Seiende (im Sinne des „Denklichen“ überhaupt oder, wie Schelling sagt, im Sinne des „ersten Denkbaren“, des „*primum cogitabile*“⁵⁰) bezeichnet werden kann.

Damit sieht er sich aber vor die Aufgabe gestellt, das Verhältnis des notwendig Seienden zu Gott neu zu bedenken. Aus der Kritik des ontologischen Gottesbeweises leitet er eine erste Verhältnisbestimmung ab: Wenn Gott existiert, so ist er seiner Natur nach zwar „notwendig das Seiende“ (oder auch das „notwendig Seiende“ im Sinne des „ersten Denkbaren“, des „*primum cogitabile*“), aber daraus folgt keineswegs, dass Gott tatsächlich existiert (geschweige denn, dass er notwendig existiert, dass er also auch in *diesem* Sinne das „notwendig Seiende“ oder das „notwendige Wesen“ wäre).

Aber Schelling begnügt sich nicht mit dieser ersten Verhältnisbestimmung. Er untersucht nicht allein die Frage, ob Gott notwendig das Seiende oder auch das notwendig Seiende sei, sondern stellt auch die umgekehrte Frage: Ist das Seiende – oder auch das notwendig Seiende – *Gott*? Damit kehrt er gleichsam das ontologische Argument um, um es in dieser Gestalt seiner positiven Philosophie zugrunde zu legen.⁵¹

Handelt es sich hier aber tatsächlich um eine Radikalisierung von Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises? Markiert die Umkehrung des ontologischen Arguments nicht vielmehr den Ausgangspunkt einer Rückkehr zur Ontotheologie? Ohne Zweifel entscheidet sich ja Schelling damit für eine Philosophie, die letztlich Gott zum einzigen Thema hat und die sich sogar von vornherein als eine christliche Philosophie versteht.

Es sprechen gleichwohl starke Gründe dafür, dass es sich beim späten Schelling nicht um eine Rückkehr zur Ontotheologie, sondern vielmehr um eine radikale Kritik der ontotheologisch verfassten Metaphysik handelt. Definiert Étienne Gilson die christliche Philosophie unter Berufung auf die Bibelstelle *Sum qui sum* (Exodus III, 14) als eine „Metaphysik des Exodus“, die auf einer Gleichsetzung von Gott mit dem Sein beruht,⁵² so sieht Schelling in dieser Gleichsetzung, wie Courtine zu Recht betont,⁵³ ein Charakteristikum der negativen

⁵⁰ Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ [*Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. II], S. 302 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 312).

⁵¹ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Erstes Buch: „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ [*Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 165 f. (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 762 f.). Vgl. Courtine, *L'extase de la raison*, S. 301.

⁵² Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin ²1948 (¹1932), S. 50, Anm. 1.

⁵³ Courtine, *L'extase de la raison*, S. 204.

Philosophie, dem die positive Philosophie gerade durch die Umkehrung des ontologischen Gottesbeweises begegnet. Dazu kommt, wie ebenfalls Courtine darauf hinweist, dass „die positive Philosophie nicht etwa eine erhabene Begründung des Seienden ist, sondern das gerade Gegenteil von Begründung, der Versuch einer Phänomenologie – des Göttlichen!“⁵⁴

Das können wir auch deutlicher sehen, wenn wir auf das Verhältnis zwischen dem notwendig Seienden und Gott etwas näher eingehen.

b. Freiheit gegen das Sein

In der *Wissenschaft der Logik* versteht Hegel das reine Sein, in dem er den Anfang der Philosophie entdeckt, von vornherein als eine Wesensbestimmung des immer schon zugrunde liegenden Satzsubjekts *Gott*. Auch die weiteren Kategorien seiner Logik gelten in seinen Augen nur als so viele Prädikate desselben Satzsubjekts, das – nach der in der *Phänomenologie des Geistes* dargelegten Lehre vom „philosophischen Satz“⁵⁵ – im „begreifenden“, „spekulativen“ Denken (anders als im „räsonnierenden“) allerdings „nicht ein ruhendes Subjekt [ist], das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff“.⁵⁶ Gewiss ist dieser Unterschied zwischen dem räsonnierenden und dem spekulativen Denken von entscheidender Wichtigkeit, da in der spekulativen Darstellung das Satzsubjekt letztlich „nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“ ist.⁵⁷ Aber selbst das ändert nichts daran, dass die *Wissenschaft der Logik* – zumindest der Grundintention ihres Verfassers nach – von Anfang an und bis ins Letzte hinein „die *Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*“⁵⁸ Aus dieser Grundintention der *Wissenschaft der Logik* geht deutlich hervor, in welchem Sinne man in Bezug auf Hegel von einer Rückkehr zur Ontotheologie sprechen muss.

Dagegen fasst Schelling das unvordenklich Existierende zwar auch als das notwendig Seiende auf, aber es liegt ihm fern, es von vornherein mit Gott gleichzusetzen. Vielmehr begreift er es – mit einem seit seiner Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* immer wieder verwendeten Terminus

⁵⁴ Ebd., S. 166; vgl. S. 197.

⁵⁵ Siehe Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [*Werke in zwanzig Bänden*, Bd. III], S. 57–63.

⁵⁶ Ebd., S. 57.

⁵⁷ Ebd., S. 61.

⁵⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik* [Philosophische Bibliothek, Bd. 57], Bd. I, S. 31.

– als das „blind“ Seiende, als das „blind“ oder „blindlings“ Existierende.⁵⁹ Durch diese Bestimmung gelingt es ihm, im Begriff des unvordenklich Existierenden als dem Anfang der Philosophie die Idee einer unbedingten Notwendigkeit mit der Erfahrung einer radikalen Zufälligkeit der Welt zu verbinden und damit für den „schwindelichten Eindruck“, den nach Kant der Gedanke eines notwendigen Wesens auf das Gemüt macht, einen aussagekräftigen Ausdruck zu finden. Daher ist es auch nicht überraschend, dass Schelling das blindlings Existierende näher als „das bloß zufällig nothwendig Existierende“ bestimmt.⁶⁰

Es ist wahr, dass diese Bestimmung uns als Ausgangspunkt einer „Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie“ entgegentritt, die uns zu Gott als dem „nothwendig nothwendig Existierenden“ weiterführt.⁶¹ Auch dieser Fortgang zieht jedoch von der Bedeutung der Zufälligkeitserfahrung für die positive Philosophie nichts ab. Schelling bemerkt, dass „verschiedene Darstellungen“⁶² dieser Art – also verschiedene Deduktionen der Prinzipien der positiven Philosophie – möglich sind.⁶³ Aber der Zufälligkeit des unvordenklichen Seins kommt in jeder dieser Deduktionen eine Schlüsselrolle zu. So heißt es in Bezug auf eine von ihnen: „Das Dialektische besteht hier darin, in dem actu nothwendigen Existieren das Zufällige zu erkennen.“⁶⁴ Auch in der *Philosophie der Offenbarung* ist mit großem Nachdruck von der Zufälligkeit des notwendig Seienden die Rede: „[...] eben dem zufällig Seyenden wird sein Seyn zur Nothwendigkeit, d. h. es ist das nicht mehr *nicht* seyn Könnende, in diesem Sinn also das nothwendig Seyende“.⁶⁵ Es kann hinzugefügt werden, dass keine dieser Deduktionen die der Ontotheologie eigentümliche Gleichsetzung von Gott und Sein in ihre Rechte

⁵⁹ Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung I, Bd. X], S. 19–22 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. IV, S. 435–438); siehe ebenfalls Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. IV, S. 338 und S. 347] (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 780 und S. 789).

⁶⁰ Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. IV], S. 338 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 780).

⁶¹ Ebd., S. 339 (=S. 781).

⁶² Ebd., S. 345 (=S. 787).

⁶³ Marquet (*Liberté et existence*, S. 546–549) unterscheidet drei Darstellungen. Zu der hier an erster Stelle genannten Darstellung siehe Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. IV], S. 345–356 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 787–S. 798), zu der an zweiter Stelle genannten ebd., S. 338–344 (=S. 780–786) und zu der an dritter Stelle genannten Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Zweites Buch: „Der Philosophie der Offenbarung erster Theil“ [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 204–239 (in den *Ausgewählten Schriften* nicht enthalten).

⁶⁴ Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. IV], S. 348 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 790).

⁶⁵ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Zweites Buch: „Der Philosophie der Offenbarung erster Theil“ [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 208.

wieder einsetzt. Denn es geht Schelling in seiner positiven Philosophie keineswegs darum, Gott als dem „nothwendig nothwendig Existierenden“ doch eine notwendige Existenz im Sinne des ontologischen Gottesbeweises zukommen zu lassen, sondern vielmehr darum, ihn als den „Herrn des Seyns“⁶⁶ zu begreifen, der „überseyend“⁶⁷, „über jede Art des Seyns hinaus“⁶⁸ und „frei gegen das Seyn“⁶⁹ ist. Alles kommt hier, mit anderen Worten, darauf an, „jene absolute, jene transzendente, überschwengliche Freiheit“⁷⁰ des Überseyenden aufzuweisen, die dessen Verhältnis zum unvordenklichen Sein und zu seiner eigenen Existenz kennzeichnet.

In seiner späten Vorlesung über die „reinrationale Philosophie“ weist Schelling darauf hin, dass die positive Philosophie keine bloß theoretische Betrachtung ist, sondern notwendig aus einem „praktischen Antrieb“ erwächst: Sie ist von einem „Willen“ getragen.⁷¹ Aus einer anderen Stelle wird klar, worauf sich dieser Wille richtet: „Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge.“⁷²

Es besteht keine apriorische Garantie dafür, dass dieser Wille seinen Zweck erreicht. Der Beweis, dass der Herr des Seins dem unvordenklich Existierenden den Charakter blinder Zufälligkeit nehmen kann, muss *a posteriori* erbracht werden. Deshalb lässt sich Schelling auf eine Analyse von Mythologie und Offenbarung unter Heranziehung religionshistorischer Quellentexte ein. Schreibt er doch keine bloße Religionsgeschichte, so deshalb, weil er die Erörterung des Geschichtsprozesses auf eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins und des erscheinenden Gottes gründet.

⁶⁶ Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. IV], S. 350 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 792); siehe auch Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ [*Sämmtliche Werke*, Abt. I, Bd. I], S. 566 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 576).

⁶⁷ Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung I, Bd. X], S. 260 (in den *Ausgewählten Schriften* nicht enthalten).

⁶⁸ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Zweites Buch: „Der Philosophie der Offenbarung erster Theil“ [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 256.

⁶⁹ Ebd., S. 208; siehe bereits Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [*Sämmtliche Werke*, Abteilung I, Bd. X], S. 22 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. IV, S. 438).

⁷⁰ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Zweites Buch: „Der Philosophie der Offenbarung erster Theil“ [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 256.

⁷¹ Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ [*Sämmtliche Werke*, Abt. I, Bd. I], S. 565 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 575).

⁷² Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band, Zweites Buch: „Der Philosophie der Offenbarung erster Theil“ [*Sämmtliche Werke*, Abteilung II, Bd. III], S. 256.

Nicht ohne Grund haben wir in unserer Darstellung den Akzent auf eine Begriffskette gelegt, die uns zunächst vom *grundlos Existierenden* zum *unvordenklichen Sein*, dann vom *unvordenklich Existierenden* zum *blind Seienden* und schließlich vom *blindlings Seienden* zum *zufällig notwendig Existierenden* geführt hat. Schelling hebt selbst die Bedeutung dieser Begriffe hervor, indem er behauptet: „Ohne das vorausgesetzte unvordenkliche, d. h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-notwendige, insofern *blinde* Sein – könnte Gott gar nicht Gott sein; denn er könnte nicht das Überseyende, nicht *Herr* des Seyns, also überhaupt nicht der *Herr* seyn, als welchen wir ihn doch wollen müssen, wenn wir ihn überhaupt wollen: – aber die Gottheit dieses *a priori* Seyenden läßt sich allerdings nur *a posteriori* beweisen.“⁷³

...*wenn wir ihn überhaupt wollen*: aus diesem Halbsatz wird deutlich, dass nicht allein die Vorstellung von einem „unvordenklichen“, „zufällig-notwendigen“ und insofern „blinden“ Sein eine fundamentale Zufälligkeitserfahrung ausdrückt, sondern auch der Wille, der das gesamte Unternehmen der positiven Philosophie trägt, mit Zufälligkeit behaftet ist. Selbst wenn er da ist und selbst wenn sogar der aposteriorische Beweis, den die positive Philosophie zu erbringen hat, tatsächlich gelingt (was ja nach Schelling letztlich von der Geschichte selbst abhängt), bleibt unser Bewusstsein von Gott als dem Herrn des Seins an „Faktizität“⁷⁴ und „Kontingenz“⁷⁵ gebunden. Das ist die Einsicht, mit der Schelling Kants Kritik des transzendentalen Ideals und des ontologischen Gottesbeweises weiter radikalisiert. Unabhängig davon, ob der Wille zu einem lebendigen Gott bewahrt bleibt, oder aber Gott nunmehr für tot erklärt wird, deutet diese Einsicht für sich allein schon eine neue Epoche des philosophischen Denkens an: die Epoche, die wir – im weitesten Sinne des Wortes – als die unsrige bezeichnen können.

⁷³ Schelling, *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* [*Sämtliche Werke*, Abteilung II, Bd. IV], S. 350 (= *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. V, S. 792).

⁷⁴ Richir, *L'expérience du penser*, S. 153.

⁷⁵ Ebd., S. 163.