

Dirk Cürsgen  
Letztbegründung und Geschichte  
Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung



Dirk Cürsgen

# Letztbegründung und Geschichte

Schellings Philosophie der Mythologie und  
Offenbarung

epubli • Berlin  
2017

Diese Monographie entstand im Rahmen meines von der Fritz Thyssen Stiftung (Köln) geförderten Forschungsprojekts „Mythologie, Geschichte, Bewußtsein, Metaphysik. Der Neuplatonismus in der Philosophie Schellings“.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7418-9815-0

© Dirk Cürsgen – Berlin 2017

Druck: epubli ein Service der neopubli GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

# Inhalt

I.	Einleitung	9
II.	Zum Verständnis des Mythologischen	34
1.	Vorbemerkungen und Hintergrund	34
2.	Gott und Bewußtsein im theogonischen Prozeß	39
3.	Systembegriff und Vernunft	44
4.	Die Mythologie im Horizont von Bewußtseinsgeschichte und Religion	51
5.	Deutungsmuster: Dichtung und Philosophie als Ausgänge der Mythologie	57
6.	Die geschichtliche Realität der Mythologie: Monotheismus und Polytheismus in der Bewußtseinsgeschichte	61
7.	Gottesbewußtsein und Gottsetzung	66
8.	Die Tautegorie	71
9.	Theogonische Poiesis im Bewußtsein	73
10.	Die Mächte der Geschichte: Seinsakt, anderes Sein, freier Wille	76
11.	Natur und Mythologie als Formen der Theogonie	80
III.	Denken und Wirklichkeit: Schellings Logik des Seins	89
1.	Gott im Denken	89
2.	Methodik und Momente des reinen Denkens	95
3.	Denken und Sein: ihr Verhältnis als wissenschaftliches Problem	106
4.	Idee und Wirklichkeit	113
5.	Die naturphilosophische Dimension des Potenzenverhältnisses	124
6.	Die Ontologie des Seelischen	128
7.	Geist, Wille und Welt	139
8.	Theorie und Praxis	148
IV.	Die Ewigkeit des Wesentlichen: Seinsakt und Potenzen	156
V.	Die Logik des Gottesbegriffs	173
1.	Sein und Einzigkeit Gottes	173
2.	Gott und die Potenzen	180
3.	Die Potenzen im Verhältnis zum Willen und zur Welt	193

VI.	Der mythologische Prozeß in seiner Konkretheit	205
1.	Die Potenzen in der Mythologie: Der Mensch als ihr Seinsgrund	205
2.	Zwang, Betrug und Magie	207
3.	Der Beginn des wirklichen Polytheismus: Der Zabismus	210
4.	Urania	213
5.	Perser und Babylonier	214
6.	Gesetzmäßigkeit, Kontinuität und Freiheit im mythologischen Prozeß	217
7.	Urania und Dionysos	220
8.	Die immanente Struktur des mythologischen Prozesses	223
9.	Kybele	227
10.	Die ägyptische Mythologie	227
11.	Die indische Mythologie	233
12.	Die Ausnahme: China	238
13.	Die griechische Mythologie	243
VII.	Negative und positive Philosophie: Wesen und Existenz, Logik und Erfahrung	254
1.	Die Seinsfrage im Kontext des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit	254
2.	Die systematische Einheit von negativer und positiver Philosophie	266
3.	Die Geschichtlichkeit der Potenzen	279
4.	Der Geist als Ende	289
5.	Gott, die Potenzen und das andere Sein	296
6.	Christentum und Schöpfung	306
7.	Mythologie und Mysterien	316
8.	Der Kabirendienst	323
VIII.	Wesen, Gehalt und Sinn des Christentums	325
1.	Gottes Verhältnis zur Schöpfung	325
2.	Offenbarungsgeschichte und Christologie	339
3.	Der Prolog des Johannes-Evangeliums	351
4.	Der Sohn als Geschichtsmacht und der Sinn der Menschwerdung	354
5.	Satan	368
6.	Die Kirche	376

IX.	Gott und die Prinzipien	378
1.	Die <i>Andere Deduktion</i> von 1839	378
2.	Das systematische Ziel der Leitgedanken in Schellings später Philosophie	391
X.	Abschließende Überlegungen	415
XI.	Anhänge	439
1.	Inhalt der zitierten Gesamtausgabe sowie weitere Primärliteratur	439
2.	Die allgemeine Quellenlage für Schelling im Hinblick auf den Platonismus	443



## I. Einleitung

Die Auffassung des späten Schelling vom Zustand der Dinge im allgemeinen und von seiner Stellung in der Philosophiegeschichte im besonderen ist unmißverständlich. „Die Welt liegt im Argen“, lautet sein Resümee, und was ihn selbst betrifft, heißt es: „Meine Sache ist es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einsamen Weg, [...] der immer einsamer werden muß.“<sup>1</sup> Es ist nichts Nebensächliches, die Geschichte der Philosophie darzustellen als die „Geschichte der großen Vereinsamung.“<sup>2</sup> Für alle Bereiche und Kräfte des menschlichen Seins – Wissenschaft, Bildung, Religion, Moral, Kunst, Staat oder Psychologie – diagnostiziert Schelling das Versinken in den Nihilismus. Jeden wirklichen, den Gewalten des Verfalls gegenüber widerstandsfähigen geistigen Haltes verlustig, erhebt sich ein neues, in leerer, zielloser Bewegung gefangenes, allgemeinmenschliches Nomadentum in der Wüste des Nihilismus. Sich dem Fortschritt dieses Prozesses entgegenzustellen, darin sieht Schelling die Aufgabe und den Zweck seiner denkerischen Arbeit.

Es paßt zu dieser Selbsteinschätzung Schellings, daß sein weitläufiges Werk lange in Vergessenheit geraten war. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebte es seine Wiedererweckung, die vor allem von Heidegger erwirkt,<sup>3</sup> dann aber auch von Jaspers oder Schulz (der wieder in besonderem Maße auf die Kontinuität in der Philosophie Schellings hinwies<sup>4</sup>) weitergetragen wurde. Schelling galt lange als bloßes Interregnum in der Dynastie des Deutschen Idealismus: Kant – Fichte – Schelling – Hegel.<sup>5</sup> Dem kometenhaften Aufstieg des jungen Genies bis 1800 folgten sein langsames Zurücktreten und schließlich sein langes Verstummen. Wohl kündeten Vorlesungen von ständig neuen Systementwürfen, die sich freilich immer tiefer auf dunklen, labyrinthischen und am Ende auch einsamen Abwegen zu verlieren schienen. Es sind heute gerade diese späteren Schriften Schellings, die Teilnahme finden und als aus-

<sup>1</sup> Vgl. SW XI, 383, 539.

<sup>2</sup> Vgl. M. Heidegger: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, GA 94, hg. P. Trawny. Frankfurt am Main 2014, 218.

<sup>3</sup> Vgl. sein Schelling-Seminar vom WS 1927/28 sowie die Vorlesungen vom SS 1929, SS 1936 und SS 1941.

<sup>4</sup> Vgl. dagegen die These von einem Bruch im Denken Schellings etwa bei H. Fuhrmans (*Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin 1940, 45).

<sup>5</sup> Diese Einschätzung wurde speziell von der Interpretation R. Kroners (*Von Kant bis Hegel*. 2 Bände. Tübingen 1921/24) bestimmt: Einerseits galt Schelling lediglich als Zwischentappe im Fortgang der Philosophie von Kant zu Hegel, andererseits stufte Kroner die späten Werke als nichtidealistisch und daher sachlich bedeutungslos ein.

schlaggebend für die weitere Entwicklung angesehen werden; sie gelten als Vollendung, Aufhebung oder Selbstbescheidung des Deutschen Idealismus.

Betrachtet man den herrschenden Umgang mit Schellings Texten, dann scheint er mit seiner Selbstcharakterisierung richtiggelegen zu haben. So begegnet ihm etwa die alles Geschaffene beurteilende, aber nie etwas ernsthaft zu Beurteilendes erschaffende analytische Philosophie – wenn überhaupt – mit amüsiertem Ablehnung oder bestenfalls kühl und reserviert. In einem einschlägigen Aufsatz aus diesem Milieu heißt es:<sup>6</sup> Schellings Philosophie sei eigentümlich, ausgefallen und angestrengt; es gelte, sie umzuschreiben, ihre Kategorienverwechslungen zu reduzieren, ihre dem Oszillieren zwischen Begriffs- und Sachebene geschuldeten semantischen Reifizierungen aufzudecken, sie generell an die Gegenwart anzupassen. Schelling verfange sich in metaphorischen Assoziationen; trotz einer möglichen Reetablierung metaphysischer Elemente sei seine Philosophie nicht mehr theoriefähig und daher insgesamt ungeeignet, Eingang in die aktuellen Diskurse der systematischen Philosophie finden zu können.

Nicht nur herrscht hier der Terror vermeintlicher Wahrheitsgewißheit – zumindest was die Form der Darstellung und die Methode der Erzielung von Wahrheit angeht –, sondern ebenso ein herablassend-äußerlicher, in der Sache steriler Überlegenheitsgestus, die vorgeblich alles einebnende Betreibung des Frag- und Alternativlosen. In unseliger Einfalt wird hier Aktualität mit Gegenwartigkeit, philosophischer Wesentlichkeit und hermetisch gesetzter, exklusiver Rechtfertigungsfähigkeit gleichgesetzt. Das Maß aller Dinge ist gefunden in dieser ‚Philosophie‘ des letzten Menschen. Wie das Denken, die Sprache, die Wirklichkeit zu sein haben, steht dem Hin- und Herreichen von Kleinigkeiten ein für allemal fest. Von der Warte einer solch unbeirrbareren Zielsicherheit aus scheint die in ihrer unendlichen Wiederholung an schlichtweg jedem Gegenstand ermüdende Frage sinnvoll gestellt: ‚Was hat Schelling uns heute noch zu sagen?‘ Das Frühere wird als vergangen gesetzt und soll sich gefälligst vor einer höherentwickelten Gegenwart rechtfertigen. Die Gegenwart muß sich freilich eine ganz eigene Statur und Substanz zutrauen, um zu dem Glauben zu gelangen, sich gegen die Vergangenheit und vor die Zukunft stellen zu können, um von ihnen etwas fordern zu dürfen. Geschichtsvergessenheit, Geschichtsunwilligkeit und Geschichtsüberheblichkeit sind hier nur schwer zu trennen. Die Maßstäbe des Fortschritts indessen – methodische Strenge, Klarheit des Ausdrucks, terminologische Präzision, syntaktische Exaktheit, semantische Eindeutigkeit, kontextuelle Genauigkeit und Übersichtlichkeit oder korrekte Klassifikationen und Abgrenzungen – werden als Erkenntnisversprechen lediglich thetisch behauptet

<sup>6</sup> Vgl. D. Sturma: Person sucht Person. Schellings personalitätstheoretischer Sonderweg. In: T. Buchheim/F. Hermann (Hg.): *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*. Berlin 2004, 55–70, 248–251.

und bleiben letztlich unausgewiesen.<sup>7</sup> Selbst der Gutwilligste kann, einmal auf diesem Fahrwasser treibend, einem Denker wie Schelling höchstens noch ein museales Interesse zubilligen.

Die oben zaghaft angedeutete Gegenwartsvermittlung qua bloßer Anpassung jedenfalls gibt es nicht. Eine reine Assimilation des Alten an das Herrschende bleibt für dieses überflüssig und der Sache nach gleichgültig, bedeutet für das Assimilierte jedoch nicht weniger als seine Aufhebung. Eine solche angebliche Transformation würde das Transformierte bis zur Unkenntlichkeit verstümmeln und sodann aufzehren. Über die Erkenntniswerte und deren etwaiges Gefälle im Verhältnis zwischen spekulativer Metaphysik und analytischer Philosophie ist damit noch gar nichts gesagt. Selbst wenn man alle Vorwürfe gegen Schelling gelten ließe, wäre die Frage immer noch unentschieden, ob nicht große Irrtümer philosophisch einen weitaus höheren Rang einnehmen können als

<sup>7</sup> Was Hegel im Blick auf verfehltene Formen der Metaphysik zur Sprache bringt, besitzt auch für Schelling Gültigkeit. Hegels Kritik an der auf der Verstandesebene verharrenden vormaligen Metaphysik (vgl. etwa G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie*, §§ 27–29) läßt sich durchaus auch auf die analytische Philosophie anwenden. Wahrheit ist sowohl Medium als auch Maßstab ihrer selbst. Die Fixierung auf satzhaft-atomare Einzelprädikationen ist für die Form der Wahrheit zweitrangig und kein Maßstab für spekulatives Denken, das eben über Satzbestandteile, Sätze und Satzformen mit abgeschlossenem Sinn hinausgeht und den Schwerpunkt vielmehr auf die gleitenden und geregelten Übergänge von Satzsinne zu Satzsinn legt; für diese nimmt Hegel Wahrheit in Anspruch. Zudem hat sich Hegel klar zum Verfahren, mittels mathematischer oder symbolischer Formeln und Kategorien zu philosophieren, geäußert: Es kann „nur ein Notbehelf der philosophischen Unvermögenheit sein, zu den Gestaltungen, die das Logische in anderen Wissenschaften annimmt und deren viele nur Ahnungen, andere auch Verkümmernungen desselben sind, für das Logische der Philosophie seine Zuflucht zu nehmen“ (vgl. G.W.F. Hegel: TWA 5, 248 [= *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*, hg. E. Moldenhauer/K.M. Michel. Frankfurt am Main 1969–1971]). Die Verwendung derartiger Formeln bildet ein rein äußerliches Verfahren. Die mathematischen Methoden haben sich umgekehrt allererst vor dem Gerichtshof der philosophischen Vernunft zu legitimieren, bevor sie auf den philosophischen Gegenstand Anwendung finden können. Weil der Mensch über die Sprache „als das der Vernunft eigentümliche Bezeichnungsmittel“ verfügt, ist es müßig, sich unvollkommenerer Darstellungsweisen zu bedienen, ein vergebliches Unterfangen, den Begriff, der nur mit dem Geist aufgefaßt werden kann, „durch Raumfiguren und algebraische Zeichen zum Behufe des äußerlichen Auges und einer begrifflosen, mechanischen Behandlungsweise, eines Kalküls, festhalten zu wollen.“ Das Symbol erregt seinem Wesen nach bloß Ahnungen des Begriffs, seine rein äußerliche Natur vermag es nicht, die höhere Bestimmung des Begriffs treffend zu artikulieren. Die Philosophie hat das Logische der Logik selbst, nicht der Mathematik zu entnehmen, sofern die Logik integraler Bestandteil der Philosophie, nicht der Mathematik ist (vgl. G.W.F. Hegel: TWA 6, 295–296). Ohnehin verbleibt jedes logische Kalkül in der formalen Logik und kann schon deswegen der spekulativ-dialektischen Logik nicht gerecht werden.

kleine, platte Wahrheiten; ob es nicht besser ist, einen Diamanten mit Einschlüssen zu betrachten als herausgeputzte Glasperlen; ob der Umgang mit einem großen (wenn auch zuweilen dunklen) Denker nicht doch gewinnbringender ist als die wichtigtuere Beteiligung an der unproduktiven Kollektivwirtschaft eines intellektuellen Kleingartenvereins. – Wohl gemerkt geht es nicht darum, Schelling vor jeder Konfrontation mit anderen Gedanken, gleich welcher Epoche und gleich welchen Sinnes, zu bewahren und ihn gegen sie zu immunisieren, doch macht es prinzipiell keinen Sinn, Äpfel mit Birnen zu vergleichen, wenn vorab gefordert wird, die Äpfel sollten eigentlich Birnen sein.

Eine andere, um die Würdigung des Eigenrechts der Schellingschen Philosophie bemühte Herangehensweise kann man die immanent-genetische nennen, die freilich leider nicht selten dazu neigt, das Ganze aus dem Blick zu verlieren. Gerade bei einem Autor wie Schelling, der über 60 Jahre hinweg auf höchstem Niveau mit mannigfachen Umschwüngen, Verschiebungen und Umakzentuierungen philosophisch tätig war, ist die Versuchung groß, alles mit allem zu vergleichen und dabei die Einheit aus dem Blick zu verlieren.<sup>8</sup> Jeder hat seine Vorliebe für einen bestimmten Schelling – ein spezielles Thema, eine konkrete Phase, eine besondere Schrift, die aus dem Gesamt herausgehoben werden und denen gegenüber das andere als Vorausdeutung, Heranreifung und Hinführung oder eben als Zurückfallen und Niedergehen zu bewerten ist.

In der Spätphilosophie für sich genommen setzt sich dieses Muster in kleinerem Maßstab fort. Die Rezeption kennt Vorlieben für frühere Texte und Entwürfe, die den Grundgedanken samt sprachlichem Ausdruck noch in glücklicher Formulierung, reiner Frische und Freiheit von Überlagerungen oder Ballast zeigen sollen; oder für spätere Stufen, die das ausgereifte, gesättigte und vollendete Stadium der Einsicht verkörpern sollen. So oder so gibt es ein Eigentliches und Besseres neben einem durchaus weniger Geltenden, einen Dezionismus für das putativ Essentielle vom Partikularen her. Doch läuft die Interpretation hier letztlich – abgesehen davon, daß es gar nicht möglich ist, jede Quelle und jedes Dokument tatsächlich und in vollständiger Synopse mit jedem anderen zu konfrontieren – immer Gefahr, sich ins Subjektive und in die Affirmation von Vorerwartungen zu verlieren.

<sup>8</sup> Zu diversen Gliederungsvorschlägen zu Schellings Entwicklung vgl. W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen 1975, 13; H. Fuhrmans: Die Philosophie der Weltalter. In: *Studia Philosophica* 14 (1954) 162–178; N. Hartmann: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlin/New York, 3. Aufl. 1974, 112; C. Iber: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin/New York 1994, 6–7.

Die konsequente Erfüllung der Forderung „Schelling zu buchstabieren“,<sup>9</sup> ihn ins Historisch-Genetische seiner Philosophie zurückzunehmen, zerstört von vornherein das Wort, den Satz, den Text Schellings. Eine Einheit seines Spätwerks vermag auf diese Weise nicht sichtbar gemacht zu werden. Texte aus der Zeit von 1827 bis 1854 nebeneinander zu stellen, kann zweifelsohne bestimmte Schwierigkeiten nach sich ziehen, ist aber dennoch nicht a priori von der Sache her unmöglich, wenigstens wenn man nicht so verfährt, wie Nietzsche es beschreibt,<sup>10</sup> mithin Schriften gänzlich auseinanderbricht, heterogene Einzelsätze aus disparaten Kontexten nebeneinanderstellt und durchmischt. Die Einheit des Spätwerks kann kein schlichter Tatbestand sein, muß indes als Idee – die, wie man unterstellen darf, wohl auch Schelling selbst verfolgte – für die Auslegung leitend bleiben. Die Konstruktion von Phasen verdeckt und entkräftet diese Idee jedenfalls. Daß die positive Philosophie am Anfang substantiell überwog, belegt weder ihre Relativierung durch die erst später, nach 1837, ausgearbeitete negative Philosophie noch umgekehrt ihre systematische Vorrangstellung dieser gegenüber. Auch inwieweit beide als vollendet oder unvollendet zu gelten haben, kann strittig sein. Daß Schelling jedoch beide samt ihrer Einheit anstrebte, sie in Gemeinschaft als adäquate Gestalt des Gesamtsystems ansah, ist eine eindeutige Tatsache. Frühere und spätere Texte, Vorstufen und Abgeschlossenes sind dabei prinzipiell gleichrangig.

Jeder Text muß für sich in den Blick genommen werden, dies allerdings unter dem Primat der auch über Übergänge hinweg alles zusammenhaltenden Einheit und der inneren Konkordanz des Ganzen. (Vielleicht kommt die Grundidee nicht einmal im gesamten Textmaterial in voller Klarheit zum Ausdruck, bleibt vielmehr eine ausstehende Aufgabe.) Divergenzen sind zwar deutlich zu benennen, doch ist es stets problematisch, das Besondere, Zeitweilige oder gar Einmalige für das Entscheidende auszugeben, so bedenkenswert und für sich relevant es vom Gedanken und Gehalt her auch sein mag: Für die Schelling-Interpretation kommt solches erst an zweiter Stelle in Frage, denn der Geist seiner Philosophie liegt in ihrem All-gemeinen, das es durchgehend freizulegen und an seinen mannigfachen Berührungsstellen mit dem Besonderen sowie seinen zuweilen scheinbar miteinander unverträglichen Bestimmungspunkten hinsichtlich desselben aufzuzeigen gilt. Eine Interpretation vollständig auf Nachschriften aufzubauen, kann hierbei freilich nicht in Betracht kommen;

<sup>9</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 6.

<sup>10</sup> Vgl. F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. G. Colli/M. Montinari, 2. Auflage, München 1988, Band 2, 436: „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das übrige und lästern auf das Ganze.“

sie gar über oder gegen Texte von Schellings Hand zu stellen, verbietet sich selbstredend.

Es ist zu betonen, daß die systematische Ordnung von Schellings Vorlesungstätigkeit, die zudem, wie aus Fuhrmans detaillierter Rekonstruktion ersichtlich,<sup>11</sup> Wandlungen und Verschiebungen unterworfen war, nicht zwingend die einzig mögliche der Sache nach sein muß. Verbindlich bleibt für Schelling über die Zeiten hinweg der Grundsatz, daß der *Anfang* der Philosophie, die im Ganzen notwendig ein *System* sein muß, im *Absoluten* besteht. Gleichwohl gibt es viele Möglichkeiten, das System zu erzeugen oder im Prozeß seines Werdens darzustellen – ganz ähnlich, wie es bei Fichte mit den unzähligen Versionen der Wissenschaftslehre der Fall ist. Alle Differenzen hinsichtlich der Ordnung und Denomination der Vorlesungen oder der Schriften, zwischen positiv-geschichtlicher und negativ-logischer Philosophie stehen unter der höheren Einheit des Gesamtsystems. So kann man von der höheren Philosophie der Freiheit den unmittelbaren Ausgang nehmen, aber ebenso zuerst zeigen, wogegen die Freiheit frei ist, nämlich gegen die logische Notwendigkeit, die folglich ebenso zum Ausgangspunkt der Konstruktion des Gesamtsystems werden kann. In einem echten System vermag jeder Teil potentiell der Anfang zu sein und zum Ganzen zu führen. Wenn man die reinrationale Idee des Seienden begreift – mithin das Negative –, dann begreift man zwingend zugleich ihre mögliche innere Verkehrung und diese wiederum als logische Präformation eines möglichen realen Weltprozesses – also des Positiven. Das Positive besitzt der Sache nach eine logische Grundstruktur, so daß die Trennung zwischen Negativem und Positivem bloß relativ ist. Gott schafft zwar das Sein des Anderen aus dem Nichts, nicht aber sein Wesen. Das Wesen Gottes ist – vor allem vermittelt der Potenzenlehre – Gegenstand *beider* Systemteile und lediglich auf diese Weise des *ganzen* Systems; denn sie ist einerseits die Theorie der Momente der Idee und folglich der Aufweis des göttlichen Wesens, sofern und soweit es dialektisch zugänglich ist, andererseits die Lehre von den wirklichen inneren Mächten Gottes, deren er sich zur Welterschöpfung bedient. Das System und damit auch die positive Philosophie selbst können ohne die negative Philosophie nicht vollständig sein.

Die Schwierigkeiten einer Rekonstruktion der konkreten Systemarchitektur zeigen sich auch bei Fuhrmans. Gilt beispielsweise die Abfolge von (1) Einleitung – enthaltend (a) eine Geschichte der Systeme, (b) eine allgemeine Systematik (nach Logizität und Geschichtlichkeit insgesamt unterscheidend) sowie schließlich (c) eine Gottes- und Schöpfungslehre<sup>12</sup> –, dann (2) Mythologie und zuletzt (3) Offenbarung zunächst als volle Gestalt nur der positiven

<sup>11</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 11–61.

<sup>12</sup> Vgl. SW XIII, 3–174.

Philosophie, so wird sie schon wenig später auf das Gesamtsystem bezogen, wobei Schelling bezeichnenderweise keinen eigenen Namen für die Einleitungs-vorlesung vergeben wollte oder konnte.<sup>13</sup> Zwischen der Grundlegung der positiven Philosophie resp. der Hinleitung zu ihr und der negativen Philosophie sind die Grenzen fließend. In diesem Sinne kann auch die *Darstellung des philosophischen Empirismus*<sup>14</sup> beiden Systemteilen zugerechnet werden. Wird sie bis zum WS 1836/37, der Sache nach in die Sphäre des Positiven einleitend, als Lehre vom Aufstieg zum Göttlichen gelesen, so tritt danach die negative Philosophie an ihre Stelle.<sup>15</sup>

Vergegenwärtigt man sich die Konzentration des späten Schelling auf ein einziges Thema, nämlich die fast vollständige Einschränkung des philosophischen Arbeitskreises auf die Religion, und erfaßt man zugleich die innere Kontinuität dieser Spätphilosophie, das Sich-Wiederholen und -Gleichbleiben des Wesentlichen und der Grundgedanken, so befremdet die allzu hohe Gewichtung philologischer Fragen, genetischer und systemarchitektonischer Aspekte zuweilen. Der Streit, wo und wann sich der gelungenste und vollständigste Ausdruck des Grundsätzlichen denn nun einstellt, wie die gültige Gestalt des Ganzen wohl aussehen mag, beschäftigt die Schelling-Forschung spätestens seit den Arbeiten von Fuhrmans und verfolgt bis heute. Hatte dieses Thema bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs immerhin einen realen Hintergrund, weil es damals noch Originalmanuskripte von Schellings Hand gab, so scheint es seitdem eher künstlicher Natur zu sein.

Insbesondere die Kritik an den Bänden X bis XIV der Ausgabe von Schellings Sohn Karl Friedrich August (1815–1863) läuft dabei ins Leere.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 16–17, 21–23.

<sup>14</sup> Vgl. SW X, 227–286.

<sup>15</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 37, 39. – Die *Darstellung des Naturprozesses* von 1843/44 (vgl. SW X, 303–390) rein in den Kontext der späten Ausarbeitung der negativen Philosophie, als deren Grundriß, zu stellen (vgl. Fuhrmans, 46), scheint verfehlt, denn sie skizziert ebenso den naturgeschichtlichen Teil der positiven Philosophie.

<sup>16</sup> Selbst wenn K.F.A. Schelling in die Manuskripte eingriff, kompilierte, umstellte, Zusammenhängendes teilte, Unzusammenhängendes verband und sogar gelegentlich Überleitungen schrieb (vgl. dazu A.-L. Müller-Bergen: Karl Friedrich August Schelling und „die Feder des seligen Vaters“. Editions-geschichte und Systemarchitektur der zweiten Abteilung von F.W.J. Schellings Sämtlichen Werken. In: *Editio. Internationales Jahrbuch für Editions-wissenschaft* 21 (2007) 110–132), scheint dies als Preis für die Herausarbeitung einer Ganzheit des Spätwerks mehr als hinnehmbar. Die Alternative kann nämlich nur die rein philologische Betrachtung sowie in der Sache die entwicklungsgeschichtliche Zersetzung und schließlich alles ins permanent Vorläufige und Partikulare auflösende Fragmentarisierung der projektierten systematischen Einheit von negativer und positiver Philosophie sein. Schel-

Denn man muß sich klar machen, daß aus Schellings Münchner Nachlaß, abgesehen von den bereits von Schröter veröffentlichten *Weltalter*-Fragmenten von 1811 und 1813, lediglich *ein* originales Vorlesungsmanuskript (gleich vom Beginn seiner dortigen Tätigkeit) erhalten geblieben ist (das *System der Weltalter* aus dem Wintersemester 1827/28); und ob sich im Berliner Nachlaß der Stein der Weisen finden wird, scheint zumindest fraglich.<sup>17</sup> Es gibt zwar eine ganze Reihe mehr oder weniger guter Nachschriften aus der Zeit ab 1827, doch können diese naturgemäß *niemals* weder den Rang noch die philologische und philosophische Belastbarkeit von Originalen gewinnen.<sup>18</sup> Das vom späten Schelling

ling selbst war nicht dazu in der Lage, die ihm vorschwebende Einheit endgültig zu formulieren und herauszugeben, so daß auch dem Sohn hier kein Vorwurf zu machen ist. Ein für die *philosophische* Auslegung des Spätwerks gangbarer Weg, als den der privilegierten Heranziehung der Sohnesausgabe, wurde dem Verfasser jedenfalls bislang nicht sichtbar. Ein Trümmerfeld dutzender gleichberechtigter Einzelmanuskripte teils beträchtlichen Umfangs kann philosophisch nicht bewältigt werden und muß in sachlicher Hinsicht dem Primat des a priori überbewerteten Heterogenen verfallen. Selbst die Arbeit dutzender Kenner vermag daraus keine Einheit herzustellen, doch wird eine Philosophie ohne die Einheit des Gedankens wertlos, sinkt zum willkürlichen Stichwortgeber für subjektive Vorlieben und Perspektiven herab. Man darf das Heterogene nicht glätten, muß es jedoch ebensowenig zum Gültigeren und Wesentlicheren erheben. Eine Philosophie wird dadurch nicht produktiver oder reichhaltiger, sondern zum Gegenstand spezialistisch abgeschlossener Forschung.

<sup>17</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 27, 41.

<sup>18</sup> Die zweifelhafte Textlage sei durch einige Hinweise verdeutlicht: Was die Erlanger *Initia* vom WS 1821/22 betrifft, hat sich von dieser Vorlesung ebenfalls nur eine einzige, nicht unmittelbar hergestellte Nachschrift von Enderlein erhalten, die der Herausgeber, dabei nochmals eingreifend und vorgeblich verbessernd, mit Inhalten aus den SW (IX, 209–246) zusammenfügt, so daß ein insgesamt problematischer Text entsteht. Vgl. dazu H. Fuhrmans (Hg.): *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Bonn 1969, XX–XXII.

Die Münchner Vorlesung *System der Weltalter* aus dem WS 1827/28 ist zwar in einem heute in der UB München befindlichen, schwer lesbaren Original erhalten, allerdings *nur* fragmentarisch, so daß der Herausgeber sich lieber auf die Abschrift Lasaulxs stützt, die der von einer selbst nicht mehr erhaltenen Nachschrift anfertigte. Diese sei, wie der Vergleich mit SX IX, 353–366 zeige, zwar von guter Qualität und nah am Original, doch bringe der Text insgesamt inhaltlich wenig Neues und könne daher bloß als Glied in einer Entwicklungskette von Interesse sein. Vgl. dazu S. Peetz (Hg.): *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Frankfurt am Main 1990, XXIV, XXIX.

Die Edition der Vorlesung von 1832/33 basiert vor allem auf einer Nachschrift von Helmes, die partiell mit zwei weiteren Nachschriften sowie einigen Passagen aus SW X vereinigt wurde. Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der Positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*. Turin 1972, 63.

Gewollte wird entweder in den Bänden X bis XIV der SW sichtbar oder nirgendwo, denn Schellings Sohn stand nicht nur in einem privilegierten Verhältnis zum Vater, was die Kenntnis und Verfügbarkeit der Originalquellen betrifft, sondern er folgte in seiner Ausgabe explizit den Auswahlbestimmungen und Ordnungsrichtlinien Schellings selbst.<sup>19</sup> Die Kritik am Sohn fällt also der Sache nach auf den Vater zurück, denn der müßte, glaubt man diesen Anfechtungen, bereits einer Reihe von Selbstmißverständnissen erlegen sein.

Konkret vorgeworfen wird Schellings Sohn vor allem, er habe durch seine Textanordnung die sachgemäße – und d.h. wiederum: die dem in München praktizierten Vorlesungsprogramm entsprechende – Kontinuität und Folge verzerrt, so daß einerseits Verdopplungen, andererseits Lücken entstanden.<sup>20</sup> Jedoch hat Schelling selbst immer wieder dieselben Gehalte in verschiedenen Kontexten zur Sprache gebracht, was um der Einheit der Sache willen auch dringend geboten ist. Im Grunde richtet sich der Tadel darauf, daß die ursprüngliche

Der Text der einigermaßen verwirrend, weil zu viel behauptend so genannten *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* schließlich bringt die Abschrift Wachtls, die der von einer angeblich Schelling zur Verfügung stehenden Vorlage, vielleicht sogar von einem von ihm selbst diktierten und korrigierten Text, anfertigte. Vgl. dazu W.E. Ehrhardt (Hg.): *Urfassung der Philosophie der Offenbarung (1831/32)*. Hamburg 1992, 730–731, 734. Auch hier ist die Kritik an den SW leitend; der Sohn wird für das Bild von der Diskontinuität und dem Scheitern des Schellingschen Denkweges verantwortlich gemacht, so daß es gelte, nach Alternativen zu den SW zu suchen (729). Es gelte die „ursprüngliche schlichte Konsequenz des Gedankens“ als Richtschnur, die in den vom Sohn präferierten späteren Manuskripten verdeckt werde (740–741). Daß Schelling selbst dezidiert diese ‚Urfassung‘ als Maßstab autorisiert haben soll (739), geht aus seinem Brief vom Februar 1853 (vgl. L. Pareyson (Hg.): *Schellingiana Rariora*. Turin 1977, 672) keinesfalls hervor.

Der Berliner Nachlaß umfaßt insgesamt 2,3 lfm und enthält persönliche Unterlagen, Vorlesungsnachschriften, Übungen und eigene Entwürfe aus den Schul- und Studienjahren, Jahreskalender, Manuskripte und Arbeitsmaterialien über philosophische und andere Themen, wissenschaftsorganisatorische Unterlagen, Briefe, Familienschriftgut sowie Druckschriften. Eine Beschreibung der philosophischen Manuskripte findet sich bei B. Loer: *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*. Berlin/New York 1974, 119–134: Die etwa 2000 erhaltenen Blätter, von denen sich etwa  $\frac{3}{4}$  in chaotischem Zustand in den Kästen V bis VII befinden, befassen sich vor allem mit den *Weltaltern* (vgl. dazu K. Grotzsch (Hg.): *Weltalter-Fragmente*. 2 Bände. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002), der Potenzenlehre sowie mit Mythologie und Offenbarung; vieles stammt aus der Jugendzeit, sehr wenig aus der Zeit von 1800 bis 1810, daneben finden sich die Kalender von 1809 bis 1821 sowie 1828 bis 1854. Besonders zu erwähnen sind zwei Vorlesungen zur *Einleitung in die Philosophie* aus den SS 1830 (270 Blätter) und 1836, jedoch beide nicht selbst von Schellings Hand.

<sup>19</sup> Vgl. H. Fuhrmans: Dokumente zur Schelling-Forschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß. In: *Kant-Studien* 51 (1960) 14–26.

<sup>20</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 47–48.

Münchener Ordnung durch die Berliner Schriften ersetzt wurde. Es gibt aber weder einen Primat des Früheren über das Spätere noch des (teilweise) mündlich Vorgetragenen über das ausschließlich Geschriebene; ebensowenig wird die innere Gliederung der positiven Philosophie beim Sohn unsichtbar. *Innerhalb* der Münchener Zeit einen Reifungsprozeß zu behaupten,<sup>21</sup> *insgesamt* aber dem Anfänglichen und Ursprünglichen einen Vorrang vor dem Fertiggewordenen einzuräumen,<sup>22</sup> muß allein dem Bereich rein subjektiver Wertung zugerechnet werden. Auch der Vorwurf, lediglich Teile der Münchener ‚Großen Einleitung‘ publiziert zu haben,<sup>23</sup> die durch ihre willkürliche Ausschnitthaftigkeit das Ganze verstümmelten, erweist sich als haltlos. Sehr wohl wird nämlich auch hierin schon der Zusammenhang zwischen Logik, Mythologie und Offenbarung von Gottes Wesen her hinreichend ersichtlich. Wenn die Kritik schließlich darin kulminiert,<sup>24</sup> der Sohn sei dafür verantwortlich, daß in der Forschung überhaupt erst Uneinigkeit entstehen konnte, dann darf dies als völlig verfehlt gelten. Je größer ein Autor ist, desto größer ist prinzipiell auch die Uneinigkeit über ihn. Was dem Urheber auf schwer faßbare Weise eine Einheit bleibt, das tritt in der Rezeption stets in eine reale Vielheit auseinander.

Es gibt bei Schelling terminologische Kontinuitäten, die sachliche und gedankliche Verschiebungen verdecken, und ebenso lassen sich terminologische Modifikationen ausmachen, die inhaltliche Kontinuitäten überlagern. Prinzipiell jedoch sind das Einheitliche, Bleibende und damit Verbindende im Hinblick auf die Entwicklungsstationen seines Denkens stärker als die Unterschiede und Verschiebungen. Über die Jahre hinweg bleiben die Themen dieselben: Mythologie und Religion, Bewußtsein und Natur, Identität und Differenz, Ewigkeit und Zeit, Freiheit und Böses, Weltexistenz und Schöpfung; alles verflochten zu einer Einheit, die sich aus der Frage speist, wie das Endliche aus dem Unendlichen oder Absoluten hervorzugehen vermag. Und diese Frage ist bei Schelling gleichbedeutend mit der Frage nach dem Sein: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?

Die Seinsfrage fragt bei ihm in eigentümlicher, nie eigens explizierter Einschränkung stets nach dem *anderen* Sein, dem der Welt und des Endlichen, nach der *Entäußerung*, nicht nach dem Sein Gottes in sich oder des Absoluten. Gleichwohl treibt diese Frage Schellings Denken mit genau derjenigen ursprünglichen und ungebrochenen Macht an, die Heidegger im Blick auf Heraklit umreißt: „Das Sein einstmals der jäh auffahrende Blitz, der alle Dinge nach ihrem Maß und Gesetz und Gewicht in sein Licht gezogen – jetzt ein müder Schein, bei dem alles Gewicht und Maß sich fortgeschlichen hat. Das Sein – ein

<sup>21</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 52.

<sup>22</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 60.

<sup>23</sup> Vgl. SW X, 4–200, 225–286.

<sup>24</sup> Vgl. H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der positiven Philosophie*. Turin 1972, 54–60.

Geschenk, ein Jubel und ein Schauer, eine Frage – der Anfang. Das Sein – ein vernutzter Besitz, ein Geschwätz, eine Langeweile, ein Name – das Ende.“<sup>25</sup> In ihrem Dienst bietet die Metaphysik bei Schelling noch einmal die alten Mächte und ihre gesamte Geschichte auf. Selbst wenn sich nachweisen ließe, daß die Antwort auf eine bestimmte Frage, wie etwa die Seinsfrage, weder endgültig zu bestätigen noch zu widerlegen ist, werden Frage und Antwort damit nicht sinnlos. Schellings letztes System ist eines der Transzendenz, der Durchdringung der Immanenz von der Transzendenz her. Die Seinsfrage markiert für Schelling die Nahtstelle zwischen negativer und positiver Philosophie und gewinnt deshalb bei ihm die besondere Gestalt, dem Übergangspunkt zwischen Transzendenz und Immanenz nachzufragen. Für ihn wohnt bereits aller Ordnung und allen Verhältnissen innerhalb des Endlichen, dem Selbstverhältnis von Endlichkeit und Immanenz, seiner Möglichkeit und seinen Bedingungen, das Über-sich-Hinausgehen inne. Die Seinsfrage ist bei Schelling dergestalt die Frage *nach* dem Absoluten, daß sie eine Frage *an* es stellt, nämlich die nach dem Warum des weltlichen Seins. Damit gewinnt die Seinsfrage die vereinheitlichende und kohäsive Kraft der Grundfrage: Sie ist die absolut ursprüngliche, weil der *Sache* nach voraussetzungslose Frage.

„Gut fragen heißt, viel wissen“, sagt ein Sprichwort. In diesem Sinne besitzt jede Frage immer schon einen Halt an etwas anderem, das sie mitbringt, das man weiß und worauf sie also zurückverweist. Gestützt auf das Gewußte schließt dieses Fragen Lücken, festigt und erweitert so das Wissen. Die Seinsfrage kennt einen solchen Halt nicht. Selbst wenn sie faktisch-konkret (d.h. was das fragende Subjekt empirisch oder psychologisch betrifft) aus dem Umkreis des Gegebenen entwickelt wird, ist das Fragen im Zurückfragen an den Punkt gelangt, an dem es weiß, daß es das Wesentliche nicht weiß, daß die wesentliche Frage mithin als die sachlich ursprüngliche zu stellen ist. Die Grundfrage selbst indes bestand bereits vordem und besteht ohnedies an sich. Sie fragt nach dem absolut zureichenden Grund; sie ist nicht konkret, sondern allgemein, weil allem Seienden gemein. Die Seinsfrage beruht auf ihrer eigenen inneren Unruhe, die die des Denkens überhaupt mitumfaßt und aus der sie hinausdrängt. In dieser Frage verkörpert sich die Uneindeutigkeit des Seienden im Ganzen und das von ihm selbst und seinem Grund her; in ihr kristallisiert das Wissen-Wollen schlechthin, und es zeigt sich in ihr zum Handeln des Denkens entschlossen. Sie tritt für das Denken aus dem Seienden selbst hervor, weil dieses als das Ganze von sich her keine unbedingte Notwendigkeit mit sich bringt, was sich an dem zweiten Teil der Frage kundtut: „und nicht vielmehr Nichts?“

25

Vgl. M. Heidegger: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, GA 94, hg. P. Trawny. Frankfurt am Main 2014, 89.

Darin äußert sich ein Zögern im Nebel. Es scheint, das Nichts sei für das unvoreingenommene Urteilsvermögen sogar das Näherliegende und an sich Wahrscheinlichere; das Seiende wirkt suspekt und eigens der Rechtfertigung bedürftig, es verliert seine Selbstverständlichkeit. Aus der sachlichen Schwebelage und dem Gleichgewicht gilt es, erst ein Übergewicht für das Seiende zu finden und zu begründen. Das Fragen gewinnt daher allein aus dem Parmenideischen Gegeneinander von Seiendem und Nichts seinen eigentlichen Raum, seine Möglichkeit und Kraft. Das Seiende ist nicht einfach bloß in alternativloser, absoluter Faktizität gegeben, sondern das Nichts steht ihm als das allererst zu überwindende Andere zur Seite; es muß einen Grund für die Entscheidung beider zugunsten des Seins, ein Woher und Weswegen, geben. Umgekehrt bleibt das Nichtsein als Möglichkeit bestehen, es geht mit dem Seienden mit und wird nie endgültig unterworfen. Das Seiende *ist* Seiendes, *indem* es dem Nichtsein entgegen- und widersteht, ihm aber auch entspringen und anheimfallen kann. Weder *ist* das Seiende notwendig, noch *bleibt* es notwendig bestehen. Die Seinsfrage hält damit die Herkunft des Seienden aus der vorgängigen Unbestimmtheit und schwankenden Uneindeutigkeit eines Entweder-Oder fest. Lediglich in dieser Doppelseitigkeit wird das Seiende auf angemessene Weise fragwürdig, so daß das Denken in der Seinsfrage seine Freiheit gegen das Sein erfährt. Es kann nur so fragen: Warum gibt es Seiendes? Woher hat es das Sein, und was bedeutet dieses Sein?

Allein auf dem Boden der Seinsfrage lassen sich alle anderen Fragen geordnet hervorbringen und stellen; nur im Horizont dieser Frage lassen sich die anderen Fragen beantworten. Sie ist die Einheit des Fragens vom schlechthin Fraglichen her. Ohne wirkliche und das heißt in der Sache unausweichliche Fragen – ohne die ‚Primzahlen‘ des Denkens – kann sich nichts Zwingendes auf tun, und etwas Notwendiges kann sich dem Denken allein in der Not einer Frage und für sie eröffnen. Nie erreicht das Denken letzte Gewißheit darüber, wann eine Frage gründlich genug gestellt und damit auf ihren Grund gekommen ist. Mit dem Stellen einer substantiellen Frage wird zunächst bloß ihr Äußeres berührt, ihre Haut und Oberfläche, ihre Erscheinung, nicht schon ihr inneres Leben, ihre geschichtlichen Möglichkeiten, die in ihr zusammengedrückte Fülle von Ausbreitungen. Die Welt, die eine wirkliche Frage eröffnet, *ist* die Geschichte, die damit als Inbegriff der Erfahrung des Denkens angesehen werden kann. Es greift zu kurz zu glauben, man denke allein, um zu wissen, im Wissen ende das Denken, ja könne überhaupt endgültig darin aufhören zu sein. Denken ist nicht vollständig in Wissen auflösbar. Fragen bedeutet bereits Denken. Weder ist jede Frage beantwortbar noch jeder Gedanke begründbar.

Wenn ein Gedanke nicht für sich stehen kann, also unselbständig ist, bedarf er der Rechtfertigung durch das Argument. Doch nie sind Argumente so zwingend, daß sie das Denken endgültig beugen und bewegen. Sie sind der Ver-

such, durch Vermittlung zu erreichen, was dem Gedanken unmittelbar fehlt. Zu diesem Zweck erstreben sie Präzision, das Abschneiden der Gedanken voneinander. Das Argument ist weder die höchste noch die ursprüngliche Form des Denkens. Es setzt bereits Gedanken voraus; es ist ein Gedanke um willen eines Beweises für die Wahrheit oder Falschheit eines anderen Gedankens, den es stützen oder stürzen soll. Ein Gedanke zeigt idealerweise vollständig die Wahrheit eines anderen Gedankens. (Die Exaktheit als wissenschaftliches Leitbild der Neuzeit herrscht auch hier; wo diese nicht erreichbar ist, tritt an ihre Stelle das Funktionieren und das Nützlichsein. Beide aber stehen unter dem Ideal der Adäquation.) Das Argument ist ein Mittel. Es ist nicht die Reinigung oder Konzentration des Gedankens, weil es nicht aus dessen Innerem selbst hervorgehen muß, um seine Wahrheit oder Falschheit zu erweisen, sondern ihm äußerlich bleibt und zu ihm hinzutritt. Das Argument verbleibt im Bereich der Verhältnisse zwischen Gedanken. Wahrheit und Falschheit gehören zum Wesen des Gedankens und verkörpern das, was sich mit ihm beabsichtigen läßt, aber sie ermöglichen nicht das Sein des Gedankens, seine Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht zu werden, seine Denkbarekeit. Die Bedeutung eines Gedankens geht nicht in seiner Wahrheit oder Falschheit auf; und einen Gedanken als Argument zu führen, muß nicht seinen ganzen Inhalt, seine volle mögliche Bedeutsamkeit für das Denken erschöpfen. Jede Zeit hat ihre Gedanken, aber einige Gedanken sind für immer gedacht. Ein Gedanke muß von sich weg, über sich hinausweisen ins Ungedachte; er muß der erste Schritt auf einem neuen Weg sein, nicht der letzte auf einem ausgetretenen Pfad. Ein Gedanke, der nur auf sich beharrt und an ihm festzuhalten heißt, ist tot.

Das Denken ist eine Bewegung und, wie jede Bewegung, eine Anstrengung, vielleicht als reinste Bewegung sogar die anstrengendste. In keiner Antwort kommt die Anstrengung des Fragens zur Ruhe. (Wenn das Denken für Gott reine, mühelose Wirklichkeit ist, so ist es für den Menschen das Mühelvollste, weil immerfort in Möglichkeiten sich Bewegende.) Das Antworten *ist* selbst der Prozeß des Fragens, das innere Übergehen in seinem Fortgang. Ihre Korrelation ist dabei nicht symmetrisch, denn es gibt wirkliche Fragen ohne Antwort, aber keine wirkliche Antwort, die nicht auf eine Frage antwortet. Das Wesen der Frage erhält sich in der Antwort. Es wird von ihr unterworfen, liegt ihr aber ebenso zugrunde und treibt sie zu weiterer Bewegung an. Die Frage bleibt in der Bewegung und Differenzierung der Antwort deren Grund und Subjekt. Jede Antwort fixiert eine der Möglichkeiten, die in der Frage beschlossen liegen, d.h., das Wesen der Frage zeigt sich in jeder Antwort nur abgeschattet, es entsteht die Geschichte des Denkens. Die Antwort ist nur der letzte Schritt der Verwirklichung des Fragens. Mit ihr bereitet sich das Fragen den Übergang in ein Weiter-Fragen vor. In der Sphäre des Fragens besteht das Denken *rein* und hält auch seine Innerlichkeit rein: Das Denken ist die reine Poiesis

der Frage, die Frage das reine Ergon des Denkens. Das Denken umgreift im allgemeinen Sinne Fragen und Antworten, doch im eigentlichen Sinne ist es die Gesamtheit des Raumes zwischen Fragen und Antworten. Wirkliches Denken steht auf dem Boden einer Frage, mit der es kein Zu-Ende-Kommen gibt, so daß sich am Fragen die Einheit von Denken und Willen zeigt. Im erreichten Wissen, in der endgültigen Antwort, trennt sich das Denken vom Gedanken. Eine ‚Wahrheit‘, aus der nichts mehr folgt, die nichts Weiteres und wiederum Fragliches mehr freigibt und sichtbar macht, ist keine Wahrheit, sondern nur noch eine Richtigkeit. Im Fragen erkennt der Philosoph ungetrübt, daß die Philosophie immer so von den Dingen sprechen muß, daß der Redende weiß, daß er zugleich von sich selbst redet. *Für die Philosophie heißt dies – ihre Formursache: das Fragen; ihre Zweckursache: die Wahrheit; ihre Wirkursache: das Erstaunen; ihre Stoffursache: der Tod.*

Das Fragen bedeutet kein bloßes Suchen, sondern ist ebenso schon ein Widerfahrnis und Gefundenhaben. Wie sie bereits auf einem bestimmtem Grund steht und ihm entwächst, so begründet sie Wege des Denkens. Auch die Antwort ist kein ausschließliches Finden, sondern Eröffnung von weiteren Momenten. Eine Frage findet zu verschiedenen Zeiten verschiedene Antworten; eine Antwort sagt zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes. Beide sind gleichermaßen gebundene und bedingte wie befreiende Bewegungsprinzipien des Denkens, in beiden ist Ruhe und Bewegung, in beiden herrscht die Erfahrung des Denkens. Fragen besitzen selbst bereits unmittelbar einen apophantischen Charakter. Das Fragen ist eine Zugangsweise, ein Verhalten zum Sein, insofern es fraglich und befragbar ist, insofern es erstaunlich ist. Macht alles Urteilen nur Sinn als Antworten auf eine Frage,<sup>26</sup> so ist das Fragen nach dem Sinn des Fragens selbst sinnlos.<sup>27</sup> Bei Kant basiert das Fragen in seiner höchsten Dimension, von seinem Antrieb und Ursprung her auf dem natürlichen, vernunftimmanenten Mißverhältnis von Fragen-stellen-Müssen und Nicht-antworten-Können; es bildet einen unerfüllbaren Zirkel der Disproportion zwischen der Notwendigkeit von Fragen und der Unmöglichkeit von Antworten.<sup>28</sup> Das Fragen ist das nicht rückführbare und nicht zu verdrängende Urfaktum des menschlichen

<sup>26</sup> Vgl. H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis. System der Philosophie, Erster Teil.* Berlin 1902, 69; H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie.* Tübingen <sup>3</sup>1915, 176. – Im Gegensatz zu Cohen geht W. Benjamin davon aus, daß es eine die Einheit der Philosophie stiftende Frage nicht geben kann. Vgl. seine Einlassungen zum Verhältnis von Frage und Antwort sowie von Frage und ‚Problem‘ in *Gesammelte Schriften*, Band I.1. Frankfurt am Main 1991, 172–173.

<sup>27</sup> Vgl. P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften.* Leipzig/Berlin 1910, 32. Vgl. besonders mit konkretem Bezug auf die Seinsfrage seine *Philosophische Systematik.* Hamburg 1958, 22.

<sup>28</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 11.

Seins; das, womit der Mensch als Mensch anfängt und aufhört; das universale Seins- und Selbstverhältnis. Wo man gar nichts weiß und versteht, weiß man auch nichts zu fragen. Wissen bedeutet zuerst: Wissen, wonach und wie man fragt und sucht.

Deswegen ist der Geist der des Fragens, das unhintergebar Formende, das das Fragen bewegt. Der Geist führt zur Frage und ist das, was sie und was in ihr führt. Durch den Geist wird das Fragen als ein Wollen erweckt und ermächtigt; im Zur-Frage-Kommen erwacht der Geist aber auch selbst erst, um die Wachheit des Denkens zu bleiben. Frage und Geist verhalten sich wie Schlüssel und Schloß zueinander. Der Geist ist die Entscheidung zur Frage. Er wirkt daher im Dunklen, über dem er schwebt und in das er Licht bringt. Das Sein und Denken, das er ermöglicht, sind immer gefährdet und vom Verfall bedroht. Mit der Frage, sofern der Geist in ihr ist, entsteht die Welt, tritt das Denken in eine Welt, so daß diese notwendig etwas Geistiges ist. Allein gemessen am Geist ist die Welt hell oder dunkel. Der Geist präformiert für jede Frage ihren Raum und treibt sie an ihre Grenze, innerhalb derer sie überhaupt erst sie selbst ist. Überschreitet sie diese, wird sie – wie jedes andere Seiende – künstlich, oberflächlich, ‚zu allem fähig‘, extrem, selbst-los. Die Form wird zur Formel, die wirkliche Schöpfung zur Magie, wobei es nicht die Schöpfung aus dem Nichts, sondern nur die aus dem Chaos ist, die dem Geist möglich ist. Der Geist zieht sich in die Ausdruckslosigkeit zurück, in das Unscheinbare, das weder Schein noch Erscheinung ist und in dem das Leben verstummt und sich stillstehend verschließt.

Zwischen Frage und Antwort liegt indes ein unendlicher Abstand, eben das Chaos, das auseinanderzulegen dem Denken zukommt. Die Form – als Ausdruck des Wollens aus dem Geist heraus – läßt das Chaos augenblicksweise als Welt erscheinen. Chaos ist formlose Totalität und transzendenzlose Fülle und Kraft; die Weise, in der es (rein immanent und allein aus sich) etwas hervorbringt, ist der Zufall. Durch das Chaotische wird jedes Werk zu einem vieldeutigen. Es bricht als Äußeres in das Innere des Werkes ein und ist der Kern des Stoffes, der von der Form verinnerlicht und verarbeitet wird. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Arbeit an Schelling, und zwar in editorisch-philologischer wie in philosophischer Hinsicht: Seine Lehre ist im selben Maße geschrieben wie sie ungeschrieben ist – und selbst bei völliger Sichtung, Erschließung und Durchdringung des Nachgelassenen bleiben würde.

Die Seinsfrage markiert bei Schelling den Punkt, von dem aus die grundsätzliche Scheidung ermöglicht wird, die dem Denken überhaupt seinen Ansatzpunkt eröffnet, nämlich die von Welt und Vorweltlichkeit, von Gegenwart und absoluter Vergangenheit. Raum und Übergang entstehen so für das Denken und seine Bewegung; es vermag nun, das Sein von zwei Seiten aus in den Blick zu bekommen, zwei Sphären auf ihren gemeinsamen Verbindungspunkt hin zu durchmessen, um sie wechselseitig in Beziehung zueinander zu

setzen. Über dem, was Schelling ‚Sein‘ nennt und an das er die Seinsfrage richtet, gibt es noch etwas, von dem aus es bestimmt werden kann, so daß dieser Begriff nichts Leeres und Allgemeines meint. Konkret wird die Seinsfrage bei Schelling noch einmal auf dem Boden des Christentums gestellt, hierbei in zwei Hälften – negativer und positiver Philosophie zugewiesen – gesondert und dadurch zur Frage nach dem Weg und der abgeschlossenen (oder sich doch zumindest schließen werdenden) *Geschichte* des Seins, die eben in eine Vorgesichte und eine Weltgeschichte gegliedert wird. Alles Sein gründet in Gott, geht nach seinem Entschluß stufenweise zu eigenem Sein hervor bis hin zum fallenden Menschen, um von dort aus, aus seiner tiefsten Gestörtheit, zu Gott heimzukehren. Allein durch den Menschen kann geschehen, was nicht geschehen sollte; doch auch dies fügt sich am Ende dem von Gott her Sein-Sollenden. Gott ist das Woher und Wodurch, aber ebenso das Wohin und Weswegen des Seins.

Es ist der Mensch, der auf dem Boden seiner innerweltlichen Faktizität, aus dem Innewerden der nicht selbstverständlichen und nicht notwendigen Tatsache heraus, daß er ist, nach dem Warum des Seins, nach dem Grund des Seins, zu dem er wesentlich hinzugehört, überhaupt fragt, und damit in eins nach dem Ausfall der Alternative (des Nichts). Die Frage nach dem Warum des Seins wird so in ein Vorher und ein Nachdem auseinandergelegt, um in dieser Zweiseitigkeit vom Potentiellen, vom Willen und vom Endzweck her die ihr je eigentümliche Antwort zu finden. Zugleich ist die Scheidung zwischen negativer und positiver Wissenschaft Schellings Orientierungspunkt in der seit Anselm explizit die Philosophie bewegenden Problematik des ontologischen Arguments.<sup>29</sup> Zwischen Begriff und Welt, Denken und Sein gibt es für ihn allein eine kontingente oder konditionale Kongruenz: *Wenn* Gott das Sein will, *dann* ist es notwendig das, was vorab das Denkbare und Gedachte war. Im ‚Übergang‘ von Unendlichkeit zu Endlichkeit, von Transzendenz zu Immanenz, von Absolutem zu Bedingtem kann der transzendente Freiheitsakt die Welt nur als eine nirgendwo aufzubrechende Kette von Notwendigkeiten wollen bzw. die Immanenz als diese Kette. Eine zeitlose Freiheit in unbegrenztem Raum macht keinen Sinn. In Umkehrung eines Satzes von Jünger<sup>30</sup> ließe sich für Schelling sagen: „Dreieinig sind der Geist, die Freiheit und das Wort.“ Er ist kein rasonierender Theoretiker

<sup>29</sup> Vgl. T.W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1975, 378: „Seine [Kants] Philosophie kreist, wie übrigens wohl eine jede, um den ontologischen Gottesbeweis.“ – Vgl. weiterhin *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1975, 59, 394, 396; *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. Frankfurt am Main 1969, 11–19; *Philosophische Terminologie I*. Frankfurt am Main 1973, 97–117; *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main 1974, 214.

<sup>30</sup> Vgl. E. Jünger: *Auf den Marmorklippen*. SW 18, Stuttgart 2015, 297.

des Ephemeren, der vom Zeitgemäßen in der Wissenschaft lebt, sondern ein Denker, der nichts anderes als die eine große Ordnung der Dinge im Blick hat.

Die Welt, die Gott zu schaffen vermag, kann ausschließlich die Form der Geschichtlichkeit aufweisen. Wenn etwas ist, dann ist es geschichtlich. Wenn man fragt: Warum ist etwas?, dann heißt dies zugleich: Warum und wozu gibt es Geschichte? Die Seinsfrage wird von Schelling ausgelegt als Frage nach dem Warum des geschichtlichen Seins, einer Geschichte des Seins. Gott vermag das andere Sein, eine Welt, einzig dergestalt hervorzubringen, daß sie sich als geordnete Aufeinanderfolge ereignet. Mit dem Anfang ist notwendig in eins schon das Ende gesetzt, und zwar als das, was sein soll, jedoch nur aus dem gesamten Prozeß hervorgehen kann, mithin als vermittelte Unmittelbarkeit. Gott kann keinen Anfang machen, ohne mit ihm das Ende zu setzen. Das Sein ist dementsprechend in sich geordnet, sukzessiv und finit, um eines Zweckes willen. Ideal oder logisch ist das Ganze des Seins in seiner Sukzessivität ein stehender Fluß, real oder ontologisch vollzieht es sich als tatsächliche Sequenz und zeithaft wirkliches Nacheinander. *Seinsvergessenheit bedeutet daher nichts anderes als Geschichtsvergessenheit.*

Die Gemeinschaft von Sein und Geschichte, die nur zusammen bestehen und sich einzig wechselseitig auslegen und erhellen können, ohne doch einfach dasselbe zu sein, strahlt auch auf das Verständnis des Wesens der Vernunft und der Idee zurück. Das Sein ist das Andere der Vernunft, das jedoch nicht übergänglich aus ihr (gegebenenfalls ihr materiell entsprechend) hervorgebracht werden kann und daher ontologisch nicht mit ihr zu vermitteln ist. Das Sein wird aus dem Nichtsein erschaffen, so daß der Vernunft die Nichtigkeit anhaftet. Die Frage nach dem Warum des Seins ist so zugleich die nach dem Anderen der Vernunft, was umgekehrt die Frage nach sich zieht, warum die Vernunft unvermögend zum Sein ist. Im Blick auf Gottes Allmacht schließlich konkretisiert sich die Seinsfrage dahingehend, wissen zu wollen, warum und wozu das Absolute die Endlichkeit benötigt. Auf den ersten Blick scheint Schelling die Seinsfrage in ontotheologisch entschärfter Form zu stellen, denn sie wendet sich ausschließlich an das andere Sein, während Gottes Sein, sein blindes Existieren, weil unvordenklich auch unerfraglich bleibt. Sofern sich der Sinn des Seins nach Schelling jedoch erst von seinem Ausgang her erschließen kann, trägt dieser Vorwurf: Das andere Sein ist nämlich das eine Mittel zum einen Zweck der Seinstranzendenz, in der Gott in einem Bereich jenseits aller Zwecke, für ihn selbst wie für anderes, anlangt. Wie das andere Sein von seinem Grund her eine Setzung aus Freiheit ist, so ist es insgesamt um der Freiheit und ihrer Vollen- dung willen da, die der Sache nach in der Freiheit von allem Sein besteht. An diesem Punkt tritt auch Gottes Existieren hinter seine eschatologische Seins- tranzendenz zurück, die allem Sein erst seinen Sinn vermittelt. Gott ist unvordenklich *frei zum* Sein, um am Ende und alles abschließend *frei vom* Sein *werden*

zu können und damit die anfänglich schon sein-*sollende* Seinstranszendenz zu realisieren. Ebenso wie Heidegger als Einschränkungen, als die metaphysisch wesentlichen Gegenstellungen zum Seinsbegriff Werden, Schein, Denken und Sollen benennt,<sup>31</sup> so bestimmen diese auch bei Schelling konstitutiv die Durchführung seiner späten Gesamtsystematik: Gott schafft die Welt dem Gedachten, der einzig denkbaren, vernünftigen Idee entsprechend; er selbst wird, alle Wege des weltlichen Seins beschreitend, alle Abwege und scheinbaren Nebenwege eröffnend und zulassend, am Ende das, was (er) sein soll.

Gott zerbricht das Zugeneigtsein der Potenzen, ihr Sich-aneinander-Halten, damit sie aus der Verborgenheit heraustreten – zur Auseinandersetzung und als Welt. Im Gegeneinander weichen die Momente des Wesens auseinander, ohne daß zugleich ihre Einheit zerstört werden könnte. Die erste Potenz, das Nichtsein, das dem Ganzen zugrunde- und unterliegt, muß sich verstellen, sich zum Sein aufrichten, von seiner Grundgestalt abweichen, um sich im Weltprozeß in seiner Kraft und Eigenständigkeit zu behaupten. Dieses Sein des Nichtseins hält die Geschichte in Gang; zugleich ist seine Aufhebung als deren Ende unabwendbar. Das Auseinanderrücken und Versetzen der Potenzen ist die Epiphanie der Welt, deren Sein für Schelling ein rein transitorischer Charakter eignet, d.h., sie geht hervor, dauert und vergeht: Ihr Sein (Existieren) ist von vornherein angelegt auf ihr Nichtsein, vollzieht sich von diesem her; ihr Sein erfüllt sich im Nichtsein, hat sich erfüllt, wenn sie nicht mehr ist. Als Werdende hat sie ihr Sein jederzeit vom Ende her, nimmt sie das, was sie wird, anfänglich bereits zum Richtpunkt, denn sie kann nur dieses, soll und muß es werden. Das ewig beständige (unvordenkliche) Sein sowie die Idee sind das, wovon das weltliche Sein Abstand gewinnen muß, woraus es heraustreten muß zu einem Sein, das zuerst nicht war und zuletzt nicht sein und bleiben wird, zu einem Sein also, dem das Nichtsein unabtrennbar zugehört. Das Sein der Welt gründet in der Erhebung des Nichtseins zum Sein und währt solange wie sie.

Die *Geschichte* wird für Schelling nur dann philosophisch stimmig auslegbar, wenn sie auf den *Geist* bezogen wird: Aus ihm geht sie hervor, er wirkt in ihr, er ist ihr Zweck im Rahmen einer Bewegung der Negation der Negation, der Wiederverkehrung der Verkehrung, die allerdings keine einfache Wiederherstellung des Vorweltlichen oder Anfänglichen bedeutet. Der Geist ist der Inbegriff der Vollendung der Idee des Seienden wie des Wesens Gottes. Er bündigt und vereint die einseitigen und in ihrer Einseitigkeit übermächtigen Potenzen; er ist das Maß des Überflusses aus der Beherrschung aller Kräfte heraus, die in ihrer Zugewandtheit zueinander verträglich werden. Er beherrscht – als ihre Einheit selbst die höchste von ihnen – die Mächte des Seins und des qua Entäu-

<sup>31</sup> Vgl. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, GA 40, hg. P. Jaeger. Frankfurt am Main 1983, 100–215.

ßerung Möglichen. In höchster Steigerung des Seins ist er kein äußerer Glanz, sondern innere Fülle und Sättigung. Schon deshalb ist er niemals Mittel, sondern ausschließlich Zweck. Die Seinsfrage kann in diesem Sinne nur eine geistige Frage sein, ihre Antwort läuft auf den Geist zu. Er ergeht sich nicht im Nächstliegenden, sondern tut alles um des Letzten, um seiner selbst als des Letzten willen. Nichts Möglichen, kein Abweg vermag die Geschichte je ganz vom Ziel abzubringen. In der Geschichte, die er zugleich völlig durchwirkt, ist der Geist das Zukünftige, das als feststehendes Ziel alles Geschehen bestimmt, aber dennoch in der weltlichen Zeit und als Zeit nicht erreicht und verwirklicht werden kann, sondern sie aufhebt und außer ihr steht – als reiner Geist und gleichwohl frei vom Sein.

Es ist das philosophische Fragen, das als geistiges Fragen eine Würdigung des Höchsten leistet, die im Sein als dem Frag-würdigsten an ihren Anfang und ihr Ende kommt. Schelling wendet sich vom schlechthin Bestehenden (dem unvordenklichen Sein) ab, weil es unhintergebar ist und das Sein in seinem Sinn so schlechthin nicht verstanden werden kann. Nicht nur ist das andere Sein unabweisbar Gottes zweiter Gedanke, von dem er sich bis zum Ende aller Dinge und Tage nicht trennen kann: Die Seinsfrage bezieht sich ganz und gar auf dieses andere Sein, dessen Sinn im Transitorischen liegt und sich dergestalt auch allein aus dem Prozeß heraus eröffnen kann. Das Sein vermag einzig von innen her verstanden zu werden. Zwar ist es nicht Gott, der die Seinsfrage stellt, doch auch er kann die Erfahrung des Seins nur mit dessen Faktizität machen. Was den Menschen betrifft, ohne den es keine Seinsgeschichte geben kann, so stellt er diese Frage in der Lage und Stimmung der Verzweiflung und Bodenlosigkeit. Als Teil des Seins will er es von innen heraus, von den Gesetzmäßigkeiten seiner Entwicklung her verstehen – und sich mit ihm. Verzweiflung und Verlassenheit gründen für Schelling im Fall des Menschen, der ihn von Seinsmächtigkeit und Seinsverstehen gleichermaßen abgeschnitten hat, ihn in den Parmenideischen Unterschied zurückfallen ließ: Das Sein kann ihm deswegen ausschließlich aus der Konjunktion und dem fragemäßigen Entgegen verständlich werden; das Sein-überhaupt – abgesehen von allem Besonderen, seinen vielen bestimmten Weisen – wird als das eine Einfache bestimmbar nur gegen sein Anderes, aus dem „und nicht Nichts“ heraus.<sup>32</sup> Die Welt und das Verstehen des Seins von ihr

<sup>32</sup> Der Weg des Nichtseins wird nicht ein für allemal mit der Einsicht in seine Unbegehbarkeit erledigt. Die beständige Gewißheit dieser Unwegsamkeit ist notwendig, um den ersten Weg gehen *und* sich zugleich auf dem dritten halten zu können. Um den ersten Weg beschreiten zu können, ist der zweite *als* ungangbar im Wissen zu bewahren. Dabei sind Sein *und* Nichtsein gegenüber dem dritten Weg das Unge wohnte und Ungeläufige. Das Festhalten aller drei Wege in ihrer Gemeinschaft eröffnet dem Menschen erst das ihm Notwendige und Mögliche – und dies eben auch vom Unmöglichen her. Sein wesentliches Wissen liegt im Unterscheiden *und* Zu-

her können nicht über das Ineinander von Wahrheit und Nichtigkeit, Sein und Schein, Einheit und Vielheit hinauskommen. Bis zum Ende kann der Mensch den Schleier der Maja nicht ganz von den Dingen fortziehen; das Sein der Schöpfung bleibt zweideutig, weil es in der Erhebung des Nichtseins zum Sein gründet und folglich in all ihrem Sein des Nichtseins niemals ganz gewiß wird.

Das erste, vorweltliche Sein wahrt im anderen Sein – trotz der Tatsache, daß dieses aus der Verkehrung hervorgeht, in der Verstellung gründet – sein Wesen. Die Momente des Seienden sind auch in Schein und Erscheinung bestimmend wirksam, weil das Herkommen des erscheinenden Seins sich in ihm durchhält. Das Verkehrte richtet sich in der Verkehrung immer noch an dem aus, was es verkehrt und einzig verkehren kann. Dieses bleibt sein Richtmaß, Ausgangs- und Endpunkt des Verkehrensprozesses, weshalb auch der Schein sich am Sein ausrichtet. Das Ursprüngliche erscheint *und* verschwindet so im anderen Sein, das sich deshalb als Werden vollziehen muß: Was wird, hat ein Sein, hat seine ihm bestimmte Vollendung aber nicht erreicht und so auch den Schein noch nicht hinter sich gelassen; ständig erscheint etwas anderes. Im Werden ist das, was werden soll, schon da, aber durchsetzt mit Schein. Werden und Schein liegen auf gleicher Stufe: Gemessen am Sein ist das Werden nur der Schein des vollen Seins, gemessen am Schein ist es Erscheinen und wirkliches Werden des Seins.

Die werdende Welt besteht als Verkehrung einer vorgängigen Ordnung und Stellung, ist also in gewissem Sinne ‚dasselbe‘ wie das Anfängliche, ebenso gut jedoch sein Anderes; sie ist Sein und Schein in eins. In der Verstellung der Potenzen geschieht, ganz dem Wortsinn gemäß, ein Doppeltes: eine Umstellung und durch sie eine Verdeckung des Ursprünglichen; erstere zieht das Anderssein, letztere das Andersscheinen des Anfänglichen nach sich. Aus seiner ersten, eigentlichen Gegebenheitsweise schlägt das Nichtsein um in sein scheinbares, zu keiner Beständigkeit fähiges Sein. Halt gewinnt das Werden vom Ende her, wo Schein und Verstellung aufhören. Die Verkehrung ist die Weise des Erscheinens der Idee, ihr Zum-Vorschein-Kommen, aber auch bloßer Anschein: Sie existiert und besteht dergestalt wirklich. Idee und Erscheinung stehen nicht im Verhältnis von Oben und Unten, sondern von Vorher und Nachher. Der

sammenhalten der Wege, aus dem sie verständlich werden. Der dritte Weg ist dabei nur scheinbar der erste, weil an seinem Ende nicht das Seiende steht: Dieses verwandelt hier sein Aussehen, weshalb sich verschiedene Ansichten über es erheben können. Doch der Wissende sieht, wie das Seiende sich in sich zu Einem zusammenhält, vollständig ist und geradeso aus dem Schein des Vielgestaltigen und nicht Vollgültigen hindurchscheint. Allein im Gegen- und Miteinander der drei Wege gewinnt der Mensch seinen Stand und Rang, verhält er sich überhaupt zum Sein; allein auf diesem Boden kann der Mensch erkennen, daß das Seiende das einzige Worumwillen des Denkens ist, daß dieses kein Vermögen neben anderen ist, sondern sein Verhalten zum Seienden überhaupt, sofern es sich zeigt.

Wille treibt die Idee zum Hervortreten ins Erscheinen – wozu sie von sich aus allein als verkehrte fähig ist – und durch dessen Weg hindurch. Schein und Erscheinen können ausschließlich als wirklichgewordene überwunden werden. Die Verschllossenheit und innere Dunkelheit der Idee werden ins Licht gestellt, in dem alles, was als Möglichkeit in der Idee lag, seines eigenständigen Seins ansichtig und gewiß wird: Das andere Sein bildet so die Erscheinung dessen, was vordem im Dunklen lag.

Insbesondere der Mensch vermag das Sein erst im Vollzug und im Durchgang seines Erscheinens, seiner Verwirklichung, seiner im Menschen stattfindenden und dabei selbsttätig von ihm erzeugten Verkehrung zu verstehen. Nur im anderen Sein, samt der Irrnis all seiner labyrinthischen Abwege, erschließt sich, was ursprünglich unzugänglich war. Als das schlechthinige Alles – als sogar das Andere seiner selbst – kann der Geist sich nur bewahrheiten vermittels der Verkehrung seiner Momente, in der Herauswendung seines opaken Inneren; die Geschichte besteht darin, alle Gestalten dieser Herauswendung zu zeigen. Sein – als anderes Sein – bedeutet: Anwesenheit ist Erscheinen qua Verkehrung; Erscheinen geschieht als Nacheinander des notwendigen Vielen hin zur notwendigen Einheit des Endes. Im Panorama des anderen Seins in seiner Geschichte wird alles sichtbar. Obwohl Gott z.B. auf allen Stufen des Bewußtseinsprozesses einer bleibt, muß er verschiedene Erscheinungen zeitigen, die wirklich sind und ihn je anders zum Vorschein bringen. Und obgleich jede Stufe Erscheinung Gottes ist, ist sie zugleich auch Schein, weil sie seine Wahrheit verbirgt, weil sie sich als das Einzige und als das alleingültige Sein schlechthin darstellt. Das sich zum und ins Sein aufrichtende Nichtsein bestimmt den Erscheinungscharakter des anderen Seins als Ineinander von Sein und Schein, als Werden der reinen und vollen Wahrheit, die freilich nur am Ende stehen kann.<sup>33</sup>

Für das Denken, das die Seinsfrage stellt, zeigt sich das Sein in der Weise, daß die Last einer Zwiespältigkeit auf ihm liegt, die es zum Zweifelsfall macht. Sein Grund bleibt im Dunkeln, und von der Unklarheit des Warum strahlt die Ungewißheit aus auf das Ob (Ist das Sein nicht bloß Schein, gar nicht wirklich da?) und das Was (Was ist eigentlich wirklich seiend?), das Wozu und das Wielange; das Nichtigte dauert in allem Sein und Schein fort, taucht es ins Zwielflicht, nimmt ihm die Selbstverständlichkeit, macht es zum Unheimlichen schlechthin. Das Denken bestimmt das Wesen des Menschen dahingehend, daß

<sup>33</sup> Auf anderem Boden zeigt sich das Einheitsgefüge von Sein, Erscheinung und Schein, der nichts bloß Nichtiges ist, in Kants Bestimmung der transzendentalen Dialektik als Logik des Scheins, aber auch bei Hegel (vgl. M. Theunissen: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main 1978). Nicht ohne Grund hat Kant die Tafel des Nichts zwischen Erscheinung und Schein, zwischen Analytik und Dialektik gestellt (vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 290–292/B 346–349).

es immer schon zum Sein hin und vom Nichtsein weg entschieden ist. Aus der Zweiseitigkeit dieser einen Entscheidung heraus ist das Denken die Konfrontation mit dem Schein, dem das Denken – aus der Verwicklung und Zerstückelung – ein Sein abgewinnen muß. Das Sein ist das, woraufhin und wohinein aus dem Schein Stetiges und Stimmiges versammelt wird; das Kriterium der Krisis. Dem Sein eignet ein Woher, es offenbart sich nur in einer Entscheidung, die gegen etwas fällt, und zwar an dem gemeinschaftlichen Punkt, von dem aus die drei Wege von Sein, Nichtsein und Schein ihren Ausgang nehmen: Was auseinandergeht und sich trennt – selbst wenn sich damit ein unvordenkliches Geschehen immer schon vollzogen hat –, gehört vordem einander zu und bleibt deswegen in gewissem Sinne fortgesetzt das, was ständig zusammen ist, sich nur mit- und gegeneinander erschließt. Dies gilt für die drei Wege ebenso, wie für die Potenzen von Nichtsein, Sein und Geist. Zusammen und Gegeneinander, λόγος und πόλεμος, eröffnen das Sein zu seiner Geschichtlichkeit.

Was das Denken als ein Moment des Seienden einsieht, das es an und in ihm zu unterscheiden gilt, das begreift es zugleich einerseits als konstitutives Element allen logischen Aussagenkönnens von der Grundform des Urteils her, andererseits als Grundkraft der möglichen Entäußerung in das andere Sein. Die Einheit der Potenzen (d.i. der Gewalten des Seins und der Geschichte) – als Anfang und als Wiederherzustellendes – ist ausweglos; einen anderen Weg kann die Geschichte vom Beginn bis zum Ende nicht beschreiten.<sup>34</sup> Die gebahnten Wege kennen keine Alternative, weil auch das andere Sein sich inhaltlich nach der vernünftigen Idee richtet. Seine Existenz indes gründet im verborgenen Willensakt: Gott gebraucht seine Gewalt, um das vordem in der Idee Verschlossene wissend im anderen Sein zur Erscheinung zu bringen, als Welt und Geschichte ins Werk zu setzen. (Das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie liegt daher jenseits der Scheindisjunktion von Rationalismus und Irrationalismus.) Zu diesem Zweck wird die Idee qua Verstellung ihrer Momente dekliniert. Indem die Potenzen entbunden, voneinander losgebunden werden, tritt zunächst die erste Potenz in ihrer Übermächtigkeit hervor. Doch täuscht die Allgewalt, die ihr als das reale Prinzip eignet, darüber hinweg, daß sich hier das Nichtsein des Seins bemächtigt hat und scheinbar das reine Sein selbst ist. Das Gegeneinander der Potenzen stiftet eine Geschichte, in der der *volle* Gehalt des Seienden zugänglich wird, sofern es *wesentlich zu diesem gehört*, der Verkehrung seiner Momente unterworfen werden zu können.

Die Seinsfrage zielt somit bei Schelling auf die spezifische Gestalt und Begründung der ontologischen Differenz ab: Warum ist das andere Sein? Wa-

<sup>34</sup> Der Sündenfall besteht darin, daß der Mensch die Seinsgeschichte nicht verstehen und sich ihr fügen, sondern sie selbst machen will, wozu er in der Form der Bewußtseins zwar fähig ist, dies jedoch zuvor seinen Abfall von Gott wie von sich selbst fordert.

rum ist das Seiende – die Idee als das schlechthin Denkbare und zu Denkende – in seiner Andersheit, d.i. wirklich? Warum ist das Reich des Notwendigen, das Wesen, auch in der Form der Kontingenz da? Warum gibt es Welt und Geschichte? Das eigentlich Rätselhafte, an dem sich die Seinsfrage entzündet und auf das sie sich richtet, ist das aus der Idee selbst unerklärbare *Existieren der Idee*, das Sein des Gedachten.<sup>35</sup>

Warum existiert das Wesen? Die Existenz fügt dem Wesen, zumal in seiner *vollständigen Bestimmtheit*, nichts hinzu (was gar nicht möglich wäre), ist aber dennoch das Entscheidende und in der Grundfrage genuin Fragliche. Existieren kann zwar nur die absolute Essenz, doch sie muß es eben nicht. Obwohl die Existenz dem Wesen nichts hinzufügen kann, *verwandelt* es sich, wenn es existiert; es geht in der Um- oder Herauswendung aus der Einheit und Innerlichkeit des Denkens in die Geschichte auseinander, in das Nacheinander einer es zerreißenen Vielheit, aus der es weder mehr gänzlich unverändert wiederhergestellt werden kann noch soll. Weil die Existenz der Essenz nichts bloß Äußerliches ist, ist sie auch nichts Leeres oder an sich Unbestimmtes, das zum Reichtum des Wesens hinzukommen kann oder auch nicht, es jedenfalls aber unverändert läßt und daher logisch bedeutungslos ist, sondern sie ist auch für das Denken – das ja aus der faktischen Welt heraus erstet – das Entscheidende,

<sup>35</sup> Im übrigen vermag es selbst die modale Verfestigung und konkrete Unantastbarkeit von Sein – im Aufweis des Notwendig-Seienden oder des im Denken Notwendigen – nicht, die Seinsfrage zu überholen und obsolet zu machen, denn die Frage, warum *überhaupt* etwas ist, umfaßt auch das Notwendige in seinem Sein und reicht weiter als dieses. – Schelling verwendet den Existenzbegriff emphatisch im Hinblick auf die Welt, aber auch, wenn er vom unvordenklichen Existieren Gottes spricht. Der Idee eignet zwar keine Existenz, doch ist das andere Sein materiell an die Idee gebunden, sofern es in seiner Abhängigkeit vom wollenden Subjekt das existierend-bewegte Abbild und – als Verkehrung – die Erscheinung und der Schein der Idee in eins ist. Existenz meint hier keine attributive Eigenschaft, keine an sich leere und unbestimmte Tatsache, die zuletzt noch zum Inhaltsreichtum des Wesens hinzukommt, ohne ihm selbst dabei etwas hinzuzufügen, sondern die Fülle der Gestalten der Wirklichkeit, wie sie erst und einzig aus der willentlichen *Verkehrung* der Idee herastreten kann. Als solche und *ohne* diese entscheidende Veränderung vermag die Idee überhaupt nicht in die Existenz hinausgesetzt zu werden. Materiell betrachtet ist die Existenz gar nichts anderes als die Verkehrung des Wesens. Die präexistente Idee muß damit nicht erst durch die und in der Setzung der Welt konkretisiert werden, sie ist vielmehr von sich her bereits absolut konkret. Wie es bloß eine Idee gibt, so auch nur eine Welt: Beide sind individuell *und* allgemein zugleich, beide auf ihre Weise eine immanent sich abschließende Verwirklichung der All-Einheit. Was sich im Denken als das vorweist, was möglich ist – Idee oder Wesen –, das zeigt sich in der Welt als Wirklichkeit; im Übergang und in der Vermittlung zwischen beiden ist die Verkehrung des Möglichen *als* die Weise, in der dieses Materie der Wirklichkeit ist, mithin das ist, was allein wirklich sein und werden kann. Die Verstellung der Potenzen *ist* ihre Herausstellung, ihre Ek-sistenz.

das, was zwischen Nichtsein und Sein der Idee steht und vorgeht. Alle Begriffe, die Schelling beibringt, um das Geschehen und den Modus der Existenzsetzung zu erhellen – Herauswendung, Umdrehung, Verkehrung oder Verstellung –, zeigen an, daß es keine einfache Abbildung der Idee geben kann. Darüber hinaus ist in einer solchen Fassung der Seinsfrage das *Warum* des Seins prinzipiell nicht von seinem *Wozu* zu trennen.

Infolgedessen denkt Schelling den Sinn des Ursprungs vom Ende her: Das Entspringen-Können aus dem Ursprung endet mit dem Anheben des anderen Seins *absolut*, d.h., er wird nachdem nie mehr wieder die Möglichkeit haben, nochmals Ursprung zu sein; er erlischt als solcher zugunsten des Endes. Was im Werden Bestand haben soll, geht in die Zukunft mit, doch ist die Zukunft selbst das einzige eigentlich Bleibende, das, was wird sowie zuletzt sein und bleiben wird. Der Sinn des anderen Seins besteht in der Entwicklung der weltgesättigten Personalität Gottes, und erst vom solchermaßen versiegelten Sein kann Gott sich ein für allemal losmachen und befreien. Schelling gehört wie Platon zu denjenigen Philosophen, die die Transzendenz des Absoluten als letzte Wahrheit, die den Zugang zur Transzendenz nicht in einer mißachtenden Überspringung des Weltlichen – der Natur wie der Welt des Denkens und der Idee – erreichen wollen, sondern das Gegebene und Geschaffene in seiner Fülle und Bestimmtheit zuvor durchmessen und erschließen. Das Endziel aller Erkenntnis eilt dem menschlichen Geist dabei freilich uneinholbar voraus, denn der gesamte Erkenntnisprozeß wird angetrieben von dem Willen zur Annäherung an das, was jenseits seiner bleibt, aber dennoch in allem das eigentlich Gemeinte ist. Innerweltliche Erkenntnis und außerweltliche Transzendenz gelangen allein im Durchgang und Vollzug der ersteren zu ihrem wirklichen Zusammenhang. Umgekehrt besteht der Zweck der Erkenntnis nicht in der Idee oder Geschichte, sondern von ihnen herkommend in der Transzendenz Gottes.

Die Seinsfrage konkretisiert sich im Gang des Gedankens daher unausweichlich in eine Vielzahl von Teilfragen: Warum und wodurch kann, *wenn* das Absolute dies will, etwas anderes als das Absolute und neben ihm *sein*? Warum und wozu kann das Absolute überhaupt etwas anderes *wollen*? Warum gibt es ein anderes Sein, etwas neben und außer Gott? Warum gibt es etwas, nämlich die *Idee*, anhand dessen sich Gott erst etwas anderes als er selbst zeigen kann, und warum ist dieses andere aus der inneren Struktur der Idee heraus möglich? Warum existiert die Idee und dies in der Form der inneren Verstellung ihrer Momente sowie der Wiederherstellung aus der Verkehrung? Warum entäußert sich Gott in eine endliche Welt, der die Seinsweise der *Geschichte* eignet? – Für Schelling gewinnen diese Fragen ihre Einheit allein in der Vorstellung der Seins-transzendenz. Gott fängt mit der Schöpfung an, um zum Ende kommen zu können, um zuletzt jenseits von Sein und Werden, von Wirklichkeit und Möglichkeit, von Existenz und Wesen zu stehen. Das schon im Ideellen und auf des-

sen Weise stattfindende Freiwerden vom Sein soll auch zu einem reellen Freiwerden, zu einer in der Geschichte und im Medium des Reellen sich vollenden- den Seinstranszendenz werden. Gott gibt seine Materie dem realen Werden preis, um nicht nur ‚logischer‘, sondern wirklicher Geist, Welt-Geist zu sein. Und in diesem Prozeß vollzieht sich die Personalisierung der ‚potentiellen‘, primordialen Seinstranszendenz vermittelt der Geschichte der existierenden Welt. –

Im folgenden soll ein Gesamtbild der Spätphilosophie Schellings – also der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung – nach ihren kennzeichnenden und gewichtigsten Seiten hin gezeichnet werden. Als vorrangiger Ausgangspunkt dienen immer noch die Bände XI bis XIV der Textausgabe des Sohnes, weil sich bislang kein sachlich hinreichendes Argument ergeben hat, das zu einer Einschränkung von deren Relevanz und Qualität berechtigen würde. Ebenso kann die Folgeordnung der einzelnen Schriften in dieser Edition als Leitfaden beibehalten werden. Das Alternieren von historisch hinführenden<sup>36</sup> bzw. den konkreten Prozeß des religiösen Bewußtseins erhellenden Texten<sup>37</sup> mit solchen, die systematisch die Logik des Vorweltlichen oder den Gottesbegriff erschließen<sup>38</sup> – mithin auch von positiver und negativer Philosophie – verstellt den Grundbau und den objektiven Zusammenhang von Schellings Denken nicht. Es ist dem Verfasser weder um die historische Entwicklung von Schellings Philosophie allgemein noch um die Genesis seiner Prinzipientheorie, seines Gottesbildes oder seines Mythologie- und Religionsverständnisses im besonderen zu tun, sondern um eine adäquate Durchdringung der Spätphilosophie überhaupt, um die Freilegung ihrer inneren sachlichen Momente samt deren konkreter Verknüpfung, folglich um den durch das In-den-Blick-Nehmen der eigentlichen Texthöhe erst ermöglichten Aufweis ihrer tatsächlichen Einheit, die sich zuletzt als eine eigentümliche Verschränkung von *Letztbegründungsanspruch und Begreifen der Geschichte* erweist.

<sup>36</sup> Vgl. SW XI, 1–252: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie.*

<sup>37</sup> Vgl. SW XII, 133–674: *Die Mythologie*; SW XIII, 175–530 und SW XIV: *Philosophie der Offenbarung.*

<sup>38</sup> Vgl. SW XI, 253–572: *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*; SW XII, 1–131: *Der Monotheismus*; SW XIII, 1–174: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie.*

## II. Zum Verständnis des Mythologischen

### 1. Vorbemerkungen und Hintergrund

Seit seinen Anfängen bildet das Ringen um ein angemessenes Verständnis von Mythos und Mythologie eines der festen Hauptthemen Schellings: „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden. Die Philosophie muß mythologisch werden.“ Diese im *Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus* erhobene Forderung<sup>39</sup> beschreibt die für den Deutschen Idealismus und allen voran Schelling konstitutive Empfindung einer notwendigen Versöhnung von Denken und Anschauung, Idee und Sinnlichkeit, Rationalität und Irrationalität. Und was am Beginn dieser klassischen Epoche der deutschen Philosophie Geltung besaß, kann auch im Kontext der zeitgenössischen Herausforderungen an die Philosophie Bedeutung beanspruchen.<sup>40</sup> Die Auseinandersetzung mit dem Mythos hat nichts an Aktualität

<sup>39</sup> Vgl. auch SW III, 629. – Die spätere Konstitutionsurkunde der Akademie der bildenden Künste in München vom 13.5.1808 verlangt dann von Schelling als Generalsekretär ganz explizit, Vorlesungen über Mythologie zu halten (vgl. Fuhrmans, III, 499).

<sup>40</sup> Zu einigen Etappen der Rezeption Schellings vgl. B. Dupuy: Solov'ev, interprète de Schelling. In: *Cahiers du monde russe* 42 (2001) 161–168; K.-J. Grün: Über die gemeinsame Wurzel von Schellings Potenzenlehre und Hahnemanns Arzneimittellehre. In: *System und Struktur* 1 (1993) 91–105; K.-J. Grün: Ursprung und methodische Bedeutung der Potenzenlehre Schellings. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 36 (1993) 174–195; W. Hellebrand: Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling, Georg Friedrich Puchta und in der römischen Jurisprudenz. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 44 (1958) 381–410; G. Neugebauer: *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*. Berlin/New York 2007; G.F. Sommer: *The significance of the late philosophy of Schelling for the formation and interpretation of the thought of Paul Tillich*. Durham 1960; P. Tillich: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*. Breslau 1910; P. Tillich: *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*. Gütersloh 1912; O. Wintzek: *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D.F. Strauß und F.W.J. Schelling*. Regensburg 2008; A. Wüstehube: *Das Denken aus dem Grund. Zur Bedeutung der Spätphilosophie Schellings für die Ontologie Ernst Blochs*. Würzburg 1989. – Zum Fortwirken Schellings bei Nietzsche vgl. O. Kein: *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*. Berlin 1935; D.F. Krell: Nietzschean reminiscences of Schelling's Philosophy of Mythology (1842). In: *Epoché. A journal for the history of philosophy* 8 (2004) 181–195; J.E. Wilson: *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York 1996. – Zur Deutung und Kritik Schellings im Kontext der Existenzphilosophie vgl. O. Beck: Kritik der

eingebüßt. Insbesondere sein Zusammenhang mit der Rationalität wird reflektiert und die Frage, ob Mythen durch das rationale Denken verdrängt werden oder ob sie als eigene Erkenntnisart über Welt- und Lebensbereiche gelten können, die dem rationalen Denken versperrt bleiben. Weder darf der Mythos zu einem ‚Prä-Logischen‘, zum Ausdruck einer durch Wissenschaft längst überholten Kindheitsstufe der Menschheit abgestempelt werden, noch darf man ihn vorschnell in das uns vertraute wissenschaftliche Denken transformieren. In beiden Weisen des Umgangs mit dem Mythos wirken Denkschemata der Aufklärung nach, die es – wie Herder, Hölderlin oder Schelling gleichermaßen erkannten – zu korrigieren gilt.<sup>41</sup> Mit Vicos Definition des Mythos als Logik des

Schelling-Jaspers-Heideggerschen Ontologie. In: *Philosophische Hefte* 4 (1934) 97–164; J. Hommes: *Zwiespältiges Dasein. Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger*. Freiburg 1953; F.-J. Wetz: Schelling – Lask – Sartre. Die zweifache Unbegreiflichkeit der nackten Existenz. In: *Theologie und Philosophie* 65 (1990) 549–565. – Martin Heidegger hat sich mehrfach in intensiver und dabei die *Freiheitsschrift* allgemein ins Zentrum des Interesses an Schelling rückender Weise mit diesem Autor befaßt: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1997 [Vorlesung SS 1929, GA 28]; *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main 1988 [Vorlesung SS 1936, GA 42]; *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Frankfurt am Main 2006 [GA 49]. Schelling ist für ihn „der eigentlich schöpferische Denker dieses ganzen Zeitalters der deutschen Philosophie“ (GA 42, 6).

Zur Bedeutung Schellings für Heidegger vgl. B. Bascó: Sein und Privation. Das platonische Erbe bei Schelling und Heidegger. In: I.M. Fehér/W.G. Jacobs (Hg.): *Zeit und Freiheit*. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger. Budapest 1999, 193–200; J.A. Bracken: La critique de Schelling par Heidegger. Une reinterprétation. In: *Annales de Philosophie* 4 (1983), 15–33; C. Esposito: *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere. Heidegger interpreta Schelling*. Bari 1988; B. Fiand: The Pantheism of Heidegger's Schelling. In: *Cogitio* 2 (1984) 107–117; H.J. Friedrich: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2009; L. Hühn/J. Jantzen (Hg.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011; A. Jäger: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*. Tübingen 1978; D. Pignat: *Expérience du soi et métaphysique. Schelling et Heidegger*. Freiburg/Schweiz 1981; E. Rudolph: *Zeit und Gott bei Aristoteles im Blick auf Heidegger und Schelling*. Heidelberg 1983; U. Thiele: *Individualität und Zeitlichkeit. Die Kehre in Heideggers Begriff der Destruktion im Hinblick auf Schelling*. Kassel 1986; F. Voßkübler: *Der Idealismus als Metaphysik der Moderne. Studien zur Selbstreflexion und Aufhebung der Metaphysik bei Hölderlin, Hegel, Schelling, Marx und Heidegger*. Würzburg 1996.

<sup>41</sup>

Zum Mythenverständnis in Schellings zeitlichem Umfeld (Hume, Herder, Heyne, Eichhorn, Hermann, Voß, Lobeck, Müller, Moritz, Creuzer, Görres, Kanne, Butt-

Urmenschen und Herders heuristischem Verfahren der Mythenexegese hebt die Diskussion um eine ‚Neue Mythologie‘ an, die ihren Höhepunkt in den *Weltaltern* und der *Philosophie der Mythologie* Schellings erreicht. Besondere Aufmerksamkeit verdient bei Schelling die syntheseshafte und dabei prinzipiell bewegungsförmig, im besonderen aber geschichtlich-temporal und immanent selbst-reflexiv verfaßte Selbstkonstitution des subjektiven Bewußtseins. Das Ich in seinem In-der-Welt-Sein wird immer mit dem Anderen seiner Vernunft konfrontiert, so daß beide Momente, Selbstbewußtsein und Realität, Logos und Mythos, unmittelbar an der Subjektkonstituierung beteiligt sind. Gegenüber einem absoluten Anspruch der Vernunft, wie ihn für Schelling insbesondere Hegel durchzuführen versucht, betont er immer wieder die Grenzen der Vernunft und die Notwendigkeit ihrer Selbstbescheidung, womit er das Kantische Programm der Transzendentalphilosophie als Erkenntniskritik neu ausrichten und abschließen will.<sup>42</sup>

mann) vgl. U. Stegelmann: *Der Begriff des Mythos als Wesen und Wirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Schellings*. Hamburg 1976, 18–40.

<sup>42</sup>

Bereits die ältere Literatur zu Schellings Spätphilosophie ist von derjenigen sachlichen Engführung bestimmt, aus der sich in der Folge die Grundfragen der Forschung verfestigen werden: 1) Die Frage nach der Stellung der Spätphilosophie Schellings, im weiteren Sinne ab der *Freiheitsschrift*, im engeren Sinne ab der *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, in seinem Gesamtwerk und seiner denkerischen Entwicklung: Herrscht hier eine Kontinuität oder ein Bruch, gehört Schelling damit noch zum Idealismus? 2) Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Schelling und Hegel: Inwieweit ist Schellings System haltbar, welchem System kommt die Superiorität zu? 3) Die Frage nach dem Verhältnis von Schellings Spätphilosophie zu den Gehalten der christlichen Theologie bzw. Orthodoxie, nach dem Vorrang von Philosophie oder Theologie, von Vernunft oder Offenbarung: Ist Schelling Theist, Monotheist oder doch Pantheist? 4) Das systematische Verhältnis zwischen und die Gewichtung von positiver und negativer Philosophie: Sind Offenbarung und Christentum in irgendeiner Weise von der Mythologie abhängig? 5) Die Frage nach der Stellung, Funktion und Einheit der Potenzenlehre.

Vgl. hierzu G.W. Gerlach: *Hat die philosophische Religionslehre durch die Schellingische Philosophie gewonnen?* Wittenberg 1809; G.F. Daumer: *Urgeschichte des Menschengesistes. Fragment eines Systems speculativer Theologie mit besonderer Beziehung auf die Schellingsche Lehre von dem Grunde in Gott. Erste Abtheilung*. Berlin 1827; I.H. Fichte: *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus in einer Beurteilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin. Über französische und deutsche Philosophie*. Elberfeld 1835; K. Riedel: *Schellings religionsgeschichtliche Ansicht. Nach Briefen aus München. Mit einer vergleichenden Zugabe: Peter Feddersen Stubr über Urgeschichte und Mythologie, und einem Vorberichte über von Schellings jüngste literarische Fehden*. Berlin 1841; F.A. Staudenmaier: *Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling*. In: *Zeitschrift für Theologie* 8 (1842) 247–416; F. Engels: *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*. Leipzig 1842; J. Frauenstädt: *Schellings Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis*

zwischen Christentum und Philosophie. Berlin 1842; J. Hast: *Andeutungen über Glauben und Wissen oder über die wahre Philosophie im Gegensatz zu den Richtungen unserer Zeit. Veranlaßt durch Schellings erste Vorlesung in Berlin. Von dem Verfasser der Schrift Hauptmomente der hermesischen Philosophie.* Münster 1842; K.L. Michelet: *Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie. Mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule.* Berlin 1843; A. Schmidt: *Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie. Nebst Darstellung und Kritik der früheren Schellingschen Philosophie, und einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der Hegelschen gegen Schelling und Trendelenburg.* Berlin 1843; P. Marheineke: *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie.* Berlin 1843; J.L. Schwarz: *Schellings alte und neue Philosophie. Faßliche Darstellung und Kritik derselben.* Berlin 1844; H. Hauber: *Die enthüllte Geheimlehre des Hrn. Jos. Wilh. v. Schelling und der Schelling-Paulus'sche Rechtshandel. Eine populär-philosophische Darstellung.* Schaffhausen 1844; J.B. Kuhn: Die Schellingsche Philosophie und ihr Verhältniß zum Christentum. In: *Theologische Quartalschrift* 26 (1844) 57–88, 179–221; 27 (1845) 3–39; J.U. Wirth: *Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie. Eine kritisch-dogmatische Untersuchung.* Stuttgart/Tübingen 1845; A.J. Matter: *Schelling. La philosophie de la nature et la philosophie de la révélation.* Paris 1845; C.G. Barth: *Der Engel des Bundes. Ein Beitrag zur Christologie. Sendschreiben an Herrn Geheimrath von Schelling in Berlin.* Leipzig 1845; F. Bauerheim: *Die Grundlehren der Neu-Schellingschen und der Hegelschen Philosophie in ihrer gegenseitigen Beziehung. Ein Beitrag zur objektiven Würdigung beider Philosophien.* Reutlingen 1847; J.E. Erdmann: *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Zweiter und letzter Theil.* Leipzig 1853; F. Bauerheim: Schellings Monotheismus. In: *Theologische Studien und Kritiken* 27 (1854) 603–642; J.E. Erdmann: *Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie.* Halle/Saale 1857; I.H. Fichte: *Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus. Mit Bezug auf F.W.J. Schellings Sämmtliche Werke II, 1.* Halle/Saale 1857; H. Beckers: *Historisch-kritische Erläuterungen zu Schellings Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft.* München 1858; J.E. Erdmann: Schellings Philosophie der Mythologie. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 32 (1858) 165–194; A. Planck: *Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. Ein Beitrag zum Verständniß und zur Beurtheilung derselben.* Erlangen 1858; F.A.E. Ehrenfeuchter: F.W.J. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. In: *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 4 (1859) 375–402; F. Beck: Der Ausgangspunkt der positiven Philosophie von Schelling. In: *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben* 10 (1860) 651–659; H. Beckers: *Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik. Ein Beitrag zum tieferen Verständniß der Potenzen- oder Prinzipienlehre Schellings.* München 1861; E. von Hartmann: *Schellings philosophisches System. Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer.* Berlin 1869; L. Stählin: *Katholicismus und Protestantismus. Darstellung und Erläuterung der kirchengeschichtlichen Ansicht Schellings.* Augsburg 1873; J.G.T.F. Helmes: *Der Zeitgeist mit besonderer Rücksicht auf die Weltanschauung Schellings in dessen letztem System.* München 1874; F.W.L. Pape: *Über Schellings Philosophie der Offenbarung.* In: *Zeitschrift für die gesammte luther-*

*rische Theologie und Kirche* 36 (1875) 63–99; J. Hamberger: *Die Hauptmomente der Religions-Philosophie nach Schellingschen Principien*. 1876; K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Band 6, 2. Buch: *Schellings Lehre*. Heidelberg 1877 [Hier in der ersten Auflage wird die Spätphilosophie völlig zurückgestellt. Später begründet Fischer dies (Band 7: *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg 1899, X) mit der Wirkungslosigkeit derselben.]; C. Frantz: *Schellings positive Philosophie. Nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, für gebildete Leser dargestellt*. 3 Bände. Cöthen 1879/80; I.A. Dorner: *Über Schellings Potenzenlehre*. In: *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte*. Berlin 1883, 378–431; K. Groos: *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*. Heidelberg 1889; F. Schaper: *Schellings Philosophie der Mythologie*. Nauen 1893; F. Schaper: *Schellings Philosophie der Offenbarung*. Nauen 1894.

Die sich bereits in der älteren Literatur zur Spätphilosophie herauskristallisierenden Deutungslinien finden ihre Fortsetzung in der für die Forschung des 20. Jahrhunderts maßgeblichen Lagerteilung zwischen den Ansätzen von H. Fuhrmans und W. Schulz. Einerseits (Schulz) wird die immanente Konsistenz der philosophischen Grundidee im Rahmen der Vorgaben des Deutschen Idealismus nachgezeichnet und geprüft – mit dem Resultat, daß Schellings letzte Philosophie durchaus als konsequente Weiterführung dieses Idealismus bis an seine äußersten möglichen Grenzen zu verstehen ist. Die Logik behält eine dominierende Stellung, das Denken integriert die Wirklichkeit in sich vermittels einer dialektischen Theorie der Potenzen. Andererseits (Fuhrmans) gilt das Spätwerk ab 1809 als bewußt gewollte Zurücksetzung des Logischen zugunsten einer Hinwendung zu dunklen und irrationalen Einflüssen aller Art, wie Romantik, Theosophie oder Mystik, zu Christentum und existentieller Wirklichkeit.

Schelling wird im Grunde zum ersten spekulativen Theisten oder Existenzphilosophen. Potenzenlehre und negative Philosophie werden zum anachronistischen Relikt des Idealismus, zum formelhaften, äußerlich aufgezwungenen und nachträglich eingefügten Residuum der eigenen Vergangenheit Schellings, das essentiell zum Scheitern des eigentlichen Projekts beiträgt. Die Frage scheint also zu sein: Tut Schelling dem religiösen Stoff zugunsten einer spekulativ-systematischen Konstruktion entstellende Gewalt an, oder erschließt er die Religion – jenseits der philologischen Exaktheit und einzelwissenschaftlich gesicherter Tatsachen – tiefer und einheitlicher als andere vor und nach ihm?

Nützliche Überblicksdarstellungen zu späteren Forschungslagen bieten besonders E. Behler: *Neue Ergebnisse der Friedrich-Schelling-Forschung*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft* 1 (1957) 253–289; W.E. Ehrhardt: Also muß auf Schelling zurückgegangen werden. In: *Philosophische Rundschau* 42 (1995) 1–10, 225–233; E. Mende: Das Absolute und die Urfassung der Philosophie der Offenbarung bilden Schwergewichte neuester Schelling-Publikationen. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 46 (1993) 401–413; J. Schreier: Schelling als Religionsphilosoph. Zu einigen Neuerscheinungen über Schellings Spätphilosophie. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 52 (1999) 187–201; U. Stegelmann: *Der Begriff des Mythos als Wesen und Wirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Schellings*. Hamburg 1976, 76–106; H. Zeltner: *Schelling-Forschung seit 1954*. Darmstadt 1975.

## 2. Gott und Bewußtsein im theogonischen Prozeß

Schelling geht von einem geschichtlichen Anfang des schöpferisch-theogonischen Prozesses aus, der erst in der ‚absoluten Zukunft‘ Erfüllung finden kann.<sup>43</sup> Im Fortgang dieses Prozesses wird der Mythos mit seinem Wahrheitspotential in die Metaphysik hineingeholt: Der späte Schelling deutet den Mythos nicht mehr aufklärerisch-kritisch und auch nicht mehr als Gesamtkunstwerk, sondern als Religion; er ist eine notwendige Erscheinungsform des sich geschichtlich offenbarenden Absoluten,<sup>44</sup> ein zu seiner Zeit unumgängli-

<sup>43</sup> Vgl. SW XII, 91–100, 130–131; XIII, 105, 322–323. – Der Terminus ‚Theogonie‘ läßt sich zuerst bei Herodot und Platon belegen (vgl. *Historien* II, 53; *Nomoi* 886e). Bei Schelling bezeichnet er zunächst die Tatsache, daß das Selbsterkennen der Absolutheit die Bedingung allen Erkennens ist; er nennt dies die „wahrhafte transzendente Theogonie“ (vgl. SW VI, 28–35). Erst im Spätwerk bildet der mythologische Prozeß die Wiederholung der ewigen Theogonie im menschlichen Bewußtsein.

<sup>44</sup> Mit Fug und Recht kann Schelling als der Philosoph des Absoluten betrachtet werden; eine Interpretation seines Begriffs vom Absoluten ist die Rekonstruktion seines gesamten Denkens. Gilt ihm in der Nachfolge Kants und Fichtes 1795 das absolute Ich samt seiner absoluten Freiheit in der unendlichen Sphäre des absoluten Seins als das Absolute, also als ein die Bewußtseinssphäre transzendierendes Seinsprinzip – Gott ist nichts als das absolute Ich – (vgl. SW I, 160), so beginnt schon bald die Entwicklung zur Identitätsphilosophie, in der vermittelt der Vereinigung des kritischen Idealismus Kants und des dogmatischen Realismus Spinozas für die absolute Vernunft das Absolute als totale Indifferenz des Erkennens und des Seins sowie von Subjektivität und Objektivität das Thema ist. Gott ist die absolute Totalität oder das Absolute, und einzig in ihm besteht die für den Menschen verlorene Identität (vgl. SW V, 121, 375; VI, 151). Eine Aufgabe des Identitätssystems ist daher die Depotenzierung des Ich, seine Deduktion aus der Natur und die Rückkehr zur absoluten Vernunft, die als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu denken ist (vgl. SW V, 114): „Das höchste Ziel aller Vernunftwesen ist die Identität mit Gott“ (vgl. SW VI, 562). Gott selbst ist „die unendliche Affirmation von sich selbst, sich selbst als unendlich Affirmierendes, als unendlich Affirmiertes, und als Indifferenz davon“ (vgl. SW V, 374). Nach dem Abfall – dem „vollkommenen Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“ (vgl. SW VI, 38) – wird mit der Freiheit „zum Princip der Philosophie die absolute Entzweigung.“ Schelling strebt danach, der uralten „Entzweigung mit dem Schicksal“ (vgl. SW V, 290) – auch „der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweyung der Welt mit Gott“ (vgl. SW V, 117) – eine neue Form zu geben, um „durch die Speculation Wiederaufhebung der Entzweigung in einer höheren Potenz“ zu erlangen (vgl. SW V, 115, 117, 121). Die „vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit“ nach dem Abfall ist die „Endabsicht der Geschichte“ (vgl. SW VI, 43, 57), denn die „Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (vgl. SW III, 603) in den drei Schritten der Identität, der „Auflösung der Identität in die Differenz als reine Negation“ und der Rückkehr als „Negation der Negation“ (vgl. SW VI, 45, 57). Offenbarung meint hierbei den geschichtlichen Prozeß der Gestaltungen der Wirklichkeit als Selbstentfaltung Gottes im Ausgang vom absoluten Sein: „die Geschichte als Ganzes, eine fortgehende,

ches Element und Stadium im nur geschichtlich zu sich selbst kommen können- den Selbstbewußtsein. Und dies, weil die Mythologie den ursprünglichen Gehalt des Bewußtseins – das Göttliche – in seine verschiedenen Momente auseinanderlegt, um sie in geordneter, vernünftiger Abfolge zu durchlaufen. Schelling faßt den Mythos als Moment im Offenbarungsprozeß des Absoluten auf, und seine *Philosophie der Mythologie* ist der Höhepunkt der Wiederentdeckung des Mythos in der deutschen Romantik, während der sich die Mythologie als wissenschaftliche Disziplin herausbildete. In ihr formuliert er eine zutiefst provokante These: Das reine Bewußtsein ist nicht das der akzidentellen Akte, sondern reine Substanz. Da aber der Mensch ursprünglich „doch Bewusstseyn von *etwas* seyn muss, [kann er] nur Bewusstseyn von Gott seyn [...], nicht mit einem Actus, also zum Beispiel mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substanzielles Bewusstseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist natura sua das Gott Setzende.“<sup>45</sup> Hierin sieht Schelling die unhintergebar monotheistische Basis aller Religion und Philosophie. Die Substanz kann keine akzidentellen Akte tragen, wenn sie nicht selbst Akt ist; allerdings muß sie als Grundakt, der alle weiteren Akte trägt, begriffen werden. So verstanden ist die reine Substanz das sich vollziehende Sein des Bewußtseins oder – um einen anderen Ausdruck Schellings zu gebrauchen – Leben. Ein solcher Grundakt des Urbewußtseins setzt mithin „den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit“; Monotheismus ist folglich „die letzte Voraussetzung der Mythologie [...], weil der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-setzende Natur zu seyn, weil er ursprünglich nur existiert, um dieses Gott-setzende Wesen zu seyn, also nicht die für sich selbst seyende, sondern die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur.“ Jeder konkrete Akt des Bewußtseins führt jedoch unausweichlich aus jener ursprünglichen Einheit heraus, die ihm alsdann nicht mehr zugänglich ist: „Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewusstsein Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorhergesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat.“<sup>46</sup> Diese Region ist der Ursprungsort der Freiheit so-

allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (vgl. SW III, 603). Auch Fichte begreift in diesem Sinne das Dasein, das bewußte Sein, als Offenbarung und „Sichdarstellung Gottes“, als Äußerung des inneren, absoluten Seins (vgl. J.G. Fichte: *Sämtliche Werke*, hg. I.H. Fichte. 11 Bände. Nachdruck Berlin 1971, Band V, 439, 461). Sich einzig in der Geschichte realisierend, ist das Absolute die Geschichte, ist die Geschichte die des Absoluten. In den letzten Philosophieentwürfen Schellings tritt der Terminus des Absoluten deutlich hinter Begriffe wie unvordenkliches Sein, unbedingt Existierendes, All-Einheit oder absolute Person zurück.

<sup>45</sup> Vgl. SW XII, 185. – Vgl. bereits Iamblichs ἔμφοτος γνώσις περὶ θεῶν (*De mysteriis* 7,13–8,4).

<sup>46</sup> Vgl. SW XII, 192.

wie, mit ihr wesensmäßig verbunden, der Einheit von Sein und Denken vor aller bestimmten Äußerung. Was in ihr geschieht oder ist, nennt Schelling die „Absorption des menschlichen Wesens in das göttliche.“<sup>47</sup> Das Entscheidende liegt darin, daß der Mensch anfänglich nicht für sich selbst, sondern als absolute Zuwendung existiert; sein Wesen ist ‚intellektuale Anschauung‘. Der freie Sündenfall der Bewußtwerdung initiiert in der Folge einen Geschichtsprozeß, der in letzter Konsequenz die ursprüngliche Freiheit auf einer höchsten Stufe erst wahrhaft realisiert.

Die mit der *Freiheitsschrift*<sup>48</sup> eingeschlagene Richtung behält Schelling in seiner *positiven* Philosophie bei, welche die Transzendentalphilosophie im allgemeinen und die Identitätslehre im besonderen abschließen soll. Die Vernunft ist die Erkenntnispotenz, die das Mögliche als das Wesen des Seienden erfäßt, während allein die Erfahrung die wirkliche Existenz des Möglichen zu bezeugen imstande ist, so daß er sein System auch als Empirismus a priori bezeichnen kann.<sup>49</sup> Kann die negative Philosophie, die apriorische Vernunftwissenschaft,

<sup>47</sup> Vgl. SW XII, 187.

<sup>48</sup> Zur *Freiheitsschrift* speziell vgl. H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit; Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; C. Brouwer: *Schellings Freiheitsschrift. Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion*. Tübingen 2011; G. Ehrl: *Gott und Schöpfung in Schellings Freiheitsschrift*. Neuried 1999; R. Elm/S. Peetz (Hg.): *Freiheit und Bildung. Schellings Freiheitsschrift 1809–2009*. München 2011; D. Ferrer/T. Pedro (Hg.): *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Würzburg 2012; B.D. Freyberg: *The Meeting of Modern and Greek Thought in Schelling's Freedom Essay*. Pittsburg 1977; J. Hatem: *De l'Absolu à Dieu. Autour du traité sur la liberté de Schelling*. Paris 1987; F.H. Haufe: *Der Freiheitsbegriff bei Schelling. Entwickelt an einer Interpretation der Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Landsbut 1809*. Leipzig 1925; J. Hennigfeld: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Darmstadt 2001; O. Höffe/A. Pieper (Hg.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin 1995; J.C. Horn: Über den axiomatischen Unterschied von Logik und Ontologie – oder über den Mangel der Schellingschen Freiheitsschrift. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 24 (1992) 7–118; A. Schopenhauer: *Schopenhauer liest Schelling. Arthurs Schopenhauers handschriftlich kommentiertes Handexemplar von F.W.J. Schelling: Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2010; G. Solla: *Schatten der Freiheit. Schelling und die Politische Theologie des Eigennamens*. München 2006, 11–38.

<sup>49</sup> Zu Vernunft und Existenz vgl. P.C. Hayner: *Reason and Existence. Schelling's Philosophy of History*. Leiden 1967; H. Hohberg: *Vernunft und Existenz in der Spätperiode Schellings*. Bonn 1939; J.C. Horn: Zur Frage des spekulativen Empirismus bei Schel-

nur das begrifflich bestimmte Was der Dinge erfassen, so zielt die positive Philosophie (als metaphysischer Empirismus) auf das Daß der Dinge, die Existenz, die lebendige, konkrete Wirklichkeit selbst, auf das Positive, d.h. auf das, was gesetzt wird, auf das rein logisch, durch reine Vernunft nicht zu Erfassende, Irrationale. Die positive Philosophie führt zur Erkenntnis Gottes aufgrund der Erfahrung seines Wirkens, wie sie in Mythologie und Offenbarung vorliegt. Schelling faßt diese als Weltprozesse auf, die, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, sich in ihm abspielen und bewegen. Der mythologische Prozeß ist zugleich ein theogonischer Prozeß, durch welchen Gott im Bewußtsein erzeugt wird, vollendet in der christlichen Offenbarung und Geistesreligion. In Gott gibt es drei Potenzen (das unmittelbare Sein-Können oder der bewußtlose Wille,<sup>50</sup> das ins Sein übergehende Sein-Können oder der besonnene Wille und das zwischen beiden als Geist Schwebende). Gott ist so die lebendige Einheit von Kräften, die Persönlichkeit, die ‚drei Angesichte‘ (Vater, Sohn, Geist) hat. Diese schon in den *Weltaltern* entwickelte Lehre von den Potenzen<sup>51</sup> ist nach Schelling

ling. In: *Studia Leibnitiana* 3 (1971) 213–223; S. Peetz: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt am Main 1995; W. Schmied-Kowarzik: *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*. Wien 1963; F. Tomatis: *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*. Rom 1994.

<sup>50</sup> Für Schelling ist der Wille ursprüngliches Sein und Vermögen der Veränderung: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn“ (vgl. SW VII, 350). Als blinder „Eigenwille der Creatur“ wird der Wille zum Antagonisten des Verstandes: „Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille“ ist. Der Verstand steht jenem Eigenwillen als Universalwillen entgegen, „der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet“ (vgl. SW VII, 363). Beginnt die Offenbarung mit der untrennbaren Einheit der Momente, in der der blinde Wille herrscht, so endet sie dort, wo der Universalwille herrscht und ihm kein Eigenwille mehr entgegenarbeitet. Im Menschen sind beide Prinzipien tätig; er ist mithin frei zum Guten wie zum Bösen. Aus der Auflösung des Bandes zwischen Verstand und Wille expliziert Schelling den Wahnsinn, aus der Zurückstoßung des Verstandes die Leidenschaft, aus seiner Ausschließung die Brutalität. Wo der Wille sich selbst als Gesetz betrachtet, anstatt es vom Verstand zu empfangen, ist er „Willkür, die, wo sie die Macht hat sich zu äußern, als Despotismus erscheint“ (vgl. SW X, 291). Der Wille ist „die eigentliche Substanz des Menschen, das Einzige im Menschen, das Ursache von Seyn ist“ (vgl. SW X, 289). Doch zeigt sich das menschliche Wollen als ohnmächtig und widersprüchlich; „das, was er will, [wird] durch sein Wollen zunichte[ge]macht“ (vgl. *Initia*, 51). Jede Kreatur strebt „eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück“, denn Freiheit verwirklicht nur der „lautere“, der „reine, sucht- und begierdelose Wille, der Wille, sofern er nicht wirklich will“ (vgl. SW VIII, 235–236).

<sup>51</sup> Schelling hat in seiner Potenzenlehre Thesen der christlichen Theosophie, vor allem F.C. Oetingers (vgl. E. Benz: *Schellings theologische Geistesahnen*. Wiesbaden 1955,

47–54), sowie, durch ihn vermittelt, der kabbalistischen Zimzum-Lehre (vgl. W.A. Schulze: Schelling und die Kabbala. In: *Judaica* 13 (1957) 65–98, 143–170, 210–232) aufgenommen. Sind die biblischen ἐξουσίαι noch widergöttliche oder ambivalente Kräfte, so erscheinen sie in der patristischen Angelologie als Gott subordinierte Geistwesen (vgl. Athanasius: *Sermo maior de fide*. MPG 26, 1284A; Methodius: *De resurrectione*. MPG 18, 277B; Ps.-Dionysius Areopagita: *Coelestia hierarchia* 8, 1. MPG 3, 240AB). In der Kabbala verwandelt sich jede Sefira aus einem allgemeinen Attribut in das „Angesicht der Gottheit“ (vgl. SW XIII, 236–237). Die Kabbalisten verstehen darunter, „daß alle Potenzen, die in einer Sefira verborgen waren, nunmehr von einem gestaltenden Prinzip erfaßt und verwandelt werden und in jeder uns Gottes Persönlichkeit in einer bestimmten Ausprägung, aber in jeder doch ganz, entgegentritt“ (vgl. G. Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main 1967, 267–314, hier: 295–296).

Der Begriff der Potenz tritt bei Schelling ab etwa 1800 ins Zentrum seiner Überlegungen. Potenzen bezeichnen (schon hier triplizitär strukturiert) Gradationen des Naturprozesses, qualitative Abstufungen in der Wirklichkeit; auf den höheren Naturebenen reproduzieren sich Momente der niederen. Die Materie entsteht aus dem Aufeinanderwirken von Attraktions- und Repulsionskraft „durch ein bestimmtes Verhältnis beider zueinander im Bezug auf den Raum“ (vgl. SW IV, 26). Diese ursprüngliche Konstruktion der Materie wird im dritten Moment, der Schwerkraft, erfahrbar, durch die der Raum erst erfüllt wird. Die konkreten Bestimmungen der an sich indifferenten, homogenen Materie entspringen der „Potenzierung“ der ersten Konstruktion: Durch Repetition der „Prozesse der ersten Ordnung“ kommt es zu einer „neuen Stufenfolge von Prozessen“ mit den Momenten Magnetismus, Elektrizität und chemischem Prozeß (die zweiten Potenzen). „Nur die in der zweiten Potenz produktive Natur durchläuft jene Stufenfolge vor unsern Augen“ (vgl. SW IV, 43); die „Schwerkraft der zweiten Potenz“ äußert sich dann im Licht – das das Band, vermittels dessen die Schwerkraft Attraktion und Repulsion vereinigt, auflöst – als dem „Konstruieren der Raumerfüllung“ (vgl. SW IV, 45–46). Lebendige Materie ist wesentlich Einheit und ein je verschiedenes Verhältnis von Schwerkraft und Licht. Und was in der zweiten Potenz produktive Natur ist, erscheint in der organischen Natur nochmals in einer höheren Potenz. Magnetismus, Elektrizität und Chemie korrespondieren nun in dritter Potenz Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität. Die Fülle und Vielfältigkeit der Erzeugungen der Natur bilden eine Reihe von Modifikationen der drei Funktionen des Naturprozesses; jede höhere Stufe schließt alle niederen als verschwindende Momente ein. So läßt sich der Potenzbegriff als „spezielle Darstellungsweise der dreiphasigen Periodizität des Gesamtgeschehens“ bezeichnen (vgl. W. Hartkopf: *Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie*. Meisenheim am Glan 1975, 51). Die Triplizität der Potenzen ist die Erscheinungsweise und das Prozeßgesetz der Sphäre des Realen wie des Idealen.

Die Identitätsphilosophie deutet die Potenzen als Formen des Heraustretens aus der absoluten Identität, als Differenzen, die sich durch das Überwiegen von Objektivität oder Subjektivität ergeben. Einzig durch diese Trennung des Subjektiven vom Objektiven wird es möglich, daß die Intelligenz Objekte außer sich anschaut, werden Urteile möglich: Diese Abstraktion ist eine besondere Handlung, „welche durch das Wort Urtheil sehr expressiv bezeichnet wird, indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war“ (vgl. SW III, 507). „Die

in allen Mythen verborgen und verschlüsselt präsent, womit er an die neuplatonische Mythenexegese und ihre Maxime, die ontologischen Grundprinzipien und -instanzen in allen wahren Mythen herauszuarbeiten, anknüpft. Zu dieser formalen Gemeinsamkeit tritt hier unmittelbar noch die materiale der triadischen Struktur der Welt und ihrer Prozesse hinzu.

### 3. Systembegriff und Vernunft

Alle Systeme des Deutschen Idealismus stellen für sich die Forderung der Zyklicität, und d.h. auch, daß in ihnen die Lehre von der Methode ein Moment dessen zu sein hat, wovon sie die Methode sein soll. Selbst in Schellings Spätphilosophie ist die Methode (die dialektische Potenzenlehre) in diesem Sinne die Vorzeichnung der Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Geschichtsprozesses.

Differenzen, durch welche das reale und ideale All als solches erscheinen, können durch Potenzen des Einen Faktors ausgedrückt werden, die im realen All begriffenen durch Potenzen des idealen, die im idealen begriffenen durch Potenzen des realen Faktors“ (vgl. SW VI, 210). Als „erste relative Totalität“ (vgl. SW IV, 142) umfaßt die Materie alle Potenzen der Möglichkeit nach. Die erste Potenz ist hier die des Bestehens der Materie überhaupt, die zweite die ihres ständigen Wandels. Je konkreter die Materie ist, desto mehr befinden sich die verschiedenen Potenzen in relativer Vereinigung. Alle Naturdinge streben im Grunde dem Ausgleich, der Indifferenz zu. Jede Synthese, darauf gerichtet, Materie in Wasser zu verwandeln, ist Depotenzierung der Materie, jede Analyse ihre Potenzierung.

In seiner Spätphilosophie schließlich deutet Schelling die Potenzen als Momente des innergöttlichen Spannungsverhältnisses. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* interpretiert er sie als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes; er unterscheidet eine niedrigere und eine höhere Potenz in Gott, die er als Dualität von Egoität und Liebe faßt. Mit der Kontraktion der ersten, realen Potenz, dem bewußten Prinzip in Gott, wird diese in die Vergangenheit zurückgesetzt, es erfolgt die Expansion der zweiten, idealen Potenz (dem Bewußten in Gott), womit die Zeit anfängt. Die *Weltalter* führen dieses Verständnis des Welt schöpfungsprozesses weiter. Bejahende und verneinende Potenz bilden die Momente des in sich ungeteilten Seins, schließen sich dabei jedoch nicht gänzlich aus, denn „was in der vorausgehenden Potenz das Äußere, Einschließende, Verneinende war, ist in der folgenden selbst das Innere, Eingeschlossene, selbst Verneinte; und umgekehrt“ (vgl. SW VIII, 227). Das göttliche Sein in seiner Totalität indes wird durch die dritte Potenz jenseits des Urgegensatzes möglich. Von der ersten bis zur dritten Potenz herrscht „eine unaufhaltsame Fortschreitung, eine notwendige Verkettung“ (vgl. SW VIII, 228). Die „existentielle Gleichheit“ der Potenzen erwirkt „eine nie stillstehende rotatorische Bewegung“, eine ewige, fortschrittslose „Systole und Diastole“ (vgl. SW VIII, 229–231). Die Befreiung von jener Bewegung innerhalb des „Rades der Geburt“, der Beginn eines wirklichen Daseins kommt durch ein höheres Sein, das „außer und über allen Potenzen, das an sich Potenzlose“ ist, zustande; es ist das „an sich weder Seiende noch Nichtseiende, sondern nur die ewige Freiheit zu sein“ (vgl. SW VIII, 234).

ses. In ihm ist alles Frühere nicht falsch, sondern bloß einseitig und relativ;<sup>52</sup> erst mit dem Ende wird sich das Streben nach dem absoluten System als System der Zeiten erfüllen.<sup>53</sup> Noch hier gilt das Prinzip, daß Systeme nie theoretisch (negativ), sondern allein praktisch (positiv) zu vollenden sind; es gibt keinen Widerspruch zwischen System und Freiheit.<sup>54</sup> Die Differenz zwischen theoretischer und praktischer Vollendung des Systems wird in die von negativ-rationalen Systemen, die lediglich nach logischen Verknüpfungen suchen, und positiven Systemen, in denen der ausdrückliche Wille Gottes zum absoluten Moment wird, transformiert.<sup>55</sup> Der für den Systembegriff wie für das Absolute (logisch wie realgeschichtlich) konstitutive Gedanke der Entzweigung, auf dessen Erfahrung auch das Christentum<sup>56</sup> beruht, bestimmt noch Schellings Spät-

<sup>52</sup> Vgl. bereits SW IV, 353; VII, 411–412, 421; *Initia*, 6, 11; *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* [= UPO], 179–180.

<sup>53</sup> Zur Zeit bei Schelling insgesamt vgl. K. Appel: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. Paderborn 2008, 135–200; E. Brito: *Création et temps dans la philosophie de Schelling*. In: *Revue philosophique de Louvain* 84 (1985) 362–384; J. Hennigfeld: *Zeitlichkeit und Ewigkeit. Schellings Theorie der Zeit*. In: *Perspektiven der Philosophie* 17 (1991) 77–99; W. Gent: *Die Kategorien Raum und Zeit bei F.W.J. Schelling*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954) 353–377 [zum frühen Schelling]; H. Nikolaus: *Metaphysische Zeit. Schellings Theorie einer seelischen Zeit*. Berlin 1999; W. Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956 [43: Die Wechselseitigkeit und -immanenz von Gegenwarts- und Zukunftserfahrung ist die Elimination einer eigenständigen Zukunftserfahrung. – 93: Die explizite Frage nach der Zeit erfolgt schon im Rahmen einer vorgängigen Seinsauslegung auf den Willen hin.].

<sup>54</sup> Vgl. SW VII, 336.

<sup>55</sup> Vgl. *Grundlegung der positiven Philosophie*, 75, 80, 83; UPO, 5; SW XIII, 133.

<sup>56</sup> Das Christentum unterliegt für Schelling zudem der geschichtlichen Notwendigkeit, daß seine exoterisch-empirische Seite verfallen muß, während das Esoterisch-Geistige, die Idee des Christentums, bleibt (vgl. SW V, 300, 304). Schaute das Altertum im Mythos das Unendliche im Endlichen an, so geht im Christentum die Religion unmittelbar „auf das Unendliche an sich selbst“, das durch das Endliche – und daher Exoterische in toto – lediglich bedeutet wird. Dieser „Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besonderen Bestimmungen des Christentums einzusehen“ (vgl. SW V, 292). Die Theologie ist als Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens formal die erste und oberste aller Wissenschaften, in der das Innerste der Philosophie objektiviert ist, weil sie den absoluten Indifferenzpunkt von Subjekt und Objekt, Unendlichem und Endlichem objektiv darstellt (vgl. SW V, 281–283); konkret entfaltet sie sich als Wissenschaft der Konstruktion der Idee des Christentums, in dem die Vernunft ihre wahre Reflexivität begreift: Das Ich wird nicht länger außerhalb des Absoluten gesetzt (vgl. SW V, 109), sondern es ist *absolute trinitarische Person* (vgl. SW V, 294, 297, 431) und insofern unendliche Bestimmtheit. Einzig vermittels dieser Idee und von ihr her können die historisch-empirischen Erscheinungen des Christentums be-

system, sofern die Unterscheidung von negativer Philosophie resp. apriorischem Empirismus und positiver Philosophie resp. empirischem Apriorismus<sup>57</sup> chiastisch und damit typisch für Schelling ist. Freilich wird das Absolute dabei zum eminent Transzendenten; die absolute Transzendenz bildet den einzig möglichen Endzweck der Immanenz: Die positive Philosophie legt die absolute, frei

griffen werden, und die Methode der Konstruktion bildet sogar das eigentliche Wesen dieser Religion, weshalb das Christentum die Wahrheit der Idee nicht nur geschichtlich erscheinen läßt, sondern sie ontologisch als Drei-Einheit vollendet, in der die Endlichkeit (als solche negiert) der Unendlichkeit versöhnt untergeordnet ist und sie nurmehr darstellt (vgl. SW V, 288). Historisch ist daher jede Erscheinung des Christentums als endliche und Partikularoffenbarung seines Wesens zu negieren, womit dieser Religion zwingend eine geschichtlich fortschreitende und damit reflexive Natur zuzusprechen ist. (Zum noch mythologischen Charakter des Christentums vgl. SW V, 424.)

<sup>57</sup> Vgl. SW XIII, 124–130. – Zu negativer und positiver Philosophie vgl. R. Borlinghaus: *Neue Wissenschaft. Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie*. Frankfurt am Main 1995; T. Buchheim: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg 1992; T. Buchheim: Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling. In: E. Hahn (Hg.): *Vorträge zur Philosophie Schellings. X. Tilliette zum 80. Geb. gewidmet*. Berlin 2001, 125–145; M.-C. Challiol-Gillet: *Schelling, une philosophie de l'extase*. Paris 1998; J.-F. Courtine/J.-F. Marquet (Hg.): *Le dernier Schelling. Raison et positivité*. Paris 1994; C. Ertel: *Schellings positive Philosophie, ihr Werden und Wesen*. Limburg 1933; E.L. Fackenheim: Schellings Begriff der positiven Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954) 321–335; A. Franz: *Philosophische Religion*. Würzburg 1992 [Die reinrationale Philosophie konstituiert die philosophische Religion; die positive Philosophie kann erst nach ihr entfaltet werden (93–95).]; H. Fuhrmans: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin 1940; H. Fuhrmans: Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie. In: A.M. Kocktanek (Hg.): *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*. München/Wien 1965, 9–47; H. Fuhrmans: Das Gott-Welt-Verhältnis in Schellings positiver Philosophie. In: F. Kaulbach (Hg.): *Kritik und Metaphysik. H. Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Berlin 1966, 196–211; E. Hahn (Hg.): *Negativität und Positivität als System*. Berlin 2009; K. Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955, 96–110; P. Koslowski: Der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie in der Spätphilosophie Schellings. In: *Archivio di Filosofia* 70 (2002) 661–682 [Vorrang und Selbständigkeit der positiven Philosophie]; K. Leese: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*. Berlin 1929; H. Schelsky: Schellings Philosophie des Willens und der Existenz. In: G. Günther/H. Schelsky (Hg.): *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins*. Leipzig 1937, 47–108; D. Sollberger: *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in F.W.J. Schellings Spätphilosophie*. Würzburg 1996. – Eine Rekonstruktion der Spätphilosophie Schellings anhand der Paulus-Nachschrift und der Weltalter von 1811 bietet C. Iber: *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main 1999, 191–249.

an keine bestimmte Seinsweise (Potenz) gebundene Transzendenz offen, die die bloß (kor-)relativen, partiellen Transendenzen hinter sich läßt, wie sie insbesondere der negativ-rationalen Philosophie und ihrem Prinzip anhaften. Denn anders als sie beginnt die positive Philosophie mit dem unvordenklichen Gott als ihrem uneinholbaren Anfang; erst durch die anschließende Überschreitung des absolut transzendenten, begrifflosen Seins auf seinen absolut transzendenten Begriff hin – Gott als das notwendig Existierende – macht die positive Philosophie dieses Sein immanent und zu einem Inhalt der Vernunft.<sup>58</sup>

Schon in der reinrationalen Philosophie geht Schelling über die Grenzen der Vernunft hinaus, indem diese der ihr innewohnenden Wesenstendenz zur Selbsttranszendierung gewahr wird: der Notwendigkeit von Wille, Existenz und Übersein. Das Überseiende nimmt das Sein an und stiftet damit eine ihm entsprechende Übergeschichte des Absoluten, eine Geschichte von Schöpfung, Fall und Wiederherstellung jenseits der Welthistorie.<sup>59</sup> Die positive Philosophie leistet dann die empirische Durchdringung der Religion als Übergeschichte und zugleich die Überwindung von Rationalismus und falsch verstandenem Idealismus. Sie bewirkt die Wiedervereinigung von Philosophie und Religion zur Einheit des Wissens; sie ist in ihrer Autonomie und Faktizität nur auf eine Weise darstellbar, während die negative Philosophie – darin der Wissenschaftslehre Fichtes vergleichbar – auf vielfältige Weise konstruiert zu werden vermag. Ist die positive Philosophie das eigentlich Gewollte und Gesollte, so ist die negative die Propädeutik,<sup>60</sup> die nichtsdestoweniger zum System selbst gehört, das folglich als Metaphysik in Logik und Geschichtsontologie zerfällt. Die in der negativen Philosophie aufgewiesenen Prinzipien sind lediglich die Gesetze der Möglichkeit des Seins, nicht die Bestimmungsgründe, dieses zu wollen. Blieb die

<sup>58</sup> Vgl. SW XIII, 168–170. – Vgl. weiterhin W. Kasper: *Das Absolute in der Geschichte*. Mainz 1965, 125–147; K. Hemmerle: *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg 1968, 229–322; B. Loer: *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*. Berlin/New York 1974, 253–276; A. Franz: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam/Atlanta 1992, 259–276.

<sup>59</sup> Zum Verhältnis von Absolutem und Geschichte bei Schelling generell vgl. P. David: *Schelling. De l'absolu à l'histoire*. Paris 1998; J. Habermas: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweispaltigkeit in Schellings Denken*. Bonn 1954; L. Hasler (Hg.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981; A. Hutter: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main 1996; W. Jacobs: *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; H. Zeltner: *Das große Welttheater. Zu Schellings Geschichtsphilosophie*. In: A.M. Koktanek (Hg.): *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*. München/Wien 1965, 113–130.

<sup>60</sup> Vgl. UPO, 71.

Identitätsphilosophie als Erklärung der Möglichkeit einer Entwicklung der absoluten Indifferenz vernunftimmanent und dadurch ungeschichtlich, so präsentiert die Naturphilosophie nur die halbe Geschichte, eben die der Natur, und auch dies noch ohne ihren letzten Seinsgrund. Erst die positive Philosophie stößt zum Ganzen vor, zur Freiheit als Grund der göttlichen wie der vordem fehlenden menschlichen Seinsgeschichte. Allein die Einheit von Sein und Übersein kann für Schelling zur wahren und wirklichen Totalität gelangen, die Philosophie also vollenden – und damit auch sowohl Kants Tendenz zur Selbstbe-scheidung als auch Hegels Immanenztotalitarismus des Idealismus einbinden, korrigieren und übersteigen. Bleibt Kants Denken zumindest in rein negativer Hinsicht konsistent, so vermengt Hegel nach Schelling negative und positive Philosophie unstatthaft, weil er unfähig ist, die spekulative Philosophie, auf dem Fundament der Transzendenz, empirisch angemessen zu sättigen.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Zur Beziehung zwischen Schellings Spätphilosophie und Hegel vgl. E.A. Beach: The Later Schelling's Conception of Dialectical Method in Contradistinction to Hegel's. In: *The Owl of Minerva* 22 (1990) 35–54; G.H.T. Blans: Schelling en Hegel. De Hegelkritiek in Schellings latere filosofie. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (1979) 187–216; J.-F. Courtine: Negative Philosophie und Ontologie. Schellings Auseinandersetzung mit der Wissenschaft der Logik. In: R. Bubner/W. Mesch (Hg.): *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999*. Stuttgart 2001, 218–239; K. Düsing: Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel. In: D. Henrich (Hg.): *Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975*. Hamburg 1977, 117–128; J. Ewertowski: *Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens. Zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F.W.J. Schellings Prinzip des Schöpferischen*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999 [Freiheit ist für Hegel ein Werden aus Mangel, für Schelling eines aus Fülle. Bei Schelling gilt dies aber lediglich vom Standpunkt des Absoluten aus, während das endliche Vernunftwesen mit einem unaufhebbaren Mangel behaftet bleibt.]; M. Frank: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München 1992; E. Hahn: Schelling und Hegel im Kontext idealistischer Seinsontologie. In: R. Ahlers (Hg.): *System und Kontext. Frühromantische und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston/Queenston/ Lampeter 2004, 545–588; A. Hartmann: *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik*. Berlin 1937; R.-P. Horstmann: Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik? Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik. In: R.-P. Horstmann/M.J. Petry (Hg.): *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart 1986, 290–308 [Hegels Fehler besteht für Schelling darin, die Theorie des Denkens der Wirklichkeit mit der Theorie der Wirklichkeit selbst zu verwechseln (292).]; C. Iber: Schellings Kritik an Hegel. In: H. Feger (Hg.): *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Würzburg 2009, 179–194; P. Koslowski: *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Paderborn u.a. 2001 [Schelling und Hegel überhistorisieren die Wirklichkeit; das Historische wird nicht nur verabsolutiert, sondern das Absolute sogar historisiert (733).]; H. Kuhnert: *Materialistische Aspekte der Hegel-Kritik in der positiven Philosophie des späten Schelling*. Frankfurt am Main 1978; E. Oeser: *Die antike Dialektik in der Spät-*

Eine Überwindung der negativen Entelechie der Moderne hin zum Nihilismus<sup>62</sup> und zur – für Schelling letztlich im Sündenfall wurzelnden – Sinn- und Zwecklosigkeit des Weltlichen kann allein aus der Herausarbeitung und Begründung der Vernunft- und Seinstranszendenz des Absoluten hervorgehen, denn Gottes freies Verhältnis zum Sein bildet das Fundament der einzig möglichen Rechtfertigung dieses Seins. Für uns gilt es, die Erfahrung dessen zu machen, was ist, aber nicht sein muß und jederzeit in völliger Abhängigkeit vom Absoluten verbleibt, um daran der Überspannung der Vernunft innezuwerden. Das Geschehen der vollen, unverfügbaren und von uns weder konstituierten noch aufhebbaren Wirklichkeit (von Denken, Natur und Bewußtsein) gilt es, erfahrend nachzuvollziehen, um die Negativität des Endlichen zu überwinden. Die Vernunft kann den Anspruch ihrer Potenz, alles zu erkennen und rational einzuholen, nicht erfüllen, sondern sie muß einsehen, daß jede Wirklichkeit ihr vorangeht und vorgegeben ist: Die Vernunft geht erst von der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, sie verfügt nicht über diese Bewegung und vermag sie nicht selbst, rein aus sich heraus und durch sich zu bewirken.

Auf den einfachsten Nenner gebracht, besteht das Novum von Schellings Gedankenarbeit auf dem Weg von den *Weltaltern*<sup>63</sup> (die letztlich eine rein

*philosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems.* Wien/München 1965; F.W. Schmidt: *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel.* Stuttgart 1971; W. Schulz: Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulationen über den Satz. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954) 336–352; M. Theunissen: Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels. In: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65) 134–160; W.C. Zimmerli: Potenzenlehre versus Logik der Naturphilosophie. In: R.-P. Horstmann/M.J. Petry (Hg.): *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis.* Stuttgart 1986, 309–327.

<sup>62</sup> E. Benz: *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens.* Zürich 1955, 63 sieht Schellings Gegenwartsbedeutung darin, der Prophet der nihilistischen Katastrophe und der Mittel ihrer Überwindung zu sein.

<sup>63</sup> Speziell zu den *Weltaltern* vgl. E. Coreth: Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 20 (1959) 398–410; E. Coreth: Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 21 (1960) 180–190; M. Durner: Zum Problem des Christlichen in Schellings Weltalter- und Spätphilosophie. In: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982) 25–38; H. Fuhrmans: *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus.* Düsseldorf 1954; W. Hogrebe: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings Die Weltalter.* Frankfurt am Main 1989; A. Lanfranconi: *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter-Texte F.W.J. Schellings.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1992; H. Lange: *Schellings Zeitlehre in den Weltaltern.* Freiburg 1955; P.L. Oesterreich: *Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Schellings universalhistorischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Mythos.*

positive Philosophie formulieren) zur Spätphilosophie in der Etablierung und systematischen Konturierung einer negativen Philosophie, die die Vernunft endgültig, nämlich von dem ihr Transzendenten her, aufklärt. Zwar *kann* die positive Philosophie – als Geschichte des Gewollten und qua Willen Gesetzten in seiner Faktizität, als Erkenntnis Gottes aufgrund der Erfahrung seines Wirkens in der Religion – prinzipiell ohne die negative Philosophie entwickelt und ans Ziel gebracht werden, aber sie *soll* es nicht; die sachliche Eigenständigkeit und Geschlossenheit der positiven Philosophie stiftet noch keine lückenlose systematische Vollständigkeit, d.h., ohne die negative Philosophie wäre Schellings Spätphilosophie kein System. Sie bliebe in diesem Fall die Summe der Resultate, denen die Prämissen fehlten. Die positive Philosophie liefert zwar das Eigentliche und Wesentliche, nicht jedoch das Ganze. Auch wenn die Entscheidung zur Schöpfung<sup>64</sup> und die tatsächliche Hervorbringung des anderen Seins als absoluter Anfang fungieren können, bleibt doch die Sphäre des Vorweltlichen als der Möglichkeit der Schöpfung unergründet.

Für Schelling ist – wie für viele Platoniker, Epikureer oder Manichäer und anders als für andere christliche Denker – die Frage danach, was vor der Schöpfung war, was Gott vor der Schöpfung tat, weder lächerlich noch anmaßend noch unbeantwortbar, sondern ihre Klärung gehört zur Totalität dessen, was gewußt werden soll.<sup>65</sup> Die nachweltliche Ewigkeit muß ohne die Kenntnis der vorweltlichen unverstänlich bleiben. Ohne die rein rationale oder negative Philosophie bliebe das Ganze – sofern es dann allein aus der positiven Philosophie bestünde – irrational. Die negative Philosophie als die Totalität des Rationalen bildet das unabdingbare Komplementum der positiven Philosophie, die von der rein für sich genommen irrationalen Tat und Offenbarung Gottes ausgeht. Umgekehrt kann das rein begriffliche Denken in der positiven Philosophie

Frankfurt am Main 1984; P.L. Oesterreich: Schellings Weltalter und die ausstehende Vollendung des Deutschen Idealismus. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985) 70–85; S. Patriarca: *Dall'assoluto alla realtà. Teodicea e ontogenesi nella Weltalterphilosophie schellinghiana*. Mailand 2006; V. Reinecke: *Der Wiederholungsprozeß und die mythologischen Tatsachen in Schellings Spätphilosophie. Eine religionswissenschaftliche Studie unter der Voraussetzung des Verhältnisses der Weltalter zu der Abhandlung Über die Gottheiten von Samothrake*. Rheinfelden 1986; H.J. Sandkühler (Hg.): *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*. Hamburg 1996; G. Waldmann: *Die Entwicklung der idealistischen und theogonischen Geschichtsauffassung in Schellings Systembau bis zu den Weltaltern*. Heidelberg 1954; G. Xian: *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*. Hamburg 2005; L. Zahn: *Die Sprache als Grenze der Philosophie. Eine Interpretation der Weltalter-Fragmente von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München 1957.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu R. Hüntelmann: *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*. Dettelbach 1995.

<sup>65</sup> Vgl. Augustinus: *Confessiones* XI, 12–14.

überwunden werden, indem in ihr die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben wird.<sup>66</sup> Resultat der rein rationalen Philosophie ist kein wirkliches, sondern ein Gedankending, nicht der wirkliche Gott, sondern der Gottesgedanke; die wirkliche Welt kann nicht aus einem bloßen Gedanken, sondern lediglich aus einem wirklichen Prinzip, Gott, begriffen werden.

4. Die Mythologie im Horizont von Bewußtseinsgeschichte und Religion Die *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* wird als nachvollziehende Reflexion der Bewußtseinsgeschichte begriffen. Gott als Urinhalt des Bewußtseins entfaltet sich in einem Prozeß der geschichtlichen Diversifikation von mythologischen und religiösen Gestalten, um zuletzt in seine Einheit zurückzukehren und diese dadurch überhaupt erst vollständig zu realisieren. Diese Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins, die bei Schelling eine gleichermaßen teleologische wie auch zyklische Dimension aufweist, könnte auf den ersten Blick als unüberwindliche Differenz seiner Denkform zu der des Neuplatonismus betrachtet werden: Das absolute Selbstbewußtsein, der Nous, ist zwar eine zyklische Struktur und besitzt auch im reinen Einen sein Telos, hat aber keine Geschichte im Sinne Schellings. Doch bleibt zu beachten, daß für alle Neuplatoniker eine geschichtlich-teleologische, anagogische Entwicklung des ‚empirischen Selbstbewußtseins‘, der Seele, stattfindet, die den Nous zu ihrem wesentlichen Inhalt hat. Das Ziel dieser Bemühungen besteht im Erreichen der spekulativen Metaphysik, die auch als Mysterium und Epopteia bezeichnet wird und zu der als essentieller Bestandteil die philosophische Exegese der Mythen aller Völker gehört<sup>67</sup>; die Mysterien sind für Schelling das Selbstbewußtsein der Mythologie.

<sup>66</sup> Entwickelt sich die Natur vom Unorganischen über das Organische hin zum Menschen, so durchschreitet Gott in der Bewußtseinsgeschichte entsprechend die Stufen des Objektiven in Form der sichtbaren Natur (die realen, sichtbaren Götter des Heidentums) und des Subjektiven in Form des unsichtbaren Geistes (der ideale, unsichtbare Gott des Christentums) bis er als eins mit dem Erkennenden, als Subjekt-Objekt gewußt wird.

<sup>67</sup> Zur inneren Verbindung von Philosophie, Mythologie und Mysterium vgl. UPO, 298–303, 313–314, 357–358, 388–390. – Speziell zur *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* vgl. K. Bannach: Schellings Philosophie der Offenbarung. Gehalt und theologiegeschichtliche Bedeutung. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 37 (1995) 57–74 [62: Gott hat die Potenzen geschaffen, damit sie sich selbst realisieren und frei wirklich werden können. – 65: Aus seinen (auch irrationalen) Möglichkeiten auszuwählen, führt bei Gott und Mensch zum Personsein. – 68: Die Mythologie ist die bleibende Voraussetzung dafür, daß das Christentum sich selbst als wahr erkennen kann.]; A. Rahm: *Sein und Entwicklung in F.W.J. Schellings Urfassung der Philosophie der Offenbarung, 1831/32*. Basel 1997.

Geschichtsbewußtsein bedeutet in diesem Kontext weniger einen Fortschritt der Wahrheit selbst als einen Fortschritt ihrer Entdeckung und Bergung aus Verschüttungen und Abwegen der Vernunft; die Wahrheit schreitet fort, indem sie als Wahrheit erkannt wird. Die wahre Geschichte vollzieht sich im Bewußtsein, und dieses vermag zunehmend zu sehen, daß und wie sie sich konkret vollzieht. Wer die Wahrheit verstehend und interpretierend freilegt, ihr objektives Vor-sich-Gehen also auch subjektiv einholt und realisiert, der vermag auch das Ende der Zeiten, die absolute Zukunft der vollkommen wirklichgewordenen Wahrheit zu sehen. So ist die Wahrheit zwar überzeitlich fixiert und (vor-)gegeben, aber sie wird während ihres temporalen Sich-Herstellens niemals in allen ihren Einzelheiten und Konsequenzen ganz sichtbar, sondern sie wird in einem Fortschrittsprozeß geschichtlicher Bemühungen und permanenter Annäherungen und Verbesserungen zunehmend enthüllt und durchdrungen. Der Geschichtsprozeß gründet in der existentiellen Bewegung der Entäußerung des und der Entfremdung vom göttlichen Absoluten sowie der komplementären Stufen der aufsteigenden Rückwendung und Wiedervereinigung mit ihm.

Das Wesentliche sind eine noetische Deutung des Mythos und eine Grundhaltung geistig enthüllenden Verstehens; die prinzipielle Dominanz des Noetischen samt der dadurch möglichen anagogischen Funktion für den Menschen steht im Zentrum einer ‚intellektuellen Hermeneutik‘. Die vielgescholtene Allegorese bildet eine spezielle materiale Ausgestaltung dieses methodischen Formprinzips. Sie ist mehr eine Bewegung und ein Vollzug als ein statischer Zustand und ein Endresultat, sofern sie im Sinne der Neuplatoniker im Dienst einer Aufklärung zum Ewigen steht. Und wenn das Zusammenlaufen aller Mythologien hin auf eine einzige zeitlose Wahrheit – was durchaus eine hierarchische Ordnung und eine zeitliche Entfaltung der Mythologien zuläßt – bei Schelling zu einem geschichtlichen Prozeß wird, zu einer Wahrheit, die sich zwingend erst durch die Zeit realisieren kann, so bleibt zu beachten, daß schon für die Neuplatoniker die wahren Mythologien notwendig göttliche Offenbarungen zu bestimmten Zeitpunkten sind, die dem Fortschritt der Menschheit und der Völker sowohl Rechnung tragen als ihn auch fernerhin fördern. Dergestalt sagt der Mythos – für die Neuplatoniker wie für Schelling – in gewissem Sinne nur sich *selbst* aus, weil er immer und immer wieder anders *das Eine und Selbe* aussagt: einmal (in toto oder per partes) die zeitlose Wahrheit der henologischen und ontologischen Prinzipien und Verhältnisse, einmal die geschichtliche Entäußerung und Wiedervereinigung der drei Potenzen Gottes auf dem Boden der Onto-Theologie.

Das markanteste Kennzeichen von Schellings Spätphilosophie ist die Erhebung der Geschichte der Religion in ihren beiden Erscheinungsweisen von

Mythologie und Offenbarung zur Fundamentaldisziplin der Philosophie.<sup>68</sup> Die

- <sup>68</sup> Zur *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* vgl. A. Allwohn: *Der Mythos bei Schelling*. Charlottenburg 1927; E.A. Beach: *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology*. Albany 1994; W. Becker: Über Schellings Konstruktion des Christentums. In: D. Henrich/H. Wagner (Hg.): *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main 1966, 1–20; E. Brito: *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*. Paris 2000, 135–201; W.R. Corti: Die Mythopoesis des Werdenden Gottes. In: A.M. Kocktanek (Hg.): *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*. München/Wien 1965, 83–112; J.-F. Courtine: Mythe et vérité. La mythologie expliquée par elle-même? In: J.-F. Aenishanslin (Hg.): *La vérité. Antiquité – Modernité*. Lausanne 2003, 191–219; H. Czuma: *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*. Innsbruck 1969; G. Dekker: *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*. München/Berlin 1930; M. Gabriel: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. Berlin/New York 2006; J. Hennigfeld: *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Kunst und Philosophie der Mythologie*. Meisenheim am Glan 1973; V. Jankélévitch: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris 1933; L. Knatz: *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg 1999; J. Kreiml: *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*. Regensburg 1989; M.F. Lorenzo: *La última orilla (Introducción a la Spätphilosophie de Schelling)*. Oviedo 1989; M. Maesschalck: Philosophie et mythologie dans la dernière philosophie de Schelling. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 116 (1991) 179–193; R. Marks: Schelling und die Mythologie. In: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 2 (1986) 30–47; O. Marquard: Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling. In: M. Fuhrmann (Hg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. München 1971, 257–263; J.-F. Marquet: Schelling. Du processus naturel au processus mythologique. In: O. Bloch (Hg.): *Philosophies de la nature. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris I Panthéon Sorbonne*. Paris 2000, 227–236; F. Moiso: *La Filosofia della Mitologia di F.W.J. Schelling*. Mailand 2001; S. Neffe: *Mythos und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*. Wien 1970; H. Ogiermann: Zur christlichen Philosophie des späten Schelling. In: *Theologie und Philosophie* 50 (1975) 321–346; L. Procesi: *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*. Mailand 1990; W. Schöpsdau: *Die Evidenz Gottes im Mythos. Schellings Spätphilosophie und die Theologie*. Mainz 1972; H. Schreitmüller: *Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offenbarung*. Landshut 1936; C.M. Schröder: *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus*. München 1936; W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart/Köln 1955, 187–270; M. Schwartz: *The realistic conception of the myth in the teaching of Schelling*. Jerusalem 1958; U. Stegelmann: *Der Begriff des Mythos als Wesen und Wirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Schellings*. Hamburg 1976; X. Tilliette: *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*. Paris 2002; X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Band II: *La dernière philosophie 1821–1854*. Paris 1992; J.-M. Vaysse: *Schelling, art et mythologie*.

hermeneutische Durchdringung der sukzessiven geschichtlichen Entfaltung Gottes im menschlichen Bewußtsein, ja letztlich als dieses Bewußtsein, bildet im Grunde den einzigen wirklich relevanten Gegenstand der philosophischen Spekulation, denn ohne den Gottesbegriff bliebe auch das Wesen des menschlichen Bewußtseins und seiner Geschichte unverstündlich und überhaupt unzugänglich. Geschichte ist im Grunde nichts anderes mehr als Religionsgeschichte. Das frühere Konzept einer transzendentalen Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins, markant etwa im *System des transzendentalen Idealismus* entwickelt, erfährt damit seine ultimative theo-anthropologische Zuspitzung.<sup>69</sup>

Es geht Schelling nicht darum, den Mythos kritisch und äußerlich zu entleeren und hinter sich zu lassen, damit das reine Denken endlich zu seinem Recht kommen kann, sondern darum, ihn als notwendig in das Ganze der Geschichte zu integrieren, indem er ihn begreift. Begriffen aber ist die Mythologie allein dann, wenn sie als Religion und exakt bestimmter Teil der Wahrheitsgeschichte dargetan wird. Die Religion wiederum ist die Geschichte des schlußendlich transzendenten Absoluten, und als diese Geschichte ist sie konkret der ‚zyklische‘ Weg von der abstrakten Einheit über die wesentliche Vielheit hin zur adäquat ausdifferenzierten trinitarischen Einheit<sup>70</sup> des geistigen, seiner Geistigkeit gegenüber jedoch ebenso freien und transzendenten Gottes. Die Vielheit der Götter ist mithin metaphysisch unabdingbar, sie markiert Mitte und Vermittlung der Bewußtseinsgeschichte. Das Bewußtsein besteht konstitutiv in gar nichts anderem als seinem Gottesbezug, der freilich nicht statisch, sondern geschichtlich-wechselnd und teleologisch verfaßt ist. Das ursprüngliche Bewußt-

Paris 2004; K.-H. Volkmann-Schluck: *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin/New York 1969; J.E. Wilson: *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

<sup>69</sup> Zu den Forderungen, die an eine solche Geschichte des Selbstbewußtseins zu stellen sind, gehören schon in der Vorrede des *Systems*: der Aufweis der Kontinuität zwischen sämtlichen Teilen der Philosophie; die Herausarbeitung der Epochen dieser Geschichte mit all ihren inneren Einzelmomenten, die als notwendige Aufeinanderfolge vorzustellen sind; die Entwicklung einer Methode, die demonstriert, daß im Stufengang der Anschauungen, durch die das Ich sich zum Bewußtsein in der höchsten Potenz erhebt, kein Mittelglied fehlt; die Aufdeckung des Parallelismus der Natur mit dem Intelligiblen, die allerdings in der Spätphilosophie Schellings zum Konzept einer überhöhten Wiederholung der Natur- in der ihr erst nachfolgenden Bewußtseinsgeschichte modifiziert wird.

<sup>70</sup> Zur Trinität bei Schelling vgl. P. Trawny: *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*. Würzburg 2002 [Schelling entwickelt die letzte große philosophische Trinitätstheorie überhaupt (128); konkret zur Trinität bei Schelling in den *Weltaltern* von 1811 und der *Philosophie der Offenbarung* (146–183).]; M.D. Krüger: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*. Tübingen 2008.

sein bleibt unreflektiert und differenzunfähig, hält sich also ohne ein echtes Selbstbewußtsein in der ungeschiedenen Einheit mit Gott; vernünftigt wird es erst geschichtlich, d.h. dadurch, daß die Potenzen auseinandertreten und relativ selbständige, jedenfalls aber differente Gestalten der sukzessiven, zielhaftgeordneten Gotteserscheinung werden. Die Potenzenlehre<sup>71</sup> bildet insofern die Logik der Natur- und Religionsgeschichte. Einzig der Gott, der dem Bewußtsein als aus dieser Vielheit notwendig hervorgehend erscheint, sich als Entwicklung in ihr zeigt, kann der wahre und eine Gott sein, in dem außerdem das Selbstbewußtsein zu sich kommt. Weil das Absolute lediglich als reine Vermittlungstätigkeit zwischen den Potenzen west, fordert das Erscheinen der Transzendenz zwischen und über den Potenzen vorab die Realisierung ihrer geistigen Einheit, wie die dritte Potenz sie leistet.

Warum genau kann aber nun die Religionsphilosophie in diesen Rang erhoben werden? Das Subjekt setzt für den späten Schelling nicht mehr primär sich selbst, um aus diesem ersten Setzungsakt alle weltlichen und objektiven Konstitutionsakte ableiten zu können, sondern es setzt Gott. Es ist in der Sphäre des Bewußtseins zwar das absolut Setzende, aber nur deshalb, weil es vom Absoluten als das absolut (weil das Absolute) Setzende gesetzt worden ist; eine ontologische Verfassung, die reflexiv nachvollzogen, aber nicht mehr hintergangen werden kann. Gott ist folglich das Erstgedachte allen menschlichen Erkennens. Damit steht Schelling eindeutig in der Tradition Descartes', denn für diesen stellen etwa die Gottesbeweise zwar eine vollständig natürliche Erkenntnisform dar, doch innerhalb derselben wird Gott als das erste Transzendente im Sinne des *primum cognitum* erschaffener Geister herausgearbeitet. Der Gottesbegriff ist für Descartes das eigentliche *primum cognitum* menschlichen Erkennens, und das sogenannte *cogito*,<sup>72</sup> das mit Descartes' Systementwurf gemeinhin

<sup>71</sup> Zur Potenzenlehre, ihrer Bedeutung und Entwicklung bei Schelling vgl. J. Cohn: Potenz und Existenz. Eine Studie über Schellings letzte Philosophie. In: H. Barth (Hg.): *Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag*. Basel 1934, 44–69; K. Hemmerle: Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie. In: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/67) 99–125; K. Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955, 131–147; O. Laffoucrière: Schelling et les Puissances. In: *Les études philosophiques* 2 (1974) 171–186; A.-L. Müller-Bergen: Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft. In: *Philosophisches Jahrbuch* 113 (2006) 271–295; H. Schrödter: Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner reinrationalen Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986) 562–585; J. Schwarz: Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie. In: *Kant-Studien* 40 (1935) 118–148.

<sup>72</sup> Zu Schellings Cogito-Rezeption im Kontext vgl. H. Brands: *Cogito ergo sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. Freiburg/München 1982; A. Gehlen: Descartes im Urteil Schellings. In: L. Samson (Hg.): *Gesamtausgabe*. Band II: *Philosophische Schriften* 2 (1933–1938). Frankfurt am Main 1980, 377–383; J.-F. Marquet: Schelling et Descartes. In: *Les études philosophiques* 2 (1985) 237–250; T. Weber: Schellings

konnotiert wird, setzt das vorgängige Wissen um Gottes Existenz und Wesen schon voraus, das daher zugleich die vorgängige Basis jeder verlässlichen Erkenntnis überhaupt konstituiert.<sup>73</sup> Die interne Analyse des *ego cogito* als des *fundamentum inconcussum* philosophischer Gewißheit fördert einen konstitutiven Bezug zum Gottesbegriff – dem implizit Ersterkannten und der Bedingung allen Erkennens – zutage, so daß sie für die Instanz der Subjektivität einen immanenten, wesenhaften Gottesbezug involviert. Das menschliche Bewußtsein ist von seinem Wesen her gottsetzend, so daß Gott die erste und letztlich auch einzige Idee – im subjektiven wie im objektiven Sinne – ist.

Polemik gegen das *cogito ergo sum*. In: T. Weber: *Antikritische Erörterungen über das cartesische cogito ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie*. Münster 1873, 1–36; N. Zunic: The anonymity of thinking. Schelling's analysis of the Cartesian self. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2001) 371–388.

73

Die Erfahrung der Gottesidee als *primum cognitum* ist eine innere, und sie ist keinesfalls ein supranaturaler Eingriff Gottes in partikuläre Erkenntnisvollzüge, wie dies bei Malebranche und Simon Foucher der Fall sein wird. Während der Idee Gottes also epistemologisch die Funktion einer für die Erkenntnis konstitutiven, apriorischen Größe zukommt, und während diese Idee für Descartes – und hier unterscheidet er sich radikal von eigentlich transzendentalphilosophischen Ansätzen wie dem des eineinhalb Jahrhunderte späteren Kant – zwingend von Gott selbst hervorgebracht worden sein muß, weil die Bestimmungen nicht-emergenter Kausalität für den Existenzbeweis Gottes in der Dritten Meditation zentrale Bedeutung besitzt, bleiben alle Bezugnahmen auf Gott im Sinne eines supranaturalen Vollzuges vom systematischen Gefüge gesicherten Wissens ausgeschlossen. Sofern Gott als erster Erkenntnisgehalt der Fähigkeit zur Erkenntnis überhaupt vorgeordnet ist, ist er wohl als Supertranszendentale zu verstehen, auf dem die transzendentalen Gehalte fußen. Damit sind die beiden verlässlichen Erkenntnisquellen ausgeschöpft, über die wir nach Descartes verfügen. Und dieser Umstand ist exemplarisch und hat auch heute noch argumentatives Gewicht: Theoretische Philosophie kann aus transzendentalen Gründen keine Existenzaussagen ableiten. Und transzendente Aussagen, die ontologische Sachverhalte präjudizieren, verraten sich eben hierdurch als zirkulär. Zirkularität, um diese alte Frage aufzugreifen, besteht dabei nicht in der Aufklärungsreihenfolge der Verlässlichkeit klarer und deutlicher Ideen und dem Beweis göttlicher Existenz, und sie besteht auch nicht darin, daß der Beweis göttlicher Existenz solche klaren und deutlichen Erkenntnisse als bereits akkreditiert voraussetzt; vielmehr besteht sie in der stillschweigenden Voraussetzung ontologischer Sachverhalte, die als vorhergewußte die Voraussetzunglosigkeit des Systems in Frage stellen. Zeitgenossen wie Schoock und Heereboord haben diesen Aspekt Descarteschen Denkens bereits gesehen. Sie sehen ihn übereinstimmend, beurteilen ihn aber durchaus divergent: entweder als Ausdruck des Scheiterns eines auf Voraussetzunglosigkeit hin angelegten Systementwurfs oder als bloßen Sachverhalt, der als zulässiges Element philosophischen Argumentierens bei dessen nachträglicher Analyse zutage tritt.

## 5. Deutungsmuster: Dichtung und Philosophie als Ausgänge der Mythologie

Aus diesem Grunde sind auch zunächst die diversen historischen Fehldeutungen insbesondere der Mythologie zu korrigieren. Sie etwa als Form der Dichtung zu begreifen, führt am Ende dahin, daß sie sich als gegen jeden Sinn gleichgültig bleibend erweist und doch kein möglicher Sinn zwingend ausgeschlossen werden kann. Die poetische Mythendeutung kommt darin mit dem neuplatonischen Materiebegriff überein, der ebenfalls alle Bestimmungen als möglich zuläßt, keine jedoch als fest und endgültig bewahrt. Jeder Sinn und jede Bestimmung bleibt bloß potentiell, weil unabsichtlich.<sup>74</sup> Ja, erst sofern die poetische Mythenauffassung keinen Sinn mehr negiert, gewinnt sie ihre immanente Richtigkeit und mündet in die Auffassung von der spielerischen, heiteren Gottlosigkeit der Mythen, auch hierin mit dem ‚atheistischen‘ Charakter der neuplatonischen Materie konvergierend. Für Schelling hingegen hebt mit der (hellenischen) Dichtung schon die Befreiung des Bewußtseins vom (pelasgischen) Zwang des mythologischen Prozesses an. Dichtung ist mithin keine Mythopoiesis, sondern vielmehr das natürliche Ende und Produkt der Mythologie, der Ausdruck der Erhebung ins freie Bewußtsein. Er unterscheidet deswegen zwischen dem Alten, dem Religiös-Doktrinellen der Götterwelt einerseits, und dem Neuen, der poetisch entfalteten Göttergeschichte und -differenzierung andererseits.<sup>75</sup> Zwischen diesen Polen vollzieht sich die Geschichte der Mythologie als Werden des Bewußtseins und Wahrheit der Mythologie.

Ebenso wie die Dichtung erweist sich auch die Philosophie als Nachkömmling der Mythologie: Läuft sie bei Homer in die Dichtung aus, so bei Hesiod in die abstrakt-spekulative Philosophie. Und dies sind die beiden – ursprünglich noch keinen Gegensatz bildenden<sup>76</sup> – gleichermaßen möglichen Ausgänge der Mythologie.<sup>77</sup> Vor allem die spätere Allegorese läßt zwar noch viele Möglichkeiten des Sinnes zu, aber schon nicht mehr alle. Sie verdrängt durch die Einführung des uneigentlichen (zumeist anthropologisch-historischen oder physikalischen) Sinnes den hyperphysischen oder religiösen Sinn und erreicht schließlich an ihrem Gipfelpunkt bei den Neuplatonikern wieder das Niveau der Metaphysik, um geistig dem Christentum widerstehen und anachronistisch der Offenbarung noch einmal die – deren unbedingte Autorität annehmende – Mythologie entgegensetzen zu können.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Vgl. SW XI, 13–14, 67.

<sup>75</sup> Vgl. SW XI, 18–24.

<sup>76</sup> Vgl. SW XI, 49.

<sup>77</sup> Vgl. SW XI, 45–46.

<sup>78</sup> Vgl. SW XI, 26–30, 33–34.

Ein späterer Hauptkritikpunkt Schellings am neuplatonischen Mythenverständnis besteht zwar in dem – von Hegel wiederum gelobten<sup>79</sup> – allegorischen Verfahren der Exegese, das nach Schelling den natürlichen Ursprung und das Wesen der Mythologie als Bewußtseinsgestalt verfehlt<sup>80</sup> und dem er deswegen sein Konzept einer tautegorischen (an Goethes Symbolbegriff anknüpfenden) Mythologie entgegenstellt.<sup>81</sup> Bei genauerem Hinsehen erkennt man allerdings, daß diese Kritik, auch für Schelling selbst, im Nebensächlichen verbleibt. Vielmehr bildet die neuplatonische Weise der Mythenklärung den Endpunkt in einem Fortschrittsprozeß, der die physikalische Deutung der Stoa und die historische der Epikureer gleichermaßen überwindet, weil die Neuplatoniker nach Schelling die ersten Denker sind, die zu Recht in der Mythologie philosophische Ideen und „eigentliche Metaphysik“ sehen.<sup>82</sup> Sie erkennen die Mythologie richtig als eine Art der Religion und der Offenbarung, die nur – und dies ist gegenüber der Allegorese der eigentliche Kritikpunkt Schellings – zwischen Theismus und Pantheismus schwankend und am Polytheismus, dem doch Eigentümlichen der Mythologie im Vergleich zur monotheistischen Offenbarung,<sup>83</sup> festhaltend gegen das Christentum gestellt wird, womit Schelling der neuplatonischen Denkform ein paganes Wesen zuschreibt.

Der Neuplatonismus selbst begriff mithin für Schelling seine Position als Vollendung der Antike, als vermittelnde Vorbereitung des Christentums

<sup>79</sup> Vgl. G.W.F. Hegel: TWA 19, 28. – Anders als Hegel sucht Schelling nach einer Möglichkeit der Synthese von Antike (Naturvergöttlichung) und Christentum (Entgötterung der Natur). Die tautegorische Theogonie innerhalb des Bewußtseins soll diese Verbindung von antiker Mythologie und christlicher Offenbarung bewerkstelligen.

<sup>80</sup> Vgl. SW XIII, 500.

<sup>81</sup> Vgl. SW XI, 196. – Zur Allegorie vgl. SW I, 64–65; V, 407–410, 499, 549–554. – Tautegorie bedeutet: wirkliche Existenz des Mythos als Symbol, d.h. als Einheit und Zirkel des Besonderen und Allgemeinen, des Inhalts und der Form, des Gegenstandes und des Zeichens, das ihn bedeutet. Der Mythos ist autoreferentiell, selbstverweisend, kann aber als solchermaßen konkrete geistige Gestalt nur in der Einheit eines Geschichtsprozesses bestehen. Die Mythologie bildet dann die Exegese des Mythos als Symbol innerhalb der insgesamt zweckgerichteten Einheit der Bewußtseinsgeschichte. – Zur Tautegorie in dezidiert anknüpfend an Schelling vgl. auch J.-F. Lyotard: *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*. München 1994, 14, 23. – Zur Tautegorie insgesamt vgl. B. Maj: Die Ausarbeitung der tautegorischen Deutung der antiken Mythologie aus ihren poetischen und philologischen Quellen in Schellings Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In: D. Burdorf/W. Schweickard (Hg.): *Die schöne Verwirrung der Phantasie. Antike Mythologie in Literatur und Kunst um 1800*. Tübingen 1998, 61–74.

<sup>82</sup> Vgl. *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, 44–45.

<sup>83</sup> Vgl. UPO, 9.

nicht, weil beide „auf gewisse Weise zu nah verwandt sind, um sich verbinden zu können“, weshalb der Neuplatonismus den historisch aussichtslosen und bewußtseinsgeschichtlich gewissermaßen reaktionären Versuch unternahm, „das Positive des Christentums durch ein anderes Positives zu stürzen.“<sup>84</sup> Diese Blindheit entbehrt allerdings für Schelling nicht der geschichtlichen Notwendigkeit, so daß dem Neuplatonismus hier kein echter Vorwurf zu machen ist. Die bedeutendsten Neuplatoniker sind für Schelling Plotin, Porphyrios, Iamblich

<sup>84</sup> Vgl. *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846: Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, 109–110: „Wenn es eine religiöse Entwicklung gibt, die vom ersten Dasein der Menschheit bis in die Gegenwart fortgeht, so kann diese nicht ohne einen Zweck, ein letztes Ziel gedacht werden. Die *freie* Religion, wie sie am Ende der letzten Vorlesung uns erschienen – diese ist der Zweck des Prozesses von Anfang an; sie ist das immer und von jehin, aber vorzüglich jetzt gesuchte, an dem unsere Zeit ihre wichtigste und größte Aufgabe hat. – Im Altertum freilich kaum Anfang dazu. Die Neuplatoniker begriffen das Heidentum sowenig als sie das Christentum begriffen, und *weil* sie jenes nicht verstanden, verstanden sie auch dieses nicht, umsonst strebten sie gegen das Christentum, denn sie hatten selbst das Heidentum verlassen – es war nicht mehr das eigentliche wirkliche Heidentum. Cfr. Jules Simon p. 160. Die Alexandriner alle waren einfach Deisten. – Über Porphyry Jules Simon, Tome II, p. 82. Ihre Philosophie war selbst eine *gemachte* Mythologie, die sie aber nicht dem Heidentum, sondern dem Christentum entgegengesetzten. Sie suchten das Positive des Christentums durch anderes selbsterfahrenes Positives zu stürzen. Vom Neuplatonismus ist nichts zu erwarten, denn er will nur den Polytheismus verteidigen, das Christentum aber ausschließen. – Christentum und Neuplatonismus sind auf gewisse Weise zu nah verwandt, um sich verbinden zu können, und wegen seines hohen Standpunktes ist ihm auch das Heidentum fremd. – Der Neuplatonismus nimmt die Mythologie selbst nur für eine Philosophie (autophyes) und sucht also auch in den Göttern die philosophischen Ideen *als* philosophische. Contin. p. 69.“ – Ebd. 122: „Auch müßte die Mythologie nicht aus der tiefen Quelle kommen, aus welcher wir selbst sie herleiten, wenn nicht die Möglichkeit, und zwar mit Leichtigkeit, gegeben wäre, ihre Gottheiten mit philosophischen Prinzipien zu vergleichen und in Parallele zu setzen. Nur deuten konnten die Neuplatoniker den Inhalt, erklären den Ursprung – unmöglich. Porphyry in manchem sogar ein wahrer Rationalist. Nach Porphyry völlige Restauration des Polytheismus, wo dieser nicht mehr als Philosophie, sondern als Religion. Daher nur hier theurgische, magische Übungen und Handlungen – Opfer – Beschwörungen p – die Götter mit ihren Dämonen konfundiert. – Plotin, seine drei großen Prinzipien – das Gute, das Ideale und die Seele in Uranos, Saturn und Jupiter.“ – Ebd. 160: „Die Versuche der Neuplatoniker zeigen, daß das Heidentum nicht mehr zu beleben war, ein anderes Lebensprinzip in es kommen mußte, durch das Christentum, welches sich von dem Heidentum eben unterscheidet, und das Christentum konnte allerdings nicht reines Christentum sein in dem Sinne, in welchem viele dies meinen, sondern nur durch Christentum beseeltes Heidentum, welches letztere sich durch das Wiederaufkommen eines neuen Heidentums pp. Die blinde Gewalt, mit der die Kirche bestand, ist das Heidnische.“ Vgl. hierzu auch SW XI, 257–258.

und Proklos,<sup>85</sup> also dem Christentum feindlich gesonnene Heiden, die aber gerade deshalb die Funktion, das Wesen und die geschichtliche Bedeutung und Zwischenstellung des Neuplatonismus – in einer von Schelling konstruierten eigentümlichen dialektischen Figur – besonders klar zur Geltung bringen konnten: Was sich äußerlich am stärksten gegen das Christentum wehrt, ist innerlich bereits am stärksten von ihm ergriffen und durchdrungen.<sup>86</sup>

Gemeinsam ist der poetischen und der philosophischen Lesart der Mythologie, daß diese als Erfindung gelten muß, wobei sich zugleich die sachliche Priorität und Begründungsfolge umkehren. Bleibt dabei der Poetik das Inhaltliche und Doktrinelle zufällig, so der Philosophie das Formelle und eigentlich Poetische.<sup>87</sup> Doch wie die Sprache,<sup>88</sup> deren substantielle Äußerungsweisen Dichten und Denken sind, ist auch die Mythologie kein künstliches, bewußtes Produkt einer Synthese vorgängig selbständiger Momente oder Gegensätze, sondern ein natürliches und organisches Ganzes: Eine derartige Synthesis genügt nicht, denn wo sich entgegengesetzte Prinzipien zu einer Wirkung vereinigen, muß das eine poetisch, das andere pathetisch verfaßt sein, während die reelle Einheit beider Prinzipien, etwa von Freiheit und Notwendigkeit oder Absicht und Instinkt, unbekannt bleibt.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Vgl. UPO, 714–716. – Auch Ps.-Dionysius Areopagita wird von Schelling oft herangezogen, ohne daß er allerdings dezidiert dem genuinen Neuplatonismus zugeordnet würde. Als christlicher Neuplatoniker paßt er nicht wirklich in das Bild, das Schelling von dieser Schule entwirft, und zu der geschichtlichen Rolle und Stellung, die er ihr zuweist. Die Kongruenzen mit Proklos bleiben unerwähnt; für Schelling ist Ps.-Dionysius zwar kein Apostelschüler, aber doch ein Denker aus den ersten Jahrhunderten (vgl. SW XIII, 323). Zu Dionysius vgl. auch: *Paulus-Nachschrift*, 197. – Zu Dionysius als Quelle für Schellings Konzept der überseienden Transzendenz vgl. E. Booth: *To ὑπεῖναι of Pseudo-Dionysius and Schelling*. In: E.A. Livingstone (Hg.): *Studia Patristica. Vol. XIX–XXIII. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*. Leuven 1989, 215–225.

<sup>86</sup> Vgl. in diesem Sinne auch F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. G. Colli/M. Montinari, 2. Auflage, München 2003, Band 8, 9.

<sup>87</sup> Vgl. SW XI, 47–48.

<sup>88</sup> Die Sprache kann nach Schelling nicht atomistisch erklärt werden, vielmehr entsteht sie zugleich in allen ihren Teilen als eine Ganzheit. Ohne Sprache gäbe es kein menschliches Bewußtsein, doch übertreffen ihr Grund und ihre Tiefe jedes bewußte Produkt. Sie ist selbst nur verblichene Mythologie (vgl. SW XI, 51–52) – und wie diese allein mit dem Bewußtsein zusammen zu setzen resp. aufzuheben. Immer wieder sollen sprachliche Gegebenheiten und Spekulationen daher erhellend zum Verständnis von mythologischen Epochen und Verläufen beitragen, beispielsweise beim Urmonotheismus: Gleich dem ersten Gott, der erst durch den zweiten Eigenschaft annahm, war die Ursprache mit ihrem Monosyllabismus eine unbewegliche Substanz (vgl. SW XI, 132–133).

<sup>89</sup> Vgl. SW XI, 53–55.

## 6. Die geschichtliche Realität der Mythologie: Monotheismus und Polytheismus in der Bewußtseinsgeschichte

Somit liegt das Wesen der Mythologie jenseits jeder freien Erfindung, und sie ist vornehmlich ein geschichtliches Phänomen. Weder ein Einzelner noch ein Volk konnten daher die Mythologie erfinden. Ebenso wenig gibt es ein mimetisch-sukzessives Verhältnis zwischen den Mythologien, sondern alle haben eine gemeinschaftliche Abkunft. Es ist nicht das Volk, das eine Mythologie macht, sondern diese macht ein Volk allererst zu einer konkreten Bewußtseinsgemeinschaft. Wie es nach Schelling Menschen ohne Religion nicht gibt, so bewegt sich auch jedes Volk immer schon innerhalb von Religion, Sprache und Gesetzen und hat kein Dasein vor, unabhängig und außerhalb von ihnen. Ein Volk besitzt die Identität seines Seins (seine Sprache und seinen Geist) durch die Mythologie, und mit dieser erst beginnt auch seine jeweilige Geschichte innerhalb der gesamten Geschichte; maßgeblich durch seine Mythologie tritt demnach ein individuelles Volksbewußtsein aus dem allgemeinen Bewußtsein und der ursprünglichen Einheit der Menschheit hervor und heraus.<sup>90</sup> Die Geschichte der Völker ist dementsprechend die Geschichte des Polytheismus.<sup>91</sup> Irreligiosität bedeutet folglich ein Selbstmißverständnis des Menschen und wäre, gäbe es sie tatsächlich, der Inbegriff sowohl der Unmenschlichkeit als auch der Einheitslosigkeit des Seins, der Geschichte und des Menschen.<sup>92</sup>

Wurde die Menschheit eingangs von einer geistigen Macht homogen zusammengehalten, so wurde sie später von einer anderen Macht zerteilt. Erfüllte der eine Gott, den Stillstand jeder Entwicklung bewirkend, anfänglich das eine, gemeinschaftliche Bewußtsein der Menschen, so wurde dieser unbewegliche Eine durch sich selbst beweglich, und es entstand – im Ganzen symbolisiert durch den biblischen Mythos von Babel und dem Fluch der Zerstreung – der Polytheismus;<sup>93</sup> mit dieser Zerstörung der ursprünglichen Einheit setzte die bleibende und ihn ständig bestimmende *Angst* des Menschen ein.<sup>94</sup> Ohne Einheitsbewußtsein endet alles Menschliche, ja der Mensch ist im Kern gar nichts anderes als das Bewußtsein der Einheit, also das zum Allgemeinen und zur Einheit befähigte Wesen. Die Religion ist die Erscheinungs- und Vollzugsweise der Geschichte der Einheit bzw. der Geschichte des Einheitsbewußtseins.

Vor dem Beginn des mythologischen Prozesses herrschte im menschlichen Bewußtsein ein ursprünglicher Monotheismus, was das Problem aufwirft, wie aus der bloß negativen Einzigkeit die Vielheit, der Polytheismus, als ihr Ge-

<sup>90</sup> Vgl. SW XI, 56–65, 100–101, 109.

<sup>91</sup> Vgl. SW XI, 122–123, 131.

<sup>92</sup> Vgl. SW XI, 72.

<sup>93</sup> Vgl. SW XI, 103–104.

<sup>94</sup> Vgl. SW XI, 112–113.

genteil entstehen konnte.<sup>95</sup> Die Uroffenbarung Gottes an die ursprüngliche Menschheit vor allen Trennungen in einzelne Völker zeigte die Einheit aller Götterlehren als System, also den simultanen, uneigentlichen Polytheismus, der im Grunde ein Henotheismus ist. Daraus konnten infolge einer geistigen Diakrisis die besonderen Völker und Mythologien erst hervorgehen, also der sukzessive, eigentliche Polytheismus, der auch die Weltherrschaft des höchsten Gottes relativiert. Das Sukzessive der Mythologie ist das Geschichtliche, die Urkunde der Entstehung wirklicher Mythologie. Lediglich das Resultat der Offenbarung im Bewußtsein war der Alteration fähig. Aus dem abstrakten, die Vielheit absolut ausschließenden Monotheismus sollte ein realer, die Vielheit in sich selbst setzender werden, der nicht ins Gegenextrem der unbestimmten Vielheit verfallen durfte, sondern die geordnete Götterpluralität hervorbringen sollte, wodurch die reine Einheit stufenweise und gesetzmäßig immer mehr zurücktreten mußte.<sup>96</sup>

Außerhalb des Bewußtseins eignet der Mythologie keine Realität; sie bildet vielmehr die wirkliche Sukzession von Vorstellungen und Erlebnissen innerhalb der Einheit der Geschichte des Bewußtseins, in der alle Stufen als vergangene oder gegenwärtige eine Wirklichkeit bewahren.<sup>97</sup> Aufgrund dieser wechselseitigen Konstitution von Mythologie und Bewußtsein als Geschichte erweist sich auch der Urmonotheismus als bereits mythologisch verfaßt, denn der erste Gott war zwar *faktisch* der einzige, weil erste Gott, anders als alle seine Nachfolger. Aber die *Möglichkeit* anderer Götter war auch in ihm schon vorhanden, anders als beim absoluten Einigen, so daß zwischen einem absoluten und einem relativen Monotheismus zu unterscheiden ist.<sup>98</sup> Das absolut Erste und Eine kann niemals verdrängt werden und bleibt – wie das neuplatonische Eine – unmythologisch, und zwar außerhalb des Bewußtseins und der Geschichte. Die Ureinheit, von der die Mythologie ihren Ausgang nimmt, ist keine absolute, sondern eine relative, eine von Möglichkeiten erfüllte und ablösungsfähige Einheit,<sup>99</sup> während die absolute Einheit erst am Ende und Ziel der Geschichte auf neue Weise wieder Wirklichkeit werden wird.

Der erste Gott herrschte also, weil die Geschichte mit dem Polytheismus und der Entstehung von Völkern anhebt, in der vorgeschichtlichen Zeit. Er war im Modus der Potentialität, d.h. wesentlich, bereits ein mythologischer Gott, obwohl er der Wirklichkeit nach (*actu*) ein solcher erst wurde, als der zweite Gott kam.<sup>100</sup> Nach Schelling entsteht der Polytheismus zwar notwendig,

<sup>95</sup> Vgl. SW XI, 83.

<sup>96</sup> Vgl. SW XI, 87–91.

<sup>97</sup> Vgl. SW XI, 124–125.

<sup>98</sup> Vgl. SW XI, 126–127.

<sup>99</sup> Vgl. SW XI, 130–131.

<sup>100</sup> Vgl. SW XI, 137, 176, 181.

aber faktisch durch Gewalt, nicht durch eine Schwäche oder den Verfall eines vollkommenen Zustandes: Ein göttliches *Gericht* zerstörte diejenige Einheit, die (noch) nicht die schlechthin wahre war, sondern bloß einen relativen Monotheismus errichtete. Insofern bedeutet der Polytheismus den Anfang einer Besserung und der Befreiung des Bewußtseins.<sup>101</sup> Demgemäß bildet der relative Monotheismus das Bewußtsein der ursprünglichen Menschheit, während die Offenbarung an den schon gefallen Menschen ergeht und damit einer Vermittlung bedarf; vor dem Fall gibt es weder die Zeit noch die Offenbarung. Die Offenbarung markiert einen actus gegen einen Widerstand und bedarf einer Vorgeschichte. Erhielte der Mensch ein Bewußtsein von Gott erst durch einen solchen actus, so wäre er ursprünglich Atheist, weshalb das Urverhältnis des Menschen zu Gott bereits vor aller Offenbarung bestehen muß. Mit dem Fall wird Gott dem Menschen ein anderer als er war: Der Mensch gleicht nun nicht mehr der ganzen Gottheit, sondern nur noch einem Gott, zu dem er ein Verhältnis eingeht.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Vgl. SW XI, 139.

<sup>102</sup> Vgl. SW XI, 140–142. – Dem Terminus ‚Abfall‘ eignet eine wichtige Funktion bereits in der Identitätsphilosophie: Sofern das Absolute das Prinzip alles Seienden ist, erhebt sich die Frage nach der „Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen“ (vgl. SW IV, 257). Schelling spricht zunächst zurückhaltend von den endlichen Dingen und ihrer Fähigkeit, „sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige“ loszusagen (vgl. SW IV, 259, 284–285, 389), restringiert also die Trennung auf das Endliche: „Das Einzelne tritt in die Zeit, ohne sich in Ansehung des Absoluten aus der Ewigkeit zu verlieren“ (vgl. SW IV, 167), d.h., die Einzeldinge bestehen „mit eigenem Leben“ fort in der „höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt“ (vgl. SW IV, 258). Es ist die Aufgabe der Geschichte, die „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen“ durch die Menschwerdung Gottes, also den Eintritt des Absoluten in die Endlichkeit, zu bewerkstelligen (vgl. SW V, 294). Ab 1803 substituiert Schelling Absonderung durch Abfall, ab 1804 rückt der Begriff ins Zentrum seiner Überlegungen: Zwischen der „Intellektualwelt und der endlichen Natur“ gibt es „keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar“ (vgl. SW VI, 35–38). Ohne eigene Realität und Beziehung zum Absoluten ist das Endliche ein Nichts; sein Ursprung „kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten liegen“ (vgl. SW VI, 38, 552). Letztlich unerklärbar bleibt der Grund für den Abfall zwar verborgen, dennoch sucht Schelling nach einer geschichtlichen und im Kern konstruktiv-pronoetischen Deutung auf der Grundlage von Autonomie und Freiheit: „Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören“ (vgl. SW VI, 57). Als realer, lebendiger Begriff ist die Freiheit, das Vermögen des Guten und Bösen, das wiederum als unverzichtbares ontologisches Bewegungsprinzip und als Kausalkraft zu gelten hat. Die „Endabsicht der Geschichte ist die Ver-

Die Geschichte entwickelt sonach (1) den unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins, den allgemeinen Gott, zum (2) als wahr unterschiedenen (offenbaren) Gott, dem relativ Einigen, und erhebt sich (3) zuletzt bewußt zum eigentlich immer schon verehrten absoluten Einigen. Der relativ eine Gott ist darum die gemeinschaftliche Bedingung für die Entstehung sowohl des wahren Monotheismus als auch des Polytheismus.<sup>103</sup> Wenn die Offenbarung also erst durch den Fall des Menschen möglich wird, dann kann sie nicht vor dem Punkt gegeben werden, an dem auch der Polytheismus hervortritt.<sup>104</sup> Dem wahren Monotheismus der Offenbarung und dem Polytheismus der Mythologie eignen so ein gemeinsamer Grund, und die reale Sukzession der Religionsgestalten ist in ihrer Gleichursprünglichkeit schon festgelegt. Die genetische Konstruktion der Grundformen der Religion und des religiösen Bewußtseins weist bei Schelling zudem einen zutiefst heno-teleologischen Charakter auf. Rückbezogen auf die biblischen Geschehnisse beginnt für ihn (1) die Geschichte mit dem Sündenfall; (2) ist die Sintflut der Ausdruck für den Kampf Gottes gegen und sein schließliches Zulassen des Übergangs in den rein menschlichen Polytheismus (gleichbedeutend mit dem Übergang vom ersten zum zweiten Gott), der (3)

söhnung des Abfalls“ (vgl. SW VI, 63); „die Endlichkeit im eignen Seyn der Dinge ist ein Abfall von Gott, aber ein Abfall, der unmittelbar zur Versöhnung wird“ (vgl. SW VI, 566). Er dient mithin nicht allein der Erklärung des Endlichen und Bösen, sondern erhebt die Ideen ins Leben, die andernfalls ungeoffenbart in Gott verharrt hätten. Auf dem Boden der Konzeption, daß es einen vom Wesen Gottes unterschiedenen Grund in ihm gibt, interpretiert Schelling schließlich die Freiheit des Menschen als Möglichkeit, die in Gott unzertrennlichen Prinzipien voneinander zu lösen und sich in Selbstheit vom Licht zu trennen; der Eigenwille erhebt sich (die Natur dabei mit sich ziehend: vgl. SW VII, 459–460; IX, 32–33) gegen Gott, fällt vom Zentrum ab und kehrt so das Verhältnis der in Gott im Gleichgewicht miteinander stehenden Potenzen um (vgl. SW VII, 365, 458–459). Gleichwohl vollzieht sich die Trennung der Prinzipien auch hier dem Plan der Selbstoffenbarung Gottes gemäß (vgl. SW VII, 373, 403–407; XIV, 262, 274). Aus dem Konzept des Urgrundes, der aller Existenz, selbst derjenigen Gottes, vorausliegt, in dem aber der Grund aller Existenz, auch der Gottes, latent ist (vgl. SW VII, 406) – Existenz und Grund von Existenz sind indifferent, aber nicht identisch –, begründet Schelling somit zweierlei: 1. die Freiheit des Menschen, die im singulären vorexistentiellen Akt, als vom Grund der Existenz Gottes verschiedene Kraft, die Wahl zwischen fortdauernder Einheit mit und Trennung von Gott für sich entschieden hat, und 2. die Rechtfertigung Gottes, sofern der Mensch frei von Gott ist durch seine Wurzel in der Natur, etwas in Gott von Gott selbst Verschiedenes; er entbindet Gott von der Verantwortung für das frei verursachte Böse. Weil der Mensch auf dem Punkt der Indifferenz zwischen „dem Nichtseienden der Natur und dem absolut-Seienden = Gott“ steht, ist er frei (vgl. SW VII, 458).

103

Vgl. SW XI, 145–148, 164, 179.

104

Vgl. SW XI, 160.

mit der babylonischen Sprachenverwirrung seinen Anfang nimmt.<sup>105</sup> Die gesamte biblische Genesis steht unter den Voraussetzungen der Mythologie.<sup>106</sup>

Sofern bei Gott zwischen seiner *Wirklichkeit* und seinem *Wesen* (d.i. seiner Wahrheit) unterschieden werden muß, besteht im wirklichen, realen Gott zwar auch der wahre, er wird aber nicht auch unmittelbar als solcher gewußt, so daß es zunächst lediglich ein reales, aber kein ideales und damit freies Verhältnis des Menschen zu Gott geben kann, wobei der Gott, der nicht gewußt würde, überhaupt kein Gott wäre. Daher gab die göttliche Vorsehung den Menschen den relativ-Einen zum ersten Hüter – weshalb der Polytheismus den Anfang der Befreiung markiert, jedoch selbst unfrei und ungeistig bleibt –, doch erkennt das Bewußtsein am Ende den wahren Gott nicht als den stillstehend *seienden*, sondern als den immer *werdenden*, erscheinenden und sich offenbarenden.<sup>107</sup> Jede Offenbarung wiederum setzt indes eine Verdunkelung voraus, die durch sie durchbrochen wird. Zudem ist das Bewußtsein nach Schelling ohnehin nur stellenweise der Offenbarung zugänglich und dies nicht zufällig, sondern zu einem geschichtlich notwendigen Moment.<sup>108</sup> Der Offenbarung muß infolgedessen eine vorgeschichtliche Zeit vorangehen, die unteilbar, ereignislos, absolut identisch (indifferent), ohne innere Abfolge oder Sukzession und unvordenklich ist, aber zugleich das erste wirkliche Bewußtsein des Menschen erfüllt.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Vgl. SW XI, 149–152. – Soziologisch hängt der Polytheismus samt der mit ihm verbundenen Abgrenzung der Völker voneinander für Schelling an der Selbsthaftwerdung, die er bei Noah ansetzt, während die älteste Menschheit nomadisch lebend den Urgott verehrte. An ihm hielten die Hebräer fest und lebten weiter nomadisch als Nichtvolk neben den Völkern (vgl. SW XI, 153–158). Abraham gibt den Gott der Urzeit nicht auf, sondern vereinigt ihn mit dem wahren Gott (vgl. SW XI, 165–166). Sein Monotheismus ist kein absolut unmythologischer, weil er den Gott zur Voraussetzung hat, der auch die Voraussetzung des Polytheismus ist: den relativ-Einen, der nur die erste Potenz des Polytheismus bildet. Während die Religion der Zukunft – das die Völker wieder vereinigende Christentum – den einen und wahren Gott als den begreifen wird, der sein wird, konnte dieser Gott den Ervätern nur erscheinen, nicht für sie sein; der mosaische Monotheismus legt den Grund für diese Zukunft, sofern er die Einzigkeit Gottes negativ bewahrt (vgl. SW XI, 170–174). Der Islam ist ein Relikt der Urreligion, des ältesten Monotheismus der Unbeweglichkeit, der starren, einseitigen Einheit, derweil das Christentum den Polytheismus nicht bloß negativ ausschließt wie das Judentum (vgl. SW XI, 167–168, 173).

<sup>106</sup> Zur Genesis bei Schelling vgl. H. Bergmann: Schelling kommentiert die Genesis. In: M. Schlösser (Hg.): *Auf gespaltenem Pfad. Für M. Susmann*. Darmstadt 1964, 186–215.

<sup>107</sup> Vgl. SW XI, 176–177.

<sup>108</sup> Vgl. SW XI, 179–180.

<sup>109</sup> Vgl. SW XI, 182.

## 7. Gottesbewußtsein und Gottsetzung

Mit dieser Ansicht nimmt Schelling eine transzendentalgeschichtliche Auslegung seiner Identitätsphilosophie vor, auch wenn er betont, daß das potentiell bereits mythologische, wirkliche Urbewußtsein zwar ein gewordenes, aber eben kein geschichtlich, sondern ein übergeschichtlich gewordenes Bewußtsein ist. Die Klärung des Anfangs und der Möglichkeit der Mythologie und damit des geschichtlichen Bewußtseins verlangt jedenfalls einen Rückgang zum ursprünglichen Menschen und zum Bewußtsein in seiner reinen Substanz vor allem wirklichen Bewußtsein.<sup>110</sup> Dabei zeigt sich, daß das Selbstbewußtsein schon einen actus bildet, ein Bewußtwerden, *doch vordem besteht das aktlose Urbewußtsein: das reine Bewußtsein von Gott, das substantielle Setzen Gottes als absolute Einheit*. Somit darf der Mensch originär nicht als (noetische) Selbstzuwendung gedeutet werden, sondern er existiert allein, um Gott zu setzen und sich ihm zuzuwenden.<sup>111</sup>

<sup>110</sup> Vgl. SW XI, 184.

<sup>111</sup> Vgl. SW XI, 185. – Anfänglich verneint Schelling, daß Gott das Unbedingte, der „Realgrund unseres Wissens“ ist, weil er dadurch schon Erkenntnisobjekt und folglich bedingt wäre (vgl. SW I, 165, 168). Einzig für die Praxis ist er absolutes Ich, das als unendliches, unpersönliches Ich alle Endlichkeit überwindet (vgl. SW I, 201–202). Mit der Anerkennung der Natur, als realer Seite der Welt neben der idealen, wird diese zum „in das Objektive gebornen Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes“ (vgl. SW II, 66).

Im *System* von 1800 realisiert sich Gott in der Geschichte, in deren letzter Epoche er das Absolut-Identische ist, das jeden Gegensatz von Objektivem und Subjektivem, Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben hat: „Ist Gott, d.h. ist die objektive Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, so kann nichts anders seyn, als es ist“ (vgl. SW III, 603–604). Gott und Natur stehen in „heiliger Einheit“ (vgl. SW IV, 307, 329); Mensch und Welt gehören konstitutiv in das Geschehen der Offenbarung Gottes hinein (vgl. SW V, 218). Er ist „das Eine, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichts.“ Allein „in Bezug auf die Erscheinungswelt“ ist das Einzelne abgetrennt, „an sich aber in Gott und eins mit ihm“ (vgl. SW IV, 320–321). Gott verrichtet als das „schlechthin-Ideale“ zwar sein „Selbsterkennen“, zu dem er mit dem „schlechthin-Realen“ ein „Gegenbild“ setzt, doch aus seiner Absolutheit besteht kein Übergang, sondern nur der zu seiner Offenbarung freilich notwendige Sprung in die Besonderheit (vgl. SW VI, 30–31, 35, 148–150): „Indem Gott dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existierende wieder in der Absolutheit zu seyn“ (vgl. SW VI, 56–57, 63). Gott ist kein bewegungsunfähiges Sein in ewig gleichbleibender, toter Substantialität. Der Grund in Gott, also das Gott vorausgehende Dunkel, Verstandlose oder die Natur in Gott, ist zwar nicht von ihm zu trennen, jedoch von seinem Selbst unterschieden; aus ihm werden Klarheit, Ordnung und Licht geboren. Durch die Regung des Grundes zum Licht entsteht eine erste Bewegung in ihm, „durch welche Gott sich selbst in seinem Ebenbilde er-

Der Mensch ist vor aller akthaften, eigenschaftlichen und statischen Bestimmtheit und Selbstbestimmung eine bewußtseinsförmige Relation zum Absoluten, das so den ersten und letzten Gegenstand des Bewußtseins, sofern es ist, ausmacht und damit an erster Stelle zur Möglichkeit des Bewußtseins gehört. Gott ist als das Eine-Sein im Grunde der einzige Gegenstand des einen Bewußtseins; die allgemeine wie auch jede konkrete Selbstbeziehung gründen bereits in der absoluten Relation zum Absoluten. Bewußtsein überhaupt ist Gottesintention, und Gott ist das Wovon des Bewußtseins in seinem substantiellen Sein vor allen Einschränkungen des Wovon. Gott ist das Sein schlechthin, auf welches das Bewußtsein schlechthin ausgeht und sich substantiellsetzend beziehen muß sowie allein beziehen kann.<sup>112</sup> Die Bedingung der Mög-

blickt.“ Die beiden in Gott unauflöselichen Prinzipien sind im Menschen zertrennlich, so daß im Abfall des Willens von seinem Zentrum in Eigenheit und Selbstheit das Böse hervortreten kann (vgl. SW VII, 356–365, 432–440, 458–463; VIII, 68–74, 81–82; IX, 32–40). Zur Offenbarung Gottes ist dieses Wirklichwerden des Bösen qua Auflösung der Prinzipien notwendig: Weil er „erkannte, daß ein von ihm unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken“ (vgl. SW VII, 373–378; VIII, 305–309; XIV, 262, 274). Der Durchgang durch die Geschichte bedeutet die völlige Aktualisierung Gottes, die am Ende zur Wiedererrichtung der All-Einheit in Gott unter Ausstoßung des Bösen führt (vgl. SW VII, 403–405, 463–466).

In seiner letzten Phase konzipiert Schelling dieses Modell vermittelt einer auf der Dialektik von Grenze und Unbegrenztheit beruhenden Triadik: Gott begrenzt zuerst das Sein in sich, um ein Sein außerhalb seiner in die Unbegrenztheit setzen zu können, damit am Ende das Sein das „in die Begrenztheit Zurückgenommene in Gott“ sein kann; Gott selbst durchschreitet diese Formen ebenfalls, um nichts mehr, nicht einmal eine offene Möglichkeit außer sich zu haben, sondern allein Gott zu sein. Das Heraussetzen der Prinzipien aus sich, „die Anwendung dieser Potenzen zur Hervorbringung eines von ihm verschiedenen Seyns [bildet also] gewissermaßen eine Nothwendigkeit für ihn“ (vgl. SW X, 268–282). Seine Intention liegt dabei im Werden seiner Allmacht und Allinnerlichkeit, er will „das nicht selbstgesetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott sich selbst nur findet, in ein selbstgesetztes verwandeln, also einen Proceß setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Seyn wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt werden könnte“ (vgl. SW XIII, 277–282).

<sup>112</sup> „Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität“ (vgl. SW I, 186); es hat die Form des „reinen, ewigen Seyns“ (vgl. SW I, 202). Dabei drückt Sein „das absolute, Daseyn aber überhaupt ein bedingtes Gesetzseyn aus“ (vgl. SW I, 209–210). Das Sein ist unwandelbar, sprachlich nicht adäquat benennbar (vgl. SW I, 216). „Da alles, von dem man sagen kann, daß es ist, bedingter Natur ist, so kann nur das Seyn selbst das Unbedingte seyn“; dieses ist die in allem einzelnen, bedingten Sein wirksame „productive Thätigkeit“ (vgl. SW III, 283). „Es ist überall nur Ein Seyn, nur ein wahres Wesen, die Identität, oder Gott als die Affirmation derselben“ (vgl. SW VI, 157). Aufgrund ihrer Indifferenz besteht zwischen Sein und Erkennen kein Widerspruch. Die Dualität im Einem, die naturphilosophisch durch die Idee der Selbstoffenbarung

lichkeit eines Gegenstandes von Erkenntnis und Bewußtsein ist auch hier die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Bewußtseins überhaupt. Es geht Schelling um keine rationale Gottesidee im Bewußtsein, sondern um die Möglichkeit des Seins von Bewußtsein, *um eine transzendente Ontologie und Henologie im Expansionsraum der Geschichte.*

Alle Reflexionsfähigkeit des Bewußtseins steht schon unter dem Vorzeichen seiner Bezogenheit auf das absolute Sein. Die Möglichkeit des Daseins des Bewußtseins gründet in seinem primordial und protohistorisch bestehenden Verhältnis zum Absoluten, das sich freilich geschichtlich entfaltet. Als reine substantielle ‚Form‘ fordert das Bewußtsein stets schon den einen absoluten ‚Inhalt‘, weswegen Gott die Form-, Stoff-, Wirk- und Zweckursache des menschlichen Bewußtseins gleichermaßen ist. Die Geschichte des Bewußtseins ist alsdann die gesetzmäßige, sukzessionshafte und vollständige Konkretion aller Potenzen des reinen Gottesbewußtseins; die Geschichte ist der eine Weg vom Absoluten weg und wieder zu ihm hin, die Totalität der Selbstvermittlung des Absoluten im Modus des Bewußtseins und seiner Geschichtlichkeit, die Summe aller Akte des Bewußtseins. Das reine Sein des Menschen vor aller Bewegung und allem Werden besteht im Gottesbewußtsein, und das Bewußtsein *ist* eine nicht-akthafte ‚Tat‘, von der es kein Bewußtsein oder Wissen gibt. Die

bereits aufgehoben schien, kehrt in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* als ontologische Differenz und Doppelung zweier Prinzipien in Gott wieder: Reales oder Bewußtloses und Ideales oder Bewußtes verhalten sich in Gott wie Sein und Seiendes; ohne diese Scheidung „wäre kein Leben, keine Steigerung“ (vgl. SW VII, 436). Die Wendung zur Geschichtlichkeit führt dann dazu, beim Denken Gottes das „einmal gewordene Sein“ im Hinblick auf dessen nicht mehr bloß seienden Ursprung in den Blick zu nehmen: „Die Philosophie will hinter das Sein kommen; ihr Gegenstand ist also nicht das Sein selbst, sondern das, was vor dem Sein ist, um eben das Sein zu begreifen“ (vgl. UPO, 23). Das vor dem Sein Seiende zu ergründen, bedeutet, es auf das künftige Sein hin zu durchdringen: Was vor dem Sein ist, zeigt sein Wesen erst nach dem Durchlaufen des gewordenen, nunmehr absolut gewesenen und begriffenen Seins. Das absolut Zukünftige ist zwar noch nicht, enthält aber analytisch den Begriff des Sein-Könnenden; Können nicht im Sinne von Kontingenz, sondern des produktiven Tätigkeitsdrangs. Das Hinübertreten des Könnens ins Sein, das Entstehen von weltlichem Sein, kann aber einzig durch das Wollen erfolgen, der „Quelle des Seins“ (vgl. UPO, 125; SW VII, 350); Können ist ruhendes Wollen. Hat sich das Wollen aktiviert, ist das Sein-Könnende ins Sein übergegangen, so ist das Entstandene nur noch Seiendes. Ohne das rein Seiende als zweite Potenz könnte sich das Sein-Könnende hierbei nie als solches halten und ginge ständig ekstatisch über ins bloße Sein; beide Potenzen sind je das Ganze, keine Teile, die sich zum Ganzen fügen. Die Einheit indes, in die als Totalität jedes der beiden Momente gefaßt ist, stellt sich als Drittes und Wesen mit drei Ansichten dar, und dieses Dritte ist das gesuchte absolut Zukünftige, d.i. der Geist.

genuine Intentionalität des Bewußtseins ist es also, Bewußtsein von Gott zu sein; und das, *wovon es ursprünglich Bewußtsein ist, dessen Sein setzt es*.

Schelling faßt das Bewußtsein in seinem ursprünglichen Sein als ein Setzen, eine Tat-Handlung, einen wirklichen Akt der Realisation des Absoluten für es – noch jenseits jeder Bestimmtheit, Besonderung oder Selbstbestimmung des Absoluten. Das Bewußtsein ist ein Akt mit einem Resultat und setzt sich selbst in ein absolutes, aber vorreflexives und undifferenziertes Verhältnis zum Absoluten. Es ist absolutes Setzen, weil das Gesetzte das Absolute ist, dieses seine innere Fülle aber erst prozeßhaft auch für das Bewußtsein erlangt, d.h., *die Geschichte ist die Verwirklichung und Einholung des Absoluten für sich wie für das Bewußtsein*. In einer Art von *creatio continua* setzt das Bewußtsein Gott fortwährend und entwickelt auf diese Weise die Bestimmungen und Gestalten seiner Idee, wird sich ihrer bewußt. Gott wird anfänglich rein materiell, also potentiell, gesetzt, nämlich in höchster Allgemeinheit als Idee, die erst in einem Differenzierungsprozeß zur absoluten Idee zu werden vermag. Die Möglichkeit des Bewußtseins gründet in seinem Setzen absoluter Einheit, und es ist dabei zunächst – sofern jedes Subjekt Potenz und jede Potenz Subjekt ist<sup>113</sup> – gleichfalls eine Potenz.

Der Mensch *ist* demgemäß in seinem Wesen, vom Kern seiner Möglichkeit und seines Könnens her Gottesbewußtsein und *hat* dieses nicht bloß. Er ist Gottesbewußtsein, bevor er irgendetwas Anderes und Bestimmtes wird und ist. Im anfänglichen Bewußtsein kann daher ausschließlich der natürliche, ungewußte Monotheismus herrschen, der sich vermittels von Mythologie und Offenbarung am Ende zum wahren, zum wissenden und gewußten Monotheismus vollendet.<sup>114</sup> Der Polytheismus ist so die Selbstvermittlung und der notwendige Modus der Selbstrealisation des Monotheismus von seiner Möglichkeit zu seiner Wirklichkeit. Daher ist Gott seinen *Existenzformen* nach plural, seinem *Wesen* nach singular. Werden alle diese Formen im Bewußtsein zur Einheit, dann entsteht geschichtlich der gewußte Monotheismus.<sup>115</sup> Der natürliche Monotheismus weiß sich nicht als solcher und hat sein Gegenteil noch nicht in sich und damit auch noch nicht bewältigt. Das Urbewußtsein ist nichts anderes als Gott setzend und zwar Gott in seinem reinen Wesen und Selbst ohne alle nähere Be-

<sup>113</sup> Vgl. Schelling an C.H. Weiße, 2.6.1833: „Was mich betrifft, so bin ich zwar eben so wenig gesonnen, die Methode des Potenzirens, d.h. des successiven Objectwerdens des zuvor Subjectiven und fortwährenden Dagegen-Erhöhens des Subjects, die ich für meine eigenthümliche Erfindung zu halten berechtigt bin, [...] und an der, soviel ich sehe, nur eben das Umschreiben ins bloß Logische Hegelsche Erfindung ist – ich bin selbst nicht gesonnen, diese Methode wegzuzwerfen; sie wird da bleiben, wo sie hingehört, aber Sie scheinen mittelst derselben zum System der Freiheit gelangen zu wollen“ (vgl. Plitt, III, 67).

<sup>114</sup> Vgl. SW XI, 186–191.

<sup>115</sup> Vgl. SW XI, 189–190.

stimmtheit. Sein Monotheismus fixiert das erste Urteil überhaupt: Bewußtsein ist Bewußtsein vom (Setzen des) Absoluten. Es *ist* die Relation zum einen Gott, und das Bewußtsein findet selbst erst durch sein Setzen und als Setzen des Einen statt: des vollständig mit ihm Identischen und doch zugleich absolut Anderen.

Gott setzen bedeutet: den einen Gott setzen, so daß der Monotheismus die Möglichkeit von Bewußtsein begründet. Indessen bedeutet seine Verfaßtheit dem Bewußtsein materialiter und ideell sein Außer-sich-Sein, in dem es weder verharren kann noch will oder soll; es strebt aus seinem Versenktsein in Gott<sup>116</sup> heraus, um dieses in ein Wissen, mithin ein freies Verhältnis zu verwandeln, was allein stufenweise zu erfolgen vermag. Gott kann in seiner Wahrheit (anders als hinsichtlich seiner Wirklichkeit) lediglich gewußt werden. Der wahre Monotheismus benennt damit das Resultat, nicht den Ursprung der Geschichte, weswegen schon im ersten wirklichen Bewußtsein der Polytheismus bereits enthalten sein muß.<sup>117</sup> Nur durch ihn kann der Monotheismus zu sich kommen.

Hat das Bewußtsein seine Herkunft einmal verlassen, so kann es niemals wieder in deren Unmittelbarkeit zurückkehren. Die Bewegung aus dem Ursprung heraus, die es sich – wie Schelling sagt – *zugezogen* hat, läßt sich nicht mehr umkehren oder gar zurücknehmen: Der Ursprung wird für das Bewußtsein unzugänglich, und das Zugezogene verwandelt sich in ein schicksalhaftes Verhängnis, eine Notwendigkeit, deren Gang sich nicht durchbrechen läßt. Damit gründet die Mythologie in einer *reellen Verrückung des Menschen* von seinem ursprünglichen Standpunkt<sup>118</sup> – wie auch die Welterschöpfung durch die Verkehrung der Stellung der inneren Potenzen Gottes zueinander möglich wird. Im Prozeß seiner Alteration durchschreitet das Bewußtsein die Stufen des schlechthin Einen, des relativ Einen und der Vielen, um zuletzt beim wahren Einen anzulangen, wobei es sich der Abfolge dieser Vorstellungen an keiner Stelle entziehen kann, weil sie im Bewußtsein ohne dessen Zutun und unwillent-

<sup>116</sup> Folgerichtig versteht Schelling die Mystik als etwas generell Rückwärtsgewandtes und gleichsam persistenten Anachronismus des Absoluten: Des Werdens und der Anstrengung des göttlichen Differenzprozesses müde geworden, strebt das Bewußtsein – jederzeit zu früh und der Sache nach etwas Unmögliches wollend – in den Ursprung und die unmittelbare Einheit mit ihm zurück. Der Mystizismus ist in seiner Rückwärtsgewandtheit nur der Schein des Geistigen, weil er sich an einem Gewesenen festhalten und Bestand verschaffen will. Die Müdigkeit des Geistes sucht einen Ausweg, indem er sich aus der verwirrenden Vielheit in die Einheit zurückzieht. Faktisch erfolgt damit aber die Annihilation von Subjekt und Objekt (vgl. SW XII, 565): die zurückgehende Versenkung ins Nichts (die lautere, vom Sein freie Potenz), wie sie für den chinesischen Buddhismus kennzeichnend ist.

<sup>117</sup> Vgl. SW XI, 190–192.

<sup>118</sup> Vgl. SW XI, 192, 205.

lich als unabwendbar fortschreitende Entfaltung vor sich geht.<sup>119</sup> Der theogonische Prozeß muß daher näher als Autopoiesis des Einen in seiner Wahrheit (d.i. seines Person-Seins), als heno-teleologische Selbstvermittlung Gottes vermittelt der Vielheit verstanden werden. Dieser Weg zur Freiheit ist ein unfreier, der erschöpfende Vollzug einer Notwendigkeit, denn die Freiheit kennzeichnet lediglich den Anfang und das Ende der Bewußtseinsgeschichte, während alles endliche Sein, die gesamte weltliche Wirklichkeit, nur aufgehobene Freiheit ist.

Geschichte, Prozeß und Sein sind dem Bewußtsein immer schon und von ihrem übergeschichtlichen Grund her immanent. Der Urmonotheismus ist nicht bloß Ausdruck der unvordenklichen religiösen Verfaßtheit des Bewußtseins, sondern ebenso das Faktum der unhintergehbaren ontologischen und noetischen Einheit und Verbundenheit von Bewußtsein und Sein resp. Absolutem. Nur so kann überhaupt das Wissen vom Sein – und darin von Freiheit – im Bewußtsein entstehen, dessen Vollendung werden und die letzte und höchste Vereinigung von Sein und Bewußtsein herbeiführen, die alle vorangehenden Gestalten ihrer Einheit zusammenführt. Das Bewußtsein steht jederzeit bereits in der Wahrheit eines Verhältnisses zum Sein, erreicht das vollkommene Verhältnis jedoch erst als Resultat. Das Werden zum Sein und das des Wissens bilden das Gesetz der als Geschichte vor sich gehenden Eröffnung aller Möglichkeiten des Bewußtseins, ja das Wesen des Bewußtseins besteht in nichts anderem als dieser γένεσις εἰς οὐσίαν.

## 8. Die Tautegorie

Der Mythos berichtet von der Entstehung der Welt, von Göttern und Menschen. Die Philosophie, in Rivalität zum Mythos entstanden, blickt auf den tradierten Mythos in seiner Andersartigkeit. Diese führt in der Antike schon früh zu einer allegorischen Interpretation des Mythos, den es auf die philosophische Vernunft hin zu deuten gilt, um ihn in seiner scheinbaren Irrationalität zu retten.<sup>120</sup> Schelling ist der erste Philosoph, der dem Mythos eine ihm eigene, und zwar die ursprüngliche Denkweise zugesteht. Er sucht hinter der Gestalt der einzelnen Mythen das Ganze der Mythologie; entsprechend faßt er die Mytho-

<sup>119</sup> Vgl. SW XI, 192–193.

<sup>120</sup> Vgl. dazu SW XIV, 33, wo Schelling Mystizismus und Rationalismus gleichermaßen vorwirft, ungeschichtlich und deswegen allegorisch erklärend zu verfahren. Am Neuplatonismus lassen sich auf exemplarische Weise die Konsequenzen dieser Ungeschichtlichkeit demonstrieren: Einerseits verfällt er dem Mystizismus des Prinzipien- und Gottesverhältnisses, andererseits mißversteht er die eigene geschichtliche Stellung im Hinblick auf den Fortschritt des Christentums, wird dadurch ungeschichtlich und erhebt so folgerichtig die rationalistische Allegorese zum Hauptverfahren seiner Textdeutung.

logie als Ausarbeitung eines vorangehenden Ganzen, das er Urstoff nennt.<sup>121</sup> Der Mythos ist auf seine Genese hin zu befragen, und hierbei geht es weder um seine historische noch um seine anthropologisch-philosophische Dimension; er erzählt nicht bloß von der Vergangenheit, er erzählt vom (freilich geschichtlichen) Menschen,<sup>122</sup> er spricht aus menschlichen Erfahrungen, die sich in ihm manifestieren.<sup>123</sup> Schelling deutet die Entstehung des Mythos als notwendig in der Entwicklung der Menschheit. Damit eignet ihm eine universale Bedeutung, denn er drückt eine nichts mehr ausschließende Wahrheit aus.<sup>124</sup>

Aus diesem Grund plädiert Schelling für eine tautegerische Auslegung des Mythos, die in der konkreten Bezeichnung nicht die Verdeckung eines ihm Fremden sieht, sondern eine der immanenten Vernunft des Mythos gemäße Aussage: „Die Mythologie ist nicht *allegorisch*, sie ist *tautegerisch*. Die Götter sind in ihr wirklich existierende Wesen, die nicht etwas anderes *sind*, etwas anderes *bedeuten*, sondern *nur* das bedeuten, was sie sind.“<sup>125</sup> Der Mythos muß aufgrund einer basalen, immanenten Rationalität verstanden werden. Allein auf diese Weise ist es möglich, ausgehend von der Gesamtheit aller Mythen eine Mythologie zu entwerfen, in der sie Ausdruck eines Gesamtprozesses sind, der wiederum als die eine Mythologie aufzuweisen ist.<sup>126</sup> Dabei befaßt die Philosophie der Mythologie sich nicht mit der konkreten Entstehung der aus der Mythologie abgeleiteten Mythen, weil diese bloß historische Fakten mit einer Gottheit in Verbindung setzen.<sup>127</sup>

Keine philosophische Reflexionsdichotomie, nicht einmal die fundamentalste von Form und Inhalt,<sup>128</sup> vermag die Einheit der Mythologie analytisch zu hintergehen, denn diese ist untrennbar mit der Einheit des Bewußtseins ver-

<sup>121</sup> Vgl. SW XI, 6: „Zur vorläufigen Verständigung wird indes gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein Ganzes gedacht wird, und nach der Natur dieses Ganzen (also nicht zunächst der einzelnen Vorstellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der Urstoff in Betracht kommt.“

<sup>122</sup> Vgl. SW XI, 16–17: „Aber der Kern, an den sich alles angesetzt hat, der Urstoff besteht aus Begebenheiten und Ereignissen, die einer ganz anderen Ordnung der Dinge, nicht nur als der geschichtlichen, sondern als der menschlichen angehören.“

<sup>123</sup> Vgl. SW XI, 135.

<sup>124</sup> Vgl. SW XI, 266: „Es ist also nicht zu denken, daß die Prinzipien eines Prozesses andere als die Prinzipien alles Seins und Werdens sein können. Der mythologische Prozeß hat also nicht bloß religiöse, er hat allgemeine Bedeutung, denn es ist der allgemeine Prozeß, der sich in ihm wiederholt; demgemäß ist auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Prozeß hat, eine nichts ausschließende, universelle.“

<sup>125</sup> Vgl. SW XI, 195–196. Vgl. der Sache nach bereits SW V, 411.

<sup>126</sup> Vgl. SW XI, 221: „Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Prozeß im Ganzen ist Wahrheit. Nun sind die verschiedenen Mythologien selbst nur verschiedene Momente des mythologischen Prozesses.“

<sup>127</sup> Vgl. SW XI, 201.

<sup>128</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 266–268/B 322–324.

bunden. Form und Inhalt der Mythologie stehen – dies soll mit dem Terminus ‚Tautegorie‘ zum Ausdruck gebracht werden – in völlig homogener Kongruenz, ja Identität, was jede allegorische Exegese der Mythologie unmöglich und sinnlos macht. Gott ist der erste und letzte (wie für Spinoza sogar im Grunde der einzige) Inhalt des Bewußtseins, der absolute Inhalt der absoluten Form – eben des Bewußtseins –, die jedoch nie von ihm zu trennen wäre, weil die Form nichts anderes ist als die Beziehung auf den Inhalt in der Weise seiner geschichtlichen Entwicklung, der ‚Analyse‘ seiner Möglichkeiten und Momente. Das ursprüngliche Wovon des Bewußtseins ist in eins die Tat der inneren Hervorbringung dieses Wovon, die unmittelbar dem Bewußtsein unbewußt bleibt und daher durch die Geschichte hindurch muß, um gewußt und voll bewußt zu werden. Als Geschichte kommt das Bewußtsein zum Wissen von sich selbst, *damit* zu seiner Freiheit und *darin* von Gott.

#### 9. Theogonische Poiesis im Bewußtsein

Die Geschichte ist die Weise der totalen Immanenz des Seins im Bewußtsein und für es, doch zugleich kann das Bewußtsein den Urmodus dieser es ermöglichenden Einheit seiner mit dem Sein und mit Gott nicht einholen: Der Ursprung als solcher ist absolut transzendent und dadurch reflexionslos. Das gesamte Sein und die Einheit des Bewußtseins liegen in dem, was es unvordenklich tut und worauf es sich in diesem Tun ‚bezieht‘: dem absoluten Setzen des Absoluten, das aber ausschließlich vermittels der Geschichte für das Bewußtsein auch das Absolute werden kann. Die Möglichkeit von Bewußtsein läßt sich allein so denken, daß es überhaupt nur es selbst sein kann, indem es Gott setzt; es setzt und konstituiert sich, indem es Gott setzt. Selbstsein-Können und Gottsetzen sind untrennbar, so daß (Selbst-)Bewußtsein und Gottesbewußtsein sich bloß nachträglich unterscheiden lassen. In einen universellen Zirkel gebracht, könnte man sagen: Gott schafft das Bewußtsein, das er selbst ist, in dem er selbst ist und wird, als gottsetzend. In der immanenten theogonischen Poiesis des Bewußtseins vollbringt Gott simultan sein eigenes volles Sein. Als tiefster und letztlich einziger Inhalt oder Stoff wohnen der Theogonie<sup>129</sup> das wirkliche Wer-

<sup>129</sup> Die Theogonie umfaßt in einem weiteren Sinne den gesamten Prozeß der Entäußerung Gottes in Natur und Bewußtsein – Gott ist in seinem Anderssein, d.i. in der Geschichte der Verstellung der Potenzen, das Werden seiner selbst –, in einem engen die Entwicklung der möglichen Gottesvorstellungen im menschlichen Bewußtsein. Wenn Schelling dieses als substantiell gottsetzend, also theogonisch, bestimmt sowie konkreter zum geschichtlichen Raum und Vollzugsorgan des Werdens der Gestalten des Göttlichen in allen Formen seiner Vorstellbarkeit erhebt, so ist die Assoziation mit der Hesiodischen *Theogonie*, dem Gründungsdokument der genuin philosophischen Mythologie, unvermeidlich. Zwar widmet er sich dem Werk bereits in seiner *Philosophie der Kunst* von 1802/03 (vgl. SW V, 394–405) eingehend, doch

erst der späte Schelling gewahrt in Hesiod nicht mehr nur ein mythologisches Denken, sondern eines des Übergangs: „Die Theogonie des Hesiodos ist das Werk der ersten aus der Mythologie selbst hervorgehenden Philosophie“ (vgl. SW XII, 592). Die bedeutsamste Etappe auf diesem Weg sind sicherlich die *Weltalter* von 1811.

Was Schelling dort ersten Willen oder reine Lauterkeit nennt, ist eine Fortführung des neuplatonischen überseienden Einen, doch gilt nicht nur der Geist, sondern auch das Eine als ewig. Der Übergang vom überseienden Einen zum sich reflektierenden Geist erfolgt mit Hilfe eines zweiten, jedoch gleichursprünglichen Prinzips. Der Ewigkeit des Geistes inhäriert die Zeit, zudem aber eine hyletische und affektive Dimension. Zum zweiten Willen hingegen zählt konstitutiv das Nichtseiende des *Sophistes*. Über Platon geht Schelling in den *Weltaltern* allerdings dadurch hinaus, daß dort nicht länger die Materie, nicht mehr – wie in der *Freiheitsschrift* (vgl. SW VII, 360–361) – das chaotische Gemenge von Kräften, sondern allein der zweite Wille, der nicht immer schon in Gott begriffen ist, das nicht-substantial zu denkende Prinzip der bloßen Zeit, als Ausgangspunkt gilt. Die *Weltalter* rekonstruieren, wie der zweite Wille zur Grundlage des Urwesens wird und wie sich durch sein Zusammenwirken mit dem ersten Willen Materie und Kräfte entwickeln. Eben an solchen über die *Freiheitsschrift* hinausweisenden Aspekten bekundet sich die Nähe der *Weltalter* zur *Theogonie* Hesiods. Sie zeigt sich allgemein darin, daß in beiden Werken nach dem Werden des Werdens gefragt wird, konkret darin, daß in beiden von allen substantialen Vorstellungen zunächst abgesehen und damit die Beziehung der reinen Prinzipien nicht vorausgesetzt, sondern – auf dem Boden eines Gefüges nicht aufeinander zu reduzierender Ursprünge – erst genetisch entwickelt wird. Und anders als in der *Freiheitsschrift* oder den *Stuttgarter Privatvorlesungen* tritt das erfahrungsmäßig Negative nicht erst im Menschen, sondern schon in Gott als Urwesen hervor.

Das Interesse der *Weltalter* an Hesiod und den alten Mythen überhaupt ist weder identisch mit dem aus der Stifts-Zeit noch mit dem der *Philosophie der Mythologie*: Schelling ist es 1811 nicht mehr um eine Krisis zwischen Wahrheit und Fabel der Mythen zu tun, aber auch noch nicht darum, die Mythologien als Dokumente des gefallenen und zu Gott zurückkehrenden menschlichen Bewußtseins zu entziffern. Zwar verfolgt er in den *Weltaltern* nochmals die Idee einer neuen Mythologie, aber vor allem sucht er nach einem Denken, das sich selbst noch nicht verabsolutiert hat und deswegen die Verfassung der Realität Ursprungsnah und unverstellt aufweist. In den *Weltaltern* rekurriert er auf die ‚Alten‘, wenn er etwa die zeitliche Priorität der Verslossenheit und des Dunkels (43), die ursprüngliche Dualität (83) oder das dem Denken widerstrebende Sein (90–91) zur Sprache bringt. Es ist hauptsächlich die zeitliche Textur der Realität, die durch das abstrakte philosophische Denken verneint oder nivelliert wird. In den *Weltaltern* stellt Schelling deshalb dem Prinzip der Ewigkeit das der Zeit gleichursprünglich zur Seite, weshalb ihn an der *Theogonie* maßgeblich das Prinzip des Chaos anregt: Im Gang der Philosophie von Anfang an räumlich konzipiert, interpretieren die *Weltalter* – darin Pherekydes folgend, für den der Raum nur das Erste in der Zeit Gewordene ist – das Chaos als Prinzip der bloßen Zeit. (Verräumlicht wurde das Chaos bereits bei Anaximander. Vgl. F. Solmsen: Chaos and Apeiron. In: *Studi italiani di filologia classica* 24 (1950) 235–248.) Anders als Hesiod hebt Schelling – wie in seiner letzten Philosophie, die die Zeit quasi in die

den und die Erzeugung Gottes im Bewußtsein inne, das diesen Prozeß einerseits als Subjekt vollbringt, ihn andererseits als real, ja als das Reale schlechthin, erleidet und durchlebt. Die konkreten Götter werden sich im Verlauf des mythologischen Prozesses als die einzelnen erzeugenden inneren Momente Gottes erweisen.<sup>130</sup>

Ontologisch und geschichtlich bestimmt wird die Theogonie durch das, was Schelling *Potenzen* nennt: die objektiven, wirklichen, inneren Mächte und Momente Gottes, die sich auch im Bewußtsein erheben und es bewegen. Potenzen sind im höchsten Sinne die Vermögen der Steigerung und genetischen Hervorbringung der Welt durch Gott über verschiedene Stufen hinweg, aber auch diese Stufen der Entwicklung selbst. Die Potenzen sind die zu Möglichkeiten des anderen Seins, die zu Bedingungen der Intentionalität seines Werden-Könnens erhobenen ursprünglichen Bestimmungen und also Unterschiede in Gott selbst, in seinem Sein; seine inneren Differenzen werden im Hinblick auf das andere Sein als Potenzen gedacht und bezeichnet. Zu Potenzen erhebt er sie willentlich, als seine inneren Unterschiede findet er sie vor. Im Hinblick auf die Hervorbringung des anderen Seins vermag Gott also weder seine Mittel noch dessen Wesen zu wählen. Anders als der Mensch bleibt Gott aber der Herr seiner Tat, auch nachdem er sie getan, sie steht und verbleibt in der Einheit der Zweckintention seines Willens. Was Gott aber endgültig und vermittels der Zeit für sich erstreben kann, ist die vollkommene Geistigkeit und All-Einheit seiner Unterschiede, sofern sich diese als Potenzen in der realen Welt ausgewirkt haben, um in ihre Idealität, nun jedoch als ideal-reale Personen, in Gott zurückzukehren.

Das Konzept der Theogonie, des Werdens Gottes oder des Absoluten resp. eines absoluten Werdens, ist unplatonisch, denn zwar richtet alles Werden sich auf das Absolute und zwar kann das Absolute bestimmend in das Werden eintreten, um in ihm anderes (Endliches) zu realisieren, aber das Absolute selbst unterliegt für Platon keinem Werden. Für Schelling gibt es ein Werden des – freilich in mehrfachem Sinne aussagbaren – Absoluten, doch kein absolutes Werden. *Gott wird aus sich durch sich das, was er für sich und bei sich seiend ist.* Das Absolute fängt mit seinem Werden an, um vollständig zu sich zu kommen; es ist etwas noch nicht, was es sein soll und durch sich werden kann. In seiner Logik hintergeht Schelling die Faktizität des Anfangs hin zu den Bedingungen seiner Möglichkeit, allerdings ist diese Logik als Rückwärtsbewegung selbst nur möglich auf dem Boden der schon wirklichen Geschichte, der Tatsache, daß das Anfangen bereits stattgefunden hat. Vor dem Anfang ist nichts von dem, was durch ihn und mit ihm gesetzt wird, und trotzdem beginnt mit ihm allein das,

Mitte zwischen zwei Ewigkeiten nehmen wird – bei seiner Durchführung nicht mit der Zeit, sondern mit der Ewigkeit an.

<sup>130</sup>

Vgl. SW XI, 197–198.

was prinzipiell und alternativlos vor ihm möglich ist. Die Logik als Reich und Wissenschaft des Möglichen begreift – zusammengeschlossen in den drei Potenzen und ihrer Einheit – all das, was gemeinsam (kompossibel) zu existieren vermag (*possibilitas essendi*); was ihr gemäß möglich ist, ist im Hinblick auf seine reale, extramentale Existenz kontingent (*possibilitas existendi*). Schelling vereinigt also die beiden von Avicenna,<sup>131</sup> der die Modalbegriffe generell als einander zirkulär definierend deutet, aufgewiesenen Momente des Möglichen. Wenn etwas ist, dann ist es notwendig das, was vorab sein kann. Es ist Schellings Anspruch, zu zeigen, daß das, was zeitlich existiert, die *Totalität* dessen realisiert, was vor der Zeit als möglich einzusehen ist.

#### 10. Die Mächte der Geschichte: Seinsakt, anderes Sein, freier Wille

Das menschliche Denken kann aus der Geschichte heraus, in der es faktisch steht, in zwei Richtungen gehen: zum Anfang zurück, bis vor Zeit und Welt zu deren Bedingungen, sowie zum Ende voran und damit zur nachzeitlichen Vollendung. Wenn die Zeit keine bloße Zwischentappe ausmacht, die genauso unterbleiben könnte, sondern zu etwas gut ist, dann sieht das Denken im Erkennen des Grundes, wie er und was dieser als Welt und Geschichte bestimmt und was in und nach ihnen noch aussteht: Gott ist Ursprung und Zweck, Anfang und Ende, aber er ist beide nicht als derselbe; Gott wird als Grund nur darum logisch zugänglich, weil er sich in der Durchdringung als Grund zugleich als Endzweck und letzte Konsequenz kundtut. Neuplatonisch gesprochen folgt auf die zweite Hypostase – das Denken, das indes schon auf der Abstoßung vom blinden, indifferent-bestimmungslosen Existenzakt mittels des Gedankens des anderen Seins beruht – die dritte, in Form von Welt und Zeit, und auf diese folgt erst die Einheit der ersten und zweiten: Gott als geistige All-Einheit, die sich gleichwohl über Sein und Denken erhebt. Der Grund wird lediglich durch die Einsicht in die und als Grund der Gesamtheit seiner Folgen denkbar; einzig das All-Eine ist die absolut bestimmte Einheit, die erst an diesem Punkt ihre Transzendenz aller Bestimmtheit gegenüber sichtbar werden läßt. Schelling denkt so die Transzendenz zwar als den absoluten Endzustand, aber außerdem als den Zweckgrund der Bewegung und des Prozesses, die diesen Zustand allererst und unabdingbar hervorbringen müssen.

Das andere Sein ist der innerste Gedanke Gottes, den er allein in bezug auf sich und das Andere zugleich denken kann, in dem ihm deshalb sein Wille und sein Beweggrund offenbar werden. (Selbst am Ende bewahrt Gott als Geist die Welt als gewesene in seinen Gedanken, gewährt ihr ein Gedenken, denn die

<sup>131</sup> Vgl. Avicenna: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, hg. S. van Riet. Leuven/Leiden 1977, 40–41.

Realität und der Sinn des Anderen, der Trennung und des Leidens sind niemals mehr zu annullieren oder ungeschehen zu machen.) Erst mit dem Gedanken des anderen Seins entspringt Licht im göttlichen Denken, erst damit beginnt die ewige Selbstverständigung in Gott, seine logische Selbsterkenntnis im Blick auf die Potenzen, während das reine Selbstsein blind und dunkel bleibt. Mit diesem Gedanken, der Gott die Wegwendung vom blinden Existenzakt ermöglicht, beginnt desgleichen seine Intentionalität, seine Hinneigung zu etwas Bestimmtem, die sich vom Abgrund der All-Gleichheit oder All-Gleichgültigkeit der reinen, unbestimmten Existenz abhebt. Mit der Abwendung vom bloßen Existieren erhebt sich die Möglichkeit des Werdens (nicht zufällig stammt das deutsche ‚Werden‘ vom lateinischen ‚vertere‘ ab). Der Gedanke des anderen Seins weckt somit den Willen, ohne ihn realiter bewegen oder gar beherrschen zu können.

Sein ursprüngliches Moment ist Gott fremd, weil er es in sich unverfügbar vorfindet. Er ist unfrei gegen es, wendet sich von ihm ab und dem zu, wogegen er frei ist: dem Werden. Dieses soll vor ihm liegen, jenes läßt er hinter sich. Im Werden des anderen Seins wird Gott auch selbst, und er wird allein und zwingend durch das Andere seiner selbst – das Zwischenreich der Alterität und der Endlichkeit zwischen der ersten und der zweiten Ewigkeit – wahrhaft er selbst. Der Wille, will er Wille sein und damit er Wille sein kann, muß sich von der unvordenklichen, blinden Existenz abwenden, die von sich aus niemals eine Alternative als Richtung und Bezugspunkt des Willens eröffnet; er muß sich das einzig Andere seiner selbst, die Welt, vor Augen stellen, um nicht in seiner eigenen undurchsichtigen Dunkelheit zu verharren. Die Abwendung gründet jedoch bereits im Erscheinen der Möglichkeit des anderen Seins, d.h., Gott muß sich etwas zuwenden können, um sich vom Unwollbaren und Unbeweglichen schlechthin abwenden zu können. Die Entscheidung für das andere Sein entspringt dabei keinem langwierigen, dunklen Brüten über das Ungeschehene, überwindet nicht erst den Zweifel am gegebenenfalls Unwiderrufflichen, sondern sie ist mit dem Erscheinen dieses Seins und der Abwendung vom Unvordenklichen unmittelbar getroffen.

Der Wille ist das Vermögen zu beschließen, ein Urteil zu fällen und einen Schluß zu ziehen, d.h., sich frei in eine Richtung zu bewegen. Gott steht somit als Wille vor der einen fundamentalen, im reellen Sinne universalen, an sich bestehenden und in sich zwiefältigen Möglichkeit, die nur er entscheiden kann und muß: die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen. Diese bipolare Einheit der Möglichkeit gilt es, nach einer Seite hin durch eine Krisis, eine Trennung aufzulösen und zugunsten einer Seite zu zerstören, die zur Wirklichkeit wird, während die andere in die Unmöglichkeit zurücktritt. Gott bringt die Alternative aus dem Gleichgewicht, indem er einer Seite das Übergewicht ge-

währt.<sup>132</sup> Allein ihr kann aber der Sache nach – als Veränderung des tatsächlich bestehenden Zustandes – ein wirklicher Sinn eignen. Für das Nichtsein der Welt kann sich Gott daher gar nicht eigentlich entscheiden, denn dies wäre bloß das Fortdauern des faktischen Schwebezustandes vor der Schöpfung, und zudem kann das Nichtsein prinzipiell keinen eigenen, in und mit ihm gesetzten Zweck besitzen.

Sofern die Souveränität gegenüber dem Sein den Anfang und das Ende kennzeichnet, gilt es, eine Seinstranszendenz a priori und eine a posteriori, eine vor und eine nach dem realen, erfahrbaren Werden der Welt zu unterscheiden, die beide jedoch als ein zusammenhängendes Geschehen stattfinden. Wahre Freiheit gibt es nur jenseits der Welt und ihres Seins. Vor der Welt intelligibel frei, ist Gott mit dem Akt der Schöpfung empirisch durch sich determiniert<sup>133</sup> –

<sup>132</sup> H. Zeltner (Gleichgewicht als Seinsprinzip. Schellings Philosophie des Gleichgewichts. In: *Studium Generale* 14 (1961) 495–508) deutet Schellings Verständnis von Prinzip und Welt in Naturphilosophie und Identitätssystem bis in die Spätphilosophie hinein als unter dem Gesetz des Gleichgewichts stehend. Vgl. dagegen SW VII, 154: „Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht sein.“

<sup>133</sup> Es ist naheliegend, den Akt der Welterschöpfung bei Schelling mit der Kantischen Handlungstheorie in Beziehung zu setzen: Die Fähigkeit, etwas anzustreben oder zu vermeiden und sich entsprechend zu verhalten, bezeichnet Kant als Begehrungsvermögen. Das Spezifische von Begehrungsvermögen oder Willkür ist das, was Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* „psychologische Kausalität“ nennt. Sie ist das Vermögen, durch Vorstellungen, also Bewußtseinsinhalte, die innere Kraft zur eigenen Tätigkeit zu entwickeln (vgl. I. Kant: *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff., Band XX, 196). Wir haben den Eindruck, daß wir uns zu unseren Antrieben verhalten und sie gegeneinander abwägen können. An die Stelle einer Bestimmung durch unmittelbar gefühlte Motive treten Handlungsentscheidungen, die auf Gründen beruhen. Wir machen damit die Erfahrung der „praktischen Freiheit“ (vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 802/B 830), die wir der Vernunft verdanken. Wir sind dazu in der Lage, uns aus Gründen Ziele zu setzen; wir können versuchen, diese Intentionen handelnd zu verfolgen. Die Zielsetzungen unseres Handelns bezeichnet Kant als Maximen, die von unterschiedlicher Allgemeinheit sind. Die Frage hierbei ist, inwieweit sich die Struktur menschlichen Handelns auf Gott übertragen läßt. Schelling insistiert darauf, daß der Grund der göttlichen Willensentscheidung letztlich undurchschaubar bleiben muß. Doch ist Gottes Wille bei Schelling nicht der gute Wille im Sinne Kants, der auf rechte Weise will, was er einzig wollen kann: die Welt, die Gott in seiner Freiheit quasi aus Pflicht wählt? Dem guten Willen, dem göttlichen wie dem menschlichen, geht es nicht um einzelne, isolierte Güter, sondern um die Pluralität, Verflechtung sowie richtige Rang- und Folgeordnung der Entitäten. Die Welterschöpfung ist die gute (pflichtgemäße) Handlung schlechthin, weil sie nicht partikulären Interessen folgt, sondern aus Achtung und unwillen des Ganzen aller Zwecke geschieht (vgl. I. Kant: *Akademie-Ausgabe*, Band IV, 400). Das Personsein besteht darin, der Raum aller Zwecke zu sein; die absolute Person ist der Zweck aller Zwe-

und zwar zum Werden der Trinität und der nur auf ihr als Grund beruhen können endgültigen Seinstranszendenz. Die Potenzen bilden hierbei zwar die Mächte des Seins, des vorweltlichen wie des weltlichen, ihnen geht jedoch jede Selbständigkeit, Selbsttätigkeit und Selbstbewegung ab. Sie sind das, was sich zuvörderst und überhaupt in Bewegung versetzen läßt, vermittels dessen ebenso alles Weitere in Bewegung gebracht zu werden vermag, aber diese kann niemals von ihnen selbst ausgehen. Existentiell läßt sich ihre ewige Ruhestellung ausschließlich vom Willen aufheben, essentiell hat dies die Form ihrer Verkehrung oder Verstellung.

Als Vermögen des Anfangens und Entscheidens bedeutet der Wille eine Verrückung, ein Sich-Abheben, ein Aufheben des zwiefältigen Vorzustandes der Unentschiedenheit und Äquipotenz. Er bestimmt etwas – das Andere zu seiner Wirklichkeit –, dies impliziert jedoch unabdingbar eine grundsätzliche Selbstbestimmung, d.h., er setzt auch für sich etwas in Gang, was er nicht vor der Zeit, vor dem ihm seinem Sinn und Wesen gemäß innewohnenden Ende abbrechen kann. Indem Gott eine Bestimmung hinsichtlich des Seins oder Nichtseins des anderen Seins trifft, führt sie zwingend eine Selbstfestlegung Gottes mit sich. Mit der Entscheidung für die Existenz der Welt muß Gottes Sein sich gleichfalls verändern, denn er geht in die Welt ein, weil diese das Fundament ihres Seins gänzlich aus ihm empfängt. Gott vermag keine Welt zu setzen, an der er im Anschluß, abgesehen vom Akt ihrer Setzung, keinen Anteil und zu der er keinen Bezug hat. Wenn die Welt ist, dann ist Gott in ihr, weil sie ihre sukzessiv-geschichtliche Existenz jederzeit und fortdauernd aus seiner bezieht.

Ohne eine Vielheit von Momenten in sich könnte Gott sich nicht offenbaren, nicht denken, nicht wollen, nicht handeln. Was Gott will, ist die

cke, die von ihm her ihre jeweilige Stellung im Ganzen und ihre Einheit haben. Ob der Wille gut ist, hängt nicht davon ab, was er inhaltlich will, sondern ob er auf die rechte Weise will, was er will; die richtige Weise des Wollens besteht darin, nicht nur das eigene Interesse zu verfolgen, sondern auch den anderen Wesen ihren Raum zu verstatten. Der gute Wille macht das Prinzip seines Handelns „allgemein-zweckmäßig“, d.h., er wirkt dergestalt, daß möglichst alle Zwecke, die es in der Welt gibt, Berücksichtigung finden. Das Oberhaupt im Reich der Zwecke schließlich darf „als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen“ sein, nicht einmal seinem eigenen empirisch bestimmten Willen. So bleibt nur die Folgerung, daß das Oberhaupt im Reich der Zwecke als Gott zu denken ist – als Wesen mit einem heiligen Willen (vgl. I. Kant: *Akademie-Ausgabe*, Band IV, 433–434). – Die ontologische Einheitsform des Sein-Könnens und der Existenz aller wesentlichen Möglichkeiten und Zwecke in der Welt innerhalb einer insgesamt sinnvollen Gesamtordnung bildet für Schelling die Sukzession der Geschichte, ohne die als Ganzheit kein Teil und nichts Einzelnes verstanden werden kann. Gott kann das Sein oder Nichtsein der Welt wollen, der Mensch kann hingegen nur das Sein oder Nichtsein der Rückkehr in Gott resp. komplementär das Sein oder Nichtsein der Bewußtseinsgeschichte wollen.

Theogonie: Er will er selbst werden und zu sich kommen – vermittelt der Welt. Der Wille als Vermögen wird zum Akt des Anfangens, des Übergehens von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Dabei schafft Gott nicht die Essenz, d.i. die Idee, den Logos, sondern die Existenz, die Idee in der Zeit. Die Idee ist der Archetyp aller Triplizität, deren Telos (wie das der Theogonie) in der Trinität besteht. Wir können daher lediglich erkennen, *daß* Gott der Schöpfer der Welt ist und sie wollte; *wie* er sie erschaffen hat und was Schaffen ontologisch bedeutet, muß uns unzugänglich bleiben, denn die Existenz fügt der Essenz – die wir erkennen und die das Erkennbare ist – nichts hinzu. Die Existenz der Essenz, die im Modus der Zeitausdehnung und der Geschichte vor sich geht, vermögen wir jederzeit bloß festzustellen. Die Frage nach dem Werden des Anfangs jedenfalls ist als Endpunkt der negativ-transzendentalen Philosophie in ihrer Umkehrung zur Frage nach dem Anfang des Werdens die Eröffnung der positiven Philosophie. Gott will das andere Sein, um selbst durch es der dreifaltige zu werden, und deswegen trägt das Sein in toto überall die Signatur des Dreifachen. Das Werden vollzieht sich trinitarisch, weil die Trinität, die tripersonale Einheit, in ihm wird, und damit sie in ihm werden kann – dies schon das Charakteristikum der Trinitätslehre des Origenes, der den Anfang allen Seins und aller göttlichen Selbstbewegung jedoch gänzlich in den vorlogischen, unbestimmten, aber personalen Willen des Vaters verlegt.<sup>134</sup>

#### 11. Natur und Mythologie als Formen der Theogonie

Gott begreift, daß er durch sich selbst ist und insofern der Inbegriff der Freiheit und der Möglichkeit, mit dem anderen Sein den Anfang machen zu können. Anders als im *System des transzendentalen Idealismus* will der Wille beim späten Schelling nur, wenn er weiß, was er wollen kann und wodurch er über sich selbst hinausgelangen kann, was das Gewollte also für ihn bedeutet und bewirkt: sein Trinitarischwerden. Gott begreift sich und die ‚Realität‘ – sei sie ideal oder weltlich –, wenn er erkennt, was er als den realen Begriffen und Potenzen gemäß als existierend wollen kann. Kein endliches Subjekt denkt mehr (sie gar dadurch produzierend) die Begriffe, sondern sie selbst entäußern sich innergöttlich ins Gedachtwerden und sodann willentlich in eine weltliche Existenz. Wie Gott Grund und Inbegriff von Sein und Werden gleichermaßen ist, so ist er am Ende beiden transzendent, und zwar dem Sein vermittelt des Werdens und dem Werden vermittelt des Geworden-Seins. Die Essenz ist der Anfang, die Existenz das werdensförmige Hauptresultat des sich darauf beziehenden Willens, die Seins-

<sup>134</sup> Vgl. Origenes: *De principiis* I, 2, 6 (hg. H. Görgemanns/H. Karpp, Darmstadt 1976): „Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater.“ – Vgl. insgesamt K. Hunsdorfer: *F.W.J. Schelling und Origenes. Ein problemgeschichtlicher Vergleich*. Innsbruck 1990.

transzendenz schließlich der ultimative, theogonische Ausgang und gewollte Zweck aller Prozessualität.

So ist die Theogonie zwar subjektiv, sofern sie im Bewußtsein vor sich geht, doch die sie leitenden Potenzen sind real, erschaffen die Natur sowie das an ihrem Ende stehende und sich erhebende Bewußtsein. Dieselben Potenzen, die in ihrer Einheit das Bewußtsein als Ganzes zum gottsetzenden machen, werden mit ihrem Auseinandergehen zu den Ursachen des Setzens einzelner Götter in einer Abfolge, d.h. der Mythologie, in der folglich die an sich gottsetzenden Potenzen wirksam sein müssen.<sup>135</sup> Hierbei darf nicht der mythologische Prozeß als das Auseinandertreten der Potenzen gedeutet werden, sondern er hat dieses vielmehr zu seiner Voraussetzung, ist aber selbst schon das Geschehen ihrer sukzessiven Wiedervereinigung. Der Prozeß ist als ganzer wahr und die entelechiale Verwirklichung des qua Entstehen verstandenen Monotheismus, während das Falsche vor dem Prozeß liegen muß – indem eine Potenz sich allein des Bewußtseins bemächtigt und damit die erste Einheit aufhebt.<sup>136</sup> Verstanden und wirklich werden kann die volle Wahrheit Gottes für Schelling also nur durch sein bewegungshaftes und stufenweises Hervorgehen, sein Entstehen, das wiederum notwendig in etwas Unwahren, einem inneren Fehlurteil Gottes gründet. Und weil das Wesen der Mythologie der Prozeß ist, kann sie einerseits als Ganzes, als System, wahr sein, während alle ihre abstrahierten oder vorzeitig isolierten inneren Einzelmomente für sich genommen einseitig und falsch sind und vergehen müssen.

Die Mythologie ist wahr als Einheit und Ganzheit ihrer in der Bewegung wechselseitig aufeinander bezogenen Stufen und Elemente. Das Ganze *ist* ausschließlich die ganze Bewegung, innerhalb derer Ruhe und Fixierung das Falsche sind und die lediglich an ihrem Ende als werdende wahr geworden ist. Bewegung und Werden sind die Wahrheit Gottes und des Bewußtseins, doch nur sofern sie am Ende das Ganze hervorgebracht haben und in allen ihren Momenten *selbst* dieses geworden sind. Lediglich vom Ende her kann die Bewegung das Wahre und das Ganze werden und sein, die sich allein von ihm aus als in ihr geworden und allein werden-könnend herausstellen. Die Bewegung kann bloß wahr sein, weil ihr Sein das Nicht-Stillstehen-Können vor dem Ende ist, weil in ihr und durch sie ihr Ende erst real werden kann: Sie ist die einzig mögliche und vollständige Vermittlung der Ruhe mit der Ruhe, des Anfangs mit dem Ende, die Totalität des Dazwischen-Seins; sie ist das singuläre Wodurch einer Einheit qua Werden und sofern sie aussteht. Als Bedingung der Möglichkeit finaler und finiter Wahrheit, als Weg zu ihr hin, ist die Bewegung selbst – als Vermittlung – vermittelt wahr. Das Wesen des Moments liegt in dem, was es in sein Nächstes

<sup>135</sup> Vgl. SW XI, 207–208, 215.

<sup>136</sup> Vgl. SW XI, 209–210.

übergehen läßt, was es jedoch ebenso schon aus dem Vorangehenden hervorkommen ließ: in dem, worin es vorausweist und zuerst über etwas und dann über sich selbst hinausgeht. Sein Selbstsein ist gleichzeitig das, was es aufhebt, und das, was es in das Andere seiner selbst verwandelt und überführt. In demjenigen, worin es für das Ganze tätig und notwendig ist und an seiner Stelle hervortritt, liegt auch der Grund, warum es schließlich wieder übergangen wird. An dem Punkt, an dem ein Moment sein Selbstsein für das Ganze erreicht hat, geht es in eins in seine Selbstaufgabe für ein Anderes und Weiteres über – so wie schon das erste Bewußtsein unmittelbar die Bezogenheit auf ein Anderes ist und sein Sein im Hervorbringen dieses Anderen in sich selbst realisiert: Es ist das, was es als das Andere in sich setzt. Die Bewegung, die Schelling meint, ist immanent entelechial und alles Einzelne auf das Eine-Ganze hin transzendierend verfaßt. Als Ganzes kann die Bewegung das Wahre sein, ein Ganzes ist sie aber vom Ende her. In sich dialektisch geht sie durch alles hindurch, läßt etwas hervorgehen *und* nimmt es zugleich wieder zurück.

Die Möglichkeit des mythologischen Prozesses hat nach Schelling die Entfremdung des göttlichen Selbst von sich zu seiner Voraussetzung. Erst im letzten mythologischen Bewußtsein kann, dieser Entfremdung entgegenarbeitend, das *Bild* des wahren Gottes hergestellt werden, womit derjenige Punkt erreicht ist, an dem der esoterische in einen exoterischen Monotheismus übergehen kann.<sup>137</sup> Die Schöpfung insgesamt beruht also auf der inneren Entzweiung Gottes. Die Potenzen schaffen zunächst die Natur, dann das Bewußtsein, in dem sie sich wieder zur Einheit vermitteln, und treten erst als endgültige Einheit hervor, als Einheit von Subjekt und Objekt, Ideellem und Reellem, wie sie auch das verwirklichte Bewußtsein kennzeichnet.<sup>138</sup> Zwischen dem wesentlichen, ur-

<sup>137</sup> Vgl. SW XI, 212.

<sup>138</sup> Vgl. SW XI, 215–216. – Besonders die naturphilosophischen Schriften zwischen 1798 und 1806, dann aber auch seine *Freiheitsschrift* von 1809 veranlaßten unmittelbare Zeitgenossen wie F. Schlegel, F. Berg, F. Creuzer, C.J.H. Windischmann, J.F. Winzer, G.W. Gerlach, J.U. Wirth oder S.T. Coleridge dazu, Schellings System in positivem wie in kritischem Sinne geradezu als ein neuplatonisches zu bezeichnen, als identisch mit den Systemen Plotins oder Proklos', des alexandrinischen Neuplatonismus oder als plotinisierten Spinozismus. Solche Gleichsetzungen können zwar schon aufgrund ihres pauschalisierenden Zuges die Sachlage nicht adäquat beschreiben, aber sie weisen doch auf den Tatbestand hin, daß neuplatonische Theoreme – einerseits aus direkter Quellenkenntnis, andererseits vermittelt über spätere Denker – eine nicht zu unterschätzende Rolle für Schelling gespielt haben. In seiner späteren Philosophie gewinnen neuplatonische Denkfiguren für ihn größere Bedeutung, was nicht zuletzt auf die sich in dieser Zeit verbessernde Zugänglichkeit von Originaltexten zurückzuführen ist (vgl. dazu UPO, 722–727 sowie die Quellenübersicht am Ende des vorliegenden Buches).

Seine Transzendentalphilosophie weiterführend, bezeugen Schellings naturphilosophische Werke *deutliche Affinitäten zur neuplatonischen Konzeption der Natur*. Die

sprünglich mythologischen und dem verwirklichten Bewußtsein liegt die Welt der Bewußtseinsgeschichte in der Mitte. Das Bewußtsein bildet das Ende der Schöpfung im Sinne der Naturgeschichte, ist das Ziel und die notwendige Einheit ihrer Bewegung, aber zugleich die Mitte der Bewegung der Potenzen überhaupt. Deswegen besitzt der mythologische Prozeß sowohl eine religiöse und noetische als auch eine ontologische Bedeutung. Und eben deswegen ist die Mythologie das ursprüngliche, in sich geschichtliche Erzeugnis des sich selbst wiederherstellenden Bewußtseins.<sup>139</sup> Als wahre Totalität ist sie ein Abgeschlossenes

kategoriale Konstruktion von Natur im Geiste Kants und im Ausgang von Platon bleibt auch nach dem *Timaios*-Kommentar von 1794 ein leitendes Ziel Schellings, dem darum zu tun ist, zwischen der Natur als Objekt empirischer Gegenstandszergliederung und der Natur als Subjekt zu vermitteln. Die differenzhafte Einheit beider Zugangsweisen, der Naturphilosophie im engeren Sinne und der Transzendentalphilosophie, ermöglicht erst ein adäquates Verständnis der Natur als einer organischen Totalität (vgl. SW II, 272), d.i. eine genuine Naturphilosophie. Es geht Schelling um die Überwindung einer ausschließlich mechanisch-aggregativen und die Naturobjekte dinglich isolierenden Gegenstandsdurchforschung zugunsten des Aufweises der Anwesenheit des göttlichen Geistes in der Natur, der sich in ihr entfaltet (vgl. SW II, 66). Durch die Identität von Natur und Geist bedeutet das System der Natur zugleich das des Geistes; Natur ist sichtbarer Geist, Geist ist unsichtbare Natur (vgl. SW II, 39, 56). Eine derartige Fundierung von Natur in Vernunft, Geist oder Subjekt impliziert, daß sie unendliche Produktivität resp. absolute Tätigkeit sein muß (vgl. SW III, 285). Eine nur objektive Ausrichtung auf das Aggregat der unbestimmbaren Menge von Gegenständen verfehlt die der Natur innerliche Subjektivität des schaffenden Geistes und damit letztlich die Lebendigkeit der Natur, die als organische Einheit und Wechselbestimmtheit von Produktivität und Produkt gedacht wird (vgl. SW III, 13–18; VII, 293).

Die Natur kann keine beliebige ordnungsarme und damit geistlose oder tote Anhäufung reiner Dinge sein. Naturtheorie erforscht die Tätigkeit und die Resultate des Schaffens von Formen. Die Natur ist kein Alogon, sondern vielmehr Poiesis durch und von Logoi, so daß sie insgesamt die alles materiell Gebundene ermöglichende Kraft und Mächtigkeit repräsentiert. Die Natur hat ihre Herkunft aus dem Geist, den sie im Modus größerer Unterschiedenheit zur Erscheinung bringt und zu dem sie sich hinwendet und zurückstrebt. Die Natur kann nur theoretisch bzw. spekulativ, nicht jedoch mechanisch begriffen werden. Schelling entwickelt ein Konzept der Naturbetrachtung, das eine ‚heilige Physik‘ zum Ziel hat; das Ewige, Noetische und Göttliche in der Natur erscheinen zu lassen, das ‚Mysterium der Natur‘ offenbar werden zu lassen (vgl. SW II, 72–73), muß das Ziel der Naturphilosophie bilden. Weil der Geist die Natur als immer schon verstandene, da von ihm geschaffene, in sich trägt, kann er sie betrachten und als seine Entfaltung in der Andersheit begreifen. In der Spätphilosophie wird die Natur zur Vorgeschichte des Bewußtseins, dessen Weg die Geschichte der Natur auf höherem Niveau wiederholt und subjektiviert vertieft. Beide haben dieselben Gründe, nämlich die Potenzen, und bilden aufgrund dieser kausalen Herkunftseinheit auch eine geschichtlich-teleologische Einheit und Gemeinschaft.

Vgl. SW XI, 222.

sowie sich selbst Bewegendes, woran sich die Seelenhaftigkeit des Bewußtseins kundtut.

Die konkrete Gestalt der Rehabilitierung der Natur gegenüber Fichte – der sie vor allem als hinnehmendes, zu einer totalen Bemächtigung durch die menschlich-subjektive Tätigkeit und ihre Zwecke bestimmtes Substrat auffaßt<sup>140</sup> – besteht bei Schelling in einer Ontologisierung und Universalisierung der Freiheit, die zum unvordenklich-lebendigen Prinzip einer alle Wirklichkeit, Existenz und Geschichte umfassenden Tätigkeit wird.<sup>141</sup> Alle Wirklichkeit und alles Sein sind nur das Projekt der Freiheit.<sup>142</sup> Innen und Außen, Freiheit und Natur sind zwei Momente eines Ganzen, in dem die Freiheit das einzige wahrhaft Wirkliche ist und dabei von der Subjekt- auf die Objektebene expandiert: Nicht nur ist „die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit“,<sup>143</sup> „denn das höchste

<sup>140</sup> Vgl. SW I, 351.

<sup>141</sup> Vgl. SW III, 376, 379; *Grundlegung der positiven Philosophie*, 182.

<sup>142</sup> Zur Bestimmung, Geschichte, Funktion und Bedeutung des Freiheitsbegriffs bei Schelling insgesamt vgl. J.A. Bracken: *Freiheit und Kausalität bei Schelling*. Freiburg/München 1972; L. Cardona Suárez: *Inversion de los principios. La relacion entre libertad y mal en Schelling*. Granada 2002; R. Dörendahl: *Abgrund der Freiheit. Schellings Freiheitsproblematik als Kritik des neuzeitlichen Autonomie-Projekts*. Würzburg 2011; S. Doyé: *Die menschliche Freiheit und das Problem des absoluten Vernunftsystems. Zur Entwicklung des Schellingschen Systems*. Köln 1972; F. Duque: *Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling*. In: *Fichte-Studien* 15 (1999) 169–188; S. Gerlach: *Die Freiheit Gottes bei Schelling*. In: *Schelling-Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie* 4 (2016) 43–64; J. Hennigfeld/J. Stewart (Hg.): *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlin/New York 2003; F. Hermanni/D. Koch/J. Peterson (Hg.): „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit.“ *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*. Tübingen 2012; H. Holz: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn 1970; S. Jürgensen: *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*. Würzburg 1997; F.O. Kile: *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*. Köln/Leiden 1965; D. Korsch: *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*. München 1980; L. Lotito: *Possibilità e libertà nell'ultimo Schelling*. In: *Annuario filosofico* 18 (2003) 195–219; J.-F. Marquet: *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris 2006; H. Mine: *Ungrund und Mitwissenschaft. Das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main 1983; U. Osterwald: *Die Zweideutigkeit der Freiheit als Resultat der Willensmetaphysik Schellings*. Bielefeld 1972; L. Pareyson: *Filosofia della libertà*. Genua 1989; L. Pareyson: *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Turin 1995; F. Pérez-Borbujo Álvarez: *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona 2003; G. Vergauwen: *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*. Freiburg/Schweiz 1975; T. van Zantwijk: *Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

<sup>143</sup> Vgl. SW VII, 351.

Gesetz alles Lebens ist: es soll Freiheit sein; und dieses ist das höchste Gesetz des Universums: es soll nichts anderes sein als ewige Freiheit. Jedes soll, was es ist, mit Freiheit sein. Was etwas ist, soll es nicht blindlings, sondern mit seinem Willen sein.<sup>144</sup> Der Begriff der Subjektivität wird also dahingehend erweitert, daß es zur „subjektiven Konzeption der Natur als eines sich selbst hervorbringenden Prozesses“ kommt, der die „objektive Konzeption des Selbstbewußtseins als eines den Menschen übergreifenden Weltprozesses“ zugrunde liegt.<sup>145</sup>

Dennoch ist das Ich für Schelling niemals dazu in der Lage, die Möglichkeit der Freiheit zu verbürgen, vielmehr verwickelt es sich im Prozeß der Praxis seiner autonomen Selbstbestimmung in Unfreiheit: Die gesamte Sphäre des Objektiven, also Natur und Wissen, sind gehemmte Modi der Freiheitstätigkeit, die umgekehrt und in letzter Konsequenz in ihnen fehlschlägt, denn der Geist gelangt in ihnen nicht zu seiner adäquaten, wissenden Selbstanschauung, weil die theoretische Naturphilosophie die Objektivierungen des Ich als dessen Selbstnaturalisierung konzipieren muß: „Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen.“<sup>146</sup> Das Ich generiert eine dem Anschein nach selbständige Realität von statischen Werken, die ihm unmittelbar wieder als fremde Macht entgegensteht und so zu ständiger neuer Produktion zwingt: „Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selber anschauen.“<sup>147</sup>

Die Natur ist vorrangig ein (unbewußtes und unwillkürliches<sup>148</sup>) Produzieren und Werden durch das Ich, weniger Produkt und Sein; in der Natur bringt aber deshalb auch der Geist sich selbst hervor, der also in und mit der Welt zugleich wächst.<sup>149</sup> Im quasi naturnotwendigen Prozeß der Selbstobjektivierung des Subjekts mißdeutet das Ich sein Wesen, erzeugt aber im Fortschritt seiner Geschichte gleichwohl immer höhere Gestalten seiner Objektivierung. Fungiert im *System* von 1800 noch das Kunstprodukt, in seiner Mittelstellung zwischen Natur und Freiheit, Bewußtlosigkeit und Bewußtsein,<sup>150</sup> als Instanz der versprochenen vollkommenen und in sich beruhigten Selbstanschauung des Ich,<sup>151</sup> so beschreitet Schelling später noch verschlungene Wege hin zum un-

<sup>144</sup> Vgl. *Initia*, 106.

<sup>145</sup> Vgl. D. Jähnig: *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*. Band 1: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*. Pfullingen 1966, 49.

<sup>146</sup> Vgl. SW III, 536.

<sup>147</sup> Vgl. SW III, 455.

<sup>148</sup> Vgl. SW X, 95–97.

<sup>149</sup> Vgl. SW I, 403; III, 284; IV, 75.

<sup>150</sup> Vgl. SW III, 612.

<sup>151</sup> Vgl. SW III, 615.

vordenklichen und uneinholbaren Grund: „Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. [...] Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen; dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen.“<sup>152</sup>

Bis zuletzt kann die Mythologie als Verendlichung oder Historisierung des Unendlichen begriffen werden, aber diese erfolgt nunmehr weder von seiten Gottes noch von seiten des Menschen bewußtlos, sondern willentlich und frei, denn dieser Prozeß beruht auf dem Geist und seiner Selbsterkenntnis. Gottes Geist begreift sich schon vor der Welt – und hierbei gilt immer noch, was Schelling schon früh klar wurde: Wenn der Geist sich weiß und begreift (und dies ist insofern seine einzige Grenze), so weiß er alles und damit eben auch seine eigene Grenze.<sup>153</sup> Doch er reift durch den Weltprozeß ebenso erst zu seinem letzten Ziel, der Personwerdung und der vollkommen freien Transzendenz gegenüber Sein und Denken, Natur und Geist oder Idee und Welt. *Auf verschiedene Weise und mit unterschiedlichen Gründen und Absichten durchzieht so die Hinwendung zur Neuen Mythologie das gesamte Werk des Philosophen von seinen Anfängen über die Subjektivitäts-, die Transzendental-, die Identitäts- und die Weltalter- bis hin zur Spätphilosophie.*<sup>154</sup>

Das Scheitern des Ich im Hinblick auf seine praktisch-poietische Tätigkeit, das von der Theorie zu konstatieren ist, bildet die Präfiguration der Differenz von negativer und positiver Philosophie mit der sie tragenden Einsicht in die Grenzen der rein ‚idealistischen‘ Vernunft: Es ist der Realismus der positiven Philosophie, der den Idealismus der rein-rationalen trägt, so daß der Idealismus im vollen Sinne sich erst als nachzeitiger und -weltlicher zu einem der absoluten Transzendenz realisieren und abschließen kann. *Die Welt ist das Reale – und dieses das Endliche –, das in einem Prozeß zuerst Natur und danach Bewußt-*

<sup>152</sup> Vgl. SW VI, 67. – Nicht mehr die Kunst, sondern die Religion wird zur höchsten Tätigkeit des Bewußtseins erhoben, zum Organon des Absoluten; der Dante-Aufsatz ist in dieser Hinsicht der Übergangspunkt, sofern dort das *mythologische* Kunstwerk als Maximum der Produktion ausgewiesen wird.

<sup>153</sup> Vgl. SW I, 380, 401.

<sup>154</sup> Vgl. SW I, 43–80; III, 629; V, 156, 449; VI, 67; vgl. auch F. Schlegel: *Kritische Ausgabe*. Band 2: *Charakteristiken und Kritiken I. 1796–1801*, hg. E. Behler, Paderborn 1967, 312, 319.

sein ist;<sup>155</sup> beide aber sind Gegenstand der Theorie. Gott ist das produktive Subjekt der Natur, der Mensch das der Bewußtseinsgeschichte, deren Gehalte freilich nur Erscheinungs- und Vorstellungsweisen Gottes sind. Das all-eine Sein der absoluten Identität<sup>156</sup> wird zuletzt zur all-einen, trinitarischen Person als dem unendlichen Subjekt. Auf dem Weg dorthin jedoch ergeht das menschliche Bewußtsein sich nicht mehr in der ausweglosen, schlechten Unendlichkeit permanenter Gegenstandsproduktion, sondern in der Setzung aller Gottesvorstellungen, die teleologisch auf den Zustand der wahren, geistigen Unendlichkeit nach Welt und Zeit zuläuft.

*Auch die Möglichkeit einer Philosophie der Mythologie gründet also in der Geschichte der Philosophie selbst, sofern sie sich als Geschichte des Selbstbewußtseins und Naturphilosophie begriffen hat;* mit der Natur muß die Mythologie daher in nächster Verwandtschaft stehen.<sup>157</sup> Schelling begreift das Projekt seiner Spätphilosophie also selbst als Weiterführung und Abschluß aller seiner früheren Ansätze, die diese zu ihrem eigentlichen, tiefsten Sinn erhebt. Die Philosophie der Mythologie vereinigt Bewußtseins- oder Subjektphilosophie und Natur- oder Objektphilosophie in einer letzten Theorie der Einheit auf dem Boden von Religion und Geschichte, einer allumfassenden *Onto-Theologie*. Mit diesem metaphysischen Fundament wird die Geschichte zu einer eingegrenzten und damit vernünftigen Einheit, zu einem Mittel des Willens und einer Weise des Seins. Erst so gewinnt sie einen absoluten Anfang und ein absolutes Ende, zwischen denen ein Fortschritt<sup>158</sup> möglich ist: Zu einem philosophischen Gegenstand kann die Geschichte nur als Ganzes und Abgeschlossenes werden.<sup>159</sup> Konkret konstruiert Schelling die Geschichte als System der Zeiten und Aufeinanderfolge von (1) Übergeschichtlichem, (2) absoluter Vorgeschichte (Vorgeschichtlichkeit), (3) relativer Vorgeschichte (Vorhistorizität) sowie (4) geschichtlicher oder historischer Zeit.<sup>160</sup>

<sup>155</sup> Vgl. dazu bereits SW IV, 84, 89: Der Idealismus der Natur geht dem des Ich fundierend voran, wobei Sein und Denken eine einzige Aufstiegsbewegung von der einfachen Natur bis zur Kunst als dem Höchsten vollziehen.

<sup>156</sup> Vgl. SW IV, 113.

<sup>157</sup> Vgl. SW XI, 223.

<sup>158</sup> Den Fortschritt versteht Schelling nicht einfach als quantitativen Aufstieg vom Kleinen zum Großen, sondern gerade umgekehrt. Die qualitativen Wesensunterschiede zwischen den Zeiten mit ihren verschiedenen Prinzipien geben das Maß des Voranschreitens ab (vgl. SW XI, 239).

<sup>159</sup> Vgl. SW XI, 230.

<sup>160</sup> Vgl. SW XI, 235. – Ist die Zeit zunächst vor allem der Grund der Unterscheidung des absoluten vom empirischen Ich (vgl. SW III, 485), so setzen die *Weltalter* eine ursprüngliche Zeit der Offenbarung in Abhebung von der zeitlosen Vernunft (vgl. *Weltalter*, 77–79): Aus der „im Ewigen verborgnen Zeit“, die entsprechend der Vater-Sohn-Beziehung ausgelegt wird, leitet sich die genuine Zeit, nämlich die der in-

Es gibt innerhalb dieser Reihe *eine eigenständige mythologische Religion*, die von der Philosophie (der natürlichen oder rationalen Religion) aber auch von der Offenbarung unabhängig ist und ihnen vorangeht; deshalb markiert sie die erste und eigentlich natürliche Religion.<sup>161</sup> Ist die Offenbarung als bewußte Produktion Gottes im Bewußtsein zu deuten, so ist die Mythologie die bewußtlose Produktion Gottes im Bewußtsein, womit das gottsetzende Bewußtsein auch zur Einheit von Bewußtlosem und Bewußtem wird. Es leistet in gewissem Sinne eine Poiesis des Absoluten; in seiner Subjektivität produziert es Gottesvorstellungen, in denen es sich objektiv und seiner zunehmend bewußt wird. *Mythologie und Offenbarung* bilden jedenfalls gemeinschaftlich die reale Religion, die von Vernunft und Wissenschaft unabhängig besteht: Beide entstehen durch einen realen Prozeß, sind nicht bloß Vorstellungen, sondern Glieder eines Geschehens, das zwischen wirklichen Mächten und Taten vor sich geht. Ihr inneres Verhältnis besteht darin, daß die Offenbarung zwar ihren Stoff in der Mythologie vorfindet, so daß zwischen beiden eine materielle Identität vorliegt, die Offenbarung allerdings die formelle Bedeutung hat, diese unfreie Religion – durchaus im Hegelschen Sinne – in sich aufzuheben.<sup>162</sup> Die Disjunktion und Prozessualität derjenigen Potenzen, in deren Einheit Gott ist und sich offenbart, ist das Außergöttliche der kosmischen Mächte; in ihnen bleibt Gott wirksam, doch vermag er *selbst* in keinen Prozeß einzutreten.<sup>163</sup> Die *philosophische Religion* derweil folgt beiden – wenn auch als ihr Endzweck – erst an dritter Stelle. Sie ist das begreifende Verstehen der Faktoren der wirklichen Religion, d.h., ihre Aufgabe ist es, die wirkliche Religion in ihrer Möglichkeit darzutun, mithin das bloß Rational-Ideelle zu überwinden und das Reale im Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu Gott einsichtig zu machen.<sup>164</sup>

dividuell-subjektiven Existenzen her, die nicht „in der Zeit“ sind, sondern die „Zeit in sich selbst“ haben; „kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit aufs Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit.“ Erst „durch Vergleichung und Messung verschiedener Zeiten“ entsteht die Vorstellung der Zeitreihe, des „Scheinbilds einer abstrakten Zeit.“ Im Kontext des unvordenklichen Anfangs, d.h. im Rekurs auf das von keinem Bewußtsein gesetzte „älteste der Wesen“ (vgl. SW VIII, 199), impliziert Bewußtseinskonstitution, „ein Vergangenes zu setzen“, das allein den Beginn der irreduzibel geschichtlichen Zeit ausmachen kann (vgl. SW VIII, 262).

<sup>161</sup> Vgl. SW XI, 244–245.

<sup>162</sup> Vgl. SW XI, 247–248.

<sup>163</sup> Vgl. SW XI, 249.

<sup>164</sup> Vgl. SW XI, 250–251, 255.

### III. Denken und Wirklichkeit: Schellings Logik des Seins

#### 1. Gott im Denken

Schellings *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (SW XI, 253–572) zählt ohne jeden Zweifel zu den dichtesten und tiefgründigsten Texten dieses Denkers, in dem die fundamentalen metaphysischen und epistemologischen Fragen seines späten Systems erörtert werden. Die Philosophie des Rein-Rationalen (man könnte auch immer noch sagen: Transzendentalen) – Schellings ‚Wissenschaft der Logik‘ – zeigt, *was* dem Willen möglich ist, für welches Sein er sich entscheiden *kann*, während das Empirische zeigt, *daß* der Wille eine Entscheidung getroffen *hat*. Schelling entwickelt hier den vollständigen Grundriß seiner negativen Philosophie, die dabei die Gestalt eines modalontologisch fundierten Voluntarismus annimmt, welcher wiederum in eine Art von transzendentelem Historismus ausläuft.

Zum Ausgangspunkt nimmt Schelling, in Anknüpfung an Platon, Aristoteles und Kant gleichermaßen, den Begriff und das Faktum der Vernunft, des ursprünglichen Denkens überhaupt, des selbstherrlichen νοῦς, der anders als die diskursive διάνοια keine Hypothesen mehr machen und (voraus-)setzen muß; echte Wissenschaft entsteht erst auf dieser Ebene, wenn und *weil der Nous Stoff und Form aus sich selbst nimmt* und sich damit als das von sich aus vermögende Erkennen erweist, womit jedes Wissen den Status eines *Produktes* der Vernunft bekommt.<sup>165</sup> Im reinen Denken gibt es daher noch kein Wissen. (Anders als im

<sup>165</sup> Vgl. SW XI, 265–266. – Erst im Zeitalter der freien Religion verwirklicht die Vernunft ihr göttliches Wesen der Selbstgesetzlichkeit auch bewußtseinsgeschichtlich wieder. Diese freie Religion ist zwar durch das Christentum vermittelt, jedoch nicht unmittelbar gesetzt, weil das Bewußtsein nicht nur von der Mythologie, sondern auch von der Offenbarung wieder frei werden muß. Das Christentum ist zunächst – in der Ära des Aufbaus und der Herrschaft der katholischen Kirche – eine unbegriffene Macht, die das Heidentum bloß negiert, und kann erst nach der völligen Überwindung des Heidentums ein Gegenstand der freiwilligen Erkenntnis werden, womit beide – in der Epoche der Renaissance – auf die gleiche Linie treten. Der Protestantismus schließlich verneint das Heidnische innerhalb des Christentums, wodurch das Bewußtsein also zuerst von der Mythologie, dann von Kirche und zuletzt von der Offenbarung frei wird. Wollten die Neuplatoniker die Mythologie nach ihrem Abschluß als substantiellem Prozeß und in voller Konvergenz mit den Gehalten der Philosophie noch einmal als höchste Religion festhalten, so war dies bereits etwas Unfreies und durch das Christentum Vermitteltes, denn die Neuplatoniker gehören für Schelling nicht mehr dem reinen Altertum an, sondern markieren den Übergang in das christliche Mittelalter. In der Mythologie war die Vernunft einem fremden Gesetz unterworfen, ebenso in der Offenbarung als äußerer Autorität (Reformation) und ebenso im inhaltslosen, unbegriffenen Denken der natürlichen Vernunft, die zu allem Göttlichen nur ein äußerlich-formelles Verhältnis einnimmt und damit

Neuplatonismus fallen Denken und Wissen in Schellings *Nous*-Konzeption nicht ohne weiteres zusammen.) Wohl gibt es etwas, das alle Vernunft und Wissenschaft übertrifft, doch ist alles nicht von der Vernunft selbst Gesetzte solange als *nichtseiend* zu betrachten, bis es von ihr aus begriffen ist.<sup>166</sup> An Descartes anschließend, verfällt alles Kontingente, alles, was sein und nicht sein kann, der Zweifelhafteit, der Sphäre, der nur die Existenz Gottes enthoben ist. Auch das ‚Ich bin‘ bedarf dieser Existenz Gottes, der im reinen, in sich bleibenden Denken gewiß ist und dessen Dasein eine Folge seines bloßen Gedachtseins bildet.

Bleibt Gott in der Scholastik trotz des ontologischen Arguments noch ein Einzelwesen und ein Objekt der Erfahrung als Schlußglied der Kausalkette, und formiert Descartes einen logischen Schluß, in dem die Existenz als Perfektion den Mittelbegriff ausmacht, so führt dies letztlich zu katastrophalen Folgen für die Grundfrage der Metaphysik nach dem Verhältnis von Gott und Schöpfung: Wie kann nämlich dann aus Gott, der Allrealität und Vollkommenheit, eine Welt voller Einschränkungen und Negationen hervorgehen? Wie kann – gemäß der Modifikation des Arguments, wie sie Malebranche vornimmt – der Übergang von der Allmöglichkeit zur Wirklichkeit gedacht werden? Die Scholastik setzt Gott bloß als Gegenstand, nicht als Prinzip der Erkenntnis und gelangt deswegen lediglich zu einer Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz. Erst in der Neuzeit geht es um eine rücksichtslose Prüfung der Erkenntnisprinzipien und -vermögen. Die Metaphysik arbeitet an der Vernichtung ihrer unzureichenden Voraussetzungen, um mit Kant zu Gott als reiner negativer Vernunftidee zu gelangen: Allein die Idee Gottes ist notwendig, was seine positive Existenz niemals einschließen kann. Nach Schelling bleibt daher nur ein Ausweg aus all diesen sowie den damit weiterhin verbundenen Problemen: Die Existenz Gottes ist im und mit dem reinen Denken immer schon gesetzt.<sup>167</sup>

In der negativen Philosophie erfährt sich das Denken selbst, indem es sich innerlich durchschreitet, seine Gehalte dabei hierarchisch gegeneinander ordnend bestimmt und zuletzt einsieht, daß es den höchsten Gegenstand selbst setzt: die *ἀρχή* im Sinne des *ἀνπόθετον*, das *ἀπλοῦν*, das *παντελῶς ὄν* als Totalität und Inbegriff aller Prädikate und Möglichkeiten, das Ideal der reinen Vernunft als Idee, die den Gegenstand vollständig bestimmt resp. als Idee des durch die Idee (und damit das Denken) vollständig bestimmten Dinges. Diese Idee des Seienden ist ontologisch als Gott auszulegen, einmal logisch-attributiv

das Bewußtsein an das Gesetz seines unbegriffenen Erkenntnisvermögens verfallen läßt (in der alten, dogmatischen Metaphysik). Allein die Philosophie seit Kant führt zur Freiheit der Vernunft, in und mit der sie nach dem voraussetzungslosen Prinzip sucht. Vgl. hierzu insgesamt SW XI, 257–260, 266–267.

<sup>166</sup>

Vgl. SW XI, 268–270.

<sup>167</sup>

Vgl. SW XI, 262–263, 270–271.

(Gott ist *das Seiende*), einmal existentiell (Gott *ist* – eben das Seiende). Der noe-tische Prozeß ist nicht nur allgemein das Paradigma des natürlichen, sondern er ist dies so, daß alle ontologischen Bestimmungen im Rahmen einer einheitlichen Metaphysik aus ihm zu entwickeln sind bis hin zur Psychologie und zur konkreten Erkenntnistheorie. Besonders Aristoteles ist für Schelling formal wie inhaltlich das Vorbild für eine solchermaßen gelungene Metaphysik, von dem er sich selbst leiten läßt.

Gott ist (jenseits des generischen Sinnes) *das Seiende*, kein bloßes Einzelwesen; er ist das Seiende nicht abstrakt, sondern im bestimmungsreichsten Sinne, also im Sinne des  $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$  aus Platons *Politeia* und *Sophistes* – freilich nicht mehr zugleich auch im Sinne der vollen Erkennbarkeit. Gott ist hier allein in der *Idee*: Dem Denken zeigt sich das reine Vernunftsein im Denken, das in der Idee analytisch und unmittelbar eingeschlossene Sein Gottes, die Idee selbst, das ‚das-Seiende-sein‘.<sup>168</sup> Schelling versucht Gott, das reine Sein, als das *Unmittelbare* oder Unvermittelte schlechthin zu fassen, allerdings nicht mehr (wie Hegel<sup>169</sup>) als das Unbestimmte, sondern als das *unmittelbar mit seiner Setzung schon vollständig Bestimmte*. Kein dianoetisch-wissenschaftlicher Beweis (Gottes) der Vernunft, dem eo ipso eine Vermittlung inhäriert, dringt zu Sinn und Stellung des Gedankens ‚Gott‘ im reinen, alles vermögenden Denken vor, weil Gott als Idee, d.i. als Sein, unmittelbar vom Denken in sich gesetzt wird. Keine innere Operation des Denkens, die das Denken als Subjekt vollzieht, kann Gott logisch einholen, vielmehr ist er als inhaltlich vollbestimmte Idee des Seins mit dem Denken selbst bereits da und gesetzt. In totaler Wechselseitigkeit setzt das Denken Gott, so wie Gott das Denken setzt, und insofern denkt jedes Denken Gott, so wie Gott sich selbst denkt. Einen Beweis der einfachen Existenz Gottes kann es daher nicht geben, weil es keine bloße Existenz Gottes gibt: Gottes Existenz ist – ganz im Sinne der automatisierten Prädikation in Anselms *Proslogion* – unmittelbar eine bestimmte, Gott ist der Inbegriff aller Prädikate und Vollkommenheiten. Sein *ist* Vollendetsein. In Anknüpfung an eine Cusanische Denkfigur hält Schelling seiner eigenen Konzeption zugute, daß sie einen Fortschritt von der Existenz, in welcher Gott nicht als er selbst, sondern als der schlechthin Allgemeine ist (Gott als das abstrakte, absolute Seiende), zu dem Sein erlaubt, in dem er als er selbst ist (Gott als das, was das Seiende ist, in den Kreaturen): vom Implizierten zum Explizierten. Schon in der Idee sind Gott und das Seiende, Subjekt und Attribut zu unterscheiden.<sup>170</sup> Gott ist nicht *nur* das Seiende, das lediglich vernünftige *allgemeine Wesen* – wie im materiellen

<sup>168</sup> Vgl. SW XI, 272–273.

<sup>169</sup> Vgl. G.W.F. Hegel: TWA 5, 82–83.

<sup>170</sup> Vgl. SW XI, 273–274.

Atheismus Spinozas<sup>171</sup> – und existiert auch nicht so, daß das Sein *von* ihm auszusagen ist, womit er noch etwas anderes wäre, sondern er ist das *absolute Wesen*; ein Terminus, der sein freies Für-sich-Sein und Wollen, seine innere Vollendung und sein Beschlossen-Sein als in sich durchgängig bestimmter Inhalt passender zum Ausdruck bringt als ‚vollkommenes‘ oder ‚unendliches Wesen‘.<sup>172</sup>

Das Wesen von Vernunft und Willen beginnt erst mit der Kantischen Philosophie deutlich zu werden. Er vereinigt Erfahrung, Verstand und Vernunft, die Autoritäten der alten Metaphysik, und erhebt die bloß instrumentelle zur frei-setzenden Vernunft, sofern es überhaupt keine ihr inhärente positive Erkenntnis gibt. Stand Gott in der alten Metaphysik am Ende statt am Anfang der Wissenschaft, so begreift Kant ihn nicht mehr nur als bloße Idee, sondern als *Ideal der Vernunft*: Er zeigt, daß die Gottesidee aus der Natur der Vernunft selbst resultiert, zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge unentbehrlich ist und Gott als Materie allen Seins erfaßt werden muß, womit die Vorstellung Gottes zu einer *Notwendigkeit* der Vernunft wird.<sup>173</sup> Bei der Rekonstruktion dieses Ideals unterscheidet Schelling die formelle Möglichkeit eines Dinges von seinem Begriff her, die nach dem Satz vom Widerspruch zu entscheiden ist, von der materiellen Möglichkeit, der Bestimmtheit des Dinges durch alle möglichen Prädikate hindurch. Die *allumfassende Möglichkeit, also der Inbegriff aller Prädikate*, ist eine Vernunftidee und für Kant als Stoff aller besonderen Möglichkei-

<sup>171</sup> Terminologisch überdeckt scheinen bei Schelling immer wieder Spinozistische Theoreme ihre Geltung zu bewahren. So entspricht etwa die Rede vom Ungrund, der in zwei gleich ewige Anfänge – reale Natur und idealer Verstand – auseinandergeht und doch in jedem das Ganze ist (vgl. SW VII, 408), Spinozas Ansicht vom Verhältnis zwischen Substanz und Attributen. Gleiches gilt für die Annahme eines sich zirkulär und wechselseitig voraussetzenden Verhältnisses zwischen Existenz und Essenz (vgl. SW VII, 358; VIII, 62; B. Spinoza: *Ethik* I, def. 1; prop. 19, 20, 25). An der Bestimmung von Gottes Essenz als absoluter Potenz hält Schelling von Anfang an fest (vgl. *Ethik* I, prop. 34; SW I, 195–196). Noch in der letzten Philosophie läßt sich das Verhältnis von Idee und geschaffener Welt als Zirkularisierung der Attribute cogitatio und extensio deuten: Der Idee folgt die Natur und dieser wiederum die Bewußtseinsgeschichte. Und daß der infinite Intellekt für Spinoza beide Attribute umspannt und ihre substantielle Einheit als Liebe ausdrückt, ist bei Schelling nicht wesentlich anders. – Vgl. weiterhin die Bestimmung Gottes als zweifacher Grund (SW VIII, 71) mit *Ethik* I, prop. 25, schol. Einer der im Blick auf die Spätphilosophie bedeutsamsten Differenzpunkte ist sicherlich, daß für Schelling Verstand und Wille (die für Spinoza nicht zum Wesen Gottes gehören) nicht gleichermaßen Vorstellungen sind (vgl. *Ethik* I, prop. 17, schol.; prop. 31–32).

<sup>172</sup> Vgl. SW XI, 279–280.

<sup>173</sup> Vgl. SW XI, 282–284. – In der Folge ist auch Schellings Stellung zu den Kantischen Grundfragen der Metaphysik eindeutig: Er bejaht die Unsterblichkeit der Seele, er verneint die Ewigkeit der Welt, er bejaht die Freiheit des Menschen.

ten nie für sich, sondern stets von einem anderen auszusagen; soll er sein, so muß etwas sein, von dem er als Wirklichkeit und Einzelwesen ausgesagt wird. Sofern die reine Idee – wieder im Sinne Anselms – eine Menge von Prädikaten ausstößt, nämlich alles, was zum Sein gehört, wie Realität, Vollkommenheit oder *Positivität*, so kontrahiert sie sich selbst zu einem a priori durchgängig bestimmten Begriff und Individuum, eben dem Ideal der reinen Vernunft, während die eingeschränkten Wesen sich durch *Verneinungen* vom Urwesen unterscheiden, das nicht selbst eingeschränkt wird, sondern dessen *Ideenmaterie Substrat aller Einschränkung* wäre. Und wäre der Stoff zu allen möglichen Prädikaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt, dann bestünde wegen der Identität des Grundes der durchlaufenden Bestimmtheit eine *Affinität alles Möglichen und Wirklichen zueinander*.<sup>174</sup> Die Idee birgt also einen Fortschritt in sich, den sie selbst denkend hervorbringt: von der abstrakten Idee der Vernunft zum personhaften Ideal einer willensbegabten Intelligenz, vom Allgemeinen zum Individuum, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit und – wie sich sogleich zeigen wird – vom Begriff zum Urteil bzw. vom reinen Sein zu den Arten des Seins. Die oben genannten Prädikate der Idee resp. des Seienden wird Schelling später als ideeimmanente, ontologische Anreicherung der möglichen Bestimmungsgründe des Willens begreifen.

Wie es im Bereich des Empirischen und wirklich Existierenden verschiedene Arten zu sein gibt, so gibt es auch *ursprüngliche Seinsarten* (die Schelling in der Regel ‚Potenzen‘ nennt), die zur Natur des Seienden selbst gehören. An erster Stelle ist das Seiende als das *reine Subjekt des Seins* zu denken; oder man kann ebenso sagen: Das erste dem Seienden Mögliche ist es, Subjekt zu sein, weil jedes Objekt das voraussetzt, dem es Objekt ist, weshalb das vollkommen Nichtseiende niemals ein Subjekt sein kann.<sup>175</sup> Mit dem bloßen Subjekt ist unweigerlich allein eine Beraubung, eine allseitig bestimmbare Unbestimmtheit gesetzt, aber keine unbedingte Verneinung, so daß sein Sein-Können und mit ihm das Sein-Können überhaupt nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr in seiner Einheit fixiert wird. Weil jedes Objekt einem Subjekt Objekt ist, sind alle endlichen Wesen Verneinungen des Urwesens: Das Subjekt in ihnen ist eine bestimmbare Privation, das Objekt die endliche, anderes Endliche aus-

<sup>174</sup> Vgl. SW XI, 284–287. – Zu Schellings früherer subjektivitätstheoretischer Umformung des Ideals der reinen Vernunft vgl. auch SW III, 367: Das ‚Ich bin‘ ist ursprünglicher als das ‚Ich denke‘, weil frei von wirklichen Affektionen des Ich. *In seiner reinen Seinsgeltung manifestiert sich das Ich in einem unendlichen Satz sowie in der Position einer Unendlichkeit möglicher Prädikate*. Freilich ließe sich dies komplementär, wenn auch in transzendentalphilosophisch bloß abgeleiteter Perspektive ebenso für die zweite reine Seinsgeltung, das ‚Es gibt‘, durchführen. Vgl. SW III, 343–345.

<sup>175</sup> Vgl. SW XI, 287–288.

schließende, konkrete Bestimmtheitseinheit des Subjekts. Ganz konsequent deutet Schelling das *pure Subjekt als reines Können* und damit als erste, fundamentale Seinsweise, die des völligen Nichtseins überhoben ist, aber auch nicht mehr. Es ist das Seiende und ist es doch auch nicht, sofern es dasjenige nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Sein gehört.<sup>176</sup> Schelling wird dem Platonischen  $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma$  öv die Gestalt eines mit der Cusanischen Modalontologie konvergierenden Potenzengefüges geben. Das Subjekt benennt den, rein für sich genommen nur als völlige Unbestimmtheit zu fassenden, Modus der totalen Bestimmbarkeit des Seins. Und sofern das vollendet Seiende auch denkt, fällt die Potenz des reinen, unbestimmten Denkens in Gott ebenso auf die Seite dieses Subjekts. Es bildet naturgemäß nicht das Endziel, jedoch stets den Anfang, das Erste, worauf das Denken sich richten kann: (sich selbst als) das *primum cogitabile*. Das Denken und das Sein-Können sind die bestimmbarere Materie aller bestimmten Gedanken und Objekte – aber nicht die Materie des Seienden schlechthin.

Neben das Subjekt tritt als weiteres Moment dasjenige Seiende, in dem nichts vom Subjekt ist und dem das Subjekt Subjekt ist, nämlich das Objekt (das rein Gedachte ohne weitere Denkbarkeit, das reine Sein). Und schließlich gibt es außer Subjekt und Objekt noch ein Drittes, das beides ist, aber dies nicht mehr partikulär und in wechselseitiger Einschränkung, sondern ganz und unendlich. In-sich-Sein und Außer-sich-Sein heben sich in diesem Dritten nicht mehr auf, so daß es das Bei-sich-Seiende (der Kern der Personhaftigkeit Gottes) ist, das Selbstmächtige, das Vollendungsmoment der alles in und aus sich setzenden und vermögenden Vernunft. Indem das Dritte die beiden ersten noch voraussetzt, macht es auch nur *eine* Potenz des Seienden aus und ist nicht *das* Seiende.<sup>177</sup> Was aber ist dann das Seiende (d.i. das Absolute oder das allem Gemeinsame), außer dem nichts möglich ist? Die drei Potenzen zusammen konstituieren lediglich die Materie des Seienden, die *Dynamis überhaupt*, nicht seine Wirklichkeit. (Vom Seienden ist letztlich gar nicht zu sagen, daß es ist, sondern es ist nur von anderem auszusagen, von der Ursache des Seins im Sinne eines wirklichen Einzelwesens.) Jedenfalls sind notwendig drei Potenzen des Seienden anzusetzen: (1) das reine Können ohne alles Sein, (2) das reine Sein ohne alles Können und (3) das positiv ausgeschlossene Dritte.<sup>178</sup> Diese drei Momente – Bestimmbarkeit, Bestimmtheit und Unendlichkeit – des Seienden stehen in einer Vermittlungsgemeinschaft, in der sie sich gegenseitig fordern, ermöglichen und voraussetzen, womit sich zeigt, daß die Einheit des Seienden eine analytische, keine synthetische ist.

<sup>176</sup> Vgl. SW XI, 50, 288–289.

<sup>177</sup> Vgl. SW XI, 281, 289–290.

<sup>178</sup> Vgl. SW XI, 291–292.

Die Möglichkeiten in Gott, was also in Gott im Modus des Möglichen gegeben ist, gehen über Gott *hinaus*, so daß er anfänglich mit einer wesentlichen Beziehung auf seine Äußerlichkeit gesetzt ist, deren Inbegriff die Welt ist. Das Mögliche in ihm drängt ihn über sich hinaus. So bleibt Gott in keinem Moment frei von der Welt, selbst dann nicht, wenn er diese Möglichkeiten nicht verwirklicht. Ausschließlich *durch* die Welt, deren Fülle er enthält, aber nicht ist, kann er frei *von* der Welt werden. Schelling setzt diese bestimmten Beziehungsmöglichkeiten allerdings *nach* dem und außerhalb des wesentlichen actus des ewigen Existierens Gottes an (seines ‚das-Seiende-sein‘): In seinem *ewigen Existieren* bleibt Gott ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm, ist er reine Innerlichkeit, das Absolute.<sup>179</sup> Im Hinblick auf sein ewiges Existieren negiert Gott jede Nicht-Existenz, ja das reine Nichtsein überhaupt, unendlich, wobei die *unendliche Negation* frei von der Position wie von der Negation bleibt. Im reinen Können (der Allmacht) liegt für Schelling – wie schon für Cusanus – keinerlei Negation mehr, so daß auch der Wille, der nicht will, nicht durch eine Negation beschränkt wird, sondern unendliche Macht bleibt. Zwischen dem reinen Können und dem reinen Sein besteht kein Widerspruch; die durch keine Negation beschränkte und bestimmte *negative Potenz* ist daher der *Anfang* aller Dinge.

## 2. Methodik und Momente des reinen Denkens

Methodisch sucht die höchste Wissenschaft des reinen Denkens weder ein Nichtseiendes noch ein Seiendes, sondern das Seiende, das μέγιστον μάθημα Platons. Aus diesem unbedingten und allgemeinen Prinzip muß die höchste und erste Wissenschaft schlechthin alles deduktiv ableiten, und zu ihm selbst führt keine Wissenschaft, sondern lediglich die induktive Methode, die von aposteriorischen Erfahrungen (vom Einzelnen) ausgehen muß: Die reine Analysis des in der Erfahrung Vorliegenden soll die Prinzipien als diesem selbst konstitutiv innewohnend auffinden und nachweisen; psychologische Tatsachen kommen hierbei deswegen auch nur von ihrer objektiv-allgemeinen Seite in Betracht.<sup>180</sup>

Doch warum gilt es, nach einer solchen Induktion überhaupt noch den deduktiven Rückweg zu nehmen? Die Basis der Induktion bleibt immer etwas *Zufälliges*, das ebenso gut sein wie nicht sein kann, womit auch die darauf gründende Deduktion unwissenschaftlich bleibt. (So der Fall beim Cartesischen ‚ego sum‘, mit dem ein an sich zweifelhaftes Sein seinen Ausdruck findet.) Zufälligkeit und Notwendigkeit sind untrennbar verbunden. Doch muß das Einzelne nicht notwendig *allein* qua Erfahrung gegeben sein; es kann auch im reinen

<sup>179</sup> Vgl. SW XI, 293–294.

<sup>180</sup> Vgl. SW XI, 295–300.

Denken vorliegen. Die drei Arten oder Elemente des Seienden, die sich nur dem Durchgang durch das *im Denken Mögliche und Unmögliche* zeigen, sind noch *Einzelne* (Möglichkeiten oder Potenzen), nicht das *Allgemeine* (das Wirkliche), denn jedes für sich *kann* das Seiende nur sein.<sup>181</sup> Im reinen Denken selbst indes sind die Gesetze des Denkens ohne Einschränkung Gesetze des Seins, keine bloße Form, sondern Inhalt der Erkenntnis, weswegen die entwickelnde Kraft des Inhalts hier auch vom Gegenstand, nicht vom Subjekt ausgeht.<sup>182</sup> Dem reinen Denken eignen ein Reich und ein Inhalt für sich: der *Nous* und das Seiende. Und allein in diesem Reich vermag die Analyse des Rein-Rationalen zum höchsten Lehrbaren vorzudringen, zum Seienden oder zur Idee des Seins, die als Wirklichkeit schlechthin die Realität des Empirischen erst garantiert und fundiert. Schellings methodisches Programm zielt infolgedessen auf eine rein denkimmanente Induktion und Durchschreitung der Voraussetzungen, der *ὑποθέσεις αἱ πρῶται* allen Seins, vom Wesen des sich sammelnden Denkens (und des im Denken Seienden) her ab.<sup>183</sup> Die Modalbegriffe, die bei Leibniz die Grundkategorien des göttlichen Denkens im Hinblick auf die Schöpfung der Welt, bei Kant die Reflexionskategorien der Copula im Urteil sind,<sup>184</sup> werden bei Schelling zu den Potenzen Gottes selbst.

Die *Induktion* ist das Organon der kontradiktorischen Fundamentalerkenntnis, die Schelling Erfahrung nennt: Sie unterscheidet positiv zwischen Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, negativ zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit. Letztere – schon für Wolff und Kant der höchste Begriff der Transzendentalphilosophie<sup>185</sup> – vollzieht sich im reinen Denken, im Denken des Denkens

<sup>181</sup> Vgl. SW XI, 301–302.

<sup>182</sup> Vgl. SW XI, 296, 303–304.

<sup>183</sup> Vgl. SW XI, 321–322; Platon: *Respublica* 436c–d.

<sup>184</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 219/B 266–267.

<sup>185</sup> Vgl. C. Wolff: *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt/Leipzig 1736, §§ 79, 85, 133, 135, 173–175; A. Baumgarten: *Metaphysik*, §§ 7–17; I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 290/B 346. Vgl. bereits G.W. Leibniz: Die Ontologie ist die „Wissenschaft vom Denkbaren ganz allgemein, insofern es ein solches ist“ (*Opusculum et fragments inédits*, Hildesheim 1966, 511). Vgl. noch E. Husserl: *Cartesianische Meditationen* (Hua 1, Den Haag 1963, 106, 181. – Anders als Wolff, für den die Ontologie als Wissenschaft vom Seienden im allgemeinen „durch begrifflich begründete Deduktion alle jene Bestimmungen (Prädikate) zu explizieren [hat], die den Seienden als solchen zukommen können und die damit von höchster Allgemeinheit sind“ (§ 1), weist Schelling der Induktion die Aufgabe zu, diese Bestimmungen zu finden. Das Mögliche ist für ihn weniger das bloß widerspruchsfrei Denkbare als vielmehr das, in dem der Widerspruch selbst als Möglichkeit steckt und dessen reale Entgegensetzung die Wirklichkeit erst ermöglicht. – In einem besonderen Sinne bewahrt Schelling sogar die von Johann Georg Walch getroffene Bestimmung: „Ontologie bedeutet die Lehre vom Ende [Sein], und ist eine Benennung, womit einige neuere

als Reflexion der Möglichkeit der Dinge resp. als Selbstreflexion der Vernunft oder Idee. Die *Reflexion* bedarf aber als sekundäres Geschehen, als Reflexion von, einer Faktizität, eines schon Gesetzten, an dem sie sich vollzieht, und dies ist für Schelling das Denken selbst, also ebenfalls ein Geschehen, jedoch ein solches, das als Idee immer schon geschehen ist. Das Denken wird reflexiv von sich selbst erhellt und in seiner Tiefe erschlossen, es vermittelt sich seinen unmittelbaren Inhalt. Reflexion bedeutet daher eine selbsttätige Vertiefung und Differenzierung des Identischen in sich in der Form des Denkens, die immanente noetische Bewegung des Identischen, so daß das Denken des Denkens als absolute Reflexion betrachtet werden muß. Die Reflexion bewerkstelligt die Ausbreitung und Auseinanderziehung, die Wiederholung und Vergegenwärtigung des immer schon Geschehenden und Bestehenden, also ein Nach-Denken, eine Logik der Nachträglichkeit, die für Schelling freilich darüber hinaus eine Vornahme des Wirklichen in den Möglichkeiten leistet. Das Denken kehrt in der Reflexion in seine Innerlichkeit als Totalität des Möglichen um und besitzt darin eine natürliche Tendenz zur Endlosigkeit des Denkens im Zustand vor der Entscheidung und dem Urteil. In gewissem Sinne ist Reflexion daher reine, rotatorische Theorie, Schweben in der Gleichheit der Möglichkeiten und Richtungen.

Das *Denken* vollbringt die Nachkonstruktion seiner eigenen Faktizität, aber überdies erkennt es sich selbst als Vorgriff auf die materiale Struktur des Wirklichen, als ihre Vorkonstruktion aus dem Reich des Möglichen heraus sowie als völlige Kongruenz zwischen dem im Denken zu Denkenden und dem, was material-weltlich wirklich sein kann. Das Denken vollbringt qua Reflexion die Poiesis seines Inneren, die Apophantik seiner reinen Immanenz, d.h., es ist in seiner Reflexivität ein Sich-als-sich-Erscheinen, das Erscheinen der Immanenz. Es holt seine auf die Welt vorgreifende Tendenz ein, bereitet sein stetes Geschehen jedoch obendrein permanent nach. Zur Vollständigkeit des Reflexionscharakters des Denkens gehört für Schelling nicht allein die Einsicht in das jedes mögliche Sein Konstituierende – die Potenzen –, sondern zudem in die Art und Weise, wie diese Konstitution aus dem Wesen heraus vor sich gehen muß, nämlich in Verkehrung der Potenzen. Das Wesen des Denkens zeigt sich vollständig nur in der Umkehrbarkeit seiner Gehalte, seinem Spiegelbild.

Das Denken ist das Identische, das naturaliter ist und ruht, das in der Welt wird und sich aus der Verkehrung, nunmehr existentiell, wiederherstellt: als *Person*. Die Reflexion bedarf immer einer Grenze, die ihre Bewegung zurückwirft, die sie spiegelt, und diese Grenze ist die Erscheinung der Wirklichkeit des Wirklichen. Bloß weil die Idee sich als (ewige) materielle Bedingung

Philosophen die Wissenschaft, die vom Ende überhaupt und dessen Eigenschaften handelt, verstanden“ (vgl. *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, 1937).

möglicher (zeitlicher) Wirklichkeit begreift, ist das Denken eine zur eigenen Reflexion fähige Sphäre; es kann sich sehen, weil es sieht, was jenseits seiner sein kann, was zwar nicht durch die Idee ist, ohne sie aber nicht sein kann. Das Denken unterscheidet sich vom anderen Sein, um sich selbst in seiner Reinheit und Bedeutung zu begreifen. Dergestalt gelangt das Denken zu seiner Selbstkongruenz und seinem Selbstbegriff: einerseits zur absolut positiven, inneren Reflexion dessen, was es ist, andererseits zur negativen, äußeren Reflexion dessen, was es nicht ist. Die Reflexion denkt das Denken als Bewegung, in der sich erst zu zeigen vermag, was sich in ihm bewegt, der triadische, teleologische Organismus der Potenzen. Im Denken des sich selbst als denkend denkenden Denkens macht das Denken die Erfahrung all seiner Inhalte und ihrer Wahrheit, d.h. ihrer als möglicher Prinzipien. Das Denken erfährt die Möglichkeit als seinen Inhalt und seine Sache.

*Reines Denken* bedeutet reine Selbsterkenntnis in der Sphäre des Wesens, die alle mögliche objektive Wahrheit materiell vorzeichnet und enthält, während die Unwahrheit sich – wie bei Parmenides – in subjektiv-äußerlichen Meinungen ergeht. Allerdings erkennt das reine Denken bei Schelling zwar das Seiende, es anerkennt aber zugleich das wirkliche Sein und somit seine eigene Wirklichkeit als positiv außerhalb seines Erkennen-Könnens gesetzt; das Positive kann das reine Denken nur verunreinigen. Es weiß sich zuhöchst als reine Subjektivität – gegenüber der reinen Objektivität der von aller Subjektivität freien Wirklichkeit.<sup>186</sup> Nichtsein und Sein, Potenz und Akt, Subjekt und Objekt sind Momente des Seienden, das nie nicht zu denken ist und mit dem das Denken selbst aufgehoben würde, so daß ein absolutes Nichtsein undenkbar bleibt.<sup>187</sup> Das Seiende ist ausschließlich als innerer Prozeß faßbar und einzig in seinen drei Momenten gemeinsam das Absolute,<sup>188</sup> d.h., die Idee kann dem Denken nur als Bewegung, und zwar von Möglichkeit zu Wirklichkeit, gegenwärtig und zugänglich werden: Die Vernunft vermag das Seiende allein als ihren genuinen Denkprozeß zu denken, nicht als Nachvollzug eines an sich und äußerlich Vorgegebenen; sie ist die mögliche Geschichte des Seienden, die potentielle Wirklichkeit, die hyletisch die Bewegung des Existierenden präformiert, die jedoch als sie selbst nicht existiert.

Die drei Potenzen des Seienden können indes – wie das Seiende in toto – überhaupt nicht nicht gedacht werden, sind also im Denken notwendig gleichursprünglich, dies jedoch in der Form der Sukzessivität, womit Schelling wiederum eine Kantische Bestimmung der Kategorien ontologisiert.<sup>189</sup> Das reine Vernunftgesetz für das Seiende als solches, so wie es in der Vernunft besteht, ist der

<sup>186</sup> Vgl. SW X, 180.

<sup>187</sup> Vgl. SW X, 134; XI, 295, 304; XII, 60–62.

<sup>188</sup> Vgl. SW XI, 288–291.

<sup>189</sup> Vgl. SW XI, 304–306; I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 79–81/B 105–107.

*Satz vom Widerspruch*,<sup>190</sup> für Schelling das *Gesetz alles Seienden*, doch dabei zugleich das inhaltsreichste aller Gesetze, weil es bestimmt, wie jedes beliebige X als jedes beliebige Y sein- oder eben nichtseinkönnend gedacht werden muß. Wenn die Gesetze des Denkens die des Seins sind,<sup>191</sup> dann lassen sich auch Form und Inhalt des Denkens nicht mehr trennen: Das reine Denken denkt mit sich das Seiende; das Denken, das seine Momente denkt, erfährt in ihnen die des Seienden. Auf dieser Ebene ist der Satz vom Widerspruch das Grundgesetz des Denkens, des Seins und ihrer Einheit. Nicht nur ist er voraussetzungslos, er ist auch das inhaltsreichste Gesetz,<sup>192</sup> das Schelling auf die Einheit der Idee des Seienden appliziert wissen will. Der Satz vom Widerspruch soll die Möglichkeit der Einheit und des gegenseitigen Sich-Einschließens konträrer Momente im Seienden gewährleisten und nicht in der Exklusion des Kontradiktorischen verharren, d.h., er wird selbst zum Gesetz der spekulativen Bewegung, wie sie Denken und Gedachtes kennzeichnet.

In der atemporal-gleichursprünglichen Sukzession oder sukzessiven Wechselseitigkeit der Potenzen ist deren Einheit einzig durch den Satz vom Widerspruch zu denken, der das Seiende in toto als zugrundeliegende und tragende, aber ebenso den Geist als innerlich überhobene Mitte zwischen den Entgegengesetzten gelten läßt – was lediglich im Bereich des Konträren überhaupt möglich ist, während das Kontradiktorische keine Mitte und Vermittlung kennt. Jede Verneinung ist in diesem Rahmen relativ und hebt weder das Ganze noch die Gegenmomente absolut auf. So wie Schelling den Satz vom Widerspruch auslegt, wird in ihm von Aristoteles die eleatische Kontradiktion zugunsten der Platonischen Kontrarietät – des Nichtseienden wie des Seienden – aufgehoben. Dergestalt fixiert der Satz vom Widerspruch rein im Denken, was im Sein (von den Potenzen her) möglich ist. Er formuliert das innere Gliederungsprinzip des Intelligiblen, des von ihm her wirklich Möglichen sowie potentiell Wirklichen. Ihm entsprechend ist die Idee das, was sein kann – im Sinne des Was und des Ob, des Wesens und der Existenz.

Im reinen Denken gibt es die noetisch-ewigen Verhältnisse des Vor und Nach, die zeitliche Bestimmungen erst möglich machen. Die Potenzen *sind*, indem sie auf die Wirklichkeit *warten*, weshalb auch das Vor und Nach eine Po-

<sup>190</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 150–153/B 189–193. – Für Schelling ist der Satz vom Widerspruch nicht mehr allein der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile, sondern zugleich das Prinzip der logischen Präformation aller ontologischen Synthesis. Hinsichtlich der Verneinung unterscheidet Schelling traditionell die Verneinung der Wirklichkeit (Beraubung, nicht aktuell) von der der Möglichkeit (Unmöglichkeit, nicht potentiell), die Entgegensetzung vom Widerspruch, die Kontrarietät von der Kontradiktion (vgl. SW XI, 307–308).

<sup>191</sup> Vgl. SW XI, 303.

<sup>192</sup> Vgl. SW XI, 305.

tenz bilden. Die zeitliche Folge, die Geschichte, ist ursprünglich schon eine intelligible Folge, die von Anfang an in einen realen Prozeß übergehen kann; der Akt dieses Übergangs kann freilich nur vom Willen vollzogen werden. Das noetische Zugleich zeigt sich in der Sukzession der Momente und der diskursiven Gedanken, in der Wechselbestimmung der Momente, die sich gegenseitig *anziehen*: So ist etwa das Nicht-Seiende dem Rein-Seienden der Grund, das Rein-Seiende die bestimmende Ursache des bloßen An-sich-Seins.<sup>193</sup> Sogar alle drei Potenzen zusammen sind zwar das Ganze des Seienden, aber nur, sofern es *sein kann*. Ihr Gefüge ist lediglich die Figur des Seienden, der Stoff der wirklichen Idee, die *δύναμις* als Stoff des Allgemeinen, während die Wirklichkeit erst dann gegeben ist, wenn *etwas* ist, das diese Möglichkeiten *ist*, die bislang reine *νοήματα* sind. Die Figur des Seienden umschließt alle Möglichkeiten, so daß das wirkliche Seiende sich als Wirklichkeit zu den Möglichkeiten *als sie seiend* verhält. Das Ganze der Möglichkeiten braucht etwas, an dem es als Selbstloses sein Selbst hat und das ihm Ursache des Seins ist: das ‚das-Seiende-seiende‘. Die Elemente werden erst das Seiende, indem *es sie ist*. Dieses ‚das-Seiende-selbst‘ hat das Sein nicht als Prädikat, sondern Sein und Wesen, Existenz und Essenz sind hier eins; es ist selbst nichts Allgemeines, kein Was, sondern die *alles Denken übertreffende Wirklichkeit*, deren Wesen in nichts anderem als dem Wirklichsein besteht.<sup>194</sup> Schellings Meditation über die absolute Idee und die supponierte immanente Dynamik der sie erschließenden Urteilsform will diese nicht bloß nach unten, zur Weltschöpfung hin, genetisch transzendieren, sondern ebenso onto-theologisch nach oben hin, zur denktranszendenten absoluten Einheit des vollkommen aktualen und koinzidentiellen göttlichen Subjekts. Dessen Selbsthaftigkeit bildet zwar bereits die Grundlage seiner Personhaftigkeit, doch vermag diese sich allein durch den weltlichen Geschichtsprozeß, als dessen abschließende Vollendung, zu realisieren.<sup>195</sup> Gott ist jenseits seiner Potenzen und

<sup>193</sup> Vgl. SW XI, 311–312.

<sup>194</sup> Vgl. SW XI, 313–314.

<sup>195</sup> Ist Schelling anfänglich mit Fichte am absoluten Ich als dem in intellektueller Anschauung erfaßbaren grundlosen Grund des menschlichen Ich orientiert, so weitet er dies später durch eine Naturphilosophie aus, die die Natur als dem Ich gegenüber selbständig erkennt; Aufgabe der Philosophie ist die Begründung des Hervorgangs beider Seiten aus dem Absoluten. Teilt er zunächst Fichtes Ansicht von der Überpersönlichkeit des Absoluten, so sucht er danach einen Weg, der die Entfremdung des Menschen von Gott überwindet. Weder Kunst, Kontemplation oder Mystik noch Moral oder Staat vermögen aus der Absonderung von der absoluten Wirklichkeit zu befreien; der Mensch strebt nach Gott selbst, als Person; Geist und Natur sind eigens mit Gott als Person oder Herr des Seins in Beziehung zu bringen – und dieser Punkt bestimmt auch Schellings Streit mit Jacobi. In seiner Spätphilosophie vollendet sich die Personhaftigkeit Gottes in einem Prozeß, der den sukzessiven Hervorgang der Weltsetzung aus dem Absoluten über die Stufen von Natur und

vor der Welt schon Wesen, Wirklichkeit und absolutes Subjekt, aber erst nach der Welt und vermittelt der Geschichte wird er absolute Person.<sup>196</sup> Die beiden Transzendenzen Gottes korrespondieren und korrelieren darum im Gesamthaushalt des Seins unauflöslich miteinander.

In dem, *was* das Seiende ist, ist es sogar dem Wesen und der Idee überhoben, frei ihnen gegenüber und für sich bestehend; es ist nicht einmal *das* Eine, sondern nur bestimmtes Eines (ἓν τι), Dieses (τόδε τι) und χωριστόν. Alles Allgemeine (d.i. Materielle oder die δύναμις) von sich ausschließend ist es nicht mehr *etwas* seiend, sondern einfach und schlechthin seiend zu nennen, wirkliches Subjekt (analog der Tathandlung unseres Selbstbewußtseins), Akt überhaupt und damit dem Begriff entzogen und allein dem Schauen zugänglich.<sup>197</sup> Im Unterschied zu Aristoteles wird beim ontologischen Argument Gott *durch* sein Wesen zur Existenz bestimmt, d.h., das Wesen wird als Grund *vor* die Existenz gesetzt, während für Aristoteles das Wesen selbst ganz und gar *im* Akt besteht. Gottes notwendiges Existieren besteht in seinem notwendigen (d.i. willensunabhängigen) ‚das-Seiende-sein‘, aber er hat zudem ein von letzterem independentes Sein, durch das er *gegen das notwendige Existieren frei wird und in*

Bewußtsein umfaßt. „Alles Bewußtseyn ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit“ (vgl. SW VIII, 74): Diese Einheit von Sammlung und Verneinung bewahrt Schelling bis zuletzt in einem Personbegriff Gottes, der durch die Bejahung der Welt zu ihrer endgültigen Aufhebung fortschreitet. – Zu Schellings Verhältnis zu Jacobi vgl. M. Brüggem: Jacobi und Schelling. In: *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/68) 419–429; W. Weischedel: *Jacobi und Schelling*. Darmstadt 1969; F. Wolfinger: *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die göttlichen Dinge (1811/12)*. Frankfurt am Main 1981.

<sup>196</sup> Zu Schellings Personbegriff, seiner Entwicklung und seiner Beziehung zur Subjektivität vgl. H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hg.): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*. Teil 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; T. Buchheim/F. Hermann (Hg.): *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*. Berlin 2004; C. Ciancio: Schelling: dall'individuo alla persona. In: *Annuario filosofico* 6 (1990) 243–272; J. Jantzen/P.L. Oesterreich: *Schellings philosophische Anthropologie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002; M.S. Reuber: *Vom Subjekt zur Person. Produktivität und Positivität als Grundlage der Schelling'schen Philosophie*. Tübingen 1991; E. Schertel: *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit*. Leipzig 1911; A. Schneider: *Personalität und Wirklichkeit. Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiß*. Würzburg 2001; R. Shibuya: *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)*. Paderborn 2005; M. Vetö: *Le fondement selon Schelling*. Paris 1977, 516–571.

<sup>197</sup> Vgl. SW XI, 314–315.

*sich sein kann*. Als ein bestimmtes Eines ist Gott die Elemente der Idee, deren Unterschiede damit seine Unterschiede sind, ihm Anfang, Mitte und Ende geben. Die Elemente sind keine Prinzipien, sondern bloß Attribute oder Prädikate des Einen, die gleichwohl ein eigenes Sein anstreben. Und was das Absolute in seinem ‚das-Seiende-sein‘ auf materielle Weise ist, das ist es in sich selbst auf immaterielle, unsynthetische Weise: Das Seiende selbst ist das Eine selbst, unzerstörbar, jenseits aller Möglichkeit, singuläres Einzelwesen.<sup>198</sup>

Nach diesem Vorgriff kehrt Schelling zunächst zu einer näheren Ausarbeitung der *Methode* zurück. Wenn das reine Denken – wie Platon gezeigt hat<sup>199</sup> – allein mit dem Intelligiblen umgeht, dann ist die *Dialektik*<sup>200</sup> die einzig mögliche und wahre Methode der geforderten rein denkimmanenten Induktion, wobei es das *Denken* selbst ist, das, durch das Vermögen der Dialektik, die Voraussetzungen *hervorbringt*. Schelling deutet auch die drei Potenzen oder Elemente als Möglichkeiten des Seienden, durch die hindurchgehend das Denken zum Seienden selbst als reiner Wirklichkeit gelangt, d.h., die *Potenzen* sind als bedingte Möglichkeiten des Seienden *Hypothesen*, durch die hindurch das Denken sich selbst zur nicht mehr gesetzten Wirklichkeit hin *bewegt*. Die Hypothesen müssen schlechthin einfache Elemente sein, mithin keine Ideen, zu deren Bil-

<sup>198</sup> Vgl. SW XI, 316–317.

<sup>199</sup> Vgl. Platon: *Respublica* 511b1–c2.

<sup>200</sup> Vgl. dazu H. Krumpel: Zu ideengeschichtlichen Aspekten der Dialektik in der Schellingschen Philosophie. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 11 (1978) 111–124; R. Ohashi: Die Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. In: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 315–326. – Die Dialektik ist ein äußeres Nachbild der inneren Unterredungskunst, die auf dem Frage-Antwort-Verhältnis des dunklen und des lichten Prinzips im Menschen beruht (vgl. SW VIII, 201). In dieser geistigen Bewegung erinnert sich der Philosoph an den inneren Anfang der Welt: Sie ist ekstatisch-positiv, während die bloße Dialektik als begeisterungslos gilt (vgl. SW VIII, 203) – obwohl sie kurz zuvor noch als Begeisterung bezeichnet wurde (vgl. SW VII, 415) resp. als System des intuitiven göttlichen Verstandes (vgl. SW VII, 399). Der Mangel der Dialektik zeigt sich darin, daß sie unfähig ist, zur höheren, fundierenden Einheit des Lebens aufzusteigen. Deswegen wird sie dem Lassen des Willens subordiniert; sie muß sich aufgeben, um zu dem vorzudringen, was sie begreifen willen. Leistet parallel die intellektuelle Anschauung anfangs das Seiner-*Innewerden* des Geistes im absoluten Wollen als der Quelle des Selbstbewußtseins (vgl. SW I, 401), so ist sie später kein Zustand des Wollens mehr, sondern das *Außer-sich-Setzen* des Subjekts im Anschauen seiner selbst (vgl. SW IX, 229). Die Dialektik wird so zur Wissenschaft des Negativen herabgestuft. Konkret bindet Schelling sie in den Übergang der Seele zum Geist ein, den er mit der Vermittlung von Denken und außer dem Denken stehender Wirklichkeit verschränkt (vgl. SW XI, 419–421). Der Geist wird zur Ekstase der Seele als dem reinen Daß; er wird zur Mitte zwischen Gott und Welt, Idee und Wirklichkeit, wobei die Dialektik vom reinen, in sich abgeschlossenen Denken der Potenzen zu dem Punkt des ekstatischen Übergangs in die Welt hinführt.

dung das ‚Große-und-Kleine‘ notwendig ist. Dabei bedeuten die Hypothesen nichts Willkürliches, sondern sie werden vom Logos selbst produziert und philosophisch gesetzt und sind infolgedessen unfehlbar und notwendig.<sup>201</sup>

Wie sich zeigt, beruht Schellings Onto-Theologie in ganz besonderem Maße auf einer spezifischen Deutung bestimmter Philosopheme Platons, Aristoteles', Anselms und Descartes'. Seine Auffassung vom Platonischen Hypothesis-Verfahren etwa geht davon aus, daß der Seele in Gestalt des Logos das Vermögen innewohnt, mittels der dialektischen Methode denkend und rein im Denken verbleibend zum Ursprung des Seins aufzusteigen. Erst der reinen νόησις korrespondiert der Logos selbst (αὐτὸς ὁ λόγος), die reine Setzung und das Gesetz des Setzens. Durch den Vollzug des Logos gewinnt die Seele den Nous, also die Einsicht in die Wahrheit dessen, was ist, aus dem ersten und letzten Grund heraus. Der reine Logos nimmt die Voraussetzungen der Meßkünste auf, aber nicht als feste, axiomatische Prinzipien, sondern als Zugangsweisen und Anstöße hin zum Unvorausgesetzten, das nicht mehr gesetzter Anfang eines Teilbereichs von Wissen und Dingen ist, sondern die ἀρχή von allem. Von hier aus erfolgt dann der erkenntnismäßige Wiederabstieg, doch hängen für den Logos nunmehr alle Dinge und ihre Beziehungen mit dem Anfang zusammen, erscheinen also von der Einheit her. Alles wird im Licht des Ursprungs gesehen: das Wesen der Dinge, ihre Relationen zu anderem, ihre Stufung und Genesis. Die Inhalte des Denkens werden in ihrem Was durchsichtig, weil sie von ihrem Woher, aus dem Grund gefaßt und von ihm aus gedacht werden; die Inhalte werden Ideen. Dabei unterscheidet sich die Dialektik primär formal von den anderen Erkenntnisarten und Wissenschaften.

Mit seiner Deutung trägt Schelling unverkennbar eine *zeitliche* Dimension in die Verläufe der Erkenntnis hinein. Er setzt ein *eigenes* Genos von Voraussetzungen und Potenzen des dialektischen Aufstiegs an, das nicht mit dem der Meßkünste zusammenfällt und verwechselt werden darf. Die Dialektik wird eine absolut eigenständige Wissenschaft vom Sein des Denkens und im Denken, eine Onto-Noologie, die die Bewegung des Denkens von den höchsten Potenzen zur reinen Wirklichkeit hin aufweist. Sie umfaßt und leistet die protologische Poiesis des Seins (samt seiner Reflexion), sofern es gedacht werden kann und muß. Bei der Onto-Theologie gelangt sie an ihre Grenzen, weil Gott allem Sein, Denken und Weltlichen auch transzendent ist. Als induktives, reines Denken ist die Dialektik das durchschreitende Umgehen mit dem hermetisch gefaßten Bereich des rein Noetischen, des Seienden und seiner Potenzen, sofern sie im Denken modal-gestuft vorliegen.

Schelling setzt Voraussetzungen im Besonderen und Voraussetzungen überhaupt an: Letztere sind – unterhalb der absoluten Wirklichkeit – das Mögli-

201

Vgl. SW XI, 323–324.

che, das, was das reine Denken und was in ihm sein kann. Dies aber *muß* das Denken denken, um überhaupt Seiendes denken zu können. Mithin verbindet das Denken im Aufzeigen dieser Möglichkeiten die Bedingungen möglicher endlicher Wirklichkeit mit der reinen Wirklichkeit. Hypothesen sind hier die Momente, Potenzen und Anläufe, durch die hindurch man über das bloß Mögliche hinausgelangen kann; sie sind die schlechthin einfachen Elemente des Denkens, reine und unzusammengesetzte νοήματα, die nach der logisch täuschungsfreien formalen Denknöwendigkeit gebildet sind und werden müssen. Sie werden nach der rein logischen Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt, sind also die Voraussetzungen des Denkens von Seiendem im Denken, des Gedacht-Seins. Für Platon *ist* der Bereich des Noetischen, weil er am meisten an der Wahrheit teilhat; für Schelling wird er durch das reine Denken und für es erst (als Möglichkeit) *konstituiert* – ohne beweisbar zu sein. Denn das logisch Mögliche wird in der Erfahrung des sich selbst vollziehenden Denkens erfahren, und zwar als das, ohne welches Denken nicht möglich wäre. Das Denken versucht, das Seiende zu denken, denkt aber lediglich das als seiend Denkbare, das, ohne welches Sein nicht denkbar wäre und auch nicht für ein Denken sein könnte. Das Denken denkt das Denk-Mögliche sowie demgemäß Seins-Mögliche, nicht jedoch das Wirkliche, weshalb die Wahrheit zum Produkt der dialektischen Methode des sich auf sich selbst anwendenden Denkens wird.

Das Denken und seine Wahrheit existieren damit als vollständige Selbstbeziehung, als zusammenhängendes, reflexives Durchlaufen und Innerwerden des Bedingungsgefüges aller reinen, einfachen und irreduziblen Gedanken im Denken, so daß das Denken sich allein in Gestalt dieser Selbstrelationalität auch von sich selbst und dem absolut Wirklichen unterscheiden kann. Ohne diese Gedanken gibt es kein Denken und kann kein Denken als möglich gedacht werden. Das Denken kann sich nur im Denken und im rein denkenden Erkennen seiner *selbst* als Zwiefältiges – als Denkendes und als als Denk-Mögliches Gedachtes – von sich unterscheiden, nicht aber im Denken des *Realen*. Es erkennt seine Begrenztheit, seine Negativität in sich und gegen ein rein Positives, durch sich selbst, aus sich und dem Durchdringen seines Inneren heraus. Das Suchen nach Wahrheit, das notwendig seinen Ort *im* Logos hat, ermöglicht das Unterscheiden des Denkens in sich, indem wahres Denken und falsches UnDenken auseinander treten. Die Logik entfaltet das Wesen des Denkens in seiner Innerlichkeit; das Falsche wird als Denk-Unmögliches – gleichwohl im Denken verbleibend – abgetrennt. Das Selbst-Denken des Denkens und des im Denken als seiend zu Denkenden führt zum Wissen. Denk-Sein (Möglichkeit) und Real-Sein (Wirklichkeit) werden vom Denken als Ur Differenz begriffen. Die logischen Grundgesetze und Axiome sind die *Grundgedanken*, in denen das Denken sich zu sich selbst und dem in ihm Möglichen ins Verhältnis bringt: Sie sind die Bedingungen möglichen Denkens und Denk-Seins *und* selbst bereits

Gedanken; Gedanken, die andere Gedanken mit fundamentaler Kraft bestimmen; Bestimmungen des Denkens und des Denkbaren durch das Denken. Diese Grundgesetze zeigen die Notwendigkeit der wahren Denk-Möglichkeiten und die Unmöglichkeit der falschen Gedanken.

Während alle besonderen Wissenschaften fehlgehen können, weil sie von einem ungesicherten – und das heißt für Schelling: unbeweglich belassenen – Anfang aus bloß auf das Ziel losgehen und damit nur hypothetisch bzw. zufällig unfehlbar sind, ist das Denken selbst durch seine Natur dem Irrtum enthoben, das Vermögen der Poiesis allein des Wahren. Das Denken besteht jenseits der Kontingenz, um lediglich es selbst zu sein, ein Reich der notwendig bestimmten Verhältnisse zwischen allen Möglichkeiten. Es kommt aber weiterhin durch sich zu dem *Entschluß*, dasjenige, was es *nicht zugleich* setzen kann, *nacheinander* zu setzen, um so auf die schlechthin einfachen Elemente seiner selbst zu gelangen, dorthin, wo es nur wahres Denken oder Undenken gibt.<sup>202</sup> Die Logik wird dergestalt für Schelling zur Demonstration des inneren Zusammenhangs von Denken und Wollen resp. des Übergangs vom einzig Denkbaren zum einzig möglichen Wollbaren, vom Urteil zur Genesis. Die Geschichte ist ein Resultat des Satzes vom Widerspruch, genauer: die sukzessiv erfolgende materiale Verwirklichung dessen, was einander formal und simultan ausschließt. Die logische Methode ist nach Schellings Verständnis bei Platon die eine Seite der dialektischen Methode. Ontologie und logische Methode, Sein und Denken, Modalität und Urteilsform oder Geltung und Genesis bilden keine selbständigen Ebenen mehr, sondern ein Geflecht von ursprungsimmanenten Übergangsverhältnissen.

Erst wenn νοήματα verknüpft werden, wird auch die Unwahrheit möglich, weil dann Potenz und Akt, Prädikat und Subjekt verbunden werden; die reine ἐνέργεια und die reinen νοήματα, mithin auch die Potenzen für sich, bleiben hingegen täuschungsfrei. Zwischen den Potenzen muß es also schon von der *Logik* her wahre und unwahre Verhältnisse geben, wobei die gesamte *reale Geschichte* von Natur und Bewußtsein, wie sich noch zeigen wird, *logisch auf dem Wesen der Unwahrheit beruht*, doch zugleich das Mittel der Rückkehr aus der Unwahrheit zur wirklich und vollständig seienden Wahrheit darstellt. Die Dialektik findet sämtliche Voraussetzungen (Potenzen), auch wenn sie bloß nach logischer Möglichkeit oder Unmöglichkeit bestimmt werden, folglich nach reiner, formaler Denknötwendigkeit, die gleichwohl stets zur materialen Notwendigkeit werden kann. Daß dem reinen, absoluten Subjekt nichts mehr vorzusetzen ist, kann indes nicht bewiesen, sondern ausschließlich *im Denken erfahren* werden, wodurch sich aus erster Quelle zeigt, was möglich und unmöglich ist. Die transzendentalphilosophische Dichotomie von Denken und Erfah-

nung bleibt somit in gewissem Sinne gültig, wird aber ins Denken hineingenommen.<sup>203</sup>

Die dialektische Methode setzt – und darin liegt ihre Hauptleistung – die Voraussetzungen (die Potenzen) unmittelbar *als Prinzipien*, als mögliche Prinzipien, dies jedoch nur, *um sie als Nicht-Prinzipien zu erweisen und sie damit real zu bloßen Voraussetzungen herabzustufen*. Was das als Prinzip Gesetzte – das als Prinzip (Er-)Scheinende – in Wahrheit ist, vermag erst durch den Vollzug der Dialektik gezeigt zu werden: Sie hebt die Hypothesen als Prinzipien auf, um zum wahren Prinzip zu gelangen, und das *Aufheben* ist der genuin dialektische Akt am logisch Gesetzten. Das Logische wird zum Werkzeug des Dialektischen. Das Gesetzte wird zum Mittel, zur Stufe, so daß die Dialektik durch den Anfang und die Mittel – das Vorläufige – das Endgültige und Wahre hervorbringen kann; vom Ende als wahren Grund aus kann alles überhaupt erst im richtigen Verhältnis zueinander stehen und sichtbar werden. Jedes Setzen fordert ein Entgegensetzen und Zusammensetzen, eine Negation, die jedes Nächste bis zum Unbedingten hin vermittelt, womit die Dialektik sowohl positiv als auch negativ ist, aber auch die Prozesse der positiven und negativen Philosophie methodisch und onto-logisch beherrscht. Sie ist in und durch sich, als Bewegung des Denkens zum Telos hin, transzendierend, integrierend und korrigierend verfaßt.<sup>204</sup>

### 3. Denken und Sein: ihr Verhältnis als wissenschaftliches Problem

Das Verhältnis von Sein von Denken wird also – als „Programm des Selbstgeschehens des Denkens“<sup>205</sup> – aus drei Perspektiven zugänglich: dem reinen Denken, der rein-rationalen resp. negativen Philosophie und der positiven Philosophie. Als reines Denken findet und durchschreitet das Denken durch sich unmittelbar allein seinen *Inhalt*; sodann denkt es diesen Inhalt im Hinblick auf sich selbst in Gestalt seiner ursprünglichen selbstkonstitutiven Gedanken und Gesetze (der *Ideen* oder *Wesenheiten*), die zugleich die universelle Möglichkeit sowohl seiner selbst als auch all dessen, was überhaupt sein kann, bedingen; und schließlich denkt es seine Inhalte (Potenzen) als Bedingungen und Gesetze der *Existenz*, von Wirklichkeit und Geschichte, die freilich nicht mehr *allein* aus dem Denken resultieren können, dessen immanente Prozesse aber jederzeit zur Grundlage behalten. Und nur auf den letzten beiden Ebenen vermag das Denken zudem die *Erfahrung* des Ursprungs zu machen, einmal als des absoluten

<sup>203</sup> Vgl. SW XI, 326.

<sup>204</sup> Vgl. SW XI, 327–328.

<sup>205</sup> Vgl. K. Hemmerle: *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg 1968, 30.

Subjekts vor und über allem Denken, einmal des geschichtlich realisierten Ursprungs in Form des qua Persongewordenheit vollendeten Gottes.

Die Voraussetzungslosigkeit des ἀνυπόθετον verträgt sich für Schelling mit der Tatsache, daß das Denken unabdingbar durch Voraussetzungen, die drei Möglichkeiten oder Potenzen, zu ihm gelangen kann. Überhaupt ist die Dialektik für ihn – darin der neukantianischen Platon-Deutung verwandt – keine beweisende, sondern eine versuchende und dadurch *erzeugende* Wissenschaft: Etwas wird im und vom Denken gesetzt und wieder aufgehoben bis es zu einem letzten, positiv und bleibend Gesetzten gelangt, in das dann alle Annahmen als Voraussetzungen eingehen. Die Dialektik erfährt demzufolge in ihrem Geschehen, was das Seiende ist, eben indem sie versucht, es zu denken.<sup>206</sup> Sowohl die apophantische Kraft des Denkens als auch seine Intentionalität überhaupt gründen im poetischen, d.i. Sein in verschiedenen Weisen setzenden, Charakter des Denkens.

Dem Prinzip selbst hängen unzertrennlich Elemente an, und allein deswegen ist es überhaupt denkbar, dem Denken zugänglich oder im Denken produzierbar. Was Prinzip scheint, wird mittels der Dialektik in Attribute des Prinzips verwandelt, die der Vernunft wiederum als Mittel dienen, um die Wissenschaft rein zu erzeugen.<sup>207</sup> Das im Denken Erste verwandelt sich im Gang des Denkens in ein Kontingentes (συμβεβηκός), das das Seiende nur zufällig, nicht ursprünglich als Subjekt ist; es wird zu etwas, *was* das Seiende ist, was von ihm getragen wird, und ein Gleiches gilt für die anderen Elemente. Die Attribute hängen dem Sein desjenigen an, von dem sie getragen werden. *Daß* sie sind, verdanken sie dem, das sie ist, während sie in ihrem *Was* selbständige, ungewordene Mächte sind: ewige Wesenheiten und Gedanken, das Reich der ewigen Möglichkeiten, die Ideen als absolute νοήματα, die a priori möglichen Prinzipien. Ihr gesamtes ‚Werden‘ betrifft nur ihre Verhältnisse zueinander und zum Einen-Seienden. Erst *mit* dem Prinzip werden auch sie *wirklich mögliche Prinzipien*.<sup>208</sup>

Das Eine-Seiende als wahres und einziges echtes Subjekt ist zugleich das einzig Notwendige, das allem Bestand verleiht, es in seinen Verhältnissen bewegt und ihm dennoch transzendent bleibt; alles andere (und dies meint potentiell unendlich Vieles) bleibt im real-ontologischen Sinne etwas Kontingentes. Vom einen wirklichen Subjekt sind unendlich viele Urteile und Prädikationen

<sup>206</sup> Vgl. SW XI, 328–330.

<sup>207</sup> Es ist unverkennbar, wie Schelling die Momente der Kantischen Vernunftkritik ontologisierend weiterführt: die Poesis der Vernunft, die Suche nach den reinen Formen, die Aufklärung über den unvermeidlichen oder sogar konstitutiven Schein, der Aufweis der inneren und äußeren Grenzen und der Übergänge innerhalb der Vernunft, die Schematisierung resp. Verzeitlichung der Kategorien-Potenzen als Geschichte von Natur und Bewußtsein.

<sup>208</sup> Vgl. SW XI, 331–332.

möglich, die Schelling vermittelt einer modalen Reduktion auf und einer Zusammenfassung in drei Potenzen logisch und ontologisch so verdichtet, daß aus dem unendlichen Satz ein triadischer Satz wird. Allein auf diese Weise tritt die *Urteilsform als Form des Ideen- oder Potenzenverhältnisses* samt ihren Momenten rein hervor – *logisch* nach Subjekt, Prädikat und Copula, *ontologisch* nach Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, *modal* nach Möglichkeit, Wirklichkeit und notwendiger Einheit beider unterschieden –, und zugleich werden so erst ein bestimmtes Denken und schließlich eine endliche und gesetzmäßige Geschichte möglich. Das rein Mögliche ist das notwendig als Bedingung allen Denkens zu Denkende, mithin das wesentlich Denkbare. In der denkenden Selbstdurchdringung des Denkens, der Erhellung seines Wesens, seiner Verfassung und seiner Gehalte, erkennt das Denken das, was jenseits von ihm der Grund seiner ‚wirklichen Möglichkeit‘ ist, was als selbst rein Wirkliches jedoch auch nicht in dieser Funktion aufgeht, sondern für sich bleibt und ist. Die Klärung des Gefüges der für alles Denken-Können notwendigen Möglichkeiten offenbart nicht nur das Wesen des Denkens, sondern ebenso sein Verhältnis zum absolut realen Grund, der von allem Denken, Denkbaren, Möglichen und bestimmt Seienden unabhängig bleibt.

Das Subjekt ist die ungegenständliche, in sich verhältnislose Innerlichkeit des Selbst vor der gegenständlichen Urteilsbestimmtheit durch Prädikate; jenseits des Satzes weiß es sich nicht noch wird es gewußt. Das reine Objekt ist die ebenfalls noch nichtwissende, selbstlose und entäußerte Gegenständlichkeit. Erst das Subjekt-Objekt hat den Gegensatz in sich, es ist also durch die Befreiung in die Zweiseitigkeit ein Selbst, das sich gegenständig ist und sich weiß. Im Sein zwar frei vom Sein<sup>209</sup> ist es gleichwohl noch nicht die absolute Transzendenz: Dazu muß Gott die Erfahrung der Welt machen, in deren Geschichte das Bewußtsein Gott erlebt. *Im Weltprozeß wiederholt sich die Sukzession der Potenzen ständig.* Mit der Weltschöpfung fällt Gott in ein reines Subjekt-Sein zurück, an dem die Welt als Objekt sich vollzieht und das daher in der Welt selbst wird; erst am Ende der Welt ist Gott das absolute Subjekt-Objekt.<sup>210</sup> Innerhalb

<sup>209</sup> Vgl. SW XII, 52. – Nicht ganz klar wird das Verhältnis zwischen den Potenzen und dem unvordenklichen Sein, weil auch Subjekt und Objekt oft mit denselben Adjektiven belegt werden: blind, bloß notwendig, unbeweglich, unfrei, materiell, blindlings mit dem Sein geschlagen (vgl. SW XII, 37–38, XIII, 208). Die Blindheit, das Nichtwissen, kennzeichnet stets das Erste und Natürliche, das nur bei den Potenzen, nicht jedoch beim unvordenklichen Existieren aufhebbar und überwindlich ist.

<sup>210</sup> Was in der Geschichte wirklich ist und wird, ist der Geist. In Natur und Bewußtsein sind es die Potenzen und letztlich der Geist, der ihre Bewegung bewirkt. Der Welt widerfährt die Geschichte durch das Reale, das in ihr wird, aber erst am Ende auch gewußt wird, so daß es das Bewußtsein ist, das in der Geschichte insgesamt, vor allem aber in seiner eigenen Geschichte erst wird: wissend und frei wird. Das Werden vollbringt die Selbstaufhebung der Entfremdung durch ihre Entfaltung hindurch.

des Weltprozesses insgesamt wiederum ist die Natur das Subjekt, die Mythologie das Objekt, die Offenbarung das Subjekt-Objekt, wobei sich diese Triadik in jeder der drei Stufen nochmals vollzieht.<sup>211</sup> Die Momente und ihre Reihe sind denknotwendig, sie zeigen sich im Denken des Denkprozesses als unausbleiblich, als Wesen der finiten Denkbewegung, bilden dabei indes keine statische Struktur, sondern eine dynamisch-wechselkonstitutive Einheit, die letztlich auch nicht um ihrer selbst willen zu denken sind, sondern als Weg zum Absoluten.

Der rein ideelle oder noetische Stufengang der Prinzipiensukzession ist – und dies bildet gleichermaßen die tragende Voraussetzung wie das Beweisziel von Schellings Gesamtprojekt – vorbildlich für den reellen oder wirklichen Hergang der natürlichen und geschichtlichen Entwicklung. *Geschichte bedeutet insgesamt nichts anderes als die abbildende, existentielle Verwirklichung des Ideellen und der Entwicklung seiner Verhältnisse.* Die Mächte erscheinen als Prinzipien, ohne es zu sein, werden in den Prozeß gestürzt und dort in Attribute dessen verwandelt, was über der Natur ist und zuletzt in Attribute dessen, was über allem ist. Die Attribute sind Subjekte, jedoch als vor dem Prinzip – ihrem Sein – gedachte Potenzen; sie sind die höchsten, allgemeinen, generischen Arten des Seins, selbst aber keine Arten im Sinne der bestimmten εἶδη. Besonders das erste ‚Prinzip‘ vermag es nach Schelling hierbei, sich an erster Stelle, ausschließlich und mit voller Macht Geltung zu verschaffen, wie beispielsweise die verschiedenen Formen des Dualismus oder das Konzept der reinen ὕλη bei Aristoteles belegen. Doch bei Aristoteles zeigt sich ebenfalls, wie die Selbständigkeit des Materiellen in den höheren Stufen des Seins, von den Himmelskörpern über die Dinge bis hin zum Organischen, immer mehr wieder zurücktritt. Die οὐσία, die Substanz oder das Subjekt, markiert das eigentliche Warum und Wozu der Phi-

Der Fortschritt des Bewußtseins als der der Religion ist eine Bewegung von Unwissenheit und Unfreiheit hin zu Wissen, Freiheit und Gewolltheit. Wie Gott sich im apriorischen Prozeß der Potenzen seiner bewußt wird und sein Sein begreift, so wird der Mensch sich im Bewußtseinsprozeß seiner als des gottsetzenden und gottwissenden Wesens bewußt.

<sup>211</sup> So gibt es auch *drei Epochen der Kirche*: Petrus als Subjekt, analog der Mythologie und Inbegriff der Scholastik mit ihrer bloß natürlichen Erkenntnis, die letztlich auf Nichtwissen basiert; Paulus als Objekt, Inbegriff der Offenbarung sowie der Reformation, der auch eine philosophische Reformation entspricht, die von Descartes bis zu Hegel und Schelling als Weg zur richtig verstandenen negativen Philosophie zu deuten ist; und schließlich Johannes, der als Subjekt-Objekt und als Inbegriff der mit der vollendeten positiven Philosophie gleichzusetzenden philosophischen Religion zu betrachten ist – die sogar noch von der Offenbarung befreit (vgl. SW XI, 260).

losophie, weshalb auch die Mathematik, die kein echtes Subjekt hat, sondern nur mit Prädikaten umgeht, nicht das Ideal der Philosophie verkörpern kann.<sup>212</sup>

Wie nun Platon mit einem seiner zentralen Lehrstücke die adäquate Erkenntnis der metaphysischen Grundverhältnisse im Sinne Schellings präfiguriert, so auch Aristoteles.<sup>213</sup> Überhaupt besteht zwischen den beiden Denkern trotz all ihrer formalen und sprachlichen Divergenzen in der Sache Einigkeit, denn beiden geht es letztlich allein um das Seiende, sofern es seiend ist, um die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seienden selbst, also immer um die eine Sache, nicht um Prädikate. Für Aristoteles bewegen sich sowohl Sophistik als auch Dialektik hermetisch in bloßen Subjekt- und Prädikatverknüpfungen, damit in Schein und Meinung, das Subjekt selbst sowie die einfachen, elementaren Prinzipien – die *ἄπλα* – verfehlend, weil das Hinzukommende, die Akzidenzien, nicht im Blick auf die Substanz begriffen werden.<sup>214</sup> Die *οὐσία* ist dasjenige, was bei Aristoteles das stets gesuchte und gewollte *ἀνυπόθετον* benennt; die Kategorien dürfen hingegen nicht mit den Attributen verwechselt werden, insofern sie lediglich logische Prädikate und deren Gattungen sind, die weder von allem noch notwendig ausgesagt werden, wohingegen die Attribute Subjekte waren und sodann im Fortgang des sich durchführenden Denkens vom Seienden selbst als dessen erste Unterschiede ausgesagt werden müssen.<sup>215</sup>

Im Hinblick auf das Ganze des Seienden sind die Potenzen seine metaphysische Materie. Als Totalität des Möglichen sind sie zwar das Wesen, doch muß es zudem ihnen insgesamt gegenüber eine Ursache des Seins geben, die ihnen vorausgeht und die Schelling mit der *οὐσία* des Aristoteles gleichsetzt.<sup>216</sup> Die Potenzen sind nicht selbst das Allgemeine, sondern sein Ausdruck, weder konkret noch abstrakt. Einzeldinge sind sie nicht, weil sie sich nicht wechselseitig ausschließen; allgemein sind sie nicht wie Gattungsbegriffe, unter die sich bestimmte Konkreta subsumieren lassen (etwa ‚Mensch‘), sondern so, wie die Materie, das Licht oder Gott selbst allgemein sind.<sup>217</sup> Im Rekurs auf Aristoteles bedeutet dies: Die *οὐσία* ist das ganze Subjekt und das Seiende in toto, von dem alle Attribute (Potenzen), die sich im Geschehen des reinen Denkens zeigen, ausgesagt werden, das selbst indes von nichts mehr ausgesagt werden kann – ganz wie das voraussetzungslose Prinzip bei Platon.<sup>218</sup> Als absolutes Subjekt *und*

<sup>212</sup> Vgl. SW XI, 332–336.

<sup>213</sup> Gleichwohl gilt Aristoteles Schelling mehr als Gesetzgeber denn als Philosoph, da er nur zeigt, was für ein System der Metaphysik überhaupt möglich und unmöglich ist, derweil er das System selbst nicht aufstellt; eine Denkfigur, die Schelling gelegentlich auch im Falle Kants zur Anwendung bringt (vgl. SW XI, 348).

<sup>214</sup> Vgl. SW XI, 340–344.

<sup>215</sup> Vgl. SW XI, 345–346.

<sup>216</sup> Vgl. SW XI, 313–314.

<sup>217</sup> Vgl. SW XI, 336.

<sup>218</sup> Vgl. SW XI, 345.

absolute Substanz jenseits der Potenzen oder Washeiten ist Gott die eine, reine Wirklichkeit, er *ist* das Seiende – kopulativ, veritativ, existentiell und in gewissem Sinne auch identisch mit ihm –, doch bleibt er ihm transzendent, frei, es in Ruhe zu halten oder genetisch in Bewegung zu setzen. Als Terminus freilich dafür, daß das Seiende in mehrfacher Weise auszusagen ist, indiziert der Potenz-Begriff, daß das Seiende in sich bereits eine Bewegung impliziert, die auf etwas hindrängt: immanent auf den Geist, transitorisch auf die Geschichte der Welt. Gott allein aber gibt den Potenzen in ihrer Einheit – gleichsam mathematisch – die je verschiedenen Stellenwerte innerhalb ihrer Gesamtgleichung, aus der dann kosmogonisch verschiedene Konsequenzen resultieren. In der Idee sind die Potenzen ineinander und damit das Seiende in seiner wirklichen Einheit sowie als mögliche Vielheit. Außereinandergetreten werden sie zur Materie eines Anderen, das sie ist; sie werden zum Stoff des Prozesses.

Das Urteil bildet die Grundform des Denkens, ist das, was im Denken durch das Denken hergestellt wird. Wahrheit und Falschheit liegen daher nicht in den Dingen, sondern – als ὄν ὡς ἀληθές – im Denken, und zwar sofern sie qua Synthesis und Diharesis entstehen. Bei den ἄπλα indes bestehen Wahrheit und Falschheit *nicht nur* im Verstande, denn hier – bei den einfachen Elementen – ist eben keine Synthesis möglich. Die ἄπλα werden also schlicht gedacht oder nicht gedacht.<sup>219</sup> Sie sind die unzusammengesetzten, die bestimmten, aber gleichwohl schlechthin einfachen Substanzen, reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz. Das Sein ist in ihnen allein Subjekt, Potenz eines Prädikats, nicht schon Prädikat selbst, denn erst zur wahrheitsfähigen Urteilsform gehören Potenz *und* Akt; reine Potenzen sind nicht wahrheitsfähig. Der philosophische Urakt hebt die συμπλοκή auf und setzt das Ursubjekt, das Urprädikat und die Ursynthesis beider. Letztere hat nichts anderes zu ihrem Prädikat, sondern sich selbst, das Sich-selbst-Prädikat-Sein. Erst in dem, was alle drei ist, werden sie zum Sein, doch zugleich zu Attributen, d.h., die für sich gesetzten Prädikate werden Subjekte, Ideen.<sup>220</sup>

Was ihre Zugänglichkeit für das Erkennen betrifft, so kann man die ἄπλα lediglich denken oder sehen. Sie sind rein, was sie sind; in ihnen ist nichts als das Seiende. Und aufgrund ihrer Reinheit und Einartigkeit vermag ihre Wahrheit bloß gesagt oder berührt zu werden. Deshalb ist das Prinzip der Wissenschaft nicht wieder etwas wissenschaftlich Gegebenes oder Erschließbares, sondern das *Denken selbst* und für sich, der νοῦς. Die Vernunft erkennt hier durch eine unmittelbare Berührung oder eine rein geistige Wahrnehmung, nicht mehr dianoetisch, diskursiv und durch Beweise. Anders als beim gemachten und

<sup>219</sup> Vgl. SW XI, 349–350.

<sup>220</sup> Vgl. SW XI, 351–352.

machenden Denken entspricht dem reinen Denken des höchsten Prinzips in seiner Einfachheit eine glaubende Einfalt und die *Gelassenheit* des Denkens.<sup>221</sup>

Zwischen der Philosophie als höchster Wissenschaft und den anderen Wissenschaften besteht im übrigen – ganz im Sinne Fichtes – ein Verhältnis der wechselseitigen Bestimmung. Allen anderen Wissenschaften ist es gegenüber der Philosophie nämlich gemeinsam, daß sie nur einen eingeschränkten Teil des Seins zum Gegenstand haben, während die Philosophie das ganze, vollkommene Sein zum Objekt, das reine Denken zum Prinzip hat. Die Gegenstände der Philosophie müssen ohne weiteres durch das reine Denken gesetzt sein – und zwar als seiend, als Dinge. Der wahre Gedanke ist nicht bloß die allgemeine Idee oder der Begriff, sondern er ist das durch die Idee bestimmte wirkliche Ding selbst; der durch das reine Denken gesetzte Gegenstand muß ipso facto vollständig bestimmt, real und im höchsten Maße wirklich sein, wirklicher als alle durch die Sinne gegebenen Gegenstände.<sup>222</sup>

Bei der metaphysischen Grundfrage des Aristoteles und implizit der griechischen Philosophie überhaupt – τί τὸ ὄν – gelangt diese Notwendigkeit an ihre Grenze und Wurzel: Das Seiende darf nicht selbst wieder etwas Seiendes sein. Hier wird nicht länger das Attribut zum Subjekt, sondern das Subjekt zum Attribut gesucht. Gegen die insbesondere thomistische Tradition bedeutet οὐσία für Schelling nicht *essentia*, keine Wesenheit oder Idee, sondern *substantia*, wirkliches Subjekt; sie ist nicht das Seiende, sondern das, *wovon* das Seiende ausgesagt wird und diesem zugleich Ursache des Seins. Die οὐσία ist *nicht das Seiende*, sondern das, *was das Seiende ist*, das Wovon und Woran des Was. Das Seiende ist nicht selbst ein Seiendes, und ohne dasjenige, dessen es ist, bleibt es leer, bodenlos und nichtig. Es kann schlechterdings als das Was ohne das, dessen Was es ist, nicht und schon gar nicht als wirklich ausgesagt werden.<sup>223</sup>

Um das Verhältnis zwischen reinem Denken und Wissenschaft – also letztlich auch zwischen Apriori und Empirie oder zwischen reiner und regionaler Ontologie – herstellen und bestimmen zu können, ordnet Schelling dem Prinzip eine ursprüngliche Intentionalität zu: Das Prinzip *strebt* aus dem reinen Denken *hervor* zur Wissenschaft, und zwar, *um sich als Prinzip erweisen zu können*, um sich durch sein Anderes und seine Derivate selbst einholen zu können. Die Phänomenalisierung des Prinzips gründet mithin in einer selbstbezüglichen und selbstzweckhaften apophantischen Intentionalität. Bleibt das Prinzip im

<sup>221</sup> Vgl. SW XI, 354–357.

<sup>222</sup> Vgl. SW XI, 360–361. – Bleibt in diesem Sinne letztlich alles Wissen zufällig, weil allein im Denken Notwendigkeit besteht, so ist es dennoch eine Grundaufgabe der Philosophie, die Verknüpfung zwischen beiden Sphären herzustellen, wobei die Wahrheit der Dinge nur sichtbar werden kann, wenn man sie bis in den durch das Denken gesetzten Zusammenhang zurückverfolgt (vgl. SW XI, 363).

<sup>223</sup> Vgl. SW XI, 362–363.

Denken noch materiell, wesentlich und potentiell, so *hat* das Seiende hier das Prinzip, hält es fest, verstellt ihm die Möglichkeit, *Anfang* zu sein. Um das Prinzip nicht mehr nur *durch* das Seiende, sondern *frei* vom Seienden haben zu können, darf es nicht mehr die Sache des reinen und unmittelbaren Denkens sein, sondern muß in das wissenschaftliche Denken übergehen. Allein auf diesem Wege wird das im reinen Denken *Gefundene* zum wirklichen *Gegenstand* des Denkens, entwickelt sich ein echtes, inhaltlich erfülltes Denken des Denkens. Das Seiende für sich gilt Schelling als ein gänzlich Nichtselbstsein (oder als rein potentielles Selbstsein), weswegen es das Prinzip im Denken *bindet*, so daß das Seiende aus der Potenz und dem relativen Nichtsein in die Wirklichkeit erhoben werden muß; es muß wirklich und selbständig werden, damit auch das Prinzip frei von ihm werden kann. Weil das Seiende jedoch auch dann noch abhängig und ohnmächtig gegenüber dem Prinzip ist, kann dieses wiederum als das an sich Wirkliche, eben *als* Prinzip, hervortreten. Konkret bedeutet der Übergang vom reinen Denken zur Wissenschaft, vom noetischen Seienden zum empirischen Gegenstand nichts anderes als eine *distentio ideae*: Die Wissenschaft ist bloß das auseinandergezogene Denken, die quasi verräumlichte Idee, von demselben Denken erzeugt, das auch die dialektische Begründung bewirkt.<sup>224</sup>

Nur in der Faktizität, im wirklichen Tun des Denkens erfährt das Denken, was es denken muß (nicht nicht denken kann), um denken zu können, was es nicht denken kann, wenn es denken will. Im Denken erfährt dieses das Mögliche und das Unmögliche; in der Geschichte erfährt das Denken, was wirklich und was nicht wirklich ist. Was den Gehalt der Idee angeht, so ist die Natur die Wiederholung der Logik oder Dialektik, die Bewußtseinsgeschichte die Wiederholung der Natur – folglich also auch der Logik, so daß etwa die mythologischen Götter dieselbe Abfolge haben müssen wie die Prinzipien, die inneren Momente der Idee. Die Philosophie scheidet das Prinzip aus dem Inbegriff der Möglichkeit aus und zwar im reinen Denken, um im Anschluß im Ausgang vom Prinzip den Weltprozeß zu konstruieren. Geht sie auf das Prinzip zu, so ist sie die erste Wissenschaft, geht sie vom Überseienden auf das Seiende zu, so ist sie die letzte Wissenschaft.

#### 4. Idee und Wirklichkeit

*Die erste Wissenschaft*, mithin die Metaphysik, geht aus dem reinen Denken, der Idee, hervor und bedarf wie jede Wissenschaft eines Prinzips.<sup>225</sup> Solange nun je-

<sup>224</sup> Vgl. SW XI, 364–365.

<sup>225</sup> Historisch verortet Schelling den philosophischen Durchbruch zu einer reinrationalen Fundierung der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant. Zwar dient Kant noch das natürliche Erkennen als Grundlage des Versuchs, die Möglichkeit des Wis-

doch sowohl das Sein – d.i. das ideal präsubsistierende Außergöttliche – als auch das vom Seienden frei gewordene Prinzip selbst – d.i. die reine, in sich seiende Gottheit – *im* Seienden – d.i. in der Idee und dem reinen Denken – nur *als Potenzen* – d.i. als Subjekte – existieren, kann allein das *Ganze der Gleichmöglichkeit oder Indifferenz beider* das Prinzip der ersten Wissenschaft abgeben. Das Seiende wird als Modus der Äquipotenz oder Indifferenz der zwei fundamentalen Setzungspotenzen und -richtungen zur *absoluten Idee*, die Subjekt (Gott) und Objekt (Welt) gleicherweise und gleichermaßen als zu setzende Möglichkeiten in sich schließt.<sup>226</sup> (Indifferenz bedeutet hier weniger Ununterscheidbarkeit oder Identität als vielmehr ein Gleichgewicht zwischen an sich differenten Momenten und Kräften, wenn diese auch einer Einheit immanent und im selben Modus gegeben sind.) Die Krisis und Scheidung der beiden möglichen Wege des Seins können nicht im und durch das Denken erfolgen, sondern verlangen einen Willensakt, ein absolutes Urteil, in dem das Subjekt das Objekt setzt, um durch dieses zugleich erst vollkommen es selbst zu werden. Die Wissenschaft, die hier aus der Idee der Indifferenz hervorgeht, entwickelt das System des allumfassenden Absoluten; dem über das unmittelbare, reine Denken hinausgehenden wissenschaftlichen Denken wird dieses Ganze zur Materie der Entwicklung und insgesamt zum Gegenstand. Und weil die gesuchte erste, allgemeine Wissenschaft das Prinzip bloß zum *Resultat* hat, Gott also nur *als* Prinzip anerkennt, muß es neben ihr noch eine zweite, eine letzte und höchste Wissenschaft geben, die Gott *zum* Prinzip hat, die von ihm *ausgeht* (die also eine besondere Wissenschaft ist) und die Aristoteles notdürftig im Ideal der σοφία festhielt, zugleich aber konkret als Physik mißverstand.<sup>227</sup>

Das Seiende ist immer nur das, worin die Vernunft sich faßt und materialisiert; jede Bewegung also, die in das Seiende gelegt wird, muß eine Bewegung der Vernunft sein. Gott – das, was das Seiende ist – bildet das *Ziel* der Bewegung, nicht jedoch das in ihr Wirkende und Wollende. Im Seienden – d.h. in der Vernunft, der Idee, im Allgemeinen – liegt nicht nur der Stoff, sondern auch das Gesetz seiner Bewegung ist in ihm schon vorherbestimmt: Die Vernunft ist

sens zu ergründen, dennoch beginnt mit ihm faktisch die rein-rationale Wissenschaft, der *objektive Rationalismus*, der nicht mehr von der *subjektiv*-zufälligen Vernunft, sondern von der Vernunft *selbst* erzeugt wird, die in das Seiende eine *Bewegung* bringt, die zugleich ihre eigene ist. Fichte formuliert dann als erster dezidiert den Gedanken der frei durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft und setzt das Ich als Prinzip aller Erscheinung. Das Identitätssystem schließlich geht nicht mehr länger darauf aus zu zeigen, wie *wir* Gott erkennen können – auch wenn schon zur Welt des empirischen Ich konstitutiv der Gedanke Gottes gehört, der jenseits aller Erscheinungen steht –, sondern wie Gott an sich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntnis überhaupt wird (vgl. SW XI, 368–375).

226

Vgl. SW XI, 365–366, 371.

227

Vgl. SW XI, 366–367.

Stoff *und* Prinzip der Poiesis gleichermaßen. Die bloß möglichen Prinzipien sind im reinen Denken die Hypothesen des an sich Wirklichen. Anders als sonst stets hat hier das Vorausgehende erst im Nachfolgenden seine Wirklichkeit; im Folgenden besteht daher das Vorausgehende fortdauernd der Potenz nach. Rein vom Standpunkt der Vernunft aus läßt sich daher niemals sagen: ‚Das außer-göttliche Sein existiert‘, sondern lediglich: ‚Wenn es existiert, dann allein so und so‘. In ihr entwickelt sich nicht mehr und nicht weniger als die vollständige *apriorische Wissenschaft vom hypothetischen Sein*, von den Potenzen, ihren Verhältnissen und Übergängen.<sup>228</sup> Die Wirklichkeit des Gesetzten kann nicht mehr in der Vernunft gründen, vielmehr schreibt sie nur die mögliche Form der Verwirklichung vor, während alle Wirklichkeit selbst aus Gott, aus dem Wollen der reinen Wirklichkeit, der Substanz, hervorgehen muß.<sup>229</sup>

<sup>228</sup> Vgl. SW XI, 375–376. – Philosophiegeschichtlich versucht Schelling hier, sowohl eine Versöhnung zwischen Platon und Aristoteles als auch zwischen Rationalismus, der Erfahrung des Denkens, und Empirismus, der Erfahrung des Erscheinens, zu bewerkstelligen. – Zu Platon und Aristoteles vgl. auch SW XI, 380–383.

<sup>229</sup> Der Substanzbegriff ist bei Schelling, sowohl im Hinblick auf Gott als auch auf das menschliche Bewußtsein, das seiner Substanz nach gottsetzend sein muß, logisch immer mit dem der Entäußerung und Intentionalität verbunden. Zwar ist die *Substanz* (wie für Spinoza) das rein Wirkliche und In-sich-Seiende, dessen Begriff und Existenz keines anderen bedarf, doch wie Crusius bestimmt Schelling die *Existenz* als ein Heraustreten aus dem Inneren und als die Eigenschaft „eines Dinges, vermöge dessen es auch außerhalb der Gedanken irgendwo und zu irgendeiner Zeit anzutreffen ist“ (vgl. C.A. Crusius: *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Leipzig 1753, § 46). Für Hegel sind das Wesen und sein Dasein (die Erscheinung) dasselbe; Wesen und Existenz, Inneres und Äußeres verschmelzen zur Einheit und ergeben so die Wirklichkeit. – Wenn Wolff die Existenz als complementum possibilitatis definiert (vgl. *Philosophia prima, sive Ontologia*, Frankfurt/Leipzig 1730, § 174), als das, was erfüllend zur Möglichkeit hinzukommen muß, damit sie ins Dasein treten kann, so steht er damit auf dem Boden von Leibniz’ Lehre von der besten aller möglichen Welten mit ihrem Daseinsgrund im Willen Gottes, der das Vollkommenste wirklich werden läßt. Als existentificans bezeichnet Leibniz das ens necessarium, insofern in Gott, der ratio ultima rerum, mehr Grund für die Existenz der Dinge als für ihre Nicht-Existenz besteht. Die Ursache, die bewirkt, daß etwas existiert, bewirkt ebenso, daß alle Möglichkeiten den Drang haben zu existieren, oder, wie Leibniz formuliert: „omne possibile existiturire“ (vgl. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, hg. L. Couturat. Paris 1903, 534; *Philosophische Schriften*, hg. C. Gerhardt. Berlin 1875–1890, Band 7, 289), alles „kann einmal existieren“, weil es im wirklich existierenden notwendigen Seienden gründet. Die berühmte Definition Wolffs setzt also eine Ontologie voraus, in der die Differenz von Existenz und Essenz, die Gleichsetzung von Existenz und Aktualität sowie von Essenz und Möglichkeit gelten und die den Primat des Wesens vor dem Sein, mithin den Vorrang des Möglichen vor dem Wirklichen betont. Den Möglichkeiten eignet der Charakter nach Dasein strebender Essenzen; wird ihnen dieses Strebevermögen zugesprochen, dann impliziert dies Vollendung und Komplementierung schon in der Verwirkli-

*Die Vernunft ist nichts anderes als die Idee Gottes*, d.h., Gott ist nicht nur ihr Hauptinhalt, sondern ihr Sein. In dieser Idee ist Gott letztlich so gut der Denkende wie das Denken und das Gedachte. In unendlicher und logisch un-aufhebbarer oder inalterierbarer Selbstaffirmation ist Gott qua Idee alles, und alles ist in ihm; es gibt hier nur das Eine und Allgemeine sowie seine Momente und nichts außerdem.<sup>230</sup> Gott hat keine ontologisch kongruente Beziehung zu den Momenten der Idee und geht in keinem Moment auf, auch nicht in ihrer Gesamtheit, sondern er ist frei, die Idee als bestimmtes Gefüge mit bestimmten Relationen in Ruhe zu erhalten oder sie in die Entäußerung zu versetzen. Seine Wirksamkeit zeigt sich in den möglichen Beziehungen der Momente *zueinander*, und er kann durch eine Änderung dieser Verhältnisse sich als den gänzlich Beziehungslosen hervorbringen. Die Arbeit an den Beziehungen, die als Einheit der Weltgeschichte real wird, ist das universale Mittel, durch das Gott den Zweck seiner absoluten Beziehungslosigkeit verfolgt.

Alles Überführen von Potenz in Wirklichkeit geschieht vorderhand noch ausschließlich *im Denken*, wo das Wirkliche stets nur das durch die Möglichkeit Bestimmte ist. Dabei ist der Kreis des Möglichen in der ersten Wissenschaft größer (genau genommen umfaßt er die Totalität des Möglichen) als etwa in der

chung des Vermögens. Gilt in der Scholastik die Existenz als Heraustreten aus den Ursachen, in denen das *ens in potentia* vor seiner Aktualisierung quasi existierend verborgen war, so liefert in der Wesensphilosophie die innere Möglichkeit, oft auch als im Geiste Gottes subsistierende Idee verstanden, den Ausgangspunkt. Bevor etwas zu existieren beginnt, muß es möglich sein; der Zustand, der zur Möglichkeit hinzukommen muß, ist das sie erfüllende *complementum possibilitatis*. Was dieses Hinzukommende ist, das nötig ist, um ein *ens* – und zwar eher dieses als ein anderes – aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit zu überführen, wird von Wolff erst im Zusammenhang der jeweiligen Disziplin erklärt, die wiederum den Begründungszusammenhang darzustellen erlaubt: In der *theologia naturalis* etwa wird der zureichende Grund, um den es sich immer beim *complementum possibilitatis* handelt, für Gottes eigene Existenz in seinem Wesen aufgewiesen: Gott existiert aus eigener Kraft, sein Wille ist zureichender Grund für die Erschaffung der besten Welt und damit für die Existenz aller kontingenten Dinge; ihr Dasein ist besonders determiniert durch die sie verursachenden *series contingentium* und den allgemeinen *nexus rerum coexistentium*, insofern der zureichende Grund ihrer Wirklichkeit erst in dem außerhalb der Reihen stehenden notwendigen Seienden liegt (vgl. *Theologia naturalis*, Frankfurt/Leipzig 1736–1737, Band 1, §§ 31, 70, 433, 438; Band 2, §§ 357, 376, 377, 381; *Cosmologia generalis*, Frankfurt/Leipzig 1731, §§ 83–90). Kant erst hat durch seine Absage an den Anselmischen Gedanken die Deutung der Existenz als Eigenschaft, die realiter zu einem bis dahin bloß Möglichen hinzukommen kann, verworfen: „dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich“ (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 284; *Akademie-Ausgabe*, Band XXVIII/1, 412–413, 494).

230

Vgl. dazu schon SW VI, 172–175; VII, 148–150.

Mathematik, die Schelling als Leitwissenschaft ablehnt; denn in der ersten Wissenschaft ist nicht bloß *das Seiende* – das Hyletische, worin die Mathematik sich bewegt und aufgeht – gegeben, sondern ebenso *das, was das Seiende ist*, das substantielle, reine Wirkliche, das in nichts mehr übergehen kann (auch wenn es in der noetischen Indifferenz noch als Potenz besteht, um erst als letzte Potenz aus ihr hervorzutreten): Gott als οὐσία, als Wassein des Seienden. Deshalb ist die Mathematik eine potentielle Wissenschaft, eine Wissenschaft von der δύναμις als Materie alles Allgemeinen, eine Wissenschaft ohne οὐσία oder τὸδε τι, ohne Grenze und Ziel – ein Mangel an gegenständlicher Realität, den schon Proklos in seinem Kommentar zu Euklids *Elementen* gesehen und zu beheben versucht hat.<sup>231</sup>

Die spekulative Konstruktion Schellings läuft bis hierhin in eine Dichotomie aus: Das Prinzip im reinen Denken steht dem Prinzip frei und für sich seiend entgegen. Der Weg der Befreiung des Prinzips kann allein darin bestehen, daß alle Möglichkeit im Seienden in Wirklichkeit überführt und dadurch vom Prinzip *ausgeschieden* und getrennt wird. Nur so erlangt Gott der wirklichen und geschichtlichen Welt, aber obendrein auch allen möglichen Welten gegenüber die ihm wesensgemäße, die sein Wesen vollendende Transzendenz und Freiheit. Das Seiende ist daher nicht als solches, als es selbst und als Ganzes, das Wirklich-werden-Könnende, sondern es *verschwindet*, wenn es außer dem actus des göttlichen Seins gedacht wird, wohingegen die Prinzipien als seine Materie bestehen bleiben. Sie sind nämlich zuinnerst reine Möglichkeiten – Potenzen – die stets nur zu einem Sein *erhoben* werden, das *nicht* das ihre ist. Dadurch wiederum eignet ihnen reziprok die Fähigkeit *außer* diesem Sein, das nicht das ihre ist, *gesetzt* zu werden und darin ein *anderes Sein* anzunehmen, welches das ihre ist. Das *erste* Prinzip ist das reine Können an sich, die anderen Prinzipien haben das Können von ihm, und infolgedessen vermag das erste Prinzip *unmittelbar in das andere Sein überzugehen*. Zwar sind die Prinzipien das Nicht-Wirkliche, doch sind sie nicht das Nicht-*Seiende*, so daß die passive, aber untilgbare Möglichkeit in ihnen liegt, Seiende (ὄντα) zu werden. Sie erhalten ihre *Wirklichkeit durch das Absolute*, jedoch nur in der Weise der *Teilnahme* an der Wirklichkeit, nicht als selbst und durch sich Wirkliche. Damit aber, daß sie Wirklichkeit durch das Absolute gewinnen, ist ihnen doch a priori die *Möglichkeit* gegeben, zu selbst wirklichen Entitäten zu werden resp. eine *vermittelte Selbstwirklichkeit* zu erlangen.<sup>232</sup>

<sup>231</sup> Vgl. SW XI, 376–377.

<sup>232</sup> Vgl. SW XI, 386–387. – Es ist stets im Blick zu behalten, daß Schelling einen rein denkimmanenten (essentiellen) und einen darüber hinausgehenden (existentiellen) Wirklichkeitsbegriff in Anschlag bringt; gleiches gilt auch für Begriffe wie Möglichkeit oder Können.

Die Möglichkeit einer – letztlich der einzig möglichen – wirklichen Welt kann für Schelling ausschließlich in einer Verstellung der Potenzen zueinander im Hinblick auf ihre Modalität gründen. Als mögliche haben die Potenzen ein Sein, das nicht das ihre ist, aber ihrer ursprünglichen Eigenheit im Seienden entspricht; als verwirklichte bzw. verstellte haben sie in einem anderen Sein zwar ihr eigenes Sein erlangt, jedoch ihre Natur, ihre Urstellung im Seienden verloren. Indem die erste Potenz – und in ihrem Gefolge auch logisch zwingend die jeweils folgende Potenz – ein anderes Sein anstrebt und realisiert, beginnt der Prozeß der Weltschöpfung aus der Idee und der Logik. Es ist dabei der *Wille*, der das logisch Mögliche in die Wirklichkeit hinübertreibt: Auf dem Fundament des Strebens der ersten Potenz zur Eigenständigkeit und Selbstwirklichkeit kann Gottes Wille wirksam werden, der allein auf diese Weise die Wirklichkeit der geschichtlichen Welt überhaupt einleitet.

*Der Wille ist nicht irrational*, sondern vernünftigen Gründen zugänglich. Wenn man nach dem Warum von Gottes Entscheidung für die Welt fragt, dann lassen sich prinzipiell nur vernünftige Gründe beibringen. Das Maßgebliche jedoch ist das Faktum, daß der Wille von keinem vernünftigen Grund *zureichend* bestimmt oder unmittelbar genötigt werden kann. Die Vernunft *zeigt* ihm die Möglichkeiten, vermag ihn aber zu nichts zu *bewegen*; sie beschreibt nachträglich, was den Willen bestimmt hat, sich für das zu entscheiden, wofür er sich entschieden hat.<sup>233</sup> Das Vernünftige, also das auf rationale Weise Gegebene, Zugängliche und Einholbare, kann nur die Materie, das Objekt des Willens ausmachen, nicht sein bestimmendes Moment oder tätiges Subjekt sein. *Der Akt des Wollens ist irrational*, nicht im Sinne der Unvernünftigkeit und der Beziehungslosigkeit zum Vernünftigen, sondern der Nicht-Zurückführbarkeit auf das Rationale; die Entscheidung ist nicht aus der Idee begründbar und ableitbar.

Wie der Demiurg in Platons *Timaios*,<sup>234</sup> so blickt Gott auch bei Schelling, wenn er sich denn in diesem Sinne entscheidet, zum Zweck der Weltschöpfung auf die Idee, aber er ist eben in keiner Weise dazu verbunden, es gibt keine Präponderanz dieser Möglichkeit, keine Tendenz oder Neigung in diese Richtung. Beide Alternativen des Wollbaren – Sein oder Nichtsein der Welt, Bewegung oder Stillstand, Hervorgehen oder Bleiben – sind in bezug auf das tatsächliche Wollen faktisch gleich rational und irrational, von ihrer Materie her also äquipotent. Denn die eine Möglichkeit ist der Inbegriff des Rationalen, die Welt als Setzung der Idee in der Wirklichkeit, doch dies im Modus ihrer widerrationalen Verkehrung samt der Aufgabe der Wiederherstellung aus selbiger; die an-

<sup>233</sup> Auch die Liebe scheint für Schelling nicht der schlagende Grund für die Weltschöpfung zu sein, denn die Verwirklichung ihres vollen Maßes wird erst *innerweltlich* durch den Menschen möglich, dessen Fall die Inkarnation und den Opfertod des Sohnes erzwingt (vgl. SW XIV, 197).

<sup>234</sup> Vgl. Platon: *Timaios* 29a.

dere bedeutet zwar ein Verweilen des anderen Seins im beständigen und bewahrten Idealen und seiner Vernünftigkeit, doch zugleich ein ontologisches Zurückbleiben hinter dem an sich Möglichen sowie insbesondere Gottes hinter seinen Möglichkeiten, hinter dem, was er sein kann und soll. Das Nichtsein der Welt würde das Rein-Rationale als solches nicht verändern, aber im Gegenzug bliebe das a priori als möglich einsehbar (mithin ebenfalls zum Rationalen gehörende) Sein der Welt ohne zwingenden Vernunftgrund unrealisiert. In beiden Fällen ist etwas, doch zwingend um den Preis, daß etwas anderes nicht ist.

Die Setzung von Existenz oder Wirklichkeit erweist sich damit als der irrationale Akt schlechthin, der die Vernunft um des Seins willen transzendiert. Zieht man für das Irrationale einen positiven Begriff vor, dann den der *Freiheit*: Gott entscheidet sich nicht zufällig, sondern frei für die Welt, die allein werdend existieren und sich ereignen kann, um vermittels dieses anderen Seins vom Sein überhaupt frei zu werden; er gebraucht seine Freiheit zu etwas, um frei von etwas zu werden. Das Irrationale der Welt und der Entscheidung für sie liegt dabei, wie gesagt, darin, daß sie eine Verkehrung der Idee impliziert, einen Abfall von ihr in den Schein – der nicht den Gegenbegriff zur Wirklichkeit, sondern zum Seienden, zur Idee bildet.

Die menschliche Freiheit ist in dieser Hinsicht nicht anders als die göttliche, auch der Mensch fällt in der Sünde von der naturaliter wiederhergestellten Idee ab, freilich unter der Maßgabe, die Seinsgeschichte zu Ende zu bringen. Schon deshalb kann unter diesen Voraussetzungen von einem Scheitern des Theodizeekonzepts bei Schelling keine Rede sein: Gott und Mensch sind gleichermaßen und letztlich in gleicher Weise schuldig, weil auf andere Weise kein Weg zum sein-sollenden Ende führt. Speziell von Gott Rechtfertigung zu verlangen, ist die anmaßende Forderung der mit sich selbst unzufriedenen Endlichkeit.<sup>235</sup> Im Naturprozeß wendet sich dessen Ende, der Mensch, gegen das

<sup>235</sup> Probleme – seien sie allgemeinerer Natur wie das der Theodizee oder auch spezieller wie das der Intersubjektivität bei Husserl – können auch herbeigeredet sein (vgl. zu letzterem R. Paimann: *Formale Strukturen der Subjektivität. Egoologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl.* Hamburg 2002, 369–371). Eine ausbleibende schlüssige Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt jedenfalls für das Scheitern der Metaphysik in toto verantwortlich zu machen, ist abwegig. (Vgl. dazu etwa H. Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung.* Frankfurt am Main 1974, 146: „Das Problem, das die Antike ungelöst hinterließ, war die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt. Die Idee des Kosmos, die die klassische Philosophie der Griechen beherrschte und die den Vorrang der platonisch-aristotelischen und der stoischen Tradition fundierte, hatte darüber entschieden, dass die Frage nach dem Übel in der Philosophie nur einen sekundären, systematisch nebenläufigen Rang erhielt.“) Das Sein als solches, die Tatsache, daß etwas ist und nicht nichts, steht jenseits jeder Bewertbarkeit. Das Theodizeeproblem überdeckt dies durch das Fragen nach dem Warum des Bösen und seine

Ganze, weswegen dieses nicht zur Ruhe kommen kann; beim Bewußtseinsprozeß indes kann sich das Ende, als die letzte überhaupt mögliche Wahrheit, gar nicht mehr gegen das Ganze stellen. Weil das, was Gott will, nicht scheitert, schlägt auch der vom Menschen initiierte Prozeß nicht fehl. Ohne das Moment des Irrationalen wäre das Sein hingegen immer auf dem Holzweg. Die leidenschaftslose Stille des reinen Denkens mit seiner rotatorischen Verfassung kann für Schelling niemals die Vollendung auch nur des Rationalen, geschweige denn Gottes kennzeichnen. Die Wirklichkeit ist nichts als die Verkehrung des rein Gedachten, des einzig zu Denkenden und Denkbaren, des Seienden, weswegen ihr, im Gegensatz zur zeitlosen Idee, ein zeitlich-prozeßhafter Charakter eignen muß.

Am Was des Wollbaren kann der Wille nichts ändern, dieses ist im Seienden, in der Idee vorgegeben, vom Denken produziert und in eins als notwendig eingesehen. Wenn er will, geht dem Willen das, was er will, wollen kann und einzig wollen soll, voran. *Nur im Daß liegt die Souveränität des Willens.* Weil aber Gott will und er zugleich das ist, was das Seiende ist, so will er sich dennoch, wenn er will, selbst. Das Gewollte ist ihm daher durch sich und aus ihm selbst vorgegeben, und er will es zuletzt auch für sich, für seine Vollendung qua Welt und Geschichte. Der Wille bewirkt zu diesem Zweck die Naturalisierung und Historisierung des Logischen. Der Logik, der gleichursprünglichen Sukzessivität der Momente und ihrer Verhältnisse sowie der Bewegung der Momente des reinen Denkens gegeneinander, eignet eine genetische oder poetische Kraft durch das Absolute, das in ihnen das Sein ist und sie in die geschichtlich-prozeßhafte Realisierung hinaustreibt. Der Wille ist hingegen konkret das, was das Innere in das Äußere übergehen lassen kann, weshalb die Urteilsform eine so herausragende Rolle spielt: Sein und Genesis sind in Urteil und Prädikation vorgezeichnet. Das Seiende hat als seine Momente die überhaupt möglichen Prinzipien, die Elemente des Urteils. Rein-rationale Philosophie ist zunächst Urteilslehre, Logik und Ontologie der Prädikation. Das, was das Seiende ist, das Sein oder das zuhöchst Wirkliche, ist die Bedingung des Denkens und des Urteilens. Denken an sich ist Urteilen, und *aus der Struktur des Urteils wird der geschichtliche Prozeß ableitbar.* Das Absolute entscheidet: Es ist das Urteilende im Urteil und überführt das reine Denken in die geschichtliche Wirklichkeit seiner

gleichzeitige Deontologisierung. Neben der Seinsfrage eignet der Frage nach dem Warum, Woher und Wozu des Bösen daher keine tiefergehende Relevanz. Der Sinn der Welt besteht für Schelling darin, die Allheit des Möglichen zur Wirklichkeit zu bringen: Darin findet Gottes Allmacht ihren Ausdruck, darin zeigt sich Gottes Sein selbst – im Primat über seine Güte; und daneben schrumpft die Kraft des Übels, Gott in irgendeiner Weise in Frage zu stellen, zur Bedeutungslosigkeit. Ohne die Schöpfung könnte Gott z.B. nicht das Maß an Liebe realisieren und erfahren, das er erst im allein innerweltlich möglichen Opfer des Sohnes erbringt.

Möglichkeiten. Die verhältnishaftige Verfassung der reinen Sachgehalte, Momente oder Prinzipien im Rahmen der Gegensätzlichkeit wird von Schelling als Entwicklung und Bewegung ausgelegt, in der eine Genesis oder Poiesis vor sich gehen. Aus der immanenten Bewegung des Denkens und der Prinzipien in der Sphäre des rein Rationalen entsteht ein Übergang in Wirklichkeit und Geschichte hin zu einem Endzweck. Die Möglichkeiten und das Durchschreiten der Verhältnisse zwischen den Potenzen – angetrieben vom Wollen, von Spannung und Widerspruch – generieren die Totalität der Geschichte als Henoteologie, genauer: als Zirkel der Selbstbewußt-, der Personwerdung der Totalität. Qua Rollen- und Stellungstausch werden aus den Momenten des Seienden die Wirklichkeit und der Prozeß hervorgebracht.<sup>236</sup>

Die Potenz verhält sich gegen das eigene Sein anfänglich als reines Können, das Schelling mit dem ruhenden Wollen gleichsetzt. Durch den Übergang ins Wollen ist die Potenz ihrer selbst aber bereits nicht mehr mächtig, weil es das Können als Schranke seines Seins verlassen hat und nun das bestimmungslose *ἄπειρον* ist. Allem Sein und Werden liegt dieses an sich Schrankenlose als Materialursache zugrunde, während dem erscheinenden Sein unabweislich die Beschränktheit anhaftet. Erst in die Wirklichkeit überführt, wandeln sich die Prinzipien von Gründen zu Ursachen. Indem sich die reine Potenz in das Sein erhebt, ist sie dem rein Seienden, dem zweiten Prinzip, das Nicht-Können, negiert es also. *Das Sein, das zuvor nicht war, wirkt nunmehr hemmend auf das ausschließlich aus sich herausgehende zweite Prinzip und treibt es in sich zurück*: Das rein Seiende bekommt eine Negation, eine Potenz, ein Selbst in sich, und das vormals Selbstlose wird sich selbst gegeben, vom reinen Akt in die Potenz gesetzt, so daß beide Momente – ihrer Natur zuwider – die *Rollen getauscht* haben. Das Negative wird positiv, das Positive negativ. Doch wird das Zweite, wenn es zum Prozeß kommt, dahingehend wirken müssen, sich als reinen Akt *wiederherzustellen*. Als zweite Ursache wird es daher das Erste wieder ins Nichtsein zurückführen. Durch die gegenseitige Spannung der Momente wird schließlich auch das Dritte ausgeschlossen und am weitesten in die Ferne gerückt. Wenn es folglich zur Wiederherstellung des ursprünglichen Seins kommt, wird das Dritte

<sup>236</sup> Schelling erweckt – wie auf seine Weise Hegel – durch eine logisch-rationale Konstruktion und Grundlegung dessen, was (möglich) ist, den Anschein, das Ende der Geschichte, mithin die Erfüllung der Zeit, sei logisch bedingt, präformiert und falle nur zufällig konkret in ihre Gegenwart. Doch bleibt die Frage, ob die Logik nicht trotzdem eine bloße Nach- und Rückfundierung, eine hier vielleicht zum letzten Mal mögliche, auf die eigene philosophische Gegenwart zentrierbare Rationalisierung heilsgeschichtlicher Vorgaben zum Ausdruck bringt.

*zuletzt* wieder ins Sein eintreten, womit es nicht die Wirk-, sondern die Endursache ausmacht.<sup>237</sup>

Das letzte Sein ist indessen nicht ohne weiteres wieder das erste. Zwar ist es dem Inhalt nach die Idee, aber zugleich ist es das durch *Zerstreuung und Widerspruch vermittelte und verwirklichte erste Sein*. Die erste Potenz ist hierbei nicht mehr an sich, sondern für sich seiend und das sich selbst Besitzende. Zwischen den Rahmenpunkten der *ursprünglichen und der wiederhergestellten Einheit* liegt, entsprechend den möglichen Stellungen der Ursachen gegeneinander, eine *unerschöpfliche Möglichkeit von Gestalten des reinen Seienden*. Die drei Ursachen sind die ersten, reinen Möglichkeiten, aus denen sich alle konkreten Möglichkeiten dazwischen ableiten lassen und mit deren *Verhältnis* sich der *Prozeß* andeutet, wobei die drei sich zueinander wie *Anfang, Mitte und Ende* verhalten: (a) das unmittelbare, reine Sein-Könnende, (b) das rein Seiende, dem die Macht der Verwirklichung erst gegeben werden muß, (c) das seiner selbst Mächtige und sich selbst Besitzende.<sup>238</sup>

Auch an dieser Stelle bemüht sich Schelling um eine philosophiegeschichtliche Parallelisierung und Fundierung seiner Spekulationen, sofern das schranken- und fassungslose Sein Platons ἄπειρον resp. μέγα καὶ μικρόν entsprechen soll, das die Materie auch der Ideen ist.<sup>239</sup> Die Dinge unterscheiden sich von den Urbildern nicht durch das Was, sondern durch das Daß, d.h., die Elemente der Dinge sind ebenso die der Ideen. Das Seiende ist die göttliche Idee, aber als ungeschiedener und chaotischer Inbegriff alles Möglichen: In dieser ist mit dem das göttliche Sein überschreitenkönnenden Prinzip eine Unendlichkeit verschiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche allesamt Bilder (ἰδέαι) der ursprünglichen Einheit sein werden. Das Unbegrenzte ist kein von Gott unabhängiges Prinzip, sondern das erste Zugrundeliegende (πρῶτον ὑποκείμενον), das, woraus alles wird; durch die Grenze (πέρας) wiederum erhält das Unbegrenzte jede sie erst aus dem Selbstwiderspruch setzende, in ihrem Wie indes äußerst schwer zu fassende Bestimmtheit. Sichtbar und erkennbar ist bei all dem immer nur das Ganze (πᾶν), niemals ein Prinzip für sich. Es ist offen-

<sup>237</sup> Vgl. SW XI, 388–390. – Schon hier deutet sich an, daß Schelling die Aristotelische Vierursachenlehre, die er mit der Platonischen Prinzipienlehre besonders des *Philebos* konvergieren läßt, als Instrumentarium für die Konstruktion des Übergangs aus der Sphäre des Rein-Rationalen in die der Wirklichkeit heranzieht, ja als Theorie dieses Übergangs selbst auslegt. Auffällig ist zudem die Kontinuität mit der früheren Philosophie Schellings, etwa mit dem *System des transzendentalen Idealismus*: Konzepte wie Werden, Produktion, Wollen, Schranke, Hemmung, Unendlichkeit, Objektwerden des Subjekts, Wechselwirkung und -bestimmung, Vermittlung, Schweben, Form und Materie, Freiheit, Setzen und Entgegensetzen zählen schon dort zum dauernden Instrumentarium der Spekulation.

<sup>238</sup> Vgl. SW XI, 390–391; IX, 215.

<sup>239</sup> Vgl. etwa Aristoteles: *Metaphysik* 987b–988a; *Physik* 209b–210a.

sichtlich, wie stark Schelling hier *Sophistes* und *Philebos* miteinander verschränkt, dabei allerdings die Vier-Prinzipienlehre des *Philebos* als die ontologisch und prozeßtheoretisch grundlegendere ansieht.<sup>240</sup>

Das Erste ist also das Materiale, rein leidend, reine Substanz; das Zweite ist das formal Bestimmende, reine Ursache, da sie für sich nichts will; das Dritte – im *Philebos* das erste Gewordene und Gemischte – ist Substanz *und* Ursache, Bestimmbares und Bestimmendes, mithin sich selbst bestimmende Substanz: Können-Sein, Frei-sein-Könnendes, Gleichheit von Sein und Nichtsein, im Sein nicht aufgehörend, Können zu sein, folglich das Sein-Sollende gegenüber dem Sein-Könnenden und dem Sein-Müssenden. – Diese drei gehören zum Begriff der Möglichkeit jedes Prozesses, der ohne sie nicht als möglich gedacht werden kann.<sup>241</sup> (Das Vierte, das von Platon als einziges Moment als Ursache bezeichnet wird, kommt bei Schelling erst etwas später ins Spiel.)

Weil das Sein-Können, das sich ins Sein erhoben hat, also unter die Macht des anderen fällt, von dem es ins Können zurückgebracht wird, haftet ihm eine unaufhebbare Doppelsinnigkeit von Woher und Wohin an, die es gleichermaßen bestimmen. Deshalb ist es das *ἄπειρον* oder die unbegrenzte Zweiheit (*ἄοριστος δύς*) und kommt so, als ewiges Werden, niemals aus der Zweiheit heraus. Das Zweite hingegen ist ohne Können und Bewegung, rein seiend: die *μονάς*. Es geht als Ursache nur auf Eines und würde auch nur Eines hervorbringen. Doch ist es nicht die Absicht und der Sinn des Werdens, daß Eines ist, sondern *daß alles Mögliche sein soll*. Deswegen bedarf die Grenze nach Schelling selbst noch eines Maßes, nämlich des Dritten, des zwischen Sein und Nichtsein Schwebenden, das – beides wollenkönnend – sie vermittelt und ausgleicht.<sup>242</sup> Das Viele ist die alternativlose Signatur des Weltlichen und Geschichtlichen, aber zugleich das einzige, unumgängliche Mittel, um die nachweltliche wahre Einheit Gottes Wirklichkeit werden zu lassen.

Das Dritte bildet daher das Maß und Ordnungsprinzip des Prozesses sowie der Konkretion seiner Stufen. Denn während in den ersten beiden Momenten lediglich ein für sich *unendliches Wollen* wirksam werden kann – das Erste will sich permanent bloß im Sein behaupten, das Zweite will es fortwährend nur ins Nichtsein zurückführen –, vermag allein das Dritte zu bestimmen, *wann genau im Prozeß für etwas das Sein überwunden sein soll*. Es bringt so jedes werdende zum Stehen und wirkt darin als *Zweck alles Zweckmäßigen*.<sup>243</sup> Gottes inwendig modales Sein, sein Wollen und Denken führen – wie bei Leibniz – zu einem teleologischen Welt- und Geschichtsprozeß, in dem Gott sich für eine maßbestimmte und -erfüllte Ordnung entscheidet, die den Kampf der Möglich-

<sup>240</sup> Vgl. SW XI, 392–393.

<sup>241</sup> Vgl. SW XI, 394–395.

<sup>242</sup> Vgl. SW XI, 395–396.

<sup>243</sup> Vgl. SW XI, 396–397, 410.

keiten um das Sein fordert und einschließt, aber schlußendlich ebenso die maximale und optimale Vielheit substantieller und geschichtlich sogar notwendiger Möglichkeiten realisiert. Der Prozeß ist das Sichtbarwerden und welthafte Erscheinen dessen, was im reinen Denken der Idee – als der Sphäre der Potenzen und ihrer Entwicklung gegeneinander – ausschließlich rational und im Modus der nur möglichen Konstitution aller Wirklichkeit und allen Werdens vor sich geht. Das reine Denken bleibt untranszendierbar die Logik der Möglichkeit und der Möglichkeit aller Wirklichkeit, doch bis hin zur Materialisierung sind auch alle Momente und Bedingungen möglicher Wirklichkeit im Denken bereits durchdrungen und gesetzt.

##### 5. Die naturphilosophische Dimension des Potenzenverhältnisses

Ein etwas früher entstandenes Seitenstück zur *Darstellung der reinrationalen Philosophie* ist die von Schellings Sohn so betitelt *Darstellung des Naturprocesses* von 1843/44.<sup>244</sup> Auch in ihr geht es vorab im Geiste einer radikalisierten Transzendentalphilosophie um die Prinzipien des reinen Denkens, das freilich nicht bloß – wie bei Hegel – sich selbst denkt, sondern die Prinzipien des Denkens des Existierenden ausbreiten soll. Nur in diesem Sinne kann die Aufschlüsselung der Logik – wie für Hegel – Metaphysik sein. Im Denken des Seienden setzt das Denken sich selbst schon voraus und vollzieht konkret den Prozeß seiner induktiven Selbstdurchdringung und -auseinanderlegung. In ihm wiederum findet es die drei bloß analytisch scheidbaren Momente Subjekt (Sein-Könnendes), Objekt (Sein-Müssendes) und Subjekt-Objekt (Sein-Sollendes): Sie sind die Bedingungen der Möglichkeit, das Seiende zu denken. In diesem Vernunft-Organismus wird das Seiende – als das Absolute in der Idee – gedacht,<sup>245</sup> und anders als bei Hegel kommt es dabei zur Abfolge von Wesen, Sein und Begriff. Der Idee gemäß muß das Seiende sein, wenn es ist, oder: Diese Prinzipien zeigen im Entwurf, wie das Seiende notwendig sein muß, sofern es denn tatsächlich ist. Das Existieren hingegen bleibt als das absolute Ereignis die jedem Denken uneinholbar transzendente, unvordenkliche Prämisse.

Soll es zu einem Sein außer der Idee kommen, muß das erste Moment der Idee als für sich Seiendes gesetzt werden, d.h., wenn der Wille die Welt will, muß er das Erste der Idee aus seiner natürlichen Stellung heraussetzen. Warum er solches wollen könnte, ist eine andere Frage; die Idee selbst jedenfalls kann sich – im Sinne Hegels – nicht zur Existenz eines ihr gegenüber anderen Seins

<sup>244</sup> Vgl. SW X, 303–390. – Vgl. W. Schmied-Kowarzik: Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie in der *Darstellung des Naturprocesses* (1843–44). In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 30 (1998) 171–186.

<sup>245</sup> Vgl. SW X, 303–306.

entschließen oder entlassen.<sup>246</sup> Weil aber auch außer der Idee nichts anderes sein kann als ihre drei inneren Momente, kann sich verglichen mit der Idee lediglich die Einheit, Ordnung und Stellung der Momente ändern. Die Herauswendung des Einen, die Hinaussetzung der Idee in die reale Differenz ihrer Momente ist zugleich der Modus der Realisierung der Idee und ihrer Einheit.<sup>247</sup> Differentsetzung ist Verwirklichung der Idee; die Natur ist die Verselbständigung der Potenzen. Generell ist die Potenzenlehre also auch die *Logik der Natur*, und zwar im genuinen Sinne einer Universallogik: Die Potenzen wirken und existieren in der Natur als Uni-versalpotenzen, d.h., ihre universion – ein Begriff, der erst beim späten Schelling bedeutsam wird – bestimmt die Natur im Ganzen, aber auch jede ihrer Konkretionen. Schelling unterscheidet hierbei drei Sphären des Naturprozesses: (a) das Astrale oder Siderische, (b) den dynamischen Prozeß und (c) den Organismus.

Vor ihrer ersten großen Schwierigkeit steht die Naturphilosophie, wenn sie den Begriff der Materie zu denken versucht. Als primum existens und Anfang muß sie als implizite Einheit und Konkretion der drei gleichursprünglichen Potenzen erfaßt werden, jedoch von deren Auseinandergehen her. Die Materie muß ein Akt sein, der sich indes gegen alles aus ihr Werdende als Potenz verhält, d.h., sie ist das erste Wirkliche, das sich selbst (und zwar universal) zur Potenz für anderes Wirkliches herabsetzt; als Folge eines Werdens kann sie kein Prinzip sein.<sup>248</sup> Erstens ist die Materie das blind Seiende, das nicht aufhören kann, überall zu sein; zweitens ist sie die dazu konträre, auf das Bestimmte gerichtete, negierende Potenz; drittens ist sie die Einheit beider, die erst materielle Körper in ihrer raumerfüllenden Tendenz ermöglicht. Weil Körper nur in einem Raum sein können, eignet diesem ein objektiv apriorisches Verhältnis zu den Gegenständen: Er ist die subjektlose Möglichkeit alles Materiellen, der Modus, wie das Sein im Begriff außer den Begriff gesetzt werden kann, die reine Form der Existenz.<sup>249</sup> Die Materie bedeutet mithin nichts Statisches, sondern ist das Ergebnis der Vermittlung dreier Tendenzen. Ihre erste Sphäre bilden die ewig bewegten Himmelskörper in ihrem Kreisen um sich und umeinander. Dem siderischen System eignet räumliche und zeitliche Unendlichkeit; es ist nicht in Raum und Zeit gestellt, sondern spannt den unendlichen Raum auf und ist in einem ewigen Kreislauf Meister der Zeit.<sup>250</sup> Das immanente Pathos des siderischen Systems besteht in der unendlichen, rotatorischen Bewegung – dem Ausgleich von Heraus- und nach innen Zurückdrängen –, durch die es sich als blo-

<sup>246</sup> Vgl. SW X, 153–154; siehe dazu auch G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie*, § 244; TWA 6, 573.

<sup>247</sup> Vgl. SW X, 306–307, 311.

<sup>248</sup> Vgl. SW X, 310.

<sup>249</sup> Vgl. SW X, 314–316.

<sup>250</sup> Vgl. SW X, 323, 329.

ßer Übergang zur eigentlichen, finit-linear verlaufenden, irdischen Natur erweist.<sup>251</sup>

Ist der Raum raumgebende Form relativ zur ersten Potenz, so die Zeit zeitstiftende Form relativ zur zweiten Potenz. Das Universum besitzt keinen Anfangspunkt in der Zeit, weil diese die Form der Ermöglichung darstellt, in der die Welt mit ihrer Prozeßhaftigkeit existieren kann.<sup>252</sup> Wie der Anfang kein fixer, einmaliger Punkt, sondern der immerwährende Anfang ist, durch die Natur der Welt gesetzt, so ist der Raum nicht die Grenze der unendlich ausgedehnten materiellen Welt, sondern allein als relativ auf die Existenz der Welt bezogene Form bestimmbar; relative Formen können jedoch keine absolute Grenze sein. Die wirkliche Grenze vermag sich erst zu zeigen, wenn man berücksichtigt, daß der Materie nicht allein eine Ausdehnungs-, sondern ebenso eine Verinnerlichungstendenz innewohnt: Die Grenze wirkt nach innen und bemächtigt sich der Materie von innen her.<sup>253</sup> Wenn die zweite Potenz mit ihrer Wirkung auf das Innere in der Materie überwiegt, hebt der dynamische Prozeß (Magnetismus, Elektrizität, Chemie) an, der die Materie von inneren Eigenschaften her denkt und ebenfalls einen unendlichen Bereich von Prozessen konstituiert.<sup>254</sup>

Die dritte Sphäre schließlich begrenzt den dynamischen Prozeß von innen heraus, sofern sich in ihr eine Verflechtung zu seienden Wesen ereignet, die sich auf bestimmte Weise selbst und immanent teleologisch erhalten, wiederherstellen und fortentwickeln. Materie und dynamische Vorgänge werden der dritten Potenz unterworfen, womit das Feld des Organischen in seiner Selbständigkeit hervortritt.<sup>255</sup> Wie die lebendigen Organismen von Anfang an das Ziel des Naturprozesses ausmachen, so liegt der Endzweck des organischen Prozesses in der Freisetzung des Bewußtseins: Der Mensch als freies, selbständiges Wesen ist das geistige Sein-Sollende der Natur,<sup>256</sup> in dem diese freilich nicht ihr Ende findet, da jede Natursphäre ja in sich unendlich ist. Mit dem Menschen beginnt allerdings etwas völlig Neues, sofern sein eigentliches Wesen und Wirken auf der Ebene des Bewußtseins vor sich gehen und sich dort realisieren. Er ist die im und mit dem Anfang gesetzte Mitte; er ist Mitte, weil er Ende des ersten und Anfang des zweiten Seinsanges ist, während Gott vor allem als Anfang des ersten und Ende des zweiten hervortritt. Der Mensch ist der Beginn eines neuen Prozesses und einer neuen Welt, nämlich der des Geistes als der idealen Seite des Universums.<sup>257</sup> Und weil der Mensch in eins das Ende des Natur- und der

<sup>251</sup> Vgl. SW X, 324.

<sup>252</sup> Vgl. SW X, 344.

<sup>253</sup> Vgl. SW X, 339.

<sup>254</sup> Vgl. SW X, 324, 352–358.

<sup>255</sup> Vgl. SW X, 369–381.

<sup>256</sup> Vgl. SW X, 382.

<sup>257</sup> Vgl. SW X, 388–390.

Anfang des Bewußtseinsprozesses ist, wiederholen sich die Sphären der Natur innerhalb der Bewußtseinsgeschichte in bewußtseinsspezifischer Weise.

Schelling legt den Prozeß der Potenzenverhältnisse also auch *naturphilosophisch* aus: Der Anfang liegt in dem, was aus sich selbst heraus ein anderes werden kann, was also von seinem Sein und Begriff her dem Werden unterworfen ist. Dieses begegnet unmittelbar der Grenze und wird durch diese der Teilung, dem potentiell unendlich spezifizierbaren *Mehr oder Weniger* unterworfen, auf welche Weise das schon *konkrete Nichtseiende*, das alles in sich Aufnehmen-Könnende entsteht. Dieses wiederum ist der Grund aller Existenz, ohne selbst zu existieren, d.h., es dient anderem zum Werden und Existieren: erkennbar die  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ , die alles aufnehmende Raum-Materie, das Worin und die Amme des Werdens aus Platons *Timaios*.<sup>258</sup> Als etwas für sich Eigenschaftsloses läßt es allein *quantitative* Unterschiede zu. Was mithin im Inneren des Seienden *Subjekt* war, besteht im Äußeren als *Stoff*. Den Druck, den jedes Folgende auf das Vorangehende ausübt, bewirkt die zweite Ursache, die nun als jetzt seiende *qualitative* Unterschiede im Gleichartigen zu setzen vermag, nämlich objekthafte *Körper*. Die Materie wird zum völligen Aufgeben ihrer Selbständigkeit gebracht und damit fähig, die dritte Potenz anzuziehen – durchaus in der Doppeldeutigkeit von Attraktion und Gewandung zu verstehen; die freie, absichtsvoll bewegte *organische* Welt fängt an.<sup>259</sup>

An die Stelle der einfachen Ursachen oder reinen Potenzen treten jedenfalls *zusammengesetzte Substanzen* bzw. das Gesamt der Dingwelt. Um diese begreifen zu können, ist freilich eine *Einheit* vorauszusetzen, welche die *drei Ursachen zusammenhält* und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt, also eine *vierte Ursache*. Die Wissenschaft schreitet auf diesem Weg von außen nach innen voran, vom Seienden zu dem, was das Seiende ist, vom Denken der Idee zum Grundakt und zur Wesenheit des Wirklichen. Die vierte Ursache ist indes nicht Gott, der vielmehr absolute Ursache oder Ursache der Ursachen ist. Wie Gott das Seiende ist, so ist die vierte Ursache als *Abkömmling der Einheit* diejenige, die die drei ersten *ist*. Gott ist dem Seienden Ursache seiner Einheit, wäh-

<sup>258</sup> Vgl. Platon: *Timaios* 49a. – Hält der frühe Schelling noch am Platonischen Ursprung des uns vorliegenden *Timaios* fest, so setzt er später im Rahmen der Kritik am Emanationsdenken eine andere Herkunft an (vgl. SW VI, 28–37). In seiner erhaltenen Gestalt steht der *Timaios* für einen inferioren und unterkomplexen Versuch der Vermittlung zwischen Gott und strukturloser Materie. Vgl. Schelling an Windischmann, 1.2.1804: „Aber was werden Sie denn sagen, wenn ich behaupte, daß der Timäos kein Werk des Plato ist? [...] Ich möchte fast unerachtet der Citation des Platonischen Timäos durch Aristoteles und andere Schriftsteller ihn sogar für ein ganz spätes, christliches Werk erklären, das den Verlust des ächten ersetzen sollte, wenn es ihn nicht veranlaßt hat“ (vgl. Fuhrmans, III, 46). Vgl. außerdem SW XI-II, 100.

<sup>259</sup> Vgl. SW XI, 398–399.

rend die vierte Ursache das bereits zertrennte Sein zur Voraussetzung hat: *Sie ist die die anderen Ursachen seiende, aber die sie in ihrem Auseinandergehen seiende Ursache.*<sup>260</sup>

Das Seiende im Seienden ist infolgedessen nicht die Pluralität der drei Ursachen als solche, d.h. mitsamt ihrer Unterscheidung. Nur in ihrem Nicht-für-sich-Sein waren sie das Seiende, doch außereinander sind sie nicht mehr das Seiende, sondern lediglich die Materie desselben. Das Seiende, das sie waren, geht derweil nicht verloren, weil es auch im Gedanken das einzig Wirkliche ist, wohingegen die Potenzen in ihrem Auseinandergehen das bloß Mögliche sind. Die *Einheit ist das Prius aller Zertrennung* und kann nie aufgehoben werden. Aus der Zertrennung kann allein folgen, *daß das Seiende die drei Ursachen nicht mehr auch materiell ist, sondern sie fortan materiell außer sich hat* – obzwar es sie immateriell immer noch ist. Hier liegt der seinstheoretische Ausgangspunkt für die genetisch-prozeßhafte Selbstbefreiung und -werdung Gottes zu reiner Einheit und absoluter Transzendenz. Das immateriell Gesetzte kann gleichwohl erst erscheinen, wenn auch das Materielle als solches hervorgetreten ist. Daher war in der Idee nur der Unterschied zwischen dem Seienden – der Materie des göttlichen actus oder Ursacheseins – und Gott, der das Seiende ist, also der Ursache des Seins.<sup>261</sup> In *eigener Gestalt kann Gott erst nach dem Auseandertreten der Idee erscheinen*. Und die Einheit ist nicht mehr bloß dem Wesen nach und potentiell das Seiende, sondern sie tritt als Akt hervor, um nun das Hervorgetretene zu sein: Gott ist nicht mehr länger das Wesen der Potenzen, sondern der Akt der Substanzen. Er *ist* das Seiende, allerdings nicht als *er selbst*. Von ihm in seinem reinen Selbst ist nicht mehr zu sagen, *was* er ist, sondern bloß, *daß* er ist, nämlich das reine Eines-Sein. Die vierte Ursache ist zwar auch actus und das Daß der drei Ursachen, aber eben nur *ibr* Daß, nicht von ihnen *trennbar* und nur sie sein könnend.<sup>262</sup>

## 6. Die Ontologie des Seelischen

Was ist demnach die gesuchte vierte Ursache? Schelling bestimmt die *Seele* als dieses Vierte, denn anders als der Geist kann sie sich nicht vom Seienden bzw. Materiellen losreißen, sondern bleibt als sein existenzgewährendes Wesensprinzip an es gebunden.<sup>263</sup> Die Seele ist – in eigenwilligem Anschluß an Aristoteles –

<sup>260</sup> Vgl. SW XI, 399–400.

<sup>261</sup> Vgl. SW XI, 400–401.

<sup>262</sup> Vgl. SW XI, 401–402.

<sup>263</sup> 1795 gelangt Schelling zur Gleichsetzung von intellektueller Anschauung und Geist, sofern erstere „die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes“ ist (vgl. SW I, 317); die intellektuelle Anschauung resp. lebendige Selbstanschauung des Ich ist das universelle Prinzip: „es

ist widersinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat als das des Selbstbewußtseins zu verlangen. Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst“ (vgl. SW I, 366). Noch in der Identitätsphilosophie besteht der Erkenntnismodus des Absoluten in der intellektuellen Anschauung (vgl. SW VI, 153). Die absolut tätige Anschauung in ihrer Unmittelbarkeit bildet das Fundament der Realität menschlichen Wissens. „Deßwegen habe ich mehrmals wiederholt, Geist heiße mir, was für sich selbst ist“ (vgl. SW I, 366–367). „Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz, sich selbst anzuschauen. Über diese Thätigkeit können wir mit unseren Erklärungen nicht hinaus“ (vgl. SW I, 380); als spezielle Prädikate sind zu nennen: „Der Geist ist alles nur durch sich selbst“ (vgl. SW I, 368), „Ursprung und Endzweck seines Daseins“ (vgl. SW I, 386), „ursprüngliches Wollen“ (vgl. SW I, 395), „absolute Thätigkeit“ (vgl. SW I, 429), „absoluter Selbstgrund seines Seins und Wissens, und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch das, was er ist“ (vgl. SW II, 38–39). Der Geist ist hier das Absolute mit absoluten Bestimmungen, im Singular eignen ihm die klassischen Prädikate Gottes. Immer stärker wird zudem die Verbindung zwischen Geist-, System- und Geschichtsbegriff: Philosophie ist nichts anderes „als eine Naturlehre unseres Geistes“ (vgl. SW II, 39), die „den Gang des menschlichen Geistes selbst darstellen“ soll (vgl. SW I, 293). Und dieser wiederum ist notwendig, „alles strebt in ihm zum System“ (vgl. SW I, 386). Aufgrund der „absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns“ (vgl. SW II, 56) ist „das System der Natur zugleich das System unseres Geistes“ (vgl. SW II, 39). Als Prinzip des Lebens gedacht, kann der Geist auch Seele heißen (vgl. SW II, 51). Nur sukzessiv und genetisch „nähert sich der Geist sich selbst an“ (vgl. SW I, 388), weswegen die Transzendentalphilosophie des Geistes wesentlich Geschichte sein muß, denn „alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseins. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes sein als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtsein gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden. Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtsein begleitet haben“ (vgl. SW I, 382–383). Konsequenterweise ist der menschliche Geist die maßgebliche Instanz für Begriff und Realität der absoluten Zweckmäßigkeit: „Was absolut zweckmäßig ist, ist in sich selbst ganz und vollendet. Es trägt in sich selbst Ursprung und Endzweck seines Daseyns. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes“ (vgl. AA I/4, 113).

Beim frühen Schelling ist Seele gleichbedeutend mit Geist. Indem sich in ihr die in sich selbst zurück- und die nach außen hervorgehende Thätigkeit durchdringen, entsteht als Produkt „gleichsam eine reale Construction der Seele selbst“ (vgl. AA I/4, 107). Seele oder Geist werden als eine Thätigkeit gedacht, „die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continüirlich bestrebt ist“ und dabei eine Geschichte ihrer verschiedenen Selbstanschauungszustände bis zum reinen Selbstbewußtsein durchläuft (vgl. AA I/4, 109–111). Sie erhält sich selbst, indem sie eine „sich selbst ins Unendliche wiederherstellende Thätigkeit ist“ (vgl. AA I/4, 112). Ab 1797 wird

die Entelechie ausschließlich eines *bestimmten* Gewordenen, nämlich des des *Lebens* fähigen Dinges, dem sie die Ursache des wirklichen Lebens ist, sein τὸ τί ἦν εἶναι. Sie ist das Daß eines bestimmten Körpers. *Jedes Gewordene ist indessen gar nichts anderes als eine bestimmte Gestalt des Seienden*; und je mehr es seinem Materiellen nach dem ganzen Seienden gleichkommt, desto mehr wird es zugleich das anziehen, was das Seiende ist, und dieses wird in ihm das es Seiende sein, also Ursache des Seins in ihm. Das das Seiende überhaupt Seiende ist das τὸ τί ἦν εἶναι, das, was das Seiende ist.<sup>264</sup>

Die Seinsfrage (τί τὸ ὄν) fragt nicht nach dem Prädikat des Seienden als Subjekt, sondern nach dem gegenständlichen Subjekt des Prädikats ‚seiend‘. Was ist in einem Seienden jeweils das es Seiende, ohne mit ihm identisch zu sein? Ohne im Seienden aufzugehen, ist Gott das Seiende (die Idee); er ist nicht prädikativ durch es bestimmt, sondern die Ursache seiner Verwirklichung und deswegen das, was das Seiende ist.<sup>265</sup> Aristoteles fragt Schelling zufolge: Was ist für das Attribut, seiend zu sein, dergestalt Subjekt, das es als οὐσία des Seienden dessen *Ursache* ist? Dieses Was ist *im* Seienden das es Seiende. Es gehört dem Seienden nicht bloß zu, sondern ist das, was das Seiende ist, das τί ἦν εἶναι. Das Imperfekt des Ausdrucks könnte – im Sinne eines platonisierenden Prioritätsverhältnisses, wie es auch Schellings Berliner Hörer Trendelenburg vertritt – zeigen, daß die Form früher als das σύνθετον oder σύνολον im Geist vorhanden

das Absolute nicht mehr als Seele, sondern als Geist in seinem Verhältnis zur Natur konzeptualisiert, allerdings bleibt die „wesentliche und absolute Einheit der Seele und des Leibes“ thematisch, die allein in der Idee des Menschen und nicht im empirischen Menschen zu suchen ist: Eine „dem Leib entgegengesetzte Seele“ existiert ebensowenig wie eine tote Materie oder Natur (vgl. SW V, 270–271); „die wirkliche Seele ist nichts als das Ideale des Leibes, so wie der Leib, welcher nur das unmittelbar Reale dieses Leibes ist“, einen Teil der unendlichen Seele ausmacht (vgl. SW IV, 387–388). Sofern das Ideale jedes Dinges seine Seele ist, mit der im Absoluten der Idee das Reale unmittelbar verbunden ist, reflektiert die Seele die absolute Einheit im Endlichen, womit Schelling zu einem spekulativen Begriff der Seele vordringt. Sie ist nunmehr die Selbstanschauung des Absoluten, in der Endliches produziert wird, damit jedoch auch ewiger Abfall (vgl. SW VI, 41). Die „Ichheit“, d.i. die höchste Potenz des „anderen Absoluten“, wird zum „allgemeinen Princip der Endlichkeit“, „die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Princip an“ (vgl. SW VI, 42); und sie strebt, ihren Abfall erkennend, dahin, Absolutes zu produzieren, wozu sie einzig „durch die Ablegung der Selbstheit“ zu gelangen vermag (vgl. SW VI, 44). In der *Freiheitsschrift* bildet die Seele im prozessualen Gott das „lebendige Band“ der in der Scheidung von Sehnsucht und Verstand auseinandergetretenen Kräfte, d.h. deren vom Verstand im geschiedenen göttlichen Grund hervorgehobene innere Einheit (vgl. SW VII, 362). Im Menschen wird diese seelische Einheit zur „zertrennlichen“ und damit Seele zu Geist (vgl. SW VII, 363–364).

<sup>264</sup> Vgl. SW XI, 402–403.

<sup>265</sup> Vgl. in logischer Hinsicht bereits SW VII, 204–205.

war; das ‚sein‘ könnte darauf verweisen, daß die Form im σύνθετον immer noch ist, was sie vordem bereits war. Doch ist diese Deutung für Schelling verfehlt, weil sie dem ‚war‘ den Vorrang einräumt. Vielmehr besagt das Imperfekt, daß etwas Materielles, bevor die Form in ihm ist, lediglich Voraussetzung der Form im Verhältnis zu ihr war. Das τί ἐστίν verhält sich zum τί ἦν εἶναι so, wie sich der allgemeine Begriffsinhalt den unter ihn fallenden Einzelgegenständen gegenüber verhält (auch wenn Schelling das τί ἦν εἶναι letztlich absolut singularisiert); sie verwirklichen das, was begrifflich vorgängig gedacht wurde. Im Einzelnen geht das allgemeine Was ins Daß des Was über. Das Daß-Sein bedeutet daher für Schelling: Etwas ist nicht nur *faktisch* wirklich das, was es ist, sondern etwas ist wirklich als das, was es ist, weil es (qua Akt und Tat) *verwirklicht* (*worden*) ist. Das Seiende existiert aktuell als ein vom ‚das-Seiende-Sein‘ als Ursache, d.i. als αἰτία τοῦ εἶναι, Verursachtes und Realisiertes, und das washaft bestimmte Seiende vollzieht seinen Existenzakt ausschließlich als solchermaßen verursacht.

Das Seiende (τί ἐστίν) eines jeden oder das, was jegliches ist gegenüber dem es Seienden (dem, wodurch es ist), wird zum τί ἦν. Das Was ist für uns stets das Erste, aber das Es-selbst jedes Seienden geht darüber hinaus. Alles Washafte ist bloß Voraussetzung (was bloß war) gegen das, was all dieses ist: das, was das jedesmal Seiende ist. Der Wesensgrund wird vom Seinsgrund her temporalisiert und zu einem Vorgängigen herabgesetzt. Hierbei gilt das Was als ein allgemeines Moment, als quasi ewige Vergangenheit der Bestimmtheit und von daher als stabile Erkennbarkeit eines Seienden in seinem Möglichsein; das Daß hingegen gilt als aktualisierendes Moment, das jedes Seiende erst zu einem existenzhaft gegenwärtigen, singulären und identischen Selbstsein erhebt. Das εἶδος ist actus, kein bloßes Was, sondern das Daß des im Seienden gesetzten Was, mithin οὐσία und Ursache des Seins. Schelling setzt also insgesamt εἶδος, οὐσία, τί ἦν εἶναι, ἐνέργεια und αἰτία τοῦ εἶναι gleich – und von all dem gibt es im Grunde nur zwei (wiederum abzustufende) Formen, Gott und die Seele als sein Ebenbild.<sup>266</sup>

Ist Gott jedoch das rein um seiner selbst willen Seiende, das durch sich selbst Wirkliche, das wahrhaft für sich ist, so besteht die Seele nicht für sich, sondern in bezug auf das Materielle, folglich als Entelechie. Alles Werdende verlangt aber nach dem völlig Abgesonderten, das als Prinzip nicht mehr etwas Allgemeines, sondern ein Einzelwesen ist, eine ἐνέργεια, nicht bloß eine Entelechie. Diese reine übermaterielle – und d.h. zugleich: überseiende – Wirklichkeit ist nicht nur immateriell wie die Seele. Und alles Werdende strebt schon seiner Natur nach, nicht erst aufgrund eines Wollens, zu diesem Unbewegten hin; ein Ding berührt das Ewige unmittelbar, ohne jede Vermittlung.<sup>267</sup>

<sup>266</sup> Vgl. SW XI, 404–408.

<sup>267</sup> Vgl. SW XI, 412–413.

Die drei Prinzipien haben gemeinsam, daß sie lediglich die Materie alles Entstehenden sind, aus der alles bereitet wird; das Zeug, wie Schelling es auch nennt. Das erste Prinzip hat hierbei am meisten stoffliche Natur, aber auch die anderen beiden sind dazu bestimmt, in dieses Materielle einzugehen, sich in ihm zu verwirklichen, mithin selbst zu materialisieren. Damit entsteht die Notwendigkeit des vierten Prinzips, das die drei ersten – als nichtseiende – ist: die Seele, der Logos, das  $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . Mit diesen vier ist dann endlich die beseelte ebenso wie die unbeseelte Welt vollständig konstituiert und die ganze Ideenwelt gegeben, wobei je nach den Stellungen der Prinzipien zueinander alle konkreten Ideen entstehen.<sup>268</sup> Doch bleibt die Ideenlehre – die Schelling auch Aristoteles zuschreibt – nur das Vorspiel der Wissenschaft, deren letztes Ziel es ist, *Gott frei vom Seienden in völliger Abgeschlossenheit* zu haben. Bislang ist die Welt, zu der die Reflexion fortgeschritten ist, aber nur von Gott *verschieden*, nicht jedoch schon von ihm *geschieden*; sie ist *außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinne*. Enthält das im Denken Erste die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, so enthält das im Denken Letzte die Potenz der real-außergöttlichen Welt, und es ist die Seele, die an diesem Grenz- und Übergangspunkt steht: Mit ihr ist der Idee für sich ein Abschluß gegeben und Gott über das bloße Denken hinausgerückt.<sup>269</sup>

Es ist unverkennbar, daß die neuplatonische Abfolge der Hypostasen auch bei Schelling, in eigentümlich und mannigfach modifizierter Form, noch ihre Gültigkeit hat. Das Absolute ist dem Geist – der Idee, dem reinen Denken – und allem anderen sowohl immanent (als das es Seiende) als auch transzendent.<sup>270</sup> Die Seele übt als Ebenbild Gottes eine Vermittlungsfunktion aus, ist

<sup>268</sup> Vgl. SW XI, 410–411.

<sup>269</sup> Vgl. SW XI, 413–414.

<sup>270</sup> Schelling bestimmt das Absolute – wie der Neuplatonismus – als das schlechthin Eine (vgl. SW V, 367; VI, 152, 157), dem er allerdings sowohl den Charakter des Über-Seienden, Über-Gegensätzlichen und rein Unendlichen als auch die Struktur der reflexiven, noetisch-intelligiblen Selbstgegenwärtigkeit und die alles Gegebene umfassende Totalität des Geistseins zuspricht; ein Entwurf also, der neuplatonisch gesprochen die erste und die zweite Hypostase zusammenführt – was in vergleichbarer Weise schon von Porphyrios in seinem *Parmenides-Kommentar* sowie in Ansätzen von Origenes realisiert wurde. Schelling deutet die einschlägige Epekeina-Formel der *Politeia* als Vorordnung des Seinsvollzugs bzw. des Ideenkosmos als eines apriorischen Potenzengefüges gegenüber dem Seienden und dem Denken in seiner prädikativen Bestimmtheit (vgl. SW XI, 588; XIII, 165–166), wobei Sein und Eines konvertibel sind (vgl. SW XI, 317). Die absolute Einheit des Überseienden und des Unvordenklichen, die in eins Freiheit und Selbstwollen impliziert, rückt das Absolute gegenüber dem Seienden in eine transzendente Stellung: Gott will vom Seienden frei werden, womit Schelling bewußt an den Neuplatonismus anschließt (vgl. SW VIII, 238, 256; XII, 58, 100; XIII, 128–132, 165, 215, 240, 256, 350; *Weltalter*, 14, 20, 67, 141, 226). Den Hervorgang und die Entäußerung des Absoluten ver-

steht Schelling nicht als einen stetigen Übergang, sondern vielmehr als Sprung, Abfall oder Sich-Losreißen im Vorgang des Überfließens, weil dieser Prozeß nicht logisch und argumentativ begründet, sondern bloß metaphorisch rekonstruiert zu werden vermag (vgl. SW VI, 37; VII, 191).

Trotz seiner Kritik an einem vertikal-deduktiv mißverstandenen vermeintlichen Emanationssystem Plotins bleibt Schelling mit seinem Konzept der Priorität des ‚ewigen Zurückgehens‘ Gottes in sich selbst gegenüber jedem Hervorgehen (vgl. SW VII, 158) doch auf dem Boden der neuplatonischen Trias von Bleiben, Heraus-treten und Sich-Zurückwenden (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή), die vor allem Proklos systematisch und universal durchgeführt hat. Das wesentlich Neue bei Schelling besteht hier darin, die Geschichte als Horizont der Entfaltung und des Zu-sich-Kommens des Absoluten zu denken: In der ‚absoluten Zukunft‘ nach und außerhalb der Welt, im ‚System der Zeiten‘ erfüllt sich der Prozeß der ‚tätigen Verneinung‘ des Absoluten, durch den es zu sich gelangt und seinen Höhepunkt erreicht (vgl. SW VII, 355; *Weltalter*, 202). Da jede Bewegung sich nach Schelling erst durch ihre Gegenbewegung vollenden kann, ist das Absolute zugleich absolute Affirmation seiner selbst, in welcher auch Sein und Denken geisthaft zur Identität gelangen. Gott ist Leben, Person, Ausgang und Rückkehr zu sich selbst, mit der sich das Endliche – im Rahmen einer trinitarischen Geschichtseschatologie – dann versöhnt wieder im einen Unendlichen auflöst (vgl. SW IV, 258, 397; VI, 42–47, 57; *Weltalter*, 67–68).

Vgl. zum Neuplatonismus bei Schelling vor allem die Arbeiten von Beierwaltes (*Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main 1972, 67–82, 100–144: Historische und systematische Bezugspunkte zwischen Plotin und Schelling; *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main 1980, 204–240: Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings Bruno; *Das wahre Selbst*. Frankfurt am Main 2001, 182–227: Plotins Gedanken in Schelling). Über das, was der Vf. in diesen Texten als gesichert oder zumindest plausibel gesammelt hat, dürfte die Forschung ohne neue Quellen nicht mehr wesentlich hinausgelangen. Schon die Wortwahl zeigt, wie vorsichtig diesbezüglich vorzugehen ist und wie unfixierbar die Herausarbeitung der Beziehung letztlich bleiben muß: Beierwaltes redet immer wieder von sachlichen und produktiven Verbindungen, Affinitäten, Analogien der Denkformen und Inhalte, sich berührenden und gegenseitig erhellenden Denkstrukturen, ihrer Ähnlichkeit in der Invarianz der Problemstellung, Strukturvergleichbarkeiten von Theoriepotentialen, prägenden Wirksamkeiten von Theoremen, übernommenen Gedankenelementen oder Transformationen. – Der Plotin-Aufsatz verfolgt die Beziehung historisch und systematisch vergleichend durch verschiedenste Bereiche wie Subjektivität, Erkenntnis, Natur, Materie, Kunst, Freiheit, Wille, Emanation oder Theorie des Absoluten; der Bruno-Aufsatz widmet sich – und dies auch mit Blick auf Cusanus (223–227) – eingehend dem zentralen Konzept einer Einheit (Identität) aller Gegensätze bzw. über den Gegensätzen (208–210), mit dem Resultat, daß Schellings Konzeption der absoluten Einheit als Eines sich als durch Bruno mitbedingt erweisen läßt (232). – In *Platonismus und Idealismus* finden sich die „Stellen aus Plotinos“, 11 Seiten handschriftlicher Exzerpte Windischmanns, aus denen Beierwaltes einige Stellen bringt (210–214). Windischmann sieht auch besonders im Hinblick auf die §§ 35–54 und 73–80 der *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* Analogien zwischen Schelling und Plotin (205–206). Richtig hebt Beierwaltes hervor, daß das Absolute Schellings nur sowohl mit dem Einen als auch mit dem Geist

aber auch die Entäußerung, wesentliche Verwirklichung und Rückwendung des Seienden zu sich selbst. Der Geist wird von Schelling – auf dem Boden der Grundintention der Ermöglichung eines Weltprozesses und konkret an den Cusanischen modalen Gottesbegriff erinnernd – als Gefüge von Potenzen und ihrer die Genesis bestimmenden Entwicklung verstanden: Er wird zwar in materiellen Termini gedeutet, aber im Rahmen einer rein intelligiblen Hyletik; er ist der Inbegriff des Möglichen, das Urteil über das Mögliche als solches. Und der Geist ist die Potenz und das Subjekt des Wesentlichen, mögliche οὐσία, nicht jedoch das Wesentliche selbst. Gott (1) steht so als zuletzt Freies und Absolutes über dem Geist oder dem Seienden (2) mit seinen modalen Potenzen, die sich prozeßhaft in eine geschichtliche Wirklichkeit entfalten und in diese übergehen; dieses Ideale erreicht mit der Seele (3), die zwischen Geist und geschichtlicher Dingwelt vermittelt, seine Grenze, nach der die Welt der Körper und des eigentlich Materiellen (4) beginnt.

Die Weltseele steht zwischen dem Teilbar-Materiellen und der absoluten Substanz in der Mitte, ist also dem *Ganzen des Gewordenen immanent*. Vor der Zerstreuung, der Trennung, dem Auseinandergehen des Seienden ist die Seele nicht wahrnehmbar, so daß demgemäß auch in der ontologischen Stufenfolge das Unbeseelte vor dem Beseelten bestehen muß. Da es der Seele zudem bestimmt ist, das Materielle in toto zu sein, erscheint sie als allgemeine Seele, die in ihrer vollständigen und unauflösbaren Weltgebundenheit oder Weltverflochtenheit alle Ebenen des Weltlichen durchdringt und in *allen* Gestalten des Weltlichen präsent ist, jedoch – als ursprünglich Immaterielles – nur *ins rein Materielle gänzlich eintritt*, anders als die in Einzelwesen eintretende Seele.<sup>271</sup> Die Seele kann auf diese Weise der Stellvertreter oder Ver-weser Gottes, sein Ebenbild genannt werden: Sie ist das *wiedergebrachte Seiende* und ist in diesem das Sein,

bei Plotin konfrontiert werden kann (110–111). – Zum Neuplatonismus bei Schelling vgl. weiterhin H. Holz: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn 1970; H. Holz: Neuplatonische Konzepte im Denken des frühen Schelling. In: *Falgueras Salinas* 1988, 67–78; H. Meinhardt: Das Eine von den Gegensätzen. Marginalien zur Geschichte des Koinzidenz-Prinzips. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 22 (1978) 133–153 [Versuch des Nachweises einer über die Wirkungsgeschichte (Cusanus und Bruno, die mehr von Proklos als von Plotin geprägt waren) vermittelten Proklos-Rezeption Schellings um 1801, die sich in Affinitäten zwischen dem *Bruno* einerseits und dem II. Buch der *Platonischen Theologie* und dem *Parmenides-Kommentar* andererseits hinsichtlich der Lehre vom apluralen, vor- und übergegensätzlichen Einen samt seiner methodischen Entwicklung niederschlägt.]; P. Trawny: *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*. Würzburg 2002, 140, 149–152, 167, 172–173, 187; P. Koslowski: *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Paderborn u.a. 2001 [720: Die Hypermetaphysik des Überseienden ist gnostisch.]. Vgl. SW XI, 415–416.

so wie Gott – dies sein ewiges Verhältnis – das ursprünglich sie Seiende in der Idee, seiner logischen Voraussetzung, war; sie ist das zweite τί ἦν εἶναι nach Gott. Doch ist die so bestimmte Gleichheit zwischen Seele und Gott nur *materiell oder wesentlich*, d.h., die Seele ist lediglich das, *was* Gott ist, aber sie ist nicht *wie* er.<sup>272</sup>

Gott ist das Sein des Seienden, aber *ebenso auch* freies, reines Sein für sich und ohne das Seiende – eine eindringlich schon von Porphyrios, dessen einschlägigen Text Schelling freilich nicht kennen konnte, entwickelte Denkfigur<sup>273</sup> –, während die Seele ausschließlich und ohne Rückkehr auf sich selbst das Seiende ist. Gleichwohl besitzt sie nicht nur ein rein aktuales – und damit zu jeder Bewegung unfähiges – Verhältnis zum Seienden, sondern auch ein potentielltes Verhältnis zu Gott, und durch dieses gehört die Seele wieder auf die Seite des Materiellen oder des nichts ausschließenden Potentiellen selbst, des Vor- und Überweltlichen. Sie kann – weil sie qua Potenz alles ist, was Gott ist – Gott berühren und so *allem das Sein in Gott vermitteln*; zugleich aber vermag sie, weil sie gegen Gott *Potenz* ist, gegen Gott *Akt* zu werden, d.h., sie kann sich *über das Materielle erheben*, um dadurch abgesondert für sich *wie* Gott zu sein.<sup>274</sup>

Die Seele ist dergestalt – und damit steht Schelling ganz unzweifelhaft in der Tradition der neuplatonischen Ontologie des Psychischen mit seiner am-

<sup>272</sup> Vgl. SW XI, 417–418.

<sup>273</sup> Die Dichotomie von Immanenz und Transzendenz des Absoluten findet sich klar entwickelt bereits in der Henologie des Porphyrios: Parallel zum Geist ist auch das Eine unter zwei zusammenhängenden Hinsichten zu betrachten, einmal absolut und für sich, einmal als erstes Moment des triadischen Geistes. Das erste Eine ist als reines Sein ohne jede Bestimmung im zweiten, seienden Einen anwesend und verleiht allem konkreten, gedachten Seienden das Sein bzw. die Existenz. Das Eine jenseits von Substanz und Seiendem ist einerseits nicht seiend, substantiell oder ein Akt, ist andererseits jedoch das reine Tätigsein, insofern es das Sein selbst vor dem Seienden darstellt (αὐτὸ τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος). Durch die Teilhabe an jenem Sein ist das zweite Eine auf abgeleitete Weise ein Sein. Sonach ist das Sein in einer doppelten Bedeutung zu setzen: Das erste Sein präexistiert dem Seienden (προϋπάρχει τοῦ ὄντος), das zweite Sein wird vom Einen jenseits des Seienden, also vom reinen Sein, als Seiendes hervorgebracht; das reine Sein fixiert die ἰδέα τοῦ ὄντος, und durch die Teilhabe an ihm wird ein zweites Eines seiend, welches mit dem Sein, das vom reinen Sein hervorgebracht wird, verbunden ist. Vgl. dazu *In Parmenidem* XII, 10–35. – Im ersten Moment des reinen Seins, das zugleich die Präsenz des ersten Einen im Geist bildet, sind alle Differenzen von Seiendem, das als Vielheit gegeben ist, noch im Modus der indifferenten, ursprünglichen Ruhe verschmolzen, der sich im Bewegungsprozeß des Lebens ausfaltet und in unendliche Andersheit und Entäußerungspotenz hervorgeht. Wenn die triadischen Momente Vater, Kraft und Geist zudem mit Existenz, Leben und Geist gleichzusetzen sind, dann wird entsprechend der Wille als zentrale Instanz zwischen reinem Sein und Seiendem etabliert – als unendlicher Abstand und unauflösbarer Konnex zwischen beiden Ebenen zugleich.

<sup>274</sup> Vgl. SW XI, 418–419.

phibischen Zentral- und Vermittlungsrolle innerhalb des Kosmischen – durch einen *doppelten Willen*, die Dualität zweier Menschen, gekennzeichnet: Nach der einen Seite verhält sie sich gegen Gott als Potenz und ist die Seele, die sie sein *soll*; nach der anderen Seite *versagt sie sich Gott* und fällt von ihm ab, womit sie sowohl ihr eigenes Ziel verfehlt als auch ihrer Vermittlungsfunktion für die von ihr abhängigen Dinge verlustig geht und damit diesen ihre zielgemäße Erfüllung in Gott versagt. Der Übergang kann auch in diesem Zusammenhang allein als ein *Wollen* gedacht werden, doch ist es nun – wie noch bei der Natur – kein an sich Nichtseiendes mehr, das sich quasi natürlich ins Sein erheben will, sondern etwas, das an sich Akt ist, tritt aus der Potenz heraus, weswegen das Wollen hier eine *reine Tat* sein muß. Ein solches Wollen kann zudem nach Schelling nicht wieder Seele sein, sondern nur eine ‚fünfte Natur‘, von der schon Aristoteles sprach, nämlich der *Geist*: das von aller Materie Freie, das reine Daß ohne Was, das rein sich selbst Setzende im Sinne des auch von Fichte<sup>275</sup> eigentlich Gemeinten, etwas völlig Neues und rein durch sich selbst Entstandenes ewigen Ursprungs, der ausschließlich Gott gleiche *νοῦς* des Aristoteles. *Und mit diesem νοῦς tritt zugleich eine Wirklichkeit hervor, die die immanenten Möglichkeiten der Ideenwelt überschreitet und außer dem Denken ist.*<sup>276</sup>

An diesem Punkt und in dieser Instanz entdeckt die Vernunft die Möglichkeit der außergöttlichen Welt in der intelligiblen Welt; sie folgt ihr durch alle Stufen und offenbart dabei alles, was im Seienden als Möglichkeit verborgen liegt. Nach der Erschöpfung aller Möglichkeiten gelangt sie damit zu dem, was allein durch sich selbst wirklich ist. Im Sinne des korrekt verstandenen ontologischen Arguments weist die rein-rationale Philosophie damit einen selbsttranszendierenden Zug auf: Die genetisch erwachsende Totalität des Möglichen als des höchsten Denkbaren und vollständig Gedachten führt logisch zum Übergang in das, was aus dem Denken ableitbar und mit dem Denken verbunden bleibend doch auch außerhalb des Denkens ist – die Welt der Geschichte durch

<sup>275</sup> Zur Wiederannäherung Schellings an Fichtes Spätdenken vgl. P. Baumanns: Fichtes und Schellings Spätphilosophie. In: A. Mues (Hg.): *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*. Hamburg 1989, 471–482; T. Buchheim: Die reine Abscheidung Gottes. Eine Vergleichbarkeit im Grundgedanken von Fichtes und Schellings Spätphilosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988) 95–106; L. Hühn: *Fichte und Schelling oder über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart/Weimar 1994; F.-J. Wetz: Die rätselhafte Existenz der weltsetzenden Vernunft und vernünftigen Welt. Strukturvergleich der Spätphilosophie Fichtes und Schellings. In: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991) 78–92; G. Zöllner: Das Absolute und seine Erscheinung. Die Schelling-Rezeption des späten Fichte. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 1 (2003) 165–182.

<sup>276</sup> Vgl. SW XI, 419–422. – Zur fünften Essenz vgl. etwa Aristoteles: *De caelo* 269a5–b17; *Meteorologica* 339a11–33; Cicero: *Tusculanae disputationes* I, 10, 22, I, 26; *De natura deorum* II, 15, 42–44.

und wegen, doch außer Gott, Gott als reiner Seinsakt jenseits des Seienden. Zwischen dem Materiellen und dem Übermateriellen – das nichtsdestotrotz das wahre Sein des Materiellen ist – steht die Seele, die sich versagt; sie vermag zwar die Seele der Dinge zu sein (das sie Seiende zu sein), nicht aber ihr Geist (das sich selbst Setzende). Und mit der Erhebung der Seele zum Selbst-Sein ist auch das *allgemeine Zeichen zum Für-sich-Sein* gegeben: Es entsteht anstelle der metaphysischen (notwendigen) die physische (kontingente), anstatt der begriffenen die empfundene Materialität. Diese ist nicht unmittelbar gleichbedeutend mit Körperlichkeit, weil auch die Ideen (schon für Platon) materielle Komposita und Konkreta sind, deren Verwandlung in materiell-sinnliche Dinge stets unklar bleibt. *Physische Materialität* bedeutet jedenfalls ein Stehenbleiben und Stocken, eine Abneigung gegen Bewegung und ein Abhalten vom Ziel, so daß auch hier die Idee das Bewegende, Tätige und Hervorbringende bleibt.<sup>277</sup>

Als natürliche Mitte wiederum zwischen Vorangehen und Zurückgehen entsteht nach Schelling die *Ausdehnung*. Sie ist nichts für sich bzw. ohne etwas, das sich ausdehnt. Nicht bloß überhaupt seiend will das *vom Nichtsein Bedrohte* sein, sondern *für sich seiend*, also – entsprechend dem Cusanischen *non aliud* – alles andere von sich *ausschließend*. So entsteht der gegen all seine Inhalte gleichgültig bleibende *sinnliche Raum*, während im Intelligiblen noch keine Ausschließung der Momente gegeneinander stattfindet. In der intelligiblen Welt nimmt jedes Wesen seinen notwendigen Ort ein, aber nicht der Raum, sondern die Zeit bestimmt jeweils diese Stelle. Der *intelligible Raum* bildet damit einen – qua Immanenz der Idee unteilbaren – *Organismus von Zeiten*, und diese innere ist die wahre Zeit.<sup>278</sup> Schelling konstruiert dergestalt eine genetisch-stufenhafte Selbstproduktion und Kontraktion des Sinnlichen aus der Idee: Dem Übermateriellen (1) folgen die intelligiblen resp. metaphysisch-materiellen Potenzen der Idee (2), die von der Seele (3) als ihrer Wahrheit zwar zusammengehalten werden, die sich jedoch zugleich im Geist (4) wieder von der Materie befreit – um den Preis des Für-sich-sein-Wollens; in ihrem Abfall von Gott erzeugt die Seele die physische Materie (5), die im Stillstehen ihrer beiden gegenläufigen natürlichen Bewegungstendenzen zur Ausdehnung generell (6) wird; diese schließlich wird zur abgeschlossenen Ausdehnung von Körpern (7) als Bildern der Idee konkretisiert und pluralisiert. Über das Körperliche in seinem ausschließenden Für-sich-Sein hält das Materielle insgesamt freilich auch einen Bezug zum Geist, d.h. zum Denken als dem Inbegriff des Immateriellen.

Zwischen dem intelligiblen und dem sinnlichen Raum setzt Schelling in der Tradition des Proklos<sup>279</sup> noch den abstrakten oder *mathematischen Raum* an,

<sup>277</sup> Vgl. SW XI, 422–427.

<sup>278</sup> Vgl. SW XI, 427–432.

<sup>279</sup> Mit dem Raum findet für Proklos der Übergang vom Mentalen (der in sich notwendigen geometrischen Ordnung) zu seiner extramentalen, kontingenten Existenz

der entsteht, wenn man alles sinnlich Empfindbare aus dem Sinnlichen wegnimmt, und der daher auch als die alle Bestimmungen des reinen Denkens aufnehmende intelligible ὄλη bezeichnet werden kann. Weil das Begriffliche hier allein in den *Zahlen* liegt, kann alles bloß räumlich Vorgestellte (Ausgedehnte) ausschließlich materielle Bedeutung haben. Und wenn vier untereinander verbundene Punkte die vollständige prinzipiengemäße Präfiguration des Körperlichen ausmachen, dann kann die körperliche Welt selbst ebenfalls nur als durch die Verbindung der vier Prinzipien entstehend gedacht werden. Deshalb wiederum – sofern die vier Prinzipien durch drei Verbindungen zusammengeslossen sind – gibt es notwendig drei Dimensionen des Körperlichen und des Raumes. Die ersten Gesetze und Verhältnisse von Arithmetik und Geometrie sind auf solche Weise das Abbild der realen Konstitution des Körperlichen durch die Prinzipien.<sup>280</sup>

Wenn die Seele in ihrem Prozeß des Übergehens in den Bereich des Materiellen an den Punkt gelangt, an dem sie nicht mehr *unabhängig* von dem ge-

statt. Der Raum entsteht als Prozeß der Entäußerung des Noetischen, geometrisch präfiguriert in der des Punktes zur Sphäre, die dadurch kosmologische Relevanz besitzt. Einerseits ist der Punkt nämlich in der Idee absolut unteilbar und teillos, also geistadäquat, andererseits wohnt ihm als konstitutiver Protodimension alles möglichen Räumlichen eine unendliche Ausdehnungspotenz inne, deren reale Produkte unendlich teilbar sind (vgl. Proklos: *In Euclidem*, hg. G. Friedlein. Leipzig 1873, 88–89).

280

Vgl. SW XI, 433–438. – Die spekulative Ableitung der Dreidimensionalität des Raumes erarbeitet Schelling auf dem Boden der die Sphäre des Körperlichen und des Für-sich-Seienden insgesamt, insbesondere aber den Menschen, kennzeichnenden autozentrischen Perspektive: Vorne und Hinten, Oben und Unten und vor allem Rechts und Links – der schärfste Gegensatz von Gewolltem bzw. Rechtem und Nichtgewolltem – bilden ein Gefüge von Tun und Leiden, Prinzip und Materie. Rechtes und Linkes kann es dabei nicht ohne ein Höheres (Oben) geben, doch ist das Untere der Anfang der Entwicklung überhaupt, weil es zur Verbindung mit dem Oberen lediglich gelangt, wenn es den Gegensatz, die erste Zweiheit, hervortreten läßt; das Unten ist die erste Materie, das relativ Nichtseiende, aus dem alles wird, oder – wie Schelling es außerdem nennt – die Materie der Breite. Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgesetzten ist alsdann seine Wiederaufrichtung zu Prinzipien, weshalb die Bewegung nach dem Oben, d. i. nach dem eidetisch das unbestimmte, dyadische und hyletische Unten Bestimmenden und Begrenzenden, das Wesentliche ist. Alle freie Bewegung des konkreten Lebendigen richtet sich nach dieser allgemeinen Maßgabe von Natur aus nach dem Vorne. Aller Bewegung Ursache und Zweck ist indes die Seele, die zwar allem Organischen in seiner Unteilbarkeit immanent ist, die aber erst am Ende – wenn sie dem Seienden in seiner Intelligibilität gleich geworden ist – wirklich als Seele, als Intelligenz, gesetzt ist. Doch bereits auf der Ebene des Körpers betrachtet, ist der menschliche Körper nach Schelling der vollendete, der ausgesprochenste Körper, dem alle Körper als ihrem Ziel zustreben. Vgl. hierzu im ganzen SW XI, 438–449.

dacht werden kann, zu dem sie sich als Seele verhält – als das es Seiende, als sein Wesen –, dann wird sie selbst mit dem Seienden in die Sphäre des physisch Materiellen herabgesetzt und als an sich Immaterielles realiter in das Zufällig-Materielle eintreten; sie wird zur *erscheinenden Seele*. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz – Ruhe und Beständigkeit – zu bleiben, wird sie gänzlich dem Prinzip der Selbstheit, des Für-sich-Seins unterworfen und gegen dieses in Potenz gesetzt: Die Seele, die gegen das Materielle oder Seiende reiner, positiver Akt ist, nimmt selbst gegen den Geist materielle Natur an und verhält sich dadurch negativ oder potentiell zu ihm.<sup>281</sup> Sogar die *noetische Seele*, die doch am meisten Entelechie (und damit actus) ist, ist nicht vom Sinnlichen, Veränderlichen und Materiellen unabhängig, sondern kann es lediglich *für sich* in ein Geistiges und Immaterielles *verwandeln*, vermag das Seiende im Unbeständigen zu *sehen*. Allein der wissenschaftserzeugende  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ποιητικός steht indes über dem Physischen und tritt dementsprechend nur von außen in die Seele ein. Dabei ist der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  nicht nur göttlicher Verstand oder Gemeingeist aller Menschen, sondern er ist das *Individuellste*, das alles Potentielle, Hyletische und Allgemeine ausschließt; er besteht *außer* den vier Prinzipien, rein aus sich selbst, für sich und übermateriell – und damit ist er zwar nicht Gott, aber doch *wie* Gott, denn er besitzt sein Sein ganz aus sich selbst heraus. Aus diesem Grund jedoch ist er zugleich das *Gegengöttliche*, das, was sich an die Stelle Gottes setzen kann.<sup>282</sup>

## 7. Geist, Wille und Welt

An diesem Punkt gelangt die antike Philosophie nach Schelling an die Grenze der inneren Möglichkeiten ihres Denkens und Vermögens überhaupt. Platon und Aristoteles gelangen, wenn auch auf verschiedenen Erkenntniswegen, an dasselbe Ende, so daß mit ihnen die antike Spekulation als abgeschlossen gelten kann;<sup>283</sup> alles Weitere sind bloß Versuche, sich über das nicht erreichte Ziel zu

<sup>281</sup> Vgl. SW XI, 451–452.

<sup>282</sup> Vgl. SW XI, 452–460.

<sup>283</sup> Zu den verschiedenen Aspekten des Verhältnisses Schellings zu Platon vgl. C. Asmuth: *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen 2006; R. Bubner: *Die Entdeckung Platons durch Schelling*. In: R. Bubner: *Innovationen des Idealismus*. Göttingen 1995, 10–42; A.V. Clissold: *A matter of necessity. F.W.J. Schelling's early Plato studies and the Platonic influence on his philosophy of nature*. Ann Arbor 2000; M. Franz: *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Tübingen 2012; J. Jost: *Die Bedeutung der Weltseele in der Schelling'schen Philosophie im Vergleich mit der platonischen Lehre*. Bonn 1929; T. Leinkauf: *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster 1998; O.F. Summerell: *Dialogisches und prin-*

zerstreuen. Schon der Terminus ‚ $\nu\omicron\zeta$ ‘ trifft gar nicht mehr das, was der Geist eigentlich ist: Wollen, um des Wollens willen, das sich selbst will; wobei der Geist ursprünglich gar nichts anderes als das Wollen der Seele ist, die in Weite und Freiheit hinausstrebt.<sup>284</sup> Er ist mithin nichts primär Theoretisches, wie es beim  $\nu\omicron\zeta$  der Fall ist. Dieser ist bereits die theoretische Umdeutung eines ursprünglich Praktischen, die Intellektualisierung des Tätigseins dessen, was in seinem Wesen unaufhebbar im Wollen resp. Wollen-Können besteht. Hier wird die Scheidelinie zwischen der antiken, negativen Philosophie und der christlichen, positiven Philosophie sichtbar, zwischen dem theoretischen Vermögen der rein-rationalen Konstruktion der möglichen Wirklichkeit und der volitiven Fundierung der wirklichen Wirklichkeit im praktischen Vermögen schlechthin. Die theoretische Philosophie vermag nur aufzuweisen, was Gott oder der Geist wollen kann, wenn er will, aber sie kann nicht in das Daß des Wollens von Existenz, in die Entscheidung für die wirkliche Welt, die Engführung der Möglichkeiten eindringen. Wenn Gottes Wille am Anfang der Welt steht, dann überwindet er mit dem Weltprozeß die Entfremdung zwischen seinem Sein, seinem Denken und seinem Wollen, sofern er die Wahrheit und Fülle seiner Geistigkeit dadurch einholt, daß er zuletzt, am Ende der Zeiten, das wahrhaft Individuelle und höchste Geist wird, nämlich die eine absolute Person. Gott, der sich selbst

zipientheoretisches Denken in der Philosophie Schellings. Überlegungen im Ausgang von Platon. In: R. Ahlers (Hg.): *System und Kontext. Frühromantische und frühidealistische Konstellationen*. Lewiston/Queenston/Lampeter 2004, 439–477. – Zum Aristoteles-Verhältnis vgl. J.-F. Courtine: Schelling lecteur d’Aristote. Note complémentaire sur le cas  $\tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . In: R. Bague/J.-F. Courtine (Hg.): *Herméneutique et ontologie. Melanges en hommage à Pierre Aubenque*. Paris 1990, 224–273; K. Eswein: Schellings Verhältnis zu Aristoteles. In: *Philosophisches Jahrbuch* 47 (1934) 84–112; H. Holz: Über den Begriff der Potenzialität bei Aristoteles, Schelling und Whitehead. In: H. Holz/E. Wolf-Gazo (Hg.): *Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem 1. Internationalen Whitehead-Symposium 1981: Whitehead and the idea of process*. Freiburg 1984, 404–423; T. Leinkauf: *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster 1998; R. Marks/A. von Pechmann: Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften. In: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991) 160–183; E. Oeser: *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*. Wien/München 1969; H. Weidemann: Schelling als Aristoteles-Interpret. Das Aristotelische  $\tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  als das ‚das Seyende-Seyn‘. In: *Theologie und Philosophie* 54 (1979) 20–37. – Zur Antike insgesamt vgl. R. Adolphi/J. Jantzen (Hg.): *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004. – Zu Schellings Deutung der Philosophiegeschichte allgemein vgl. G. Riconda: *Schelling storico della filosofia (1794–1820)*. Mailand 1990.

284

Vgl. SW XI, 460–461.

wollte und dazu des weltlichen Seins bedurfte, ist hierin wirklich er selbst geworden.

Innerhalb des Willens unterscheidet Schelling zwischen dem ungememmt subjektiven, gegenstandslosen Wollen, das nur sich will (dem Urwillen oder der Sucht), einerseits und dem objektiven Erzeugnis des ersten Wollens, dem Wollen, das sich hat und so erst wirklicher Geist ist, andererseits. Dieser *wirkliche Geist ist bewußter Geist*, der sein Wesen im Sich-Wissen, im ‚Ich bin‘ hat. Der Akt indes, infolgedessen der gewollte Wille *ist, entzieht* sich diesem, denn der Urwille ist *nur* in dem bewußten Willen noch da, und zwar als innerer Grund allen freien Willens. Gott weiß folglich, was er ist und was er wollen kann, wozu er ist und wozu er anderes Sein will, nicht aber, warum er ist, warum er das ist, was er ist, warum er will; seine Wollensnatur bleibt selbst ihm undurchdringlich, was daher auf vermittelte Weise auch für den Menschen gilt, der weiß, was er wollen kann und soll, nicht jedoch, warum er will und warum in Gestalt des Willens etwas ist und nicht vielmehr nichts. Anders als bei Hegel, bei dem schon dadurch, daß auch der Begriff *ist*, das Sein insgesamt der Begreifbarkeit zugänglich und eigentlich mit dem Begriffenwerden identisch sein muß, ist das Sein bei Schelling nicht deswegen erschließbar, weil das, was das Sein will, auch selbst ist. Alles Wollen muß *etwas* wollen, ein Was. Doch das, was die Seele im überweltlichen Ort geschaut hat – die Einsichten der rein-rationalen Philosophie sollen also dem entsprechen, was der Seele etwa im Mythos des Er am Ende der *Politeia* oder in der Palinodie des *Phaidros* gezeigt wird –, erfüllt nicht das wirkliche Bewußtsein, das vielmehr von anderem Dazwischentretendem (Weltlichem) bestimmt wird. Durch dieses muß das bewußte Wollen *überwindend hindurch*, um zu seinem freien Wollen (in dem es Gott will und dadurch wird) zu gelangen, was ausschließlich mittels der *Erkenntnis* möglich ist; hierin ist aber nicht der Geist, sondern dieser ist Verstand geworden. Das, was im Nominalismus auseinandertrat, der Wille als irrationaler Grund und das Denken als Bereich der rationalen Gründe, versucht Schelling, wieder in eine Einheit zusammenzuführen.<sup>285</sup>

Das Wollen – als *causa sui* und doch kontingentes Prinzip, als Urzufall, wie Schelling schreibt – ist somit der einzig denkbare und mögliche Grund sowie der faktische Anfang einer anderen, einer *außerhalb der Idee gesetzten Welt*. Es erhebt sich in der Seele, die damit nicht länger der Seele in der Idee gleich ist, sondern durch das Wollen zur *individuellen Seele* wird; das Wollen *ist* das Individuelle in ihr, und mit der ersten zufällig wirklichen Seele ist zugleich eine unendliche Möglichkeit weiterer individueller Seelen gesetzt, deren jede nach einer vorherbestimmten Ordnung an *ihrer Stelle des aktuellen Wollens* innerhalb des Weltprozesses hervortritt. Die solchermaßen voluntaristisch fundierte Protolo-

285

Vgl. SW XI, 462–463.

gie des Empirischen bringt überdies das Gesetz des subjektiven Idealismus mit sich: Das Ich setzt sich und mit sich die Welt, setzt im Akt der Ichheit die Welt außer der Idee – die die Welt in der Idee freilich jederzeit voraussetzt. Das Ich ist auf diese Weise das allgemeine Prinzip der Endlichkeit, des Sündenfalls.<sup>286</sup> Ist das Ursubjekt des Urteils also das erste Prinzip, dessen Sein das Denken in sich setzen kann und muß, so entstehen mit dem geistigen und seelischen Subjekt die wirklichen, individuellen Subjekte des Denkens und Wollens, des Seins und der Vielheit außerhalb der Idee. Die Seele als letztes, rationales, viertes Prinzip des Seienden wird vom Geist in die äußere Welt getrieben – um am Ende wieder in wechselseitiger Einswerdung zu ihm zurückzukehren. Der Wille, für sich selbst etwas zu sein, bleibt der Seele jedoch im Grunde fremd und setzt sie mit sich in einen Zwiespalt.

*Einzig der Geist ist im Menschen von der Materie unabhängig*; er ist nichts anderes als seine eigene Tat, die sich nur selbst aufheben kann, so daß auch Gott nichts über ihn vermag. Wenn die materiell gewordene Seele sich ins Sterben ergibt, dann entläßt sie den Geist, der der Seele die Ursache ihres zufälligen und vergänglichen Seins war, und der Geist kann daraufhin selig oder unselig werden.<sup>287</sup> Verwächst der Geist mit dieser Welt, so daß er auch nach dem Tod<sup>288</sup> nicht von ihr lassen kann, so verfällt er der Unseligkeit, der *Unruhe des ewigen Wollens*, doch vermag er ebenso schon in der Welt als *Abgeschiedener* zu leben, um sich, ganz dem Göttlichen zugewandt, gegen Gott zur bloßen Potenz zu machen. In diesem Akt wird der Geist – der (wie für Plotin<sup>289</sup>) „allein alles wagende“ – wieder zur Seele, allerdings ist dieser in seine Potenz zurückgegangene Geist dann nicht mehr bloß Seele, sondern die Seele selbst; er erlangt seine

<sup>286</sup> Vgl. SW XI, 464–466. – Der objektive Idealismus bringt im Gegenzug die den Dingen immanente Vernunft, die Ideen der Dinge, ans Licht, während die Vollendung des Idealismus, der eigentliche Idealismus, erst durch das Christentum möglich wird, weil es die Aufhebung der Welt fordert. Dauert der geschaffene Kosmos bei Platon als glückseliger Gott unvergänglich fort (wie bei Aristoteles der ungeschaffene Kosmos), so ermöglicht das Christentum die Befreiung und Erlösung von dieser Welt, die nun nicht mehr das *Sein schlechtthin* bedeutet, sondern zu einem *vorübergehenden Zustand* und Modus des Seins herabsinkt. Vgl. SW XI, 466–467.

<sup>287</sup> Vgl. SW XI, 468–469.

<sup>288</sup> E. Benz [Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. In: *Eranos-Jahrbuch* 23 (1954) 305–365] weist auf eine doppelte Form der Wandlung des Menschen hin, einmal die Wandlung des Bewußtseins des geschichtlichen Menschen, einmal die durch Tod und Auferstehung (308). Theogonie und Wandlung des Menschen, als Wandel seines Verhältnisses zu Gott, bilden einen Prozeß (316–317, 323), in den auch der Tod als Essentifikation noch hineingehört (346–350, 356).

<sup>289</sup> Vgl. Plotin: *Enneades* III 7, 11, 15–17; III 8, 8, 3; V 1, 1, 4; V 2, 2, 5; VI 9, 5, 29.

Seligkeit als Potenz, und das ewige Wollen gelangt zur Ruhe selbstvergessenen Glücks.<sup>290</sup>

Der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ist für Schelling das *Persönlichste*, das eigentliche Selbst des Menschen und eines jeden Ich, das Prinzip der Selbstheit. Während er bei Aristoteles Bedeutung allein für die Seele hat und er im  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ausschließlich das Göttliche sieht, muß für Schelling ebenso seine Stellung zur *Welt* in den Blick genommen werden, weil er auch das *Gegengöttliche* ist: *Prometheus*,<sup>291</sup> der gegenüber dem Menschen ein Göttliches, gegenüber dem Göttlichen jedoch freier Wille (Feuer) ist; ein Urgedanke, der sich selbst ins Dasein drängt, als Geist das Vorbild des Menschen-Ich, das radikale Böse im Sinne Kants. Hat das Menschengeschlecht die gesamte Götterwelt bewußtlos-natürlich aus seinem Inneren hervorgebracht, dann muß es zu sich *selbst* zurückkehren. Der Wille des Menschen ist blind und muß daher in Verstand umgewandelt werden, der Geist muß die Welt durchdringen. Es ist Prometheus, der dazu den Weg eröffnet, den Weg zu sämtlichen Künsten, zum Weltverstand überhaupt ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ). Er folgt damit der sittlichen Notwendigkeit, und sein Leiden ist der Preis, den die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott fordern. Deswegen ist das Los von Mensch und Welt von Natur aus ein zutiefst *tragisches*, denn die Handlung, von der alles Leid sich herschreibt, ist nicht nur einmal geschehen, sondern sie ist das immer und ewig Geschehende.<sup>292</sup> Bleibt die Frage, wie sich Gott – wohlgemerkt: *in* der Idee – zu der Handlung verhält, durch welche der Mensch sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt. Wollte Gott sie oder nicht? Wie könnte er als Person das Persönliche – zumindest finaliter – nicht wollen? Doch wie kann er diese Handlung schlechthin wollen? Fragen, auf die der rein-rationalen Wissenschaft eine Antwort unmöglich ist.<sup>293</sup>

Im Rückblick auf den Fortgang der Hauptergebnisse dieser Wissenschaft lassen sich indes die folgenden Momente benennen: (1) Das Prinzip soll frei vom Seienden sein. – (2) Das Seiende und das, was das Seiende ist, sind im reinen Denken zu suchen. – (3) Es erzeugen sich die Arten des Seienden in innerer Notwendigkeit des Denkens; die Elemente des Seienden als abstrakte Allheit von Möglichkeiten, die nur sind, wenn eines ist, das sie ist (das Ideal, durch welches diese Allheit als Stoff der Idee zur Idee selbst werden kann). – (4) Das, was das Seiende ist, ist der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, mithin das Prinzip, aber nicht für sich abgetrennt bestehend, sondern vom Seienden fest-

<sup>290</sup> Vgl. SW XI, 474–475.

<sup>291</sup> Zu Prometheus vgl. H.-J. Kertscher: Vom Abbau einer Identifikationsfigur. Die Prometheus-Gestalt bei Hegel und Schelling. In: D. Heinemann (Hg.): *Aufklärung und Tradition. Eine Festgabe für T. Höhle*. Halle/Saale 1986, 54–61; E. Löcker-Euler: *Philosophische Deutung von Sündenfall und Prometheusmythos*. Heidelberg 1933.

<sup>292</sup> Vgl. SW XI, 480–486.

<sup>293</sup> Vgl. SW XI, 487–489.

gehalten und allein qua Abstraktion zu erkennen. – (5) Um das Prinzip für sich und frei zu haben, wird das Seiende in die Wirklichkeit überführt; das reine Denken wird zur Wissenschaft. Die Möglichkeiten werden zu Ursachen, und die Ideenwelt entsteht. – (6) Dadurch ist das Prinzip zwar nicht real, aber ideal vom Seienden abgeschieden und so von sich selbst her (also nicht mehr bloß abstraktiv) als vom Seienden Verschiedenes erkennbar. – (7) Im Prozeß des Entstehens der Ideenwelt ergibt sich ein Mittleres zwischen dem Seienden (dem Materiellen) und dem, was das Seiende ist (Gott). – (8) Dieses Mittlere ist selbst ein (wenn auch nicht für sich seiender, sondern relativer) Akt, und zwar gegen die Welt des Werdens, der Gott in seinem absoluten actus aussondert. – (9) Diese Aussonderung wird sofort zu einer wirklichen Trennung des Prinzips vom Seienden, also Gottes von der Welt, denn im Mittleren liegt ein doppelter Wille und mit ihm das Dilemma einer innergöttlich oder außergöttlich verwirklichten Welt. – (10) Der zweite Fall tritt ein und mit ihm die förmliche Separation des Prinzips, die Krisis der reinen Vernunftwissenschaft. – (11) Auch jenes Mittlere sollte als Nichtprinzip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen, wird selbst Prinzip (das Ich als das Prinzip außer dem Prinzip), verdrängt Gott und wird zugleich separiert. – (12) Damit ist es möglich geworden, daß das Ich sich selbst wieder zur Potenz bzw. zum Nichtprinzip macht, sich Gott unterordnet und ihn wieder als Prinzip einsetzt, nunmehr jedoch frei vom Seienden.

In Schellings metaphysisch begründetem Anthropozentrismus steht der Mensch nicht irgendeinem Teil der Welt, sondern dem Ganzen gegenüber.<sup>294</sup> Er ist dessen Logos, das es eigentlich Seiende; er ist neben Gott das einzige universelle Wesen, auch wenn er auf einem beliebigen Weltkörper lokalisiert ist, und seine absolute Zentralstellung innerhalb des Seinsgefüges, die Gottes Willen entspricht, wird wiederkehren,<sup>295</sup> denn der Mensch ist nicht weniger als das Ziel der Schöpfung,<sup>296</sup> so daß auch die Erdgeschichte insgesamt sinnlos bleibt, wenn sie nicht in einen Bezug zum Menschen als Zweck gebracht wird.<sup>297</sup> Die Funktion, die dem Menschen in der Idee wie in der Geschichte zukommt, ist nicht bloß an sich notwendig, sie kann sogar konkret von gar keinem anderen Wesen erfüllt werden. Daß eine solche philosophische und näherhin religiöse Sinnordnung und Finalität der Geschichte nur durch Faktentranszendenz erreicht werden kann, ist offensichtlich; *eine geistige Geschichtsdeutung ist daher niemals historisch (wahr)*. Und das gilt sowohl für Schelling wie auch für Hegel. Allein die Philosophie vermag eine Einheit der Geschichte zu stiften – und zwar im

<sup>294</sup> Zu Schellings Anthropozentrismus vgl. ergänzend schon Aristoteles: *De somno* 455b31–34; *Historia animalium* I 7, 491a19–22; *De partibus animalium* II 10, 656a5–14; *Politik* I 8, 1256b15–17.

<sup>295</sup> Vgl. SW XI, 491.

<sup>296</sup> Vgl. SW XI, 494.

<sup>297</sup> Vgl. SW XI, 499.

Blick auf eine vollendete und vollendende Gegenwärtigkeit, die nicht mehr weiter transzendierbar ist. Geschichte wird gewußt als Geschichte der Religion und des Heils.<sup>298</sup>

Deswegen leitet Schelling auch die Zeit – als Medium und Boden der Geschichte – aus der überzeitlichen Seinsordnung ab. Die Zeit kann nicht anders entstehen als dadurch, daß etwas, das an sich noch nicht Zeit ist (also Ewigkeit ist), von der anfangenden Zeit *als Vergangenheit* (mithin als eine Zeit) *gesetzt* wird, womit die Zeit durch eine Nicht-Zeit begrenzt und fundiert wird.<sup>299</sup> Es gibt nur *eine identische Zeit*, deren Momente alle besonderen Zeiten sind. Und in der Wirklichkeit ist die *letzte Zeit die erste gesetzte*, der die früheren Zeiten nur folgen, indem sie in jener – jede nach dem Maß ihrer Entfernung vom Letzten – *als vergangen erscheinen*. Erst der letzten Epoche und dem letzten System ist es bestimmt zu bleiben.<sup>300</sup> Sie werden als solche gesetzt, weil gewollt, und nur auf diese Weise ist die wahre, teleologische und anthropozentrische Geschichte möglich, während die Vernunft, in ihrer Interesselosigkeit hierarchielos und tendentiell grenzenlos, gegen alles gleichgesinnt ist und sich ohne Gewaltbarkeit gegen alles lediglich vergleichend verhält.<sup>301</sup> Das Vernünftige, die Idee, muß für Schelling nicht wirklich sein, doch wenn die Wirklichkeit ist, dann ist sie zugleich vernünftig, denn das Logische präformiert die Welt, die die gewollte Verwirklichung des Logischen darstellt.

Es ist das Licht eines Letzten, der Vollendung, das alles Vorherige erst als solches sichtbar machen kann und in dem, was es jeweils für sich und für das Ganze bedeutet, zur Erscheinung kommen läßt. Die Momente der Totalität werden ausschließlich von ihrer Vollendung her für sich durchsichtig. So erweist sich das Eschaton als das ursprünglich vom Willen Gewollte: die Gegenwart, die alle Zeit und Geschichte zu ihrer einen und ganzen Vergangenheit macht und hat und deren ‚Zukunft‘ nur die Wiederholung und Aneignung ihrer als Vollendung und Heilsfülle sein kann; die absolute, abschließende und abgeschlossene Gegenwart des Geistes. Sie duldet weder Fort- noch Rückschritt, und niemand kann mehr außerhalb ihrer stehen oder in die Welt eintreten. Die Zukunft ist nicht das Reich des Ausstehenden und Offenen, sondern des Beschlossenen sowie der vollständig verwirklichten Freiheit. Doch ist die Krönung der Geschich-

<sup>298</sup> Die rein-rationale Philosophie ist hierbei – als transzendente Geschichte und Logik – die exakte Vorzeichnung der wirklichen Weltgeschichte. Näher bestimmt ist sie apriorische Religionsphilosophie, Logik und Metaphysik des Religiösen, während die eigentliche, wesentliche Weltgeschichte für Schelling eine Art vollständiger Phänomenologie des Religiösen ist, eine gleichermaßen empirisch-historische wie idealtypische Genesis der Religionen bis hin zur vollendeten Religion des Christentums.

<sup>299</sup> Vgl. SW XI, 493.

<sup>300</sup> Vgl. SW XI, 496–497.

<sup>301</sup> Vgl. SW XI, 492.

te, ihr volles Wirklich-geworden-Sein, in eins der Übergang in ihre Unwirklichkeit, in die – im geistigen Sinne – Ungeschichtlichkeit.

Dem Menschen ist – um seiner selbst und um des Seins schlechthin willen – von Gott die Hauptrolle im Weltgeschehen und in der modalen und henologischen Ökonomie der Geschichte zgedacht: *Gott will, daß Vieles ist, ja es soll gar nichts Mögliches im Zustand des Unverwirklichtseins zurückbleiben müssen*. Gleichwohl soll das Viele sein, *damit die Einzigkeit des Menschen* klar hervortreten kann, d.h., die Wege der Schöpfung verlaufen vom Grenzenlosen in Raum und Zeit, *vom Weiten in die Enge*, nicht umgekehrt; der Mensch bedeutet die ultimative Engführung und Zuspitzung des Seins auf seinen Zweck hin.<sup>302</sup> Schelling begreift die innere Geschichte als absolute Entelechie, als totales und universales Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Alles Mögliche soll wirklich sein, kann dies indes nur in der Form der Sukzession und damit des Vorübergehens und der *Vergänglichkeit*: *Alles Mögliche* wird also wirklich, allerdings allein als Durchgang und Mittel, damit am Ende das *einzig*e wirklich ist, das zwar, wie alles andere, vor der Welt auch bloß möglich war, jedoch schlechthin *wirklich sein sollte*. Jede Möglichkeit muß wirklich werden, damit das Sein seinen Sinn einholt, und dies geschieht in Form der weltgeschichtlichen Sukzession, wodurch eine ideal-logische Ordnung des Seienden entsteht, deren Ziel der Mensch, der Inbegriff und Endzweck aller Möglichkeiten ist. Der Mensch ist die letzte Möglichkeit und die zusammenführende Einheit der Möglichkeiten, die ihm sämtlich innerlich sind; und die Geschichte seines gottsetzenden Bewußtseins, also der Religion, bildet die substantielle Vollzugsweise der Geschichte der Möglichkeiten der Welt überhaupt.

Ihren finiten Charakter gewinnt die Geschichte primär durch den Willen und erst an zweiter Stelle durch die Vernunft. Diese verhält sich in der Geschichte und der geschichtsförmigen Verwirklichung zur Totalität aller Möglichkeiten, über die hinaus nichts Weiteres mehr möglich ist und übrigbleibt. Daraus folgt, daß Zeit und Geschichte nur begrenzt sein können – und zwar durch den Willen –, während die Unbegrenztheit (des Möglichen) ein Moment allein der Idee sein kann. Die Geschichte tut sich als die einzige (finite) Form der möglichen Wirklichkeit des Möglichen kund, und als solche ist sie auch selbst und als ganze eine Möglichkeit: Damit Mögliches und alles Mögliche wirklich werden und sein können, muß es Geschichte geben, die solchermaßen die Möglichkeit der Wirklichkeit des Möglichen ist. Die zweckgerichtete Folge der Möglichkeiten – die einzige Art und Weise, wie Möglichkeiten überhaupt und in einem geordneten, sinnvollen Zusammenhang zutage treten können – macht das Wesen der Geschichte aus resp. der Geschichte als einer bestimmten Möglichkeit, nämlich der, alle Möglichkeiten reell zur Erscheinung gelangen zu

302

Vgl. SW XI, 494–495.

lassen. Die Weltgeschichte in ihrer Einheit von Natur- und Religionsgeschichte kann für Schelling unter allen Umständen nur als teleologische Totalität einer finiten Zahl von Möglichkeiten gedacht werden, die notwendig sind, um am Ende den Menschen und durch ihn wiederum Gottes Befreiung von der Welt bewerkstelligen zu können. Die Geschichte entfaltet sich zur Vermittlung von Natur und Geist in ihren jeweiligen inneren Stufen und miteinander insgesamt; sie ist die heno-teleologische Vermittlungsform, die Einheits- und Gegebenheitsweise der Totalität des Differenten und Wirklichen. Und sofern sie Gottes Schöpfung und den theogonischen Bewußtseinsprozeß zum Inhalt hat, ist die Geschichte zugleich Kosmologie und Heno-Theologie.

Bereits innerhalb der Ideenwelt ist alles in einer konkreten Reihenfolge als Vergangenheit oder – wie der Mensch, die große Krisis, die Trennung zwischen Göttlichem und Weltlichem, Intelligiblem und Materiellem – als Ende und Gegenwart bestimmt und vorgesehen.<sup>303</sup> Die Einheit des Menschengeschlechts kann deshalb nicht in einem bestimmten Geschlecht vorliegen, sondern lediglich in einem Individuum, dem wahren und einen Menschen: Adam.<sup>304</sup> Das adamitische Geschlecht, das dem ersten, durch sich selbst wirklich gewordenen Menschen entstammt, berührt und vermischt sich danach mit den unselbständigen (koexistierenden) Geschlechtern, die bloß natürlich-stofflich verfaßt sind, und damit beginnt die wirkliche, sich ins Geistige erhebende Geschichte.<sup>305</sup> Zuerst durchdringt der Geist die Welt, ist sonach erkennender Geist, um das Dazwischengetretene, die Vielheit der Möglichkeiten, nicht länger als Fremdes sich gegenüber zu haben. Hat die *überweltliche Seele nur Gott zum Gegenstand*, so die *ins Physische gezogene Seele allein das Seiende*, denn die Seele ist das das Seiende Seiende. Alle anderen Gegenstände werden der Seele durch das Seiende vermittelt, sie hält es in jeder Veränderung fest, stellt es wieder her und erhebt sich infolgedessen zur Vorstellung des ihr Fremden und Äußeren.<sup>306</sup> Die Seele weiß nicht wie ein Subjekt, das Wissen *hat*: Sie *ist* selbst die Wissenschaft, allerdings die noch nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft. Als wesentliche Wissenschaft besteht sie a priori, wohingegen der Geist oder Verstand als *tabula rasa* zunächst ohne Wissenschaft existieren und diese erst erwerben müssen; im Geist ist nichts bloß der Materie oder Potenz nach, und er ist daher nicht Wissenschaft, sondern – durch sein Verhältnis zur Seele – wissend.<sup>307</sup>

Die Seele enthält immer schon von der Materie befreite oder potentielle Begriffe, formale Vorstellungen der sinnlichen Einzeldinge, doch sind diese Begriffe ihr nicht gegenständlich. Zur Wirklichkeit erhebt diese Begriffe der Geist,

<sup>303</sup> Vgl. SW XI, 500.

<sup>304</sup> Vgl. SW XI, 507.

<sup>305</sup> Vgl. SW XI, 510–511.

<sup>306</sup> Vgl. SW XI, 516–518.

<sup>307</sup> Vgl. SW XI, 519–520.

wodurch sie nicht länger Begriffe der Einzeldinge, sondern vom Geist erzeugte *Allgemeinbegriffe* sind: In ihnen wird man *der Sache mächtig*, weil sie alle überhaupt möglichen bestimmten Einzelobjekte umfassen und dabei aller gleichermaßen mächtig sind. Der Geist bewirkt all dies jedoch nicht durch einen Akt oder Zustand (διάθεσις), sondern durch seine Natur (ἕξις) und sein schieres Dasein, mithin ohne Willen. Damit wiederum wird lediglich die Stufe des natürlichen, allgemeinmenschlichen Verstandes erreicht, noch nicht die des individuellen Geistes.<sup>308</sup> Der natürlichen folgt die erworbene Wissenschaft, die sich ebenfalls nur auf die sinnliche Welt bezieht, so daß der Geist hier zwar denkend (dianoetisch) tätig, nicht aber das Denken selbst ist; dazu wird er erst in der Sphäre des rein Intelligiblen. *Der schlechthin und ausschließlich schaffende Verstand kann allein der sein, der von aller Voraussetzung, aller Materie geschieden ist und auf dem Weg hierhin die Vorstufen des mathematisch-quantitativen Begreifens, der Wesenserkenntnis und schließlich der Selbsterfassung des νοῦς im Denken durchlaufen hat.*<sup>309</sup>

Der Geist erweist sich so zuhächst als ein Vermögen oder eine Macht, die selbst *im Akt nicht aufhört, Möglichkeit zu sein*, vielmehr auch in und nach dem Akt fort dauert. In der Berührung mit dem Objekt bleibt der Geist doch *frei* von ihm und steht als Subjekt über ihm – als die Macht, frei zu wirken und zu produzieren.<sup>310</sup> Erkenntnis, die Weise, in der das Ich des Fremden und Äußeren mächtig wird, bedeutet somit formal den Fortschritt der Befreiung des Subjekts zur souveränen, theoretischen und poietischen Individualität – die sich gleichwohl zuletzt einzig in der Gotteserkenntnis und Repotenzialisierung zu vollenden vermag. Das natürliche Erkennen – der Geist, der noch nicht frei von der Seele ist – weiß nichts von Gott und verlängert bloß fortwährend das Sinnliche ins Übersinnliche nach dem Modell des gemeinsamen Gegebenseins von Sichtbarem und Unsichtbarem innerhalb der sinnlichen Welt; dies das charakteristische Verfahren der unvermeidlich den Anfang der Gotteserkenntnis bildenden natürlichen Theologie.<sup>311</sup>

## 8. Theorie und Praxis

Die theoretische Macht des Ich setzt sich zunächst in den Willen fort, der zwar in seinen Mitteln beschränkt ist, nicht aber im Setzen des *Zwecks* resp. des letzten Zweckes, des Wohlseins, dem alles untergeordnet wird. Doch begegnen dem Ich hierbei Schranken, die von der intelligiblen Seite des Menschen selbst herühren, denn jedem einzelnen Mensch eignet seine bestimmte Stelle innerhalb

<sup>308</sup> Vgl. SW XI, 520–521.

<sup>309</sup> Vgl. SW XI, 522–523.

<sup>310</sup> Vgl. SW XI, 524.

<sup>311</sup> Vgl. SW XI, 525–526.

der sinnlichen wie der intelligiblen Gesamtordnung der Dinge. Als Möglichkeit oder Idee besteht der Mensch als einer in der Seele, die dem ganzen Seienden gleich ist, aber *jeder einzelne Mensch läßt zwingend unbestimmbar viele Möglichkeiten, als durch sich selbst unerfüllt und uneinholbar, außerhalb seiner. In allen Möglichkeiten ist nur die eine Idee, so daß sie sich wechselseitig ergänzen sollen und nur solchermaßen als überhaupt, zugleich und nacheinander, zum Sein zugelassen denkbar sind.* Die Polygenese, die Weltordnung als jederzeitiges Simultangefüge und in eins Gesamtabfolge vieler Entitäten, besitzt bereits a priori eine absolute heno-teleologische Schranke. Aus dieser Ordnung bezieht auch der Eigenwille Maß und Gesetz, und ebenso impliziert sie – weil auch im Seienden Stufen existieren – Ungleichheit und Unterschied. In der Idee korrespondiert dem Menschen allein die Gesamtheit, nicht der Einzelne als Zweck; was dem Ganzen dient, steht höher in der Seinsskala. Infolgedessen gibt es ein Naturgesetz und -recht, das jeden bindet und jedem seine Stelle anweist, wobei freilich das Seiende, nicht Gott, der Grund dieses gottgleichen Rechts jenseits aller Verträge ist.<sup>312</sup>

Mit diesem Gedankenkreis ist für Schelling der Übergang zur *praktischen Vernunft* erreicht, die Vernunft ist, weil sie im Intelligiblen ruht, und die praktisch ist, weil das Intelligible sich dem selbsttätig gewordenen Willen als sein *Gesetz* auferlegt. Das moralische Gesetz besteht demnach unabhängig von Gott, gründet aber auch nicht in der menschlichen, sondern in der *dem Seienden immanenten Vernunft*. Wie Gott am Ende aller Wege frei vom Seienden ist, so steht er konkret jenseits aller theoretisch-erkennenden und praktisch-moralischen Vernunft. Das Intelligible wendet sich nicht an die menschliche *Vernunft*, sondern an den *Willen*, und das Bewußtsein dieser Macht des Intelligiblen heißt *Gewissen* – d.i. der potentielle Gott<sup>313</sup> –, nicht Vernunft. Außer den Menschen gesetzt, erscheint die Macht des Intelligiblen als *Staat*, so daß Schelling resümieren kann: „Das zur tatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene Tat, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dies die Vernunft in der Geschichte.“<sup>314</sup>

Das Ich ist sonach durch das Gesetz von allem *abgekommen*, was es eigentlich gewollt hat – das Für-sich-Sein, das Es-selbst-Sein, das Absolut- und Frei-Sein; umfängen vom Allgemeinen verhält es sich widerwillig gegen das Gesetz, von dem es sich tatsächlich nur lossagen kann, um unmittelbar das Entgegenstehen der wiederum tatsächlichen Macht des Staates zu erfahren.<sup>315</sup> Frei kann das Individuum erst sein, wenn die *Gemeinschaft* unabhängig vom Willen des Einzelnen und ihm vorgehend schon besteht, doch bildet diese ohne das

<sup>312</sup> Vgl. SW XI, 527–531.

<sup>313</sup> Vgl. SW XI, 556.

<sup>314</sup> Vgl. SW XI, 532–533.

<sup>315</sup> Vgl. SW XI, 534–535.

Gesetz vorhandene Gemeinschaft ein Postulat der praktischen Vernunft, während bereits der Staat allein das Individuum zur Person erhebt.<sup>316</sup> Er ist der Akt der ewigen, dieser faktischen Welt gegenüber wirksam gewordenen Vernunft; ein Akt, der sich rein und als solcher niemals ins Empirische hinüberziehen läßt, denn indem die *Vernunft tatsächlich Macht* wird, kann sie zugleich den *Zufall* nicht mehr ausschließen. Ein ‚reines Vernunftreich‘ könnte deswegen nie mehr als ein Paradies aller Mittelmäßigkeiten zustande bringen.<sup>317</sup>

Staat und Gemeinschaft weisen als Akte der intelligiblen Welt zusätzlich eine *geschichtliche* Seite auf, nämlich eine zeitliche Entwicklung des Herrschaftsverhältnisses, in welches das für sich zum Gemeinschaftsdienst unermöglichte Individuum eintreten muß. Der Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten stammt aus der Ideenwelt,<sup>318</sup> weshalb der Staat von Natur aus existiert und sich von der Idee her in der Abfolge von (1) natürlicher Monarchie, (2) Republik (d.i. Demokratie<sup>319</sup>) und schließlich (3) selbstbewußter Monarchie verwirklicht.<sup>320</sup> Er macht dem Individuum eine Gesinnung möglich, fordert aber keine solche, sondern bloß die äußere Gerechtigkeit, wodurch erst Raum für freiwillige und persönliche Tugenden, für die eigentliche *Gesellschaft*, entsteht. Die Balance von Staat und Gesellschaft zugunsten des ersteren zu verschieben, führt zum Despotismus, sie zugunsten der letzteren zu stören, zeitigt ein verfehltes Beharren auf der Demokratie.<sup>321</sup>

Was der Staat fordert, das ist das Ich ihm schuldig. Nur *innerlich* darf und soll der Einzelne über den Staat hinausgehen, um seinen Druck zu überwinden, weshalb innere, empirische Reformen der Staatspraxis zwar möglich sind, eine Revolution seiner Grundordnung jedoch für Schelling einem Elternmord gleichkommt. Als Ideal gilt ihm ein letztlich unpolitisches Volk mit unabhängiger innerer Gesinnung und geistiger Muße.<sup>322</sup> Der Staat bedeutet für ihn

<sup>316</sup> Vgl. SW XI, 536.

<sup>317</sup> Vgl. SW XI, 538.

<sup>318</sup> Vgl. Proklos: *In Parmenidem* 942–945.

<sup>319</sup> Vgl. SW XI, 548.

<sup>320</sup> Vgl. SW XI, 539–540.

<sup>321</sup> Vgl. SW XI, 541–542. – Das Paradigma des absolut selbstzweckhaft gedachten Staates sowie des damit notwendig verknüpften Gedankens der Weltherrschaft findet sich für Schelling im Römischen Reich: Hier trat der Staat nie als Mittel zu anderen Zwecken hervor; die Welt galt als ein einziges Reich mit tendenziell einem Herrscher als Prinzip und Gott. In Wahrheit ist aber ausschließlich dem Christentum die Errichtung des Weltreiches in Gestalt einer weltjenseitigen absoluten Monarchie beschieden. Wird mit Konstantin der Staat zunächst wieder zum Mittel der Religion, mit dem Katholizismus die geistliche Macht wieder staatlich, so steht der Protestantismus dagegen auf und betreibt die Vorbereitung der wahren Theokratie des göttlichen Geistes. Vgl. dazu SW XI, 543–546.

<sup>322</sup> Vgl. SW XI, 547–549.

nicht weniger als die der tatsächlichen Welt gegenüber selbst tatsächlich gewordene intelligible Ordnung; er ist das an sich fortschrittslose, ewige Fundament für das Ziel eines *geistigen Lebens* und soll zu diesem Endzweck dem Individuum die größtmögliche Freiheit innerhalb des Staates ermöglichen. Keinesfalls kann der Staat und schon gar nicht der vollkommene Staat die Endabsicht und Bestimmung der Geschichte ausmachen, denn in der irdischen Welt gibt es keinen ewigen und letzten Zustand, keine gegenwärtige Ordnung als letztes Telos der Bewegung: „Wenn man einen vollkommenen Staat in dieser Welt will, so ist das Ende (apokalyptische) Schwärmerei.“<sup>323</sup> Der finite Wesenszug der Geschichte wird in einer verklärten, vergeistigten Gegenwärtigkeit und Offenbarkeit der erwiesenen Religion und Philosophie konkret wirklich, die gleichwohl immer offenen Raum für den inneren Fortschritt der je individuellen Wahrheitsaneignung, Geistigkeit und Gottesnäherung lassen.

Vielmehr bildet der Staat die äußere Grundlage und Hypothese des inneren sittlichen Fortschritts des Individuums. Von Gott getrennt, ist das Individuum absolut dem Moralgesetz verfallen, ist das Gesetz seinem Willen eingewoben. Religiöse Geistigkeit und Moralität sind so für Schelling die zwei verschiedenen Enden der menschlichen Existenz. Stets bleibt das Ich daher in der Entfernung von seiner Endbestimmung *widerwillig* gegenüber dem allgemeinen, unpersönlichen Gesetz, mit dessen Erfüllung nicht nur kein Dank einhergeht, ja mit der sogar im eigentlichen Sinne gar nichts erreicht wird.<sup>324</sup> Das Individuum geht über den Staat hinaus, so daß die Person für Schelling nicht mehr – wie für Fichte und Hegel – in Institutionen und Anerkennungsverhältnissen aufgehen kann. Selbst durch ein Gefallenfinden am Gesetz käme das Ich nicht zum Frieden: Man kann das Gesetz prinzipiell nicht erfüllen, weil die Gesinnung dazu nicht vorhanden ist. Das Gesetz – und Schelling faßt Gesetzesreligion und Moralität hier zusammen – attrahiert und intensiviert lediglich die Macht der Sünde und gereicht dem Ich so zum Tode; das ganze Dasein des Ich bleibt gegenüber dem Druck und der Freudlosigkeit des Gesetzes jederzeit nichtig.<sup>325</sup>

Der Zweck des Gesetzes besteht daher in letzter Konsequenz in der Negation des Ich, dem indessen die Möglichkeit bleibt, wenn schon seinen außergöttlichen Zustand nicht aufheben, so doch seine Wirksamkeit aufgeben zu können, sich in sich zurückzuziehen, der individuellen Seele Raum zu geben, damit diese, wozu sie ihrer Natur entsprechend befähigt und bestimmt ist, Gott zu berühren vermag. Der Rückzug des Geistes in sich ist eins mit seiner Potenz der Rückwendung und Wiederkehr zu Gott. Die Kontemplation ist die Vollzugsweise des Wieder-objektiv-Werdens Gottes als *Idee*, die sich in der Stufenfolge von (1) mystischer Frömmigkeit, (2) Kunst und eben (3) kontemplativer

<sup>323</sup> Vgl. SW XI, 550–552.

<sup>324</sup> Vgl. SW XI, 553–554.

<sup>325</sup> Vgl. SW XI, 555–556.

oder noetisch-schauender Wissenschaft resp. rein-rationaler Philosophie realisiert; durch letztere gelangt der Mensch zumindest zu einer negativen Seligkeit in dieser Welt in Gestalt eines rein *ideellen* Verhältnisses zu Gott.<sup>326</sup> Sie führt zu dem Gott hin, der das *Ende* und deswegen nicht der wirkliche, der *aktuelle* Gott ist, d.h., die rein-rationale Philosophie dringt nur bis zu dem vor, was – quasi nichtexistent – allein seinem *Wesen* nach Gott ist: Gott als äußerlich unwirksame Finalursache, als reines Sich-Haben und ewig sich gleiches Selbst-Sein ausgeschieden vom Seienden, als nicht mehr von sich wegkönnendes Subjekt-Objekt; dieser Gott kann nichts tun, es ist nichts mit ihm anzufangen, er bleibt ideeller (nicht-absoluter) Geist, negativ, passiv, das Gute selbst – womit der Rückfall ins *Handeln* unvermeidlich wird.<sup>327</sup>

An diesem Punkt langt die Spekulation für Schelling am Ende der reinen, allgemeinen Vernunftwissenschaft an. Als die *auf das eine Prinzip zugehende Philosophie* hat sie für die höchste Wissenschaft das Objekt gesucht und gefunden, weshalb hier unabweisbar der Übergang in die positive, nunmehr *aus dem Prinzip deduzierende Wissenschaft* erfolgen muß.<sup>328</sup> Kann die negative – die erste – Philosophie das Prinzip lediglich logisch erzeugen, nicht jedoch realisieren, bleibt sie also jederzeit kritische, das Prinzip nur als Potenz oder Idee in Denken und Begriff habende Philosophie, so ist Gott eben dadurch als der erkannt, der *an sich in die Vernunft und die ewigen Ideen nicht eingeschlossen ist*.<sup>329</sup> Der ontologische Gottesbeweis<sup>330</sup> gerät sowohl durch seine Legitimität als auch

<sup>326</sup> Vgl. SW XI, 556–558.

<sup>327</sup> Vgl. SW XI, 559–560. – Im Rahmen einer philosophiegeschichtlichen Einbindung dieser Konzeption unterscheidet Schelling hier mit Bezug auf Platon zwischen dem Guten selbst und der darunter stehenden Idee des Guten.

<sup>328</sup> Vgl. SW XI, 560–561.

<sup>329</sup> Vgl. SW XI, 562–563.

<sup>330</sup> Zum ontologischen Argument bei Schelling vgl. M.-C. Chaliol-Gillet: *La critique de la preuve ontologique selon Schelling et Kierkegaard*. In: *Revue de métaphysique et de morale* 2 (2000) 237–245; J.-F. Courtine: *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*. Paris 1990, 291–311; D. Henrich: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen 1967, 219–237, vor allem 220–223; H. Holz: *Das ontologische Argument und die Philosophie Schellings*. In: H. Kohlenberger (Hg.): *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury. Akten der ersten internationalen Anselm-Tagung Bad Wimpfen 13.–16. September 1970*. 1. Teil: *Das ontologische Argument in der Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main 1975, 275–302; C.J. Kinlaw: *Schelling's Original Insight: Schelling on the Ontological Argument and the Task of Philosophy*. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 77 (2003) 213–232; O.F. Summerell: *Schellings Begriff des Überseienden als Vollendung des Anselmianischen Arguments*. In: K. Kahnert/B. Mojsisch (Hg.): *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*. Amsterdam/Philadelphia 2001, 211–243.

durch die Beschränkung seiner Geltung zum fundamentalen henologischen Grenz- und Übergangsgedanken, der auf die Wahrheit des letzten Prinzips über Sein und Denken hinführt. Das Prinzip ist in der positiven Philosophie nicht mehr *Resultat*, sondern *gesetzter Anfang*, während es der negativen Philosophie (d.i. dem Idealismus) stets nur um die Möglichkeit – das Was oder das Wie von etwas, *sofern es wirklich ist* – zu tun ist, mithin um den Gedanken unabhängig von aller Existenz. Sie besitzt das Letzte, das an sich *actus* ist und sich zugleich der Gesamtheit der existierenden Dinge gegenüber *überexistierend* verhält, allein im *Begriff*, wohingegen die positive Philosophie von der *Existenz* – dem, wie Schelling es nennt, „*actu Actus-Seyn*“ – ausgeht; sie hat diese als reines, nicht-synthetisches Daß (als  $\epsilon\nu\ \tau\iota$ ), von welchem überhaupt erst zum Begriff und Was fortzugehen ist: der *Herr des Seins*, der persönliche Gott, von dem alles andere in seiner konkreten Existenz abzuleiten ist. Damit formuliert der Satz „Ich will das, was über dem Sein (außer der Idee) ist“ bündig den Anfang der positiven Philosophie.<sup>331</sup>

Das Prinzip wird – wozu allein der *Wille*, nicht das Denken imstande ist – aus der Vernunft oder der Idee ausgestoßen, was die *Umkehrung* des Verhältnisses zwischen dem Prinzip, also dem, was das Seiende ist ( $A^0$ ), und dem Seienden resp. dem anfänglichen Potenzenverhältnis ( $-A + A \pm A$ ) nach sich zieht: Ein Wille verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sei, was die letzte, entscheidende Krisis der Vernunftwissenschaft (nach der früheren der Aussonderung des Ich) mit sich bringt, die Zerstörung und Transzendierung der Idee, der gegenüber dem wahrhaft Seienden das entscheidende und pleromatische Mehr an Sein innewohnen muß.<sup>332</sup> Und dieser Wille ist der des *verzweifelten Ich*, das die Kluft zwischen sich und Gott erkennt, einsieht, daß alle Sittlichkeit bloß aus dem Abfall von Gott herrührt, doch – dem Gesetz „Person sucht Person“ entsprechend – immer nach Gott selbst verlangt, und zwar nach dem tätigen und pronoetischen Gott *in* der Welt. Vernunft und Gesetz gegenüber frei kann das individuelle Ich ihn wollen, er ihm aber gnadenhaft entgegenkommen und damit – anders als bei Kant – eine unerwartbare Glückseligkeit jenseits aller Proportionen zur sittlichen Eigenheit bewirken.<sup>333</sup> Faktisch übersteigt das Wollen somit die Idee, aber es bleibt ebenso festzuhalten, daß diese Bewegung zwingend nur aus

<sup>331</sup> Vgl. SW XI, 563–564.

<sup>332</sup> Vgl. SW XI, 565–566. – Das Plusminuszeichen ( $\pm$ ) stammt wie das Minuspluszeichen ( $\mp$ ) aus der Mathematik. Sie drücken zum einen aus, daß ein Term sowohl positiv als auch negativ sein kann (so bedeutet „ $\pm 5$ “, daß die betrachtete Zahl +5 oder –5 sein kann); zum anderen kann mit dem einer Zahl vorangestellten Plusminuszeichen der gesamte vom positiven und negativen Wert der Zahl eingeschlossene Zahlenbereich bezeichnet werden (so mit „ $\pm 5$ “ der Bereich von –5 bis +5 einschließlich dieser Werte selbst).

<sup>333</sup> Vgl. SW XI, 566–567.

der Idee und ihrem inneren Durchlaufen hervorgehen kann. *Der Primat des Willens und des Praktischen ist bei Schelling ein religiöser, kein moralischer*, so daß die positive Philosophie theoretisches Denken und sittlich-praktisches Wollen in eins transzendiert. Das Verlangen des Ich richtet sich im Kern auf religiöse Einsicht und Erlösung. Religion und Geschichte (Vorsehung) kann es jedoch nur mit einem aktiven Gott – der fundamentalen Prämisse einer positiven Philosophie – geben. Kulminiert die Religion in der *philosophischen Religion*, so wird diese durch die positive Philosophie erst möglich, die zugleich die wirklichen Religionen, Mythologie und Offenbarung, als Weg zu diesem Endziel darstellbar macht.<sup>334</sup>

*Die Logik bzw. negative Philosophie* ist die Wissenschaft des Möglichen, die klärt, wie die Wirklichkeit zu beschaffen sein hat, sofern es sie gibt, die aber nie die Frage beantworten kann, ob es sie wirklich gibt, d.h., die negative Philosophie bestimmt, was existieren wird, wenn etwas existiert. Die Ergründung der wirklichen Wirklichkeit ist *die Aufgabe der positiven Philosophie*, d.h., sie fixiert, daß und warum das als möglicherweise existierend Vorgestellte tatsächlich existiert. Die als Möglichkeit vorgestellte Wirklichkeit wird konkret als Vernunftzusammenhang von drei Potenzen des Absoluten entwickelt. Der Anfang der Welt wird von der Vernunft bloß als Denkmöglichkeit erwogen, d.h., sie kommt in der negativen Philosophie zu dem Ergebnis: Wenn es eine Welt gibt, dann besitzt sie einen Anfang; sie ist jedoch unfähig zu sagen, ob es einen wirklichen Anfang gibt. Erst die positive Philosophie setzt den wirklichen Anfang der Welt und geht vom tatsächlichen Übergang des Sein-Könnens zum Sein aus. Schelling nimmt hierbei zwei Modifikationen vor, von denen der Begriff des Sein-Könnens betroffen ist: Erstens geht der Übergang vom Sein-Können zum Sein, gleichbedeutend mit dem Weltanfang, nun nicht mehr notwendig vor sich, sondern beruht auf einer *freien Willensentscheidung*. Zweitens ist der Übergang vom Sein-Können zum Sein nicht mehr Verwirklichung einer Möglichkeit, sondern die Umwendung einer schon in Gott bestehenden Urexistenz in die spontan entstehende und sich zeigende *Möglichkeit der Welt*; das Sein-Könnende wird zum Das-Andere-Sein-Könnenden. Es ist Sache allein des Absoluten, ob die Urexistenz in sich sie selbst bleibt oder in das Andere der Welt übertritt. Die Erschaffung der Welt gilt in der positiven Philosophie nicht als *creatio ex nihilo*, sondern als Schöpfung aus einer unhintergebar in Gott vorhandenen, ihm als Herr und Geist noch vorausliegenden Urexistenz, die immer schon die Möglichkeit war und enthielt, zur Weltexistenz zu werden.

Zur Grundfrage der positiven Philosophie muß folglich die nach dem Verhältnis des reinen Prinzips zum Seienden im Sinne seiner anfänglichen inneren Potenzenstellung resp. nach der Anwesenheit des Prinzips in der Geschichte

334

Vgl. SW XI, 568–569.

der Potenzenverkehrung samt der Wiederbringung ihres urtümlichen Gefüges erhoben werden. Ist  $A^0$  zwar *über* dem Seienden, so doch nicht *ohne* das Seiende, denn es muß sich als *an etwas existierend* erweisen. Wie also ist  $A^0$  das Seiende? Wie kann  $-A+A\pm A$  die mitgesetzte Folge von  $A^0$  als Prius sein? Werden diese Fragen gelöst, dann begreift man Gott als den Herrn des Seienden *innerhalb* der Idee; im Anschluß bleibt Gott aber desgleichen als Herr des Seienden *außerhalb und unabhängig* von der Idee, d.i. im Gebiet des Empirischen und Existierenden, darzutun. Indem Gott im Gang des Weltprozesses dem Bewußtsein der Menschheit stufenweise immer näher tritt, ja in dieses eintritt, bekundet sich die positive Philosophie als die wahre und bis ins Unabsehbare hinaus *geschichtliche Philosophie*.<sup>335</sup>

Die Erfüllung der Zeiten in der wissenden und erlösten philosophischen Gemeinde bleibt das realiter erreichte Ziel, doch nicht als statischer Zu- und Besitzstand, sondern als Bewegung der inneren Selbstvertiefung des geistigen Seins des Menschen, seiner infiniten Annäherung an das – doch niemals bis zur Kongruenz oder Einswerdung mit Gott führende – überseiende Wesen Gottes auf dem Boden einer festen und göltigen Einsicht in die metaphysischen und seinsgeschichtlichen Hauptprinzipien und -verhältnisse. Die ontologische und substantielle Zurücknahme des Menschen in Gott selbst bleibt bei Schelling ein eschatologisches Versprechen und heilsgeschichtlicher Offenstand, dessen konkrete, die Zeit endgültig und restlos aufhebende Erfüllung allein von Gott abhängt. Der geschichtliche Finitismus von Schellings Entwurf reicht somit, anders als bei Hegel, nicht weiter als bis zu dem Postulat, der Philosoph begreife hier seine Gegenwart so, daß sie *der Möglichkeit nach* bereits das sinnvolle, erfüllte und vernünftige Ende der Geschichte ausmachen könnte. Und sofern Hegels Denken sich nach Schelling in der Sphäre der negativen Philosophie – oder des Alten Bundes – fixiert, dringt es überhaupt nicht zu einer wirklichen Philosophie des Geistes, zu einer echten, erfüllten Erkenntnis des Wesens der Zusage des Neuen Bundes durch. Gar nicht erst aus dem Bereich einer im weitesten Sinne gefaßten Naturphilosophie herauskommend, hängt Hegels System im inneren, vorweltlichen Natur- und Gesetzeszustand der Idee mitsamt der hier geltenden Gebundenheit Gottes an das Seiende fest, so daß er zudem die Wahrheit und Freiheit des Entäußerungsvorgangs von Begriff und Idee verfehlt. Im Zeitalter der Erfüllung bedarf es keines Propheten mehr.

#### IV. Die Ewigkeit des Wesentlichen: Seinsakt und Potenzen

Die *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* von 1850 kann als knapper Grundriß und vereinfachende Zusammenfassung von Schellings reifen Gedanken zum Verhältnis von negativer und positiver Philosophie im Ausgang von einem Leibnizschen Problem gelten. Er geht hier der Frage nach: Was ist die Quelle der ewigen Wahrheiten – der Essenzen, Ideen oder Möglichkeiten? Denn während die Bestimmung der Dinge zur *Existenz* stets *kontingent* bleibt, sind die *Wesenheiten* als solche *notwendig*. Eine bestimmte Wissenschaft macht die Möglichkeiten zunächst erkennbar, indem sie sie im Denken aus der Potentialität treten und *in Gedanken wirklich* werden läßt, so daß das bloß der Potenz nach Seiende durch eine Hinaufführung in den Akt gefunden wird. Weil alle Möglichkeiten in der *höchsten Vernunftidee* prädeterniniert sind, ist es an sich (nicht aber für uns) möglich, von den ersten Möglichkeiten, den Prinzipien aus zu den bedingten und zusammengesetzten Möglichkeiten fortzuschreiten.<sup>336</sup> Da nicht der göttliche Wille die Quelle der ewigen, notwendigen Wahrheiten sein kann, muß es einen *vom göttlichen Willen und Wesen unabhängigen Grund der Möglichkeit der Dinge geben*, und es entsteht die Frage, in welchem Verhältnis dieses der eigenen Natur nach Sein-Könnende zu Gott steht.<sup>337</sup>

Wo vom *Willen* die Rede ist, geht es immer um *Wirklichkeit*, derweil es dem *Denken* insgesamt (und nicht bloß der Mathematik) um die *Möglichkeit* zu tun ist, um den Aufweis, daß etwas nur so und so möglich resp. als wirklich denkbar ist.<sup>338</sup> Schelling entwickelt seinen Ansatz auf der Grundlage von Leibniz' Auffassung in der *Theodizee*, daß Gottes Wille – gemäß dem Prinzip des nihil sine ratione, dem Gesetz, daß alle Realität auf etwas gegründet sein muß, das bereits existiert – ausschließlich der Grund der Wirklichkeit der Dinge (nicht indes auch der eigenen göttlichen Existenz) ist, während sein Verstand als Ursache der Möglichkeit der Dinge figuriert; doch bleibt die Frage, wie sich der göttliche Verstand dabei genau zu den ewigen Wahrheiten verhält.<sup>339</sup> Kann der göttliche Wille allein das Notwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklären, so kann umgekehrt aus reiner Vernunft keine Einsicht in das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge resultieren.

Nach Schelling ist dasjenige, was alle Möglichkeit enthält, auch selbst, als Einheit und Ganzheit, bloß möglich, des Selbst-Seins unfähig und damit – um vermittlungsweise Wirklichkeit zu gewinnen – Materie eines anderen, durch

<sup>336</sup> Vgl. SW XI, 575–576.

<sup>337</sup> Vgl. SW XI, 577–578.

<sup>338</sup> Vgl. SW XI, 579–580.

<sup>339</sup> Vgl. SW XI, 581–583. – Vgl., auch in moralischer Hinsicht, G.W. Leibniz: *Theodizee*, §§ 149, 212: Der Verstand in Gott ist Ursprung des Bösen, der Wille hingegen rein auf das Gute ausgerichtet. Vgl. zudem SW VII, 367–369.

das und mit dem es wirklich ist. Mit dieser inbegrifflichen Totalität des Potentiellen und Idealen ist hier das Gefüge aller drei Potenzen gemeint, das mithin auf etwas angewiesen bleibt, das (in) ihm das Sein ist, das eine, absolute, alle als prädikative Bestimmungen ausgelegten Ideen oder Wesenheiten tragende Subjekt: Gott als das rein Wirkliche und Selbst-Seiende *ist* das des Selbst-Seins Unfähige, ist in ihm das Sein. Er ist nicht nur das Einzige, was für sich selbst ist, sondern er ist zugleich und dadurch das, was für sich selbst nichtseiend bleibt. Der Inbegriff des Möglichen wird von Gott ausgesagt und wird lediglich auf diese Weise überhaupt aussagbar, weshalb Gott das Sein dieser Idee ist. Als Subjekt aller möglichen Prädikate, als Woran und Wovon aller Bestimmungen, wird er jedoch implizit auch als die individuelle Form aller möglichen Materie ausgelegt. Die Idee fällt hier mit dem Kantischen Ideal der reinen Vernunft zusammen; Gott ist für die Idee die Ursache des Seins.<sup>340</sup>

Dergestalt gelingt es Schelling, Gott einerseits als das *All der Möglichkeiten* vor allem Tun und Wollen aufzuweisen, ohne ihn andererseits damit zugleich *selbst* pantheistisch mit dem All gleichzusetzen: In ihm gibt es nämlich kein Was, vielmehr ist er – durchaus im Sinne Philons – das reine Daß, das reine Selbst-Sein ohne jedes Was und ohne Allgemeines, folglich das *absolute Individuum*. Allein als absolutes Einzelwesen und auf dem Fundament dieser Seinsweise ist Gott in eins das allgemeine Wesen – womit Schelling hier die Vermittlung von Allgemeinheit und Einzelheit auf andere Weise und in umgekehrter Begründungsrichtung als Hegel bewerkstelligt. Das alles Begreifende wiederum kann Gott nur in Folge einer *über ihm selbst noch hinausgehenden Notwendigkeit* sein: der des *Eins-Seins von Sein und Denken*.<sup>341</sup>

Was ist, muß auch ein Verhältnis zum Begriff, zur in sich durchgängig bestimmten und konkretisierten Idee, haben. Wenn Gott also das reine Daß des (eigenen) Seins ist, muß er desgleichen Etwas sein: das Alles-Seiende, das Sein und die Existenz alles bestimmten Seienden. Und er muß ein Verhältnis zum Denken besitzen, zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Die *Einheit von Sein und Denken*, von Gott und Idee, umfaßt den höchsten Gegensatz; sie bildet die *letzte Grenze, über die niemand hinaus kann*, doch liegt *innerhalb dieser Einheit die Priorität auf seiten des Seins*. Das Individuelle realisiert sich, indem es sich intelligibel macht, sich generalisiert, das allgemeine Wesen zu sich, zu seinem eigenen macht. In Gott tritt an die Stelle des Wesens (des Was, der Vielheit) der *actus* (das Daß, die Einheit); die Wirklichkeit kommt dem Begriff zuvor. Gott ist nur im Sinne der *Indifferenz aller Möglichkeiten* das allgemeine Wesen, aber er hat diese Indifferenz bloß an sich: Er hat sie *ungewollt, ohne sein Zutun, in Ansehung seiner selbst zufällig*, wohingegen sein Wesen frei von ihr bleibt.<sup>342</sup>

<sup>340</sup> Vgl. SW XI, 584–586.

<sup>341</sup> Vgl. SW XI, 586–587.

<sup>342</sup> Vgl. SW XI, 587–590.

In seiner letzten veröffentlichten Schrift henologisiert Schelling die Existenz oder den Existenzakt. Gottes Sein als reiner Existenzakt – als reine Wirklichkeit und Aktualität, die nicht mit der zweiten Potenz des reinen Seins, dem Wirklichkeitsprinzip in der Idee verwechselt werden darf – offenbart sich als Wille, der weitere Existenz will, die es ausschließlich als washaft bestimmte, vielheitliche Existenz in einer Welt geben kann. Auf der einen Seite steht die Sphäre des Was – d.i. der Vielheit, der Wesenheiten, des Allgemeinen, der Begriffe, der Ideen, des Denkens oder des Möglichen –, auf der anderen Seite die des Daß – d.i. der Einheit, des Einzelnen, des existentiellen Seins, des Akts oder des Wirklichen. Der Seinswille, der Wille zur Existenz setzt das Denken des Denkbaren, das er insgesamt an sich hat, den inneren Prozeß der Idee im Hinblick auf die Weltschöpfung in Gang, um auf diesem einzig möglichen Wege am Ende aller Dinge gänzlich frei von der Idee werden zu können. Schelling tritt in diesem Rahmen einen *modalen Platonismus*: Die Ideen sind zwar ewig und notwendig, aber rein als Möglichkeiten, die nur durch Gott, sofern er Wille und dadurch Grund aller Wirklichkeit ist, Wirklichkeit und weltliche Geltung erlangen. Gott denkt die Ideen und schafft die Welt ihnen gemäß, aber sie sind nicht sein Wesen; als denkbare Wahrheiten bestehen sie jenseits der Existenz – ihrer selbst oder ihrer in der Welt – ungeschaffen, d.h., die Ideen sind weder durch das Denken noch nur als Gedanken seiend.

Betrachtet man die formalen und ontologischen Bestimmungen, die Schelling den Potenzen angedeihen läßt,<sup>343</sup> so wird schon bei einem flüchtigen Blick ersichtlich, worauf er sich dabei bezieht: Sie sind nicht logisch-abstrakt, sondern lebendig; sie sind keine bloßen Begriffe oder Kategorien; sie sind nicht dinghaft zu verstehen; sie sind vielmehr reale Archai und demiurgische Ursachen, wirkliche Mächte, wahre Universalia oder Universalissima sowie unhintergehbare Möglichkeitsgründe, die der Kantischen Forderung nach einem kritischen Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit Genüge tun sollen (eine Formulierung, deren in sich gesamtmodalem Charakter – Kant meint die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit wirklicher Entitäten – Schelling auch inhaltlich gerecht wird). In den Potenzen wirkt für Schelling wiederum eine höchste und eigentliche Ursache, die die mögliche Spannung der Potenzen in ihrer Koinonie willentlich und frei zu einer wirklichen macht, damit eine empirische Realität potenzengemäß entstehen kann. Die Idee als seinsbewirkende Potenzengemeinschaft steht also unter der Macht einer Über-Idee, die zwar in ihr wirkt, ihr selbst jedoch transzendent bleibt. All diese Ausführungen lassen keinen anderen Schluß zu als den, daß Schelling unter Potenz(en) die Platonische Idee versteht: Nicht nur nennt er hier die klassischen Mißdeutungen derselben,

343

Vgl. etwa SW XII, 93–94, 113–116; XIII, 243–244, 316.

sondern er bestimmt sie auch positiv exakt so, wie Platon dies in *Staat*, *Timaios* oder *Sophistes* getan hat.<sup>344</sup>

Die wesentlichen Charakteristika der Platonischen Idee bleiben in Schellings Ideenbegriff erhalten: Jedes Moment der Idee ist es selbst (1) durch sich, (2) dadurch, daß es andere Momente gibt, (3) dadurch, daß es selbst das Andere nicht ist, gegen es steht und (4) dadurch, daß alle Momente in unauflösbarer Einheit stehen. Die Momente bestimmen – verneinen und ermöglichen – sich wechselseitig, sie wirken aufeinander und leiden voneinander, so daß die Idee Eines und Vieles zugleich ist, sich ihr Seinssinn allein aus der Einheit und Gemeinschaft der Momente erschließen läßt. Als *παντελῶς ὄν* wohnen der Idee Einsicht ihrer selbst, Seele, Geist und Leben inne; und als vierte Potenz kann auch die Seele nur im Sehen der Ideenordnung und im beständigen Bezug auf sie ihres eigenen Seins gewiß werden. In der Idee denkt der Geist das Seiende und sich als dieses in Gestalt seiner inneren Vollendung. Der Geist ist der höchste Seinssinn der Idee, weil er sie denkt, weil er ihre innere Entwicklung zur Einheit abschließt, indem er die ersten beiden Momente ausgleicht, und weil er für sich selbst das dritte und höchste Moment der Idee verkörpert. Die Idee bildet den Besitz des Geistes, weil er sich in ihr selbst besitzt, sie sich in ihm selbst besitzt. Das Denken produziert die Seinsgehalte nicht erst, sondern sie sind seine Wirklichkeit, wie es ihre ist. Der Unterschied innerhalb der Idee ist ein absolut faktischer; der Geist ist dabei einerseits von den ersten beiden Momenten unterschieden, andererseits jedoch auch für sich – als das selbständige und vollendende Dritte – der Sache nach nichts anderes als der Ausgleich und die Einheit eben dieser Momente. Als absolute Einheit des Unterschieds im Ganzen der drei Momente errichtet der Geist seinen Selbstbezug und statuiert zudem den inneren Selbstbezug der Idee überhaupt, d.h., er ist Reflexivität in jedem Sinne, folglich der Sinn der Idee. Im dritten Moment kommt die Idee zu sich selbst, weil sich ihre innere Zweiheit zur Einheit zurückgewendet hat; in der gefestigten Einheit des denkenden wie seienden Geistes gewinnt die Idee ihren Stand.

Anders als bei Platon wird die Idee als Dynamis (und damit auch der Geist) von Schelling ganz unter die Souveränität Gottes gestellt. Die Potenzen als Momente der Idee sind in eins die Momente des göttlichen Willens, der Geist ist folglich die Einheit dieses Willens sowie der Wille zur Einheit. Er ist

<sup>344</sup> Allerdings interpretiert Schelling die Idee als Potenz modal, und dies in völliger Konkordanz mit Cusanus (vgl. *De possess*, n. 47). Die Idee ist zudem für Schelling nicht selbst das schlechthin Reale, sondern dessen ewig bestehender Möglichkeitsgrund, weil sie *im Hinblick* auf das betrachtet wird, was er als existent und wirklich im eigentlichen Sinne bezeichnet: das andere Sein. – Zur Idee, die in letzter Konsequenz als Singular zu fassen ist, vgl. auch J.W. Goethe: *Maximen und Reflexionen*. In: *Hamburger Ausgabe* (14 Bände), hg. E. Trunz. Hamburg 1982, Band 12, 366 (Nr. 12).

Tätigkeit, nicht jedoch von sich her schon Wirklichkeit. Er ist in demselben Sinne, wie Gott vor der Welt ist. Der Geist ist das Seiende, die Idee, doch ebenso das Denken und Wollen der Idee. Wie der Herr des Seins ist Gott der Herr des Denkens. Er ist Wille, aber zugleich Herrschaft über den Willen; er ist Geist, aber zugleich Herrschaft über den Geist – über das Denkbare, das Gedachte, das Seiende, den Gedanken, das Denken. Nur sofern der Geist der Geist Gottes ist, ist er wirklich und Moment der potentiellen weltlichen Wirklichkeit. Idee, Potenz und Geist sind je in zwei Bedeutungen zu betrachten: einmal als reale Mächte und Gesetze des Realen und Existierenden, einmal als die Struktur des Denkens, des Gedankens und des Wollens Gottes, die in dessen Macht steht und gegen die Gott frei bleibt, auch wenn er sie ist resp. in ihnen ist. Gott ist die Idee, aber die Idee ist nicht Gott.

Als reines Daß will Gott das Daß, die Existenz der Dinge, die indes ohne ein mitgegebenes ideales Was unmöglich bleibt, weshalb Gott das Sein der Dinge nur gemeinsam mit ihrer vernunft- und washaften Natur, die er in toto unwillentlich an sich hat, trägt und im Existieren hält, bewirken kann. In der Welt erscheint kein reines Daß. Das wollbare Sein (die Welt) kann somit nur vernünftig sein, während das Wollen selbst, sein Warum, unbegründbar ist. Gott kann den willenhaften Charakter seiner Seinsnatur, seines reinen Daß- und Existenzseins, nicht qua Vernunft hintergehen; er kann nicht begründen, warum er Wille ist, doch was er wollen kann und warum er das konkret Wollbare (auch um seiner selbst willen) will, dies kann er im Gegenzug klar begreifen, und dies vermag auch der menschliche Verstand nachzuvollziehen.

Die Vernunft ist im Daß, Was und Wie ihres Denkens unfrei. Sie kann nicht nicht und nicht anders denken, als sie denkt, d.h., das Denken ist nicht ihr Vermögen, sondern ihr permanentes, erzwungenes Sein und Tun, das sie nicht hintergehen, sondern bloß erfahren kann. Die gesamte Geschichte mit ihren inneren Wandlungen läßt sich auf wenige Begriffe und ihre Stellungen zueinander zurückführen: Sie bestimmen das Bewußtsein; man kann von allem abstrahieren, nicht jedoch von ihnen. Werden sie einmal in einer konkreten Stellung als Anfang des kosmischen Prozesses gesetzt, so vollzieht sich dieser vollständig und irreversibel. Der Prozeß des Bewußtseins ist ein absoluter, weil zwischen dem Bewußtsein in seiner Wesentlichkeit und als Anfang und dem Bewußtsein in seiner Verwirklichung und als Ende die Welt als Mitte liegt. Das Bewußtsein erzeugt die Welt als sein eigenes Werden, indem es ein Einzelmoment verselbstständigt aus sich heraussetzt, sodann die Konsequenzen dieser Einseitigkeit entwickelt sowie zuletzt wiederaufhebt; die Potenzen werden hier zu kosmischen Mächten. Die Idee fundiert also die Existenz in ihrem Wie, bleibt indes selbst im weltlichen Sinne nichtseiend und reines Formgesetz der Welt. Die Potenzen sind das Denken selbst, für das es nicht Wahrheit und Falschheit, sondern lediglich Denken und Undenken, zu Denkendes und Undenkbares gibt. In

der immanenten Synthesis ihrer drei Momente sowie deren schon logisch möglicher Umkehrbarkeit oder Verkehrbarkeit präformiert die Idee den Weltprozeß, und zugleich macht das Denken hier die Erfahrung seiner selbst, wird seiner bewußt.

Es ist Schellings These, daß das Bewußtsein seiner nur geschichtlich herausgewendet innezuwerden vermag, und zwar nicht in irgendeiner Geschichte, sondern in der Gottes, der Religion: In ihr wird das Bewußtsein gemeinsam mit seinem von ihm erzeugten absoluten Gegenstand. Der Mensch, das gottsetzende Bewußtsein, ist und handelt frei, doch wird ihm diese Freiheit erst im Gang eines organischen Geschehens langsam bewußt. Was er ist und tut, kann er nicht unmittelbar begreifen und erfahren. Weil die menschliche Freiheit sich in ihrem Setzen aber allein auf Gott und Mensch beziehen kann resp. auf das Bewußtsein von ihnen, kann es auch keinen geschichtlichen Zustand geben, in dem der Mensch jemals ohne fundamentalen Sinnbezug existiert hätte. Für den Philosophen geht es ausschließlich um die Analyse der Veränderungen dieses Sinns. Der gesamten reflexiven Rekonstruktion des religionsgeschichtlichen Prozesses kann für Schelling kein prometheischer, sondern einzig ein epimetheischer Charakter eigen sein, d.h., der Philosoph kann lediglich das diagnostizieren und nachdenken, was war, jedoch nicht erdenken oder vorausdenken, was sein wird. Nur dem göttlichen Schöpfungsakt, dem Sprung vom Denken in das Wollen, haftet ein absolutes Voraus- und Zu-Ende-Gedachthaben an, denn Gott kennt und will das Sinnziel allen Werdens: Nur die absolute Person als das vollendete, eine Individuum kann die Unendlichkeit realisieren,<sup>345</sup> sofern sie ihr innerlich geworden ist, in ihm ab- und eingeschlossen ist.

Freiheit und Existenz sind für Schelling ausschließlich erfahrbare Tatbestände, die jeder Logik oder Dialektik uneinholbar transzendent bleiben müssen. Der Versuch, hier einen rationalen Übergang zu konstruieren, bedeutet eine prinzipiell unzulässige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Die Tat am Anfang und die völlige Vergeistigung eines Individuums am Ende des Weltprozesses sprengen die Möglichkeit der Universalität jedweden philosophischen Systems. Schellings letztes Konzept stellt die Logik des Rein-Rationalen als Dialektik der Idee oder des Wesens mit einem faktisch zwar gegebenen, aber gleichwohl undurchschau- baren Übergangspunkt vor und neben eine lediglich empirisch nachvollziehbare Geschichte der existenzsetzenden Freiheit. Der Dialektik restlos zugänglich ist die Idee: der auf Totalität zielende logische Weg des Aufbaus der organischen Einheit dreier sukzessiver Potenzen, die sich dem Denken so zeigen, daß sie einem Prozeß der immanent notwendigen Synthesis auf keine Weise entzogen sind. Die Dialektik nimmt notwendige Momente wahr, die sich auf notwendige

<sup>345</sup> Vgl. bereits G.W. Leibniz: GP II, 277 (Hg. C.I. Gerhardt, 7 Bände. Berlin 1875–1890); PhS I, 222 (Darmstadt 1985); PhS V/2, 174 (Darmstadt 1989); *Textes inédits*, 267 (Hg. G. Grua, Paris 1948).

Weise zu einer notwendigen Einheit des Denkens und des Denkbaren zusammenschließen. Alles, was nicht zum Reich dieser Notwendigkeit gehört, ist für die negative Philosophie ohne Bedeutung, sie sieht von ihm ab.

Denken und weltliche Wirklichkeit sind damit geschieden, die Dialektik hat sich derart selbstbegrenzt auf die Apophasis des Systems des Wesens zu konzentrieren. Ihre letzte Einsicht dabei ist, daß Gott, wenn er existiert, notwendig existiert. Sie zeigt, was sein kann, und sie zeigt, wie alles, was ist – wenn denn etwas ist –, beschaffen sein muß. Den Grund der Existenz erfaßt sie nur mit logischer Äußerlichkeit. Innerhalb der absoluten Logik kann es keine Semantik der Existenz geben. Wie der Philosoph erkennen muß, eignet der Existenz ein zweifacher Sinn, einmal die ihm in der positiven Philosophie zugängliche wesentliche und unumgängliche *Geschichte der Welt* (Natur und Religion), dann aber die uneinholbare, weil in Kontingenz versenkte *Geschichte der Individualitäten* in ihrer Unendlichkeit; diese Masse der gegeneinander äußerlichen empirischen Tatsachen bildet keine Einheit mehr. Die faktisch-wirkliche Welt ist keine 1:1-Übertragung einer einzig möglichen logischen Welt, so daß der positive Philosoph nur nach dem Grund des Übergangs zu fragen hätte. Das Theodizeeproblem ergibt sich freilich nicht als irrationale Aberration von allen apriorischen Instanzen und Gesetzen, sondern ist der Idee bereits als Möglichkeit immanent, nämlich als Möglichkeit der Verstellung der Potenzen, die mit diesen gegeben ist. Das Schlechte, Sinnlose oder Verfehlete markiert kein *factum brutum*, sondern eine ideale Möglichkeit, die Schelling zuletzt als eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit aufweist. Der Ertrag der negativen Philosophie hinsichtlich ihres Selbstbegriffs jedenfalls ist ein doppelter: Der absolute Idealismus im Sinne Hegels ist unmöglich; der Empirismus wird dann zum Komplement der Logik, wenn er sich als Geschichte der Realisierung der Idee aus dem Grund des Willens heraus etabliert.

Alle Tatsachen bleiben der negativen Philosophie äußerlich, weil sie weltlich-relativ sind; das Reich der reinen Idee wird dahingehend relativiert, daß es bloß Idee ist; das reine Denken erkennt, daß es Gott ausschließlich – als Idee – denken kann, ihn also am Seienden festhalten muß und sich damit selbst als absolute Totalität verneint. Frei von der Idee kann Gott nur sein oder werden, wenn das Denken sich ihm unterordnet, weshalb das reine Denken zwingend bei der Idee des absolut Transzendenten, das es nur als Idee, d.i. inadäquat, haben kann, endet. Die Idee der vollendet geistigen individuellen Person kann *als Idee* selbst niemals *individuell sein*, die Person also auch nicht begreifen oder gar verwirklichen. Der individuelle Philosoph nimmt dieses Mißverhältnis mit in seine eigene Existenz hinein, der persönliche Gott wird zu seinem eigenen Willensziel, das die reine Theorie zwar eben anstößt, jedoch nicht befriedigt. Auf diese Weise entspringt die positive Philosophie an der Kluft zwischen Denken und Handeln, Idee und Existenz, Idealität und Realität, Logik und Wille, Form

und Inhalt, Mensch und Gott, Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Freiheit oder notwendig Möglichem und real Wirklichem.

Wenn die negative Philosophie den Weg von der Vernunft zum Willen aufzeigt, so die positive den vom Willen zur Vernunft: Der reine, ohne ein vernünftiges Was bestimmte Wille wäre reiner, konsequenzloser Anfang, der unmittelbar im Chaos versinken würde. Die logischen Gesetze, Momente, Relationen und Möglichkeiten werden zwar vom reinen Denken erschlossen, doch sie erschöpfen sich nicht in ihm, greifen vielmehr in die Welt über, weil sie in Idee und Tat *Gottes* Potenzen sind. Gottes Allmacht – die Kraft seines Willens – speist sich aus seiner blinden Existenz, doch wendet er sich sofort von ihr ab, dem zu, was die Potenzen als mögliche Wirklichkeit zeigen und vorzeichnen und worin Vernunft ist. Gott ist kein bloßer irrationaler Wille, sondern vor der Welt bereits vernünftig, sofern die Momente der Idee zugleich die realen Kräfte seiner selbst sind; gewiß geht er nicht in ihnen auf, sie sind ihm aber ebensowenig äußerlich oder gleichgültig. Gottes Existenz expliziert alle andere Existenz und mit ihr zugleich, warum in dieser insgesamt Rationalität waltet. Die Welt und ihre Geschichte sind dann endlich, wenn und weil sie vernünftig sind, d.h., wenn die Welt ist, dann gemäß den Strukturen der Vernunft.

Der Grund des Willens ist starr und blind. Geht er jedoch – entsprechend den Potenzen – in den potentiellen und den aktuellen Willen auseinander, so ist im (Noch-)Nicht-Wollen wie im Wollen bereits gleichermaßen das Wollbare in seiner Vernünftigkeit impliziert. Als triplizitäre Potenzen-Einheit ist Gott weder Akzidenz seines opaken Ur-Seins oder reinen Aktes noch seiner Seinstranzendenz, sondern er vollzieht schon eine Art des inneren, willentlichen Selbstfortschritts mit Blick auf die Welt. Das unvordenkliche Sein erschafft oder will die Potenzen nicht,<sup>346</sup> vielmehr findet Gott beide in sich vor,

<sup>346</sup> Fälschlich so dargestellt bei E.L. Fackenheim: Schellings Begriff der positiven Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954) 330–333. – Wenn Schelling das absolute Wesen (die Potenzen-Einheit) als notwendiges *συμπεθηκός* des absoluten Aktes bzw. der absoluten Existenz bezeichnet (vgl. SW XI, 589), dann meint er damit kein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis, sondern eine epistemologische Differenz und eine Superiorität zwischen Seinsweisen, die *beide* ursprünglich und unvergänglich sind – wie bei Aristoteles: Begreift man die Potenzen bei Schelling als das der Möglichkeit nach Seiende im Sinne des Aristoteles – es kann nichtsein im Sinne weltlicher Realität und sich je anders verhalten –, dann ist das unvordenkliche Sein reine, unveränderliche Wirklichkeit ohne Potenz, die weder bewegt wird noch etwas bewegt. Zwar ist Gott reine *οὐσία*, während alles andere Seiende in Substanz und Akzidenzien gegeben ist, doch ist auch die Welt dieser Entitäten bei aller inneren Veränderlichkeit ewig. Nicht der Existenzakt ist die Indifferenz und Einheit der Potenzen, sondern Gott, der für Schelling *beides*, Existenz und Essenz, in sich trägt und doch auch transzendiert. Ohne die Potenzen hätte Gott nichts, wozu er übergehen könnte, dem er sich positiv zuwenden könnte; nichts wäre möglich, der Begriff göttlicher Allmacht und Freiheit sinnlos, die reine Wirklich-

und er geht lediglich willentlich und wissentlich vom einen zum anderen über. Am Anfang ist Gott den Potenzen gegenüber bloß faktisch oder vorfindlich frei und transzendent, am Ende ist er es hingegen willentlich, sofern sie sich (ihm gegenüber) aus-wirken konnten. Die Vernunft begreift nichts anderes als die Potenzen des absoluten Geistes und deren Wirkungen in der Welt, nicht indes den Geist selbst, weil dieser zuletzt erst sein wird, am Ende der geschichtlichen Realisierung des vernünftig Möglichen und der Potenzen. Anders als der blinde Existenzakt sind die Potenzen nicht steril, sondern Momente der Idee, Potenzen des möglichen Seins sowie demiurgische Kräfte des wirklichen Seins. Von ihnen löst Gott sich nicht unmittelbar am Anfang, sondern erst, nachdem sie sich ganz entfaltet und ausgewirkt haben.

Es ist kein Zufall, daß Schelling die ausgereifte Fassung der Potenzenlehre im unmittelbaren Rekurs auf Kants Konzeption des transzendentalen Ideals<sup>347</sup> entwickelt, die abgesehen vom Schluß<sup>348</sup> so schon vom vorkritischen Kant vertreten wurde. In der Verbindung mit Kant ist auf diese Weise auch diejenige mit Aristoteles oder Leibniz impliziert. Schelling stellt sich hier in die Tradition der gesamten rationalen Theologie, auch wenn Kant diese zentrale Idee ihm zufolge fälschlich an das Ende und nicht an den Anfang der Wissenschaft stellte.<sup>349</sup> Völlig richtig sieht Kant, daß das vollkommenste Wesen, Gott, die Materie des möglichen wie des wirklichen Seins insgesamt enthält – also die Potenzen. Ohne diesen absoluten Einzelgegenstand wäre die Vernunft unmöglich. Im Hinblick auf seine deduktive Bestimmungsfähigkeit bleibt das Ideal bei Kant allerdings hypothetisch, der Inbegriff aller Möglichkeiten wird zu unbestimmt gesetzt, um aus ihm den Übergang zum Bestimmten plausibel bewerkstelligen zu können. Geschuldet ist diese Schwäche der Tatsache, daß Kant die Vernunft zwar korrekt als Kraft der freien Ideenproduktion begreift, sie jedoch zu stark an Sinnlichkeit und Verstand bindet, sie mithin unrein faßt: Die Idee bleibt subjektive *Vorstellung* ohne eigentliches *Sein*, und sie kann ihr Sein als Inbegriff aller Möglichkeiten nur *an* etwas Wirklichem, dem absoluten Einzelwesen, gewinnen.

Deduktionskraft hinsichtlich des Bestimmten vermag der von Kant zu weit gefaßte Inbegriff aller Möglichkeiten allein dadurch zu erhalten, daß er adäquat in drei Potenzen differenziert wird. Lediglich so gelingt der Fortschritt von

keit tot und geistlos. Allein in die Sphäre der Potenzen hinein kann Gott vom ruhenden Ungrund seines unvordenklichen *Seins* zu einem teleologischen *Werden* übergehen (vgl. in diesem Sinne bereits SW VII, 359–360, 403–408), sowohl zu einem inneren Werden der Idee, in dem Subjekt und Objekt werdend sind, als auch zu einem Werden in der weltlichen Selbstentäußerung. Und wie Gott in sich das Moment des blinden Seins- oder Existenzaktes trägt, so ist das menschliche Bewußtsein auf unvordenkliche Weise, mithin qua Substanz und ohne Freiheit, gottsetzend.

<sup>347</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 595–611.

<sup>348</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 609–611.

<sup>349</sup> Vgl. hierzu und im folgenden SW XI, 282–287.

der Idee als hypothetischer, allgemeiner Voraussetzung zur Idee als apodiktischem, konkretem Prinzip. Mit den Potenzen macht das Denken die Erfahrung seiner selbst als vollständig und genau differenziertes Prinzip, als konkrete Totalität seiner selbst, die sich folgerichtig auch in der Grundstruktur von Denken und Sprechen, dem von ihr fundierten Urteil, wiederfindet und spiegelt. Der Satz ist als Form jeder Bestimmtheit und Akt aller Bestimmung selbst die ursprüngliche innere Bestimmtheit der Idee des Seienden; er ist das Bestimmte und Bestimmende schlechthin. Das Potenzengefüge enthält in sich die Bedingung der Möglichkeit der völligen Bestimmtheit des Bestimmbaren überhaupt. Als Bestimmendes ist das Seiende unendliche Fülle, in seiner Bestimmbarkeit unendlicher Mangel oder Privation, womit sich die Unendlichkeit in der Einheit der ersten beiden Potenzen aus einem Mißverhältnis herstellt, wenngleich aus einem ursprünglich vermittelten und kompensierten.

Das Denken intendiert zuerst und zuletzt das, was in jedem Sinne das Seiende ist.<sup>350</sup> Dieses Seiende ist zugleich eine Einheit, obwohl es für das Denken in eine Mehrheit von Potenzen zerfallen muß und daher – wie bei Aristoteles<sup>351</sup> – in mehrfachem Sinne auszusagen ist. Die Mehrheit gibt sich in der Folge als die Bedingung der Möglichkeit von Denken und Sprechen, von Urteil und Satz kund. Als Einheit der Zugänglichkeit des möglichen Weltursprungs (in seiner Denkbarkeit) ist das Potenzengefüge die Einheit *mehrerer*, sich allerdings *absolut fordernder* Momente, in denen der Sinn von Sein a priori mehrfach auszusagen ist. Das reine Seiende, die Idee, differenziert sich dem Denken unmittelbar in Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, in Subjekt, Prädikat und die qua Copula als Drittem erzeugte Einheit beider. In gewissem Sinne wird das Seiende in der Potenzeneinheit – wie von Platon<sup>352</sup> – als *παρουσία δυνάμεως κοινωνίας*

<sup>350</sup> Vgl. SW XI, 288–289.

<sup>351</sup> Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* IV 2, 1003a33; VI 2, 1026a33–34; VII 1, 1028a10; VII 4, 1030b7–13; VIII 2, 1042b26–1043a2; X 1, 1052a34–b16; X 2–3, 1054a9–b3; XI 3, 1060b31–1061a18, 1061b13–14; XIV 1, 1087b33–1088a14; XIV 2, 1089a7–10.

<sup>352</sup> Vgl. Platon: *Sophistes* 247e4; 248b2–7; 254c5. Vgl. M. Heidegger: *Platon: Sophistes*, GA 19, hg. I. Schüßler. Frankfurt am Main 1992, 477–486: Das Sein ist das Vorhandensein der Möglichkeit zum Miteinandersein in den Momenten von Tun und Leiden, ein Miteinander-sein-Können oder Imstandesein zur Anwesenheit bei etwas. Überhaupt kann Schellings rein-rationale Philosophie als Kommentar zum *Sophistes* gelesen werden, weil die Grundthemen dieselben sind: Sein und Denken, Denken und Sprache, Sein und Schein, Wirklichkeit und Verkehrung bzw. Verstellung, Sich-Ausschließen und Miteinanderverbundensein, die Suche nach dem *παντελῶς ὄν* als der göttlichen Idee und der geistigen Einheit der Grundmomente von Sein, Leben (Seele) und Denken, von Sein, Nichtsein, Bewegung, Ruhe, Identität und Differenz, die Methode der Dialektik. – Platon markiert für Schelling (wie später für Nietzsche und Heidegger) als Höhepunkt der Philosophie zugleich den Übergang in den Untergang: die Gefährdung des Geistes, die Entfremdung vom Realen, die nihilistische Entwertung. Die Idee, die aus widerstandsloser Materie besteht, wird zum einzig

gedacht, d.h., die Potenzen sind die eine Idee als Gemeinschaft von Vermögen oder Kräften in ihr. Das Seiende hat in seiner ersten Potenz sein Subjekt, also das, was es sein kann. In seiner zweiten Potenz hat es seine Objektivität, also das, was es wirklich ist. In allen Potenzen, je für sich und in allen dreien zusammen, ist es immer das eine und selbe Seiende, das A, das ausgesagt und gemeint wird, freilich in gegensätzlichen Polaritäten sowie in der auf ihnen basierenden Vermittlungseinheit beider, also in der dritten Potenz. *Das Seiende erweist sich im Gefüge seiner Momente als reine Bestimmbarkeit, als rein Bestimmendes und als vollständig Bestimmtes.* Mit diesen Instanzen ist alles Denken und jedes Seiende gesetzt bzw. zu setzen, sofern es dazu einer Einheit mit inneren, wesentlichen Differenzen bedarf.

Das Urteil ist, wie gesagt, Ausdruck des Seienden als Potenzeneinheit, jedoch ebenso Ausdruck der schon charakterisierten Unendlichkeit. Das Subjekt als reines Können ist reine Privation, ein unendlicher Mangel an Sein im Sinne des unendlichen Mangels an Bestimmtheit – die das Denken doch notwendig sucht und will, so daß es die zweite Potenz als Inbegriff objektivierender Bestimmungskraft und Form finden und setzen muß. Die Privation ist kein totes Nichtsein, keine tote Verneinung des Positiven, sondern sie ist als die der Bestimmung zugängliche Materie der vollkommenen Seinserfüllung zugewandt, d.h., sie kann alles sein und umfaßt alles, was sein kann, in sich. Die reine Möglichkeit bedeutet die universale Inwendigkeit und Innerlichkeit alles Sein-Könnenden, der gegenüber die zweite Potenz (Wirklichkeit und Form) als restloses Außer-sich-Sein bereitsteht. Das Seiende insgesamt ist nicht zu negieren, sondern nur in ihm sind komplementäre Gegensätze zu unterscheiden: Es gibt – A, +A und  $\pm A$ , nicht indes  $-(A)$ ; es gibt drei Potenzen oder keine. Das  $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$  ist die Gemeinschaft der Vermögen und Seinsmächte, sonach der Potenzen. Die Vollendung des Seienden erscheint logisch als Resultat eines inneren *Fortschritts*, der sich in der sein-sollenden dritten Potenz abschließt. Wie das Seiende eine immanente Verweisungs- und Wechselseitigkeitsstruktur bildet, so auch das Urteil. Das Dritte ist das Vermittelnde, weil es das Höchste und Letzte ist, und umgekehrt; nur in dieser Dopplung kann es die Einheit herstellen.

Das reine Subjekt für sich hat nichts an sich, das reine Objekt ist nicht an etwas. Letztlich gedacht werden können beide aber bloß und erst in ihrem An- und Miteinandersein, das in der dritten Potenz seinen eigenen Begriff findet. Sie ist als Drittes beide Potenzen ganz: In der Idee sind die beiden ersten Potenzen außer sich in der dritten als Einheit gesetzt, womit das Potentielle zu seiner Totalität gelangt. Was die dritte Potenz und was als das Dritte sein kann,

Wahren, das die unmittelbare Wirklichkeit zum Schein herabsetzt; das Positive geht im negativen Begriff auf.

ist dies in der fortdauernden Verbundenheit mit den ersten beiden als dem Fundament. Und indem die Potenzen ebenso Momente des Wollens sind, kann der innere Prozeß der Idee auch als Erwachen, Sich-Bewußtwerden oder Vergeistigung des Wollens verstanden werden. Im Kern gründet die Freiheit im Sich-Erheben des reinen Könnens (als ruhendem Wollen) zur Aktualität, zur Wirklichkeit und zum wirklichen Wollen. Der freie Wille ist intelligibel, aber schon bezogen und hingeordnet auf die objektive, empirische Welt. Das Denken der Vernunft nimmt diese im doppelten genitivischen Sinn sowohl als Subjekt (des Vollzugs) wie auch als Objekt (als das, was im Vollzug tatsächlich ist): Sie erfaßt sich folglich als *Denken* selbst, sofern und soweit sie *ist*.

*Die erste Potenz als reine Möglichkeit* markiert den am tiefsten liegenden Grundbegriff des Denkens, einen Grenzbegriff, hinter den sich nicht zurückgehen und unter den sich nichts mehr legen läßt. Sie ist deshalb das allem Zugrundeliegende, das schlechthin und unaufhebbar zu Denkende. Mit diesem Begriff fängt das Denken an, auf ihn kann und muß es alles Weitere beziehen. An ihm als Bestimmbarem – als möglichem Träger aller bestimmten Wirklichkeit – entfaltet und konkretisiert sich das Denken; im Ganzen des Seienden und seiner Momente ist es aber ebenso das selbst wiederum bestimmte Moment des Möglichen. Und allein an ihm findet der Wille, was er wollen und bestimmen kann. Ohne die erste Potenz gäbe es nichts Denkbare, kein Denken und kein Seiendes, so daß sie das unbezweifelbare Subjekt des Seienden ausmacht. Auf ihr steht das Denken. Methodisch vermag nur die Dialektik, und zwar aus den Potenzen als insgesamt bloß möglichen Prinzipien, Prinzipien des Möglichen zu machen, mithin Voraussetzungen des möglichen Wirklichen, d.i. des anderen Seins. Gerade dem ersten Element weist Schelling im Hinblick darauf eine Doppelnatur zu: Es ist einerseits passiv, privativ der Bestimmtheit beraubt, andererseits eignet ihm der aktive Drang, in die Wirklichkeit überzugehen. Die erste Potenz ist die Macht der Aufrichtung ihrer selbst zur Wirklichkeit, an deren Stelle sie treten kann, d.h., weil das Können Potenz ist, kann es sich aus der Möglichkeit erheben. Das Wirklich-Werden alles im Seienden verborgenen Möglichen bedeutet dabei eine Art von Reinigung des Prinzips, weil es dadurch – ohne sie zu unterdrücken und ihnen ihr Seinsrecht zu verweigern – von *seinen* Möglichkeiten frei wird. Schließen die Potenzen sich in der Idee positiv aus – sie stehen als Momente des Seienden in einer es konstituierenden Gemeinschaft –, so schließen sie sich im Gang des anderen Seins negativ aus, weil sie darin zu etwas Selbst-Seiendem werden müssen.

*Der freie Wille* ist unhinterfragbar frei, aber er wäre nicht möglich – und damit wäre nichts –, wenn er nichts wollen könnte, wenn er sich nicht zu etwas verhalten könnte; er kann nur wollen oder nicht wollen, bezieht sich allerdings in *beiden* Fällen auf ein Etwas, ein positives, bestimmtes, wollbares Sein: *die Welt*. Der freie Wille, der nicht mit dem unvordenklichen, blinden oder schla-

fenden Willen zu verwechseln ist, ist nicht durch sein Objekt oder Was bestimmt, doch ohne es ist er nicht möglich. Insofern ist der allein durch das Potenzengefüge eröffnete Horizont des anderen Seins, des wollbaren Was, die einzig mögliche objektiv-intentionale Richtung des göttlichen Willens, die folglich für seine Souveränität konstitutiv ist. Nicht die Freiheit vermag der freie Wille zu wollen, sondern er ist frei, ein Was zu wollen oder nicht. Seine gesamte Materie und seine gesamte mögliche Objektivität bezieht der Wille aus dem ihm erscheinenden Potenzengefüge, dessen Momente ja in eins die Struktur des Willens selbst fundieren. Die Potenzenlehre zeichnet mithin nicht bloß die Gestalt des anderen Seins als des Wollbaren vor, sondern ebenso die Verfassung, die der Wille haben muß, um es wollen zu können. In seiner Unvordenklichkeit als Ursein ist der Wille frei im Sinne von völliger Beziehungsabwesenheit und Transzendenz; in seiner Souveränität ist er frei im Sinne eines absolut konkreten Tun- oder Unterlassen-Könnens bezüglich der Welterschöpfung. Anders als das ruhende Wollen der ersten Potenz, hat der Urwille noch gar keine Richtung, in der er sich – zu etwas – erheben könnte. Und weil die Selbsterhebung der ersten Potenz auch den Weltprozeß in Gang setzt, zugleich aber im Resultat ihre eigene Ohnmacht zeitigt, hat Gott nicht die Macht, den Ablauf des Prozesses vor seinem Ende anzuhalten. Nur als teleologisches, qua Ende hergestelltes Ganzes hat er die Geschichte in der Hand.

Wenn die drei Momente oder Potenzen – die vor allem im Blick auf ihre spätere faktische Auseinandergangenenheit das Reale, das Ideale und das Real-Ideale, Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, Vater, Sohn und Geist oder Natur, Bewußtsein und Geist sind – vor der Welt in der niemals gänzlich auflösbaren Einheit und Innerlichkeit ihres Gegenhalts und ihrer wechselseitigen Zuwendung (also als das eigentliche Chaos) beruhigt oder neutralisiert bestehen, so werden sie in der Zeit zu einer Sukzession auseinandergezogen und ihre Einheit wird zu einem konflikthaften, aber insgesamt teleologischen Prozeß. Die Auflösung der zeitlosen Schichtung einander entgegenstehender Momente im Seienden vermag als ihr Resultat ausschließlich die Geschichte zu zeitigen, die daher angemessen als Linearisierung oder linearisierte Einheit der Idee zu verstehen ist. Die Geschichte ist die Form der Einheit des Urgegensatzes innerhalb der Zeit, aber ebenso der Wiederherstellung der Einheit aus und nach der Zeit.

Die Potenzenlehre bildet so die faktische Klammer zwischen Epistemologie und Ontologie, zwischen negativer und positiver Philosophie, wenn auch nicht das Prinzip ihres Übergangs resp. seiner Verstehbarkeit. Sie ist das Fundament einer Metaphysik der Freiheit. Ist die Schöpfung als Inbegriff des Wirklichen das Produkt der Tat einer Person, so sind die Potenzen die Bedingungen der Möglichkeit dieser Tat, ihrer konkreten Struktur und ihrer geschichtlichen Konsequenzen. Existenz vollendet sich in der Personalität, will diese werden, weil es einen unergreifbaren Grund aller Realität, einen nie aufgehenden Rest

gibt,<sup>353</sup> der nur in der Personalität zur Erscheinung gelangt: Gegen den realen Grund muß der ideale Geist sich erheben, um allein auf diese Weise Person zu werden. Im Begriff der Potenz wird die Tatsache fixiert, daß der Grund sich aus seiner natürlichen Stellung erheben, jedoch ebenso in sie zurückgebracht werden kann, womit die Möglichkeit der Geschichte entsteht, einer Erhebung der Person zu ihrem vollen Sein. Das Selbst erhebt sich aus der Natur gegen die Natur. Potenz und Akt sind Bestimmungen und Zustände des Willens, die ihn im Hinblick auf die Existenz des anderen Seins charakterisieren sowie überhaupt als dessen Prinzip ausweisen.

Die Potenzen können als Grunderscheinungsweisen des einen Identischen begriffen werden,<sup>354</sup> das einmal als Äußeres, Einschließendes, Gehemmtes und Verneinendes, einmal als Inneres, Eingeschlossenes, Freies und Verneintes, schließlich als konkrete Relation der Mitte gegen beide Extrema oder als Einheit ihres Ausgleichs hervortritt. Dergestalt eigenständig sind die Potenzen nie selbstständig, sondern Gestalten eines bestimmten Wollens, dem jeweils ein bestimmtes Gewolltes und entsprechend Gesetztes korrespondiert: das selbstisch-kontraktive, das selbstlos-expansive und das maßhaft beide verbindende, im Herausgehen bei sich bleibende Wollen. Die dritte Potenz, die sich gegen die ersten beiden gleichgültig verhält, erfüllt die Funktion der vormals über allem stehenden, nun indes *in* die Einheit der Idee hineingeholten Indifferenz. Sie ist das immanente Schlußglied der Natur Gottes, nicht er selbst, doch ebenso ist in ihr das Wesen der Personalität präformiert, ihre weltdurchlaufende und damit realisierte Geistigkeit. Einzig in dieser Gestalt kann der Geist am Ende der linearen Geschichte zur Erlösung des Willens – als eines Willens zum Sein, zum permanenten Werden, zum Kreislauf der Kräfte – werden. Gott macht den Anfang mit dem anderen Sein, um solchermaßen aus der sinnlosen Zirkularität der Potenzen (die so zur Vergangenheit wird) herauszukommen und sie durch das sinnhafte Ende der Geschichte endgültig zu überwinden. Als ewige Gegenwart wäre und würde Gott nicht Gott. Der absolute Geist ist der seiner selbst mächtig gewordene und beruhigte Wille, der alles Wollbare durchschritten und bleibend verinnerlicht hat; dieser Geist erst verwirklicht die ultimative Einheit des Willens und der Potenzen. Ist der Geist in der Idee das eigentliche *Was*, so stellt sich am Ende der Weltgeschichte die Frage nach ihm als die nach dem *Wer*, der Existenz, die sich selbst erfahren hat, d.i. der Person.

Die Potenzen besitzen von sich her wie durch ihre möglichen Relationen zueinander eine Zwiefältigkeit, durch die die Zeit vorgeformt wird, denn einerseits sind sie das, was passiv auf die Wirklichkeit wartet, andererseits gehen und streben sie aktiv dem Sein entgegen: Alles Frühere hat im Späteren seine

<sup>353</sup> Vgl. SW VII, 360.

<sup>354</sup> Vgl. SW VIII, 227.

Wirklichkeit und verhält sich umgekehrt zum Späteren als dessen Potenz.<sup>355</sup> Generell kann das, was in einer Hinsicht Potenz ist, in einer anderen Akt sein oder werden.<sup>356</sup> Was dabei im Denkprozeß als reine Wirklichkeit das letzte Teiles bildet, das wird komplementär im Weltprozeß als Geist-Person der Endzweck sein. Wie die Potenzen logisch in einem Sukzessionsverhältnis zueinander stehen, so auch die späteren Epochen des zweistufigen Weltprozesses von Natur und Bewußtsein: Die erste Potenz macht den Anfang, die zweite bestimmt die Mitte, die dritte ist nur als durch den Prozeß vermitteltes (und doch anfänglich und unmittelbar schon als solches gesetztes) Ende möglich. *Die Potenzenfolge ist die Form jeder möglichen Bewegung.* Logik oder Dialektik sind die Bewegung der Potenzen als Möglichkeiten oder Vermögen, die Weltgeschichte ist die Bewegung der Potenzen in der Wirklichkeit.

Wirklich ist das Einzelne, das in seiner Existenz erfahren wird: das Subjekt und die Substanz, von denen alles andere ausgesagt wird. Möglich ist das Allgemeine, das als Essenz begrifflich gedacht wird, sonach die Potenzen als Attribute und Prädikate, die – in letzter Konsequenz kontingent – von der Substanz ausgesagt werden. Das Streben der Potenzen nach dem eigenen Sein entspringt der unhintergehbaren Tatsache, daß sie in ihrer Einheit ein Kompensationsgefüge ausmachen; ihre Verselbständigung ist der von ihrer ursprünglichen Wechselausgeglichenheit abgehende Versuch, ihre Einseitigkeit einseitig zu kompensieren. Dies wird auch als ihr *Erscheinen* bezeichnet, wobei alles Erscheinen ein Anders-Erscheinen desselben in Gestalt der emporgehobenen Wiederholung darstellt – eben der Potenzierung,<sup>357</sup> in der ein und dasselbe auf höheren Niveaus wiederholt wird: Die Natur wiederholt die Logik, die Bewußt-

<sup>355</sup> Vgl. SW XI, 311, 375–376, 409–411. – Die Möglichkeit oder Potenz geht der Wirklichkeit zwar logisch wie ontologisch voran, ist jedoch ausschließlich retrospektiv und von der bereits faktisch bestehenden Wirklichkeit aus zurückdenkend zu *begreifen*. Sie kann als Grund und Bedingung nur qua Reflexion der Wirklichkeit sichtbar werden. Das Begreifen markiert aber auch die eigentliche Aufgabe und Fähigkeit der *Philosophie*, näherhin die zutreffende Ab- und Eingrenzung sowie hiervon ausgehend die Verhältnis- und Zusammenhangsbestimmung von Philosophie, rein-rationaler Idee, Mythologie und Offenbarung. Einzig im Rückgang auf die Möglichkeitsstruktur kann all dies begrifflich werden, etwa die Sonderung zwischen negativer und positiver Philosophie. Die Wirklichkeit bleibt ohne Einsicht in ihr Möglichsein immer unbegriffen und philosophisch unbewältigt.

<sup>356</sup> Vgl. SW XI, 522.

<sup>357</sup> Zur Zeit Schellings bezeichnete der mathematische Potenzbegriff die Iteration einer Operation. Vgl. dazu H. Schrödter: Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner reinrationalen Philosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986) 578; W. Hartkopf: *Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik. Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie*. Meisenheim am Glan 1972, 77–78; X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris 1970, I, 370, 377.

seinsgeschichte Logik und Natur. Nicht zufällig entfaltet Schelling die Potenzen insgesamt im Horizont des Grundbegriffs des Kantischen<sup>358</sup> Platonismus: dem der *Reinheit*. Absolut bestimmt ist die Idee in ihren Potenzen als reines Subjekt und reines Prädikat. Als reine Subjekte werden die Potenzen ausschließlich gedacht, als reine Attribute werden sie allein ausgesagt. Niemals aber können sie aus dem Geltungsbereich der Einheit heraustreten. Die Einheit begründet die Macht der Potenzen in jeder Gestalt, so daß die Entwicklung der Potenzen immer auch als Ausbreitung der Einheit zu betrachten ist.<sup>359</sup> Wenn die Potenzen die Materie der Ausfaltung sind, dann ist die Einheit die Form oder der Akt derselben; die Potenzen sind das Licht, das als Materie den Raum der Einheit dynamisch erfüllt.<sup>360</sup> Die Potenzenvielheit entfaltet das Was, die Einheit das Daß (als Einheit der Potenzen), das in allen Dingen Eines ist und bleibt.<sup>361</sup> So gehen Einheit und Daß in der Bewegung des Was mit, bleiben jedoch unabhängig und durch einen *χωρισμός* gesondert von ihr. Die weltliche Wirklichkeit unterscheidet sich einzig im Daß von der Idee.

Die Rede von einer außervernünftigen Wirklichkeit ist daher mißverständlich, denn es gibt nur die reine Vernunft und die vernunftgemäß ablaufende Wirklichkeit. Jenseits der Vernunft steht nicht die geschichtliche Wirklichkeit samt ihrem konkreten Was und Inhalt, sondern der Grund ihrer Existenz, d.h., die Wirklichkeit ist in sich vernünftig, aber sie *ist* nicht durch Vernunft. Und deswegen bildet die Potenzenlehre auch kein Prokrustesbett, in das die Wirklichkeit von Schelling hineingezwängt würde; sie ist nicht die Deformation, sondern die logische Präformation der Geschichte. Natur, Mythologie und Offenbarung sind dabei nicht die positive Philosophie selbst, sondern das Positive in der positiven Philosophie, von deren Rationalität durchdrungen und erschlossen sowie insgesamt die Materie der positiven Vernunft in den Momenten von Anfang, Mitte und Ende – eines Endes, das die Vernunft zwar teleologisch absehen kann, aber noch nicht als reale Erfahrung in sich hat, weil Mythologie und Christentum für Schelling *beide* zur Vergangenheit gehören.

*Die positive Philosophie leistet das Begreifen des Positiven in der Form der Geschichtlichkeit, der Reflexion und der Nachträglichkeit.* Das Positive ist das Wirkliche, das von Gott Gesetzte, aber auch das, in dem Gott gesetzt wird, sei es von sich selbst, sei es vom Menschen. Das Wirkliche umfaßt zwei bzw. drei wesentliche Bereiche, die in einem Folgeverhältnis stehen: die Natur – als Bereich des Werdens Gottes und der Theorie – und das Bewußtsein – als Bereich

<sup>358</sup> Auf die terminologische Nähe zu Kant auch im Rahmen der Beschreibung des Übergangs von der negativen zur positiven Philosophie verweist richtig Schrödter: Die Grundlagen der Lehre Schellings, 582–583.

<sup>359</sup> Vgl. SW XI, 400–401.

<sup>360</sup> Vgl. SW X, 105–106; XI, 336.

<sup>361</sup> Vgl. SW XI, 590.

des Werdens Gottes durch den Menschen und in dem, was er setzt und hervorbringt, der Religion mit ihren Epochen von Mythologie und Offenbarung. Am Ende der Natur wird der Mensch gesetzt, die Bewußtseinsgeschichte setzt er selbst, und in ihr wird das Bewußtsein, vermittels des Durchlaufens sämtlicher möglicher Gestalten, seiner selbst als Gottesbewußtsein inne. Was der Mensch setzt und wessen er bewußt wird, ist Gott. Am Ende weiß das Bewußtsein daher das Wirkliche und sich als das Wirkliche, ist also die sich selbst wissende Wirklichkeit, d.i. absolute Person. Nur weil Gott ist, kann er gewußt werden, und dieses Wissen ist ein werdendes und schließlich gewordenes, weil Gottes Sein in der Welt ein werdendes ist. Seine Immanenz in der Welt hätte – für die Welt wie für ihn – in anderer Weise als der des Werdens keinen Sinn.

## V. Die Logik des Gottesbegriffs

### 1. Sein und Einzigkeit Gottes

Mit dem ersten Teil seiner wirklichen Philosophie der Mythologie, dem *Monotheismus*, stellt Schelling sich einer zentralen – und letztlich immer noch transzendentalphilosophischen – Frage innerhalb seiner Konzeption, nämlich der, wie der Polytheismus resp. der theogonische Prozeß im menschlichen Bewußtsein überhaupt möglich ist, wobei der vorausliegende Begriff des Monotheismus als einzig möglicher Ausgangspunkt dienen kann. Nur so lassen sich letztlich auch die Einheit und die teleologische Übergängigkeit von Mythologie und Offenbarung begründen.

Wenn das menschliche Bewußtsein – und damit Bewußtsein und Denken insgesamt – darin besteht, wenn es sein Sein darin hat, Gott zu setzen, dann wird Gott als das Seiende im Bewußtsein als Potenz, als Gedachtseiendes, als Begriff, der mit seinem Sein identisch ist, gesetzt und notwendig im und als Bewußtsein hervorgebracht. Das Bewußtsein hat Gott und Gottes Möglichsein oder Sein-Können als Subjekt in sich und besteht in gar nichts anderem als in diesem Setzungsakt des Seienden, das sein Sein ausmacht und bestimmt; das einzig Setzbare wird in vollkommener Kongruenz und Proportionalität zwischen Setzungskraft und Setzungsakt des Bewußtseins hervorgebracht: Mit Gott setzt es sich und sich mit Gott. Das Bewußtsein *ist* der gedachte oder gedachte Seiende Gott, d.h., es ist Gottesbewußtsein, Gott als Begriff und Seiendes ist sein einziger Inhalt. Das Möglichsein des Bewußtseins ist das Möglichsein Gottes. Es setzt Gott und wird von Gott als gottsetzend gesetzt – weil Gott dies will. Gott steht über dem Sein und *damit* auch über dem Bewußtsein, aber er ist ebenso das Subjekt *aller* möglichen Bestimmungen, Prädikate, Urteile und Akte im Bewußtsein bzw. des Bewußtseins. Dieses kann ursprünglich und von seiner Beschaffenheit her nichts anderes setzen als Gott oder das allgemeine Wesen, und es muß – um irgendetwas anderes setzen zu können – vorgängig das Absolute setzen. Indem das Bewußtsein wesentlich Setzen ist, ist es frei und Wille, aber das, was es als Gedachtes und notwendig zu Denkendes im Denken als seiend setzen muß, ist Gott, der wiederum als das Seiende selbst gegen dieses Gesetzwerden frei bleibt.

In jedem Gegenstand, der mit dem Begriff der Philosophie verbunden wird, müssen Wahrheit und Objektivität vorausgesetzt werden, d.h., er kann nichts bloß Gemachtes sein. Daher drücken auch die Gestalten des theogonischen Prozesses in seiner kosmischen Bedeutung stets bleibende Begriffe aus, so daß dieser Prozeß Bedeutung *unabhängig* vom menschlichen Bewußtsein besitzt – und gerade deswegen die letzte und tiefste, die religiöse Einheit und Kon-

gruenz von Seins- und Bewußtseinsprozeß fundiert und entwickelt.<sup>362</sup> Dabei ist der mit dem Wesen des Menschen überhaupt gesetzte *potentielle Monotheismus* der Grund der theogonischen Bewegung des Bewußtseins; der (apriorische) Begriff des Monotheismus enthält das Gesetz dieser Bewegung – der Selbstwerdung Gottes durch seine Selbсталteration –, so daß zu fragen ist, was den *Inhalt* dieses Begriffs ausmacht.<sup>363</sup>

Wer Gott *schlechthin* setzt, also nicht lediglich *einen* Gott, der kann nicht, im Prinzip tautologisch, noch einen weiteren Gott setzen.<sup>364</sup> Der Begriff des Monotheismus hat die Einzigkeit Gottes deshalb sowohl nach außen als auch nach innen, d.i. im Selbstbezug und als solche, zu erschließen.<sup>365</sup> Dazu sind zunächst die denkbaren und tatsächlichen Begriffsverhältnisse genau zu bestimmen: Der *Monotheismus*, der im Gegensatz zum *Polytheismus* steht, ist vom *Theismus* überhaupt zu unterscheiden, der im *Dualismus* seinen genuinen Gegensatz hat – wobei der *wahre* Begriff Gottes allein der letzte, vollständige und finale sein kann, der eine, zu dem fortgegangen wird, der jedoch eben deshalb einen Ausgangspunkt haben muß.<sup>366</sup> Schon demgemäß ist jeder Polytheismus bis zu einem gewissen Grad ein relativer Monotheismus, so wie der vollkommene Monotheismus geschichtlich den Polytheismus voraussetzen, aus sich verwirklichen und in allen seinen Gestalten durchschreiten muß.

Was bedeutet also Monotheismus? Man kann sagen, es existiert nichts außer Gott, er ist das *schlechthin Einzige*, mithin nicht der eine Gott, sondern das einzige Sein. Was vor allem Akt außer Gott wäre, wäre nämlich unabhängig von ihm da und mit ihm gleichursprünglich. *Daß* Gott ist, beruht hier darauf, daß gar *nichts außer ihm* und zusätzlich zu ihm ist, doch erklärt dies nicht, *was* er selbst ist.<sup>367</sup> Aber nur – wie in den abrahamitischen Religionen von zentraler Bedeutung – zu sagen: ‚Gott ist‘, verbleibt im Bereich des Theismus. Sind Juden, Christen und Moslems also bloß Theisten? Und ist der Polytheismus folglich eigentlich Atheismus?<sup>368</sup> *Die absolute Einzigkeit Gottes (nur Gott ist) ist von der absoluten Einzigkeit Gottes als solchem (nur ein Gott ist) unbedingt zu unterscheiden*; die Einzigkeit Gottes überhaupt indes ist unvordenklich zu denken, damit überhaupt gedacht werden kann.<sup>369</sup> Die bloß begriffliche Henotheorie und On-

<sup>362</sup> Vgl. SW XII, 3–4.

<sup>363</sup> Vgl. SW XII, 8–9.

<sup>364</sup> Vgl. SW XII, 13–14.

<sup>365</sup> Vgl. SW XII, 15–16.

<sup>366</sup> Vgl. SW XII, 19–20.

<sup>367</sup> So bleibt im Dualismus der wahre und gute Gott nur zufällig ein solcher, weil die Wertung der gleichmächtigen Prinzipien eine Sache des Standpunkts ist und der Gegensatz von Gut und Böse kein absoluter werden kann (vgl. SW XII, 18–19).

<sup>368</sup> Vgl. SW XII, 20–23.

<sup>369</sup> Vgl. SW XII, 24. – Nach Schelling ist der letzte Punkt unseres Wissens, „an dem das Ganze hängt, nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingt“ (vgl. SW I,

to-Theologie kann sich auf der einen Seite zum Theo- oder Ontomonismus wenden, der – wie Schelling noch zeigen wird – in letzter Konsequenz in den Pantheismus mündet, kann auf der anderen Seite aber auch zum echten Mono-

164). Deswegen kann das Unbedingte nie Objekt für mich werden; es bleibt im Sinne Kants der theoretischen Vernunft unerreichbar, lediglich praktisch realisierbar (vgl. SW I, 247–249). Ist im Frühwerk nur das substantielle, transreflexive, absolut identische Ich als Subjekt-Objekt das nie zu verdinglichende Unbedingte (vgl. SW I, 166, 170, 179, 192), „das Seyn selbst, das in keinem endlichen Producte sich ganz darstellt“ (vgl. SW III, 11), so wird später auch der Natur Unbedingtheit zugesprochen, sofern sie absolut tätig ist. Die Identitätsphilosophie kennt bloß eine „einzige unbedingte Erkenntniß, die der absoluten Identität“, womit das „Seyn der Vernunft ebenso unbedingt [ist] als das der absoluten Identität“ (vgl. SW IV, 117–118). Unbedingt ist das Sein (Gott), weil es „seine eigne Position ist, sich selbst affirmirt“ (vgl. SW VI, 161). Mit dem späteren Terminus des Unvordenklichen rekurriert Schelling dann auf den Begriff des ἀνπρόθετον (vgl. Platon: *Respublica* 511b; Aristoteles: *Metaphysik* IV 2, 1005b). Das Mißlingen der bisherigen Metaphysik beruht auf der impliziten Mitannahme, das allem Vorauszusetzende sei auch das Vortrefflichste; diese „Verwechslung von Priorität und Superiorität“ soll mittels einer Neubestimmung des Voraussetzungslosen durch den Begriff des Unvordenklichen korrigiert werden: Dieses ist vor, nicht aber über, sondern unter dem Nachfolgenden (vgl. SW VIII, 61; XII, 616; XIV, 301). Schelling beruft sich auf die χώρα (das Raumgebende) im *Timaios*, mit der die Präexistenz eines der Ordnung widerstrebenden Wesens gesetzt wird. Wenn sich die Priorität umgekehrt zur Superiorität verhält, dann hat die Philosophie die Inferiorität dieses Unvordenklichen herauszuarbeiten, wobei Schelling sich an Kants Begriff des Unbedingten, dem „wahren Abgrund für die menschliche Vernunft“, orientiert (vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 641; SW XIII, 163–174). Das Denken sieht sich zwar genötigt, jedem Bedingten eine Bedingung vorauszudenken, um das Bedingte begrifflich zu machen, doch wird gerade dadurch das Unbedingte zum absolut Unbegrifflichen, weil es selbst keine Bedingung mehr hat, von der her es begriffen werden könnte (vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 620–621). So erweist sich das unbedingt Erste und Voraussetzungslose letztlich als leerer Abgrund, weil es dem Denken den begrifflichen Halt nicht bieten kann, den es sich von ihm versprochen hatte. Für ein Denken, das nur begreift, was a priori, von seinen Voraussetzungen her gedacht wird, bildet das Unbedingte im Sinne des Unvordenklichen einen notwendigen, obzwar unausdenkbaren Gedanken. Der Wert des Begriffs liegt vor allem in seiner Doppelsinnigkeit (vgl. SW XIII, 211): Das Unvordenkliche ist das Undenkliche. Diese apriorische Unbegrifflichkeit soll indes nicht zur Zurückweisung des Unvordenklichen, sondern zur Veränderung eines Denkens führen, dem das Unvordenkliche unbegrifflich bleibt. Dem negativen Denken, dem das a priori Begriffliche obliegt, stellt Schelling das positive Denken zur Seite, das sich mit dem Unvordenklichen im Sinne des a priori Unbegrifflichen befaßt, freilich nur, um das a priori Unbegriffliche a posteriori in ein Begriffenes umzuwenden. – Das Motiv des unvordenklichen Seins und seiner Vermittlung mit dem auf das Was gerichteten Begriff findet sich auch beim späten Natorp: „Ein Was kann nur Bestimmung eines schon vorausgesetzten Daß sein, aber niemals ein solches geben“ (vgl. P. Natorp: *Philosophische Systematik*. Hamburg 1958, 49).

theismus hinführen. Es geht somit um nicht weniger als um den richtigen Weg der Reduktion des Seinsgehalts in toto auf eine begrifflich korrekt gedachte ontologische Singularität, um die Immanenz allen Seins in einem nicht nur singulären, sondern – wie noch zu erhellen sein wird – personalen Sein. Ausschließlich Monotheismus und Polytheismus können das Verhältnis des Seins zu Gott, das sich unhintergebar als ein genetisches erweisen wird und in einer geschichtlichen Genesis seine Wahrheit gewinnt, klären.

Insofern Gott nicht seinesgleichen hat, gibt es nichts anderes, womit er auch nur das Allgemeinste gemein hätte: *zu sein*. Wenn Gott aber nicht *ein* Sein ist, dann muß er das *Seiende selbst*, das allgemeine Wesen, sein. Das Seiende zu sein, ist jedoch nicht die *Gottheit* an ihm, sondern lediglich deren Voraussetzung: Das Seiende zu sein, benennt die *Materie* der Gottheit. Wäre Gott nichts als das Seiende oder Eine, so wäre es absurd, prädikativ von einem einzigen Seienden zu reden. Gleichwohl kann man von Gott sagen, er sei der einzige Gott, allerdings nicht im Sinne faktischer, sondern notwendiger Einzigkeit, da andernfalls die im Monotheismus gedachte Einzigkeit keine notwendige wäre.<sup>370</sup> Wenn kein anderer Gott *sein* kann, dann fehlt die *Materie* für einen anderen Gott, denn das Seiende selbst bildet bei diesem hyletischen Parmenideismus das *ὑποκείμενον* der Gottheit, seine materielle Grundlage. Und die absolute Einheit des Seienden selbst – als des Einen selbst – macht es dabei unmöglich, daß es mehr als einen Gott geben kann. Konsequenterweise gründet die notwendige Einzigkeit Gottes hier in seiner Materie, darin, daß er das Seiende selbst ist. Gott ist der überhaupt Einzige nicht seiner Gottheit nach, sondern rein substantiell – was keinen Monotheismus statuiert, weil dieser die *Einzigkeit Gottes als solchem* fordert.<sup>371</sup>

Schelling greift an dieser Stelle seiner Problementwicklung auf Theoreme seiner rein-rationalen Philosophie und Potenzenlehre zurück: Der letzte Inhalt jeden Begriffs ist das Seiende, und jeder Gegenstand wird nur gedacht, sofern das Seiende in ihm und er durch es gedacht wird. Begriffliche und begreifbare Seinshaltigkeit gibt es nur durch Gott, der so selbst in allem Konkreten zum durchgängig zu Begreifenden wird. In diesem Begriff ist derweil ein Fortgang vom möglichen zum wirklichen Sein möglich, vom gedachten und im Begriff existierenden (negativen) zum qua Akt hinzukommenden wirklichen (positiven) Sein. Soweit Gott allein das Seiende selbst ist, sind Wesen und Sein in ihm eins, und sein Sein geht nicht über den Begriff hinaus; erst der wirkliche Gott überschreitet diese notwendige Identität.<sup>372</sup> Der Aristotelische Modalge-

<sup>370</sup> Vgl. SW XII, 24–27.

<sup>371</sup> Vgl. SW XII, 28–29.

<sup>372</sup> Vgl. SW XII, 30–31. – Mit ‚Wesen‘ meint Schelling hier und im Folgenden Existenz, Gedachtsein, Möglichkeit, das Seiende selbst, Begriff, Potenz, Nichtsein, Freiheit, reines Subjekt, nicht aber Essenz; unter ‚wirklichem Sein‘ versteht er Akt, Substanz,

danke wird von Schelling mit den Seinsstufen des ontologischen Arguments, dem *ens in intellectu* und dem *ens in re*, verbunden.

Die Eigentlichkeit Gottes kann für Schelling nur jenseits seiner Bestimmung als *ens necessarium* liegen, sein Wesen muß also seinen Seinscharakter transzendieren. Das Seiende selbst ist nicht nichts, sondern das, was sein wird; Gott in seinem *reinen Wesen* ist allein das, was *sein wird*: Er ist frei vom und gegen das Sein, ihm nicht – wie alles bestimmte Seiende – verhaftet und unterworfen, *er besteht außer und über dem Sein*. Gott ist eben deshalb der, der *sein will*, der *Herr des Seins*, nicht das notwendig Seiende. Und genauso ist er *Geist*, weil er sein und nicht sein, sich äußern und sich nicht äußern kann. Somit gilt es, sich vom bloßen Sein zum Seienden selbst (zu dem, was ist) zu erheben: Dieses ist das vom Sein freie allgemeine Subjekt zum Sein, derweil alles Sein lediglich das Sein des Seienden selbst ist – das Sein dessen, was ist.<sup>373</sup> Es gibt nur ein *einziges unmittelbares Verhältnis* zwischen dem, was das Seiende selbst ist, und dem Sein: daß das *Seiende* das unmittelbar und von sich aus *Sein-Könnende* ist. Gott ist im Grunde und begründungstheoretisch an erster Stelle nichts anderes als die aktive Macht zu existieren, die *potentia existendi*; alles Sein ist damit letztlich das Sein Gottes, womit scheinbar der Standpunkt des *Pantheismus* eingenommen wird. Doch vermag Gott für Schelling seiend durch sein bloßes Wollen zu sein, während der Pantheismus, so wie er ihn idealtypisch in Spinozas System realisiert sieht, Gott nur ein blindes, notwendiges, immanenzverhaftetes und unfreies Sein zusprechen kann.<sup>374</sup>

Wäre Gott jedoch *ausschließlich* *potentia existendi*, so stellte sich die Konsequenz des Pantheismus unvermeidlich ein. Eine reine Potenz muß aber in den Akt und die Wirklichkeit übergehen, sofern *alles Können ein ruhendes Wollen* darstellt. Der Wille muß nicht primär etwas wollen, sondern überhaupt wollen. Jeder Akt, der eine Potenz zur Voraussetzung hat, kann nur ein Wollen sein – mit dem man sich ein *Sein zuzieht*, seiend im Wollen wird. Zwischen Nichtsein und Sein steht das Wollen, das Aktiv-Werden des Willens. In der Erhebung aus der Potenz hört diese auf, das Seiende zu sein, und wird Sein; das freie Subjekt des Seins wird zum objektiv (notwendigen) Sein.<sup>375</sup> Das Seiende will das Sein und wird dadurch selbst Sein. Das reine Seiende, als Möglichsein alles Möglichen, geht willentlich in das Sein der weltlich-geschichtlich bestimmten Wirklichkeit über, um sich darin letztlich selbst jenseits seines Willenscharakters und diesen qua Verwirklichung und Erschöpfung überwindend unwiderruflich vom Sein zu lösen.

Notwendigkeit, Objektivität oder prädikative Bestimmtheit. Die Existenz folgt nicht der Essenz, sondern das Wesen bildet das Prius des Seins (vgl. SW XII, 39).

<sup>373</sup> Vgl. SW XII, 32–34.

<sup>374</sup> Vgl. SW XII, 34–35.

<sup>375</sup> Vgl. SW XII, 36–37.

Außer sich gesetzt, wird das Seiende notwendig, d.h., es hört im Sein auf, Quelle des Seins zu sein, verkehrt sich in seinem Wesen und wird zur willenlosen Substanz, zum blinden, unendlichen Sein, mithin zum Gegenteil von Gott. Zugleich erhebt sich die Frage nach dem Woher der endlichen Bestimmungen.<sup>376</sup> Im Verlauf seiner um den alles fundierenden Begriff des wahren Monotheismus ringenden Meditation über die ontologische Differenz kehrt Schelling diese in sich modaltheoretisch um: Das Seiende, das Wesen oder die Potenz besitzen den Primat vor dem Sein und der Wirklichkeit. Das Seiende wird im immer noch Kantischen Sinne als Inbegriff aller (wollbaren) Möglichkeiten resp. Momente des Sein-Könnens ausgelegt, die im wirklichen Sein, in der Fülle und Totalität seiner objektiven Bestimmtheit – also in dem Gebiet, auf dessen Durchdringung und Erschließung etwa Hegel dezidiert abzielt –, von sich entfremdet sind. Wille, Geist und Freiheit sind das Prinzip der Übergangstendenz innerhalb der selbst für Gott schicksalhaften Einheit von Seiendem und Sein, in deren Rahmen der Wille der Potenz – quasi als das Wesen der Möglichkeit – unabtrennbar innewohnt.

Einzig durch die Überwindung des Pantheismus mit seinem ontologischen Potenz-Monismus kann das Denken zum Monotheismus durchdringen, und dazu ist zuvörderst das rechte Verständnis des Moments der Potentialität vonnöten. Gott besitzt die Macht und das Sein-Können nämlich nicht als Materie seines *Seins überhaupt*, sondern seines *Als-Gott-Seins* in sich, seiner reinen Gottheitlichkeit. Er ist damit nicht bloß das Seiende selbst, vielmehr ist er das Seiende selbst, das es ist: *das Seiende selbst, das auch im Sein nicht aufhört, das Seiende selbst – Wesen und Geist – zu sein.*<sup>377</sup> Gott vermag unmittelbar durch sich ins Sein überzugehen, verfügt also über die absolute, auch auf sich selbst bezogene Bewegungsmacht, die Macht der Ekstasis, der Selbstabständigkeit, des Sich-ungleich-Werdens – den Willen. Der wahre *Begriff* Gottes heißt für Schelling: das nur durch Negation des gegenteiligen Seins als Wesen, als Geist sein könnende Wesen. Er ist das Sein-Könnende nicht, um das ihm gemäß Seiende zu sein, sondern um es *nicht* zu sein, um dieses Sein in sich als *bloß mögliches*, als Grund, zu haben.<sup>378</sup> Die Bewahrung und ggf. Wiedergewinnung seines Potenz-Grundes, der in eins den Möglichkeits-Grund aller Dinge bildet, gehört zum Begriff und Wesen Gottes und ist – durchaus im doppelten Sinne – die Aufgabe seines Willens. Das Verhältnis des Seienden zum Sein ist der Natur Gottes als Gott entsprechend und um seiner und der Vollendung aller Dinge willen eines der gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz. Gott muß seine Transzendenz noch in der Immanenz bewahren und realisieren, einerseits, um er selbst bleiben sowie mittels der Entwicklung der Immanenz letztgültig werden zu können,

<sup>376</sup> Vgl. SW XII, 38–39.

<sup>377</sup> Vgl. SW XII, 40–41.

<sup>378</sup> Vgl. SW XII, 41–42.

andererseits, um dem Weltlichen, dessen Sein er ja im Grunde immer ist und bleibt, Anteil an seiner Vollendung vermitteln zu können, denn durch seine Immanenz in den Dingen wie durch deren Immanenz in ihm, gewinnen die Dinge mit Gott ihren Ort in seiner eschatologischen Transzendenz.

Sobald wir das, was das Seiende selbst ist, auch als (für sich) seiend wollen oder denken, mithin zum Sein oder Akt übergehen, gibt es notwendig *einen ewigen Anfang, eine ewige Mitte und ein ewiges Ende*, denn zu jeder Bewegung gehören Anfang, Mitte und Ende, und lediglich auf diese Weise ist *Vollkommenheit* möglich. Das Absolute ist nicht das Unendliche, sondern das in und durch sich *Geendete*.<sup>379</sup> Gott kann folglich nur die allmächtige ἀρχὴ κινήσεως einer endlichen Welt und Geschichte sein, die Einheit absoluter (Selbst-)Bewegung aus deren fundamentaler Natur und Bestimmtheit heraus. – Dem Begriff Gottes ist es gemäß, daß er sich in seiner Potenz nicht als seiend setzt, daß er sie als bloße Potenz behält, so daß auch die Bewegung, der *Übergang ins Sein im Begriff als das Negierte und bloß Potentielle gesetzt ist*. Zugleich jedoch muß er sich in einem *zweiten Sein* und Moment als ohne Vermittlung und *übergangslos rein seiend* und positiv setzen. Das negierte und das positive Sein machen damit *zwei* Potenzen in Gott aus, und er ist *erst durch die Negation beider als seiend gesetzt*.<sup>380</sup>

<sup>379</sup> Vgl. SW XII, 42–43. – Die spekulative Geschichtsdurchdringung steht primär vor der Aufgabe der Enthüllung des Absoluten in der speziellen Verlaufsstruktur der historia tripartita, bei deren Erschließung auch alle menschlichen Erkenntnis- und Ausdrucksformen in Anschlag zu bringen sind (vgl. *Weltalter*, 3). Im historischen Entwicklungsprozeß des Absoluten herrscht ein Grundgesetz, nämlich das der Kongruenz der Potenzen- und der Zeitensukzession (vgl. *Weltalter*, 180). Die Totalität der Weltzeit ist weder eine zirkulär-zyklische noch eine den Dingen äußerliche, mechanische und infinit-lineare, sondern eine den Dingen innerliche, organische und finit-lineare (vgl. *Weltalter*, 81). Darin besteht die einzig mögliche und angemessene temporale Objektivierung des Absoluten. Die Geschichte bildet Form und Inhalt der Philosophie gleichermaßen, die somit zum Vollzugsorgan der Erzählbarkeit der Geschichte wird (vgl. *Weltalter*, 112). Die spekulativ-triplizitäre Chronometrie nach Anfang, Mitte und Ende markiert für Schelling – ganz im Sinne des Aristoteles – das Strukturgesetz der wahren Narration philosophischen Wissens, der historischen Kunst oder des spekulativen Epos, wie er es nennt (vgl. SW V, 307–310, 643). Erzählt werden kann die Geschichte von der Philosophie jedoch bloß, sofern sie erinnert wird: Der Mensch ist das Gedächtnis der Seinsgeschichte, der er, weil er immer schon in Gott war, a priori ebenso immanent ist. Auf dieser Ebene der Mitwässer der Schöpfung ist er andererseits nicht dazu fähig, sich über dieses Wissen adäquat auszusprechen, und insofern bleibt sein Wissen hinter Gott zurück; er ist daher nicht-wissend resp. dem dialektischen Fortgang des Wissend-Werdens und der Kontinuität der Argumentation im Modus von Frage und Antwort unterworfen (vgl. *Weltalter*, 63).

<sup>380</sup> Vgl. SW XII, 44–45.

## 2. Gott und die Potenzen

Ist demnach im Begriff des einzigen Gottes ausschließlich von Gott selbst die Rede, nicht von etwas außer Gott, so liegt in diesem Begriff eine Restriktion: Die Einzigkeit wird auf die Gottheit Gottes eingeschränkt; *von seiner Einzigkeit als Gottheit indes abgesehen, ist Gott mehrere*.<sup>381</sup> Der Monotheismus behauptet unmittelbar die Mehrheit, nicht die Einheit, und *erst im Gegensatz zur Mehrheit wird die Einheit ausgesagt*. Gott ist nur als Gott der eigenen und der weltlichen Vielheit transzendent und einer; sofern er aber nicht Gott ist, ist er mehrere – Potenzen oder Götter.<sup>382</sup> Das Seiende ist in seiner Bewegung, seinem Fortgang zum Sein im ersten Moment bloß Sein-Könnendes, *um* im zweiten Moment das rein Seiende zu sein. Das Seiende in *beiden* Momenten genommen, ist das die *unendliche* potentia existendi – man könnte auch sagen: die ἀπειροδυναμία oder ὁρίστος δύαξ – als Potenz *in sich enthaltende* Wesen.<sup>383</sup> Und um jene Potenz ent- und erhalten zu können, muß das Enthaltende überschwenglich sein, so wie das Können korrelativ unendliches Nichtsein ist. *Der unendliche Mangel an Sein vermag nur durch den unendlichen Überfluß an Sein im Können erhalten zu werden*; das Zweite bringt das Erste zum Stehen, so daß es nicht verlangt, in ein eigenes Selbst-Sein überzugehen.<sup>384</sup>

Die Potenzen sind nicht rein für sich und von sich her unwirksam, sondern erst ihre nach innen gewendete Stellung führt zu einer Wechselneutralisierung: Lediglich im Verhältnis der ursprünglichen Zugewandtheit zueinander vermitteln sie sich gegenseitig Eintracht und Ruhe, allein durch ihr anfängliches Verhältnis zueinander werden sie, als die an sich größtmögliche Asymmetrie, egalisiert, nicht aber aufgehoben. Für sich genommen, verkörpern die Potenzen Maximum und Minimum, das jeweils äußerste mögliche Zuviel und Zuwenig, folglich Unmaß statt Mitte. Sie sind von der Gesamtordnung und Einheit des Seienden her aufeinander verwiesen und angewiesen, um einzig gemeinsam im Zustand der Ruhe zu verbleiben oder in ihn zurückzukehren. Bedeutet die erste Potenz das aus unübertrefflichem Mangel heraus Intendierende, so die zweite das ausschließlich Intendierbare und Intendierte, weshalb die Idee in sich ein ontologisches Relations- und Intentionsgefüge bildet. Die unhintergehbare Verfassung der Potenzen ist gekennzeichnet durch ihre absolute Ungleichheit, ihr

<sup>381</sup> Vgl. SW XII, 45–46.

<sup>382</sup> Vgl. SW XII, 46–47.

<sup>383</sup> Zu Begriff und Stellung der Potenz vgl. auch Plotin: *Enneades* III 8, 10, 1; V 1, 7, 9–10; V 3, 15, 32–33; V 4, 1, 23–25 und 36, V 4, 2, 38; Porphyrios: *In Parmenidem* I, 25–27 (Linguiti); Marius Victorinus: *Adversus Arium* I, 33 (68,14–23, Hadot); IV, 19, 4–16 (potentia existendi); IV, 21 (154,33); Iamblich: *De mysteriis* 8, 2 (261,9–10, Des Places); B. Spinoza: *Ethica* I, prop. 11, dem. 3: „Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est.“

<sup>384</sup> Vgl. SW XII, 49–50.

Mißverhältnis, das fast unvermeidlich auf eine Bewegung und einen Prozeß hin-drängt. Die Idee impliziert Beweglichkeit und vollzieht von sich aus in sich die Protodynamik der Geschichte. Es gibt keinen intentionslosen, unlogischen Mo-nismus des Prinzips in seiner durchgängigen Unwandelbarkeit, Gleichförmig-keit und Aseität, es kann nicht bloß eine Potenz geben, sondern es herrscht das protologische, prozeßaffine Ungleichgewicht von Potenzen im Modus der Möglichkeit, die ungleiche Mehrheit von Momenten, die es für den logischen Nachvollzug und die Verstehbarkeit der Idee allererst auszugleichen gilt. Als wirkliche Bedingungen möglicher (weltlicher) Wirklichkeit sind sie bereits Be-dingungen möglicher Unruhe, und ohne den göttlichen Willen wäre diese Un-ruhe – als das wesenhaft stets Nächstliegende – eine permanente Bedrohung.

In der Potenzenlehre tritt die Unendlichkeit nicht als beruhigte, einfa-che Instanz auf, sondern als etwas, das sich in seiner Ganzheit erst aus einer Re-lation ergibt, aus der Zuwendung und der daraus resultierenden Beruhigung zweier, sich an sich entgegenstehender Momente. Das reine Nichtsein ist nicht statisch, sondern ein quasi intentionaler Seinsmangel; das reine Sein ist, als Überfluß, ebenfalls verwiesen auf etwas, worin es sich selbstlos verströmen kann. Die Unendlichkeit ist als Einheit des ultimativen Gegensatzes inhomogen, eine wechselseitige Bipolarität oder wechselwirkende Potenzdualität. Unruhe und Bewegung wohnen folglich als Möglichkeiten immer schon und a priori unaufhebbar diesem Gegensatz inne; er kann in seiner urständigen Ord-nung gar nicht anders erscheinen als störrisch und aufhebbar. In dieser Gestalt gehört er Gott an, doch ist er ebenso Gottes absolutes und einziges Mittel, um seinen Endzweck für sich zu realisieren. Durch die Unendlichkeit verläuft eine Bruchstelle, die Möglichkeit eines Zwiespalts, der – aktualisiert – den selbst wieder unendlichen Raum des Abstehens der polaren Potenzen voneinander er-öffnet, den Spielraum der Welt und ihrer Zeit. Die Extreme sind auch je als sol-che niemals überwindlich, sondern sie können sich ausschließlich qua Relation und als Einheit neutralisieren und stabilisieren; die Möglichkeit ihrer Ruhe liegt allein in ihrer Einheit. Ihre einseitige Verselbständigung bedeutet zunächst den Abfall von ihrer Wahrheit und ihrem eigentlichen Selbstsein innerhalb der Ein-heit: Erst am Ende der Geschichte der Aufgabe dieser anfänglichen Einheit vermag sie als Mittel der höheren, endgültigen Einheit offenbar zu werden. Got-tes Wille kann sich somit einzig auf die Auflösung der natürlich-vorweltlichen Einheit der Unendlichkeit richten. Ihr Bestehen ist das Gegebene, ihre Aufhe-bung der eine mögliche Bezugspunkt des absoluten Willensaktes zum Zweck der Weltschöpfung. Die Unendlichkeit kann und soll zum Ende hinführen, kann aber nicht selbst schlechthin das Ende – das Absolute – sein.

Lediglich als Einheit bilden die drei Potenzen die Materie des Seienden oder die Dynamis überhaupt; ihre Zertrennung qua Verstellung hingegen bringt die scheinbare Selbständigkeit der Materie hervor: die Welt, deren Wahrheit das

Nichtsein ist, weil das Sein des Sein-Könnens ein Schein ist. Und das, was der Mensch in der Naturgeschichte ist, das ist der Sohn in der Bewußtseinsgeschichte: die Aufhebung des Welt-Scheins und sein Erscheinen als solcher, einmal des natürlichen, einmal des mythologischen Scheins. Im engeren Sinne ist freilich die erste Potenz die innere Materie des Seienden oder der Grund der Materialität der Materie.<sup>385</sup> Das Nichtsein wird nur begreifbar und konkretisierbar, weil es das Sein-Können ist: Als Potenz oder potentielles Sein steht das Nichtsein für das Allgemeine, das Unbestimmte oder Unbegrenzte, das jedoch bestimmbar ist; und es ist als Materie ebenso das innere Subjekt des Seienden, das in seiner Veräußerlichung als Stoff hervortritt sowie fernerhin im Prozeß der Bewußtseinsgeschichte als Vater. Das Sein-Können ist das mögliche Sein, das, was (nach Maßgabe des Wollbaren) sein wird, innerhalb des Seienden, aber nicht ist, sondern – aufgrund des Urwiderstands des reinen Seins – west. Die zweite Potenz hält die erste im Wesen fest und zurück, indem sie sich von ihr anziehen läßt, sie mit sich verhüllt, so daß die immanente ontologische Gravitation im Seienden einzig auf einem absoluten Seinsmangel beruhen kann.

Das Nichtsein ist der innere Abgrund des Seienden, der *βάθος* oder *ἄβυσσος τοῦ ὄντος*, die *caverna entis*, doch dieses dem Begriff oder der Idee an erster Stelle immanente Moment der Negativität ist zugleich das Moment absoluter Possibilität. Durch diese Potenz und auf dem Boden ihres natürlichen Strebens nach Erhebung und Verwirklichung kann alles Weltliche wirklich werden, sofern Gott es will, und an dieser Potenz hat Gott seine Kraft, das andere Sein zu realisieren. An ihm – anhand der Möglichkeit des anderen Seins – wird Gott sich aber unmittelbar auch der Möglichkeit bewußt, sich über das Seiende, das er ist, zu erheben: Mit der Weltexistenz in eins vermag Gott erst seine eigene Überexistenz zu wollen. Diese Zwiefältigkeit weist den einzigen Weg, die Unergründlichkeit des Willens als Grund des anderen Seins zu erhellen. Hier liegt der logische Anstoß für Gott, übermateriell und damit überseiend zu werden, d.i. reiner Geist, dessen Bezug zum Ganzen der Materie gleichwohl nie erlischt. In ihrer Doppelnatur als Nichtsein und Sein-Können verkörpert die erste Potenz das absolut Bestimmungsfähige, dessen ‚Selbstbestimmung‘ ausschließlich in seinem Drang zur Selbstverstellung oder Erhebung bestehen kann, wobei Gott sich dieser eigentümlichen Tendenz der ersten Potenz zur Schöpfung bedient. Gott muß sein ursprüngliches Wesen überwinden, um wirklicher Gott zu werden, damit allerdings bleibt dieses als seine innere Grundlage sein ewiges

385

Daher deuten die Neuplatoniker das Wesen der Materie bei Platon richtig als Nichtsein (vgl. SW VI, 36–37).

Prius; er ist nicht von selbst, was er zuhöchst sein kann, sondern muß sich willentlich dazu entschließen.<sup>386</sup>

Der ersten Potenz als dem Subjekt des Seins wie des Urteils eignet eine unhintergehbare, aber zugleich konstitutionslogisch unabdingbare Ambiguität:<sup>387</sup> Das Sein-Können ist das, was rein von sich aus und seinem Begriff entsprechend gleichermaßen sein wie nicht sein kann, d.h. in einem Zustand des Schwebens und der Unentschiedenheit verharrt. Sein Verbleiben gründet faktisch in der ursprünglichen Bezogenheit auf seinen Gegenbegriff, den des reinen Seins, das das Können hemmt und in sich zurückhält, d.h., seine natürliche Tendenz oder Strebpriorität zur Erhebung ins Sein wird a priori ausgeglichen und kann nur durch einen eigenen, freien Willensakt zur Entfaltung gebracht werden. Das reine Sein der zweiten Potenz fungiert quasi als Grenze für das in seiner unbegrenzten Zweiheit wesende Sein-Können. Insgesamt jedoch durchläuft die erste Potenz, ganz im Sinne des Neuplatonismus, die triadische Geschichte von Bleiben, Hervorgehen und Zurückkommen: Sie bleibt im Nicht und bloßen Können des Seins, geht von Gott gewollt im Rahmen der Schaffung des anderen Seins in seine Erhebung zum Sein hervor und wird am Ende der Welt beruhigt und in das Nicht-Sein zurückgebracht.

So wie Schelling die Potenzenlehre hier ableitet, bedarf die erste Potenz der zweiten, um sich selbst überhaupt in ihrer genuinen Natur halten zu können. Beide stabilisieren und ermöglichen sich wechselseitig in ihrer reinen Eigenheit und bestimmen teleo-logisch gemeinsam das Wesen Gottes, auch im Hinblick auf die von der Faktizität des Weltprozesses ausgehende Frage nach dem Grund und den Bedingungen von dessen Möglichkeit. Beide haben aneinander ihr Maß und dasjenige, in bezug worauf sie ihre Beständigkeit und Wirkksamkeit gewinnen. Ohne einander wären sie überhaupt nicht, wäre nichts und

<sup>386</sup> Insbesondere die Neuplatoniker bringen diesen so grundsätzlichen Sachverhalt auf den Punkt: Vgl. SW XII, 64, wo Schelling *Respublica* 596c zitiert, aber auf die neuplatonische Deutung dieser Stelle abhebt, die die Allmacht auf Gott selbst bezieht.

<sup>387</sup> Die Ambiguität der ersten Potenz überträgt sich damit unvermeidlich auf den Wissens- und Urteilsbegriff. Vgl. dazu *Grundlegung der positiven Philosophie*, 97: „Gewissheit ist nichts anderes als das positive Gegenteil des Zweifels. Es gibt aber keinen Zweifel, wo nicht wenigstens zwei Fälle möglich sind. Ich kann, anstatt zu sagen »wissendes Wissen« auch sagen emphatisches Wissen. Wissen im engeren Sinn ist nur Wissen cum emphasi. Geradeso wie auch das Ist mit und ohne Emphasis gedacht werden kann, geradeso kann das Wissen als ein emphatisches oder als ein unemphatisches gedacht werden. In jedem Satz, der kein wahres Urteil ist, ist das Ist ohne alle Emphasis gesetzt. Soll das Ist ein emphatisches sein, so muss das Subjekt des Satzes das, was es ist, sein und auch nicht sein können. Eigentliches Wissen schliesst also immer die Möglichkeit des Gegenteils in sich. Das wahre, das reelle Subjekt in jeder möglichen Aussage ist das, welches das, was von ihm prädiert wird, eben sowohl sein als nicht sein kann.“

nicht etwas. Potenz und Akt werden, zueinander im Verhältnis von Materie und begrenzender Form stehend, in ihrer auf das Ganze des Seienden (samt der Begründung seiner Weltschöpfungsmöglichkeit) hin teleologischen Reziprozität zum Inneren desselben. Als Einheit beider Momente wird das Seiende selbst zum Prozeß und muß ihnen beiden, aber dies vor allem wegen des ersten, logisch zwingend transzendent sein, denn allein so kann das unendliche Nichtsein von der unendlichen Seinsfülle des reinen Seinsaktes (die nicht mit dem Übersein des einen Gottes als Gott zu verwechseln ist) konkret standfest gemacht werden. Der Seinswille des Nichtseins – das Nichtsein ist im Grunde Wille zum Sein – wird beruhigt, weil es in seiner Seinsweise und seinem Seinsmaß konsolidiert wird. Das Seiende erwirkt sich immanent als wechselseitiger Ausgleich des Maßlosen: Die Unverhältnismäßigkeit zweier Pole des Unendlichen und Unmeßbaren zueinander, von ontologischem Minimum und Maximum, wird durch das Eintreten der ersten Potenz – in Beziehung auf die zweite – in das Ganze geordnet, womit auch im Hinblick auf die Welt endlich-bestimmtes Seiendes möglich wird. Und das Absolute kann den primordialen Prinzipien- oder Potenzenantagonismus nur transzendieren, soll es nicht in ihm verschwinden.

Auf diese Weise stellt sich zunächst ein *Zugleichgesetzsein in Wechselbestimmung stehender reiner Momente* ein, die sich gegenseitig ermöglichen und annehmen, der *potentia pura* und des *actus purus*; das erste ist dem zweiten Subjekt, ohne Objekt zu sein, das zweite ist reines Objekt, aber nicht für sich seiend. In sich betrachtet, ist jedes Moment unendlich, während es gegen das andere endlich ist: Das erste ist der nicht wollende Wille, der sich selbstisch versagen könnte, das zweite ist der willenlos überfließende Wille, der sich nicht versagen kann.<sup>388</sup> Den Potenzen eignet somit eine logische und ontologische Zwiefältigkeit oder Doppelnatur. Der dem Seienden selbst bereits immanente und für die Möglichkeit einer Weltschöpfung konstitutive Übergang von der Unendlichkeit zur Endlichkeit der Potenzen entsteht nach Schelling folglich unmittelbar durch die unausweichliche Relation ihrer Wechselbestimmtheit, ihre *κοινωνία*. Die Potenzen sind einander das absolute Mittel, ihren unendlichen Abstand, ihre unendliche Verschiedenheit relational zu kompensieren und prozeßhaft aufzuheben.

Unter der Perspektive der *Negation* begriffen, ist das erste Moment die absolute Negation des Außer-sich-Seins, das zweite die Negation des In-sich-Seins,<sup>389</sup> weil die Potenz das Subjekt sein muß, sofern das Objekt ein Subjekt voraussetzt, dem es Objekt ist. Die Formen der Gegenständlichkeit, des Bewußtseins und des Urteils werden hier aus demselben Sachverhalt und derselben

<sup>388</sup> Vgl. SW XII, 50–51.

<sup>389</sup> Vgl. dazu schon die Bestimmungen von In-Sich- und In-Anderem-Sein in Platons *Parmenides* (138a2–b7; 145b6–e6), die von Proklos als erste intellektuelle Triade gedeutet werden (*In Parmenidem* 1133,13–1152,14, *Theologia Platonis* V, 37).

Quelle antizipiert und hergeleitet. Dasselbe Seiende ist in der ersten und der zweiten Potenz ein anderes, also eine *Mehrheit*, durch die allein freilich die prägenden Grundstrukturen der Welt präformiert werden. Das unendliche Können wird von Schelling zwar als Anfang, aber – im Gegensatz etwa zu Cusanus, der es nicht von der Aktualität scheidet – auch als Mangel konzipiert, so daß es (sich) das unendliche Seiende als Objekt *anzieht*, im zweifachen Sinne der Attraktion und der Bekleidung. Und unter diesem ‚Kleid‘<sup>390</sup> bleibt das reine Können sodann als Subjekt des Seins *verborgen*: ‚A ist B‘ bedeutet ‚A ist dem B Subjekt‘, d.h., es ist das *auch nicht* B sein Könnende;<sup>391</sup> die Möglichkeit ist hier unterworfen, latent, scheint jedoch als das Gegenteil stets aus dem Inneren und als das absolute Innere durch (ἐμφασίς), zeigt sich andeutungsweise.<sup>392</sup>

Das unendliche Sein-Können oder Nichtsein zieht das unendlich Seiende an, womit zugleich eine selbst nicht zu hintergehende und ursprünglich-faktische unendliche Kraft und Bewegung in Gott aufgedeckt werden. Das negative Subjekt will seine Blöße und Dürftigkeit bekleiden und damit sein eigentliches Wesen verhüllen, sich in seinem Anderen und mit ihm angetan verbergen. In dieser Verborgenheit befindet es sich an seinem Ort und in seiner eigentümlichen, naturgemäßen Stellung, das Kleid ist also keine Verkleidung. Erst wenn das Nichtsein sich zum Sein erigiert, verstellt es sich; es will dann nicht bloß das Sein mehr anziehen und an sich tragen, sondern ganz an seine Stelle treten: aus der bekleidet-verhüllten Untergründigkeit und Unterworfenheit hervortreten, selbst das Sein sein und als es seiend erscheinen, aus sich seine eigene Kontingenz überwinden, um sie in die absolute Faktizität seines Anderen, des Seins umzuwandeln. Eine wirkliche Absorption aller Kontingenz bewerkstelligt erst die absolute Person in ihrer Nachzeitlichkeit. Die beiden einseitigen ersten Momente des Seienden stehen in einem logisch unhintergehbaren, singulären Urverhältnis: das unendlich Anziehende und das unendlich Angezogene und einzig Attrahierbare, unendlicher Mangel und Hunger nach Erfüllung sowie unendliche, aber starre Fülle. Allein der Geist bringt den unendlichen Ausgleich; noch hier erweisen sich also die dialektischen Ausgleichsfiguren als wirksam, wie sie etwa das *System des transzendentalen Idealismus* bestimmen.<sup>393</sup> Und an-

<sup>390</sup> Vgl. auch den Bezug zum biblischen Sündenfall *Gen.* 3,7 und 21 sowie *Off.* 19,13; vgl. zudem Homer: *Ilias* 20,131; Pindar: *Nemea* XI,15–16; Sophokles: *Ödipus auf Kolonos*, Vers 1701–02; Hölderlin (mit Rückgang auf Luthers Lehre vom deus vestitus): *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe 8 in 15 Bänden*, hg. F. Beissner/A. Beck. Stuttgart 1943–1985, Band 2/1, 257.

<sup>391</sup> Zur hier begründeten Möglichkeit der später wirklich erfolgenden Erhebung der Potenz in das eigene Sein vgl. auch den biblischen Bezug *Mt.* 23,12.

<sup>392</sup> Vgl. SW XII, 52–53.

<sup>393</sup> Schelling entfaltet sein System dort aus verschiedensten disjunktiven und konjunktiven Grundantagonismen samt den aus ihnen resultierenden horizontalen und vertikalen Vermittlungsaufgaben. Zu nennen sind hierbei: Subjekt (Ich) und Objekt

ders als bei Cusanus kommt es bei Schelling auch nie zur Koinzidenz der einseitig-unendlichen Extreme, von Sein-Können und Sein, in der absoluten Unendlichkeit. Ebenso wenig ist Gott das Nicht-Andere des Anderen, sondern das Andere des Anderen, des anderen Seins, das nur willentlich aus der inneren Selbstverkehrung und -alteration Gottes hervorgehen kann, dabei indes kein anderes Sein haben kann als das einzige Sein, also das göttliche.

Die immanente Unruhe des ersten Moments trotz seiner Selbstidentität spricht sich schon in Schellings Rezeption von Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 aus. In der Gleichsetzung von Subjekt und Prädikat, von Ich und Ich, spricht das Ich das Urteil über sich selbst. Das Subjekt ist nur in einer Bewegung zugänglich, als Identifizierung von Potenz und Akt oder Tat der Selbstkonstitution, d.h., das Prinzip ist gar nichts anderes als die Bewegung der Selbstidentität und Selbstidentifikation. Das Unter- und Zugrundeliegende ist nichts Statisches, sondern ein dynamisches Selbstverhältnis absoluter Selbstkongruenz und -konvergenz, wobei der Grund des Bewußtseins nicht im Bewußtsein bewußt werden kann. Bewegung ist aber Poiesis und wird allein durch sie zugänglich; die Poiesis macht in Setzen, Entgegensetzen und Zusammensetzen den anfänglichen Akt und das Ursein sowie die logische Abfolge der ersten Handlungen begreifbar, weshalb es zur Identität von Subjekt und Produkt der Poiesis

(Gegenstand; beider Einheit konstituiert die Welt), Bewußtheit und Unbewußtheit (Bewußtlosigkeit; beide erst ermöglichen die Geniekunst), Idealität und Realität, Geist (Leben) und Natur (unbelebte Materie, unbewußter Geist), Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit, Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit (Geschichte, Prozeß), Möglichkeit (Potenz) und Wirklichkeit, Akt (Form) und Materie (beide bestimmen die Reflexion), Unendlichkeit und Endlichkeit (ihre Einheit fundiert die Schönheit), Unbegrenztes und Grenze (Schranke), Absolutes und Bedingtes, Identität (Indifferenz) und Unterschiedenheit (Differenz, Gegensatz), Einheit und Vielheit (Mehrheit, Zusammengesetztheit), Rationales und Irrationales, Wille (Freiheit) und Willkür (Schicksal, Notwendigkeit), Theorie und Praxis, Innen (Ineinander) und Außen (Außereinander; die Formen der Anschauung im Denken), Substanz und Akzidenz (die Bestimmungen des Objekts), Raum und Zeit (die Formen der Anschauung in der Sinnlichkeit), Poesie und Technik (die Quellen des Kunstwerks), Unmittelbarkeit und Vermittlung, Unbestimmtheit und Bestimmung, Position (Setzung) und Negation (Entgegensetzung), Urbild (Vorbild) und Abbild (Nachbild) oder auch – auf den ersten Antagonismus zurückführend – Produzierendes und Produziertes, die gemeinsam das Ich ausmachen. – Der generelle Produktionsidealismus im *System des transzendentalen Idealismus* äußert sich in einer Vielzahl von poetischen oder kampfhafte Terminen wie Setzen, Entgegensetzen, Aufheben, Arbeit, Bewegung des Begriffs, Spannung, Negation, Entgegenstehen, Anspruch, Fordern, Wille, Überwinden, Herstellen oder Wiederherstellen. Daß dieses System mit der Analyse des Kunstwerks endet, also der Darstellung der Unendlichkeit im Einzelwerk, dem Maximum der Poiesis, ist nicht lediglich historisch der romantischen Epoche geschuldet, sondern die plausible innersystematische Konsequenz des ganzen Ansatzes.

kommen muß: Die Produktion ist die absolute Bewegung. Und sofern die Poiesis auch den Inbegriff der Freiheit, d.h. der ursprünglich unendlichen Produktion, bildet, wird alles Seiende aus dem Gefüge der Produktion und ihrer Einschränkungen faßlich. Das Selbstbewußtsein erweist sich als die Identität von Tun und Leiden, von Poiesis und Pathesis.<sup>394</sup>

394

Schon die hier einschlägige frühe transzendentalphilosophische Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) weist sachliche Konvergenzen mit neuplatonischen Theoremen auf (vgl. SW I, 199–202). Zwar gilt noch allein das Ich als das Absolute, aber auf dem Boden seiner Verbindung des Kantischen Konzepts von ‚Ich bin‘ und ‚Ich denke‘, der frühen Wissenschaftslehre Fichtes und des Spinozistischen Substanzbegriffs deutet Schelling das absolute Ich nicht als ein a priori gegebenes, zeitlos vollendetes Sein, sondern als Telos: Den Gedanken einer Geschichte des Selbstbewußtseins, den das *System* von 1800 dann ganz durchführt, vorwegnehmend, ist es dem empirischen, zeithaft-endlichen Ich aufgegeben, das absolute Ich zu erreichen; durch mehrere Epochen hindurch wird dieses Ich dem Absoluten entwicklungschaft über verschiedene, quasi hypostatische Bewußtseinsstufen (Empfindung, Anschauung, Intelligenz, Reflexion, Wille, absolutes Selbstbewußtsein) hinweg gleich. Das absolute Ich gilt als Einheit von Subjektivität und Objektivität, als Vollzugsort der intellektuellen Anschauung, als höchste Möglichkeit der empirischen Subjektivität, in der diese mit dem Unendlichen identisch geworden ist.

So zeigt sich, daß Schellings Werdegang stärker von Kontinuitäten als von Brüchen geprägt ist; die meisten der skizzierten Gedankengänge halten sich bis ins Spätwerk durch (Epochen, Werden, Potenzen, Entfaltung des Absoluten und Zu-sich-Kommen in der Zeit), und sie zeigen die Affinität zu wesentlichen neuplatonischen Einsichten. So deckt sich die Konzeption der Erhebung des endlichen zum absoluten Subjekt, die zur Einheit von produktivem Anschauen und Denken mit dem von ihm realisierten Gedachten führt, mit dem für den gesamten Neuplatonismus verbindlichen Theorem, daß Erkenntnis, und damit das denkende Innenwerden und Besitzen des eigenen, wahren Selbst, ausschließlich durch die spontane Selbsttransformation des dianoetisch-seelischen Denkens samt seiner Vielheitlichkeit in die Beständigkeit des zeitfreien, absoluten Intellekts (Nous) bewerkstelligt zu werden vermag. Die Seele wird sich der Präsenz des noetischen Herkunftsgrundes in ihr selbst bewußt und wendet sich diesem emporsteigend zu. Schellings ‚Zernichtung‘ der Endlichkeit im absoluten Selbstbewußtsein bedeutet und leistet nichts anderes als die neuplatonische Aphairesis mit ihrer kategorialen und methodischen Aufstiegsfunktion.

Wie das neuplatonische Eine ist Schellings absolutes Ich reine Einheit, totale Realität, allumfassend, Grund und Ziel aller Dinge und Akte, unteilbare Unendlichkeit, Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, uneingeschränkte Macht, vollkommene Freiheit, *causa sui*; wie Plotin billigt Schelling all diesen affirmativen Attributen aber nur ‚gewissermaßen‘ ihre Gültigkeit zu. Was die Sprache hier nicht mehr zu leisten fähig ist, vermögen lediglich die Henosis und die Ekstasis der Vernunft, deren Rolle bei Schelling die intellektuelle Anschauung übernimmt. Schellings Forderung nach einer Erhebung und Verwandlung des endlichen Ich in die Form des Absoluten kommt mit dem Ziel der neuplatonischen Selbsttransformation des Denkens in ein alle Objektivität einschließendes Sich-selbst-Denken, das damit eben auch ein Den-

Insoweit das unendliche Können – das im eigentlichen Sinne Nichtseiende – sich in die zweite Potenz einhüllt und damit in und unter ihr als ‚Seinsoberfläche‘ (mit-)erscheint, *ist* es das unendliche Seiende oder Sein. Da das Seiende selbst immer Subjekt (resp. die Macht zu sein) bleibt, kann es in der ersten Potenz nie *unmittelbar* als seiend gesetzt werden, d.h. als *objektiver Gegenstand*, der stets Gegenstand für ein anderes ist. Vielmehr setzt das Subjekt sich im zweiten Moment als Objekt, wodurch hier *Subjekt und Objekt substantiell identisch* sind. Im ersten Moment ist das, was ist, aber ohne alles Sein; im zweiten Moment ist das Seiende ganz und ohne Rückkehr zu sich selbst in das Sein (die Ex-sistenz) ergossen. Ziel der gesamten Bewegung bleibt jedoch nach Schelling das *Subjekt, das als solches Objekt* ist.<sup>395</sup> Die substantiell-faktische Identität von Subjekt und Objekt ist also nicht die wahre und begriffliche Identität, sondern eine vermittelte, sofern sich die ersten beiden Potenzen diese Identität wechselseitig zukommen lassen, ohne doch vollständig ineinander überzugehen. Zur offenen, eigenständigen Gesetztheit der wahren Identität von Subjekt und Objekt bedarf es daher einer dritten Potenz. Die zweite Potenz kann die ontologische Differenz zwar bewältigen, aber nicht überwinden; sie vermag die seienden Konkreta unter Aufbietung ihrer genuinen Kraft aus der Tiefe des Nichtseins oder der Potenz heraufzuholen und ins Sein zu stellen, doch dies um den Preis ihres Selbstverlustes, d.i. des Verlustes ihrer Fähigkeit, durch sich zu sich zurückkehren zu können und sich so zu bewahren.

Nur an dritter Stelle, die die beiden anderen *voraussetzt*, nur als *ausgeschlossenenes Drittes* kann die volle Wechselidentität der ersten beiden Momente gesetzt werden: Das Subjekt muß *gegen etwas herausgesetzt* werden (existieren), sonst fällt es in die Tiefe seiner bloßen Subjektheit, der nichtseienden Totalität des bloß möglichen Seienden, zurück. Mit dem Nichtseienden anzufangen, erweist sich nun als eine *bloße Unumgänglichkeit*, denn es ist nicht das *eigentlich Seiende* – das Gewollte –, sondern lediglich das *Nicht-nicht-sein-Könnende*, das zu setzen wir schlicht gezwungen sind. Das Objekt hingegen ist wohl das reine Seiende, aber nicht als Macht zu sein, weil diese Macht auch diejenige Macht impliziert, *nicht* zu sein, und diese Macht wiederum besitzt das Objekt nicht. Erst das Dritte kann und muß beides sein, ohne etwas an und von

ken des eigenen Grundes ist, überein und läßt sich als eine transzendentalphilosophisch fundierte Analyse des neuplatonischen Konzepts der Selbsterkenntnis plausibel machen. Es verwundert nicht, daß Schelling später aus Windischmanns *Stellen aus Plotinos* besonders *Enneades* V, 3, 6–7 hervorgehoben hat; noch in seiner Vorlesung *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* greift er unmittelbar darauf zurück (vgl. SW IX, 226–227).

395

Vgl. SW XII, 54–55.

ihnen auszuschließen; es ist *immerwährender actus, ohne doch aufzuhören, Potenz zu sein*: Sich-selbst-Besitzen, Bei-sich-Sein und -Bleiben, *Geist*.<sup>396</sup>

Es ist der Abgrund des Nichtseins im Seienden selbst, dessen faktische Erststelligkeit in der inneren Bewegung der Idee, die die logische Ableitung und die ontologische Verfassung der beiden anderen Potenzen gleichermaßen präformiert, die Schellings Entwurf im höchstmöglichen Maße von der Parmenideischen Begründungsgestalt der Onto-Theologie trennt, deren letztes Stadium er gleichwohl repräsentiert. Allein mittels eines geist-teleologischen, immanenten Progresses des Seienden kann dessen Einheit gewonnen und begründet werden, d.h., die Einheit und Vollständigkeit des Seienden ist noologisch zentriert und terminiert, sofern nur der Geist die Überwindung des Sich-Ausschließens unter gleichzeitiger Bewahrung des Unterschieds der Momente in der Aufhebung zur Einheit bewerkstelligen kann; er ist die abschließende Differenz-Identität von Substanz und Begriff. Schelling verarbeitet insbesondere die logischen Grundsätze – den Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten – in der Logik der Potenzenlehre, um die beschriebene Übergangsbewegung zwischen den Gegensätzen als den einzig möglichen zielführenden Weg zur End-Einheit aufzuweisen. Negatives und Positives, Potenz und Akt, Macht zu sein und Sein, Bestimmtheit und Existenz, Freibleiben und Notwendigkeit, Wille und Wollen, In-sich-Sein und Außer-sich-Sein, Subjekt und Objekt, Mangel und Überfülle, Verbergen und Erscheinen, Zentrisches und Exzentrisches bilden die horizontalen Antagonismen innerhalb des Seienden. Die Bewegung der Dualität als innere Progression Gottes kann indes erst in einer Triplizität enden, durch die Entwicklung der Dualität zum Telos der realen, die Gegensätze wirklich beruhigenden und wahrhaft ausgleichenden Identität.

Bereits von seiner begrifflichen Natur her kann Gott nur als innere Bewegung gedacht werden, in der seine Vollendung hervorgebracht wird. Diese Bewegung geht zudem ewig vor sich, um zugleich immer schon abgeschlossen zu sein: als eine Progression vom ewigen Anfang über die ewige Mitte hin zum ewigen Ende.<sup>397</sup> Mit der Sukzession der gleichursprünglichen drei Potenzen liegt

<sup>396</sup> Vgl. SW XII, 56–57.

<sup>397</sup> Auf sehr spezielle Weise (etwa mit zum Teil umgekehrter Stellung der Prinzipien) konvergiert der Potenzenbegriff Gottes dabei auch mit fast allen zentralen neuplatonischen Ternaren, wie beispielsweise ἀρχή, μέσον und τέλος, ἄπειρον, πέρασ und μικτόν, πρόοδος, ἐπιστροφή und μονή, δύναμις, ἐνέργεια und νοῦς oder ἕτερον, ταῦτόν und οὐσία. – In der ersten Potenz werden die Möglichkeit und das Subjekt, in der zweiten die Wirklichkeit und das Objekt fixiert; in der dritten schließlich tritt die Notwendigkeit, als Einheit oder positive Indifferenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, hervor, die sich urteilstheoretisch in der Copula kundgibt. Notwendigkeit gibt es zunächst nur im Begriff, innerhalb der begrifflichen Vollständigkeit Gottes bzw. in der Einheit der Urteilsform als der modalen, triplizitären Totalität des Seienden. Gott selbst bleibt frei gegen das Sein. Doch steht das Ganze des Begriffs

nach Schelling der *apriorische Begriff* oder die Natur des göttlichen Seins vollständig entwickelt vor, nicht jedoch Gottes *wirkliches Sein*. Klar geworden ist lediglich, daß, *wenn Gott ist, er nur auf die angegebene Weise sein kann*. Allerdings hat der gewonnene Begriff Gottes – also  $A(-A+A\pm A)$  – aus der negativen eine positive Indifferenz als den einzig möglichen Charakter der göttlichen Natur herausgearbeitet. *An sich* ist Gott der *Überseiende*, nichts als die lautere *Freiheit, zu sein oder nicht zu sein*, gleichgültig gegen diesen absoluten Unterschied bleibend. Ausschließlich durch den *Willen* kann die begriffliche Natur offenbar werden, während Gott vordem in der *Verborgenheit* und als *Mysterium* die eine unmittelbare Potenz des Seins ist.<sup>398</sup>

Gottes kompletter Begriff bestimmt die Mehrheit seiner Potenzen und ihrer Verhältnisse. Und diese Mehrheit ist eine abgeschlossene, so daß *Gott der All-Eine ist, weil er allein als Einheit der drei Momente Gott ist*. In den drei Potenzen sind ferner alle Möglichkeiten und alle Prinzipien des Seins, nicht nur die höchsten Gattungen, enthalten.<sup>399</sup> Der adäquate Begriff des Monotheismus benennt Gott sonach als den All-Einen, der nicht einzig im negativen, ausschließenden und verhältnislosen Sinne ist. Er spricht ihm positive Eigenschaften zu, im Gegensatz zum (Pan-)Theismus, der Gott im Grunde stets nur negative Prädikate zuweist.<sup>400</sup> In Gott ist eine Mehrheit gesetzt, dennoch ist er einer und keine Vielheit, sofern Vielheit bedeutet: Keines ist das andere und doch ist eines, was das andere ist, der gemeinsame Gattungsbegriff. Die eine Substanz ist die Materie Gottes oder der drei Potenzen; Gott als Gott ist und bleibt die Einheit, die die Mehrheit umfaßt. Darum gibt es keine drei Naturen oder Substanzen in Gott, sondern lediglich *drei Aktualitäten, die nicht für sich sind*.<sup>401</sup>

Die in sich lebendigen Potenzen verhalten sich gegen den ewigen Willen, durch den sie da sind und der das Band ihrer Einheit ist, substantiell, wohingegen Gott an sich eigentlich nur Wille und nicht substantiell ist – er ist je nach Perspektive gleichermaßen  $\bar{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$  wie  $\bar{\epsilon}\nu \acute{\omicron}\nu$ ,  $\bar{\epsilon}\nu \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$  wie  $\bar{\epsilon}\nu \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ,  $\bar{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  wie  $\bar{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ . *Wie die eine Substanz die Materie der drei Potenzen ist, so sind diese die Materie des in ihnen auf- und absteigenden Willens*. Die Substanz ist das immerfort bloß Daseiende, das sich nie zum wirklichen Sein zu erheben vermag: Sie ist allein in ihrer Verneinung vorhanden, nur im Nichtsetzen zu set-

noch über der Vollendung der inneren Entwicklung des Begriffs im dritten Moment, denn auch dieses ist bloß ein Teil im Ganzen.

<sup>398</sup> Vgl. SW XII, 58–59.

<sup>399</sup> Vgl. SW XII, 60–61, 67.

<sup>400</sup> Vgl. SW XII, 60–65.

<sup>401</sup> Vgl. SW XII, 66–67. – Bereits Augustinus hält den Wesensbegriff, der für Schelling aufs engste mit dem Geistbegriff verbunden ist, für geeigneter zur Beschreibung der Innerlichkeit Gottes als den Substanzbegriff (vgl. *De trinitate* V,2,3; VII,4,9; VII,5,10).

zen, nur im Nichtwissen zu wissen – wobei dieses Im-Nichtwissen-Gewußtwerden (wie für Cusanus) keinesfalls auf Gott selbst übertragbar ist.<sup>402</sup> Die Gegebenheits-, ja Existenzweise der Substanz und die Selbstentschließung des Willens zum Sein zählen so zu den begründungstheoretisch dunkelsten Punkten in Schellings Spätsystem, sofern bei ihnen die Hypostasierung einer Instanz erfolgen muß, der das Seinsprädikat nicht zugesprochen werden kann.

Auf dem Boden der Potenzenlehre verglichen und formuliert, nimmt der Pantheismus in Gott *exklusiv die erste Potenz* wahr und gleitet infolgedessen zwangsläufig in einen Monismus der blinden Substanz, des blind Seienden ab, derweil der Monotheismus diesem unvermeidlichen Irrweg gegenüber selbst als überwundener und verinnerlichter Pantheismus zu verstehen ist.<sup>403</sup> Der Theismus verharrt im Blick auf Gott, sofern er bloß das Seiende, d.i. der unbestimmte Gott überhaupt, ist; er übersieht Gott als den Geist seienden, als denjenigen, der das Seiende ist. Schließt der bloße Theismus die Allheit ganz von Gott aus, mithin das Positive im Begriff des Monotheismus, so kennt der Pantheismus zwar die Allheit, begreift deren Einheit jedoch als bloß substantielle. Und dies gilt sowohl für den leeren, negativ-eleatischen, als auch für die höchste Form, den positiven, Spinozistischen Pantheismus, der wie der Monotheismus schon eine All-Einheit lehrt, diese aber des Lebens beraubt. Denn obwohl Ausdehnung und Denken der Substanz durchaus der ersten und zweiten Potenz entsprechen, tritt an die dritte Stelle dann doch wieder nur die in beiden Attributen indifferente Substanz. Spinoza fehlt nach Schelling darum der Begriff der *Steigerung* samt der Idee des *lebendigen Prozesses*.<sup>404</sup>

Der logisch-begriffliche Weg vom Theismus über den Pantheismus zum Monotheismus ist im ganzen der Weg zum Gedanken der *All-Einheit* und der in ihm adäquat entwickelten inneren Fülle und Lebendigkeit Gottes. Noch bestimmter bedeutet All-Einheit indes *Dreieinigkeit*, die zwar eine allgemein menschliche Lehre darstellt und bereits im Begriff des Monotheismus enthalten

<sup>402</sup> Vgl. SW XII, 67–68.

<sup>403</sup> Vgl. SW XII, 68–69.

<sup>404</sup> Vgl. SW XII, 70–74. – Vgl. dazu F.H. Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1785, etwa 18–21, 39, 123 oder 152 (2., erweiterte Auflage 1789, 3., abermals erweiterte Auflage 1819); JBW I/3, 229, 328. Vgl. aber ebenso J.G. Herder: *Sämtliche Werke* (33 Bände), hg. B. Suphan. Berlin 1877–1913, Band XVI, 418; L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: W. Jaeschke/W. Schuffenhauer (Hg.): *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Hamburg 1996, 3: „Spinoza ist der Urheber der spekulativen Philosophie. Schelling ihr Wiederhersteller, Hegel ihr Vollender. Der Pantheismus ist die notwendige Konsequenz der Theologie (oder des Theismus) – die konsequente Theologie; der Atheismus die notwendige Konsequenz des Pantheismus, der konsequente Pantheismus.“ Vgl. auch L. Feuerbach: *Geschichte der Philosophie von Baco bis Spinoza*, § 112.

ist, die aber dennoch erst mit dem Christentum weltgeschichtlich bestimmend wird. So ist das Christentum natürlich wesentlich Monotheismus, aber schlußendlich erwächst alle Religion aus dem Monotheismus als der dem Denken immanenten Urkonzeption Gottes.<sup>405</sup> Gott ist von seinem Begriff her als allein auf die Weise vorstellbar zu bestimmen, daß er (1) der Gegensatz von Nichtsein und Sein (den ersten beiden Potenzen), (2) dessen Einheit (Versöhnung) in der dritten Potenz und schließlich (3) die über dem Sein in Gestalt aller drei Potenzen stehende Einheit von Gegensatz und Einheit ist. Auf dieser letzten Ebene wird der ganze, all-einige Gott so antizipiert, wie er über seine drei notwendigen, inneren Momente hinausgeht.

Der nachfolgende Schritt hat daher zu klären, wie das wirkliche, mit dem Akt verbundene und mithin über den Begriff hinausgehende Sein Gottes genau zu verstehen ist. Weil der Akt immer eine Bewegung oder einen Weg impliziert, bestehen Anfang, Mitte und Ende außereinander und sind einander ungleich, was innerhalb des Begriffs nicht der Fall ist. Aber nur durch die *Selbsterhebung der ersten Potenz ins Sein kann Ungleichheit entstehen*: Alle Unterscheidung und Gegensätzlichkeit gründet in der Selbstheit. Fallen im Begriff reine Potenz und reiner Akt noch in übergangsloser Identität zusammen, so gilt es für die Bewegung stets, Widerstände zu überwinden, gegen sie anzukämpfen und sich gegen sie durchzusetzen.<sup>406</sup> Unter der Perspektive der Wirklichkeit und ihrer Bedingungen betrachtet, ist die *erste Potenz das Nicht-sein-Sollende*, das, was das Sein vor sich hat, während die *dritte Potenz das ist, was sein soll*, was das Sein hinter sich hat; doch zwischen den drei Potenzen herrscht nur eine logische Ausschließung, sofern alle Unterschiede punkthaft in das bloße Wesen zurückgehen und rein im *Begriff* liegen. Wird ferner der Punkt als Kreis gedacht, so erhebt auch das Wesen selbst sich lediglich zum gedachten (oder zum als solches seienden) Wesen und hält mit sich oder im *Gedanken* die Unterschiede – als aktual gedachte – fest. Als *seiend* gesetzt werden kann die erste Potenz indessen ausschließlich durch den göttlichen *Willen*, durch die Tat.<sup>407</sup> Diese hebt Gott nicht auf, da seine Natur, sein Begriff – Einheit der drei Potenzen zu sein – unauflöslich sind. *Erhebt die erste Potenz sich actu in ihr Gegenteil, dann nur, um als solches (wieder) negiert zu werden*. Sie wird nur affirmiert, um negiert zu werden, d.h., die *scheinbare Affirmation ist das Mittel ihrer aktuellen Negation*; bei den anderen Potenzen gilt Entsprechendes. Indem die erste Potenz der zweiten nicht länger Subjekt ist, tritt jedenfalls parallel die zweite in ein eigenes Sein: Sie wird

<sup>405</sup> Vgl. SW XII, 76–77.

<sup>406</sup> Vgl. SW XII, 80–81. – Vgl. zu dieser Charakterisierung der Bewegung schon Aristoteles: *Metaphysik* 1050b24–28; vgl. ebenso die Bestimmung der Ideen als Vermögen von Verwirklichungen 1050b34–1051a2.

<sup>407</sup> Vgl. SW XII, 82–84.

Subjekt und selbständige Potenz, strebt aber trotzdem fortwährend danach, in ihre genuine Natur zurückzugelangen.<sup>408</sup>

### 3. Die Potenzen im Verhältnis zum Willen und zur Welt

Nichts anderes als der freie Wille kann demnach als Grund der Wirklichkeit in Gestalt der Entfremdung vom Wesen oder der Verkehrung des Begriffs in Frage kommen. Die Nichtidentität der Potenzen im Begriff ist in toto eine logische. Doch diese begriffsimmanente Indifferenz der logisch unterschiedenen – different denkbaren oder auch aktual different gedachten – Potenzen wird in Gottes absoluter Tathandlung geopfert und in eine quasi raumhafte Real-Differenz auseinandergezogen, die allein erst die Welt und ihre Geschichte zu ermöglichen und zu eröffnen vermag. Die Geschichte, die im Kern Theogonie ist, gründet in der wiederum einzigen möglichen Verkehrung oder Verstellung der Potenzen gegeneinander – denen bereits logisch fundiert eine genau bestimmte *Zeitlichkeit* und damit eine Präformation der realen Geschichte innewohnt. Sie vertauschen wechselseitig ihren Charakter und nehmen reziprok die Natur der je anderen an, ein Geschehen, das nur von der ersten Potenz seinen Ausgang nehmen kann. Deren natürliches Streben nach der selbstischen Eigenidentität, das Überschreiten ihrer begriffsimmanenten Grenze zerstört die absolute Identität der Idee sowie des friedlichen Oszillierens der Momente in ihr.

Im Zustand der *Möglichkeit*, der Idee, herrscht die ontologische Indifferenz, die Ruhe des mühelosen Ineinanderübergehens der Potenzen; im Zustand der *Wirklichkeit* herrscht ontologische Differenz, die sich exklusiv in der Form der geschichtlichen Sukzession, der beschwerlichen und ermüdenden Bewegung,<sup>409</sup> realisiert – und darin doch zugleich wieder zurücknimmt: *Geschichte basiert auf Differenz-Setzung*, um sie in ihrem Gang wieder aufzuheben, nicht rückgängig zu machen, was unmöglich ist, aber doch wieder zu tilgen. Nichtsdestoweniger will Gott die Expansion des punktförmigen, unendlichen Minimums der Idee in die Weltgeschichte samt der endlichen Kette und Abfolge ihrer substantiellen Gestalten, und zwar deswegen, weil er mit ihr seinen ultimativen Zweck verfolgt, dessen absolutes und einziges Mittel die Geschichte ist; er will die vollendete Religion und zuletzt die Vollendung seiner eigenen seins-transzendenten Geistwirklichkeit, die er der vorweltlichen Idee gegenüber noch nicht besitzt. Es ist lediglich deshalb gut, daß die Welt ist, sofern sie dieses Mittel und diese Vermittlung ist, und der ‚Schuldige‘ dieses ‚Sündenfalls‘ ist Gott. Der Anfang und das Prinzip aller Bewegung ist der Wille, der aber ebenso die Kraft des Widerstandes gegen Bewegungen verkörpert. Nach der geschichtli-

<sup>408</sup> Vgl. SW XII, 85–86, 91–92.

<sup>409</sup> Vgl. auch den Bezug zu den Folgen des biblischen Sündenfalls in *Gen.* 3,16–19.

chen Wiederversöhnung der Potenzen, der Rückführung in ihre ursprüngliche Stellung zueinander, ist die Idee zwar wieder die alte, aber Gott hat nicht mehr die Stellung zur Idee, die er vor dem Weltprozeß eingenommen hatte.

Es besteht also a priori die Möglichkeit einer Verkehrung der Stellung der Potenzen zueinander:  $-A$  erhebt sich zu  $+A$  oder  $A^1$ , und  $+A$  wird entsprechend zu  $-A$  oder  $A^2$  herabgesetzt. Über dem Hervortreten ins Sein hört die Potenz auf, Potenz, Quelle des Seins zu sein, aus  $A$  wird  $B$ ,<sup>410</sup> die Potenz wird Potenz in ihrer Erhebung, so daß durch  $B + A$  als  $A^2$  gesetzt wird; das Gefüge  $-A + A$  wird zu  $BA^2$ , und es entspringt damit der Prozeß.  $-A$  und  $B$  benennen den ruhenden Willen und das Wollen, die dem rein Seienden jedoch überwindlich sind, weswegen es prinzipiell zu einer Wiederherstellung des Potenzenverhältnisses kommen kann.<sup>411</sup> Der Unwille und die Untat der ersten Potenz sind durch die zweite Potenz bezwingbar, doch nicht, damit diese selbst ist, sondern damit die dritte Potenz, der Geist, als Subjekt-Objekt ( $A^3$ ) gesetzt wird.<sup>412</sup> Die-

<sup>410</sup> B hat bei Schelling eine doppelte (materielle) Bedeutung: erstens die erhobene erste Potenz sowie vermittels ihrer die Schöpfung als das kosmisch Erste, zweitens das im Menschen gefallene B als das mythologisch Erste.

<sup>411</sup> Vgl. SW XII, 86–87.

<sup>412</sup> Das Subjekt-Objekt ist schon am Anfang für Schelling lediglich eine Form der Erscheinung des Absoluten. Weil dieses sich stets auch realisiert – daß das Absolute sich objektivieren muß, ist eine Grundeinsicht Schellings –, müssen alle Verhältnisse der Realität Unterbestimmungen des absoluten Subjekt-Objekts bilden. Schon im *Timaios*-Kommentar (1794) erklärt er den Grundgedanken Platons dahingehend, daß er „überall das subjektive aufs objektive überträgt“ (vgl. *Timaeus*, hg. H. Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 31, 38), will sagen: Die sichtbare Welt ist nichts als ein Nachbild der unsichtbaren. Letztere ist ebenso wieder ein Objektives, das durch „die Vernunft subjektiv erzeugt“ ist (39). Die Formen der „intelligibeln Welt“ sind zwar „subjektive Formen, formale Weltbegriffe“, aber im Wesen Objektivierungen der höchsten Vernunft (69). Er nennt sie auch die ewigen und unwandelbaren „Objekte des intellektuellen Erkenntnisvermögens“ oder „Ideen überhaupt“, die ihrerseits Nachbilder des ersten Urbildes sind (72–73). Schon hier wird die Frühphilosophie mit ihrer bipolaren Objektivierung des Absoluten in Natur und Bewußtsein präfiguriert. In der Identitätsphilosophie ist die Vernunft „totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“ (vgl. SW IV, 114). Alles reflektierende Erkennen verharret in der Subjekt-Objekt-Differenz, aber zu wahrer Erkenntnis bedarf es des Indifferenzpunktes, wo Sein und Erkennen auf gleiche Weise gesetzt sind. Zwischen Subjekt und Objekt besteht keine qualitative, sondern eine quantitative Differenz, die „in Ansehung der Größe des Seyns stattfindet, so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjektivität (des Erkennens) oder Objektivität (Seyns) gesetzt werde“ (vgl. SW IV, 123–124). Als Denken und Sein, Denken und Anschauen, Stoff und Form oder Unendliches und Endliches sind Subjekt und Objekt dem Wesen nach Eins. Die Ursache für die Tätigkeit des Absoluten besteht in einer quantitativen Differenz „außerhalb der absoluten Identität“ (vgl. SW IV, 125), und damit konstituiert das Identitätsprinzip keinen Handlungsgrund; das Absolute rein an sich verharret im Sein (vgl. dazu noch SW

ser Geist ist nicht Gott, der vielmehr in allen drei Potenzen alles bewirkt, sie aber zugleich überragt, weil er als ihre Einheit mehr als alle drei – sowohl je für sich als auch gemeinsam genommen – ist. *Seine Einheit, durch die er alles in allem wirkt, unterscheidet Gott von der Ganzheit der Momente.*<sup>413</sup> Als Einheit ist Gott allem immanent und gleichzeitig transzendent. Und durch die Unauflöslichkeit seiner Einheit ist er mehr als die Summe der drei Potenzen, deren Verhältnisse und Entwicklungen, die im Begriff noch als bloße Möglichkeiten beschlossen liegen, er ins Werk setzt.

Sofern –A Potenz und damit Wille ist, gehört die Freiheit notwendig zu Gottes Natur. Die Potenz kann sich folglich in den Akt erheben, aber nur, um *actu als Potenz* gesetzt und damit *negiert* zu werden. *Gott wird hier zum verkehrten oder umgekehrten Einen, zum uni-versum*, und bringt einen äußeren (exoterischen) Schein gegen sein inneres Gleich-Sein hervor, wenn er die Potenzen gegeneinander verstellt: Er wird zum durch die eigene göttliche *Ironie* äußerlich verstellten Gott – auch wenn mit diesem Universum vorläufig noch das lediglich quasi noetische Potenzenuniversum als umgewendetes Eines hervorgerufen wird.<sup>414</sup> In letzter Konsequenz verwirklicht Gott jedoch das einzige, das sein freier Wille wollen kann, nämlich die Welt, um dadurch von seinem Willen selbst frei zu werden. Die Potenzen in ihrer Spannung *sind* die von Gott verschiedene Welt samt deren Geschichte, d.h., die Welt und ihr Prozeß ist nichts anderes als Gott in seiner Selbstverkehrung, der so Idee und Welt, aber ebenso mehr als Idee und Welt ist. Denken resp. Begriff und Wille resp. Geschichte verhalten sich zueinander als korrelative, symmetrische Umkehrung und Verrückung. Alle Bewegung, also alles Hinausgehen über den Begriff und seine inneren Verhältnisse, resultiert aus einer willentlichen Verkehrung dieser noetischen Grundproportionen. Der Wille ist das alles Um- und Verstellende, schlicht dadurch, daß er wirklich will und sich selbst damit seiner natürlichen Stellung enthebt, weshalb die Wirklichkeit das singuläre Produkt der Verkehrung des Logischen durch den Willen darstellt. Der Spannung der Potenzen vermittelt der

XI, 559–560). Das Identitätssystem zeigt sich infolgedessen von dem Bemühen gekennzeichnet, die korrelativen Gegensätze von Realität (Materie/Ausdehnung) und Idealität (Denken), Existenz und Grund, Erscheinung und Idee, Wirklichkeit und Möglichkeit als zwei Momente des im Prozeß befindlichen, göttlichen Absoluten auszuweisen (vgl. SW IV, 249–255). „Im Absoluten aber ist Idealität und Realität eins, absolute Möglichkeit = absolute Wirklichkeit“ (vgl. SW V, 391 sowie IV, 250, 395; V, 395). Bereits in der frühen Potenzlehre (vgl. SW IV, 412–423; VIII, 221–229) korrespondieren den Paaren mithin zwei gegensätzliche Potenzen im (an sich ungeteilten) Absoluten, eine negative und eine positive, aber zudem eine dritte Potenz, die sich den beiden anderen gegenüber jeweils indifferent verhält, sie jedoch zusammenzunehmen vermag.

<sup>413</sup> Vgl. SW XII, 88–89.

<sup>414</sup> Vgl. SW XII, 89–90.

Umdrehung ihrer Verhältnisse inhäriert die entscheidende Absicht Gottes: das göttliche Sein wirklich zu setzen, und zwar in Gestalt und durch das Medium des theogonischen Gesamtprozesses, der in seiner Möglichkeit eben auf der Verstellung der Potenzen gegeneinander beruht. Formuliert die Logik demgemäß die Bedingungen der Möglichkeit des Anfangs der Selbstwerdung Gottes, so ist der Wille ihr wirklicher Anfang.

Für Gott gliedert sich der Gesamtprozeß in drei Stadien und Zustände, (1) die Negation seiner selbst, (2) die Theogonie als Übergangsbewegung hin zu seiner Wirklichkeit (durchaus im Sinne der Aristotelischen ἐνέργεια ἀτελής) und (3) die volle positive Setzung seiner selbst am Ende der Zeiten. Entsteht dabei durch die exoterische Spannung der Potenzen eine *wirkliche Mehrheit*, so bleibt Gott selbst jederzeit das Esoterische, das in seiner inneren Verborgenheit Transzendente. Er ist in allen Potenzen der eigentlich Seiende, der die Spannung setzende Wille, der selbst nicht in die Spannung eingeht; er ist *in* den Potenzen, ohne sie *selbst* zu sein. Sein Wille wird durch die Absicht geführt, mittels der Anspannung der Momente die *wirkliche Einheit*, die im Begriff noch nicht besteht, hervorzubringen. So ist der innere Wille nur einer, der bloß Eines will: die Einheit. Und aus diesem Grunde bleibt auch Gott stets einer. Er macht die in seinem Selbstbegriff gesetzte Einheit, damit sie wirklich ist, zum Ziel eines Prozesses, der allein von einer Umkehrung der Einheit seinen Ausgang nehmen kann und muß.<sup>415</sup> Gott entfremdet sich von der Idee, um durch die Geschichte die Idee wieder zu ihrem ursprünglichen, sich indessen zu seinem vollendeten Sein und seiner absoluten Einheit aufzurichten.

Bezeichnet die universio den äußeren Schöpfungsprozeß insgesamt, der somit auf der aufeinander folgenden, aber dennoch eine strenge Einheit bildenden Wirkung Gottes in drei verschiedenen Persönlichkeiten basiert, so fällt der exoterische Mensch den drei Potenzen jeweils für sich anheim, wodurch einerseits der Polytheismus möglich und notwendig wird, andererseits der Monotheismus dogmatisch-positiven Charakter annimmt, sofern er dazu eben eines Gegensatzes bedarf. Um zu sagen, daß außer Gott kein anderer ist, gehört: (1) daß *überhaupt etwas außer ihm ist* und (2) daß *dieses nicht schlechthin Nicht-Gott ist*, wie die bloßen Dinge.<sup>416</sup> Beides gilt für die geistigen, gespannten Potenzen, denn sie sind die theogonischen Potenzen und der Möglichkeit nach selbst Gott. Gott ist die Einheit über den Mehreren, die nicht schlechthin, sondern lediglich, sofern sie Mehrere (also Sich-Ausschließende) sind, nicht Gott sind,

<sup>415</sup> Vgl. SW XII, 93–94.

<sup>416</sup> Vgl. SW XII, 95–96, 258–259. – In dem Maß, in dem der Natur das Göttliche entzogen wurde, wurde auch der Monotheismus zum schwachen Theismus, dessen Unvermögen sich in der Vermittlungslosigkeit offenbart. In ihm fehlt es stets an einer wirklichen, lebendigen Mitte zwischen Gott und den konkreten Dinge (vgl. SW XII, 105–106, 115).

d.h., *die Potenzen sind bloß materiell betrachtet nicht Gott und darin scheinbare Götter.*<sup>417</sup> Ohne die Potenzen gäbe es keine Schöpfung, keine Geschichte und keine Religion. Schöpfung bedeutet somit die Entfaltung der Vielheit, sofern sie die Materie der Einheit ist; dabei setzt die Vielheit ihre Momente in sich einander entgegen und bringt sie zugleich in eine geordnete, henoteleologische Abfolge. In diesem Rahmen bildet der Polytheismus, der Gott nur in den und als Potenzen sieht, die Phänomenologie der allein materiell zu verselbständigenden Vielheit in Gott, mithin seiner eigentlichen Nicht-Göttlichkeit, an deren Ende erst die reine Epiphanie seiner wahren Einheit stehen kann. Das menschliche Bewußtsein kann die göttliche Einheit nicht noetisch oder wesentlich zusammenhalten, sondern muß sie geschichtlich zerbrechen und ebenso geschichtlich wieder hervorbringen und verwirklichen. Sind die zur Schöpfung hin gespannten Potenzen bereits der Möglichkeit nach Gott, so sind sie am Ende der Weltgeschichte und durch sie in voller Vergeistigung das wirkliche, trinitarische Wesen Gottes geworden. Gott bringt sich mittels der Geschichte der Potenzenverhältnisse, in deren Verlauf sich die Einheit der Potenzen miteinander immer mehr verdichtet, in seiner Fülle selbst hervor.

Allein die Potenzen – und nicht bloße Dinge – können demgemäß scheinbar Gott sein bzw. als Götter betrachtet werden, wobei es die *erste Potenz ist, die die Einheit ursprünglich durchkreuzt*. Gott erscheint in seiner Einzigkeit, wenn er die Potenzen in Spannung setzt, weil er ihnen dann nicht mehr gleich ist und als er selbst erscheint: als οὐσία ὑπερούσιος, als der Abgesonderte und Einsame, dem nichts gleich ist und der Sein, Allheit und Indifferenz gleichermaßen transzendiert.<sup>418</sup> Gott als Gott steht jenseits des Seins, während die Differenz der Potenzen den Prozeß begründet, in dem Gott wird resp. ein werdender Gott ist. Was in seiner übersubstantiellen Einheit Gott ist, das kann als Substanz zertrennt werden, womit Gott *Eines und Nicht-Eines* sein kann.<sup>419</sup> Doch vermag die Differenz der Potenzen nie absolut zu werden und die Einheit zu verlassen, denn in diesem Fall gäbe es auch keinen Prozeß und keine Geschichte.<sup>420</sup> Weil es Potenzen gibt und diese nicht nicht Gott sind, ist der Polytheismus etwas anfänglich objektiv Mögliches; und wenn es Geschichte gibt, dann muß sie seine Möglichkeiten und a priori möglichen Gestalten allesamt durch-

<sup>417</sup> Vgl. SW XII, 97–98. – Die Nähe der Potenzenlehre zur Cusanischen Philosophie, etwa von *De possess*, ist offenkundig. Dort bilden Möglichkeit, Wirklichkeit und die Einheit oder Verbindung beider die Momente Gottes, die in der Schöpfung auseinandertreten. Selbst ihre Koinzidenz ist nur der Begriff Gottes, der in seinem Wesen jenseits der Koinzidenz oder Indifferenz verbleibt. Er ist zwar in allem alles, aber gleichwohl über allem. Gott ist nichts ungleich, aber ebenso nichts gleich. Er ist der Präzise: der Bestimmteste, Abgeschnittenste, Einsamste.

<sup>418</sup> Vgl. SW XII, 99–101.

<sup>419</sup> Vgl. SW XII, 103–104.

<sup>420</sup> Vgl. SW XII, 106.

laufen; sie muß ihn realisieren, um ihn überwinden zu können. In ihm setzt sich der eine Gott in die Differenz – d.i. die Geschichte des Seins – und die geschichtlich zu vollziehende willentliche Selbst- und Stellungsverkehrung der Momente seiner inneren Materialität, um durch sein Werden – die Kehre – wirklich und endgültig einer zu werden. Die Differenz ist in gewissem Sinne die Wahrheit und der einzig mögliche Vermittlungsweg der Verwirklichung der Einheit, wie sie zuhächst und zuletzt sein kann und sein soll, und die Theogonie, die Erscheinung Gottes in seinen Differenzgestalten, ist nichts anderes als die Henogenese Gottes. Er wird, was er sein soll, durch das, was nicht sein soll, aber sein muß, so daß aller geschichtlichen Bewegung die Form und Einheit der Differenz zugrunde liegt. Im Polytheismus ist Gott also anders als er ist, um er selbst zu werden: Er ist die notwendige Selbstvermittlung des Monotheismus, zu dem konstitutiv gehört, daß Gott am Ende wirklich frei vom Sein wird.

*Die Spannung der Potenzen ist für Schelling die einzig mögliche Verwirklichungsweise des absoluten Geistes, der sich am Ende der Zeiten als über allen Potenzen stehender realisiert.* Gott als Gott und rein für sich selbst genommen, bedarf dieser Verwirklichung nicht, weil er sich ihr voraus schon als den All-Einen weiß. Die Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Prozesses und nach dem Verhältnis des Monotheismus zum menschlichen Bewußtsein kann daher nur lauten: Der Zweck des Prozesses liegt außer ihm, im *Geschöpf*; und allein die Potenzenlehre ist die adäquate Kausaltheorie für das Entstehen der zuvor nicht vorhandenen, konkreten Dingwelt.<sup>421</sup> Durch die Spannung werden die Potenzen substantialisiert, hypostasiert, für sich seiend, wobei der Geist, als das Sein-Sollende, das logisch erst tertio loco Sein-Könnende ist, sofern er ausschließlich qua Überwindung des Nicht-sein-Sollenden wirklich werden kann. Um frei zu sein, kann er lediglich an dritter Stelle im Sein ankommen, denn er setzt als  $A^3$  (d.i. die causa finalis) B (d.i. die causa materialis) und  $A^2$  (d.i. die causa efficiens) voraus. Der Weg des Seins verläuft folglich vom (1) Nicht-sein-Sollenden und seiner Erhebung über (2) das dieses negierende Sein-Müssende zum (3) teleologisch Sein-Sollenden, dem erst zuletzt wirklich Seienden und Sein-Könnenden.<sup>422</sup>

Bewegung und Prozeß basieren auf der willentlichen Spannungssetzung zwischen den Potenzen, d.h. auf ihrer Entgegensetzung innerhalb ihrer fortdauernden und ontologisch unaufhebbaren Einheit resp. auf dem Zugleich von Zentrifugalität und Zentripetalität. Als Ursachen befinden sich die Potenzen bereits im Zustand der Verstellung gegeneinander. Vermögen die Potenzen prinzipiell nur entweder in einem statisch-ausgeglichenen oder einem bewegungskampfhafte

<sup>421</sup> Vgl. SW XII, 108–109. – Jedes Ding bildet ein konkretes Gemeinschaftswerk und Zusammengewachsenes aller drei Potenzen, so daß in jedem auch die Einheit gesetzt und ein Schein der Gottheit anwesend sein muß (vgl. SW XII, 117–118).

<sup>422</sup> Vgl. SW XII, 110–112.

Verhältnis zueinander zu stehen, so ist der Prozeß die einzig mögliche Beziehung zwischen konfligierenden Gegensätzen, die sich doch niemals völlig trennen können, und er ist gar nichts anderes als dieses Verhältnis. Er gründet im Gegensatz, bewegt diesen durch seine möglichen Formen hindurch fort und überwindet oder befriedet ihn – wenn überhaupt – am Ende. Der Prozeß ist der Widerspruch, arbeitet an ihm und gegen ihn; er schreitet von Widerspruch zu Widerspruch fort und kann erst nach dem letzten Widerspruch zur Ruhe gelangen. Gegensätze können darum bloß in der Bewegung und als bewegte zusammen sein und verbunden bleiben, wodurch sie Gestalten erzeugen, die allesamt vorläufig und unfertig sind. Alles Sein in der Bewegung ist nicht im vollen Sinne wirkliches Sein, sondern der Prozeß in seiner Unselbständigkeit stiftet an jedem Punkt nur die Wirklichkeit des weiter bestehenden Gegensatzverhältnisses, das vor dem Gesollten – dem Fertigen, Letzten, Ziel, Freien, Wirklich-Seienden – nicht zur Ruhe kommen kann. In den Gegensatz muß das Seiende für Schelling freilich eigens gesetzt werden. *Das Werden der Welt ist simultan das Werden Gottes*, weil ihre Möglichkeit ein Moment seiner selbst ist, *aber Gott und Welt bleiben doch* – anders als bei Hegel – *zwei, so daß Gott der Welt immer auch transzendent ist; er ist der freie, transzendente Herr, aber in letzter Konsequenz genauso das unterworfenene, immanente Subjekt des Seins.*

Gott als die *causa causarum*<sup>423</sup> oder als erster, absoluter Bewegter, der durch seinen Willen bewegt, bestimmt die anderen drei Ursachen zu ihrer gemeinschaftlichen Wirkung, d.h., der göttliche Wille wirkt in den drei Ursachen, die ebenso als *ἄπειρον*, *πέρας* und *νοῦς* bezeichnet werden können, wobei der *νοῦς* beides ist, sowohl sich als Subjekt selbst bestimmende Ursache als auch Substanz. Vor dem Prozeß ist in den Potenzen nichts von Potenz – im Sinne der Möglichkeit, auch das Gegenteil von dem zu sein, was sie im göttlichen Vorbegriff sind:  $A^1$  ist das unmittelbar Sein-Könnende,  $A^2$  das Sein-Müssende,  $A^3$  das Sein-Sollende, doch sind alle drei die Stufen des insgesamt und überhaupt Sein-Könnenden.<sup>424</sup> So stehen die Potenzen als wirkliche Universalien in der Mitte zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten. Zugleich ist *die Schöpfung die theogonische Wiederherstellung Gottes*, in der Gott und das Konkrete gemein-

<sup>423</sup> Das Theorem der grundsätzlichen Priorität, weil Letztinstanzlichkeit, der Finalursachen gründet in der Lehre vom *ens primum* als der *causa causarum*, wie sie zuerst im *Liber de causis* entwickelt wird (vgl. *Liber de causis* 17, hg. A. Patin. Leuven 1966, 86). Nach Avicenna ist die Ursächlichkeit der Zweckursache die Ursache des Seins der anderen Ursachen, dieses also durch die Ursächlichkeit jener verursacht (vgl. *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VI, 4, hg. S. van Riet. Leuven/Leiden 1980, 337). Nach Thomas schließlich bildet der Zweck die erste aller Ursachen bzw. die Ursache der Ursachen (*causa causarum*), weil es keine Tätigkeit außer der um eines Zieles willen gibt (vgl. *Summa theologica* I, 5, 4, ad 1). Vgl. noch den Brief von Leibniz an Hartsoeker, GP 3, 519.

<sup>424</sup> Vgl. SW XII, 113–114.

sam ‚entstehen‘. Gott will die Hierarchie der seienden Dinge: *Es soll Mittelglieder der Überwindung der ersten Potenz und der Wiederherstellung der Einheit geben, damit diese als wirklich unterschiedene Prozeßmomente in das letzte Bewußtsein eingehen können.*<sup>425</sup>

Was Gott in seiner Freiheit ausschließlich wollen kann, ist der Prozeß, die Bewegung sowie die geordnete und genetisch zusammenhängende, sinnerfüllte und zielführende Vielheit von Stufen und Möglichkeiten des Potenzenverhältnisses. Mit einem einzelnen Ereignis entsteht noch keine Geschichte, und eine Geschichte läßt sich ebensowenig in einem einzigen Akt vollziehen, vollenden oder wieder aufheben. Der Sinn der Vielheit liegt hier in der Erinnerung an die Geschichte, sofern sie die Summe der notwendigen Mittel der Vollendung der Zeiten ist. Was Gott angefangen hat, das muß er beenden, damit er und die Welt werden können, was sie sein sollen. Dazu wiederum müssen Gott und die Welt eine Geschichte haben, die eine exakt bestimmte und ausgedehnte Mitte zwischen Anfang und Ende besitzt, die vor dem Anfang schon als Weg zum und Mittel für das Ende feststand und von Gott für sich und die Welt vorgesehen war. Nichts, was wirklich sein kann und muß, vermag auf diesem Wege übersprungen oder umgestellt zu werden, damit vermittels seiner am Ende das wird, was von Anfang an sein soll. Wenn Gott einen Weg gehen will, dann steht ihm nur ein einziger Weg zu einem einzigen Ziel offen.

Auf diesem Weg macht das menschliche Bewußtsein das Ziel des ganzen Natur- und Schöpfungsprozesses aus, weil in ihm die Potenzen wieder in ihre Einheit treten und damit das Gott Aufhebende in das Gott Setzende umgewendet wird. Dabei bildet B in seiner Überwindung – mithin die Zurückführung der Potenz aus ihrer Erhebung – die Substanz des menschlichen Bewußtseins, das so Gott mittelbar-prozeßhaft wieder zu setzen vermag. Der theogonische Prozeß durchschreitet als bewußter die gesamte Natur bis hin zum Wendepunkt des menschlichen Bewußtseins, wo B wieder A wird und auf diese Weise Gott setzt. Und es tut dies ursprünglich und mit Notwendigkeit, nicht actu resp. wissentlich und willentlich.<sup>426</sup> Das Bewußtsein hat Gott a priori bereits an sich, nicht erst als Gegenstand vor sich, und es ist das Gott Setzende nicht, sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich *nicht bewegt*: als Potenz, die frei ihren Ort verlassen kann, um positiv zu werden. Als A, dem B zugrunde liegt, folglich als Mittleres zwischen B und A<sup>2</sup>, ist das Bewußtsein *frei gegen beide*, weshalb der Mensch – d.i. A, der B als Potenz in sich trägt – dazu fähig ist, unabhängig von Gott in Wirkung zu treten.<sup>427</sup>

Das Bewußtsein markiert insofern den objektiven, gleichermaßen vorherbestimmten wie autonomen inneren Wendepunkt des Gesamtprozesses:

<sup>425</sup> Vgl. SW XII, 115–116.

<sup>426</sup> Vgl. SW XII, 118–119.

<sup>427</sup> Vgl. SW XII, 120–122.

Hier entwickeln sich die Gegensätze sukzessiv zur Einheit zurück, und Gott wird im bewußtseinsimmanenten – also geistigen – theogonischen Fortgang stufenweise als der Eine hervorgebracht und begriffen. Die Schöpfung geht vom Äußeren, Dinglichen und Reellen der Natur in das Innere und Ideelle des Bewußtseins über, das Gott in allen seinen möglichen Erscheinungsgestalten bis hin zur ultimativen Gestalt setzt. Das Bewußtsein wird als das Gott Setzende in die Mitte gesetzt und als Mitte erzeugt; es wird als das Gott Erzeugende erzeugt und geschaffen, um die Umkehrung der Verkehrung der Potenzen und die Rückkehr aus ihr zu bewerkstelligen. Es ist deshalb ein Ort der Berichtigung und der Wahrheit, die selbst ebenfalls nur schrittweise erfolgen bzw. ins Sein treten kann. Das Bewußtsein ist der Anfang der ἐπιστροφή sowie die Instanz ihres lückenlosen, vielgestaltigen Vollzugs, der ihm bis zum Abschluß immanent bleibt. Mit der Vollendung Gottes kann infolgedessen das Bewußtsein auch erst sich und seine Aufgabe vollenden, wozu gehört, daß es diese Vollendung begreift – weshalb es Selbstbewußtsein sein muß.

Der Mensch ist das Geschöpf, das die Umwendung oder Rückkehr der Schöpfung insgesamt zur Einheit leistet, sie aber damit in eins auch allererst zu ihrer vollen Wirklichkeit gelangen läßt. Das Sein seines Bewußtseins *ist* das unvordenkliche Setzen des einen Gottes, dessen Stufen zugleich das Bewußtsein über sich *selbst* aufklären und sich *seiner* bewußt werden lassen, so daß es *begreifen* kann, was es *ist*. Es kann gar nichts anderes sein und vollbringen, abgesehen von der Theogonie, weil vor allem wirklichen Bewußtsein das Bewußtsein rein als gottsetzendes möglich ist. Das Gottsetzen ist der Begriff, der Grund der Möglichkeit und der wirkliche Inhalt des Bewußtseins. Doch erst am Ende vermag es darüber hinaus selbst zu begreifen, was es von Anfang an war, wessen es sich jedoch allein in der geordneten Abfolge von Gottes Erscheinungsweisen oder Religionen bewußt werden konnte. Die sukzessive Vermittlung und Steigerung der Einheit kann, soll und muß sein, denn auf keinem anderen Weg als dem von Werden und Geschichte kann die Einheit dem Bewußtsein – auch als sein Produkt – bewußt werden, kann das Bewußtsein seiner selbst bewußt und gewahr werden. Die subjektiven und objektiven Möglichkeiten vermögen lediglich als Prozeß, ausschließlich in dieser Form der Einheit, wirklich und bewußt zu werden; das Werden als Zusammenhang ist die a priori alternativlose, die einzig mögliche Form der Verwirklichung aller Möglichkeiten. Und deswegen zeigen sich für Schelling das Wesen und die Wahrheit des Monotheismus nirgendwo anders als in der Schöpfung und niemals unabhängig von der Beziehung Gottes zur Welt.

Die Erhebung der Potenz innerhalb des Seienden ist als Erregung und Hochkommen des Willens der Anfang des Schöpfungsweges. Wenn nun die im Menschen gesetzte Potenz (B in A) sich abermals zum wirklichen B – zum eigenständigen Wollen – aufrichtet, dann geschieht dies bereits im Modus der

*Geistigkeit* von B. Es wird erneut in das Gottsetzende verwandelt und der daraus resultierende theogonische Prozeß ist nicht länger die Selbstsetzung Gottes in den Gestalten der Natur, sondern kann nur eine *Wiederholung des ursprünglichen theogonischen Prozesses* sein, an dessen Ende der Mensch das Gottsetzende geworden war. Nicht mehr Gott ist hier der Urheber, vielmehr durchschreitet in der zweiten Bewegung – der im Bewußtsein – zwar dasselbe Prinzip denselben Weg hin zum Menschlichen, aber dies, *nachdem* es schon Prinzip des menschlichen Bewußtseins geworden ist. Der Prozeß ist dementsprechend ein *realer*, allerdings durch *Produktion von Vorstellungen im Bewußtsein* vor sich gehender. Die Bewegung ist eine subjektive, sofern sie im Bewußtsein erfolgt; das Bewußtsein vermag indessen nichts über sie, so daß die Bewegung ebenso als eine objektive und schicksalhafte stattfindet.<sup>428</sup>

Gott ist der nichts Ausschließende, weswegen der ausschließende Wille außergöttlich ist und bleibt, sofern Gott nichts zurücknimmt. Dennoch soll dieser Wille in seiner Außergöttlichkeit göttlich oder innerlich werden, denn nur dann gibt es etwas von Gott *Verschiedenes*, das doch geradeso Gott *gleich* ist: der *Mensch*, der geschaffene oder *gewordene Gott*.<sup>429</sup> Er enthält B als Potenz; Gott ist der Herr, B zu sein oder auch nicht. Besitzt der Mensch B eigentlich, um es als Potenz zu bewahren, so steht ihm ebenso der Weg offen, B *wieder in Bewegung zu setzen*. *Die Spannung der Potenzen wiederholt sich im Bewußtsein*, wobei der Mensch durch sein Wesen, nicht durch sein Wollen, in der daraus entspringenden Bewegung festgehalten wird. Um am Ende Gottesbewußtsein zu werden, muß das gottsetzende Bewußtsein sich aus der ursprünglichen oder wesentlichen (natürlichen) *Verwachsenheit mit Gott losreißen*, d.h., damit das Bewußtsein bewußt das ist, was es ist, muß es sich von Gott trennen. Erst am Ende des Prozesses kann der Mensch als der *an sich* Gottsetzende auch *für sich selbst* seine volle Verwirklichung erreichen.<sup>430</sup>

Was das menschliche Bewußtsein im Gang des Prozesses konkret in sich produziert, sind die *mythologischen Vorstellungen*, die das Bewußtsein nicht durch eine besondere Tätigkeit, sondern qua Substanz hervorbringt. Zugleich sind sie jedoch *Produkte des außer sich seienden Bewußtseins*, des aus seinem Grunde – der Potenz – hervorgetretenen menschlichen Bewußtseins, d.h. des ins Vormenschliche zurückversetzten Bewußtseins: *Die in der äußeren Natur bereits besiegte Vergangenheit tritt im Bewußtsein noch einmal hervor*. Darum müssen die mythologischen Vorstellungen jederzeit als objektiv-wahr erschei-

<sup>428</sup> Vgl. SW XII, 122–123.

<sup>429</sup> Vgl. SW XII, 123–124.

<sup>430</sup> Vgl. SW XII, 125–126. – Vgl. auch S. Gerlach: „Ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen.“ Zu Status, Herkunft und Inhalt des religiösen Bewußtseins bei Schelling. In: F. Hermanni/B. Nonnenmacher/F. Schick (Hg.): *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus*. Tübingen 2015, 351–382.

nen, weil sie im objektiv theogonischen Prinzip – den Potenzen – gründen. Das Bewußtsein empfindet seine eigene Bewegung sonach stets als eine Bewegung Gottes. Ist es ein göttlich *Gesetztes* und auch bloß insoweit *göttlich*, so bleibt ihm, da es nur gesetzt ist, die Möglichkeit, neuerlich ein Nicht-Göttliches zu werden.<sup>431</sup>

Ontotheologisch ist Gott als die Form und das Prinzip und ist die Religion als der im Grunde einzig wirkliche Gehalt des Bewußtseins und seiner inneren Bewegung zu bestimmen. Die Mythologie ist die Vollzugsweise der Theogonie im Bewußtsein, und sofern die Mythologie eine notwendige und sinnvolle Abfolge bildet, mithin eine Geschichte hat, ist sie eine Einheit. In der Gestalt des Bewußtseins erreicht die erste Potenz die Ebene der Geistigkeit, aus der heraus ein Prozeß des geistig-bewußten Gottsetzens seinen Anfang nehmen kann. Allein vermittels des Durchlaufens einer doppelten, repetitiven Bewegung durch Natur und Geist, die dem Stoff oder Inhalt nach freilich ein und dieselbe ist und daher eine einzige Bewegung ausmacht, kann das Ende der Dinge und der Welt realisiert werden. Wenn es Bewegung gibt, dann nur eine, die in zwei zusammenhängenden, aufeinander folgenden Formen erscheint. Allein die Anfänge beider Prozesse sind Akte der Freiheit, während ihr Ablauf, die Verwirklichung ihrer vorbestimmten und alternativlosen Inhalte, unabänderlich vor sich geht. Der menschlichen Freiheit steht keine andere Richtung offen, als die göttliche Schöpfung des Universums und seiner Entwicklung im Bewußtsein und dessen subjektiv-objektiver Seinsweise gemäß – also in der Religionsgeschichte – zu wiederholen, wozu es von Gott abfallen muß, so wie dieser selbst sich anfänglich von seiner inneren Potenzenordnung entfremden mußte. Das Ziel der Naturgeschichte ist die Entstehung des freien Menschen, das Ziel der Bewußtseinsgeschichte ist die Befreiung Gottes – einschließlich der Enthebung des mit ihm versöhnten Menschen aus dem Sein. Der Punkt, an dem der Mensch begreift, was er für sich ist, ist daher zugleich der Moment der Aufhebung seiner Eigenheit, seine geistige Repotentialisierung.

Am Anfang, in der Mitte und am Ende dieser Seins- und Bewußtseinsgeschichte steht somit ein Akt oder Zustand der Freiheit: am Anfang der göttlichen Freiheit, in der Mitte der menschlichen Freiheit, am Ende der gemeinschaftlichen Befreiung Gottes und des Menschen vom Sein. Schelling deutet die Freiheit als positive Kraft und Stärke des an sich neutralen Sein-Könnens und damit zwar als innerstes Koinon Gottes und des Menschen, aber zugleich ist die endliche Freiheit (im Rahmen der Metaphysik des Urteils) letztlich nur das Subjekt der absoluten: „Als einzeln kommt die ewige Freiheit zu sich selbst und dieses Bewußtsein des Einzelnen ist nur die Grundlage des Bewußtseins der ewigen Freiheit selbst; das menschliche Bewußtsein ist die zu sich selbst ge-

431

Vgl. SW XII, 127–130.

kommene Freiheit, i.e. ist das zu Grunde Liegende derselben. (Das Ist ist im Urteil bekanntlich Copula. Es ist aber zu unterscheiden als Copula verbalis und realis. Sage ich z.B. »im Kreis ist ein Kreis« so ist das Ist blos Copula verbalis. Sage ich dagegen: »Dieser bestimmte eiserne Ring ist ein Kreis«, so ist das Ist Copula realis. Da hat das Ist die Bedeutung des Subjektseins, des Untergelegtseins. Dieser Ring ist Subjekt des Kreises, nicht der Kreis selbst.) In diesem Sinn ist das menschliche Bewußtsein die zu sich selbst gekommene ewige Freiheit, oder Subjekt der zu sich selbst gekommenen ewigen Freiheit. Das Partikularbewußtsein des Einzelnen ist nur Stütze jener ewigen Freiheit. Es ist nicht selbst wissendes Subjekt jener ewigen Freiheit, so wie der Ring auch nicht weiß, daß er Kreis ist.“<sup>432</sup> Die letzte Befreiung oder Absolutwerdung zeigt indessen auch, daß die Onto-Theologie der Potenzenlehre, der Mythologie und der Offenbarung – der Weg wachsender Vergeistigung des Seins – systematisch am Schluß in eine Henologie und eine uneingeschränkte Metaphysik der Transzendenz<sup>433</sup> ausläuft, eine endgültige Befreiung des Geistigen in seiner reinen Einheitsfülle vom Sein.

<sup>432</sup> Vgl. *Initia*, 50.

<sup>433</sup> Zu den Facetten des Transzendenzbegriffs bei Schelling im historischen Kontext vgl. C. Danz/R. Langthaler (Hg.): *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. Freiburg/München 2006; A. Franz: *Der Mensch als Wesen der Transzendenz. Zum religiös-metaphysischen Ansatz der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. In: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn 1997, 247–263; A. Heemstra: *Transcendentie en immanentie. Het probleem van het absolute in de late filosofie van Schelling*. Amsterdam 1989; H. Höfling: *Beitrag zur Klärung des Problems der Transzendenz bei Kant und Schelling*. Freiburg 1954; A. Johnston: *The Genesis of the Transcendent. Kant, Schelling, and the Ground of Experience*. In: *Idealistic Studies* 33 (2003) 57–82; F. Meier: *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie*. Regensburg 2004.

## VI. Der mythologische Prozeß in seiner Konkretheit

1. Die Potenzen in der Mythologie: Der Mensch als ihr Seinsgrund  
 Hatte Schelling es sich unter dem Titel des Monotheismus zur Aufgabe gemacht, die apriorischen Grundlagen des Gottesbegriffs in seinem Verhältnis zum ihn setzenden menschlichen Bewußtsein sowie der Bewegungen innerhalb des Begriffs zu demonstrieren, so resultierte daraus unmittelbar der Übergang in die Mythologie, in das gewaltige Projekt einer den sachlichen Notwendigkeiten folgenden Nachkonstruktion der Gesamtgeschichte der und der inneren Zusammenhänge zwischen den mythologischen Vorstellungen überhaupt als der Hauptmasse der Bewußtseins- und Gottesgeschichte. Die Mythologie darf nicht länger in irgendwelche Fremdsprachen wie die Allegorese übersetzt werden, sondern soll sich endlich selbst erklären, sie soll ihre eigene und eigentliche Sprache reden dürfen, in der erst ihr genuiner Sinn hervorzutreten vermag, d.h. der Potenzenprozeß. Wenn es eine Einheit der menschlichen Vernunft gibt, die sie über die verschiedenen Völker und Epochen hinweg zu in der Sache vergleichbaren Vorstellungen und Einsichten gelangen läßt, so gilt dies ebenso für die Mythologie, die eben nichts willkürlich Konstruiertes ist. Wie die Potenzen die Struktur von Idee und Vernunft ausmachen, so bestimmen sie auch den Prozeß der Mythologie – trotz aller abweichenden Denominationen und Ausprägungen im Detail – als Hervorbringung von deren systematischer Einheit und Vollständigkeit, so wie sie in der griechischen Mythologie zum Vorschein kommt.

Im Zentrum aller Dinge steht nunmehr der Mensch in seiner Beziehung zu Gott. Am Ende der Naturgeschichte steht der Mensch als das Sein-Könnende, das in der gesamten Natur außer sich war, zuletzt jedoch seiner selbst mächtig geworden ist; denn der Mensch ist des Sein-Könnens – als der Materie der Macht, die in ihm ist – mächtig. Indes ist damit vorerst bloß die Wirklichkeit, nicht aber zugleich die Möglichkeit des Außer-sich-Seins des Sein-Könnens überwunden, so daß verborgen und ruhend die *Möglichkeit des Anfangs einer neuen Bewegung fortbesteht*. Aufgrund dieser Dyas eignet dem Menschen eine zweideutige Natur. Die für sich unfruchtbare oder nichtseiende Möglichkeit – die Schelling auch mit dem Weiblichen identifiziert – muß den Willen – das Männliche – an sich ziehen: Sofern nämlich das Selbstmächtige diese Möglichkeit zuerst gar nicht weiß, mithin über sich selbst unwissend und zufällig-zweideutigen Wesens ist, muß diese *Zweideutigkeit entschieden* werden, damit an letzter Stelle das endgültig beruhigte Sein gesetzt werden kann.<sup>434</sup>

<sup>434</sup> Vgl. SW XII, 141–142. – Schelling beschreibt diese Konstellation ferner in der Terminologie von Einheit und Vielheit, Monas und Dyas oder A (Wille) und B (Äquipotenz von Sein oder Nichtsein): vgl. SW XII, 155. An zwei wechselseitig sich er-

hellenden Stellen spricht er sogar von einem Weltgesetz: „Diese Zweideutigkeit darf, so zu sagen, nicht bleiben, sie muß entschieden werden. Sie darf nicht bleiben, sage ich, und spreche damit gleichsam ein Gesetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentschiedenheit verharre, ein Gesetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sey, damit jeder Feind überwunden und so erst das vollkommene, beruhigte Seyn gesetzt werde. In der That eben dieß ist das alleinige, das höchste über allem schwebende Weltgesetz“ (vgl. SW XII, 142). „Die Wissenschaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Gesetz, als daß alle Möglichkeit sich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das sie ablegt, ist, daß was die Ordnung der Wesen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber ist interesselos, gegen alles gleichgesinnt (omnibus aequa), sie will daher, daß nichts gewaltsam, nichts durch Unterdrückung geschehe. Der Widerstreit zwischen dem ersten, keineswegs schon an sich materiellen Princip, und dem höheren, dem es sich als Materie hingeben soll, ist nicht dadurch zu bereden, daß das eine schlechthin unterliegt, das andere unbedingt siegt, sondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem sein Recht widerfährt. Diese Gerechtigkeit, die sich die Wissenschaft zum Gesetz macht, ist zugleich das höchste Weltgesetz“ (vgl. SW XI, 492).

Alles Mögliche hat nicht bloß den Drang, sondern auch das Recht zu sein, und keine Möglichkeit darf um der Vollendung des Ganzen willen unterdrückt werden, denn andernfalls könnte die Totalität nicht die Totalität, könnte das Ende nicht das Ende sein. Die Idee als Totalität der Möglichkeiten muß realisiert werden, sie muß sich vermittels der Entscheidung zur Verwirklichung offenbaren und als Welt erscheinen; die Verwirklichung ist die Ent-scheidung, die Wirklichkeit die Ent-schiedenheit der Möglichkeiten. Die Weltordnung als teleologische Sukzession der Möglichkeiten ist die restlose Entbergung des Verborgenen: Das Weltgesetz ist Ausdruck der Einheit, die sich als Fortschritt vollzieht und in der die Vielheit deswegen in einer ordnungsgemäßen zeitlichen Abfolge vorliegt. Alles Mögliche hat in ihr seine genaue hierarchische Stelle, konkrete Funktion und allseitige Bestimmtheit im Ganzen, durch es und für es, seinen Anteil am Sein in Gestalt seiner Zeit und Dauer. Die Partizipation der Momente am Ganzen ist temporaler Natur, so daß das Einzelne auch durch sein Vergehen schon bewältigt wird; das Vergangene ist als solches bereits das Gebändigte, ebenso aber das Gerechtfertigte. Erst durch die völlige Aufhebung aller Verborgeneheit als Unentschiedenheit und Schweben kann das Sein zur letzten Ruhe absoluter Verwirklichung – zu Geistigkeit und Geistimmanenz – gelangen.

Das Ganze ist nur deshalb das Wahre, weil es das Beruhigte, endlich Entschiedene, abschließend Eindeutiggewordene ist; erst das Ganze hat den gültigen Schluß aus allen Prämissen gezogen. Die chaotischen Möglichkeiten sind ganz und gar in die geschichtlich geordnete Wirklichkeit und Anwesenheit entäußert und übertragen worden, die Geschichte ist der Inbegriff von Recht, Ausgleich, Verträglichkeit, Angemessenheit und Gewaltlosigkeit des Existierens. Gott setzt die Welt ihrem Gesetz gemäß nicht als Anfang, sondern als Gesamtgeschichte, in der alles zu seinem Seinsrecht kommt; und deswegen ist die Welt gut. Im Rahmen des Gesetzes gibt es somit zwar Gerechtigkeit, aber keine Freiheit für das Seiende (d.i. die Möglichkeit, anders oder anderswo sein zu können). Die Uneindeutigkeit ist das Instabile, das nicht sein soll und das es qua Entscheidung zu stabilisieren gilt.

## 2. Zwang, Betrug und Magie

Die Entscheidung kann wiederum ausschließlich darin gründen, daß dem Willen die Möglichkeit gezeigt wird, denn dadurch wird der ruhende Wille dazu befähigt, zu wollen oder nicht zu wollen, d.h., er wird doppelt. In diesem Punkt wurzelt das Weltgesetz des Zwanges zur Entscheidung und Bewegung, zum Sich-Zeigen, zu Nemesis oder Adrasteia: Gott will nicht, daß der Mensch das, was er ist, lediglich zufälligerweise ist, sondern er soll das mögliche Gegenteil dessen, was er ist, sehen und ohne Zwang nicht wollen. Ein so hohes Gut (wenn auch nicht das höchste und letzte) bildet die Freiheit, daß Gott um ihrer willen eine zweite und höhere (ideale) Schöpfung nach der (realen) Natur – die Bewußtseinsgeschichte – zuläßt, denn die willenlose und ungewußte Seligkeit soll eine selbsterworbene werden – oder wieder verloren gehen.<sup>435</sup> Es ist die Mythologie, die diesen Schöpfungsweg der höheren Natur ausmacht, die deswegen philosophischen Wesens und folglich auch nur durch eine philosophische Betrachtungsweise zu erschließen ist.<sup>436</sup> Das mythologische Bewußtsein ist allerdings von seinem früheren Sein abgeschnitten und kann sich so nicht vor seinem Ende über seinen Anfang klar werden, dann, wenn die Mythologie sich selbst zu begreifen sucht.<sup>437</sup> Der Betrug (*Ἀπάτη*<sup>438</sup>) ist deshalb die Schwester der Neme-

Die Unentschiedenheit der Potenzen in der Idee soll nicht ewig dauern. Die wendensförmige weltliche Parusie aller Möglichkeiten ist die Bedingung der Möglichkeit einer ultimativen, sein-sollenden Beruhigung des Seins, seiner Befreiung aus der Unruhe des Möglichen und in der Möglichkeit Zurückgebliebenen. Das Mögliche will sein und seinen Beitrag zum Sein leisten. Bedeutet das Verborgenbleiben Zwietracht, so zeitigen Erscheinen und Erschienenensein die Entlastung vom Druck des Möglichen und bringen Einheit, Versöhnung und abschließende Beruhigung: Das Weltgesetz ist das Gesetz der Herstellung der All-Einheit, die Vernunft das Prinzip, das den konkreten Verlauf dieser Herstellung als einen gerechten und unvoreingenommenen regelt. Ist dieses Gesetz Gott als der Entscheidungsinstanz aber nun vorgegeben? Oder setzt er dieses Gesetz mit der Welt als deren Verlaufsplan? Die göttliche Allmacht hält sich an die Vernunft und läßt dem Weltprozeß ohne Gewalt, einseitige Bevorzugungen oder Eingriffe seinen Gang. Die All-Einheit kann lediglich diejenige Wirklichkeit sein, die in ihrer endgültigen Ruhe aus der vernunftgemäßen Realisierung aller Möglichkeiten resultiert. Diese Parusie benennt den Preis und die ontologische Grundlage der Seinstranzendenz. Der Sinn von Sein besteht in der Verwirklichung, im Erscheinen aller Möglichkeiten im Hinblick auf Gottes Wirklichkeit, auf sein Werden als Verwirklichung der absoluten Person. Die Verwirklichung aller Möglichkeiten ist die Bedingung von Gottes Wirklichkeit.

<sup>435</sup> Vgl. SW XII, 143–144.

<sup>436</sup> Vgl. SW XII, 258.

<sup>437</sup> Vgl. SW XII, 145–146.

<sup>438</sup> *Ἀπάτη* (in der römischen Mythologie Fraus) ist die Personifikation von Täuschung und Betrug. Bei Hesiod (vgl. *Theogonie* 224) gebiert Nyx sie vaterlos, bei Cicero entstammt sie Nyx und Erebus (vgl. *De natura deorum* 3,44). In der *Dionysiaka* des Nonnos (vgl. 8,110–118) sucht Hera sie wegen der Treffen des Zeus mit Semele auf;

sis, weil auch das Können bloß Schein und Trug ist: Es hört auf, Können zu sein, sobald es äußerlich wird; es ist nicht Potenz, um seiend zu sein, so daß das Sein des Sein-Könnens der Schein ist. *Ἀπάτη* benennt die universale Täuschung, der der Mensch erliegt. Der Schein ist das Anderssein, das andere Sein – die Welt –, dessen Wahrheit das Nichtsein ist.<sup>439</sup>

Das Wesen des noch im Können ruhenden Willens besteht und vollzieht sich in der Form der *Magie*: Magisch ist, was durch den ruhenden, nicht durch den wirkenden Willen hervorgerufen wird. Nach innen gewendet ist dieser Wille zwar das alles Vermögende, sogar das Gott Setzende, doch nach außen gekehrt hebt er Gott im Bewußtsein auf. Das Können stellt sich hier dem Willen als Potenz eines anderen Seins dar, täuscht und verlockt ihn also; als unbedingtes Können nach außen ist es scheinbares Können, trägt den Willen und bedeutet für ihn die Versuchung, nach außen zu treten, die Schlange.<sup>440</sup> Wenn der ruhende Wille dieser Verführung erliegt, dann will er das ihm gezeigte Sein wirklich und erhebt sich infolgedessen aus dem Sein-Können in die Sphäre des zugezogenen Seins. Und mit dieser Urtat und Urtatsache, dem unvordenklichen Verhängnis oder auch dem Urzufall (der *Fortuna primigenia*), nimmt die Geschichte ihren Anfang. Überrascht davon, in der Wirklichkeit nicht dasselbe bleiben zu können, was er in der Möglichkeit war, vermag der Wille gleichwohl erst am Ende des mythologischen Prozesses, wo auch der Grund des Anfangs klar wird – in der griechischen Mythologie oder genauer gesagt: in ihrem Innersten, d.i. in den Mysterien –, zu begreifen, daß er diese Tat realiter nicht gewollt hat. Vom Akt seiner Verwirklichung besitzt das nunmehr wirkliche und entfremdete Bewußtsein am Anfang jedenfalls selbst kein Bewußtsein.<sup>441</sup>

Die Wirklichkeit und die durch das menschliche Bewußtsein und Können gestiftete zweite Schöpfung haben ihren Ursprung dezidiert im Schein und in der Täuschung. Ohne die Möglichkeit des Scheins, die der Möglichkeit des Seins unabtrennbar anhängt und der Freiheit erst einen Raum vorgeblich bestehender und wählbarer Alternativen eröffnet, gäbe es keine Bewußtseinsgeschichte oder Mythologie. *Urtat und Urtäuschung* korrespondieren und korrelieren einander ‚transzendentalanthropologisch‘ vollständig und explizieren darin den Charakter des Scheins. Ihm eignet als Bewegungsprinzip und -horizont des menschlichen Willens eine ontologische und teleologische Notwendigkeit, sofern er eine unumgängliche Bedingung der Möglichkeit auch der letzten Vollendung Gottes vermittelt des Weges der zweiten Schöpfung ist, der nur durch

Apate gibt ihr einen Gürtel, der es dem Träger ermöglicht, den Willen des Gegenübers zu beeinflussen. Hera bringt Semele dazu, Zeus in seiner wahren Gestalt sehen zu wollen; er erfüllt ihren Wunsch, doch tötet sie sein Glanz.

<sup>439</sup> Vgl. SW XII, 148–149. – Vgl. aber bereits SW VI, 187–199; VII, 459.

<sup>440</sup> Vgl. SW XII, 150–151.

<sup>441</sup> Vgl. SW XII, 153–154.

den menschlichen freien Sündenfall in Gang gesetzt werden kann.<sup>442</sup> Das Magische bezeichnet den Schein der Allmacht des menschlichen Willens, die Einheit dieses Scheins sowie das Feld seiner Geltung und seinen Wirkungsbereich. Anders als der göttliche Wille ist der menschliche Wille der Verführung durch den Schein zugänglich; er neigt zu ihm hin und unterliegt letztlich fast unausweichlich seiner Übermächtigkeit. Gott hingegen kann überhaupt nur Wille sein als *Einheit* und aus der vollkommenen Einheit seines Wesens heraus, die es ihm ermöglicht, sein Sein und das Sein schlechthin zu überblicken. Seine Allmacht ist lediglich das spezifische Können der absoluten Einheit, die sich nicht einmal in der inneren Verkehrung der Potenzen jemals verlieren kann, folglich auch die Menschheitsgeschichte umgreift und sie inhaltlich bestimmend überformt. Allein auf dem Fundament seiner Einheit – und gleichzeitig als Ausdruck derselben – vermag Gott eine einheitliche, in sich geordnet (fortschrittlich) zusammenhängende und insgesamt ein absolutes Endziel realisierende Schöpfungsgeschichte ins Werk zu setzen. Weil Gott einer und der Eine ist, ist sein Wille ein fester und einziger, ein Wollen des Einen: der genau disponierten Schöpfung der Welt und ihres Ablaufs, in dessen Mitte wiederum ausschließlich der Schein die Tür für die zweite, bewußtseinsgeschichtliche Etappe der Schöpfung öffnen kann.

Die im Urbewußtsein gesetzte und ihm zugleich zugrundeliegende Potenz des Andersseins heißt Persephone.<sup>443</sup> Sofern das im Bewußtsein gesetzte Sein-Können und das im Bewußtsein Seiende noch nicht geschieden sind, bleibt das Bewußtsein androgyner Natur. So ist Persephone, so lange sie dem Willen nicht entgegensteht, unschuldig, jungfräulich und keiner Gefahr ausgesetzt, vergleichbar dem Leben im verwahrten und umgrenzten Raum des Paradieses. Doch kann sie sich ungleich werden, weshalb eine doppelte, dyadische Persönlichkeit in ihr zu unterscheiden ist: die innerlich bleibende und die herausgegangene, wobei dem Seienden ihr Hervortreten als eine unvorhergesehene Bewegung erscheint.<sup>444</sup> Wenn Zeus Persephone Gewalt antut, so heißt dies, daß die

<sup>442</sup> Vgl. W. Schmidt-Biggemann: Theogonie, Momente einer Philosophie des absoluten Werdens von Plotin bis Schelling. In: G. Abel (Hg.): *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*. Hamburg 2006, 141–164, hier 163: „Ausgänge aus selbstverschuldeter Unmündigkeit wollte diese Philosophie nicht mehr zeigen, eher Rettung aus selbstverschuldeter Mündigkeit.“

<sup>443</sup> Zu Persephone vgl. E. Böning: Die Gestalt der Persephone und ihre Bedeutung in Schellings Philosophie und Mythologie. In: *Zeitschrift für Individualpsychologie* 7 (1982) 209–218.

<sup>444</sup> Vgl. SW XII, 156–161. – Dezidiert knüpft Schelling hier an die neuplatonische Deutung der Persephone nach den zwei Momenten von  $\mu\upsilon\nu\eta$  und  $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$  an (vgl. auch SW XIII, 466; UPO, 357); ebenso steht ihre Nähe zu Hekate als Göttin der Magie außer Frage. Wie die Neuplatoniker sucht auch Schelling nach (etymologisch beglaubigten) Konvergenzen und Konkordanzen zwischen den alten Weisheitsquellen,

Endursache der mythologischen Bewegung in eins als ihre Wirkursache vorgestellt wird; alle früheren Götter waren bloß vorläufige Erscheinungen, die Heno-Phänomenologie dessen, was in seiner letzten Gestalt als Zeus hervortrat. Sowie Persephone sich nach außen neigt, ist sie dem Prozeß unterworfen und *das dem Untergang geweihte Bewußtsein*, weshalb sie dem Hades verfällt – denn dem zugezogenen Sein nach ist sie das Nicht-sein-Sollende.<sup>445</sup>

### 3. Der Beginn des wirklichen Polytheismus: Der Zabismus

Die dem Menschen zur Bewahrung übertragene Potenz erscheint ihm als eine ihm zur Verwirklichung gegebene, obwohl er sie doch lediglich als Möglichkeit erhalten soll. Er will sie daher wie Gott in Wirkung setzen – und damit sein wie Gott. Tatsächlich geht er jedoch seiner Gottähnlichkeit verlustig und ist nun nicht mehr der ganzen Gottheit gleich, sondern nur noch einer Potenz (B).<sup>446</sup> Und exakt an diesem Punkt *fängt der Polytheismus wirklich an*: A<sup>2</sup>, das sich in der Überwindung von B (d.i. seiner Repotentialisierung) verwirklicht hatte, wird wieder ausgeschlossen, so daß der *falsche Gott* gesetzt werden kann. Was bloß Grund des Bewußtseins war, nimmt dessen Raum nochmals vollständig

insbesondere jüdischen und griechischen. Wenn er für seine theogenetische Mythenexegese den Unterschied von Sein und Bedeuten nicht gelten lassen will, weil Sein hier eine reine Identität besagt (und die mythologischen Vorstellungen sind das, was im Bewußtsein *ist*), während Bedeuten eine Differenz und ein Abstandsverhältnis impliziert, das durch die Deutung gezeigt, bewahrt und überwunden wird, so kann dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß etwa das Verständnis der Persephone als Potenz der Alteration *selbst* auch keine unmittelbarere Offenkundigkeit beanspruchen kann, als die neuplatonische Bedeutungsexegese sie erzielt; auch Schelling muß dieses Sein *zeigen*. Die ontogenetische und theologische Überzufälligkeit oder Überwillkürlichkeit – eben die Notwendigkeit – der mythologischen Vorstellungen und Gedanken würden jedenfalls auch die Neuplatoniker nicht in Abrede stellen.

Vgl. hierzu auch Proklos' *Hymne an Hekate* (Nr. 6): Hekate verkörpert das zweite Moment der dialektischen Trias, das Heraustreten (vgl. *Theologia Platonis* VI 11, 51,20–27), und es ist überliefert, daß Proklos sich der Göttin Hekate eng verbunden fühlte (vgl. Marinos: *Vita Procli*, c. 33). Im Mittelteil erfolgt die Bitte um Einweihung und Befreiung aus dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt („die um die Erde irrende Seele“), um den rettenden „Hafen“ zu finden, den *voûç*. Belehrungen zu Tod und Reinkarnation gehören zu den Mysterienkulten, vor allem den Demeter- und Dionysos-Kulten. Während der Zyklus beim Uneingeweihten nur Verwirrung und Dunkelheit stiftet, bringt er den Eingeweihten Erleuchtung; Hekates Erscheinung war seit jeher mit blendendem Licht verbunden, und sie war immer eine Göttin der Übergänge, eine „Hüterin der Schwelle.“ Dies greift Proklos auf und bezieht es auf den philosophischen Heilsweg.

<sup>445</sup> Vgl. SW XII, 162–163.

<sup>446</sup> Vgl. SW XII, 164–166.

ein, wodurch das Bewußtsein sich den höheren Potenzen verschließt. Es beginnt der Polytheismus, in dessen Verlauf sich die drei Potenzen zwingend *getrennt und nacheinander* entwickeln.<sup>447</sup> Allein durch einen Prozeß, nicht unmittelbar, vermag die Potenz erneut überwunden zu werden. B muß sich der höheren Potenz wieder überwindlich machen, um wirklich wieder überwunden zu werden, d.h. B wird aus dem Zentrum gestoßen, wird objektiv (gegenständlich), peripherisch sowie ungeistig.<sup>448</sup>

In dem nunmehr anhebenden *Kampf* wird das zentral sein-wollende Prinzip durch die Gewalt einer höheren Potenz fortwährend aus dem Zentrum gestoßen: Es kommt zu einer fundamentalen Zerreißung, in der *dem Bewußtsein das Eine zur Vielheit gebrochen wird*, in der es aber dennoch immer nur die Einheit zu setzen versucht, wodurch zunächst der simultane Polytheismus entsteht.<sup>449</sup> Die ungewollt entstehende Vielheit ist nicht bloße Vielheit, sondern nichts anderes als das in die Vielheit heraus- und umgewendete Eine; sie ist nur das als Vielheit gesetzte Eine selbst – ein unum versum, das falsche Eine. In diesem Kampf, der gleichbedeutend ist mit dem zwischen Immaterialität und Materialität, entstehen Elemente, die beständig – und deswegen in einer Kreisbewegung – nach dem Zentrum streben: die Sterngötter, so daß die astrale Religion, die geistige Sternenerehrung, den ersten Polytheismus bildet, in dem eben nicht bloß die sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Sterne vergöttert werden, sondern die Götter Sterne und die Sterne Götter *sind* – denn wie könnte der Mensch die Sterne zuerst als Naturdinge betrachten, um sie im Anschluß willkürlich zu vergöttern?<sup>450</sup> Die astralen Götter sind lediglich der eine in die Vielheit auseinandergesetzte Gott. Das reine Astrale ist nichts Konkretes, keine bestimmte Natur, sondern das leere, alles verschlingende Ur-Sein (B), das zur Materie einer formenden höheren Potenz werden muß, soll Konkretes entstehen können. Äußerlich schon zulängst vergangen, unterwirft das Astrale – das Prinzip der Natur – das anfängliche Bewußtsein, so daß die Astralreligion das erste wirkliche Bewußtsein des Menschen ausmacht.<sup>451</sup>

*Das Bewußtsein ist auf diese Weise das in sich zurückgekommene Wesen der Natur selbst*, welches durch sämtliche Momente der Natur hindurchgegangen ist und sie bewahrt oder aufgehoben hat. Sollte es sie als Vergangenheit und Einheit einschließen, damit sie nicht mehr in ihrer Sukzession hervortreten können, so macht es demgegenüber das Prinzip der Natur von neuem in sich wirksam: im Bewußtseins-Zabismus, dem Außer-sich-Sein des Bewußtseins, der Ekstasis der Menschheit. Gleichwohl bedeutet die Sternenwelt eine reine In-

<sup>447</sup> Vgl. SW XII, 166–169.

<sup>448</sup> Vgl. SW XII, 170–171.

<sup>449</sup> Vgl. SW XII, 171–172.

<sup>450</sup> Vgl. SW XII, 172–174, 184.

<sup>451</sup> Vgl. SW XII, 175–177.

nenwelt, sofern es für das Bewußtsein hier im Grunde noch gar keine Außenwelt gibt, die Natur für den Menschen wie gar nicht vorhanden ist.<sup>452</sup> Der Zabismus (oder Sabäismus) ist als älteste Religion das System der noch unzertrennten, vorgeschichtlichen Menschheit in der Einförmigkeit ihres Seins und im Gefühl ihrer unbestimmten, überindividuellen Freiheit als einer geeinten Gattung; die Zeit des Nomadentums ohne festen Wohnsitz oder Besitz, in der die Menschen sich als Fremdlinge auf der Erde fühlen.<sup>453</sup> So beginnt der Prozeß der Mythologie geschichtlich beim Entferntesten, dem Himmel, um sich fortan gesetzmäßig zu entwickeln, voranzuschreiten und dabei jeder Stufe seiner Durchführung ihre spezifische Entfaltung und Verweildauer einzuräumen. Mit dem Zabismus bricht der theogonische Prozeß an, der auch ein henologischer ist, weil mit der Sternenerhebung die Zeit des – wie Schelling es nennt – stummen Monotheismus, wo die Einheit noch mit der Vielheit schwanger war, endet; ein Zustand, der nicht bestehen bleiben konnte, dem vielmehr der Übergang der Einheit in die Vielheit folgen mußte. In allen Gestalten des Polytheismus werden nunmehr die drei Potenzen – in der Sukzession ihrer Verhältnisse und Stellungen zueinander – die formellen Götter sein.<sup>454</sup>

Der Zabismus beruht – wie jede Religion – also nicht auf einer bloß subjektiven Vorstellung, sondern auf einer realen Macht, der das Bewußtsein unterworfen und ausgeliefert ist und die die Vorstellungen und das Leben der ältesten, ruhelosen Menschheit beherrscht. Bei der Verehrung der geistig-inneren Sternenerhebung entspricht der Veräußerlichung des Bewußtseins die Verinnerlichung der Natur. Schelling sieht hier einen überirdischen Zwang am Werke, der auf den Geist der Menschheit ausgeübt wird, um die Geschichte in Gang zu bringen. Nichtsdestoweniger bleibt der Zabismus nach Schelling für sich in gewissem Maße noch unmythologisch und vorgeschichtlich, weil die Götter, die in ihm verehrt werden, am weitesten von den anthropoiden Göttern und solchen, die mittels Bildern darstellbar zu sein scheinen, entfernt sind. Das Gottesverhältnis des Zabismus steht noch jenseits jeder Ikonodulie, Ikonolatrie oder Idolatrie. In allen Religionen freilich herrscht und offenbart sich stückweise das Numen des göttlichen Willens, der die Geschichte leitet und in ihr wirkt. Das Wunder des Seins, das schon vor und außerhalb unserer Realität besteht, begegnet uns in der gesamten Geschichte unserer Gattung und ihrer Welt- und Gotteserkenntnis immer in der Zwiefältigkeit von *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*.

Die Geschichte ist nicht irgendeine Bewegung, sondern die Bewegung aller Bewegungen, die Vollzugsform des göttlichen Willens sowie die einzig mögliche Einheit aller Bewegungen, ihr gesetzmäßiger und die Wirklichkeit mit

<sup>452</sup> Vgl. SW XII, 178–179.

<sup>453</sup> Vgl. SW XII, 182–185.

<sup>454</sup> Vgl. SW XII, 186–189.

den a priori möglichen Gestalten des Religiösen erfüllender Zusammenhang. Der Wille ist als Wille zur Geschichte der tiefste, absolut zureichende Grund aller Bewegung und allen Hervorgangs aus der Einheit; und er besitzt in jeder Form ein Telos – mag es wahr und endgültig sein (wie bei Gott) oder scheinbar und sich selbst mißverstehend (wie beim Menschen). Wenn Schelling den Menschen in seinem System eines dezisionistischen Anthropozentrismus in das Zentrum des Seins stellt, so vor allem deshalb, um zu zeigen, daß auch im Innersten dieses freien Inneren wieder Gott selbst anwesend und wirksam ist, daß die Freiheit ein Moment der henologischen Theogonie bildet. Schelling verwirft einen Ursprung göttlicher Begriffe aus der sinnlichen Naturanschauung vehement. Er postuliert einen Gott, der außer der Natur ist, in der Natur und durch sie indes seine absolute Macht zur Geltung bringt. Das Innerste des Menschen und seines Bewußtseins ausmachend, drängt Gott durch den Menschen auf die Erkenntnis und die volle werdung seiner selbst hin. Existiert er eingangs vor der Natur, so wird er durch die Natur, was er ist; er teilt sich in sukzessivem Fortschritt schaffend mit, um im Bewußtsein immer klarer hervorzutreten. Gott wirkt unmittelbar und permanent in der Menschheit, um immer deutlicher als Wesen ihres Seins und Bewußtseins zu erscheinen, zuletzt in voller Reife in seiner Offenbarung als Gott des Christentums.

#### 4. Urania

Das einmal positiv gewordene erste Prinzip kann und soll nun nach Schelling nicht unmittelbar wieder in das Nichtseiende zurücktreten, sondern muß zunächst relativ gegenüber einer höheren Potenz potentiell – man kann auch sagen: materiell, überwindlich, Objekt, Entgeistigtes oder Peripherie – werden. Es nimmt die *relative Potentialität* eines Wesens an, das in sich aktuell und seiend, nach außen hin jedoch potentiell und nichtseiend ist.<sup>455</sup> Darum kann die relativ geistige Potenz ( $A^2$ ) B überwinden und als Subjekt ins Zentrum treten, während die zum Nichtsubjekt gewordene Potenz umgekehrt zu dem wird, was den relativ (d.i. einseitig) geistigen Gott setzt – und zwar als äußerliches und gebärendes, nicht als zeugendes Prinzip: als Mutter des Höheren, als materiell-leiblich Setzendes.<sup>456</sup> Auf diese Weise kommt es zum (relativen) Weiblich-Werden des vordem und anfänglich Männlichen, zum Hervortreten von Urania, der Himmelskönigin.<sup>457</sup> Dem Bewußtsein werden die Potenzen sukzessiv zu Göttern, weil mit ihrer Materialisierung die Sphäre des Bewußtseins überschritten und die Potenz zur objektiven Macht, zum Gott wird; das Subjektive, das Bewußt-

<sup>455</sup> Vgl. SW XII, 190–191.

<sup>456</sup> Vgl. SW XII, 191–192.

<sup>457</sup> Vgl. SW XII, 192–196, 249–253.

sein, besteht zuinnerst im Gott-Setzen, mithin geschichtlich gewendet in der Selbsttranszendierung, Objektivierung und Entwicklung der Potenzen.

Sind die Götter des Zabismus – das Himmlische: die Sterne sowie die überkörperlich-geistig aufgefaßten Elemente – noch unmythologisch, so beginnt mit Urania der Übergang ins Polytheistische und Mythologische resp. in die geschichtliche Zeit der Mythologie.<sup>458</sup> B vermag als Objekt positiv zu bestehen und erlangt in seiner Materialisierung etwas Bleibendes, womit aber zugleich der Materie der Charakter des Entkommenen oder Geretteten aufgeprägt wird. Als erste Niederwerfung von B verkörpert Urania im Weltprozeß den Anfang der Natur aus dem Geistigen heraus.<sup>459</sup> Von Anfang an gibt es indes auch ein *anti-mythologisches Element in der Mythologie*, das ihre Bewegung hemmt und retardiert, und als dessen erste Äußerung darf *die persische Mythologie* angesehen werden. Aufgrund einer Zertrennung des Bewußtseins in eine männliche und eine weibliche Gottheit, die als Mutter der ersten gedacht wird, kommt es zur Ausbildung des (immer noch bildlosen) Zoroastrismus und seines Dualismus, in dem die beiden Prinzipien zur Einheit verbunden werden und so die mythologische Bewegung insgesamt aufgehalten wird.<sup>460</sup>

## 5. Perser und Babylonier

Wenn Uranos,<sup>461</sup> der erste und ausschließliche Gott, der nicht in die Zeit eintreten will, peripherisch wird, beginnt der mythologische Prozeß – dem die Perser sich entzogen haben. Schelling deutet deren Mythologie aber vor allem als Pantheismus und vom alten Sonnengott Mithra her, der in der Urzeit der unzertrennliche Genosse des Himmelsgottes gewesen war. Mit Mithras als Allgott und Einheit, die eine Zweiheit in sich fest-, ja gefangenhält, zeigt sich das persische Bewußtsein unfähig, zum geistigen Gott zurückzukehren, und muß ihn materiell fixieren. Und dies nicht mehr bloß relativ gegen einen höheren Gott, wie bei Urania – der ersten dionysischen Illumination der Mythologie –, sondern Gott ist hier als materieller selbst der höchste: Durch sein *eigenes Wollen*

<sup>458</sup> Vgl. SW XII, 197–200.

<sup>459</sup> Vgl. SW XII, 201–202.

<sup>460</sup> Vgl. SW XII, 204–205. – Erst die spezifisch mythologischen Vorstellungen drängen als blinde und geistig unbewältigte Erzeugnisse des Bewußtseins unmittelbar zur äußerlichen, insbesondere bildlichen Darstellung sowie zur praktischen Wirksamkeit (vgl. SW XII, 241, 248). In dem Maße, in dem die mythologische Religion später ihrem Ende entgegengeht, versucht sie, in ihre Vorzeit zurückzugreifen – von der illusorischen Hoffnung getragen, unter altertümlichen Formen noch erhalten zu können, was substantiell bereits dem Untergang geweiht ist (vgl. SW XII, 252).

<sup>461</sup> Uranos ist der Gott der Schwere (der mythologischen Schwerkraft, aber auch des Schwermuts); er steht für Härte, Beharren, Starrheit und die Enge der Möglichkeitslosigkeit, hält nüchtern am Bestehenden fest.

materiell geworden und immerfort werdend, ist er der *Herr des Werdens* und des Heraustretens in die peripherische Welt der Natur, die fortdauernd schwebende Mitte zwischen Kontraktion und Expansion.<sup>462</sup> Mithras ist der Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman. Doch erhebt sich unmittelbar die Frage, ob diese beiden nicht – jenseits des Dualismus – in irgendeiner Form der Einheit miteinander stehen müssen.<sup>463</sup> Der Gegensatz von Kontraktion und Expansion entsteht nämlich erst mit der Zeit, derweil es vorher nur das eine Prinzip – den einen Gott ohne Willen und jenseits von Gut und Böse – über der Einheit der beiden Prinzipien gibt; das Kontrakte wird vom Ganzen zum Teil, zu einem von zwei Prinzipien.<sup>464</sup> Vor der Expansion in die Natur ist Gott noch nicht Expansion, doch ebensowenig das positive Gegenteil, sondern Indifferenz, Einheit und Mitte (Mithras) von Expansion (Ormuzd) und Kontraktion (Ahriman). Erst in der wirklichen Expansion wird das, was zuvor war, als Kontraktion (als Vergangenes) und als Entgegenwirkendes gesetzt. Das eigentlich göttlich Gewollte – der ideale Gott – ist die Expansion, die jedoch ohne Kontraktion nicht sein könnte, so daß diese zum Mitgewollten und Gegengott wird – zum realen Gott.<sup>465</sup> *So erweist sich die Zweiheit als der Übergang zum Mythologischen.* Wird im wirklichen Prozeß das Passiv-Weibliche zum Widerstrebenden, zum Differenten eines

<sup>462</sup> Vgl. SW XII, 208–214. – Der mythologische Prozeß wird im Hinblick auf die Geschlechtsverhältnisse oft von ihrer symmetrischen Verkehrung bestimmt: Was sich gegen ein Höheres weiblich resp. peripherisch verhält, ist an sich männlich und umgekehrt (vgl. SW XII, 253). – Für Schelling bildet die kontrahierende Kraft als Wurzel des Lebens den „ewigen Keim Gottes“ (vgl. SW VIII, 311–314): „In der Anziehung liegt der Anfang. Alles Seyn ist Contraction und die zusammenziehende Grundkraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft der Natur“ (vgl. *Weltalter*, 23–24). Als erste Potenz der Natur in Gott markiert die Kontraktion, der Rückzug Gottes in sich selbst, die Verneinung des Prinzips der Liebe: „Die bloße Liebe für sich könnte nicht sein, nicht subsistieren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine contractive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt“ (vgl. SW VII, 439). Die Liebe als zweite Potenz der Natur in Gott vermag sich bloß in der Negation ihrer Verneinung zu zeigen, weswegen sich Gott zuerst als leidender offenbart: „Alles, was wird, kann nur im Unmut werden, sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung?“ (vgl. SW VIII, 322); „der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns ist das Schreckliche“ (vgl. SW VIII, 339).

<sup>463</sup> Vgl. SW XII, 218–219.

<sup>464</sup> Vgl. SW XII, 221–222.

<sup>465</sup> Vgl. SW XII, 223. – Schelling zieht durchaus Querverbindungen zwischen den verschiedenen Mythologien, um ihre Einheit sichtbar zu machen. So werden hier etwa Ahriman mit Kronos, Ormuzd mit Dionysos oder Mithras mit Buddha in Zusammenhang gebracht (vgl. SW XII, 224, 235, 500–501).

anderen Prinzips, so hält das persische System die Einheit – pantheistisch und reaktionär – noch im Übergang zur Zweiheit fest.<sup>466</sup> Der Kampf der Prinzipien wird zum Ausdruck ihrer Einheit und ihres Nicht-auseinander-Könnens, weswegen der Pantheismus nichts anderes als einen gehemmten und angehaltenen Polytheismus repräsentiert.<sup>467</sup>

Anders als die Perser geben *die Babylonier* die Einheit Gottes auf und statuieren die erste wirkliche Vielgötterei. Der zweite Gott wird hier als noch fremder und namenloser, erst ankommender Gott begriffen, demgegenüber das Bewußtsein die Aufforderung der eigenen Preis- oder Hingabe empfindet – was den Bruch der Treue gegenüber dem ältesten und ersten Gott impliziert.<sup>468</sup> Im Kern ist von Anfang an Dionysos – und zwar seinem Begriff und Wesen, nicht dem Namen nach – dieser zweite und ständig im Kommen begriffene, dieser fremde und relativ geistige Gott, der sich indes erst zum Ende des mythologischen Prozesses vollständig realisiert; bei den Arabern etwa bildet er mit Urania

<sup>466</sup> Von großer Bedeutung für Schellings Zeitkonzeption in den *Weltaltern* ist die Zeruane Akherene der persischen Mythologie, die grenzenlose Zeit, die Schelling weder als Gott noch als Ewigkeit, sondern als das indifferente Absolute auffaßt. In Damaskios' Bericht vom sidonischen Mythos einer kosmologischen Protozeit (vgl. SW VIII, 380–381; *De principiis* III, 166,1–2) sieht er sowohl das Indiz für seine Rekonstruktion der Protologie der Sehnsucht bzw. des Verlangens als auch den Hinweis auf die archaische Form seiner Zeitkonzeption in den *Weltaltern*. Es gibt eine objektive Zeit über den Göttern, die die Theogonie erst ermöglicht. Ebenso bedeutsam für Schelling ist in diesem Kontext *De principiis* III, 165,19–21: Der persische ‚Dualismus‘ wird von einer originären Einheit vor der Dualität – der Zeit ohne Grenzen – getragen, die den Dualismus letztlich überwindet (vgl. dazu auch SW XII, 220–221, 234–235 und ergänzend U.R. Jeck: *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt am Main 2004, 507–524). – Zur Deutung der Zeruane Akherene vgl. auch J.F. Kleuker: *Zend-Avesta im Kleinen*. Teil 2. Riga 1789, 153; H.E. Schack: *Die Allgegenwart Gottes*. Band 1. Gotha 1817, 67; J.A.L. Richter: *Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients*. Leipzig 1819, 80–81; C.F. von Ammon/L. Bertholdt (Hg.): *Kritisches Journal der neuesten theologischen Literatur*. Band 12. Sulzbach 1821, 405–406; K.W. Stein: *Die Apologetik des Christentums als Wissenschaft dargestellt*. Leipzig 1824, 104–106; *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. Band 12. Leipzig 1830, 492; W. Vollmer: *Vollständiges Wörterbuch der Mythologie aller Nationen*. Band 1. Stuttgart 1836, 739, 1067, 1270, 1306–1309, 1451; J.F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie: dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*. Band 2. Halle 1840, 32; J.S. Ersch: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* I/34. Leipzig 1840, 1; J.S. von Drey: *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*. Mainz 1843, 106; H. Rau: *Mysterien eines Freimaurers. Manuscript für Freimaurer*. Band 1, Stuttgart 1844, 211; F. Creuzer: *Zur Archäologie oder zur Geschichte und Erklärung der alten Kunst*. Leipzig/Darmstadt 1846, 420–421; V. Gioberti: *Grundzüge eines Systems der Ethik*. Mainz 1848, 174.

<sup>467</sup> Vgl. SW XII, 224–225, 233–236.

<sup>468</sup> Vgl. SW XII, 237–241, 247.

zusammen und in ihr verborgen eine einzige Gottheit, die in ihrer Untrennbarkeit nach der Beziehung von Mutter und Sohn (Alilat bzw. Alitta und Urotal) vorgestellt wird.<sup>469</sup> *Im Verhältnis gegen den zweiten, höheren Gott erscheint nun das außer sich gesetzte Prinzip als ein doppeltes, sofern es wieder innerlich gesetzt und zu sich zurückgebracht werden kann, nicht freilich durch sich, jedoch durch einen anderen Gott:* Die Dyas, das Zweierlei-sein-Könnende, tritt als Weibliches gegen die Monas – Gott, der nur Eines wollen kann – hervor, obwohl sie in sich weiblich (progressiv) und männlich (statisch-regressiv) zugleich ist.<sup>470</sup> Wie im reinen Sein-Können, nicht in der an sich unvermögenden Potenz des lautereren Seins, die gesamte Kraft zur inneren Verkehrung und letztlich die Möglichkeit einer Entäußerung Gottes beschlossen liegt,<sup>471</sup> so ist die Dyas die Kraft, die die mythologische Bewegung und damit die eigentliche Bewußtseinsgeschichte vom Anfang bis zum Ende ermöglicht und vorantreibt.

6.        Gesetzmäßigkeit, Kontinuität und Freiheit im mythologischen Prozeß  
Der höhere Gott bewirkt demzufolge, daß das außer sich seiende Prinzip des Bewußtseins wieder in seine Innerlichkeit, d.i. seine wahre Gottheit, zurückgebracht wird. Das Prinzip im Bewußtsein will allerdings *frei* vom zweiten Gott bleiben und nicht zu seiner *wirklichen Materie* werden, so daß es gegen ihn *geistige* Eigenschaften annimmt. Warum treten aber diesem Grundgesetz zum Trotz immer neue Widerstände und Verzögerungen im Gang der mythologischen Entwicklung auf? Warum entstehen Zwischenschritte und Mittelglieder? Schellings Antwort lautet – im Anschluß an Leibniz: Damit alles von Anfang an auf höchster *Freiwilligkeit* beruht, damit alles bis zur Erschöpfung seines Seins seinen Willen haben kann, damit alles ohne Gewalt sich selbst, aus seinem Inneren heraus, am Ende der Realisation seiner inneren Möglichkeiten, seines Wesens und seines genuinen Beitrags zum Ganzen frei hingibt.<sup>472</sup>

Diese durch und durch menschliche Freiheit im Vollzug der einzelnen Bewußtseinsformen und Religionsgestalten ist also im Plan der Vorsehung eingeschlossen und bildet sogar ihr wichtigstes Medium und Werkzeug. Die Freiheit bedeutet in eins das Wodurch und das Wozu des konkreten mythologischen Prozesses. In der viele Zwischenschritte durchlaufenden Bewegung der Vorsehung hat die Freiheit ihren festen Platz, ja sie ist im Grunde Ursprung, inneres Bestimmungs- und Begrenzungsprinzip der Stufen sowie Ziel der gesamten Bewegung. Wie Gott sich frei zur Weltschöpfung entschlossen und in sie entäußert hat, so handelt auch der Mensch frei und durchläuft frei die Epo-

<sup>469</sup> Vgl. SW XII, 254–255, 274.

<sup>470</sup> Vgl. SW XII, 260–261.

<sup>471</sup> Vgl. SW XII, 258–259.

<sup>472</sup> Vgl. SW XII, 262–263.

chen seiner theogonischen Bewußtseinsgeschichte – um sich zuletzt mit Gott von ihr zu befreien. Ohne sein freies Entstehen und Vergehen hätte nichts Wert, Sinn oder wirkliches Sein innerhalb des Ganzen, das sich als ein exakt bestimmtes πλήρωμα mehrerer Seins- und Bewußtseinsstufen kundtut: Viel Seiendes muß sein, damit die Freiheit sich ganz entfalten und damit auch das Sein zuletzt in seine beruhigte Totalität eintreten kann. Die Mitte, die Stufenhaftigkeit der Bewegung zwischen Anfang und Ende, bildet die Signatur der Freiheit der Bewegung allgemein ebenso wie der Bewegung der Freiheit; sie ist im Hinblick auf die Freiheit die unumgängliche und vorgesehene Vollzugsweise des Prozesses. Es gibt keine weltliche Bewegung ohne Widerstand, Anstrengung und stufenweise Vermittlung. Ohne Mitte gewinnt die Bewegung keine Wahrheit und Wirklichkeit, die sie lediglich durch die Freiheit und das Zulassen allen Gegen-Wollens haben kann. Das Ende vermag als Wirklichkeit und Vollendung nur aus der freien, ausgedehnten, sukzessiven Bewegung hervorzugehen; Mittelgliedern eignet Notwendigkeit für sich selbst, doch ebenso für die Wahrheit des Endes.

Alle Möglichkeiten und Prinzipienstellungen müssen sich als teleologisch gebundene Vermittlungsstufen verwirklichen, damit die Bewegung vollständig, die Potenz erschöpft, der Einheitszusammenhang des Prozesses gewahrt und das Ende wahres (weil freies) Ende und Totalität sein kann, die alles integriert. Die Bewegung bringt die Möglichkeiten in Sukzession und gesetzmäßige Konnexion, wahrt ihre Freiheit und stiftet entsprechend dem Sinn des Ganzen ihren Übergang, aus dem das Ende als wahre und freie Möglichkeit und Notwendigkeit offenbar wird und heraustritt. *Ohne Kontinuität und Allmählichkeit gibt es kein Sein, keine Geschichte und keine Erkenntnis. Erst durch die Mitte wird das Ganze zum wahren, zum wahr gewordenen Ganzen, zum wahren Gott, während sie umgekehrt den bestimmten Anfang und das bestimmte Ende braucht, um eine konkrete und bestimmte Bewegung der Möglichkeiten sein zu können.* Das Dazwischen ist die Erfüllung der Bewegung mit Wahrheit und der Wahrheit mit Möglichkeiten, die die Fülle des Endes ausmachen. Die Bewegung geht deswegen um der Freiheit und der Wahrheit willen vor sich, die zugleich zwingend erst aus ihr hervorgehen können; sie ist die Vollzugsweise der inneren geschichtsförmigen Vertiefung des Seins, der Auslotung der Fülle seiner möglichen wie auch notwendigen Gestalten und der Realisation seiner höchsten und reifsten, seiner geistig-personalen und seinstranszendenten Abschlußgestalt.

B will ungeistig bleiben, kann jedoch die gegenläufige Wirkung des Gottes nicht ganz abwehren und wird daher zu einer nicht mehr reinen, sondern *geistig affizierten Materie*; Geistigkeit und Ungeistigkeit verwachsen an diesem Punkt in B, machen es zum positiv-negativen Konkreten, zur *Vielheit konkreter*

*materieller Bildungen.*<sup>473</sup> Der allgemeine, ungeistige Gott wird als Dyadisches zum Konkreten, nunmehr auch bildlich darstellbar. Wird B hier angemutet, geistig zu sein, so bleibt es dennoch mächtig genug, den Geist in Materie und Äußerlichkeit zu verkehren. In der Natur ist dies das *Körperliche*, denn alles, was am Körperlichen nicht bloße Materie ist, ist Geist – Form, Begriff, Verstand, νοῦς. Der wirkliche Naturprozeß bedeutet demnach schon kein Herausgehen mehr, sondern eine Wiedervergeistigung; das Körperliche ist ein vergeistigtes und verinnerlichtes Materielles.<sup>474</sup> Der erste Begriff des Körperlichen ist seine *Kohärenz* – und zwar ebenfalls im Sinne eines geistigen Zusammenhängens, etwa von Subjekt und Objekt, von Anziehendem und Angezogenem oder allgemein von Attraktion und Expansion. Im mythologischen Prozeß entstehen bei diesem Stand der Dinge die ihm entsprechenden konkreten, körperlichen Götter, *die Mythologie tritt in das Stadium der wirklichen, ungleichartigen Vielheit ein*. Es herrscht jetzt kein Gott des Himmels, des überall einen und gleichen Seins mehr, sondern der Gott der körperlichen, in sich verschiedenartigen Welt. B wird auf diesem Weg dazu gedrängt, das ihm nicht zustehende Sein aufzugeben und dadurch A<sup>3</sup> – den reinen Geist – zu setzen.<sup>475</sup> B soll in seinen Urstand – den gewordenen Verstand – zurückgeführt werden. In der ganzen Natur herrscht folglich ein Mittleres zwischen Blindheit und Verstand; der Verstand ist im Inneren der Materie, aber bloß als werkzeughafter Verstand.<sup>476</sup> Die Natur bildet so samt der ihr parallel verlaufenden Mythologie einen teleologischen Prozeß der Durchdringung von Materie und Geist mit dem reinen νοῦς als Endziel, weshalb die Geschichte insgesamt bei Schelling als eine seinstranszendierende Noo-Teleologie zu charakterisieren ist.

Übereinstimmend mit dem Naturprozeß – als Durchführung der kompletten, aber notwendig schrittweisen Repotentialisierung von B – läßt sich nach dieser Maßgabe auch der mythologische Prozeß innerlich als eine Geschichte von Machtverhältnissen gliedern: Leidet (1) das blinde Prinzip, sein Übergewicht (analog der anorganischen Natur) behauptend, den Verstand bei den Phöniziern und Kanaanitern nur unwillig, so kommt es (2) bei den Ägyptern und Indern zur Gleichmächtigkeit von Geist und Materie und zum Kampf zwischen ihnen (entsprechend der organischen Natur), der (3) mit dem Sieg des Geistes in der griechischen Mythologie und ihren menschlich gewordenen, geistigen Göttern endet. Die völlige Zurückstellung von B in die Potenz samt der damit verbundenen Setzung von A<sup>3</sup> durch B ist das einzig mögliche Ende des

<sup>473</sup> Vgl. SW XII, 264–265.

<sup>474</sup> Vgl. SW XII, 266–267.

<sup>475</sup> Vgl. SW XII, 268–269.

<sup>476</sup> Vgl. SW XII, 269–270.

mythologischen Prozesses als eines Weges vom realen zum idealen Polytheismus resp. vom materiellen zum geistigen Gott.<sup>477</sup>

### 7. Urania und Dionysos

Zu diesem Zweck wird zunächst die beruhigte Einheit von Urania und Dionysos zerrissen: Der zweite Gott wird von der Gottheit – nicht vom Sein – ausgeschlossen und muß sich diese erst (wieder und eigentlich) erwerben; er muß dazu den ersten Gott in eine Potenz der Gottheit umwandeln (A<sup>1</sup>) und erscheint deswegen anfänglich als Mittelwesen und Dämon.<sup>478</sup> Das erste Bewußtsein duldet den zweiten Gott bloß, wird von ihm bis zum Wahnsinn verwirrt, ist ihm feindlich gesinnt und läßt ihn infolgedessen *leiden*. So tritt Dionysos innerhalb der Bewußtseinstheogonie als jüngster Gott hervor, um entsprechend auch zuletzt als Gott erkannt und anerkannt zu werden; denn als Gott ließ das Altertum lediglich einen ewigen, allgemeinen und notwendigen Begriff gelten.<sup>479</sup> Dionysos – d.i. A<sup>2</sup>, das herabgesetzte reine, positive Sein, die *causa efficiens*, das Sein-Müssende in der Mitte des Gottesprozesses, die relativ geistige Potenz, die sich aus der Repotentialisierung der reinen Potenz aufgerichtet hatte, der ideale Gott der zweiten Potenz im Gegensatz zum realen Gott der ersten Potenz – verkörpert im gesamten mythologischen Prozeß stets das treibende Prinzip des Geistigen im Fortgang seiner verschiedenen für sich notwendigen, aber insgesamt unvollendeten Gestalten, die dennoch immer Stationen auf dem Weg seiner Selbstvollendung bleiben. Er setzt als Grund, nicht aber als Ziel der Bewegung das Geistige im Göttlichen durch und führt es zu seiner reinen Geistigkeit hin.

Das erste Bewußtsein gerät unter dem Druck des dionysischen Prinzips in den *Widerspruch eines sich abwechselnden Öffnens und Verschließens gegenüber dem Geistigen*, und dieser Widerspruch heißt Kronos, ein für die Hellenen bereits vergangener Gott, sofern in der letzten Mythologie alle früheren Mythologien als Vergangenheit inbegriffen sind. Kronos ist wieder Uranos, aber in einer dem Geistigen schon zugänglichen und von ihm affizierten Gestalt als konkreter Gott.<sup>480</sup> Kronos behauptet sich schon willentlich im blinden Sein, er ist mit

<sup>477</sup> Vgl. SW XII, 271–272.

<sup>478</sup> Vgl. SW XII, 274–275.

<sup>479</sup> Vgl. SW XII, 276–279.

<sup>480</sup> Vgl. SW XII, 286–287. – Demnach ist die griechische Mythologie zwar Totalmythologie, allerdings in Form einer *letzten Konklusion*. Jede vergangene Mythologie wird von ihr bewahrt und ist in ihr *eingeschlossen*, doch geht sie ebenso über jede frühere Mythologie hinweg und hinaus, so daß alles, was in diesem Sinne im Prozeß zur Vergangenheit und damit aus dem Prozeß als seine Vergangenheit *ausgeschieden* wird, dadurch selbst zu einem *Anderen* wird, verglichen mit dem, was es noch *im* lebendigen Prozeß war. Das reale Fortdauern früherer Stufen ist mithin immer von

Geist, was er vorher rein von Natur aus war. Schelling deutet Kronos – selbst der Mittelgott zwischen Uranos und Zeus und identisch mit Baal und Moloch – als den in sich verschlossenen Gott, der darauf sinnt, das Geistige und Formhafte abzuwenden: Er ist die Verdunkelung des Verstandes, in der Verstand und Materie sich gegenseitig trüben; er verneint die kommende, freie Vielheit geistiger Götter, verschließt sie in sich und negiert auch nach außen, daß Götter nach und neben ihm sind; er ist der Gott der chaotischen Simultanzeit, der Sukzession und Hervorbringung nicht zuläßt und daher die wirkliche Zeit verneint, indem er ihre Aufschließung in drei Dimensionen nicht will; er bewahrt die weder durch inneren (simultanen) noch äußeren (sukzessiven) Polytheismus bezwungene Einzigkeit Gottes.<sup>481</sup> Konsequentermaßen zeigt sich Dionysos als dem Menschen zugeneigt und als Herr des menschlichen Lebens, während Kronos dem Menschen feindlich entgegensteht.<sup>482</sup> Jedenfalls zerstört Dionysos eine Einheit, doch vermag er dies nur, um einer höheren, idealeren, notwendigen und irgendwann einer abschließenden Einheit Raum zu schaffen, denn auch das Geistige unterliegt dem henologischen Fundamentalgesetz, daß nichts ohne Einheit sein und bestehen kann.<sup>483</sup> Bewegung gibt es nur aus einer Einheit herauskommend, innerhalb einer Einheit bleibend und zu einer Einheit hingehend.

Das Bewußtsein kann zu diesem Zeitpunkt weder vom Sein lassen noch in ihm bleiben; zerrissen zwischen dem blinden Sein und dem geistigen Anhauch sinkt es in den Zustand der *δεισδαμονία*, die Schelling nicht als bloße religiöse Gewissenhaftigkeit oder Superstition versteht, sondern wörtlich als Gottesangst oder Angst hinsichtlich der göttlichen Realität – wie bei Plutarch eine niederschlagende, fast tödliche Furcht, begründet durch eine ungenügende Kenntnis der Götter.<sup>484</sup> Bereits an diesem Phänomen der allgemeinreligiösen Gottesangst kann der Philosoph für Schelling die *notwendige und durchgängige Einheit aller wirklichen Religion* erkennen, sofern die mythologischen Potenzen dieselben wie die geoffenbarten sind. So gilt ihm der Paganismus als ein sich natürlich erzeugendes Christentum, das Judentum als ein unentwickeltes Christentum, während das Neue Testament die reine Wahrheit aller mythologischen Begriffe zur Erscheinung kommen läßt. Der Messias – der Retter, Dionysos unter all seinen Namen – leidet von Anfang an, seitdem er im menschlichen Be-

anachronistischer Selbstentfremdung und tragischem Selbstmißverstehen geprägt (vgl. SW XII, 296).

<sup>481</sup> Vgl. SW XII, 288–292.

<sup>482</sup> Vgl. SW XII, 294.

<sup>483</sup> Vgl. SW XII, 282.

<sup>484</sup> Vgl. SW XII, 298–300. – Vgl. auch *Apg.* 17,22; 25,19; Plutarch: *Περὶ δεισδαμονίας* (*Moralia* II, 14) 165b–167e; Chrysipp: *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 408–409; Clemens von Alexandria: *Stromata* II, 8,40.

wußtsein wieder als bloße Potenz gesetzt worden ist.<sup>485</sup> Und wenn es heißt, Christus trage unsere Sünden, dann bedeutet dies: Er trägt die Folgen unserer Abirring vom Ziel, unseres Abweichens von Gott – also letztlich des *Heidentums*. Dergestalt beweist gerade der Widerschein christlicher Ideen im Heidentum deren Ewigkeit und Wahrheit vom Anfang der Welt an.<sup>486</sup>

Ist Dionysos in Urania noch mit ihr zu einem Gott verschmolzen, so stößt Kronos ihn wieder aus sich aus, setzt ihn dadurch jedoch auch, freilich zuerst als unbegreifliches Mittelwesen und nicht als Sohn.<sup>487</sup> Kronos ist der grausame, dem Menschen abgeneigte Gott, allerdings dadurch gemildert, daß er die zweite Potenz in Knechtsgestalt und unter Verzicht auf ihre Gottheit aus sich ausschließt und sie *den Menschen übergibt*. Kronos ist nicht der schlechthin Ausschließende, sondern ihm liegt der absolut ausschließende Gott (Uranos) zugrunde; das Grausame entstammt seiner alten Natur, nicht seinem gegenwärtigen Sein, das eben darin besteht, seinen Sohn – Melkarth resp. Dionysos –

<sup>485</sup> Vgl. SW XII, 315–318. – Ebenso wie zwischen den Religionen gibt es nach Schelling eine spezielle Analogie zwischen mythologischer und philosophischer Entwicklung von den Vorsokratikern bis zu Sokrates-Dionysos; so reicht etwa die vordionysische Epoche der Philosophie bis zu den Eleaten (vgl. SW XII, 283–284).

<sup>486</sup> Vgl. SW XII, 319–320.

<sup>487</sup> Vgl. SW XII, 310–311. – Ist der befreiende Gott Dionysos – der Melkarth der Phönizier, der Stadtkönig von Tyros, der das Nomadentum aufhebt und sich später auch mit Herakles vereinigt – der erste Sohn des Kronos, der ihn verschlingt (vgl. K. Barth: *Die Kabiren in Deutschland*. Erlangen 1832, §§ 35, 61; K. Mailahn: *Dionysos, Gott der Göttinnen. Die wahre Herkunft und Identität einer griechischen Gottheit*. Hamburg 2014, 16–17), so erklärt sich daraus auch das Opfer der erstgeborenen Söhne im Kronos-Kult (vgl. dazu SW XII, 306–309, 327). In der phönizischen Mythologie steht das Bewußtsein zwischen den zwei Mächten Kronos und Herakles: Einerseits wird das Meer als Ausdruck der kronisch-ungeteilten Einheit verehrt, andererseits werden die Vorteile des dionysischen Fortschritts (Handel oder Kunst) gesucht, was wiederum als höchste Sühnung (Menschenopfer) fordernde Schuld empfunden wird. – Der ägyptische Herakles steht vor Dionysos, nicht als Gegner, sondern als Vorläufer. Mit der griechischen Mythologie hat Herakles einen rein äußerlichen Zusammenhang; in ihr wird er in die spätere Zeit des Zeus versetzt und so vermenschlicht, allerdings immer noch vor Dionysos stehend. Generell zeigt Schellings Deutung des Herakles-Mythos gemäß den Prinzipien des metaphysischen Potenzenverhältnisses sowie der Idee und den Symbolen von Freiheit und Kultur seine sachliche Konvergenz mit der Allegorese. Nur der durchlaufende diachrone Einheits- und Übergangszusammenhang der Mythologien, ihre teleologische Geschichtlichkeit, trennt ihn vom Neuplatonismus mit seiner synchronistisch-überzeitlichen Exegese der Mythologien und ihrer Verhältnisse. Die Differenz von Präsentation und Repräsentation (Sprache), von innerem Sein und äußerlichem Bedeuten oder die Bestimmung der Stellung der Symbole zum Bewußtsein gilt bei Schelling faktisch nicht kontinuierlich und mit voller Konstanz (vgl. hierzu SW XII, 330–337).

hinzugeben. Allein das Bewußtsein fürchtet stets den Rückfall des Kronos in seine alte Natur. In diesem Sinne werden auch die Knabenopfer dem Uranos in Kronos dargebracht, der seinem Vater hierin eine Konzession macht, damit Uranos der Menschheit Kronos und mit ihm Melkarth läßt, denn vor nichts graut es den Menschen mehr als vor der Rückkehr in die absolute Einheit.<sup>488</sup> Melkarth ist eine Gabe des Kronos, die ebensogut hätte unterbleiben können. Er hat den Sohn lediglich von der Gottheit, nicht auch vom Sein ausgeschlossen, und um dies begreifen zu können, muß eine höhere Macht außer dem Bewußtsein angenommen werden: Die zweite Persönlichkeit hätte nämlich aus dem Sein gestoßen werden können, womit auch der Mensch als gottbewußtes Wesen hätte verschwinden müssen. Kronos verharrt trotzdem in seiner natürlichen Neigung, den bloß zugegebenen Sohn ganz zu vernichten und muß daher veröhnt und zur Milde gestimmt werden, dies nicht zu tun, um der Menschheit nicht ihren Helfer zu nehmen.<sup>489</sup> Noch herrscht Kronos und mit ihm das Astrale und Himmlische, welches das Irdische und Menschliche, von oben auf ihm lastend, bedrückt. *In der Leidens- und Tatengeschichte des zweiten Gottes zieht sich gleichwohl die Mythologie überhaupt immer mehr auf ihren Mittelpunkt hin zusammen.*<sup>490</sup>

8. Die immanente Struktur des mythologischen Prozesses  
Innerhalb einer fortschreitenden Bewegung wie der Mythologie steht alles relativ zueinander. Jeder Punkt derselben ist an sich oder absolut – also noch nicht im Verhältnis zu dem ihm folgenden Punkt betrachtet – *dem Fortschreiten zuge-*tan und angehörig oder positiv. Gegenüber dem kommenden Punkt nimmt der frühere dann jedoch eine negative Natur an und wendet sich zum *retardierenden Prinzip*. Das Vorausgehende erhebt sich gegen das Fortschreitende, und die der Bewegung feindliche (hier die antimythologische) Gewalt gewinnt damit an ihm ein Werkzeug der Hemmung des Prozesses.<sup>491</sup> Obwohl das Bewußtsein – als übergreifendes Vermögen der Totalität und jederzeitige, zumindest dunkle Antizipation des Ganzen – in jedem Moment dem herrschenden Gott zu dienen genötigt ist, kann es doch stets die Vergänglichkeit und Endlichkeit eines Verhältnisses empfinden und das Zukünftige ahnend schon vorstellen; eine Tatsache, die auch die durchgängige Tragik und Schwermut des Heidentums erklärt.

<sup>488</sup> Vgl. SW XII, 321–323.

<sup>489</sup> Vgl. SW XII, 323–326.

<sup>490</sup> Vgl. SW XII, 348–349. – Ganz ursprünglich steht der Himmel symbolisch für ein absolutes Gleichgewicht schon vor der Schöpfung, aber er ist überdies sowohl der Gipfel der Natur als auch der Anfang der Theogonie. Vgl. SW XIII, 357: „Himmel ist Freiheit, das völlige Gleichgewicht der Potenzen.“

<sup>491</sup> Vgl. SW XII, 342–343.

Seit dem Anbeginn der Mythologie gibt es Spannungen, die sich *ausschließlich sukzessiv* lösen können, wobei mit der ersten Spannung die gesamte Abfolge bereits gesetzt ist. Die Momente des Bewußtseins unterscheiden sich nicht durch ihren absoluten *Inhalt*, der zu jeder Zeit immer derselbe ist, sondern in der *Zeitlichkeit* oder zeitlichen Gesetztheit: Was in einem Moment zukünftig ist, das ist im anderen gegenwärtig oder vergangen.<sup>492</sup>

Wahrheit und Geschichte werden bei Schelling auf eine Weise ausgelegt, die höchst eigentümlich das Heraklitische – Spannung, Gegensatz, Bewegung, Zeitlichkeit – mit dem Parmenideischen – das immer und ewig Eine und Selbe – verbindet. Die Geschichte ist die einzig mögliche Art und Weise, wie das Identische und Eine-Wahre differenzhaft-bewegt konzipiert werden kann. Einzig die Zeit führt in den einen und letzten Inhalt Bewegung und Widerspruch ein, führt sie durch und löst sie am Ende ebenso wieder auf. *Die Zeit ist das absolute und im Grunde einzige Mittel des Willens*. Sie bringt den Inhalt in voran- und weiter-treibende Einseitigkeiten, in den Prozeß seiner nunmehr differierenden Momente, die sich durch ihre jeweilige Zeitlichkeit gegeneinander unterscheiden. Die Zeit ist mithin der Modus, in dem das Eine-Identische in vielen partikular gebrochenen, einseitigen Stellungen und Konstellationen seiner absoluten, immer gleichen Momente oder Potenzen erscheinen kann und in dem diese Stellungen zugleich wiederum sukzessiv miteinander zusammenhängen können. Durch die Zeit kommt es zum Sich-Ausschließen, zum Kampf, zum Nacheinander und Ungleichzeitigkeit der Momente als je gegenwärtiger insgesamt. Sie ist die Differenz überhaupt, der Grund ihrer möglichen Realität, aber auch ihrer Einheit und Konnexion von Anfang bis Ende. Und die Differenzen innerhalb der Zeit, sonach innerhalb des Gesetztheits aller Momente und ihrer Stellungen als je gegenwärtiger in einem rationalen Übergangszusammenhang, bilden die einzige Gegebenheitsmöglichkeit der einen Wahrheit als einer zeitlichen resp. verzeitlichten.

Eine Stellung des Bewußtseins und desgleichen der Potenzen ist von Anfang an als die einzig mögliche letzte gesetzt und dahingehend wirksam, d.h., in aller Zeit und allem Prozeß ist sie als letzte Zukunft und letzte, absolute Gegenwart anwesend. Dieses *ἔσχατον*, die letzte Gegenwart, ist die Wahrheit aller Zeit und damit die volle gegenwärtige Präsenz der zeitlosen, ewigen Wahrheit. Jede Stockung, Hemmung oder Abirrung der eschatologisch fortschreitenden Bewegung markiert eine Wirkung der Macht der Vergangenheit, ihrer Entfremdung von der Gesamtzeit und ihres sinnwidrig-antiteleologischen *conatus perseverandi*, der sich andauernd zur Gegenwart erheben und fixieren will, ohne doch – nach seiner genuinen Zeit und dem Ganzen nun entgegenstehend – jemals wieder die volle Gegenwart sein zu können. Das Immer-weiter-

492

Vgl. SW XII, 346–347.

Getriebenwerden bedeutet einen Effekt der Zukunft, die die Vergangenheit wieder in diese zurückversetzt und zur reinen Unterlage der Bewegung macht. Die absolute Zukunft verkörpert in ihrer vorzeitigen Effizienz die Möglichkeit und Notwendigkeit einer letzten – im geschichtlichen Infinitismus niemals wirklich eintreten könnenden – Gegenwart gleichermaßen, durch die auch alles Vergangene endgültig in sein ultimatives, unwandelbares, wahres und keine Widerstände mehr erzeugendes Verhältnis tritt; sie leistet die Arbeit des Endes für das Ende.

Die Gegenwart ist die Vollendung, die Abgeschlossenheit der Vergangenheit selbst. Etwas Eigenes, Neues und Anderes vermag die Gegenwart nur zu sein, indem in ihr und durch sie die Vergangenheit als solche gesetzt wird. Die Gegenwart ist das Mittel des Vergehens, die Form, das Neue an die Stelle des Alten und dieses damit als Altes zu setzen. Ohne Gegenwart gäbe es keinen Fortschritt, sondern lediglich das Fortdauern des Vergangenen als Nicht-Vergehendes, als Stillstand und falsche Gegenwart. Das Antreibende ist aber die Zukunft, die bereits anfänglich als letzte Gegenwart am Ende der Zeit gesetzt ist; sie ist als der sein-sollende absolute Zweck der Zeit deren Bewegungsprinzip. *Alle Gegenwart vor der letzten verkörpert eine Doppelheit: Sie ist der Tod der Vergangenheit und die Geburt der Zukunft.* Auf diese Weise ist die Zeit das Medium der Konkretisierung und Anreicherung der Totalität; durch die Zeit wird der Geist erst wahrhafte Fülle des Seins in Einheit, und deswegen ist die Geschichte der Sinn der Zeit. Notwendig durch die Zeit kommt der Geist zu sich (zurück), um fortan ewig bei sich zu sein und zu bleiben. Mit und nach der Zeit hat der Wille alles verwirklicht, was er wollte und überhaupt wollen konnte, das Sein ist aus der Verkehrung zurückgekehrt und vollkommen vergeistigt wiederhergestellt. Allein das eine Sein verkehrend konnte der Wille das andere Sein bewerkstelligen: als Geschichte, die der Horizont der Verkehrung der Potenzen als ihre Auseinanderziehung ist. So ist Wille stets Wille zum Erscheinen, und was er im Modus des Different- und Nacheinander-Seins (also des Weltlichen) schafft, bildet die Phänomenologie der Indifferenz und des Apriori, die die reinrationale Philosophie logisch und im Prototyp vorzeichnet, denn *die Potenzenlehre ist nichts anderes als eine Logik der Indifferenz.* Das andere Sein ist die spiegelverkehrte Reflexion des ersten Seins in die Zeit.

Die Einheit oder Indifferenz<sup>493</sup> der Potenzen im Absoluten ist nur als Aufgehobenheit ihrer sich später realgeschichtlich verwirklichenden Gegensätzlichkeit zu denken. Die Differenz der Potenzen erscheint im Absoluten nicht als solche, d.h. als endliche, in der sich die Momente qua Bestimmtheit ausschließen. Im Absoluten gibt es nur die noch nicht absolut-geistige Einheit der Gestalten des Unendlichen, die Einheit von Indifferenz und Differenz, in der

493

Zur absoluten Indifferenz vgl. auch SW IV, 415; VI, 53; VII, 445.

sie bloß logisch unterscheidbar sind. Keine Potenz ist selbständig. Jedes Moment ist vielmehr jedes und in jedem es selbst, jedes ist in jedem alle, allgemein und also reell einzig das Ganze. Die Selbstheit der Potenzen ist nichts Ursprüngliches, sondern lediglich eine Möglichkeit ihres Existierens; sie entsteht in und sodann außerhalb der Idee allein durch den göttlichen Willen, und zwar als Verstellung ihrer ursprünglichen Einheit. Absolute Freiheit, also eine Freiheit, die durch nichts Mögliches, Aus- oder Offenstehendes mehr zu bedrängen ist, die vollständig ist, was sie zuhöchst sein kann und ewig sein will, kann es folglich nicht in der Welt und auch nicht vor ihr geben – denn dort ist die Welt eine aus sich heraus nach ihrer Wirklichkeit verlangende Möglichkeit –, sondern einzig nach der Welt und von ihr. *Im eigentlichen Sinne bedeutet Freiheit die irreversible Rückkehr aus der Welt.*

Ist die Geschichte die durch den freien Willen Gottes in die Sphäre des Zeitlichen übertragene Logik des Potenzenverhältnisses, so ist der absolute Wille desgleichen die Differenz und die Vermittlung von Denken und geschichtlichem Sein bzw. Bewegung und Erzeugung der Religion im Bewußtsein. Die Übertragung von Denken in Sein durch den Willen ist eine absolut adäquate; das Wenn-Dann im Rahmen der Logik der möglichen Potenzenentwicklung wird durch den Willen zu einem unaufhaltsamen Weil-Deshalb. Sein und Erkenntnis sind zwar schon in der logischen Bewegung, d.i. der absolut möglichen Bewegung, untrennbar, doch die Erkenntnis der Wahrheit und des Seins der Geschichte ist erst an deren Ende möglich, so daß die Erkenntnis dem Sein nachträglich folgt, weil sich in der Geschichte zwar der eine, absolute Inhalt, nicht aber die absolute Erkenntnis vollzieht. Die Geschichte wird sonach bei Schelling zur Einheit der Erfahrung und zur vorgegebenen, lediglich nachträglich rekonstruierbaren empirischen Grundbedingung jedes erkennenden Rückgangs in das transzendental-vorgeschichtlich Gegebene und Gültige. Allein aus dem Gewollten werden die Gründe und Prinzipien des Wollbaren nachvollziehbar. Die Zeit ist dabei die Form, in der das Eine Vieles werden kann, um neuerlich und dann zuhöchst und zuletzt Eines zu werden: Geschichte ist Geschichte der Einheit als eines werdenden, eingangs schon vorbedachten und bezweckten Letzten. Und wirken im Prozeß – wie gleich ersichtlich werden wird – auch immer dieselben Kräfte, so ist doch speziell die Freiheit dasjenige Bewegungsprinzip, das sich auf allen Stufen wiederholt und ständig vom materiell Realen zum geistig Idealen vorantreibt. Der Prozeß ist nichts anderes als eine Potenzierung des Identischen, das nur der Zeit als Differenzierungsprinzip unterliegt, eine reproduzierende Produktion, eine wiederholende Steigerung der möglichen Potenzenverhältnisse und -stellungen.

## 9. Kybele

Das zweite Moment des mythologischen Prozesses besteht im *Übergang zur wirklichen Überwindung*, d.h. in einen Zustand, in dem sich der reale Gott – Kronos, das Astrale und Himmlische – seiner nicht mehr bloß möglichen Überwindung preisgibt. Kennzeichnend hierfür ist das abermalige Erscheinen einer weiblichen Gottheit samt dem ersten Auftreten des orgiastischen Kultes, dessen Ursache zwar der befreiende Gott, dessen Grund und Subjekt indes das seiner selbst ohnmächtig gewordene und darüber in Wut verfallene reale Prinzip ist<sup>494</sup> – sofern nichts zum Grund, zum relativ Nichtseienden, zum Vergangenen werden kann, wird nicht in eins das gesetzt, wovon es der Grund ist.<sup>495</sup> Wie Urania zu Uranos steht, so die phrygische Göttermutter zu Kronos, denn im Prozeß wiederholt sich stets dasselbe, wenn auch in verschiedenen Potenzen oder Bedeutungen: Erst mit Kybele wird die wirkliche Überwindung des Realen – d.i. die eigentliche Göttervielheit – möglich; sie ist das ins Leidende herabgesetzte Bewußtsein des realen Gottes, dem idealen Gott zur Überwindung hingegen.<sup>496</sup> Auf ein Herabkommen deutend ist Kybele – dem ursprünglichen Weg der Natur, dem Vertikal-Aufsteigenden, entgegen – vom Himmel gefallen, und in ihr gibt der *reale Gott dem idealen nunmehr auch echten Anteil an der Gottheit*.<sup>497</sup>

## 10. Die ägyptische Mythologie

Geschieht die innere Erzeugung der mythologischen Vorstellungen mit Notwendigkeit, so erfolgt ihre Formulierung frei, woraus sich die sukzessiven Varianten und Nominalismen eines Mythos erklären.<sup>498</sup> So gelangt der vollkommene

<sup>494</sup> Vgl. SW XII, 350–351.

<sup>495</sup> Vgl. SW XII, 356.

<sup>496</sup> Vgl. SW XII, 352–353. – Im *Alten Testament* (vgl. etwa *Ri.* 6,25; *1 Kön.* 15,13; 18,19; *2 Kön.* 21,7; 23,4; *2 Chron.* 15,16) tritt Kybele nach Schelling auch als Aschera (Miplezeth), eine syrisch-kanaanäische Meeresgöttin, auf (vgl. SW XII, 361). – Eine Vielzahl archäologischer Funde legt die Vermutung nahe, daß Aschera in Israel als Gemahlin Jahwes verehrt wurde und die Bildnisse beider Götter vor seiner Zerstörung durch Nebukadnezar gemeinsam im Jerusalemer Tempel standen. Erst im Exil werden die Magie des Götterpaares auf einen Gott verlagert und das Bilderverbot erlassen. Vgl. hierzu M. Dietrich/O. Loretz: *Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel*. Münster 1992; C. Frevel: *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*. Weinheim 1995; I. Finkelstein/N. Silberman: *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*. München 2002, 262; M. Köckert: *Die zehn Gebote*. München 2007, 52–68.

<sup>497</sup> Vgl. SW XII, 354–364.

<sup>498</sup> Vgl. SW XII, 370–371.

Widerspruch zwischen Kronos und Dionysos in der ägyptischen Mythologie als *ein* Gott zum Bewußtsein, als Osiris-Typhon. Typhon ist der ägyptische Kronos, allerdings schon vom Geistigen getroffen und gewaltsam vergehend, denn er soll – sofern die Intention des besseren Bewußtseins sich immer auf eine Einheit richtet – in die Potenz zurücktreten und zum Subjekt des sein-sollenden, geistigen Gottes (A<sup>3</sup>) werden. Doch ist das reale Prinzip noch zu mächtig, so daß die Einheit (Osiris) wieder in eine Vielheit von tier-menschlichen Gestalten zerrissen wird: für Schelling unter Rückbeziehung auf Plutarch *der Grundmythos der ägyptischen Mythologie*, weshalb der Osiris-Isis-Dienst auch als der einzige allgemeine in Ägypten gelten darf.<sup>499</sup> Isis ist die Schwester des Osiris, aber die Gattin des Typhon, mithin das beiden Göttern zugewandte Bewußtsein.<sup>500</sup> B (Typhon) identifiziert sich wieder mit A (Osiris), weil es bei der Zerreißung des Bewußtseins nicht bleiben kann; durch einen Kampf tritt Typhon-Osiris schließlich in sein ursprüngliches Nichtsein und die Verborgenheit zurück: Er wird als selbst nicht mehr Seiender zum Herrn des nicht mehr Seienden, zum Gott der Toten, und dazu komplementär kommt erstmalig in Ägypten die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf.<sup>501</sup> Innerhalb der mythologischen Entwicklung Ägyptens ist alles Folgende als eine Gestalt des Osiris zu begreifen.<sup>502</sup>

Wenn die Theogonie – mit der Potenzenspannung als Weg und der vollkommenen Einheit als Ziel – allgemein als Rekonstruktion und Ausfaltung des Urbewußtseins in der Form des Werdens zu verstehen ist, so tritt exakt an dieser Stelle die Tatsache zutage, daß der potentielle und latente zum aktuellen und erkannten Monotheismus werden soll und muß. Generell ist der theogonische Prozeß ein notwendiger und determinierter, weil ihm einerseits zeitlose Gesetze, Bestimmungen und Verhältnisse inhärieren, andererseits jedoch die Geschichte den einzig möglichen Weg bildet, wie die Wahrheit ganz zu sich kommen und wirklich werden kann *und* wie sie gleichzeitig in das Bewußtsein einzutreten und selbstbewußt erkannt zu werden vermag. Die Wahrheit ist in Sein und Bewußtsein allein als gewordene möglich; die Zeitlichkeit ist der Modus, wie das Eine und Identische in different-identische Relationen zu sich treten kann.

Die Wiederholung des Identischen ist die Wahrheit des Ewigen in der Zeit sowie des Seienden im und als Werden. So gründet die Geschichte im reinen Sein, in der Idee des Seienden, bringt dieses aber ebenso erst als durch das Gewordensein wahres und wirkliches und das bedeutet erkennbares und bewußtseinsfähiges Seiendes hervor. In dieser mythopoietischen Bewegung fun-

<sup>499</sup> Vgl. SW XII, 364–369, 373, 421.

<sup>500</sup> Vgl. SW XII, 369–370.

<sup>501</sup> Vgl. SW XII, 372–375.

<sup>502</sup> Vgl. SW XII, 383.

giert die Freiheit vor allem als Prinzip der ontologisch unabweislichen Allmählichkeit und Stufenhaftigkeit, der gebotenen Entwicklung der Totalität von Grund auf, nämlich aller möglichen Verhältnisse und Aspekte vor der einzig möglichen Vollendung und Wirklichkeit; allein durch die Freiheit kann das Einzelne für sich und als treibend-getriebenes Moment des Ganzen zu seinem ausgebildeten Sein und Recht kommen. Die Freiheit gibt der Geschichte – und sie gehört zu diesem Zweck zu dieser – eine spezielle Verlaufsform, die das Notwendige adäquat realisiert. Freiheit bedeutet und bewirkt, daß das Sein ein geschichtlich langsam werdendes und zuletzt gewordenes sein muß, denn nur so kann es ein bewußtes sein. Freiheit, Bewußtsein und ein schrittweises Abfolgen der mythologischen Stadien gehören ontologisch und ontogenetisch zusammen.

Wenn Osiris und Isis zu Herrschern der Unterwelt (der Vergangenheit) werden, dann lassen sie ihren Sohn Horos als Herrn der Oberwelt (der Gegenwart) zurück. Er ist das Dritte, der Geist, der sich selbst enthält und bestimmt, das wirkliche Ende.<sup>503</sup> Osiris ist als Herr des Werdens der Grund allen Werdens und aller Vielheit, während die reale Einheit – Typhon als das blinde Sein<sup>504</sup> – untergeht, um der geistigen Einheit, der Einheit, die die Vielheit in sich enthält, bewahrt und erschließt, Raum zu geben. Diese höhere Einheit, die Typhon mit Osiris ausgleicht, ist Horos oder die demiurgische Potenz. Ihn setzt Osiris als den zukünftigen und Sein-Sollenden (A<sup>3</sup>), der stufenweise in die Wirklichkeit eintritt. Nachdem Horos erwachsen geworden ist, folgt Isis Osiris in die Unterwelt, läßt dafür aber ihre Tochter Bubastis, also die Schwester des Horos, zurück. Die Mythologie birgt und verschließt auf diese Weise Vergangenheiten, welche außerhalb ihrer dem menschlichen Bewußtsein entschwunden sind.<sup>505</sup>

Im Bewußtsein ist damit nunmehr gesetzt: (1) der Gott, der war, (2) der Gott, der ist, und (3) der Gott, der sein wird, der Ewig-sein-Sollende und Geistige; und diese drei machen eine ursprüngliche Einheit aus, die im Bewußtsein geworden und folglich in ihm erkannt ist: Der erste, zweite und dritte Gott ist einer und bleibt derselbe. Solchermaßen findet das ägyptische Bewußtsein – auf dem Boden eines Totalsystems der Zeiten – am Ende den Weg vom Polytheismus zum Monotheismus, einem Monotheismus freilich, der geschichtlich-mythologisch entstanden und nicht bloß abstrakt-philosophischer Natur ist.<sup>506</sup> Der Polytheismus ist insoweit das bessere Prinzip, als er die falsche Einheit verneint und sich mit der unausweichlichen Vielheit einverstanden erklärt, denn die

<sup>503</sup> Vgl. SW XII, 376–377.

<sup>504</sup> Erst durch die Überwindung – nicht aber die Zerstörung – des Horos notwendig vorausgehenden Typhon können sich die höheren Götter überhaupt *als* die höheren erweisen (vgl. SW XII, 389, 436).

<sup>505</sup> Vgl. SW XII, 380–381.

<sup>506</sup> Vgl. SW XII, 383–384. – Zu dieser Tendenz der ägyptischen Mythologie vgl. auch Iamblich: *De mysteriis* 261,9–11.

Einheit, die hier zerstört wird, ist die, die nicht sein soll. Der absolute, nichts ausschließende, all-eine Gott kann dem Bewußtsein lediglich entstehen, wenn der ausschließende Gott in die Potenz zurückversetzt wird – doch parallel muß das Bewußtsein immer in irgendeiner Form am ausschließenden Gott *festhalten*, weil andernfalls der absolute Gott *nicht an dessen statt* der wahrhaft seiende werden und sein könnte. Das ägyptische Bewußtsein tut dies – sinnenfällig durch den Jahreszyklus repräsentiert – dadurch, daß die Geschichte des Osiris nicht als ein einmaliges, sondern als ein sich ewig wiederholendes Geschehen betrachtet wird.<sup>507</sup> Die falsche offenbart sich infolgedessen als die unaufhebbare und bleibende Voraussetzung der wahren Einheit, die eben nicht die wahre sein kann, ohne im Bewußtsein durch ihr Gewordensein in eins auch erkennbar geworden zu sein. Die geistige, das Werden terminierende All-Einheit kann nur aus einem Prozeß hervorgehen, nie jedoch unmittelbar entstehen oder rein und unvermittelt bestehen. Ungewordene Einheit bedeutet falsche Einheit. Einzig im Vollzug einer henologischen Regression und der Herausarbeitung aus ihren Konsequenzen kann sich geschichtlich die wahre henologische Progression einstellen und das wahre Eine realisiert werden. Schellings Henologie, sein Geist-Monothetismus, kann daher ausschließlich henogenetisch verstanden und konstruiert werden.

Typhon ist die erste Potenz, der gegenüber die zweite nichts anderes ausrichten kann und soll, als sie wieder zu überwinden; darin vollbringt sie das Gute, darin erschöpft sie sich aber ebenso. Das Bewußtsein verlangt deshalb eine dritte Potenz, die wiederum nichts anderes zu tun hat, als das statuierte Verhältnis der Unterwerfung in ein *bleibendes* zu verwandeln, d.h., der freie Gott der dritten Potenz muß selbst nicht wirkend tätig werden.<sup>508</sup> Der Wiederherstellung der materiellen Einheit der drei Potenzen folgt der Übergang zur *übermateriellen Einheit*, als die der damit *unüberwindlich eine Gott* ins Bewußtsein eintritt, dies allerdings nicht unmittelbar, sondern im Vollzug der Potenzenspannung, der gemäß er sich dem Bewußtsein neuerlich in drei Gestalten darstellt und – nach dem Modell von *μυνή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή* – triadisch betrachtet werden kann: (1) vor der Offenbarung, der Potenzenzertrennung, der Welterschöpfung, (2) im Moment der Entgegensetzung, der Demiurgie, der Welterschöpfung, (3) im Moment der wiederhergestellten Einheit, des zu sich zurückgekehrten Gottes, des sich besitzenden und begreifenden Geistes. Doch handelt es sich hierbei um drei perspektivische Gestalten des einen Gottes über den Potenzen; *jede ist – lediglich von einer Seite betrachtet – der ganze Gott: das System der θεοὶ νοητοί*, der intelligiblen, der bloß denkbaren, geistigen und ungeworde-

<sup>507</sup> Vgl. SW XII, 385.

<sup>508</sup> Vgl. SW XII, 390–391.

nen Götter, die nicht mit den anfänglichen mythologischen, den wirklich gewordenen Göttern zu verwechseln sind.<sup>509</sup>

Dieses System vollendet nach Schelling, dessen Deutung sich stark an Iamblichs *De mysteriis* anlehnt, die ägyptische Mythologie, *weil mit diesem System aus der mythologischen die höhere, geistige Religion hervorgeht* (zu deren Göttern Schelling die ursprüngliche solarische Trimurti umdeutet):<sup>510</sup> Ist Amun (der ägyptische Zeus) der über und hinter den Potenzen – als ihre Einheit – verborgene, aber sich offenbarenkönnende Gott, so ist Phtha (Hephaistos) der Gott in der Expansion und der Demiurgie, des Auseinanderhaltens, aber darin zugleich des Zusammenhaltens der streitenden Potenzen, während Kneph schließlich der Gott der verwirklichten Einheit und der Rückkehr aus der Spannung der Potenzen ist, der reflexive Geist.<sup>511</sup> Herodots Bericht von drei Göttergenerationen wird von Schelling dahingehend ausgelegt, daß die ältesten (die intelligiblen) Götter zwar ihrer systematischen Stellung nach die ersten sind, nicht aber der historischen und subjektiven (Bewußtseins-)Entwicklung nach.<sup>512</sup> Zur Lehre von zunächst acht ersten Göttern kommt es nach Schelling dadurch, daß die drei genannten zwar nicht der Substanz und dem Sein nach verschieden sind, jedoch im Begriff und Bewußtsein unterschieden wurden, *so daß das in der Einheit zugleich noch unterscheidende Bewußtsein selbst zum vierten Gott wurde*: zu Thot, dem ägyptischen Hermes, der über der Substanz schwebend das Geistigste der Gottheit ausmacht, das diskursive Denken – nahezu als eine vierte Potenz und als Seele. Hermes ist – wiederum nach Iamblich – der allen Priestern gemeinschaftliche Gott; er ist das den drei Göttern gleichstehende Bewußtsein derselben und als Bewußtsein gleich der Substanz, die ihre Einheit ist. Und als dreimal Höchster setzt und begreift er dreimal den höchsten Gott, hält seine Einheit und Mehrheit gleichlaufend im Bewußtsein fest.

Zuletzt werden den vier männlichen vier weibliche Gottheiten beigegeben.<sup>513</sup> Wenn die zweite Göttergeneration schließlich zwölf Götter umfaßt, so sind diese nur die Götter der ägyptischen Vorzeit, der unmittelbaren Vergangenheit – zugleich der allgemeinen mythologischen Vergangenheit, der Zeit des Kronos – vor Typhon, Osiris und Horos, mit denen der Ägypter erst eigentlich

<sup>509</sup> Vgl. SW XII, 392–393. – Vgl. zu den intelligiblen Göttern beispielsweise Proklos: *Institutiones*, prop. 162.

<sup>510</sup> Vgl. SW XII, 407. – Den Wert der Ausführungen Iamblichs und des Hermetismus beurteilt Schelling generell eher negativ: Ihre Philosophie erhebe sich nicht höher als bis zum Begriff der Emanation; die intelligiblen Götter würden zur Quelle der Emanation, wodurch sich der reelle und natürliche in einen idealen und metaphysischen Zusammenhang verwandle (vgl. SW XII, 415–416).

<sup>511</sup> Vgl. SW XII, 394–399.

<sup>512</sup> Vgl. SW XII, 408–409.

<sup>513</sup> Vgl. SW XII, 413–416.

zum Ägypter wird.<sup>514</sup> In ähnlichem Sinne ist zudem der Tierdienst aufzufassen, sofern die Tiere als letzte Erscheinungen des Typhon verehrt wurden. Dem Moment der Tierbildung in der Natur, mit dem Tier als letzter Wegstufe vor dem Menschen und dem Geistigen, korrespondiert die Stellung Ägyptens insgesamt innerhalb der Mythologie.<sup>515</sup>

Beruhet die Mythologie in toto auf der freien, jedoch vorhersehbaren Selbstentfremdung des Menschen, so liegt der vorangehenden Schöpfung der kompletten Natur schon von ihrer Möglichkeit her prinzipiell das Nicht-sein-Sollende samt seiner Erhebung als einzig mögliche Bedingung zugrunde, wobei der Naturprozeß – ausschließlich vom Menschen initiierbar – als theogonischer Bewußtseinsprozeß wiederkehrt, um die Schöpfung überhaupt zu Ende zu führen. Das Wesen des Bewußtseins ist es, das Natur-Sein auf höherem Niveau zu wiederholen. Die Prozeßhaftigkeit der Welt und des Seienden umfaßt Natur und Religion, Sein und Bewußtsein als ihre Hauptspähren und verbindet sie zu einem eschatologisch sinnvollen Gesamt- und Übergangszusammenhang. Ist die Natur darin das Werden des Bewußtseins und des Menschen, so ist die Religion das bewußte Werden Gottes im Menschen und im Sinne wirklicher Geschichte.

Schelling setzt Naturphilosophie und Mythologie als gleichlaufende Prozesse, die sich wie Typos und Antitypos, wie präfigurierende Verheißung und Erfüllung zueinander verhalten. Beide folgen einander in einer sukzessiven Bewegung, in beiden wiederholt sich dasselbe Prinzipienverhältnis der Potenzen, denn etwas anderes ist weder denkbar noch möglich. *So geschieht in Logik resp. reinrationaler Philosophie, Natur und Religion dem Kern ihrer Sache nach dasselbe, freilich auf verschiedener Ebene, in verschiedener Erscheinung und in genau dieser Abfolge*, doch schließen sich alle drei zu einer einzigen teleologischen Phänomenologie des Identischen. In der Wiederholung des Identischen erbringt die Wiederholung die Zeitlichkeit und Differenzhaftigkeit, das Identische die Überzeitlichkeit des Wahren. Das Eine-Identische geht in Natur, Realität und Ungeistigkeit einerseits und Religion, Idealität und Geistigkeit andererseits auseinander, doch werden beide in ihrem zielführenden, genetisch verflochtenen Nacheinander wieder zur Einheit mit der menschlichen Freiheit als Form des Neuanfangs in der Mitte. In ihrem Gegensatz existiert dasselbe, das sich lediglich in die Abfolge differenter Seinsweisen scheiden kann und dies auch muß, um wieder eins werden und das Ganze der Welt sein zu können. Getrennt durch die Wirklichkeit von Welt und Geschichte werden Anfang und Ende wie in einer Spirale wieder zusammengeschlossen, in der die Logik der Totalität des Möglichen durch zwei Stufen der Wirklichkeit erschöpfend realisiert worden ist.

<sup>514</sup> Vgl. SW XII, 417–418.

<sup>515</sup> Vgl. SW XII, 424–425.

Die ägyptische Mythologie bildet im Gang der mythologischen Wirklichkeit für Schelling die erste vollständige Mythologie, weil sie die Allheit der Potenzen zur Geltung und Wirksamkeit bringt; die anderen vollständigen Mythologien können darum, auch wenn es eine Aufeinanderfolge zwischen ihnen gibt, nur parallel zu ihr aufgebaut sein und inhaltlich deckungsgleich verlaufen – ohne sie bloß zu repetieren.<sup>516</sup> Sind nämlich die vollständigen Mythologien einmal gesetzt, so erfolgt zwar kein Fortschritt in eine andere, neue Mythologie mehr, aber es sind immer noch verschiedene *Ausgänge* des Prozesses möglich: (1) Der wahre Ausgang ist das Sterben des realen Prinzips, sein Rückgang aus dem Sein und der Äußerlichkeit in das innere Wesen, die Potenz, den verborgenen Grund der Einheit, *da nur auf diese Weise die Einheit der Potenzen – in der allein dem Bewußtsein Gott verwirklicht ist – wiederhergestellt werden kann*; A<sup>1</sup> ist hier Geist geworden, A<sup>3</sup> der ursprüngliche Geist. (2) Bei dem anderen Ausweg wird die Einheit der Potenzen aufgegeben, die dann zwar im Bewußtsein sind, jedoch ihre Einheit außer sich und nicht in sich haben. Materiell sind die Potenzen hier wohl im Bewußtsein, aber die Einheit selbst ist für sich außer den Potenzen gesetzt, mithin immateriell. *Wird die Einheit der Potenzen fallengelassen, so tritt das Göttliche nicht in sie als durch ihre Einheit verwirklicht ein, sondern bleibt Idee und Forderung.*<sup>517</sup>

Die Freiheit des Geistes bleibt in der ägyptischen Mythologie stets gefährdet, weil das Denken sich in ihr so weit über das Reale erhebt, es so weit in sich aufgehen läßt, daß es sein Hervorgehen aus ihm und damit seine bleibende Bedeutung für sich verliert.<sup>518</sup> Der Geist verfällt dem Irrtum. Tatsächlich geht das reale Prinzip aus dem Äußeren nur in seine innere Wesentlichkeit zurück und ist darin vom Bewußtsein festzuhalten – im doppelten Sinne von Bemächtigung und Erinnerung: Der Geist muß das Reale auf *seinem* Grund halten, es als *seine* Vergangenheit fixieren, will er sich ihm nicht neuerlich preisgeben.

## 11. Die indische Mythologie

In der *indischen Mythologie* schließlich fehlt die Gottheit des geistigen, einigenden Bewußtseins überhaupt, so daß der reale Gott zu einem leeren, religiös bedeutungslosen Vernunftbegriff („Brahm“ im Neutrum) herabsinkt. Die Selbstannihilierung des Geistes gründet sonach in seinem Vergessen und Verlieren des Realen. In der indischen Mythologie verschwindet das Reale, so daß das Bewußtsein einem haltlosen Taumel anheimfällt. Der Gott des realen Prinzips, Brahma, ist nicht zum inneren Wesen geworden, sondern verwest, zum abstrakten Begriff des Realen niedergegangen. (Er bleibt gegen eine Deutung als per-

<sup>516</sup> Vgl. SW XII, 431–432.

<sup>517</sup> Vgl. SW XII, 438–439.

<sup>518</sup> Vgl. SW XII, 435.

sönlicher Schöpfergott oder als pantheistisch-unpersönliche Schein-All-Einheit indifferent.) Die Vernichtung des Realen aber und das damit verbundene Verfehlen der geistigen Einheit im Bewußtsein nennt Schelling Wahnsinn oder Nihilismus.<sup>519</sup> Geschichte und theogonischer Fortschritt fallen in sich zusammen, weil der Widerstand des Realen fehlt. Die Welt ist eine fertig gewordene Vergangenheit, bei allem Wechsel in ihr wird rotatorisch doch nichts Neues mehr hervorgebracht.

Wenn dem Geist nichts mehr entgegensteht, dann schließt er sich negativ in seinem reinen Denken ab. Seine Gedanken sind das scheinbar Reale, es gibt allein Begriffe, die Welt wird denkerisch annihilert: Der Geist selbst ist es, der die Zukunft tötet und den Nihilismus generiert, der mithin in der Selbstvergessenheit des Geistes hinsichtlich seiner realen Grundlage wurzelt. Auf diesem Weg verfällt das indische Bewußtsein dem Unglücklichsein, dem es einerseits durch einen überspannten Mystizismus, einen Rausch der seelischen Innerlichkeit zu begegnen versucht, der in Wahrheit eine Selbstvernichtung anzeigt; der Geist wird zur unpersönlichen, leeren Einheit, die allen wirklichen Unterschieden gegenüber gleichgültig bleibt, und folgerichtig wird auch der anthropologische Repräsentant des Realen, das Körperliche im allgemeinen und der Leib im besonderen, als etwas Nichtiges und Gleichgültiges behandelt. Andererseits verlangt es den unseligen Geist – die wirkliche All-Einheit wurde verfehlt, die Trennung der Potenzen dauert an – nach dem Materiellen, dem verschollenen realen Gott, so daß er freiwillig inkarniert; ein Moment, das freilich ohne Zusammenhang mit den mythologischen Fundamenten Indiens von außen eingetragener wird.

Es ist die indische Mythologie, die den zweiten Weg des einheitslosen Nebeneinander der Potenzen beschreitet.<sup>520</sup> Dem Typhon entspricht Brahma, allerdings nicht einmal mehr als Totengott, sondern als ganz und gar vergangener, verschollener und vergessener Gott; die zweite Potenz bildet Schiwa als Zerstörer des Brahma, der nur noch dessen widerstandslose Materie abgibt; Wischnu schließlich tritt als dritte Potenz auf, bezeichnenderweise jedoch als

<sup>519</sup> Vgl. SW XIII, 405–406. – Dem Negativen entspricht das Rotatorische (vgl. auch *Initia*, 100, 165; SW IX, 241; X, 307), nicht eigentlich Gewollte und damit Nihilistische, dem Positiven das Fortschreitende und Wirkliche. Nur das Reale vermag Widerstand zu leisten und folglich auch einer stärkeren Kraft zu weichen, während das Nichtige nicht(s) weichen kann, weil es – wie etwa in Gestalt des indischen Bewußtseins – überhaupt keinen Widerstand leistet. Das Licht, für Schelling stets das Symbol des Zukünftigen, kann selbst nur sichtbar werden, wenn es die Finsternis durchbricht, sofern sie also Widerstand leistet.

<sup>520</sup> Vgl. SW XII, 440–441. – Zu Schellings Deutung der indischen Mythologie vgl. J.W. Sedlar: *India in the Philosophies of Schelling and Schopenhauer. A Study in Cross-Cultural Influence*. Washington 1982; S. Sommerfeld: *Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen*. Zürich 1943.

bestrittene Erscheinung, als Sekte neben der ebenso einseitigen Schiwa-Sekte, so daß es zu keiner All-Einheit Gottes kommt.<sup>521</sup> Jedem Gott ist weiterhin eine der drei an sich untrennbaren Grundqualitäten (Gunas) zuzuordnen: Brahma das Raja, das leidenschaftliche, wollende Sein oder die Leidenschaft des Schaffens, durch die der Wollende sich und dem wahren Sein ungleich wird, so daß scheinbares Sein hervorgebracht wird; Schiwa das Tama, die Finsternis, durch die er zum Zerstörer des Scheins und des Falschen wird sowie zum Vermittler zwischen Brahma und Wischnu, weil es keinen unmittelbaren Übergang vom Schein zur Wahrheit geben kann; und Wischnu das Satwa, das reine, wahre, mangellose, lichtvolle Sein.<sup>522</sup> Sofern alles unmittelbare Sein lediglich die Folge eines Herausgehens des Wesens aus sich selbst sein kann, *muß das unwahr Seiende, das im Sein sich selbst ungleich Seiende, als Bedingung des wahren Seins begriffen werden*, d.h., das erste Sein kann nur das täuschende sein, und nur aus der zerstörten Täuschung geht die scheinfreie, d.i. die als solche erkannte Wahrheit hervor; in diesem Sinne ist Wischnu der Erretter des wahren Seins aus dem Schein.<sup>523</sup>

Neben den drei genannten formellen Göttern kennt die indische Mythologie außerdem eine Vielzahl materieller Götter, die indes bloße Residuen von Brahmas Vernichtung – dem Untergang des realen Gottes – ausmachen und sich auch im Kastensystem als Synchronie diachroner Religionen spiegeln, sofern einzelne Kasten allein bestimmte Götter verehren.<sup>524</sup> Das Grundgesetz des mythologischen Prozesses bleibt freilich allewege in Geltung: In bezug auf die formellen Götter sind die materiellen nichts anderes als *verursachende Potenzen*, und es ist *ein und derselbe Gott*, der als untergehende Einheit Brahma, als Zerstörer der Einheit und Ursache des rein materiellen Polytheismus Schiwa und als die Vielheit wieder in eine geistige Einheit zurückführend Wischnu ist.<sup>525</sup> Nichtsdestotrotz verharret letzterer isoliert – weil ein von seinen Voraussetzun-

<sup>521</sup> Vgl. SW XII, 444–447.

<sup>522</sup> Vgl. SW XII, 448–451. – Nach den Vorstellungen der Samkhya-Philosophie besteht die Welt aus zwei Prinzipien, Purusha (Geist) und Prakriti (Urmaterie). Sie ist die ursprüngliche, nicht verursachte Ursache phänomenaler Existenz (auch des menschlichen Denkkorgans), formlos, grenzenlos, unbeweglich, ewig und alldurchdringend. Die Prakriti gibt es in zwei Zuständen, unentfaltet und entfaltet, und sie ist aus den drei Gunas zusammengesetzt. Der Begriff Guna (ursprünglich Schnur, Faden; später Eigenschaft, Qualität) oder Trigunas beschreibt die drei Qualitäten jener Kräfte, aus denen die Urmaterie des Swarloka – der Welt des Übergangs von Brahman in die Welt der Dualität – zusammengesetzt ist: Tamas (Trägheit, Dunkelheit, Chaos), Rajas (Rastlosigkeit, Bewegung, Energie) und Sattva (Klarheit, Güte, Gleichgewicht).

<sup>523</sup> Vgl. SW XII, 451–452.

<sup>524</sup> Vgl. SW XII, 455–458.

<sup>525</sup> Vgl. SW XII, 458–459.

gen im Bewußtsein losgerissener und damit unverstandener Gott – im indischen Bewußtsein, so daß dieses sich wieder ins Materielle umwenden muß: Der Gott steigt freiwillig in die Reihe der Inkarnationen herab, die Mythologie verfällt der Willkürlichkeit.<sup>526</sup> Bleibt die Inkarnationslehre im Hinduismus sonach ein kontingentes Element, so ist sie dem Buddhismus essentiell.<sup>527</sup>

Als Reaktion auf das Auseinandergehen der Potenzen, die das Bewußtsein als Verstoßung aus dem Sein Gottes empfindet, macht Schelling den indischen *Mystizismus* in seinem Streben nach einer wissenstranszendenten Wiedervereinigung mit Gott namhaft: Da die geistige Einheit außerhalb der Potenzen liegt, wodurch ihre materielle Einheit erlischt, wird diese Einheit noch intensiver erstrebt. Und soll die Einheit für sich zum Bewußtsein kommen, ist ein Moment notwendig, wo die Einheit materiell zergeht und rein geistig wird. In der mystischen Wiedervereinigung, in der Unifikation des menschlichen Wesens mit Gott, soll daher *alles Streben erlöschen, weil alles eins und der Schöpfer selbst ist*. Auf welche Weise freilich in Gott alles eins ist und alles aus ihm als der ursprünglichen Einheit hervorgegangen ist, dazu schweigen die Veden; das wahre und einzige Mittel dazu aber ist die *Dreieheit*.<sup>528</sup> Im Grunde intendiert die Kontemplation hier die Befreiung vom mythologischen Prozeß, der Vedanta ist Ausdruck dieses gesteigerten Idealismus oder Spiritualismus, der der materiellen Welt eine bloß illusionäre Scheinexistenz zuspricht: Was lediglich auf einer Möglichkeit beruht und erst durch den freien Willen ins Dasein gerufen werden muß, das ist mit dem, was von sich aus ist, unvergleichbar, weshalb auch die Welt ihre Entstehung einem Augenblick der Selbstvergessenheit des Schöpfers verdankt. *Ohne Offenbarung kann der Idealismus nach Schelling keinen höheren Standpunkt einnehmen als den einer ewigen, willen- und tatlosen Emanation aus Gott*.<sup>529</sup>

<sup>526</sup> Vgl. SW XII, 460–461.

<sup>527</sup> Vgl. SW XII, 465–466.

<sup>528</sup> Vgl. SW XII, 478–480, 490.

<sup>529</sup> Vgl. SW XII, 481–482. – Vgl. bereits Schelling an Cousin, 27.11.1828: „[Im Rahmen der Lehre von einer Notwendigkeit der Schöpfung kann die Welt nicht nicht sein, was im Gegensatz zum Christentum steht.] Si, avant une douzaine d’années, quelqu’un, en qui vous aviez quelque confiance, vous aurait assuré, que le contraire de cette assertion était philosophiquement possible, n’auriez Vous pas hésité un peu de Vous impliquer tellement dans le système de la nécessité et du Néoplatonisme? Eh bien, l’homme qui a avancé cela, il y a bien plus long-temps, c’est moi, et c’est depuis lorsque mon livre contre Jacobi (1812) et mon traité sur la liberté de l’homme (1809) aient paru, que pour des personnes sensées et intelligentes il ne pouvait plus être question du jargon néoplatonique de mon prétendu réformateur, c’est alors déjà qu’on devait deviner un tout autre développement de mes premiers principes“ (vgl. Plitt, III, 40–41).

Dementsprechend gilt auch alles Handeln als verfehlt, denn wer handelt, tritt aus sich selbst, seiner Innigkeit und Einigkeit heraus und verläßt diejenige Ruhe, die Gottgleichheit bedeutet; wer handelt, verfängt sich im Weltlichen, frei ist nur der Nicht-Handelnde, weil die Tat bindet; Erkennen ist besser als Handeln – auch wenn es unvermeidlich ist, gilt es, stets so zu handeln, als ob man nicht handelte: „Der wahrhaft Innige steht ewig einsam in sich mit seinem Geist, wie auch Gott einsam ist.“<sup>530</sup> In der Unifikation wird die Täuschung, die Maja, überwunden, die in der Trennung der eigentlich einseienden drei Potenzen besteht; der Kampf der Potenzen wird als drehendes Rad vorgestellt, das die Vielheit und die Welt hervorbringt, dem Vishnu – dem „Einen ohne einen Zweiten“ – indes transzendent bleibt: Alle Dinge sind in Gott und zugleich nicht in Gott, denn das Sein der Dinge ist zwar in Gott, aber das Sein Gottes nicht in den Dingen, d.h., der Schöpfer tritt nie in den Prozeß der Dinge ein, die Welt bleibt ein fortwährend frei hervorgebrachter Schein.<sup>531</sup> Selbst in seiner höchsten monotheistischen (oder zumindest henotheistischen) Steigerung jedoch gelang es dem Vishnuismus zu keiner Zeit, die Dreiheit ganz aufzugeben und die reine Einheit an ihre Stelle zu setzen.<sup>532</sup>

Der substantiell antimythologische *Buddhismus* schließlich, anhand dessen Schelling den Übergang von Indien nach China durchführt, kann weder als die exoterisch gemachte Geheimlehre des Veda, noch als atheistisches, philosophisches System, noch als gesteigerter Vishnuismus interpretiert werden.<sup>533</sup> Vielmehr ist Buddha der Gott, der nicht allein nicht seinesgleichen, sondern der überhaupt nichts außer sich hat: Er setzt nichts außer sich selbst voraus, bedarf nichts als sich zu seinen Hervorbringungen, ist sich selbst Materie bzw. der sich (freiwillig) materialisierende Gott.<sup>534</sup> Der Buddhismus formuliert keine abstrak-

<sup>530</sup> Vgl. SW XII, 488–489; siehe dazu auch Plotin: *Enneades* VI 9, 11, 45–51. – Schellings Deutung des Veda und der Upanishaden zeigt generell eine deutliche Nähe zu seinem Bild des Neuplatonismus: die logische Arbeit mit der gleichzeitigen Position und Negation entgegengesetzter Bestimmungen, der mystische Idealismus und Quietismus, die Lösung vom Mythologischen und seine gleichlaufende Rationalisierung, das Fehlen einer Offenbarung als absoluter Grundlage für die Erklärbarkeit des Weltprozesses, das Übersteigen der geistigen All-Einheit zugunsten einer differenzlosen Unifikation mit dem unpersönlichen, differenzlosen und inhaltsleeren Einen, das Gefühl einer Verstoßung aus dem Absoluten, die Unfähigkeit, die göttliche Einheit und ihre Entäußerung anders als durch das Emanationskonzept zu erklären, die Abwertung des freien Willens und der materiellen Welt sowie des Praktischen zugunsten des Theoretischen. (Vgl. auch SW XII, 517–518: Die Inkarnation ist nur in einem System denkbar, das schon die materielle Schöpfung aus dem Begriff eines sich selbst materialisierenden, d.i. sich erniedrigenden Gottes herleitet.)

<sup>531</sup> Vgl. SW XII, 493–494.

<sup>532</sup> Vgl. SW XII, 495.

<sup>533</sup> Vgl. SW XII, 485–486.

<sup>534</sup> Vgl. SW XII, 499–500.

te Einheitslehre, sondern schließt einen konstitutiven Dualismus (wenn auch nicht den zwischen Gutem und Bösem) in sich – wie die Mithras-Idee, deren zweite Erscheinung er ausmacht.<sup>535</sup> Wie der Mithraismus ist der Buddhismus eine Religion der Liebe, was sie innerhalb des mythologischen Prozesses von den anderen Religionen unterscheidet. Die Potenzenstellung ist in beiden dieselbe, beide kennen die dionysische Liebe des Schöpfers zum Geschöpflichen, beide sind menschenfreundlich und (im Gegensatz zum Kastensystem) von der Gleichheit aller Menschen überzeugt, beide suchen die Absonderung von und Reinheit gegenüber einer verderbten Welt, beide schließlich sind im Kern monotheistisch-oikumenische Religionen. Zwischen dem Buddhismus und der indischen Mythologie besteht infolgedessen ein vollkommener Antagonismus, so daß er weder deren Produkt noch ihr Prius bildet.<sup>536</sup>

## 12. Die Ausnahme: China

Den großen, singulären Sonderfall im Hinblick auf die mythologische Bewegung speziell und die Bewußtseinsgeschichte generell stellt nach Schelling *China* dar, denn vom allgemein-menschlichen Prozeß der Mythologie unberührt, scheinen die Chinesen das einzige unmythologische und damit atheistische Volk zu sein, doch sind sie gar nicht als Volk, sondern vielmehr als Überbleibsel der reinen Menschheit oder als der verbliebene Teil der absolut vorgeschichtlichen Menschheit zu verstehen, d.h., *die religiöse Geltung und Wirksamkeit des Urprinzips wird sogleich am Anfang negiert, wodurch es zu keiner Theogonie mehr kommen kann.*<sup>537</sup> Das Urprinzip verliert hier unmittelbar seine materiell-religiöse (d.i. gottsetzende) Bedeutung und behält nur die formell-religiöse: Die Urverpflichtung des Menschen gegen Gott konstituiert das Bewußtsein, aber *das Prinzip kann sich dem Bewußtsein in ein anderes als Gott verkehren*, ohne in eins die Obligation aufzuheben.<sup>538</sup> China ist in seiner unfreien Geschichts- und Entwicklungslosigkeit das erstarrte Relikt der ältesten Menschheit, das reine säkulare Vernunftreich von Gesetz, Moral und Staat, damit aber auch die einzige menschliche Kultur, die auf der verabsolutierten *Verfallenheit an das Satanische* beruht. Satan vermochte hier – einzig um den Preis seines Herabstürzens auf die Erde; daher die Gleichheit des Drachensymbols in China und der biblischen *Apokalypse des Johannes* – von Anfang an den dionysischen Prozeß zu unterbinden und so seine *civitas terrena*, die dauerhafte Alleinherrschaft des ungeistig-realen Prinzips zu errichten. Der chinesische Nihilismus ist nichts Gewordenes, sondern die anfängliche Signatur dieser Kultur.

<sup>535</sup> Vgl. SW XII, 501–502.

<sup>536</sup> Vgl. SW XII, 507.

<sup>537</sup> Vgl. SW XII, 521–524.

<sup>538</sup> Vgl. SW XII, 524–525.

Ist es für Schelling – im Rückgriff auf Leibniz und hierin mit Hegel einig – der Charakter des Weltgeistes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten erfüllt und die größtmögliche Totalität der Erscheinungen will und zuläßt, ja geradezu zum Ziel hat,<sup>539</sup> so sind damit durchaus keine abstrakt-subjektiven oder willkürlichen Möglichkeiten gemeint, sondern die ontologisch-apperzeptiv notwendigen Zustände, Mittel und Epochen innerhalb des Vorgangs der Geistwerdung. Die gewollte und bezweckte All-Einheit fordert und impliziert die vollständige, prozeßförmige Verwirklichung, das geschichtliche Durchlaufen des substantiell Möglichen. Die Einheit wird mit der Totalität und der größtmöglichen inneren Vielheit in der Vollzugsform der teleologischen Bewegung gesättigt – und dies bezeichnet den exakt bestimmten, unteilbaren Zeit-Spiel-Raum der Freiheit. Wahrheit und Geltungsbereich der Freiheit werden dadurch gestiftet, daß es das Gute und das der Freiheit bzw. dem Willen Gemäßeste ist, die maximale Vielheit in die Einheit zu bringen sowie als Wesen und Vollendungsgestalt der Einheit zu erweisen. Um die Freiheit mit der Einheit verbinden zu können, ist eine Vielheit in der Einheit unabdingbar; die frei erzeugte Fülle von Stufen und Differenzen zeigt jedoch nicht bloß die Wirksamkeit des menschlichen Willens an, sondern offenbart zudem das Wesen der von Gott gewollten Einheit der Welt – und zuletzt seiner selbst. Es handelt sich hierbei nicht um ein faktisch-zentrumsloses, farbenreiches Aggregat des irgendwie zusammenlaufenden Anderen, sondern um die geordnete und in sich genetisch auf ein Ziel hin zusammenhängende Einheit einer Vielheit, bei der auf kein Element verzichtet und keines geändert werden kann, eben um die All-Einheit des Geistes.

Die *Vielheit* ist zwar der Sinn des Seins, die ihm bestimmte Entfaltung und Verwirklichung seines Charakters, seine spezifische Struktur, aber sie ist lediglich das Mittel der *Einheit*. Das Sein ist, damit Vielheit sein kann, und es soll sein, weil eine Vielheit sein soll, die dem Sein erst seine ihm gemäßige Gestalt und sein wahres Gesicht gibt. Die vollständige Realisierung der konstitutiven Formen und Möglichkeiten des Seins als Vielheit bringen seinen Gesamtsinn zur Erscheinung; das Sein gelangt zu seiner Fülle und Totalität – und zwar als Geschichte, die zeigt, was das Sein als Vielheit insgesamt sein kann und soll, es damit jedoch zugleich zu seinem Ende führt, hinter dem die Einheit als letzter Horizont und Zweck hervortritt. Nur als Vielheit kann die Welt im Nacheinander von konkreten Seinsgestalten verwirklicht und mit ihnen ausgefüllt werden. Allein von der Gesamtheit des Seins, seiner qua Vielheit erschienenen Abgeschlossenheit, vermag die Einheit sich abzuheben und ihre Transzendenz gegenüber dem vollendeten Sein zu erreichen, die wiederum umgekehrt notwendig aus der Geschichte hervorgehen muß sowie *nur aus ihr* hervorgehen kann. In ihr

539

Vgl. SW XII, 526, 532.

konkretisiert sich die Vielheit zu Produkten von wesentlicher Verschiedenheit, d.h., jedes Einzelne ist einmal, einmalig und erfüllt eine genau bestimmte, unersetzbare und unüberspringbare Funktion an seinem Ort in der teleologischen Geschichte. Das Bewußtsein muß sich durch seine möglichen Stellungen hindurcharbeiten, sie in der notwendigen Folgeordnung abarbeiten, und im Blick auf das sein-sollende Ende erheben sich dabei alle ihm vorangehenden Möglichkeiten zu relativen Notwendigkeiten.

Das geschichtliche Sein statuiert die adäquate Art und Weise, alle wahren Möglichkeiten zu realisieren und als Bestandteil der Einheit zu setzen. Das Gute ist mithin die ideale Verbindung von Einheit und Vielheit, vom Maximum des Vielen, sofern es noch in der Einheit bestehen kann, her gedacht.<sup>540</sup> Diese

540

*Schellings Spätphilosophie läßt sich als Versuch lesen, die untergeordnete Vorstellung eines genetischen Verhältnisses zwischen Einheit und Vielheit endgültig zugunsten einer absolut vielheitstranszendenten ursprünglichen All-Einheit zu überwinden.* So schreibt er schon im Kontext des identitätsphilosophischen Ansatzes: „Es ist klar, daß wir uns hiermit ganz wieder bei der ersten Entgegensetzung der Einheit und Vielheit und der Vorstellung eines Hervorgehens der letzten aus der ersten befinden, und obgleich wir diesen Gedanken ein für allemal in der Erkenntniß einer solchen Einheit aufgehoben glauben konnten, in Ansehung welcher der Gegensatz der Einheit und Vielheit selbst gar keine Bedeutung hätte und die Vielheit vielmehr in der Einheit, unbeschadet der höheren Einheit, wäre, in der beide begriffen sind, so müssen wir uns doch gewärtigen, jenen Gedanken immer wiederkehren zu sehen, da die Idee einer absoluten Einheit, einer Einheit, die unmittelbar zugleich, ohne durch Vielheit hindurch zu gehen, Totalität ist, nur bei denjenigen vorauszusetzen ist, die sich des höchsten Punkts der Philosophie wirklich bemächtigt haben. [...] In dieser Gleichheit oder gleichen Absolutheit der Einheiten, die wir als das Besondere und Allgemeine unterscheiden, ruht und ist gefunden das innerste Geheimniß der Schöpfung oder der göttlichen Ineinsbildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Wesen seine wahre Wurzel hat; denn weder das Besondere noch das Allgemeine für sich würde eine Realität haben, wenn nicht im Absoluten beides in eins gebildet, d.h. beides absolut würde. Hiermit ist zugleich dargethan die Art oder Möglichkeit alle Einheiten im Absoluten darzustellen; denn die verschiedenen Einheiten haben als verschieden keine Wesenheit an sich, sondern sind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im absoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird, und insofern sie in diesem sind, sind sie die ganze Welt selbst, und haben nichts außer sich, mit dem sie verglichen oder dem sie entgegengesetzt werden könnten. Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch, aber weil in jedem das Ganze ist, so ist es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Mensch oder als die besondere Einheit, sondern als absolute Einheit darin; erst in der Erscheinung, wo es aufhört das Ganze zu seyn, die Form etwas für sich seyn will und aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, wird jedes das Besondere und die bestimmte Einheit. Mit dem Besonderen also, auch der Art nach, ist nichts im Absoluten: es gibt keine Pflanze an sich oder Thier an sich; was wir Pflanze nennen, ist [nicht das Wesen, die Substanz, sondern] bloß Begriff, bloß ideelle Bestimmung, und alle Formen erlangen Realität nur, insofern sie das göttliche Bild der Einheit

Vielheit kennt kein Zuviel und Zuwenig; sie ist unerlässlich, um die Einheit zu verwirklichen, und sie wird erst mit deren Realisation aufgehoben; die absolute Einheit kann also für Schelling nur die geschichtlich gewordene letzte Einheit sein. Die echten Möglichkeiten bestehen als Totalität bereits im vorweltlichen, vorthegonischen Prozeß der Potenzenlogik, sie werden aber in der Weltgeschichte der Logik gemäß als spezielle Bewußtseinsformen in die Tat umgesetzt. Der persönliche, dreieinliche Gott benennt die wahre Einheit, die die wahre Vielheit der objektiven Möglichkeiten als Inhalt der ansonsten bloß abstrakt bleibenden Einheit einerseits negativ zuläßt, andererseits positiv will – im Sinne des bestmöglichen und zugleich alternativlosen Weltprozesses. Der Inhalt existiert dabei ganz und gar als Geschichtsbewegung und Fortschritt. Die differierten Möglichkeiten werden als wirkliche Geschichte in einer Einheit zusammengehalten und von der Einheit zur Einheit gemacht. Konkret entspinnt sich die einzig mögliche Bewegung des Urprinzips im Bewußtsein als Theogonie, und lediglich dann, wenn man sich (wie in China) dieser Bewegung, die auch keinesfalls mehr nachgeholt werden kann, ganz versagt, bleibt das Urprinzip außer aller Bewegung, d.h., der *Atheismus* bezeichnet den einzig möglichen und zudem nur am Anfang möglichen Stillstand des Urprinzips im Bewußtsein. Umgekehrt kann erst mit der letzten Einheit, bei der das Bewußtsein in Gott mit Gott absoluter Geist wird, ebenfalls die vollkommene Durchsichtigkeit des Sinnes und der (Folge-)Ordnung der Vielheit erreicht werden. Dem Eintreten der Geschichte

empfangen; dadurch aber werden sie selbst Universa, und heißen Ideen und hören jede auf eine besondere zu seyn, indem sie sich jener gedoppelten Einheit erfreuen, auf welcher die Absolutheit beruht“ (vgl. SW IV, 392–394). Unbeschadet terminologischer Verschiebungen tritt die thematische Kontinuität deutlich hervor, denn noch in seiner letzten Philosophie geht es Schelling um das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit, Allgemeinem und Besonderem, Idee und Schöpfung, Inversion und Universum. Idee und Welt sind auch dort nur Momente des Absoluten; zwischen ihnen herrscht kein Gegensatz, sondern eine Ausprägungs- und Erscheinungsdifferenz. Das Absolute umgreift das Allgemeine und das Besondere, so daß jede Vielheit letztlich nur eine Erscheinungsform der Einheit ist. Jenseits der Differenz von Essenz und Existenz, von Potenzen und Universum gibt es allein das Absolute; vor, in und nach der Welt ist es das Absolute, das ist. Die Vielheit ist als Gefüge verschiedener Einheiten lediglich möglich durch ihre Einheit in der absoluten Einheit und als Darstellung oder Ausprägung derselben. Innerhalb des Absoluten ist alle Vielheit Einheit und das Absolute selbst; außerhalb des Absoluten ist alle Einheit Vielheit, doch wiederum einzig durch das Absolute real. Hermann Schmitz (*Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung*, Freiburg/München 2007, Bd. 2, 456–457) findet an dieser Stelle eine Wiederaufnahme des von ihm so genannten damaskianischen Konzepts der präimmanenten Einheit durch Schelling: Einheit und Vielheit durchdringen einander ganz und gar, so daß alles Viele unbeschadet seiner Vielheit in vollkommen verdichteter Form im und als unum simplex bestehen kann.

in den Zustand der Stase korreliert der Übergang des Menschen in die ultimative innere Lebendigkeit des Geistes, über die hinaus Weiteres und Größeres nicht gedacht werden kann.

Die Stellung Chinas in der Weltgeschichte zeigt sich signifikant schon daran, daß es im Chinesischen keinen Begriff für *Gott* gibt, sondern ‚Himmel‘ der höchste Begriff ist, mit dem die astrale, völlig undualistische Zentralität des Urprinzips zum Ausdruck kommt. Das *göttliche Himmelsprinzip wird zum verweltlichten und erstarrenden Universalprinzip*; das ausschließlich das Bewußtsein bestimmende Prinzip wird zum absolut Äußerlichen. Weil das absolute Zentrum der Verweltlichung verfällt, wird es unmittelbar außer Widerspruch gesetzt, damit unüberwindlich sowie der Theogonie entzogen; der Himmels-herrscher wird zum *Kaiser*.<sup>541</sup> Sofern man hier überhaupt von Atheismus reden kann, ist dieser kein thetisch dem Theismus entgegengestellter, sondern das schlichte Fehlen von Begriff und Vorstellung Gottes, die nichts Vorausgesetztes erst negierende und bereits vor jeder Bewegung erfolgende Säkularisierung des religiösen Urprinzips im Bewußtsein – zum *Staatlichen* resp. zur totalen Geltung des Staatlichen.

Bleibt die Frage, wodurch es zur Umwendung des Himmlischen ins Irdische kommen konnte. Nach Schelling kann sich das schon relativ gewordene Prinzip – das sich seinem Willen gemäß an den ihm nicht mehr zustehenden Ort, den Himmel, erhebt – nur dann als absolutes behaupten, wenn es sich, symbolisiert durch den Drachen, als ursprünglich *herabgestürztes* begreift.<sup>542</sup> Auf diese Weise, also mittels der absoluten Verweltlichung des religiösen Prinzips, erspart sich das chinesische Bewußtsein den gesamten religiösen Prozeß und gelangt ohne weiteres auf den Standpunkt *reiner Vernünftigkeit*. Gott muß nicht positiv geleugnet werden, vielmehr wird er gar nicht erst zum Gegenstand dieses unmittelbaren Bewußtseins.<sup>543</sup> Dergestalt steht China, als Negation der Bewegung in toto, für das fixierte, alle anderen Völker hingegen repräsentieren das lebendig verwandelte Älteste – und dennoch hat jede Negation nur Substanz als Negation eines vorhandenen Positiven: *China steht in diesem Sinne dem ganzen mythologischen Prozeß entgegen, nicht einem konkreten Moment desselben*.<sup>544</sup> Gleichzeitig bedeutet China aber auch die Negation des Anfänglichen als eines solchen, denn ein Anfang vermag lediglich das zu sein, von dem aus sich zu etwas fortschreiten läßt, das den Grund einer Fortschreitung in sich enthält. Der hier thematische absolute Anfang der Theogonie wird also vom chinesischen Charakter ebenso absolut und total verneint. Und sofern dieser Anfang jede ihm folgende Zeit bis zur letzten Gegenwart der Zukunft antizipiert und als de-

<sup>541</sup> Vgl. SW XII, 527–532.

<sup>542</sup> Vgl. SW XII, 537.

<sup>543</sup> Vgl. SW XII, 539–540.

<sup>544</sup> Vgl. SW XII, 557–559.

ren Grund vorwegnimmt, versagt China sich dem geschichtlichen Wesen des Bewußtseins überhaupt – das mit dem eigentlich Menschlichen deckungsgleich ist.

### 13. Die griechische Mythologie

Sind nach Schelling bloß drei vollständige (nicht drei vollendete!) Mythologien möglich, so stellt sich das Problem ihres Verhältnisses und der Sukzession zwischen ihnen. Da sie alle vollständig sind, kann die in allen irgendwie realisierte *Allheit der Potenzen nur noch verschieden erscheinen, je nach der Vorherrschaft einer der drei Potenzen*. Konvergenz und Divergenz dieser drei Mythologien sind folglich a priori prästabiliert. Solange der Widerstand der ersten Potenz oder des realen Prinzips und damit die Spannung der Potenzen fort dauert, kann sich auch die über den drei Potenzen stehende Einheit derselben nicht als eine von ihnen freie, immaterielle, sondern nur als eine mit ihnen verwachsene darstellen, welche allein die Erscheinung des Konkreten, des Körperlichen hervorzubringen vermag. Deswegen ist in der ägyptischen Mythologie alles noch körperlich, während nach dem gänzlichen Aufgeben des realen Gottes (Brahma) der Prozeß der Vergeistigung beginnt (Vishnu), der sich allerdings in Indien nochmals ins Materielle umwenden muß, in Griechenland indes zur Vollendung reift.<sup>545</sup> *Plakativ ließe sich sagen, daß Ägypten dem Körper, Indien der Seele und Griechenland dem Geist entspricht.*

Einzig in der dritten Mythologie tritt die immaterielle Einheit wieder in die materielle ein, womit ein letzter, abschließender und vollendeter Zustand erreicht wird. Prinzipiell erfolgt mit dem dritten Begriff die Rückkehr in den diesen wieder aufnehmenden ersten, d.h., das Dritte *ist* zwar nicht das Erste, aber es ist von neuem das, *was* das Erste ist. Konkret bedeutet dies hier: Das reine Sein-Können als das Erste wird – das reine Sein als Zweites aufnehmend und ebenso voraussetzend – im Dritten zum als Sein gesetztem Sein-Können.<sup>546</sup> Die autonome Materie – resp. das sich selbsttätig bewegende und strebende reale Prinzip – wird im Dritten zum inneren Gehalt des sie nunmehr bestimmenden geistigen Begriffs, wobei dieser setzende Begriff sich der zweiten Potenz als seines formalen Moments bedient; das Dritte ist mithin dem Was nach das Erste, jedoch in der Form des Zweiten, in und durch dieses gesetzt. Oder auch: Das Erste wird im Dritten als Zweites gesetzt.

*Die griechische Mythologie* setzt daher alle Momente, deren Einheit sie ist, in und aus sich selbst voraus und empfängt sie nicht erst historisch von außen, weshalb sie unmittelbar als hellenische, von vorne und von der allgemeinen

<sup>545</sup> Vgl. SW XII, 570–571.

<sup>546</sup> Vgl. SW XII, 576–577.

Vergangenheit des Kronos aus, anfängt.<sup>547</sup> Eingangs tritt dabei der dem Typhon entsprechende Hades als die rein negative Seite des Kronos hervor, als das Sich-Versagende und sich jedem Fortgang Widersetzende; zum Gott der Unterwelt *wird* er erst und heißt deshalb lediglich als der, der er sein wird, Hades. Als der wirklich Hades gewordene ist er der freundliche und gute Gott. Poseidon hingegen ist Kronos, sofern er der höheren Potenz bereits zur Materie geworden ist.<sup>548</sup> Zeus schließlich ist der befreite Kronos, der seiner selbst mächtige und über alles herrschende Verstand.<sup>549</sup> Unter den drei Kroniden ist Zeus folglich der einzige gegenwärtige, während Hades und Poseidon schon Momente der Vergangenheit bilden: Die drei sind der auseinandergegangene Kronos, des Gottes, der statt ihrer war, und *nur alle drei sind dem ganzen Kronos gleich*. Sie bedingen sich in gleichursprünglicher Sukzessivität wechselseitig, jeder setzt die beiden anderen voraus, jeder ist jeder und alles in allen; sie sind den Zeiten zugekehrte Seiten des je anderen, so daß sie sich auch bloß räumlich unterscheiden können.<sup>550</sup>

Gehört der Stoff der griechischen Mythologie noch dem Prozeß an, so ist ihre Entfaltung doch völlig frei, und aufgrund ihres freien Verhältnisses zur gesamten Materie des mythologischen Prozesses (das obendrein jede Poesie erst ermöglicht) bringt die griechische Mythologie als einzige ein durchgängiges, zusammenhängendes und vollständiges Göttersystem hervor; sie ist die erste und *einzig allgemeine Mythologie*, die alle anderen enthält und erklärt.<sup>551</sup> Ausschließlich mit dem Nachlassen der Spannung können dem Bewußtsein jedoch alle Momente der früheren Bewegung *als geschichtliche Momente* klar werden, so daß ihm alles vom Anfang bis zum Ende durchsichtig wird. Dem ans Ende gekom-

<sup>547</sup> Vgl. SW XII, 578.

<sup>548</sup> Vgl. SW XII, 579–580.

<sup>549</sup> Vgl. SW XII, 582.

<sup>550</sup> Vgl. SW XII, 584–585.

<sup>551</sup> Vgl. SW XII, 586–591. – Im Blick auf die späteren Mythologien vertritt Schelling den Standpunkt, daß die italische Mythologie überhaupt nicht wesentlich von der griechischen differiert, derweil die nordischen Mythologien bloß als zufällige und verfälschte Derivate zu betrachten sind (vgl. SW XII, 598). Auch die Philosophie geht für ihn in Gestalt von Hesiods *Theogonie*, an der Schelling sich in den wesentlichen Punkten orientiert, aus der hellenischen Mythologie hervor; dem Stoff nach ist sie schon das Erzeugnis eines wissenschaftlichen Bewußtseins (vgl. SW XII, 592). Es gibt daher ein unmittelbar aus der Mythologie hervorbrechendes, noch von ihr selbst erzeugtes philosophisches Bewußtsein (vgl. SW XII, 623). Gerade die *Theogonie* enthält viele Begriffe und Philosopheme, die sich unmittelbar aus der Mythologie erzeugen, wie etwa die Auskünfte über Chaos, Erebus und Nux im Hinblick auf die in ihnen entwickelte Lehre vom Absoluten in seinem Verhältnis zum in ihm liegenden Gegensatz zeigen. – Bereits für Herodot sind die Götter im Rahmen der *interpretatio graeca* (vgl. *Historien* 2,42–53) überall dieselben und werden in den verschiedenen Hochkulturen lediglich verschieden benannt.

menen Bewußtsein stellt sich dabei (konkret im Rückblick auf das Erste) der Urzustand vor allem wirklichen Bewußtsein, d.h. vor aller Bewegung und vor aller empirischen Erfüllung des Bewußtseins – also die im Urbewußtsein gesetzte Einheit der Potenzen vor der Trennung –, als absolut undurchdringliche Einheit und Tiefe, als Götterabgrund oder Chaos, d.i. als widerstandslose, offenstehende, relative Leere und totale Abwesenheit des Konkreten, dar.<sup>552</sup> Dieses Chaos – für Schelling gleichbedeutend mit Janus, dem rein römischen Gott des Anfangs und des Endes – bedeutet keine physikalisch-kosmologische (materielle) Verwirrung, keine unbestimmte Materie und keinen leeren Raum, sondern einen spekulativ-philosophischen Begriff.<sup>553</sup>

Vor ihrem Auseinandertreten können die drei Potenzen für uns als dieses Chaos gelten, ohne daß das Wesen Gottes damit ein verworrenes wäre, was sich besonders eindringlich vermittelt der Kategorie der (*Un-*)*Gleichheit* formulieren läßt, unter der die drei – eben nur gedanklich, aber nicht gegenständlich zu trennenden – Potenzen in Gott sind: (1) das Sein-Könnende seines Wesens, d.i. das, wodurch er sich selbst ungleich sein kann, (2) das rein Seiende oder Seinmüssende seines Wesens, d.i. das notwendig und beharrlich sich selbst Gleiche, und (3) die Ununterscheidbarkeit beider, die sie auch vom Dritten nicht unterscheidbar macht, d.i. das im Sich-ungleich-Sein Sich-gleich-Bleibende, voneinander abzuheben; im Dritten bleibt das Wesen als ein anderes (Objekt) es selbst (Subjekt) und ist damit reiner Geist oder das Seinsollende als das an sich Zukünftige und Kommende. Und in eben dieser Perspektive ist Gott ein Chaos, die metaphysische und quasi punkthafte Einheit von drei und nur drei geistigen Potenzen.<sup>554</sup> Janus ist daher ein geistiger Gott, das Chaos als Ur-einheit in der Unterscheidung und im Auseinandergehen seiner Momente: Das Doppelgesicht zeigt die schon erkennbare Einheit, d.h., die Potenzen sind nicht mehr im Zustand des Noch-einander-Zugewandtseins und dadurch nach außen hin neutral (= 0), sondern sie stoßen einander ab und sind nach außen hin geöffnet.<sup>555</sup> Janus ist – im Anschluß an Macrobius – nicht weniger als die *Quelle*

<sup>552</sup> Vgl. SW XII, 595–596.

<sup>553</sup> Vgl. SW XII, 599.

<sup>554</sup> Vgl. SW XII, 600. – Die erste Potenz ist, als Möglichkeit der Ungleichheit und des Mißverhältnisses gegen sich, nicht ihrer Natur nach oder ontologisch, sondern lediglich zufällig positiv; eine kontingente Notwendigkeit oder relative Wahrheit, wie Schelling es – im Rückgriff auf Wilhelm von Ockham (vgl. J.P. Beckmann: *Wilhelm von Ockham*. München 1995, 36–40, 79–83) – auch nennt. Die Kontingenz der Notwendigkeit in der Natur verbindet sich mit der Notwendigkeit der Kontingenz aus dem Grund der Freiheit heraus, doch bleibt alle Notwendigkeit zuletzt gleichermaßen verdrängt wie drängende Kontingenz. Vgl. auch SW XIV, 338; siehe außerdem G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie*, § 250.

<sup>555</sup> Vgl. SW XII, 601. – Es ist kein Zufall, daß Schelling *das Motiv des Verhältnisses von Punkt und Kreis* am zentralen inneren Übergangspunkt seiner positiven Philoso-

phie, nämlich dem von Mythologie zu Offenbarung, heranzieht, folglich dort, wo es um ein adäquates Verständnis des Schöpfungsbegriff geht. Chaos meint keine unzureichende Grundlage oder Generalpotenz mehr, sondern die anfängliche Form der All-Einheit, des geordneten Ineinanderseins der Momente in ihrer Identität (zum Chaos vgl. auch SW I, 74; IV, 402, 447–449). Betrachtet man den Kreis in seiner reinen Wesentlichkeit (als Allpotentialität), so ist er Punkt: mithin der unendlich kleine Kreis (vgl. dazu SW VI, 166–168; VII, 155–156), der in eine dreifache Funktionsweise – Zentrum, Radius und Peripherie (vgl. hierzu auch SW XII, 83) – auseinandergehend für unsere Erkenntnis in Erscheinung tritt, ohne dabei doch ein Moment insbesondere oder ausgezeichneterweise zu sein. Die eine Idee gewinnt ihr dreifaches ‚Ansehen‘, ihr differenzhaftes Erscheinen als Idee. Die hierbei mögliche Verwirrung ist lediglich eine der Erkenntnis, keine im Sein, denn wir unterscheiden, was in der Sache untrennbar ist. Als Punkt genommen ist der Kreis die Ureinheit als Potenz der Potenzen, als Zentrum, in dem alle drei noch bloß potentiell gegen ihr Wirken als getrennte sind.

Man kann bei dem als Kreis gedachten Punkt die drei Unterschiede zwar notwendig denken, doch ihre reale Wirklichkeit fehlt. Dazu bedarf es des wirklichen Auseinandergehens der potentiellen Differenzen – das letztlich gleichbedeutend ist mit dem Sich-ungleich-Werden, der Linearisierung des Kreises in Anfang, Mitte und Ende des Weltprozesses (vgl. SW XIII, 276–277). Aus der unendlichen Vielzahl von möglichen konkreten Aktualisierungen des unendlichen Kreises in endlichen Kreisen muß eine Möglichkeit von Gott willentlich als Welt ausgewählt und gesetzt werden. Dazu muß vordem die reale Denkbarkeit (vgl. SW X, 407) – diese ist im Grunde ein Kampfansage Schellings an die jahrhundertelange terminologische Distinktionsarbeit der Scholastik – als das Möglich-*Sein*, als die Wirklichkeit des Möglichen, aufgewiesen werden, weil dieses nur dann gewollt werden kann. Die geforderte *Wirklichkeit* kann nur eine *endliche*, eine Welt sein. Reale, weltliche Wirklichkeit bedeutet Verendlichung und realdifferente Bestimmtheit; und deren Möglichkeit wiederum fordert das Vorhandensein von Differenzen schon in der Idee: die Potenzen als Urmächte des Selbstischen, als potentielle Personen. Schellings Potenzenlehre ist somit auch sein letztes Wort zu der ihn lange beschäftigenden Frage, ob eine – und wenn ja, welche – Zweiheit oder Unterschiedenheit in Gott angenommen werden muß (vgl. SW VI, 166–168; VII, 425).

Verkörpern die ersten Momente der Idee noch die Unendlichkeit in den Extreme von Mangel und Fülle, die sich in ihrer Zweiheit neutralisieren, so werden sie in der Dreiheit zur Grundlage geistiger Differenziertheit und zur Einheit aller konkret-weltlichen Möglichkeiten. Ihre Verstellung ermöglicht die Kontraktion hin zu einer endlichen Welt. Das neutrale Verhältnis von unendlichen Momenten kann allein in einer statischen Einheit bestehen. Sofern die Potenzen für sich unendlich sind, also – *nulla proportio est* – in einem endlichen Sein niemals vollständig realisiert oder kontrahiert werden können, muß der Wille die Idee, nach Maßgabe seiner Zwecke, in die Endlichkeit bringen; das Wesen muß im Endlichen zum Wesentlichen werden, zu einer Welt, die ihren göttlichen Zweck erfüllt. Der Wille bildet so das Nadelöhr im Übergang des Unendlichen zum Endlichen. Immer steht das andere Sein unter dem Gesetz, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben muß, weswegen das ganze Problem hier in der Entscheidung liegt. Die Potenzenverstellung eröffnet ein anderes Sein, das die Existenzweise der linearen Endlichkeit besitzen

und Einheit der gesamten Götterwelt, die Einheit der den Prozeß verursachenden (d.i. der formellen) Götter; er ist der erste der Götter, während Jupiter nur der höchste der materiellen Götter ist, der bereits relativ die Existenz geringerer Götter außer sich voraussetzt. Janus ist der Gott, außer dem noch gar keiner gedacht wird und denkbar ist.<sup>556</sup> Als in sich selbst vertiefte Einheit bedeutet Janus nach außen hin Ruhe und Frieden, doch wenn er sich aufschließt, wird er zur Ursache des Krieges als des Vaters aller Dinge und ihrer Fortdauer: Er ist dergestalt die *Einheit von Einheit und Gegensatz*,<sup>557</sup> die ursprünglich verschlossene, dann aber aufgehende Pforte zu allem Sein und als Chaos der Anfang, aber ebenso das Ende aller Götter.<sup>558</sup>

Das Zweite nach dem Chaos ist Gaia, der nicht vom Chaos erzeugte theogonische Grund. Als Weibliches ist sie – nach dem Neutrum des Chaos – das reale gottsetzende Prinzip und Bewußtsein, wohingegen der Gott selbst das Männliche ist; sie ist vor dem Gott, dies jedoch nur, um ihn zu setzen.<sup>559</sup> Sofern aber das gottsetzende Prinzip sich ins Sein erhebt und dabei doch im Inneren bleiben will, existiert es in der Enge, und um daraus herauszukommen, muß es sich *materialisieren*, Äußeres werden, Raum geben, weit werden. Zu diesem Zweck gebiert Gaia ohne Gemahl den Uranos (des Zabismus), der sie nunmehr einschließt, so daß sie – im Vollzug der *universio* – *im Äußeren neuerlich zum Inneren wird*. Die ersten Kinder, die sie in der Folge mit Uranos zeugt, die Titanen, sind bereits mythologische, geistige Götter, denen es freilich erst in der Zukunft bestimmt ist, wirklich zu sein und die in der Gegenwart verborgen bleiben.<sup>560</sup> Erst mit Kronos treten sie aus der Verborgenheit heraus, womit *in der Theogonie drei Zeiten zu unterscheiden sind*: (1) die Uranos-Zeit der bloß realen Potenz, (2) die Zeit der ideal-realen Titanen unter Führung des Kronos, in denen noch die Spannung des realen, verstandlosen und gewalttätigen Prinzips

muß und darin zugleich den Zweck der Unendlichkeit verfolgt: die Transformation des Unendlichen von einer in sich ruhenden, sich immanent in ihren Momenten gegenseitig neutralisierenden Null zu einer geistigen und seinstranszendenten All-Einheit, in der die Ordnung der Potenzen wiederhergestellt wird, ebenso jedoch das Wesen und der Sinn dieser Stellung bewußt geworden ist und erhalten bleibt. Was in Gott anfänglich schon (mögliche) Vielheit war und auch nach der Welt bleiben wird, das sind die Personen. In der Trinität wird das Selbstische, die Person, zu dem, was nichts mehr ausschließt, zur Wahrheit der Differenz in der All-Einheit.

<sup>556</sup> Vgl. SW XII, 603–606.

<sup>557</sup> Vgl. SW XII, 608. – Janus entspricht nach Schelling auch Quirinus, der Ureinheit der Potenzen, in der diese selbst noch potentiell gegen den wirkenden Zustand sind, in dem sie sich nach der Zertrennung befinden; Romulus, Remus und Numa benennen bloß die historisch herabgesetzten Potenzen (vgl. SW XII, 608–610).

<sup>558</sup> Vgl. SW XII, 611–614.

<sup>559</sup> Vgl. SW XII, 615–616.

<sup>560</sup> Vgl. SW XII, 616–617.

gegen das ideale vorherrscht, und (3) die Zeit der rein idealen, geistigen Zeus-Götter. Das zweite Geschlecht der Kinder von Uranos und Gaia, die Kyklopen, wird nicht mehr von Kronos, sondern von Zeus befreit und hat mithin als Vorbote einer noch späteren Zeit zu gelten, doch bilden beide, Titanen wie Kyklopen, Präformationen späterer Herrschaftsepochen.<sup>561</sup> Weil alle Kinder des Uranos – allesamt Potenzen einer späteren Zeit – von Anfang an ihm gegenüber aufsässig waren, werden sie in Gaia eingeschlossen, nicht umgekehrt, d.h., sie verharren anfänglich verborgen in der Tiefe des dem Uranos unterworfenen Bewußtseins und existieren dort nicht wirklich; vielmehr sind sie lediglich zur Existenz bestimmt, potentiell vorhanden oder als zukünftige gegenwärtig.<sup>562</sup>

Der theogonische Prozeß, der sich durch das Bewußtsein als Grund im Bewußtsein in der Form der Bewußtseinsgeschichte vollzieht, wird von Schelling im Kern als ein wechselseitiges Ineinandersein oder System der Zeiten, die mit modalen Bestimmungen verschränkt werden, konstituiert. Die Gegenwart ist hierbei immer das antagonistische Ineinander von Gegenwart und Zukunft, in dem jederzeit auch das Vergangene als Überwundenes präsent bleibt. Lag in der ersten Gegenwart des Anfangs jede kommende Gegenwart und Vergangenheit bereits beschlossen, so war in jeder vergangenen Gegenwart jede gegenwärtige und zukünftige Gegenwart entschieden und vorherbestimmt. Die letzte Zukunft und Gegenwart ist die anfänglich schon intendierte Beruhigung, Versöhnung und Realisation aller Möglichkeiten innerhalb der ultimativen Wirklichkeit, in der alle Potenzen sich ausgewirkt haben und alle Potenzenverhältnisse durchschritten wurden. Verborgeneheit und Erscheinen, Zurücktreteten und Sich-Durchsetzen, Überwinden und Bewahren sind für die Möglichkeit des Prozesses untrennbare Momente. Erst die letzte, absolute Gegenwart birgt keine fernere Zukunft mehr, sondern verwirklicht die Fülle aller Zeiten und jeder Vergangenheit. Nichts Unverwirklichtes fordert mehr das Herausgehen über sie, alles Verborgene ist dem an diesem Punkt geistig gewordenen Bewußtsein offenbar und im geschichtlichen Stufenzusammenhang durchsichtig geworden. *Am Ende der Zeiten wird die Zeit insgesamt als das erkennbar, was sie ist: das Mittel und der Weg des Geistes.*

Angetrieben von Gaias Unwillen entmannt der jüngste – der relativ geistigste – Sohn Kronos seinen Vater Uranos und wirft die Geschlechtsteile ins Meer, d.i. in die Vergangenheit, woraus Aphrodite entsteht, eine alte Göttin sonach, die an die Stelle der asiatischen Urania tritt.<sup>563</sup> Unter den sechs Kindern, die Kronos wiederum mit seiner Schwester Rhea zeugt, sind drei Söhne (Hades, Poseidon und Zeus) und drei Töchter (Hestia, Demeter und Hera), wobei das Weibliche dieselben Elemente im Bewußtsein benennt, die das Männliche im

<sup>561</sup> Vgl. SW XII, 618–619.

<sup>562</sup> Vgl. SW XII, 620–621, 624.

<sup>563</sup> Vgl. SW XII, 623–624.

Gott selbst aussagt; und abermals ist dem jüngsten und geistigsten Kind die Weltherrschaft bestimmt, denn Zeus ist nichts anderes als der ganz in den Verstand umgewendete Kronos. Generell gilt, daß *das mythologisch Frühere im Bewußtsein nicht eher da ist als mit dem Späteren*: Die Olympier repräsentieren daher den Moment der letzten Krisis und der eigentlichen Entstehung der griechischen Mythologie, dem sich alles Frühere als seine Vergangenheit anschließt. Die Widersprüche innerhalb der Theogonie, die auch Schelling nicht entgehen, zeigen nur, daß sie nichts Gemachtes, sondern etwas prozessual-unwillkürlich Entstandenes ausdrückt.<sup>564</sup>

Der eine reale Gott, Kronos, verschwindet in seinen Söhnen, die gemeinschaftlich an seine Stelle treten; das Gemeinschaftliche in den dreien ist das *Unsichtbar-Gewordensein des Einen*. Wird in Zeus das dem Blinden Entgegengesetzte – der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  – positiv gedacht, so wird es in Hades bloß negiert und einfach als Vergangenheit gesetzt, weswegen Hades der untere, der von der negativen Seite betrachtete Zeus ist, d.h., der blinde Gott kann jeder der drei nur werden, wenn er alle drei wird.<sup>565</sup> Ausschließlich das zwischen den Potenzen des Realen und Idealen in der Mitte stehende Bewußtsein – Demeter – ist indes der Krisis fähig, womit sie für Schelling neben Dionysos den Schlüssel zum adäquaten Verständnis der griechischen Mythologie sowie der Mythologie überhaupt abgibt. Bis Kronos die Scheidung der Kroniden nicht mehr hemmt, ist Hestia noch in Demeter begriffen, ja sie ist bloß der Name für die noch nicht von Demeter abgesonderte Persephone: Hestia bildet *das Band des Bewußtseins mit dem realen Gott, gegen den das Bewußtsein immer freier und geistiger wird, um dieses Band zuletzt als etwas Besonderes und Unterscheidbares in sich zu erkennen*. So wird, was zuvor eins mit ihm war, schließlich als Kind persönlich dargestellt. Indem das Bewußtsein eine Seite seiner selbst in und von sich unterscheidet, bestimmt es darin zugleich sich selbst als besondere Persönlichkeit, die wirkliche Demeter.<sup>566</sup>

Als Mutter kann Demeter jedoch nicht länger Gattin des Poseidon sein; Zeus wird zum Vater der Persephone, mit deren Auftreten Hestia verschwindet. Doch auch Persephone muß wieder zurücktreten, was als gewaltsamer Raub geschieht: Die Mutter will sich nicht vom realen Prinzip trennen, Hades nimmt sie mit sich in das selbst nicht mehr sichtbare Sein. Demeter vermag die Umwandlung des Einen in eine Vielheit von mit Zeus gesetzten Göttergestalten nicht anzuerkennen, d.h., daß der Eine nicht länger das wirklich Seiende ist, darin kann das Bewußtsein nicht einwilligen. Die vielen – und dadurch freien – Gestalten des Einen, die ihn unsichtbar machen, sind dem Bewußtsein kein Ersatz für den Gott selbst, es bleibt leer und hungrig. Auf diese Weise erhält die grie-

<sup>564</sup> Vgl. SW XII, 625–626.

<sup>565</sup> Vgl. SW XII, 627–628.

<sup>566</sup> Vgl. SW XII, 628–629.

chische Mythologie ihre Eigentümlichkeit, denn anders als Isis geht Demeter nicht selbst in die Unterwelt.<sup>567</sup> Mit Demeter wird, anders als in der ägyptischen Mythologie, das Bewußtsein nicht selbst in den materiellen Göttern versenkt, aber es gibt auch nicht, wie in der indischen Mythologie, jede Beziehung zu ihnen auf, sondern es bleibt ein Band zwischen dem geistigen Bewußtsein und ihnen. Die Versöhnung der Mutter gehört schon nicht mehr in den Bereich der exoterischen Mythologie, sondern verweist ins *esoterische Bewußtsein, in die Mysterien*, deren genuiner Inhalt der Ausgleich mit Demeter ist: Ihre Begütigung erfolgt im Werden des bleibenden Gottes, des Gottes, dem es gebührt zu sein.<sup>568</sup>

Das Bewußtsein will den Gott an sich und als seiend, als lautere Potenz und Geist, so daß der bleibende Gott nicht vorbehaltlos mit Dionysos zu identifizieren ist. Vielmehr ist Dionysos vorderhand nur der den sein-sollenden durch Negation des nicht sein-sollenden vermittelnde Gott. Allein indem der als Geist Seiende dem Bewußtsein wird, kann dieses beruhigt werden; doch muß es in eins erkennen, daß es sich des dritten Dionysos, der an die Stelle des ersten tritt, bewußt wird als identisch mit dem ersten, als wiederaufgerichteter erster. Einzig auf diesem Boden vermag das Bewußtsein in den drei Göttern die drei Potenzen des einen Gottes zu sehen. *In der Konzeption des dreifachen Dionysos gelangt das Bewußtsein also endlich dahin, die drei reinen Potenzen, Begriffe oder Ursachen außerhalb ihrer materiellen Komplikation zu erfassen*, und von nun an wird die exoterische Götterwelt ihm zum bloßen Phänomen des Innerlich-Reellen. Insofern Demeter die Mutter des dritten Dionysos ist, wird sie versöhnt, weshalb der Hauptinhalt der Mysterienfeiern in seinem Advent besteht; lediglich exoterisch wird dieser Vorgang daher als das Zeus-Poseidon-Hades-Werden (resp. als Geschichtlich-Werden) des ersten Gottes vorgestellt.<sup>569</sup> Die drei Kroniden sind die drei Potenzen, reinen Ursachen oder formellen Götter, aus deren Zusammenwirken die materiellen Götter entstehen; an jedem der griechischen Götter haben alle drei Potenzen teil, so daß jeder Gott ein Moment des Verhältnisses der Potenzen darstellt und in jedem die Potenz des Geistes ( $A^3$ ) verwirklicht ist.<sup>570</sup> Tritt  $A^3$  auf diese Weise ein, so wird auch B Geist und Wille, bleibt aber  $A^3$  untergeordnet.<sup>571</sup>

Erst mit Demeter ist das Regnum des Zeus gesetzt; mit ihr beginnt der Ackerbau, die genuin geschichtliche und gesetzliche Zeit, weswegen auch das

<sup>567</sup> Vgl. SW XII, 630–631, 641.

<sup>568</sup> Vgl. SW XII, 632–633. – Zum Wechselbezug von Esoterischem und Exoterischem vgl. auch SW XII, 643.

<sup>569</sup> Vgl. SW XII, 634–637, 652.

<sup>570</sup> Vgl. SW XII, 663–664. – Insbesondere zu Aphrodite, Ares, Hephaistos, Athene, Metis, Hermes, Apollon und Artemis vgl. SW XII, 664–669.

<sup>571</sup> Vgl. SW XII, 653.

Saatkorn als Symbol der Persephone fungiert.<sup>572</sup> Das natürliche Bewußtsein – eben Persephone – bildet den Keim des wirklichen Gottsetzens; es ist das potentiell Gottsetzende, das zum aktuell Gottsetzenden wird, wenn es sich aus seiner Potentialität erhebt, unmittelbar den Urgott setzt, im Rückgang in seine Potentialität jedoch den Gott actu setzt, dessen Tod wiederum der Beginn des Geistigen ist.<sup>573</sup> Mit Zeus entsteht im eigentlichen Sinne der geistige Götterstaat, doch auch Uranos und Kronos – wie sie bei den Griechen erscheinen – gehören anders als ehemals schon in die geistige Welt. In diesem *geistigen Reich* entstehen die Götter nicht erst, sondern sie treten frei aus der Ungeschiedenheit hervor: In der letzten Krisis werden lediglich die Namen, Ämter und Würden, die festen und bleibenden Gestalten der zuvor in ihrer Bedeutung noch wandelbaren Götter zugeteilt; die vormalige Verwirrung, das Übergreifen der Götter in das Wesen der anderen und die scheinbaren Identitäten zwischen ihnen enden.<sup>574</sup> Die mit Zeus hervortretenden Götter waren demzufolge alle vorher bereits da, so daß es von jedem Gott verschiedene Apparitionen gibt – beispielsweise den ersten, zweiten und dritten Zeus –, die vor allem seine geschichtlichen Momente anzeigen.<sup>575</sup> Insgesamt deutet Schelling die Götterwelt des Zeus als vom zweiten Dionysos hervorgebracht, weil sie den einen, realen Gott verhüllt, um in und durch sich die freie Ausbreitung und Vollendung des Polytheismus zu bewerkstelligen.<sup>576</sup> Durch ihn liegt die hellenische Mythologie in der *freien Mitte* zwischen der Vergangenheit (der Gottesangst) und der Zukunft (der vollendeten geistigen Religion des Christentums).<sup>577</sup>

So zeigt sich, daß die Mythologie – vorrangig die griechische, die die Prinzipien und Gesetze aller Mythologie in der größten Reinheit in sich birgt – als systematisch-theogonische Bewegung ihre eigene Geschichte an jedem Punkt ganz enthält. Es bedarf keiner außer ihr liegenden Voraussetzung, viel-

<sup>572</sup> Vgl. SW XII, 637–638.

<sup>573</sup> Vgl. SW XII, 639.

<sup>574</sup> Vgl. SW XII, 661–662.

<sup>575</sup> Vgl. SW XII, 663.

<sup>576</sup> Vgl. SW XII, 642–643.

<sup>577</sup> Der Kunst, insbesondere der Poesie, wird die exoterische Mythologie erst mit dem Verlust der früheren Strenge und des Anspruchs auf religiöse Realität zugänglich, während das Mysterium als wahres Inneres der Religion stets verborgen bleibt. Homer ist für Schelling der Inbegriff dieser Epochenschwelle; besonders sein Demeter-Hymnus bewege sich exakt auf der Grenze zwischen Esoterischem und Exoterischem. Seine Götter sind freilich wirkliche Götter, keine Naturkräfte oder Allegorien; sie sind wirklich viele und geistige Wesen, bestimmte, menschenähnliche Gestalten. In Zeus erscheint der menschgewordene Gott selbst, weil im natürlichen wie im mythologischen Prozeß der Mensch – mit seiner Gestalt, die die endlichste ist – das notwendige Ende markiert. Vgl. hierzu SW XII, 636, 647–651, 654. – Zu Schellings Deutung auch der bildenden Kunst auf religionsgeschichtlicher Grundlage vgl. SW XII, 653–660.

mehr erklärt sie sich selbst, denn *dieselben Prinzipien, die materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, sind geradeso die formellen Ursachen ihrer Entstehung*. Alles kann auf diese Weise aus sich selbst erklärt werden, sofern seine Gründe in und an ihm zu finden sind.<sup>578</sup> Und dennoch beruht selbst die griechische Mythologie noch auf dem *ersten Irrtum* – der Erhebung des nicht sein-sollenden Prinzips, des, wenn es ist, fälschlich Seienden –, den sie seiner Wirkung nach besiegt, womit sie eine *relative Wahrheit* bekommt – wie die *Natur*, die in gewissem Sinne und verglichen mit Gott und Geist auch ein Irrtum ist, sogar wenn dieser in den relativen Negationen des Nicht-sein-Sollenden, den *einzelnen Dingen*, teilweise schon wieder überwunden wird.<sup>579</sup> Dem wissenschaftlichen Philosophen obliegt es hierbei – wie Gott in der Welt –, in seinem Stoff zu wirken, aber frei von ihm zu bleiben, um ihn in einer wahren Schöpfung zu bewältigen und zu einen.<sup>580</sup>

Das Wodurch und das Worin der Geschichte stehen jedenfalls für das Falsche und die Entfremdung. Die Natur als erste Totalität und weltlich-seiende Einheit – und zwar des Falschen – wird entwickelt, um am Ende, in der Vollendung des Falschen, in den Anfang der Wahrheit umzuschlagen, der konkret eine Wiederholung des Urzufalls und Urirrtums auf Bewußtseinsniveau ist; diese Stelle benennt außerdem den Wesens- und Wirkungsort des Menschen. Das Durchlaufen des Falschen ist die notwendige Bedingung, um die Wahrheit, auch sofern sie im Bewußtsein sein und werden muß, verwirklichen zu können. Das Falsche ist somit selbst eine Stufe und Bedingung des Wahren, nämlich die Weise und Form seiner unabdingbaren Vermitteltheit. Alles ist relativ wahr im Hinblick auf das letzte Wahre, aber ebenso auch relativ falsch. Das reine, selbständige Falsche gibt es nicht, sondern nur das Falsche als unumgängliche Stufe auf dem Weg zur Wahrheit; das Falsche ist um des Wahren willen. Die Totalität des Falschen umfaßt alle Formen und Grade des relativ Wahren, die der Genese des absolut Wahren zwingend vorangehen, es schon enthalten, aber auch erst real hervorbringen. Konkret arbeitet Gott auf die Verwirklichung der All-Einheit, der geistigen Einheit oder Geistigkeit des Seins, hin, um auf diese Weise sich selbst zu seiner reinen, seinsfreien Einheit herauszuarbeiten. Dabei hinterläßt der freie Gott keine Schöpfung, mit der er nichts mehr zu tun hätte, sondern er nimmt sie am Ende in sich zurück und hebt sie in sich auf; sie wird mit und in ihm absolut. Die Schöpfung ist jederzeit Mittel, nie um ihrer selbst willen. Gott verwirklicht vielmehr die Schöpfung, um von ihrer Möglichkeit sowie ihrem Drängen zur Wirklichkeit endgültig loszukommen. Er schafft frei eine seiende, sich aus sich heraus prozessual vergeistigende Schöpfung, um selbst – mittels ih-

<sup>578</sup> Vgl. SW XII, 670–671.

<sup>579</sup> Vgl. SW XII, 645–646.

<sup>580</sup> Vgl. SW XII, 672–673.

rer von ihr – absolut frei zu werden und für immer in einem Zustand seinstranzendenter Geistigkeit anzukommen.

## VII. Negative und positive Philosophie: Wesen und Existenz, Logik und Erfahrung

### 1. Die Seinsfrage im Kontext des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit

Mit dem Abschluß der Wesensgeschichte der Mythologie gelangt das Schelling'sche Projekt an den konstitutiven Übergangspunkt innerhalb des theogonischen Bewußtseinsprozesses insgesamt. Steht am Anfang des Systems der Sache nach der Grundriß der negativen Philosophie – die Logik der rein-rationalen Philosophie, wie sie Gott in der Idee und das Ich in der Trennung von Gott entwickelt –, so schließt sich daran die positive Philosophie an, die den wirklichen existierenden Gott, die wirkliche, philosophische Religion, wie sie vom Urbewußtsein zum befreienden Polytheismus und schließlich zum definitiven Monotheismus fortschreitet, zum Gegenstand hat und dementsprechend die Epochen der Mythologie und der Offenbarung durchschreitet. *Schellings spätes System zerfällt auf diese Weise, grob skizziert, in Logik, Mythologie und Offenbarung – auf dem Boden der unzertrennlichen Einheit von Metaphysik und Religion. Seine Spätphilosophie bleibt mithin vom Letztbegründungswillen der Philosophie geleitet.*<sup>581</sup> Es gilt, einen äußersten Grund für das Denken zu finden, der die Letztbegründung der Vernunft sichert – weil es keinen end-, und daher zweck- und sinnlosen Fortschritt oder Regreß geben kann;<sup>582</sup> *dieses Prinzip ist der christliche Gott, der eine philosophische Religion begründet, das ultimative Ziel der Philosophiegeschichte überhaupt.* Diese zwiefältige Bestimmung im Letztbegründungsprogramm der Spätphilosophie findet ihren Ausdruck in der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie: Widmet sich die negative Philosophie dem Problem, welche Reflexion das Denken anzustellen hat, um seine Begründungsinstanz zu erreichen, so setzt die positive Philosophie voraus, daß allein Gott diese Begründungsinstanz ist und untersucht deshalb die Frage, wie und als was Gott gedacht werden muß, um unvordenkliches Prinzip zu sein. Letztbegründung der Vernunft im Sinne Schellings meint keine totale reflexive Selbsteinholung und -setzung mehr, sondern zeigt, daß das Denken am Ende auf eine Instanz zu verweisen ist, die nicht mehr Denken ist, besser gesagt: Gott.<sup>583</sup>

<sup>581</sup> Zum Programm der Spätphilosophie insgesamt vgl. etwa K. Brinkmann: Schellings Hegel-Kritik. In: K. Hartmann (Hg.): *Die ontologische Option*. Berlin 1976, 121–208; C. Iber: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*. Berlin/New York 1994, 13–69, 277–324; W. Jaeschke: *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*. München 2012, 693–742.

<sup>582</sup> Vgl. SW XIII, 10.

<sup>583</sup> Sein spätes System ist darum nicht selten als Fundamentalkritik an einer Selbstbegründung der autonomen Vernunft ausgelegt worden, die in letzter Konsequenz auf eine Aufhebung des Idealismus im ganzen abzielt, die mit der Wende von einer idea-

Die Metaphysik bedeutet nicht weniger als die Existenzbedingung von Mensch und staatlicher Gemeinschaft gleichermaßen, sofern allein sie den ganzen Menschen von Grund auf zu ergreifen vermag.<sup>584</sup> Vor diesem Hintergrund gilt es, die Tatsache zu verstehen, daß es gerade der Mensch ist, der zur äußersten, radikalen und verzweifelungsvollen Frage hingetrieben wird: Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts? Die Frage, die sich auf rein-rationaler wie auf empirischer Ebene schlußendlich *unabweisbar* einstellt. Und einzig die höchste Wissenschaft, die Philosophie, kann darauf für Schelling eine Antwort finden.<sup>585</sup> Vorderhand erfolgt deswegen ein erneuter Durchgang durch die Sphäre der negativen Philosophie oder der reinen Vernunftwissenschaft. Wenn Kant hier (nach Schelling: zu Recht) behauptet, daß es eine Erkenntnis a priori der Dinge gibt, so nimmt er zugleich (nach Schelling: zu Unrecht) die Hauptsache davon aus, nämlich das Existierende selbst, das An-sich, das Wesen der Dinge als das, was eigentlich in ihnen ist.<sup>586</sup> Alles Transzendente und Apriorische ist bloß die Vernunft selbst in einer besonderen Beziehung betrachtet, und alle apriorische Erkenntnis ist aus einem Prinzip abzuleiten: der unbedingten Vernunftwissenschaft, in der die Vernunft – unter Reduktion alles Äußerlichen und Gegebenen – die Vernunft erkennt, Erkennendes und Erkanntes einander gleich sind. Die reine Vernunftwissenschaft gelangt von sich aus, demnach ohne Erfahrung, zu allem Sein, weshalb die Erfahrung in diesem Sinne und auf dieser Ebene gar keine Quelle der Erkenntnis ausmacht; ohnehin ist das Erkennen zumeist ein Wiedererkennen.<sup>587</sup>

Die Vernunft findet in sich das Prius, das Subjekt allen Seins, aus dem alles Seiende a priori erkennbar wird – fraglich nur, ob in seinem Was-Sein (*quid sit*) oder Daß-Sein (*quod sit*), in seinem Wesen und Begriff oder seiner Existenz. *Was im Erkennen der Vernunft als existierend erkannt wird, ist der Begriff, während das Daß generell der weltlichen Erfahrung vorbehalten bleibt.* Was also existiert bzw. existieren wird, wenn etwas existiert – das aus dem Prius Abgelei-

listischen zu einer realistischen Philosophie Mitte des 19. Jahrhunderts auch tatsächlich einsetzt. Vgl. hierzu M. Theunissen: Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. In: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976) 1–30; C. Iber: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, 278.

<sup>584</sup> Vgl. SW XIII, 27–28.

<sup>585</sup> Vgl. SW XIII, 7–8. – Zur Seinsfrage vgl. auch SW V, 114; VI, 155; VII, 179; XIII, 7, 242. – Prinzipiell bieten sich dem Denken hier für Schelling drei Lösungswege: die Emanation, der Abfall (in Form eines Sprunges) und die freie Schöpfungstat. Bleibt der Emanationsbegriff unzureichend, so schränkt Schelling das Modell des Abfalls in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung auf den Menschen und seine Freiheit ein; das andere Sein, auf das die Seinsfrage sich genuin bezieht, entspringt daher einer Freiheitstat Gottes.

<sup>586</sup> Vgl. SW XIII, 50.

<sup>587</sup> Vgl. SW XIII, 56–57.

tete verhält sich gegen dieses als Zukünftiges –, das obliegt als a priori erkennbar der Vernunftwissenschaft.<sup>588</sup> Die Vernunft hat es mit dem Inhalt, der Materie

<sup>588</sup>

Vgl. SW XIII, 57–58. – Die fundamentale Unterscheidung von Daß und Was verrät, unbeschadet aller Abwandlungen, ihre unleugbare Herkunft aus der *Philosophie Philons*, den Schelling dezidiert als Platoniker versteht (vgl. SW XIV, 286: „der Platoniker Philo“). – Philon deutet die Schöpfung als etwas, das nicht aus einem innergöttlichen Mangel heraus entstanden sein kann, weil ein solcher widersinnig ist. Gott verändert sich durch die Schöpfung nicht, durch sie wird ihm nichts hinzugefügt, was vorher nicht schon vorhanden gewesen wäre. In sich vollkommen ist er nicht gezwungen, die Welt zu schaffen, er tut es aus seinem Wesen heraus, das Güte ist: „Denn wer wüßte nicht, daß Gott sich auch vor der Entstehung der Welt genug war und daß er nach der Entstehung der Welt derselbe blieb und sich nicht wandelte? Warum machte er nun, was nicht war? Doch weil er gut und schenkfreudig war“ (vgl. Philon: *De mutatione nominum* 46 (585M)).

Weiterhin geht er von der Geschaffenheit der Ideen aus, da für ihn nur der Schöpfer selbst ungeschaffen sein kann. Er verortet die Ideen im Geist des Schöpfers; sie bilden keine von Gott unabhängige Welt, sondern sind seine Gedanken, nach denen er die Welt erschafft (vgl. *De opificio mundi* 4,17.19). Damit werden die Ideen von der Welt getrennt; sie sind bei Gott und damit der Welt äußerlich. Mit der Verlegung der Ideen in den Geist Gottes stiftet Philon die Grundlagen für das Verständnis einer Schöpfung aus dem Nichts, für die Nichtigkeit und Kontingenz der materiellen Welt. Und diese Verlagerung der Ideen in den Geist Gottes muß zudem Konsequenzen für die menschliche Möglichkeit nach sich ziehen, Gott und das Ewige zu erkennen oder auszusagen. Selbst die Aussagen über die Vollkommenheit Gottes oder seine Güte sind ihm nicht angemessen, denn „er ist besser als die Tugend und das Wissen, besser als das Gute und Schöne, reiner als das Eine, ursprünglicher als die Einheit, seliger als die Seligkeit“ (vgl. *De opificio mundi* 2C).

Das einzige, was über Gott ausgesagt werden kann, ist seine bloße Existenz: „Er aber ist nicht einmal, abgesehen von seiner reinen Existenz (εἶναι, ὑπαρξις), durch den Geist zu begreifen. Seine Existenz nämlich ist es, die wir begreifen, von den außer der Existenz [vorhandenen Eigenschaften] aber nichts“ (vgl. *Quod Deus sit immutabilis* 62 (282M)). Daß-Sein und Was-Sein, Dasein und Wesen, sind bei Gott zwar identisch, die menschliche Erkenntnis vermag aber einzig sein Dasein wahrzunehmen; sein Wesen bleibt unaussagbar. Wenn Gott der Seiende ist, dann wird ihm damit keine positive Aussage zugeschrieben, sondern vielmehr darauf hingewiesen, daß diese Zuschreibung des Seins den Verzicht auf einen konkreten Namen bedeutet: „Es war auch folgerichtig, daß auch kein Eigename dem wahrhaft Seienden zugelegt werden konnte. Beachte nur, dass auf die angelegte Frage des Propheten, was er denen entgegen sollte, die nach seinem Namen fragten, die Antwort lautet: ‚Ich bin der Seiende‘, d.h., mein Wesen ist es zu sein, und nicht benennbar zu sein“ (vgl. *De mutatione nominum* 11 (579–580M)).

Alle Aussagen über Gott gehen auf seine bloße Existenz, das Sein. Die Welt ist zwar auch, wenn Philon aber über das Sein der Welt in Relation zum Sein Gottes spricht, dann nennt er sie ein Nicht-Sein. Dies meint keine prinzipielle Nichtexistenz der Welt, sondern ihr in Beziehung zum Göttlichen gemindertes Sein, das freilich die Fassung des Göttlichen in Begriffen unmöglich macht. Das Göttliche ist das Sein schlechthin, und die Welt hat zwar Anteil am Sein Gottes, ist jedoch verglichen mit

dem Göttlichen nicht, womit die Möglichkeit von Aussagen über das göttliche Sein, die über dessen reine Existenz hinausgehen und sich bestimmter Begriffe bedienen wollen, negiert wird. Die Begriffe, die Philon Gott zuspricht, sind eigentlich keine solchen, sondern allenfalls ihre Steigerung: „Denn jenes Wesen, das besser ist als das Gute, ehrwürdiger als die Einheit und reiner als die Eins, kann unmöglich von einem anderen geschaut werden, weil es nur von sich allein begriffen werden darf“ (vgl. *De praemiis et poenis* 40 (414M)). Wir leben in einer Welt, die zwar *gegenüber* dem Göttlichen im Kern nur negiert und verachtet werden kann, die umgekehrt aber groß genug ist, um beachtet zu werden, weil sie *von* diesem Göttlichen geschaffen ist.

Je mehr Gott der Welt enthoben ist, desto nötiger ist es, eine Verbindung zwischen ihm und ihr aufzuweisen, da der Gottesbegriff andernfalls bedeutungslos wird. Diese Verbindung sieht Philon in den Kräften Gottes. Durch sie wird der dem Geschaffenen transzendente Gott wahrnehmbar, durch sie schuf er die Welt. Gott hat die Welt nicht allein, sondern durch seine Kräfte geschaffen (vgl. *De opificio mundi* 74–75 (17M)). Die Anzahl dieser Kräfte ist nicht zu benennen; unter ihnen gibt es Ansätze einer Hierarchie (vgl. *De Cherubim* 27 (143–144M)). Philon nennt drei Grundaspekte des schaffenden Gottes: die Kraft, die den Schöpfungsakt ausgelöst hat und den Beginn der Schöpfung markiert; die Kraft, die diesen Schöpfungsakt und damit das Handeln Gottes weiterführt, die Schöpfung beherrscht und in ihr wirkt; und schließlich den Logos, der diese Kräfte bündelt. Der Logos ist so wenig faßbar wie der transzendente Gott selbst. Er ist die Summe der Kräfte Gottes, nach ihm wird die Welt geschaffen, durch ihn wirkt Gott in die Welt hinein. Einerseits soll es sich beim Logos um nichts anderes handeln als um eine Eigenschaft Gottes, identisch mit seiner Weisheit (vgl. *Legum allegoriae* 52B (56M)). An anderen Stellen erscheint er als eigenständiges Wesen, das von Gott selbst zu trennen ist: Er wird von der Weisheit, die seine Mutter ist, abgehoben, er ist ein geschaffenes Wesen, der älteste Sohn Gottes, der sogar in einem übertragenen Sinn als (zweiter) Gott bezeichnet wird (vgl. *De fuga et inventione* 466B (562M); *De somniis* 1141B (690); *Legum allegoriae* 93B (121); *De confusione linguarum* 341B (427); *De providentia* 466 C; *De somniis* 599B (655)).

Da Gott sich in absoluter Transzendenz befindet und nur durch seine Kräfte wahrnehmbar ist, geht Philon konsequenterweise davon aus, daß das, was als Gott bezeichnet wird, nicht Gott im eigentlichen Sinne ist, sondern die Bezeichnung einer Wirkung des Seienden, über den man einzig seine Existenz aussagen kann. Es ist ein Name, den die Menschen aufgrund der Erfahrung seines Handelns Gott selbst gegeben haben: Sie haben ihn als Schöpfer erfahren, also heißt er Gott; sie haben ihn als in der Schöpfung und der Geschichte wirkend erfahren, also heißt er Herr. Diese Namen sind aber nur Namen, die den Seienden selbst nicht aussagen. Der Seiende ist existent, nicht jedoch wahrnehmbar; was wir Gott nennen, ist nur seine schaffende Kraft (vgl. *De confusione linguarum* 137–138 (425M)). Die nach außen tretenden Kräfte Gottes müssen aber, wie er selbst, ewig und unveränderlich sein. Gibt es in Gott keine Veränderung, dann auch nicht in seinem Wirken. Dieses Wirken oder Schaffen Gottes in seinen Kräften ist Teil seines Wesens und daher untrennbar mit ihm verbunden: „Denn Gott hört niemals auf zu schaffen; wie vielmehr das Brennen zum Wesen des Feuers und das Abkühlen zu dem des Schnees gehört, so das Schaffen zum Wesen der Gottheit, umso gewisser, da sie ja für alle anderen den Quell der

des Seienden zu tun, mit dem Begriff als An-Sich des Seienden, und die Existenz oder Nichtexistenz ändert am Inhalt eines Begriffs nichts. Umgekehrt fügt die Wirklichkeit nichts zum Was hinzu, während das Notwendige von aller Wirklichkeit unabhängig ist. *So gibt die Vernunft dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt und vorkommen kann; sie begreift das Wirkliche, aber nicht die Wirklichkeit* – eine Dualität, die für Schelling mit der Platonischen Unterscheidung von eidetischen und mathematischen Zahlen übereinkommt.<sup>589</sup>

Tätigkeit bildet“ (vgl. *Legum allegoriae* I,6 (44M)). Es ist gar nicht möglich, Gott als Nicht-Schaffenden oder Nicht-Handelnden zu denken. Die Bindung seines Wesens an sein Wirken ad extra ist mit einem Licht vergleichbar, das ebenfalls eine ununterbrochene Quelle nach außen drängender Helligkeit ist (vgl. *De somniis* 576E (632M)).

Trotz einer Vielzahl von Unterschieden bleibt die Affinität zwischen Philon und Schelling in einigen grundlegenden Punkten unübersehbar: zuvörderst die ontologische und epistemologische Differenz von Daß und Was, von Existenz und Essenz, von quod sit und quid sit. Die Zielrichtung der gesamten Argumentation besteht freilich bei Schelling im Übergang vom Begriff in seiner immanenten Notwendigkeit hin zur kontingenten, wirklichen, gewollten, erfahrbaren, geschichtlichen Welt, in deren Fortgang Gott als das absolute Einzelwesen hervortritt, das sich seiner selbst als absoluter Person bewußt ist. Einzig am anderen Sein vermag Gott sich dieser Möglichkeit bewußt zu werden, so daß er sich von seinem inneren Urgrund, von sich als blindem Existenzakt, lösen kann. *Die Seinsfrage – Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts? – gewinnt bei Schelling den spezifischen Akzent: Warum ist etwas außer oder neben Gott? Warum ist nicht nichts außer Gott? Warum gibt es das andere Sein?*

Eine Nähe zwischen beiden Denkern bekundet sich zudem bei der Lehre von den Kräften Gottes – den Potenzen bei Schelling – und der creatio continua. Und auch für Schelling sind die Idee und der Geist Gottes wie für Philon untrennbar verbunden; der Geist bildet das dritte, vereinigende Moment innerhalb der Idee des Seienden; die Idee ist also in gewissem Sinne identisch mit dem Geist Gottes und der Geist mit ihr, doch ist erst Gott mehr als Geist und Idee. Gott schafft die Welt der Idee gemäß, nicht aus einem Mangel heraus, aber so, daß er mit dem Ende der Schöpfung etwas geworden ist, das er vorher nicht war: Er ist dann der Seiende als der, der er sein wird und sollte, der er am Ende geworden sein wird, der er – vermittelt über die Schöpfung – sein will. Er ist der Herr des Seins als der Herr der Zukunft, die er werden und sein wird. Ist Gott am Anfang lediglich faktisch das Singulum des Seins, das einzige, aber im Grunde prinzipiell austauschbare Individuum, so ist er am Ende die unvertretbare, absolute, all-eine, geistige Person. Die Idee ist der Welt äußerlich, doch ihr einzig möglicher Grund; und wir können zwar die Idee erkennen, nicht aber, warum Gott eine ihr gemäße Welt schaffen will und schafft. Für Schelling können wir mit Notwendigkeit erkennen, was etwas ist und warum etwas das ist, was es ist, nicht jedoch, warum es ist; die Existenz kann immer bloß eine Erfahrung sein, und erfahren wird nirgends etwas anderes als die Existenz.

589

Vgl. SW XIII, 60–61. – Vgl. auch *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1849. Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie*, 34–35: Mit Bezug auf Brandis (*Über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker*, 1828;

Wirklichkeit und Existenz sind Sache der Erfahrung, in der sie vorkommen und die die Konstruktion der Vernunft fortlaufend kontrolliert; Erfahrung ist die unmittelbare Gewißheit des Daseins, die keiner Kritik bedarf. Zugleich bedeutet Erfahrung, daß alles Daß-Sein gegenwärtig oder vergangen ist, während reine, notwendige Begriffe die immanente Zukünftigkeit des logisch gegenwärtigen Prius ausfüllen, d.h., sie werden im logischen Prozeß aus dem Apriori entwickelt und machen infolgedessen in ihrer logischen Notwendigkeit und Zukünftigkeit das möglicherweise Existierende aus. Zwischen der gegenwärtigen Erfahrungswirklichkeit und der zukünftigen Existenzmöglichkeit aus dem Denken heraus gibt es wiederum keinen notwendigen Übergang oder Zusammenhang. Die Erfahrung vermag das Logische zwar nachträglich einzuholen und als wirklich zu erfahren, doch geschieht dies niemals mit Notwendigkeit. Was wirklich erfahrbar sein und werden wird, das kann die Logik voraussagen, jedoch nicht selbst realisieren und existentiell ermöglichen. Wenn etwas ist, dann ist seine Abfolge logisch notwendig und ontologisch präformiert, aber weder ein Einzelnes und Bestimmtes noch das Ganze des Existierenden ist jemals auf logische Weise als notwendig einzusehen, womit die Existenz logisch eine immer nur mögliche bleibt. Die Vernunft kann daher allein zu dem Schluß kommen: Wenn Gott das Sein will, dann der Logik gemäß.

Der letzte, alles abschließende apriorische Begriff der Vernunft, den sie noch von sich aus als ihr notwendiges Ende findet und erkennt, ist nach Kant Gott, dessen Existenz nie zu einer Tatsache oder Erfahrung werden kann. Gott als Endpunkt des Denkens – dieses Konzept ist den zwei zentralen metaphysischen Großentwürfen, der Aristotelischen und der Kantischen Onto-Theologie, gemeinsam. Doch kann es damit nach Schelling nicht sein Bewenden haben. Vielmehr ist die Frage: *Welcher ist der ursprüngliche, unmittelbare Inhalt der Vernunft, der gleichzeitig so beschaffen ist, daß von ihm aus zu allem Sein zu gelangen*

*Diatribes academica deperditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia*, 1823) und Ravaisson (*Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, 1838) schreibt Schelling: „Denn die Wirklichkeit tut nichts zu dem Was, und das Notwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige, ihr Vorausgehende. So ist z.B. die Unteilbarkeit des Raumes nicht eine Sache des wirklichen Raumes – und was im wirklichen Raume Ordnung, Symmetrie, Bestimmung ist, das ist alles logischen Ursprungs. Vielleicht ist etwas diesem Gedanken Analoges in der angeblich platonischen Unterscheidung der arithmon eidetikon und mathematikon.“ Ideen und Ideenzahlen sind die Prinzipien des Seienden, die Linie die erste Dyas, die Fläche die erste Trias, der Körper die erste Tetras. Dort findet sich auch ein Hinweis auf Philoponus (*In Aristotelis de Anima*) und die Paraphrase des Themistios zu *De anima* von Aristoteles. Später (156) bezieht Schelling sich zudem zur Tetraktys auf Simplicius und Philoponus. Vgl. auch 38–39 sein Exzerpt aus Ravaisson (p. 18): „Unum ante mentem esse et ante ten noesin ten henosin urgebant Neoplatonici.“

ist? Die Vernunft ist die tätig wirkende, unendliche Potenz des Erkennens, und zwar objektiv genommen, obwohl sie in einem Subjekt ist; der bloß passiven Potenz enthoben, geht die Vernunft notwendig zu allem Sein fort, weil nur alles Sein der unendlichen Potenz entsprechen kann. Sofern die Vernunft also einen angeborenen Inhalt (oder Begriff) besitzt, den alles wirkliche Erkennen voraussetzt, der indessen selbst noch kein Erkennen ist, *korreliert der unendlichen Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seins als dieser Inhalt*.<sup>590</sup> Ihm eignet unmittelbar eine bewegliche Natur, d.h., das unendliche Sein-Können ist nicht die bloße Fähigkeit zu existieren, sondern es ist – sowie es gedacht wird – *im Begriff, in das Sein überzugehen*; es ist das vom Sein und Ins-Sein-Kommen nicht Abzuhaltende. Dieser logische Übergangsprozeß von Möglichem zu Wirklichem ist freilich noch nicht das Werden der Wirklichkeit selbst, denn das Sein verbleibt im Begriff. Vielmehr ist das Übergehen ein Anderswerden, in dem anstelle der reinen Potenz *ein* Seiendes, ein konkretes Was oder Wesen, erscheint, nicht mehr *das* Seiende.<sup>591</sup>

Es zeigt sich, daß der absolute, fundamentale Übergang der Grundbegriff der Vernunft und ihr unhintergebares, inneres Bewegungsprinzip ist, durch welches es zu einer fortschreitenden immanenten Selbstdifferenzierung und -bestimmung des Geistigen noch im Modus der Potentialität kommt. Zunächst handelt es sich dabei um einen Übergang von Unendlichkeit zu Unendlichkeit und zwar innerhalb der aktiv-dynamischen Einheit von Erkenntnispotenz und Seinspotenz: Möglichkeit und Wirklichkeit sind a priori korrelative Begriffe, die anders gar nicht gedacht werden können, der unbedingt erforderliche erste Übergang der Seinsmodalitäten ineinander als Grundform des logischen Prozesses. Die völlige Übereinstimmung von Erkennen und Sein als Wahrheit besteht einzig in ihrer jeweiligen Unendlichkeit. Weil dieses Sein jedoch im Denken ist, ist der Übergang stets ein bereits erkennbarer, und spiegelbildlich setzt die Erkenntnis das Sein voraus. Ferner ist der Prozeß ein Übergang von Unbestimmtheit (Potenz) zu Bestimmtheit (zu einem bestimmten, wesenhaften Seienden), während die Wirklichkeit in summa, im Sinne von Existenz, die allem Bestimmten gleichartig zukommen kann, außerhalb des Begriffs und der Logik bleibt. Neben all den unendlich vielen Wesenheiten steht nur eine Existenz, die allem Denken äußerlich bleibt. Das Konkretwerden des potentiellen Seins in den bestimmten Essenzen ist das für die Logik konstitutive modale Anderswerden: Alles logisch Wirkliche ist durch den logischen Prozeß ein Endliches und Bestimmtes, das aus der indifferenten Totalität der einen Seinspotenz heraustritt, deren Existenz ebenfalls erst zu ihrem Begriff hinzukommen muß. Die eine Seinspotenz als absoluter Begriff (*das* Seiende) bestimmt sich selbst

<sup>590</sup> Vgl. SW XIII, 62–64.

<sup>591</sup> Vgl. SW XIII, 64–65.

und aus sich heraus zu bestimmten Begriffen und Wesenheiten fort; die Logik umfaßt und erschließt mithin die Totalität dessen, was existieren kann, weil es begreifbar ist. Logik bedeutet die Selbstbewegung des Urbegriffs, und diese Bewegung ist im Grunde eine der vernunftimmanenten analytischen Selbstkonkretion – im Hinblick letztlich aber auf das Existierenkönnen. Das Anderswerden ist eines von absoluter, unbestimmter Möglichkeit oder Potenz hin zu bestimmter Wesenheit und Wirklichkeit im Denken: Eine Potenz – im Sein wie im Denken – differenziert sich zu unendlich vielen Wesenheiten (in Sein und Denken), um dann wiederum (und dies ausschließlicly vermittelt eines absoluten Willensaktes) in eine einzige, allumfassende, weltlich-geschichtlich sich vollziehende Existenz- oder Wirklichkeitsinstanz übertreten und weitergehen zu können.

Durch seine eigene Kraft denkt und konstruiert das Denken den Übergang der allgemeinen Potenz in das konkrete Was-Sein – bis hin zu den höchsten spekulativen Begriffen, die für Schelling in eins die höchsten sittlichen sind – und erschließt auf diesem Wege rein in und aus sich den *Inhalt alles Existierenden, all dessen, was ist, wenn etwas ist, d.h., die Vernunft erlangt das Sein vollständig im Begriff, der sich dem wirklichen Sein gegenüber indes abermals bloß als Möglichkeit verhält*. Die Vernunft will allein ihren ursprünglichen Inhalt durchdringen und generieren, dem in seiner Unmittelbarkeit freilich immer etwas Zufälliges anhaftet, das dann erst die Wissenschaft stufenweise entfernt: *Die Vernunft will das wahrhaft Seiende, das nicht mehr anders werden kann*, d.i. das Geistige, doch ist der unmittelbare Inhalt der Vernunft noch nicht der wahre und bleibende, da es sonst zu keinem Fortgang und keiner Bewegung käme.<sup>592</sup> Der Wille wiederum zeigt sich dem reinen Sein-Können insofern wesensverwandt, als er in seiner Ruhe unendliche Potenz bleibt, weshalb der Mensch das Wollen oder den Willen auch als höchstes Gut ansehen kann. *Ebenso ist der Begriff der unendlichen Potenz amphibolisch, sofern sie das Seiende wie das Nichtseiende zu sein vermag*. Und in diesem Amphibolischen gründet die Wissenschaft, die den Inhalt der Vernunft sucht, der schlechthin ist. Die unmittelbare Potenz ist lediglich materiell, wesentlich und existentiell zufälligerweise das Seiende; nur solange sie sich nicht bewegt, ist sie das Subjekt des Seins sowie vorläufig und scheinbar das Seiende, doch sowie sie sich bewegt und infolgedessen aus dem Können heraustritt, tritt sie in das Werden und das Nichtsein heraus, weswegen die Potenz das Seiende ist und nicht ist.<sup>593</sup>

Die Potenz ist also im Denken das – als seiend – Gedachte, das vom Denken der Bewegung der Konkretisierung und Bestimmung unterzogen wird, aber zugleich ist die Potenz in diesem Prozeß auch selbst als tätig zu begreifen. Schelling konzipiert die alles Weitere überhaupt in Gang bringende und ermög-

<sup>592</sup> Vgl. SW XIII, 66–67.

<sup>593</sup> Vgl. SW XIII, 68–69.

lichende Selbstbewegung und Selbstkonkretisierung der Potenz im Kern als Ausdruck der immanenten Willensnatur der Vernunft. Die Autokinesis der Potenz bringt eo ipso ihre Entsubjektivierung und Meontologisierung mit sich; sie wird – wenn sie sich bewegt – notwendig vom kontingent Seienden zum Nichtseienden und werdenden, d.h. das Übergangsverhältnis von Sein, Nichtsein und Werden liegt bei Schelling, anders als bei Hegel,<sup>594</sup> in der Natur der Potenz und ihrem Wollen begründet. Nur der Willenscharakter der Vernunft schneidet das Denken daher vom Irrweg eines logischen Pantheismus ab. Aus dem Denken ist nur durch den Willen und seine Entscheidung zum wirklichen, existierenden Sein hinauszukommen. Was Gott wollen kann, das wird ihm logisch in der Selbstkonkretisierung der Potenz vorgegeben; keine andere Welt oder Schöpfung tritt ihm somit als möglich und wollbar vor Augen als diejenige, die im logischen Prozeß des Potentiellen schon probolotisch vorgezeichnet war. Nur durch sein absolutes Wollen und seine singuläre souveräne Tat macht Gott aus der durch sich nichtseiend gewordenen und ins Konkrete entwickelten Potenz eine wirkliche Welt, die ihm jedoch als Potenz schon inhaltlich und geschichtlich vollständig vor Augen steht. Gottes Wille zur Schöpfungstat ist nicht identisch mit dem Wollensdrang der Potenz oder der Vernunft in ihm, sondern er bedient sich seiner lediglich als Inbegriff dessen, was er wollen kann. Erst Gottes Wille schafft dasjenige Sein, das zwar auch die Vernunft will, das sie jedoch nicht vermag: das, was nicht mehr anders werden kann, sondern beständig ist, die unabänderliche Einheit der Welt und der Schöpfung. Und nur insofern das wirkliche Sein etwas Gutes ist, kann auch der Wille – aus dem allein Existenz faktisch entspringen sowie als entspringend gedacht werden kann – als höchstes Gut fixiert werden, womit das Moralische vom Logischen und Ontologischen unabtrennbar wird. Die logische Bewegung vor der Schöpfung, die vernünftige Ordnung und Genese des Vielen der Geschichte und der Welt, kann höchstens als plausible Nachzeichnung des Weges interpretiert werden, der Gottes Entschluß zur Schöpfungstat motiviert und zur Reife gebracht hat. Wie es im Logischen keine Brüche, Sprünge oder Risse gibt, so kennen auch weder der kosmologische noch der theogonische Prozeß – die ja letztlich das symmetrisch verwirklichte Logische darstellen – etwas Überflüssiges oder eine Akzeleration; die

594

Hegel beraubt Gott nach Schelling aller Transzendenz, stößt ihn in Logik und Begriff hinein und macht ihn so zur Idee selbst, wodurch ihr mißverständlich Personalität (Selbstbewegung) und Existenz zugeschrieben werden, obwohl die Selbstverwirklichung der Idee doch bloß eine Steigerung des Begriffs ist und nicht zur wirklichen Existenz vordringt (vgl. SW XIII, 72–73). Negative und positive Philosophie dergestalt verwirrend, zieht Hegel (im Gefolge Spinozas) letztere in erstere hinein. Demgegenüber gilt es für Schelling, Kants Projekt einer Selbstbegrenzung und lückenlosen inneren Selbsterschließung der Vernunft zu rehabilitieren (vgl. SW XIII, 80–81, 85).

Geschichte ist, so wie sie ist, notwendig, um am Ende der Zeiten zur Fülle des Seins gelangen zu können.

*Die Potenz ist nicht das Seiende selbst, denn um dieses erlangen zu können, muß sie das Andere des Seienden ausschließen, d.h., die Vernunft muß das Andere, d.i. das Nichtgewollte und Mitgesetzte, hervortreten lassen, um dadurch das wahrhaft Seiende zu befreien. Sie hat von dem, was das Seiende selbst ist, lediglich einen negativen Begriff, nämlich den des Nicht-nicht-Seienden; die negative Wissenschaft muß daher den vollen Begriff des Seienden selbst erzeugen, indem sie – vermittels der via negationis oder via exclusionis – alles Nicht-Seiende sukzessiv aus ihm tilgt: Während man dem Sein-Könnenden zu diesem Zweck in Gedanken über die Stufen von Natur, Geist und Gott hinweg folgt, bleibt das, was das Seiende selbst ist, außerhalb dieser Bewegung und stellt sich somit als Resultat einer Ausscheidungsbewegung heraus.<sup>595</sup> Sich auf den Gedankenprozeß einzulassen, ist unabdingbar, weil einzig so die Idee des Seienden selbst in uns verwirklicht wird; nur auf diese Weise können wir das in sich Bleibende und sich selbst absolut Gleiche gewinnen, sofern alles Transitive – d.i. Nicht-sein-Könnende und ins Sein erst Übergehende – von dem, was rein ist, abgetrennt wird.<sup>596</sup> Ist Gott auf der einen Seite kein unmittelbarer Inhalt der Vernunft, sondern etwas unvordenklich Wirkliches, so sind Vernunft und reine Potenz auf der anderen Seite offen, nichts ausschließend und allem gleich, so daß erst der Verstand – der persönlich und individuell, nicht, wie die Vernunft, allgemein ist – die Vernunft zum Akt macht. Es gilt, hinter das Sein zu kommen, denn dieses ist stets das Vordere der Sache und folglich vorausgesetzt, während hinter ihr – jenseits des Seins – das Wesen, die Potenz und die Ursache stehen: Allein durch das Freimachen von allem Wirklichen und seinen Bedingungen gelangt man indes zu dem, was am Ende aller Dinge vollkommen über dem Sein steht, zu Gott.<sup>597</sup>*

Die Entäußerung der Idee des Seienden in Natur und Geschichte bildet mithin die Bedingung und den Weg ihrer analytischen Katharsis und eigentlichen Selbstwerdung. Die Realisierung des Kontingenten ist der Modus der Befreiung vom Kontingenten, sofern man sich von ihm als Wirklichgewordenem auch erst wirklich abstoßen kann. Das Reine und immer gleich Seiende scheidet sich prozessual vom Kontingenten, um als es selbst sowie in seinem absoluten Verhältnis zum transzendenten Gott hervortreten zu können. Sind in der ruhenden Potenz Seiendes und Nichtseiendes – oder das, was sein muß, und das, was sein kann, Reines und Bedingtes, notwendig und unveränderlich Bleibendes und Kontingentes – materiell seiend vereinigt, so ist im Hinblick auf die Potenz in der Bewegung der Vernunft das, was an ihr nichtseiend ist, zu benennen und

<sup>595</sup> Vgl. SW XIII, 70–71.

<sup>596</sup> Vgl. SW XIII, 72.

<sup>597</sup> Vgl. SW XIII, 75–76, 118.

auszuscheiden. Ausschließlich durch die geschichtliche Verwirklichung alles Möglichen kann Gott am Ende der Zeiten von allem Wirklichen frei werden, um dann – jenseits von Akt und Potenz, Existenz und Essenz, Notwendigem und Kontingentem, Wirklichkeit und Idee (Begriff), Konkretem und Allgemeinem, Sein und Seiendem oder Verstand und Vernunft – als Geist-Person endgültig und ohne jede weitere äußere Bewegung oder Geschichte über dem Sein zu stehen. Am Ende der Zeiten ist nur noch Gott, und alles ist in Gott, und nichts anderes, Weiteres oder Äußeres könnte dann mehr einen Sinn ergeben.

Im Gang der Logik entdeckt das Denken in der unendlichen und unbestimmten Potenz den notwendigen, inneren Organismus der Seinsstufen, der sukzessiven Potenzen, ja der Vernunft selbst. Als unmittelbarer Inhalt der Vernunft ist das Seiende unendliches Sein-Können (ἀόριστον) und damit in eins Materie oder Subjekt eines anderen Seins. Um das Seiende selbst zu bekommen, seinen Begriff zu erzeugen, muß das bloß Sein-Könnende in ihm ausgeschlossen werden, wozu das Denken den Inhalt der Vernunft zu analysieren hat. Das Seiende ist das Subjekt des Seins, das von ihm ausgesagt werden kann, aber es ist die Potenz dessen, was es schon ist, kein leeres Subjekt also, das erst durch Prädikate erfüllt werden muß, sondern unmittelbar: (1) das Sein-Könnende oder Subjekt, (2) das reine Sein oder Objekt und (3) beides voraussetzend und gemeinsam oder Subjekt-Objekt.<sup>598</sup> Ist das Subjekt die einzig mögliche und notwendige, unmittelbare Voraussetzung, so kann nichts unmittelbar und an sich Objekt sein. Um nun zum Seienden selbst zu gelangen, muß jedes der drei Momente, die in ihrer ursprünglichen Einheit dem Seienden selbst gleich sind – die Potenzen sind das Identische, jedoch nicht das absolut Identische selbst –, hinweggeschafft werden: Sie müssen sich ungleich gemacht werden, damit jedes für sich (verselbständigt) ein Seiendes ist. Daß das rein Seiende auch über dem Sein (der Momente) existiert, kann nicht mehr die Sache der negativ-kritischen oder rational-logischen Wissenschaft vom Begriff des Absoluten sein, sondern der positiven Philosophie, die mit der Existenz des Absoluten befaßt ist.<sup>599</sup>

Die drei in ihrem Einheitsgefüge in gleichursprünglichem Nacheinander oder ursprünglicher Reihe bestehenden Potenzen entfalten den Begriff und die Idee des Seienden oder den Inhalt der Vernunft in der *Form des absoluten Urteils*, dessen Struktur und innere Gesetzmäßigkeiten zugleich den Verlauf und die Epochen der Geschichte bestimmen und präformieren. Alles, was ist und sein kann, wird zunächst vom reinen Sein-Können konkret als eine von dessen Möglichkeiten ausgesagt; die erste Potenz ist mithin die Äquipotenz, das unbestimmte, aber absolut erfüllte und unendlich bestimmbare Subjekt oder die Materie alles Intelligiblen wie Materiellen gleichermaßen. Das Bestimmtwerden ge-

<sup>598</sup> Vgl. SW XIII, 76–77.

<sup>599</sup> Vgl. SW XIII, 78–79, 83–84.

schieht durch die zweite Potenz, die die eine Materie – das Subjekt oder die reine Möglichkeit – in die reine Form hineinnimmt, dadurch objektivierend zu ihrem Inhalt macht und zum möglichen Objekt transformiert; das Seiende erscheint hier nicht mehr bloß abstrakt als überhaupt Sein-Könnendes oder Mögliches, sondern als Wirklich-sein-Könnendes, als etwas, das als bestimmtes Objekt wirklich werden und dabei in sich einen Teil des Gehalts der absoluten Möglichkeit realisieren kann und zum Inhalt hat. Das Subjekt wird nicht erst mit Prädikaten erfüllt, sondern durch sie im Hinblick auf konkrete, wirkliche Objekte aufgespalten und präformiert. Die dritte Potenz schließlich denkt das als Objekt bestimmte und zum Objekt kontrahierte Subjekt als untrennbare und ursprünglich gesetzte Einheit beider; die mit der zweiten Potenz erstehende Urteilsform ( $S$  ist als durch  $P$  bestimmt ein  $O$ ) wird in der dritten Potenz erneut zum Begriff der absoluten Wechselkonstitution von Subjekt und Objekt, Materie und Form gemacht, und dies bedeutet zum einen, absoluten oder geistigen Begriff, in dem Subjekt und Objekt der Sache nach wieder das Gleiche sind, der Herkunft nach jedoch unterscheidbar bleiben. Und allein in Gestalt dieser gleichursprünglichen Triplizität ist das Seiende das Subjekt des Seins, die Unterlage und der Inbegriff dessen, was existieren oder – durch den Willen – zur Existenz bestimmt werden kann.

Das Seiende selbst, das notwendig und unvordenklich existiert, kann logisch in seiner Möglichkeit nur eingesehen werden, wenn man die drei Potenzen verselbständigt und gegeneinander stellt, wenn man logisch also gerade das zerstört, was inhaltlich ihre Gleichheit oder Identität mit dem Seienden selbst ausmacht: ihre Einheit. In ihrer Einheit oder Identität miteinander sind die drei Potenzen dem Inhalt nach mit dem Seienden selbst gleich und das Gleiche – aber nicht der Seinsweise nach, weil das rein existierende eine Seiende über dem Sein keinem inneren Auseinandergehen mehr zugänglich ist. Die Möglichkeit und die Elemente einer immanenten Verselbständigung fehlen zugunsten absoluter Opazität und Ununterscheidbarkeit. Die Potenzen können identisch miteinander sein; sie sind das, was prinzipiell überhaupt identisch miteinander ist oder (immer mehr) wird, doch sie sind nicht das absolut Identische selbst – das, was sie letztlich identifiziert und ihre wirkliche Einheit geschichtlich bewerkstelligt. Entsteht und offenbart sich im logischen Prozeß der inneren Diakrisis und Apharesis der Momente des Seienden die Idee des Seienden selbst als Produkt der Selbstanalyse des Denkens hinsichtlich seiner apriorischen Inhalte, so ist die Geschichte die Analyse des Seienden nicht mehr im Modus des Logischen oder Ideellen, sondern im Modus der Wirklichkeit, in der sie die Wege der Ungleichheit und Selbständigkeit der Potenzen nachvollzieht. Am Ende der Natur- und Weltgeschichte haben die Potenzen eine geistige Einheit, Identität und Ordnung erreicht, die sie zwar zum Inneren Gottes machen, es Gott aber ebenso erlauben, über ihnen zu stehen – in dem Sinne, daß sie sind und dabei noch Un-

terscheidbarkeit zulassen. So wie sie nunmehr in Gott aufgehoben sind, bergen die Potenzen keinen Prozeß mehr. Die Existenz des Absoluten ist ipso facto absolute Existenz eines singulären Seienden jenseits des Mit- und Gegeneinanderseins der Potenzen. Beschäftigt sich dementsprechend *die negative Philosophie* mit Vernunft, Denken, Idee, Begriff, Ursache, Inhalt, Wesen, Logik und Kritik, so *die positive Philosophie* mit Realität, empirischer Wirklichkeit, Wille, Freiheit, Grund, Existenz und geschichtlichem Fortschritt hin zum absoluten Seienden.

2. Die systematische Einheit von negativer und positiver Philosophie  
 Der Gegenstand der positiven Philosophie ist in der negativen das nicht mehr Erkennbare, das Prius wird zum Posterius, weshalb die positive Philosophie auch keiner Begründung mehr durch die negative bedarf. Vielmehr vermag sie für sich anzufangen durch den Anspruch: „Ich will das, was über dem Sein ist, was nicht das bloße Seiende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seins“; das freie Wollen bildet also hier den wissenschaftlichen Anfang. Beide Wissenschaften bilden gleichwohl nur *eine* Philosophie, beide waren von Anfang an in ihr präsent.<sup>600</sup> Das Apriorische bedeutet indes kein leeres Logisches, ein Denken, das nur das Denken zum Inhalt hätte, sondern das wahre Logische, *das Logische im wirklichen Denken, das in sich eine notwendige Beziehung auf das Sein hat* und zum Inhalt des Seins wird. *Das Sein ist als Potenz Inhalt des reinen Denkens, doch diese Potenz ist auf dem Sprung in das Sein: Das Denken wird durch seinen Inhalt außer sich gezogen* und geht an jedem Punkt bis zur Koinzidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen, an dem es dieses verläßt.<sup>601</sup>

Die negative Philosophie beginnt – wie das System ihres größten Exponenten Aristoteles zeigt – mit der Potenz, der noch unentwickelten Einheit aller Gegensätze, und schreitet von dort bis zum Akt voran, der über allem Gegensatz und damit aller Potenz steht; von der Unbestimmtheit und Unendlichkeit des Möglichen führt der Weg durch die Stufen der Natur zum Ende, wobei in jedem Folgenden das Vorgehende als Potenz oder Nichtsein besteht – bis mit dem Letzten die ganz als actus gesetzte Potenz erreicht wird: Gott als das Letz-

<sup>600</sup> Vgl. SW XIII, 92–95. – In diesem Sinne wird das Sokratische Nichtwissen von Schelling als Einsicht in die negative Philosophie ausgelegt, als *docta ignorantia* jenseits der bloßen Unwissenheit. Sokrates beherrscht die Denkwissenschaft und verhält sich nichtwissend lediglich in bezug auf ein höheres Wissen. Wie Platon versteht er das Positive als Zukünftiges, wohingegen bei Aristoteles alles Mythische und rein Logische (das Was) zugunsten des Empirischen und Positiven (des Daß) zurücktritt (vgl. SW XIII, 98–100).

<sup>601</sup> Vgl. SW XIII, 101–102.

te und Höchste der negativen Philosophie.<sup>602</sup> Er ist als Ende die äußerste Möglichkeit der negativen Philosophie, aber das positive Ziel allen Denkens ist es, ihn ebenso als schaffenden Anfang oder hervorbringende Ursache nachzuweisen.<sup>603</sup> Liegen die Anfänge dazu bei Platon und werden sie vor allem vom Neuplatonismus, der freilich bereits von der christlichen Zukunft bewegt wird, wiederbelebt, so gelingt es der negativen Philosophie (dem Aristotelismus) nicht, das Christentum in sich aufzunehmen, so daß auch die Scholastik nie über eine äußerliche und gewaltsame Synthese der beiden Grundformen der Philosophie, des Rationalismus und des Empirismus, hinauskommen konnte.<sup>604</sup>

Hierbei gilt es, unbedingt zu beachten, daß Schelling mit seiner auf Kant rekurrierenden Konstruktion eines Mittelweges zwischen Rationalisten oder Dogmatikern und Empiristen oder Skeptikern<sup>605</sup> auf etwas anderes abzielt als Kant, der im Grunde nur die neuzeitlichen Varianten im Blick hat (Descartes, Leibniz, Wolff, Locke, Hume). Daher ist die Gleichsetzung von negativer Philosophie und Rationalismus einerseits und positiver Philosophie und Empirismus andererseits nicht ohne weiteres philosophiegeschichtlich auf Platon und Aristoteles umzulegen. Von vornherein bilden reines Denken der wirklichen Begriffe und weltliche Erfahrung für Schelling eine sich wechselseitig durchdringende und erhellende Einheit und ein *metaphysisches* Ganzes: Der Rationalismus ist als apriorischer Empirismus zu verstehen, der organisch in das geschichtlich Positive übergeht und von diesem, der kein begriffsfeindlicher Sensualismus ist, spiegelbildlich als wissenschaftliche Begriffserfahrung der Logik bestätigt wird. Für Schelling sind Idealismus und Realismus (anders als für Kant<sup>606</sup>) kein Gegensatz, sondern es gibt für ihn einen transzendentalen Realismus wie auch einen empirischen Idealismus. Das von sich selbst anfangende und in sich fortschreitende Denken realisiert sich unmittelbar als Erfahrung, und dieses notwendige Denken ist die einzig wahre Ontologie resp. logische Weltpräformation.<sup>607</sup> Was die positive Philosophie indes bestreitet, ist die Möglichkeit der rein-rationalen Erkennbarkeit des Übersinnlichen.<sup>608</sup>

<sup>602</sup> Vgl. SW XIII, 103–104.

<sup>603</sup> Vgl. SW XIII, 107.

<sup>604</sup> Vgl. SW XIII, 107–109.

<sup>605</sup> Vgl. I. Kant: *Prolegomena*, § 58 (*Akademie-Ausgabe*, Band IV, 360); vgl. auch *Kritik der reinen Vernunft*, B 789, B 797.

<sup>606</sup> Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 369–372.

<sup>607</sup> Vgl. SW XIII, 111–112. – Schelling unterscheidet aufsteigend vier Formen des Empirismus, die freilich alle von irgendetwas ausgehen, das in der Erfahrung vorkommt: (1) den Sensualismus, (2) den mystischen Empirismus, der Offenbarung und Wunder als äußere Fakten hinnimmt, (3) den mystischen Empirismus, der im Sinne Jacobis das innere Gefühl als Erkenntnisquelle setzt, und (4) den spekulativen oder theoretischen Mystizismus, den Theosophismus Böhmes, der das Hervorgehen

Wie das Innere eines Menschen lediglich in seinen Äußerungen und Handlungen erfahrbar wird, so ist auch Gott – obwohl übersinnlich – allein an seinen Wirkungen erfahrungsmäßig erkennbar. *Einzig ein Entschluß und eine freie Tat können genuine Erfahrung begründen*, ein wirkliches Geschehen, während die Freiheit im reinen Denken keinen Ort innerhalb der bloß notwendigen Bewegung gewinnen kann.<sup>609</sup> Immer bleibt das Wissen des Rationalismus ein substantielles, weil es jeden Akt, jede freie Schöpfungstat ausschließt und sich allein in wesentlichen, logischen Verhältnissen bewegt. Gott verharret hier in der ungeschichtlichen Bewegung, ohne, wie in der positiven Philosophie, zu handeln. Geht der Rationalismus also von einem negativen Prius aus – ein Nichtseiendes muß sich ins Sein bewegen –, so die geschichtliche Philosophie von einem positiven Prius – das frei ein von sich verschiedenes Sein setzen kann, um es am Ende zu negieren. *Gott geht es um sein Übersein, gegen sein Sein ist er gleichgültig.*<sup>610</sup> In diesem Sinne befaßt sich *die positive Philosophie* mit Empirie, Praxis, Geschichte, Weltprozeß, Freiheit, Wirklichem sowie reiner wirklicher Existenz des Überseienden; *die negative Philosophie* widmet sich hingegen Denken, Theorie, ungeschichtlicher Logik des Werdens, Idee, notwendiger Präformation des weltlich Möglichen sowie Wesen und Seiendem.

*Die positive Philosophie nimmt ihren Ausgang von dem absolut jenseits jedweden Erkennens anwesenden Sein, das Erfahrung und Denken gleichermaßen transzendent ist.* Dem nicht mehr bloß relativen Prius eignet keinerlei Notwendigkeit, sich übergehend in ein Sein zu bewegen, vielmehr bleibt eine solche Tat völlig frei und wird folglich allein empirisch oder a posteriori zugänglich: Gott, das Überseiende, ist das Prius der positiven Philosophie, das ausschließlich a posteriori bewiesen werden kann. Beide Zweige der Philosophie bestehen a priori, aber während für die negative die Erfahrung nichts Erweisendes hat, geht die positive zwangsläufig in die Erfahrung hinein und verwächst mit ihr.<sup>611</sup>

der Dinge aus Gott als einen wirklichen, quasi natürlichen Prozeß begreift (vgl. SW XIII, 115–124, 126).

<sup>608</sup> Vgl. SW XIII, 115.

<sup>609</sup> Vgl. SW XIII, 113–114.

<sup>610</sup> Vgl. SW XIII, 124–125.

<sup>611</sup> Vgl. SW XIII, 127–128. – Ebenso bestimmen für Schelling positive und negative Philosophie in ihrer Parallelität die gesamte Philosophiegeschichte, wie sich besonders deutlich an den vermeintlich rein apriorischen Antinomien der Vernunft bei Kant demonstrieren läßt, wo die These stets für das Positive bzw. wirklich Behauptende, die Antithese stets für das Negative steht. Werden die Antinomien als Fragen nach Kant vernunftimmanent notwendig produziert, so übersteigen sie hinsichtlich der Lösbarkeit das Vermögen der Vernunft. Schelling zufolge handelt es sich indessen überhaupt nicht um einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, sondern der Vernunft – die gar keine wirklichen Grenzen setzen und Behauptungen treffen kann – mit dem, was mehr als die Vernunft ist. Er vertritt anscheinend bei allen vier Anti-

Nicht das unbedingte Prius selbst ist beweisbar, sondern seine Konsequenz: (1) Es kann eine solche haben, wenn es will; (2) die ganze Folge existiert wirklich (Erfahrungssatz); (3) also existiert das Prius – und zwar so, wie wir es begriffen haben. Dergestalt enthält die negative Philosophie den Apriorismus des Empirischen, die positive den Empirismus des Apriorischen.<sup>612</sup> Und weil das Reich der Wirklichkeit, d.i. die Folgereihe des Prius, unabgeschlossen ist – die Natur steht zwar still, doch die Geschichte schreitet noch zur Vollendung voran –, ist auch der Beweis nicht abgeschlossen, so daß es wissenschaftlich bei der Philosophie bleibt und die Sophia dem zukünftigen Ende vorbehalten bleibt.<sup>613</sup> Anders als die positive Philosophie – die weder mit dem Glauben, noch mit der Offenbarung allgemein, noch mit dem Christentum speziell unmittelbar identisch ist – bildet die negative ein ganz in sich abgeschlossenes und zum bleibenden Ende gekommenes System, jedoch enthält sie die Religion lediglich als die der absoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar geoffenbarte.<sup>614</sup> Soll die wahre Philosophie als mit der christlichen gleichbedeutend erwiesen werden, so bedarf es einer höheren, über das (Kultur-)Geschichtliche hinausgehenden *Idee des Christentums*; es muß dann das wahrhaft Allgemeine sein, das der *Welt* zugrunde liegt, genauer: Wenn das Christentum zum wirklichen Inhalt der Philosophie werden soll, die zu ihrer Vollendung wiederum das Christentum begreifen können muß, dann muß es – jenseits aller Autorität – Inhalt des Denkens werden, womit die Offenbarung Gegenstand, nicht aber Quelle der Philosophie ist.<sup>615</sup>

Die Philosophie der Offenbarung ist mithin ein Teil der positiven Philosophie und nicht diese selbst. Es geht in ihr nicht um den formellen göttlichen Akt, sondern um den Inhalt der Offenbarung, die eben nicht bloß das enthält, was auch bereits in der Vernunft ist.<sup>616</sup> Nichtsdestoweniger hält Schelling, wie gesagt, an der Idee der einen Philosophie als Letztbegründungswissenschaft fest: Sie allein muß sich selbst ihren Gegenstand erst noch (a priori) begründen und bestimmen, darf ihn sich nicht passiv geben lassen.<sup>617</sup> Konkret heißt dies, sie muß die Religion selbsttätig zum Inhalt des Denkens machen, sie muß aus dem Denken heraus zur rational unabweislichen Möglichkeit und zugleich ontologischen Notwendigkeit desjenigen Gegenstandes gelangen, der sich von sich aus als dem Denken und der logischen Konstruktion transzendent kundtut,

nomien inhaltlich die Gültigkeit der These, die er folglich als durch Erfahrung erweislich hält, so daß die Antithesen nur logische Möglichkeiten sind (vgl. SW XIII, 145–146).

<sup>612</sup> Vgl. SW XIII, 129–130.

<sup>613</sup> Vgl. SW XIII, 131–132.

<sup>614</sup> Vgl. SW XIII, 133–135.

<sup>615</sup> Vgl. SW XIII, 136–137.

<sup>616</sup> Vgl. SW XIII, 141–142.

<sup>617</sup> Vgl. SW XIII, 147.

dann jedoch durch eine unvordenkliche Tat die empirisch zugängliche Religionsgeschichte hervorbringt, die sich wiederum in ihren Inhalten als mit den apriorisch-negativ erwiesenen ideellen Instanzen sachlich deckungsgleich zeigt und diese realiter umgesetzt hat. Der Mensch vollzieht in seinem Erkennen die ihm vorgegebene Religionsgeschichte nicht bloß nach, sondern er vermag ihre vorab bestehende Möglichkeit und Verlaufsnotwendigkeit im Bereich des a priori Einsehbaren nachträglich zu erfassen und zu begründen; er hinkt der Empirie nur ontologisch, nicht logisch hinterher. Und wie Gott zum weltlichen Sein übergehen will, so will auch das menschliche Denken uranfänglich schon und letztlich immer den Durchbruch zum Telos der Philosophie des Positiven.

Die negative Philosophie geht durch alle möglichen Gegenstände hindurch, um durch Ausschließung aller anderen bei dem anzulangen, den sie sich selbst als Gegenstand ihres Erkennens nimmt. *Sie geht von der allgemeinen Möglichkeit – dem Seienden als unmittelbarem, kontingentem Vernunftinhalt – aus, um durch die Folgeordnung hindurch zu einem Letzten und Höchsten zu kommen – dem Seienden selbst über dem Sein*, das nicht mehr (empirisch) außer dem Denken sein und in das Denken bloß übergehen kann, sondern reiner Akt und reine Wirklichkeit ist: ἐνέργεια oder παντελῶς ὄν; als reinstes Wißbares ist es nicht länger aus Nichtsein und Sein, Nichtwissen und Wissen gemischt. Ausschließlich in bezug auf dieses Ultimatum empfängt alles sonstige zum Sein Zugelassene Bedeutung und Wahrheit.<sup>618</sup> So bleibt die Philosophie als negative Wissenschaft eine nichtwissende, die das zu Wissende im Gebiet des faktisch Existierenden oder der Idee noch aszendent sucht, während sie als positive wissend geworden ist und daher deszendent im Ausgang vom Überexistierenden oder wirklich Existierenden arbeiten kann. Hat die positive Philosophie das Wahre nicht allein am Ende, sondern ist selbst in toto immer schon in der Wahrheit, so nimmt die negative den Charakter der Philosophie eigentlich erst in Beziehung zur positiven an; zwischen ihnen – *der ersten (negativen) und der davon unbedingt zu unterscheidenden höchsten (positiven) Wissenschaft* – liegen alle anderen regionalontologischen Wissenschaften in der Mitte.<sup>619</sup>

Das Verhältnis zwischen negativer und positiver Philosophie begreift Schelling weiterhin als das einer setzenden Verinnerlichung, das bedeutet, die negative muß die positive setzen, wodurch sie sich zum Bewußtsein derselben macht, insofern also nicht mehr außer ihr steht. Auf sich selbst als Quelle und Prinzip bezogen, ist die Vernunft zu gar keiner wirklichen Erkenntnis fähig, weil alles real Seiende und Erkennbare die Vernunft transzendiert und erfahren werden muß.<sup>620</sup> Konkret erfolgt der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie – oder von den kleinen zu den großen Mysterien, wie Schelling es

<sup>618</sup> Vgl. SW XIII, 148–149.

<sup>619</sup> Vgl. SW XIII, 150–151.

<sup>620</sup> Vgl. SW XIII, 152–153.

im Rekurs auf den Neuplatonismus auch nennt<sup>621</sup> – dergestalt, *daß das Letzte, was existieren kann, als die Potenz eingesehen wird, die in eins reiner Akt ist, die seiende Potenz oder das umgekehrte Sein-Könnende, in welchem der Akt das Prius ist*; und wenn dieses existiert, dann nicht erst qua Übergang von Potenz zu Akt, sondern a priori bzw. das reine Sein zum Prius habend.<sup>622</sup> Diese unvordenklich letztinstanzliche, aber gleichzeitig nur als schlechthin notwendig existierend zu begreifende ‚Hyperpotenz‘ und Einheit, in der das Nichtsein der Potenz oder die Potenz des Nichtseienden reduziert und depotenziert wird, findet ihren philosophiegeschichtlich markantesten und sachlich entscheidenden Niederschlag und Ausdruck im ontologischen Gottesbeweis, dessen Argument mithin die Schnittstelle zwischen negativer und positiver Philosophie markiert.

Die positive Philosophie geht nicht vom Begriff *Gottes* aus, sondern von dem bloß Existierenden – das, in dem nichts gedacht ist als das *reine Existieren*, das ausschließlich einem *Einzelwesen* zukommen kann –, um von ihm aus zur *Gottheit* zu gelangen. Der Begriff des vor aller Potenz, und dementsprechend unzweifelhaft, Existierenden gilt dabei als in uns gegeben, denn überall, wo Potenz ist oder war, herrscht *Bezweifelbarkeit*. Man gelangt im Beweis nicht vom Begriff zur Existenz Gottes, sondern vom Begriff des unzweifelhaft Existierenden zu dessen Gottheit; oder: *Der Weg führt nicht von der Potenz zum Sein, sondern vom Sein zum Wesen*, von der reinen Existenz zur Gottheit, vom Akt zur Potenz. Das höchste Wesen, das ebenso die höchste Potenz ist, kann – wenn es existiert – allein notwendig existieren, d.h., *Gott ist nicht bloß das notwendig Seiende, er ist vielmehr notwendig das notwendig Seiende*.<sup>623</sup> Wenn Gott also das lediglich notwendig Existieren-Könnende ist, dann ist umgekehrt auch nur das notwendig Existierende das, was Gott sein kann. Hat Gott sein Prius im Akt, so muß er seine Gottheit in der Potenz haben, darin, daß er die *potentia universalis*, das Überseiende, der Herr des Seins ist.<sup>624</sup> *Schelling kehrt den ontologischen Gottesbeweis also im Grunde um*. Den ontotheologischen Zirkel, der sich als

<sup>621</sup> Zum Verhältnis zwischen Platon, Aristoteles und den Neuplatonikern vgl. SW XIII, 155 sowie *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), 143, 153: Die antike Philosophie besteht vor allem aus Platon, Aristoteles und den Neuplatonikern; mit diesen erfolgt die Rückwendung zur positiven Philosophie. Platon und Aristoteles können als die großen und kleinen Mysterien, als die positive und die negative Philosophie gelten. – Vgl. im selben Buch auch 359–360: J. Frauenstädt: *Schellings Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie*. Berlin 1842: Von jeher gab es neben der negativen eine positive Philosophie, deren Exponenten Sokrates, Platon und Aristoteles waren. „Mit den Neuplatonikern beginnt in dieser Hinsicht eine neue Zeit.“

<sup>622</sup> Vgl. SW XIII, 155–156.

<sup>623</sup> Vgl. SW XIII, 158–159.

<sup>624</sup> Vgl. SW XIII, 159–160.

Kreislauf des Begründens (von Seiendem) und des Gründens (von Sein) zu konstituieren sucht, vermag das Denken nur zu verlassen, wenn es das Sein im Unterschied zum Seienden erfaßt.<sup>625</sup>

Die positive Philosophie beginnt mit dem reinen, ohne vorausgehende oder nachfolgende Potenz Existierenden, das der Begründung weder fähig noch bedürftig ist. Das rein Existierende ist unabhängig von jeder Idee und jedem Begriff und steht als unendlich Existierendes ohne irgendwie bestimmungshafte Was jenseits von Zweifel und Denken.<sup>626</sup> Ganz im Sinne Anselms, jedoch im Abstreifen von Parmenides ist das Sein als ein Mehr und Größer über dem Denken zu verorten: Zwar ist es (das Sein), und es ist nicht, daß es nicht ist, aber für Schelling gibt es die sich verkehrende Bahn, denn was nicht ist – die Welt –, kann doch zum Sein gezwungen werden. Und ebenso soll man zwar sagen und erkennen, daß Seiendes ist, während es nicht Nichts ist, doch daß man (es) erkennt, ist gerade nicht mehr dasselbe, wie zu sagen, daß es ist.<sup>627</sup> Die reine Wirk-

<sup>625</sup> Die Kritik am Gottesbeweis bezieht sich bei Schelling nicht nur auf dessen Möglichkeit, sondern auch auf seine verfehlte Intention. Selbst wenn er gelänge, wäre nämlich nur das bloße Sein oder Existieren überhaupt erwiesen, also das, was Gott nicht sein will und wovon er sich unmittelbar abwendet. Dadurch ist er gar nichts Unbestimmtes, sondern unmittelbar und unhintergebar bereits in seiner Existenz bestimmt. Als Wille und individuelle Person liegt Gott uneinholbar außerhalb jedes rein-rationalen Zugangs zu seiner reinen Existenz als eines absolut Allgemeinen. Mit der positiven Philosophie dreht Schelling das Argument um: Sie schließt nicht mehr vom Begriff des höchsten Wesens auf dessen Existenz, sondern aus dem notwendig Existierenden – von der Nachzeichnung seiner Geschichte her – auf dessen Vollkommenheit.

<sup>626</sup> Vgl. SW XIII, 161–162.

<sup>627</sup> *Parmenides begreift zuerst die Einheit von Denken, Sein und Ursprung.* Denken, das sieht, daß der Ursprung in ihm liegt und von ihm erschlossen wird, nennt diesen Sein. Was das Denken in der Selbstzuwendung und -durchdringung als das Irreduzible, Allgemeine oder Unwegnehmbare, als seinen ursprünglichen Inhalt erfaßt, das ist das Prinzip, das ist, ohne das nichts ist und ohne das – wenn dies möglich ist – Weiteres nicht sein kann: das Sein. Das Denken als höchstes Begreifen und Erfassen, als das, was alles Gegebene – was ist und was zu sein scheint – am tiefsten durchdringt und durchschaut, sieht das Prinzip und daß es einzig ihm zugänglich ist. Nur dem Denken steht der Ursprung offen, der das einzige ist, das wahrhaft ist. Was ist gedanklich als das Erste und Letzte zu denken, ohne das Denken nicht möglich wäre? Das Sein. Als Sein wird der Ursprung wirklich begriffen, die physische Ursprungsfrage wird zur logischen Seinsfrage. Und einzig das Denken kann das Sein ergreifen und von seinen Zeichen her versammeln. Das Denken fragt dann: Was wird gedacht, wenn ‚Sein‘ gedacht wird? Ohne Sein könnten wir nicht denken, wir müssen also das Sein denken, wenn wir denken. Das Denken vernimmt das Notwendige und Unmögliche, das Wahre und Wirkliche und – wenn es solches gäbe – auch das Mögliche. Das Denken ist das höchste Vernehmen des Seienden und vermag alles ‚Seiende‘ auf das denkbare und allein im Denken sich zeigende Prinzip zurückzuführen. Vom Ursprung gilt es jedoch überdies, Rechenschaft ablegen zu

lichkeit kommt als *primum subiectum* und reeller Anfang aller Möglichkeit und allem Denken zuvor. *Beim unendlich Existierenden (oder Ewigen) ist das, was sonst Prädikat ist, Subjekt*; ‚Sein‘ ist hier nicht attributiv aussagbar, das Denken besitzt keine Setzungsfreiheit wie beim Endlichen: Das rein Seiende ist das Sein, in dem alle Idee, d.i. alle Potenz, ausgeschlossen ist – oder die *umgekehrte Idee*, in der die Vernunft außer sich gesetzt ist, weil die Vernunft ohne ein begrifflich bestimmtes (und insofern endliches) Was das Seiende nur außer sich setzen und damit *ekstatisch* werden kann.<sup>628</sup>

*Das grundlos Seiende ist mithin a priori unbegreiflich, wird aber in der positiven Philosophie in ein a posteriori Begreifliches – Gott – verwandelt.* Macht die Vernunft sich selbst zum Objekt, so kann sie als ihren unmittelbaren Inhalt allein die unendliche Potenz finden, die allem endlichen Sein a priori ist, doch selbst für dieses muß sie das Überseiende fordern, um zum Abschluß kommen

können, wozu lediglich das Denken imstande ist; Parmenides ist daher auch der erste Philosoph, der das *λόγον διδόναι* praktiziert. Dabei aber zeigt sich, daß es außer dem Seienden nichts gibt, daß es also weder Prinzip noch Ursprung von etwas (anderem) sein kann. Denken ist die Selbstgegenwärtigkeit des Seins, das Sein ist seiner als Denken gewahr. Das Denken ist keine Selbstbeziehung der absoluten Identität, weil zwischen Denken und Sein keine Identität besteht, in der sie irgendwie (auch) unterscheidbar wären; Denken und Sein besagen ‚tautologisch‘ dasselbe. Ebenso wenig trägt das Denken keine (vielen) wirklichen Bestimmungen an das Seiende heran, sondern dieses zeigt sich dem Denken in Hinsichten (*semata*), die von der *Doxa* – Lebenswelt und Sprache – her unterscheidbar scheinen. Im Grunde denkt das Denken einen Gedanken, den es gereinigt von scheinbar vielen Gedanken und vielem Gedachten erreicht.

Zusammenfassend gesagt: (1) Er begründet die Prinzipienlehre als Ontologie und wendet die Ursprungs- in die Seinsfrage. (2) Dies verdankt sich der Einsicht in die Notwendigkeit der Zuwendung des Denkens zu sich selbst, in deren Vollzug es nicht nur seinen ursprünglichen Inhalt entdeckt, sondern vor allem diesen als Prinzip und Gesetz alles wie auch immer Gegebenen, d.h., der eine Gedanke des einen Denkbaren (des Seienden) ist das Prinzip. (3) Denken und Sein sind eben deswegen dasselbe, d.h., das Denken ist die ursprüngliche und maßgebliche Beziehung zum Sein, letztlich sogar die einzige, denn ausschließlich dem Denken ist das Reale zugänglich und vernehmlich. Das Sein, das Wesentliche, ist dem Denken innerlich und autonom zugänglich, also noetisch. (4) Parmenides unterscheidet auf diesem Boden zuerst Sein (Wahrheit, Einheit) und Vergänglichkeit (Meinung, Vielheit, Schein, Welt): Das Seiende ist nicht durch die Sinne, sondern einzig durch ein von der Gottheit belehrtes Denken begreifbar; menschliches ‚Denken‘ ist an die Sinne, den Schein gefesselt (also unfrei) und vermag sich ohne göttliche Anleitung nicht von ihm zu lösen. Ununterwiesenes Denken sieht anstelle des einen Seienden das Viele, Veränderliche, Werdende. (5) Deswegen wiederum ist Parmenides der erste Denker, der wirklich argumentiert. (6) Dies führt zur Logik: Sein ist disjunktiv von seinem fiktiven Gegensatz zu unterscheiden, um begrifflich und analytisch klar zu werden; die Aporien des Nichtseins sind aufzuzeigen.

628

Vgl. SW XIII, 162–163.

zu können. Das Prius des Überseienden ist indes nicht die Potenz, sondern das grundlose Sein. Wenn die Vernunft ihr Objekt nicht in sich selbst sucht, also von sich frei ist, dann kann ihr als unendliche Erkenntnispotenz lediglich der unendliche Akt entsprechen: *Sie setzt folglich ihrer Natur nach das unendlich Seiende, das sich damit als unmittelbarer Vernunftbegriff erweist.*<sup>629</sup> Das notwendig Existierende kommt aller Möglichkeit und allem Können zuvor, und dieser Begriff kann keiner Kritik mehr unterzogen werden, sondern unterwirft alles Denken; ebenso fehlen hier Begriff, Wesen und Was – die Gottheit als Bestimmtheit Gottes: Beim absolut Notwendigen gilt die schlechthinnige Identität von Existenz und Essenz.<sup>630</sup>

Das notwendig Existierende ist dieses nicht, weil es Gott ist, denn dann läge im Begriff Gottes ein Grund der notwendigen Existenz, vielmehr existiert es grundlos von selbst. Es ist für Schelling der vielleicht größte Irrtum Kants, daß er den *absolut immanenten Begriff* – den des höchsten Wesens, demgegenüber alles andere nur relativ immanent ist, weil es in das Sein übergehen kann – und den *absolut transzendenten Begriff* – das notwendig Existierende – unverbunden nebeneinander gestellt hat, und zwar beide als Vernunftbegriffe: Beide sind jedoch die Nahtstelle von negativer und positiver Philosophie, in denen Möglichkeit und Wirklichkeit, Wenn und Dann sowie Weil und Deshalb jeweils anders zueinander stehen. Bei den immer bloß relativen Transzendenzen der alten Metaphysik wird *alles Transzendente als ein Relatives in bezug auf etwas gedacht, das transzendiert wird*, etwa Begriff und Idee gegenüber Existenz. Wenn man hingegen von dem allem Begriff Zuvorkommenden ausgeht, so bleibt hier *nichts mehr zu überschreiten*: Durch das *Anfangen vom Transzendenten* wird das Denken wieder immanent und dem Immanenten in seinen Stufen gerecht.<sup>631</sup> Mit seiner zutiefst originellen Konzeption versucht Schelling, die in Kant kulminierende Problemlage der alten Metaphysik durch den Rückgriff auf einen durchgängigen Grundgedanken des Damaskios – das von ihm entwickelte systematische Gefüge relativer Transzendenzen, welches in der absoluten Transzendenz des Unsagbaren seinen Abschluß findet – und eine Präzisierung des fundamentalontologischen Transzendenzbegriffs aufzulösen.<sup>632</sup>

*Schellings Rückgriff auf Damaskios' Konzeption der Hierarchie der Hypostasen* und Erkenntnisformen als eines durchgängigen Gefüges relativer Transzendenzen bedeutet im Rahmen der Hauptintentionen seiner Spätphilosophie keine Nebensächlichkeit. Auf den ersten Blick scheint es hierbei um eine Widersinnigkeit zu gehen: Kann es schon dem Begriff nach nicht nur eine universale und folglich absolute Transzendenz allem gegenüber geben? Und dennoch setzt

<sup>629</sup> Vgl. SW XIII, 164–165.

<sup>630</sup> Vgl. SW XIII, 166–167.

<sup>631</sup> Vgl. SW XIII, 168–169.

<sup>632</sup> Vgl. etwa Damaskios: *De Principiis* I, 4,9–12; 6,16–7,4; 14,1–19; 16,16–17; 21,3–22.

Damaskios nicht nur mehrere Transzendenzen an, sondern er verbindet den Begriff zudem mit seinem Gegenbegriff, dem des Relativen. Das jeweilige Sichein-ander-verhalten-Müssen der Hypostasen nach dem Prinzip der relativen Transzendenz markiert für ihn die äußerste zu ziehende Konsequenz aus der immanenten Begrenztheit und wesensmäßigen Konkretheit jeder Erkenntnisform in ihrer je spezifischen Objektbezogenheit. Damaskios greift auf die traditionelle Lehre von der horizontalen Wesenskorrespondenz und Relation zwischen den bestimmten Erkenntnisformen und ihren jeweiligen Objekten zurück. Keine Erkenntnisform kann daher das Objekt einer anderen erschließen, sie verhalten sich zueinander als relative Transzendenzen, denn das, was den Unterschied und damit die Eigentümlichkeit einer Sache gegenüber einer anderen ausmacht, ist für die Erkenntnis notwendig stärker als das, was sie verbindet. Alles wird aus dem Unterschied, nicht aus der Gemeinsamkeit heraus, als es selbst möglich und zugänglich. Was schließlich gar keine Relation und Differenz mehr zulässt, versperrt sich in absoluter Transzendenz auch der Erkennbarkeit schlechthin. Die Differenzsetzung oder Andersheit ist die ständig wirksame, jedoch sachlich in ihrem eigenen Wesen und Grund kaum begreifbare Instanz, die die Entäußerung des Absoluten bewirkt sowie bis zur äußersten möglichen Vollendung vorantreibt, ohne vorher stehenbleiben zu können. Als etwas Differentes und auf Differenz hin Angelegtes kann keine Erkenntnis das Differenzlose erfassen.

Die Unbegreifbarkeit von Differenzen, die doch faktisch alles bestimmen, bildet auch für Schelling ein Desiderat des Philosophierens bis in seine letzten Anstrengungen hinein. Zu nennen sind hier die relative Transzendenz der Idee gegenüber der Welt, des Seienden gegenüber dem Sein, des Idealen gegenüber dem Realen, der Möglichkeit gegenüber dem Wirklichen, des Willens gegenüber der Entscheidung, des unvordenklichen Seinsaktes gegenüber den Potenzen, des präexistenten Logos (Christus) gegenüber der Geschichte, der Erfahrung gegenüber dem Denken, der geistig-personalen All-Einheit gegenüber ihren inneren Momenten oder auch – besonders prominent und wirkungsmächtig – der Existenz gegenüber der Essenz. Diese fundamentalen Differenzen, die es faktisch gibt oder die genetisch entstehen, vermögen wir erkenntnismäßig nicht einzuholen und zu bewältigen, so daß das Gesetz der relativen Transzendenzen für das Relative zwar das einzig Adäquate darstellt, beim Absoluten indes unzureichend werden muß und lediglich auf es hindeutet. Absolute und relative Transzendenz machen daher – für Schelling wie für Damaskios – nur zusammen Sinn. Freilich denkt Schelling die Transzendenz nicht nur als das unvordenkliche Vor-allem, sondern im eigentlichen Sinne als das Nach-allem, als genetische Transzendenz: Diese stellt sich durch einen ideal präformierten realen Prozeß als das absolute Ende erst selbst her; sie muß dem Relativen

Raum und Wirklichkeit geben, um durch es real zu werden, und nur als Mittel des Absoluten ist das Relative insgesamt selbst notwendig.

*Das rein Seiende ist das allem Begriff Entgegengesetzte, aber die Vernunft setzt es nur als sich äußerlich, um es wieder zum Inhalt der Vernunft zu machen:* Das transzendente, begrifflose Sein soll in das absolut Immanente, das existiert und begriffen wird (d.i. Gott), verwandelt werden, wobei ja nur das, was ursprünglich außer dem Denken ist, ihm überhaupt erst zugeführt werden kann. Das unendlich Existierende, das die Vernunft nicht in sich einholen und bergen kann, wird ihr in Gott zum Immanenten, zum begriffenen Sein. Die Vernunft ist aber aus sich heraus prinzipiell gar nicht dazu in der Lage, ein aktuales, wirkliches Sein, eine gegenwärtige Existenz einzusehen oder zu beweisen, denn hierfür bedarf sie der Sinne, der sinnlichen Vorstellung, kurz: der *Erfahrung*; die Sphäre des Positiven gründet in und beginnt mit der totalen Verwandlung oder Umkehrung, einer *universio*: dem umgekehrten Sein-Könnenden, der umgekehrten Idee, dem umgekehrten Prädikat oder dem in die völlige Bestimmungsfreiheit des Transzendenten umgekehrten Immanenten der Vernunft, ihrer Ekstasis.<sup>633</sup> Das Denken ist gezwungen, das Absolute als Absolutes (und damit Nicht-Denkbares) zu denken und zu setzen. Es ist nicht bloß das Andere der Vernunft ihr Grund, sondern sie begreift im Übergang von der negativen zur positiven Philosophie dieses Andere als ihr Anderes, das nur als Anderes ihr Grund sein kann; die eine bestimmende und in sich bestimmte, endliche Vernunft hat das eine bestimmungslose, unendliche Absolute zum Ursprung und vermag zugleich die freie Willenstat Gottes als konkrete Herkunft der vernunftgemäßen Schöpfung, in der sich zudem die washeitlichen Bestimmungen der Gottheit auswirken, einzusehen. Das, was alles gründet, bleibt dabei – auch für sich selbst – grundlos. *Der einzige Weg, der dem Menschen bleibt, um Gott zu erkennen, ist das Durchschreiten des gesamten Aposteriori, des Empirischen, der Weltgeschichte.*

Das Denken weiß nichts von Entschluß und Tat, nur von der Notwendigkeit, dem möglichen Sein und dem Begriff. *Wie sich Wesen und Existenz zueinander verhalten, so auch Denken und Vorstellen:* Das allem Denken zukommende Sein ist das absolut Vorgestellte – das allgemeine Wesen oder die *potentia universalis* –, gegen dessen reines Daß das Denken nach dem Was fragt. Was hingegen noch *vor* aller Potenz ist, nichts Allgemeines in sich birgt und nur absolutes Einzelwesen sein kann, das ist der Inbegriff aller Prinzipien sowie die Ursache des Seins der Allmöglichkeit. *In seinem ‚das-Seiende-Sein‘ macht sich dieses Eine erkennbar, während es für sich unerkennbar ist* und keinen Begriff, sondern lediglich einen Namen hat. Erkannt wird das Eine als allgemeines Wesen, als Totalität und als Seiendes dem vollen Inhalt nach. Gott rein für sich in-

633

Vgl. SW XIII, 170–171. – Zur Ekstasis vgl. SW IX, 230.

des ist das Einzelwesen, das alles ist, der allvermögende, absolute Geist, das Ἐν καὶ Πᾶν.<sup>634</sup>

An Schellings Skizze der Hypostasenschichtung wird unmittelbar offensichtlich, wie er die negative Philosophie des Neuplatonismus, insbesondere in der Ausprägung, die Porphyrios ihr in seinem *Parmenides-Kommentar* gegeben hat, mit einer noetisch-logisch zentrierten All-Einheitslehre zu verschmelzen versucht. In terminologischer Fixierung lassen sich hier drei (freilich miteinander verflochtene) Ebenen auseinanderhalten: (1) die dem begrifflichen Denken vollständig zugängliche ideelle Welt der konkret bestimmten Wesen- oder Washeiten, die das gesamte mögliche Sein (vorweltlich) entfaltet enthält; (2) das absolut vorgestellte, protonoetische reine Sein oder die Einheit der Existenz und der allgemeinen Daßheit, das Schelling gegenüber den konkreten Wesenheiten als all-gemeines Wesen oder ἀπειροδυναμία bezeichnet; das ‚das-Seiende-Sein‘; (3) das übernoetische und überseiende, aller Potenz, Allgemeinheit und Wesenheit transzendente Urprinzip und Eine, das sich zwar als die überall gleiche und durchgängig anwesende Existenz erkennbar macht, für sich jedoch absolut unerkennbar ist; das absolute Einzelwesen und der Geist der All-Einheit. Auf dieser Ebene ist Gott nicht nur Grund der inhaltlichen und formell-kausalen Allmöglichkeit der Dinge, sondern der durch seinen Willen alles Mögliche real Vermögende, der es als Welt und Geschichte wirklich sein lassen kann, wenn er will. Einzig vermittels der vom Bewußtsein gesetzten Religionsgeschichte<sup>635</sup> aber wird auch Gott selbst erst der, der er ‚ist‘: absoluter, personaler Geist, der alles Seiende und alles Sein gleichermaßen in sich zurückgenommen hat, so daß es ihm in verklärter Geeinheit innerlich zugehört.

Evidenterweise hat Schelling den christlichen Gott als Wahrheit der Welt im Blick, weshalb das Christentum keine zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt entstandene Religion neben anderen ist, sondern so alt wie die Welt selbst. Die Prinzipien der wahren und der falschen Religion sind dieselben, allein die Stellung der Faktoren ist eine je andere. So ist der Irrtum die unabdingbare Voraussetzung der als solche erkennbaren Wahrheit, das Heidentum die Voraussetzung der Offenbarung. Die Wahrheit jeder Bewegung ist der in ihr gewollte und sie letztlich transzendierende Abschluß: *Wie das Ziel der Natur nicht die Natur, sondern der Mensch als Geist, Einheit und Wahrheit der Natur ist, so ist das Christentum der Endzweck der Religions-, Welt- und Bewußtseinsgeschichte.*<sup>636</sup> Befreit das Christentum mithin vom Heidentum, so bleibt es doch ohne das, wovon es befreit, unverständlich. Die Offenbarung ist weder ur-

<sup>634</sup> Vgl. SW XIII, 173–174. – Zu Wesen und Existenz vgl. auch SW VII, 424; VIII, 206.

<sup>635</sup> Neben der Religion ist der Staat der zweite Pol des menschlichen Lebens, doch ist er bloß das Exoterische, das ohne die Religion als begriffenes Esoterisches nicht bestehen kann (vgl. SW XIII, 179).

<sup>636</sup> Vgl. SW XIII, 182–183.

sprünglich noch allgemein, weswegen es einen Vorzustand geben muß, der sie bedingt, eben die Mythologie. Als übernatürlich setzt die Offenbarung eine natürliche Religion voraus, so daß die in der Mythologie sich erzeugende Religion als natürliche Regeneration des religiösen Bewußtseins zu betrachten ist – *ohne daß Gott als solcher Anteil daran hätte*. Dasselbe Prinzip wirkt in der Mythologie natürlich, in der Offenbarung übernatürlich, d.h., die Religion insgesamt bleibt der inneren *Substanz* nach in all ihren Erscheinungsformen eine, denn eine absolute Separation des Supranaturalen vom Naturalen ist unmöglich.<sup>637</sup>

Summarisch läßt sich das Verhältnis zwischen den religiösen Grundformen folgendermaßen charakterisieren: Arbeitet (1) der Polytheismus sich durch die Spannung der Potenzen, den exoterischen Gott, die Natur, Entfremdung, Verkehrung und Verborgtheit sowie Anfang und Mitte des theogonischen Prozesses hindurch, so verwirklicht (2) der Monotheismus die Einheit der Potenzen, den esoterischen Gott, das Übernatürliche, Wahrheit, Offenbarung sowie das wahre, bleibende Ende des Prozesses, das sein soll.<sup>638</sup> Oder präziser: *Auf die (1) natürliche Religion der Mythologie folgt (2) die übernatürliche Religion, deren Inhalt durch Offenbarung entsteht, woran sich (3) die Religion der freien philosophischen Erkenntnis anschließt*, die vollständig über die Natur hinausgeht – denn die Philosophie ist im Kern ein platonisches Wollen, das stets über das Naturhafte und Gewordene insgesamt hinausgeht. Ist die geoffenbarte Religion nicht-wissenschaftlich, sondern durch einen realen, aber übernatürlichen Vorgang entstanden, so ist die philosophische Religion die durch die beiden ersten vermittelte, die freie Geistigkeit der Offenbarung voraussetzende und nur geschichtlich zu verstehende höchste und letzte Gestalt des Religiösen.<sup>639</sup> Dies ist der Gang der Geschichte als einer finiten Bewegung vom wahren Anfang zum wahren Ende.<sup>640</sup> Nicht nur ist also jeder Versuch einer doktrinellen Rationalisierung der nicht-wissenschaftlichen Religion verfehlt, auch das Verständnis der natürlichen Religion als rationale Theologie verbietet sich, denn diesfalls fehlte es dem Menschen an einem eigentümlichen religiösen Prinzip, weil die Vernunft als Quelle aller Erkenntnis die Religion mit umfassen müßte; sie würde zum Teil der Metaphysik oder allgemeinen Philosophie. Ein genuines Prinzip der Religion ist notwendig, das von Vernunft und Wissen unabhängig ist: Der Mensch ist realiter und natürlich, vor allem Wissen und freien Denken, das Gott-Setzende. Dieses Verhältnis zu Gott steigert sich in der Offenbarung lediglich zu einem persönlichen von seiten Gottes.<sup>641</sup>

<sup>637</sup> Vgl. SW XIII, 184–186.

<sup>638</sup> Vgl. SW XIII, 187–188.

<sup>639</sup> Vgl. SW XIII, 192–197.

<sup>640</sup> Vgl. SW XIII, 202–203.

<sup>641</sup> Vgl. SW XIII, 190–191.

### 3. Die Geschichtlichkeit der Potenzen

Wie der Mensch am Ende des Naturprozesses eine spezielle Stellung der Potenzen zueinander, mithin der Materie oder Substanz Gottes, realisiert, so setzt sein Bewußtsein vor allem Wissen und Selbstbewußtsein substantiell immer nur Gott im Bewußtsein in den möglichen Stellungen der Potenzen zueinander. In diesem Sinne sind Religion und Gott-Setzen dem Menschen natürlich, als Taten und Inhalte alternativlos. Wenn die Idee, der Begriff, das reine Denken oder die Vernunft am Beginn der Schöpfung vermittels eines absoluten und freien Willensaktes Gottes in die Natur eintreten und die Potenzen sodann ihre inneren Stellungen naturaliter durchlaufen, dann ist der Mensch einerseits das letzte Produkt dieses Naturprozesses, andererseits aber auch die Rückwendung ins Ideelle. Sein Bewußtsein entsteht dabei nicht naturalistisch, sondern ist – wie später die Offenbarung im Gang des theogonischen Prozesses – unmittelbar von Gott selbst als Ideelles und ideell Verfaßtes gesetzt und wirksam. Gott setzt das Bewußtsein als etwas Hyperphysisches im Gang des Physischen und als dessen Abschluß; es ist gewissermaßen eine Offenbarung innerhalb der Natur. Stellt Gott die Einheit der Potenzen naturaliter und real mit dem Auftreten des Menschen wieder her, so verwirklicht sie sich nach dessen Fall idealiter im Rahmen des vom Menschen vollzogenen Bewußtseinsprozesses. Wie Gott die Natur setzt, so setzt der Mensch Gott innerhalb der Bewußtseinsgeschichte, und was er darin setzen kann, ist einzig die Geschichte der Potenzen im Modus des Ideellen. Der Fundamentalontologie der Potenzen in der Idee entspricht ihre ins Reale gesteigerte und übertragene Repetition oder Entfaltung als Fundamentalgeschichte von Natur und Religion. Am Ende des theogonischen Prozesses wird das Reale insgesamt mit dem Idealen zusammen zur rein geistigen Einheit des personalen Gottes vereinigt und damit auch der ontologischen Subsistenz nach in Gott zurückgenommen oder in ihm aufgehoben. Gott selbst kommt vom Realen allein durch das Ideale los, verwirklicht durch den Menschen seine überseiende All-Einheit.

Der Anfang der Philosophie ist das, was vor dem Sein und dem Wirklichen ist, und das selbst noch nichts zu sein scheint. *Daher betrachten wir das, was vor dem Sein ist, lediglich in bezug auf das Sein, da es ansonsten unerkennbar wäre:* Es wird gesetzt, um das Sein aus ihm zu begreifen. Und dadurch wiederum ist es im Hinblick auf das Sein ganz Zukunft, das Seiende, das sein wird, das *absolut Zukünftige*. Bloß scheinbar ist dieses das unmittelbar Sein-Könnende, zwischen dessen Nichtsein und Sein einzig das Wollen in der Mitte steht.<sup>642</sup> Wendet man die Begriffe, die das schon Vorhandene bestimmen, auf die Quelle des Seins an, dann ist sie das, was sein wird und was ohne andere Vermittlung als das Wollen in das Sein gelangen kann. Jedes Können ist nur ruhender Wille, die

unbedingte *potentia existendi*, der Wille, dessen Akt das Wollen ist.<sup>643</sup> *Der Übergang von Nichtsein zu Sein resp. von Potenz zu Akt ist also im Grunde der von Nichtwollen zu Wollen*, d.h., ohne ein wirkliches Wollen ist kein wirkliches Sein denkbar, weshalb jedes Etwas ein Widerstehendes ist, das sich im Sein behaupten will – Schellings volitionsontologische Umdeutung des Spinozistischen *conatus perseverandi*. Alle Unterschiede zwischen den Entitäten wurzeln allein in der Art des Wollens: Das Ding will nur sich, das Tier will etwas außer sich, der Mensch will etwas über sich.<sup>644</sup> *Das Wollen wird zum Fundament aller Genesis, von Welt und Geschichte.*

Das unmittelbar Sein-Könnende besteht vor dem Sein als das, was sein wird. Dieses kann nun nicht das frei sich ins Sein Bewegende sein, sondern geht natürlich ins Sein über. *Der erhobene Wille wird sich ungleich*: Was wirklich ist, ist nicht mehr das Sein-Könnende, sondern sein Sein *wird* ihm zur Notwendigkeit – die infolgedessen eine *kontingente Notwendigkeit* ist – und unterwirft es; es ist nicht mehr frei vom Sein, sondern vom Sein geschlagen, außer sich gesetzt und unfähig, ins Können zurückzugehen, es wird auf der Bahn des Seins festgehalten. Das Sein-Könnende ist nicht länger das auch Nicht-sein-Könnende und kann seiner im wirklichen Sein zu keiner Zeit habhaft werden. Weil das Sein-Könnende rein für sich niemals anzutreffen, festzuhalten oder vom Sein abzuhalten wäre, stellt sich die Frage, warum das Sein-Könnende nicht von jeher schon ins Sein übergegangen ist; die Antwort kann hierbei nur lauten: Ein ihm entgegengesetzter Wille hält es davon ab und zurück.<sup>645</sup>

Die Potenzen offenbaren sich logisch als innere Willensmomente Gottes. Einzig ein eigenes zweites Willensmoment hält die natürliche Strebetendenz des unmittelbar Sein-Könnenden zum Akt im Nicht-Wollen und Nicht-Übergehen zurück; Gott muß diese Tendenz eigens frei geben und ihr willentlich ihren Lauf lassen, um den Weltprozeß in Gang zu setzen. Die protologische Unvordenklichkeit des Vor-Seins spiegelt sich für unser Erkennen dann aber ebenso in der Uneinholbarkeit des Nach-Seins, der ultimativen Zukunft, wird also unmittelbar eschatologisch verzeitlicht. Logik und Geschichte sind das, was unserem Erkennen allein zugänglich ist, und auf dieses Sein müssen wir alles beziehen, soll es nicht etwas bloß Nichtiges sein; Transzendenz bleibt für das Erkennen-Können unaufhebbar ein Relationsbegriff. Den Übergang in das und den Rückgang aus dem Sein vermögen wir konkret wiederum lediglich als Willensakte zu begreifen, d.h., einzig der Wille erweist sich als Prinzip der Wirklichkeit denkbar. Schelling legt die Potenzenlehre samt dem Wandel der Potenzenstellung hier konsequent willensmetaphysisch aus, was sich auch im Wesen der weltlichen Entitäten kundtut, die ihr innerstes Sein in ihrem spezifischen

<sup>643</sup> Vgl. SW XIII, 205.

<sup>644</sup> Vgl. SW XIII, 206.

<sup>645</sup> Vgl. SW XIII, 207–209.

Wollen und dessen sich zum Menschen hin steigernden Transzendierungstendenz haben. Das Unfrei-Werden des sich erhebenden Willens (oder der ersten Potenz) gegen sich und den Ursprung, sein Übergehen in den Status der kontingenten Notwendigkeit bildet die Signatur der gesamten weltlichen Immanenz und aller Inhalte der Geschichte. Für sich genommen, liegt im reinen Begriff der ersten Potenz kein zureichender Grund für ihre Erhebung, dazu bedarf es eines Zweiten, in das sie sich erheben kann, des Aktes.

*Deswegen kann das, was sein wird – das Wesen –, nicht ausschließlich das Sein-Könnende mit seinem unmittelbaren Verhältnis zum Sein sein, sondern zudem dessen Gegenteil: das nicht Sein-Könnende resp. das rein Seiende oder das mittelbare Verhältnis zum Sein.* Das Sein-Könnende soll als solches, als reines Können ohne Sein festgehalten werden; es würde indes als *bloß* Sein-Könnendes unvordenklich ins Sein übergehen, wenn es nicht zugleich das reine, unendliche, von keinem Können begrenzte Seiende wäre, denn nur so kann es überhaupt jemals als Sein-Könnendes bestehenbleiben.<sup>646</sup> Was vor und über dem Sein ist, ist somit in eins das rein Seiende; es ist nicht überhaupt nicht, sondern ist nur im Vergleich mit dem später hervortretenden Sein nichts: Das Sein-Könnende ist das in sich Seiende, urständig und nicht gegenständig, das rein Wesende gegenüber dem rein seienden Sein.<sup>647</sup> Gegen das wirkliche Sein ist das Sein-Könnende nichts, doch auch das actu Seiende ist nicht das rein Seiende, weil es immer actu geworden ist, aus der Potenz kommt und sie stets als Negation an sich hat, während das *rein Seiende absolut positiv ist*. Wenn also das rein Seiende nicht das actu Seiende ist, dann verhält es sich gegen dieses als nichts – ganz so wie das rein Sein-Könnende. *Der nicht-wollende, aber wollen-könnende Wille ist nichts, ebenso der nicht-wollen-könnende Wille, was dem Verhältnis von Sein-Könnendem und rein Seiendem entspricht: Dem wirklichen Sein steht das rein Seiende ferner als das Sein-Könnende, das ihm näher ist.* Das, was sein wird, muß einmal oder zuerst das unmittelbar Sein-Könnende sein; der reine Akt muß also mittelbar erst Potenz werden, um mittelbar sein zu können, d.h. aus der Potenz in den Akt übergehen zu können.<sup>648</sup>

Die Nähe dieser Reihe von reinem Akt, Allpotenz und wirklichem Akt zur neuplatonischen Abfolge von Einem bzw. formgebender Einheit, ἀπειροδυναμία bzw. ἄοριστος δυνάς und konkret wirklichem Sein ist offenkundig, zumal wenn man bedenkt, daß die Ideen als Inbegriff des Wirklichen im Platonismus etwas aus intelligibler Form und Materie Zusammengesetztes sind und Schelling hier unter dem actu Seienden vor allem das versteht, was aus der Potenz erst in den Akt übergeht. Die vorwirklichen und vorweltlichen Potenzen stehen in einer Weise der Einheit und Wechselkonstitution miteinander, einer

<sup>646</sup> Vgl. SW XIII, 210–211.

<sup>647</sup> Vgl. SW XIII, 212.

<sup>648</sup> Vgl. SW XIII, 212–214.

innerlich-unmittelbaren Wesensübergängigkeit ineinander, die ihre Wechselbestimmung in den Stufen des geschichtlichen Seins weit übersteigt. Sie verhalten sich in ihrer Reinheit vollkommen positiv zueinander und haben einander nicht als Negation an sich, ja Positivität und Negativität sind hier gar nicht auseinanderzuhalten. Um diesen Unterschied und Abstand deutlich zu machen meontologisiert Schelling unter anderem die ontologische Differenz zwischen reinen Potenzen und Welt: Die Potenzen sind im Vergleich mit dem wirklich Seienden, mit dem hinterher weltlich hervortretenden Sein – aber auch nur im Vergleich mit ihm – nichts.

Das, was sein wird, ist unmittelbar oder auf erster Stufe das bloß Sein-Könnende, mittelbar oder auf zweiter Stufe das rein oder unendlich Seiende, das willenlos Wollende. Jedes Wollen nun, in dem das Wollende sich selbst will, ist eo ipso bereits ein Übergang von Potenz zu Akt: *Was sich selbst will, geht von sich als Potenz hinüber zu sich als Akt*. Folglich kann das rein Wollende nur etwas anderes als sich wollen resp. unselbstisch wollen, womit sich die Frage erhebt, woher dieses Andere kommt. Das Nächste am Sein, dem nichts zuvorkommt, ist das Sein-Könnende, das gar nichts anderes wollen kann als sich selbst; wenn es will, kann es allein sich als sich wollen, weshalb ihm bestimmt ist, nicht zu wollen, reines Können und bloßer Wille zu bleiben. *Das rein Seiende hingegen hat sich als das Sein-Könnende vor sich, kann mithin dieses wollen, ohne sich als sich zu wollen, d.h., es will nicht sich als das rein Seiende, sondern sich als das Sein-Könnende, also als ein anderes*. Einzig dadurch, daß das rein Seiende sich als das Sein-Könnende vor sich hat, kann es überhaupt das rein Seiende oder Wollende sein. Das, was sein wird, will als das rein Seiende – das sich gegen das actu Seiende als Überseiendes verhält – sich als das Sein-Könnende.<sup>649</sup> Entscheidend für die onto-logische Einordnung dieser Ausführungen ist indes, daß Schelling das, was sein wird, als den Begriff par excellence, *als absoluten Begriff bestimmt, denn der Begriff als Begriff ist lediglich der Begriff des noch nicht Seienden, des Zukünftigen*. Der hier erreichte Gegenstand des Begriffs ist die Idee. Die dritte Bestimmung des absoluten Begriffs bildet schließlich die Copula, die eigenständige Verknüpfung von Sein-Könnendem und rein Seiendem, die erst die Art ihrer Identität expliziert.<sup>650</sup>

Der Begriff kommt infolgedessen zu sich als absolutes, volitives Selbstverhältnis, das ihm gleichwohl nur möglich ist durch eine innere, stufenhafte Dreiheit seiner Momente. Sofern die Momente einen Begriff ausmachen, sind sie sie selbst in sich und sie selbst im anderen – jedoch auf verschiedene Weise und mit verschiedenen Vorzeichen. Jedes der Momente ist zwar ebenso das andere, doch sind desgleichen für das Denken und die Reflexion konkrete gehaltli-

<sup>649</sup> Vgl. SW XIII, 214–215.

<sup>650</sup> Vgl. SW XIII, 216–217.

che oder sachliche Bestimmungsdifferenzen zwischen ihnen festzuhalten, aus deren Verhältnisbestimmung wiederum der innere Aufbau des Ganzen aufzuklären und nachzuvollziehen ist. So entwickelt sich der reine Begriff in sich und als er selbst (und ohne dabei seine Einheit zu verlassen) zur Pluralität der Urteilsform, der differenzhaltenden und copulavermittelten ‚Selbstprädikation‘ oder Selbstidentifikation. Er kommt zu sich als Erhellung der Möglichkeit seiner (Selbst-)Identifikationskraft – aus der jedoch in eins die willens- und wollenstheoretische Grundlage und Möglichkeit der Weltschöpfung offenkundig werden. Am Sein-Können objektiviert sich für Gott das Wollbare in seiner Totalität. Die erste Potenz ist das einzige immanente Andere der Idee, auf das sich die genuine, nicht-selbstische Wollenskraft der zweiten Potenz richten kann. In und mit seinem zweiten Moment will der Begriff sich als sein erstes Moment. Die Einheit des Begriffs in seinen inneren Verhältnissen verbietet den genetisch-transitiven Übergang zwischen seinen Momenten sowie das wirkliche Selbstwollen; einzig instantan kann das Ganze durch das zweite Moment das erste wollen und werden. Das Sich-Erfüllen der Momente oder ihre Wahrheit als ein ausschließliches Selbstverhältnis – als ein Sich-als-sich-Wollen – zu begreifen, ist verfehlt. Weil erst das zweite Moment faktisch (sich als) ein anderes vor sich hat und haben kann, vermag nur es allein sich in einem anderen auf sich zu beziehen: Es bleibt bei sich, bezieht sich auf sich, geht nicht-entelechiell von Potenz in Akt über – und vermag doch ein anderes zu wollen; es kann ein anderes wollen, aber trotzdem auch (es selbst bleibend) sich als dieses andere. So kann sich der absolute Begriff als ein ganzer durch seine inneren Momente realisieren und präformiert durch deren Stellung zueinander außerdem das, was realgeschichtlich möglich sein wird. Der absolute Begriff muß auf die Weltmöglichkeit hin als in sich temporal verfaßt gedacht werden.

Bloß scheinbar wird das, was sein wird – der absolute Begriff oder das Subjekt des zukünftigen Seins –, zweimal gesetzt, einmal als Sein-Könnendes, einmal als rein Seiendes; in diesem Fall wären die Momente jedoch außereinander, ihre Identität wäre nicht substantiell. Vielmehr sind sie *Bestimmungen des Überwirklichen und Einen, das in seiner Einheit das Gegenteil seiner selbst ist*, weshalb sich die Momente trotz ihres Gegensatzes nicht ausschließen: Als Bestimmungen dessen, was sein wird, sind beide vor und über dem Sein; *sie verhalten sich zum Künftigen (Wirklichen) ganz gleich, sind also auch einander gleich* und inkludieren sich, weil sie sich rein auf das Künftige beziehen. Beide verhalten sich gegen das Künftige als *nichts*, und was selbst nichts ist, kann sich von nichts anderem ausschließen. Der Wille ohne Wollen und das Wollen ohne vorangehenden Willen sind sich gleich, denn das unendlich Wollende ist relativ auf sich selbst wie das Nichtwollen und ein Nichtwollendes, mithin dem bloß Wol-

len-Könnenden gleich: Beide gehen nicht von Potenz zu Akt über, ihre Lauterkeit und Überwirklichkeit ist vollkommen gleich.<sup>651</sup>

Die absolute, überwirkliche und überseiende Einheit des Begriffs gibt sich hier als differente Indifferenz kund oder als Gleichheit des Ungleichen – gleich sind sie einander im Hinblick auf das Wovon des Begriffs, d.i. das Künftige, ungleich im Hinblick auf ihre Stelle innerhalb des Begriffs. Das, was sein und werden kann, die Welt, beruht auf dem Begriff als seiner Unterlage und realisiert lediglich, was begriffsmöglich und -notwendig schon vorgegeben ist. Umgekehrt erscheinen die Potenzen aus der Perspektive der Schöpfung heraus nichtseiend, gleich-gültig und überwirklich substantiell geeint resp. identisch und ununterscheidbar. Ihrer Wollensspezifität nach koinzidieren die Potenzen im Begriff zur faktisch-substantiellen Gleichheit. Sind demzufolge absoluter Begriff und Idee mit Einheit, Überwirklichkeit, Vor- und Gleichzeitigkeit, Identität des Subjekts und der Substanz, Gleichheit von Einheit und Zweiheit, Reinheit, Lauterkeit und Unendlichkeit ohne wechselseitige Beschränkung der Momente gleichzusetzen, so die geschaffene Welt mit Vielheit, Wirklichkeit, Nach- und Ungleichzeitigkeit, Differenz, Ungleichheit, Gemischtheit, Übergehen von Potenz zu Akt, Trübung und Endlichkeit; jedes Seiende ist hier Potenz und Akt, jedoch in je verschiedener Weise. Nichtsdestoweniger denkt Schelling den Sinn des Begriffs schon von der künftigen Welt her, von ihrer Parusie, die sich wiederum – wie noch zu zeigen sein wird – im Auftreten des vollendeten philosophischen Christentums erfüllen wird. Die Isostasie und Isosthenie der Potenzen im Begriff spiegelt sich in ihrer Isogonie und Eunomie innerhalb der Geschichte.

Das, was sein wird, ist als temporal Zukünftiges ontologisch das, was sich zum Sein erheben kann. Allerdings sind das Sich-bloß-erheben-Könnende (die Potenz) und das Sich-nicht-mehr-erheben-Könnende (der Akt) eins. Was bloß selbstisch sein kann, ist zunächst wie das Unselbstische. *Erst das Wirklich-Werden des einen Moments impliziert das Sich-ungleich-Werden der Momente, doch vermag das rein Seiende oder Wollende nicht von sich selbst her Nicht-Akt zu werden, sondern bedarf dazu eines Widerstandes.*<sup>652</sup> Jedes Moment ist in der Idee zwar nicht einfach das andere, aber jedes ist das, *was* das andere ist, nämlich die eine und selbe Substanz, wodurch jedes auch das Ganze ist, nicht nur sein Teil. Die anfänglich herrschende faktische ontologische Indifferenz der immanenten Momente der Idee in ihrer Einheit ist gleichbedeutend mit der Tatsache, daß im Modus der Unwirklichkeit Können bzw. Möglichkeit und Nicht-Können bzw. Unmöglichkeit einander gleich sind und ihr Ungleichgewicht sowie ihre Ungleichartigkeit eigens hergestellt werden müssen, wozu sie aus sich selbst heraus

<sup>651</sup> Vgl. SW XIII, 218–219.

<sup>652</sup> Vgl. SW XIII, 220–221.

unvermögend sind. Einzig durch die Ansetzung einer modalontologischen Dualität, einer *Zweiheit im Einen*, und speziell durch den inneren Seinssinn des unmittelbar Sein-Könnenden überwindet das Seiende die Statik des eleatischen Seienden zugunsten der vollen Herausarbeitung des Platonischen Nicht-Seienden, weil es allein das Sein-Könnende ist, das – als das von der Wirklichkeit zu Negierende und Nicht-sein-Sollende – einen Fortgang fordert.

Die *potentia existendi* rein für sich ist eingangs – obgleich nur für einen Augenblick – als völliges Nichtwollen und deshalb Nichtwissen ihrer selbst zu denken, denn wenn sie sich will, wird sie sich ungleich; entweder also weiß sie sich nicht, oder sie muß sich verlieren, sofern jede unbedingte Potenz, qua Natur und über sich hinausgehend, Akt sein will. Das Eine bekommt jedoch dadurch, daß es auch das rein Seiende ist, sich als Sein-Können in seine Gewalt und befreit sich auf diese Weise vom Können als dem blind ins Sein Strebenden und Übergehenden. Das Sein-Könnende ist zweideutig, weil es über sich hinausgeht und damit zum Gegenteil seiner selbst wird. Außer dem Können gesetzt, ist das Sein-Können das *ἄπειρον* und vermag nur durch ein anderes – das rein Seiende – begrenzt zu werden. Ebenso kann man sagen: Das Eine wird, sofern es das Sein-Könnende ist, von sich selbst erhalten, sofern es das rein Seiende ist, in den Schranken des Könnens und Nichtwollens gehalten; *das Eine besitzt sich selbst*.<sup>653</sup>

Es bleibt als Zweiheit sowie in sich zwiefältiger Begriff jederzeit der Herr seiner inneren Unruhe, indem es seine inneren Widersprüche durch seine Ganzheit verteilt und so im Gleichgewicht hält. Ausschließlich durch die Macht seiner Einheit ver-urteilt sich das Eine willentlich zur inneren Gleichheit oder Ungleichheit seiner Momente. Die Einheit ist die Kraft zur inneren Befreiung und der Souveränität des Einen über das Für-sich-Sein der Potenzen. Zugleich kann es aber vorab den Urwiderspruch der Potenzen nie aufheben oder unterdrücken: Während des Durchgangs durch die Schöpfungsgeschichte bleibt das Eine quasi der Logos und die Einheit der ineinander wechselseitig verschränkten und in einem sich gegenseitig fordernden Spannungsverhältnis gebundenen Gegensätze. Die Schöpfung bleibt Einheit in Form der Zusammengehörigkeit des

<sup>653</sup> Vgl. SW XIII, 225–226. – Gleichzeitig erinnert die Beschreibung des Sein-Könnenden an das Heraustreten der Seele aus der geistigen All-Einheit im Neuplatonismus: Auch sie will für sich selbständig sein, will sich aus eigener Kraft vom Ganzen abtrennen, um sie selbst zu sein, „um ihr eigener Herr zu sein und sich selbst zu besitzen“ (vgl. Plotin: *Enneades* III 7, 11, 15–16); nur auf diesem Wege gewinnt sie auch ein Wissen von sich selbst (vgl. Plotin: *Enneades* V 3, 13, 12–22). Wenn die Seele aber, um sich wirklich selbst zu besitzen, zum Ganzen zurückstrebt, entsteht dadurch – wie bei Schelling – die Zeit und der Weltprozeß. Wie für Plotin ist das Eine für Schelling unbegrenzt frei, besitzt einen freien Willen und bringt, größer als alles Wollen, die weltlichen Dinge zu ihrer Wirklichkeit (vgl. Plotin: *Enneades* VI 8, 9, 45; 15, 7; 16, 10–38).

Verschiedenen; das Auseinandergehende geht hier mit sich selbst zusammen in gegenspanniger Zusammenfügung. Erst mit der Vollendung Gottes am Ende des Prozesses hört die innere Unruhe der Potenzen endgültig auf, auch deshalb, weil die Welt im Geistigen aufgehoben und dort gewissermaßen im Gedächtnis bewahrt wird, um als Möglichkeit nicht neuerlich Anlaß für eine Entäußerungsbewegung zu geben. Schelling vereinigt sonach in seiner Potenzenlehre Parmenides, Heraklit, Platon und Aristoteles auf eine höchst eigentümliche Weise.

Das Prinzip des Fortgangs im Einigen, d.i. das Sein-Können, braucht etwas Widerstehendes, d.i. das rein Seiende, damit die innere Bewegung eine freie ist. Die Gewalt, in der das Eine sich während des Fortgangs im Identischen hat, begreift Schelling vor allem durch die Urteilsform: *Das Eine als rein Seiendes hat sich selbst als Sein-Könnendes zu seinem Subjekt* – zum Grund, zur Grundlage und Voraussetzung –, und dieses ist nun nicht mehr die Potenz von sich selbst, sondern vom rein Seienden; *es ist die Möglichkeit eines anderen, nicht mehr des eigenen Seins*. Zu sagen ‚A ist B‘, bedeutet in eins ‚A ist Subjekt von B‘ oder ‚A ist etwas für sich und etwas anderes als B‘ oder auch ‚A macht sein Gegen-B-ein-anderes-sein-Können zur Potenz von B‘. *Ohne Voraussetzung einer dem Prädikat entgegengesetzten Potenz im Subjekt wären alle Aussagen bloß tautologische.*<sup>654</sup> Alles, was sich zu einem anderen als Potenz oder Subjekt verhält, hat Gewalt über dasselbe, kann es sein oder nicht sein. *Die Eigenheit des Sein-Könnenden ist aufgehoben bzw. untergegangen, wenn es Subjekt ist; es wird von dem Anteil seines Wesens erlöst, der es außer sich selbst herausziehen würde und worin zugleich seine Eigenheit liegt.* Sein In-sich-Bleiben ist das Gewollte, sein Wesen, wobei das Sein-Könnende durch das Seiende in sein Wesen zurückgeführt und sich selbst gleichgesetzt wird. Als Nichts ist das Sein-Könnende die Magie, die Potenz, die das unendlich Seiende an sich zieht, während es im rein Seienden als anderem sich selbst besitzt.<sup>655</sup>

Das Unwesen der ersten Potenz rein für sich ist allein dadurch aufhebbar, daß es zum Innerlichen der zweiten Potenz wird, die es und sich an ihm konkreten Bestimmungen zuführt. Die Potenz will zwar unmittelbar Akt sein, d.h., sie will Prädikat ihrer selbst als Subjekt sein, und zwar ohne die Möglichkeit des Gegenteils. Das Eine ist jedoch in seinen inneren Momenten das wahre, absolute Urteil, in dem Subjekt und Prädikat an der richtigen Stelle stehen und das absolute Verhältnis eingehen. Die Einheit ermöglicht das wirkliche Selbst- und Gegenverhältnis der Momente zueinander; das Eine ist die Innerlichkeit der korrelativen Vollendung und Wahrheit der Momente, die Bleiben, Hervorgehen und Rückführung durchschreiten. Der immanente Fortgang im Einigen und Identischen vollzieht und findet alles, was zur Selbstvollendung, Selbsterfüllung und

<sup>654</sup> Vgl. SW XIII, 227–229.

<sup>655</sup> Vgl. SW XIII, 230–231.

Totalität logisch notwendig ist: natürliches Selbsttranszendieren der Potenz und Widerstehen des Akt, ἄπειρον und πέρας, Stoff und Form, Subjekt und Objekt, Identität und Differenz. Das Eine bringt sich als singuläres, wahres, allumfassendes Urteil, als Eins-und-Alles oder Alles-in-allem selbst hervor und zeigt sich darin autark und frei.

Jedes Moment ist auf seine Weise für und durch das andere, ja es ist dieses selbst und ist es doch nicht. Sein und Nichts finden ihren Platz im Einen und kommen so beide – als das Absolute seiend – zur Wahrheit ihres Verhältnisses. Jedes ist durch das andere erst es selbst, wie es sein soll und letztlich sein muß. Der reine Gegensatz der Momente erweist sich in der Wahrheit ihres Verhältnisses, dem Urteil – jedes ist das andere und nicht das andere –, modifiziert und darin gebunden, worin zugleich ihre wahre Einheit realisiert wird. Das Urteil ist der einzige adäquate Ausdruck der dem Seienden selbst immanenten asymmetrisch-hierarchischen Ordnungsstruktur von unendlichem Seinsdrang und begrenzendem Widerstand. Und nur aufgrund seiner Herkunft aus und Fundierung in der Potenzenontologie kann das Urteil reell apophantischen Charakter besitzen, können folglich Sein und Denken übereinstimmen. Die recht verstandene Form des Urteils überwindet – als Fassung der wahren und einzig denkbaren Einheit des Urgegensatzes – die die Potenzen voneinander ausschließende und sie in ein Unverhältnis setzende Sterilität und Statik der tautologisch-einwertigen Logik, beweist indes mit der von ihr erst eröffneten Zweiwertigkeit auch, daß es neben dem wahren noch ein falsches Verhältnis der Potenzen zueinander geben muß, das für Schelling in der Folge die logische Basis für den Anstoß des Weltprozesses ausmachen wird. Von besonderer Wichtigkeit ist hierbei, daß das Urteil des Potenzenverhältnisses im Grunde das genuine, immanente Selbstverhältnis des Einen zum Ausdruck bringt. Im Urteil formuliert, offenbaren die Potenzen, daß sie immer schon im Verhältnis der einander inkludierenden Ungleichheit stehen; als Ungleiche kommen sie niemals von ihrer Einheit los.

Das Sein-Können bleibt zunächst im substantiellen Nichtwollen, das rein Seiende will, aber nicht sich; das eine ist also nicht außer, das andere nicht in sich, und gerade *als reiner Gegensatz können beide sich nicht ausschließen*. Das Eine hat folglich sich als Sein-Könnendes zum *Subjekt* seiner selbst als rein Seiendes; und es hat als das Sein-Könnende sich selbst als das rein Seiende zum *Objekt*: Dieses Urverhältnis bestimmt und durchzieht alle folgenden Verhältnisse. Auch im wirklichen Sein unterliegt etwa das Sein-Könnende der Negation. Jedes Moment ist die relative Negation des anderen, ist für es und nicht um seiner selbst willen, d.h., *sie bleiben einseitig, und in keinem von beiden ist das wahre Eine, weil es in keinem das ist, was es sein soll, das Ziel*.<sup>656</sup> Beide Momente sind

656

Vgl. SW XIII, 232–233.

nur durch einander und in Gegenseitigkeit überhaupt denkbar und möglich; die Ermöglichung wird zur Wechselwirkung der Momente des dem Einen immanenten absoluten Gegensatzes, so daß das Eine seine wahre innere urteilsförmige Selbstdifferenzierung dialektisch als korrelative Selbstsubjektivierung der Potenz und Selbstobjektivierung des Akt vollzieht. Das Sein-Könnende wird im Einen vom reinen Akt ebenso vollständig und unendlich bestimmt (d.i. negiert), wie es in der Wirklichkeit konkret und in unabsehbar vielen Konkretionen bestimmt wird. Sofern die Bestimmung eine Negation bedeutet, erfüllt das Sein-Könnende die Funktion der Substanz wie bei Spinoza, die aber in Gott absolut und unendlich bestimmt wird.

Weil die beiden Potenzen also einseitig bleiben, *darf nur ein Drittes als eigentlich gewollt gelten*. Das Eine steht in der Mitte zwischen den Einseitigkeiten, frei von ihnen, dies jedoch bloß dadurch, daß es beide voraussetzt, mithin ist. Absolut genommen ist das Sein-Könnende Potenz und Akt – das rein Seiende ist dagegen nur Akt –, da es beides sein kann, d.h. in das Sein übergehen kann oder auch nicht; wenn es indes eines von beiden ist, dann kann es nicht das andere sein, und hierin besteht seine unaufhebbare Einseitigkeit. Erst in einem Dritten und Letzten – das zu sein und nicht zu sein, wirklich frei ist, und das im einen nicht aufhört, das andere zu sein – schließen sich Potenz und Akt nicht länger aus: Es ist dies *das unteilbare Subjekt-Objekt*, das seiende Sein-Können, oder – wie Cusanus es formulieren würde – die Äqualität des possest.<sup>657</sup> Das Eine ist folglich in jedem Moment dieses, bleibt aber zudem es selbst und das Ganze, weil es durch das je andere Moment frei von den Einschränkungen des einen ist.

*Sogar mit dem Dritten stehen wir freilich noch nicht über dem wirklichen Sein*, denn auch das Dritte ist wieder nur das Eine bzw. dessen dritte Bestimmung und nicht ein selbst und für sich Seiendes; ein dreifaches Wesen oder *das Eine, das drei Angesichte darbietet* und in dem die drei Bestimmungen sich nicht substantiell ausschließen. Solange das Nicht-sein-Sollende im Status der Potenz bleibt, ist es wie das Sein-Sollende, ihm gleich, und *erst wenn es sich aus der Potenz erhebt – was ausschließlich in der Kreatur möglich ist –, ist es das Böse*.<sup>658</sup> In-

<sup>657</sup> Vgl. SW XIII, 234–235.

<sup>658</sup> Zum Wesen und zur Stellung des Bösen bei Schelling insgesamt vgl. R. Breuninger: Das Böse in der Philosophie Schellings. In: R. Breuninger/P. Welsen (Hg.): *Religion und Rationalität*. Würzburg 2000, 69–83; T. Buchheim: Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen. In: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000) 47–61; T. Buchheim: Freispruch durch Geschichte. Schellings verbesserte Theodizee in Auseinandersetzung mit Leibniz in der Freiheitsschrift. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (2009) 365–382; F. Hermann: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Gütersloh 2002; F. Hermann: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien 1994; O. Marquard: Idealismus und

dem das Dritte sich nicht unmittelbar setzen läßt, kann es sich von seinen Voraussetzungen – d.i. dem Subjekt als dem Inneren und Verborgenen, dem Objekt als dem Äußeren und Offenbaren – nicht trennen.<sup>659</sup> Deswegen vermag nur das Unmittelbare, das rein selbstisch oder falsch substantiell sein kann, das Böse resp. der Grund des Bösen zu sein, weil es eben nichts mehr vor sich hat. Wohl kann das absolute Sein-Können vom Wollen und Übergehen in die Wirklichkeit zurückgehalten werden, doch wirkt es als Grund stets dahingehend, daß die Kreatur mit ihrem endlichen Können immer schon im Bösen ist. Das endlich Könnende ist unvordenklich an eine Wirklichkeit gebunden; vieles von dem, was es kann, muß es erst erwerben, verfügt also nicht als Können darüber, sondern hat es bloß als Möglichkeit in sich, die ohne äußeren Grund gar nicht aktual werden kann. Als notwendig Verwirklichtes und Verwirklichendes ist das Endliche der Inbegriff der nicht-sein-sollenden erhobenen Potenz und also im Bösen; der Begriff des Bösen scheint für Schelling analytisch im Satz vom Grunde enthalten zu sein.

#### 4. Der Geist als Ende

Das Dritte ist das wahre Ende; das Eine beschließt sich als Absolutes, das weder leere Ewigkeit noch leere Unendlichkeit ist: Ersteres nicht, weil in ihm Anfang, Mitte und Ende (ineinander) sind, letzteres nicht, weil es in sich endlich resp. dreifach bestimmt, nach außen aber völlig frei und unendlich ist. *Das Eine ist das in sich selbst mehrfache und einfache Seiende, vollendet-absolute Geistigkeit, Einheit und Allheit, "Ev kai Πᾶν*: Jedes Moment ist das Ganze und kein Teil, weil die Momente sich nicht ausschließen; überall ist der Anfang, überall das Ende.<sup>660</sup>

Theodizee. In: *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1965) 33–47; P.L. Oesterreich: Positive Verkehrtheit. Die Figur des Bösen bei Schelling und Machiavelli. In: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995) 249–260; S. Portmann: *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*. Meisenheim am Glan 1966; D.L. Rosenfield: *Du mal. Essai pour introduire en philosophie le concept du mal*. Paris 1990. – Zum Sündenfall vgl. L. van Bladel: Transzendenz oder Transzendentalität? Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie. In: *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 24 (1963) 390–419; R.F. Brown: The Transcendental Fall in Kant and Schelling. In: *Idealistic Studies* 14 (1984) 49–66; E. Lämmerzahl: *Der Sündenfall in der Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlin 1934; H. Wagner: *Das Problem des Ursprungs des Übels im Spätwerk Schellings*. München 1977; G. Wenz: Schellings und J. Müllers Sündenlehre. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme der Hamartologie. In: *Kerygma und Dogma* 30 (1984) 298–330; H. Wimmershoff: *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*. Freiburg 1934.

<sup>659</sup> Vgl. SW XIII, 236–237.

<sup>660</sup> Vgl. SW XIII, 238–239.

Dieses Konzept des Geistes ist der einzige adäquate Gottesbegriff, den wir als endliche Wesen gewinnen können, und dieser Begriff bezeichnet den singulären Kulminationspunkt, die Kehre innerhalb der Seins-, Welt- und Philosophiegeschichte: *Im Hinblick auf das Sein (und wohl zuletzt auch im Rückblick auf es), somit auf das, was (geworden) sein wird, ist das Absolute triplizitäre Totalität des Geistes.*

Wurde bislang das, was vor und über dem Sein ist, lediglich in bezug auf das Sein betrachtet – also als das, was sein wird, und zwar in seinen drei Bestimmungen, die notwendig sind, wenn das Zukünftige kein blinder Fortgang ohne Ende sein soll –, so wendet sich die Betrachtung am Begriff des Geistes um. Die drei Momente stehen ferner in keinem materiellen Außereinander mehr; der Geist hat es nicht nötig, aus sich herauszugehen, er ist nicht die Quelle künftig möglichen Seins, sondern reiner Bezug zu sich als Selbst-Seiendes. *Im vollendeten Geist können die drei Begriffe nicht länger als Potenzen (Möglichkeiten oder Prioritäten) eines künftigen Seins angesehen werden, sondern er ist ihre übermaterielle, asynthetische Einheit; er wird zum Prius, während das hypothetische Prius zum Posterius wird.*<sup>661</sup> Nur wenn es wirkliches Sein gibt, ist der Gedanke des abstrakten Seienden ein notwendiger, doch ist an der Realität des Wirklichen im ganzen nicht zu zweifeln. Das erste und letzte Wirkliche kann nicht in den Prinzipien oder Potenzen gesucht werden, sondern im Geist, der die Wirklichkeit vor der Möglichkeit und dem Künftigen ist, *weswegen die Potenzen Möglichkeiten eines anderen, eines vom Geist verschiedenen und aus ihm hinausgehenden, nicht aber seines eigenen Seins sind:* Sie sind die Gründe des gewordenen und erklärungsbedürftigen Seins.<sup>662</sup> Sie vermitteln zwischen der höchsten Ursache und dem Empirischen, sind nicht mit den allgemeinen Kantischen Modalkategorien zu verwechseln, sondern singulär-besondere Gründe. Im wirklichen Sein gibt es weder rein Subjektives noch rein Objektives, d.h., sie schließen sich nicht aus.<sup>663</sup>

*Gleichwohl ist der stufenweise Weltprozeß vom Natürlichen hin zum Geistigen als Steigerung des Subjektiven gegenüber dem Objektiven zu begreifen,* in der die absolute Ursache dem Subjektiven den Sieg gewährt. Wenn es ein Sein gibt, dann muß der Geist seine Ursache sein; er aber ist, weil er ist, grundlos. Wäre hingegen das vernünftige Sein unbedingte, so hätte der Geist einen Grund. Nur weil der Geist ist, gibt es auch Vernunft, so daß die Potenzen den Beweis des Geistes a posteriori führen.<sup>664</sup> Unmittelbar sind die Potenzen indes nicht Gründe des anderen Seins, sondern Bestimmungen des Seins des Geistes, der mithin zuerst in seiner Immanenz und Hineinwendung zu durchleuchten ist. Hier eig-

<sup>661</sup> Vgl. SW XIII, 240–241.

<sup>662</sup> Vgl. SW XIII, 242–243.

<sup>663</sup> Vgl. SW XIII, 244–245.

<sup>664</sup> Vgl. SW XIII, 246–249.

nen dem vollkommenen Geist drei Momente und Bewegungen: (1) *An sich seiend* ist er Subjekt ohne Prädikat, ungegenständlich, allein in der Nicht-Bewegung zu fassen, reines Selbst, absolutes Nichtwissen seiner selbst, reinstes und unnahbarstes kontraktives Sein und Zentrum, Aseitität, An-sich-Halten und Bleiben, Schweigen und einzig im Nicht-Erkennen erkennbar; (2) *für sich seiend* ist er Objekt seiner selbst, von sich hinweggehender, wegseiender und absteigender Geist, das Äußere und Peripherische des Geistes, der sich dem An-sich-Seienden gebende Geist, der rein seiende Geist, wobei auf beiden Seiten in völliger gegenseitiger Selbstvergessenheit die gleiche Reinheit und Unendlichkeit besteht, obwohl sie gegeneinander endlich sind; (3) schließlich ist *der im An-sich für sich seiende Geist* in der Zweiheit einer, die als Zentrum gesetzte Peripherie, als Subjekt sich selbst Objekt, in sich zurückgekehrter, sich selbst besitzender und bei sich seiender vollendeter Geist.<sup>665</sup>

In dieser als eine gleichursprüngliche Sukzessivität zu denkenden Abfolge der drei Momente des An-Sich, Für-Sich und Bei-Sich – dem, wenn man dies sagen könnte, Zentrum der All-Einheit – formuliert Schelling die rein noetische oder geistimmanente Semantik der Potenzen, sofern sie von der Einheit des Geistes her in ihrer Vorweltlichkeit und nicht für die Welt seiend in den Blick genommen werden. Allein aufgrund ihres notwendigen Verhältnisses zueinander erstet zwischen den beiden unendlichen Potenzen die wahre Endlichkeit der All-Einheit, die die Unendlichkeit als ihr zwiefältiges Inneres zu bewahren vermag; und lediglich darum, weil der Geist Subjekt-Objekt ‚wird‘, kann sich aus dieser Unendlichkeit seine Allmacht speisen. Das innere Sein des Geistes wird unter der Voraussetzung seines Eines-Seins als Entwicklung betrachtet, die seine Totalität und All-Einheit mittels einer nicht prozeßhaft zu verstehenden Genesis vom Anfang zum Ende beschreibt. Gegensatz, Ausschluß und Negation, Wechselseitigkeit und Wechselbedingtheit, dialektische Einheit, Identität und Andersheit sowie Unendlichkeit und Endlichkeit sind die formalen Strukturen, die den Geist zugänglich machen und konstituieren. Das ‚Sich‘, die in allen Potenzen gleiche und bleibende Innerlichkeit des Geistes, zieht dabei den Horizont der als Potenzenverhältnis gegliederten Autokausalität des Geistes. Mit seinem Geistkonzept hintergeht Schelling fernerhin Rationalismus und Empirismus gleichermaßen, die zu reziproken und komplementären Beweisperspektiven des Absoluten herabsinken. Der Geist ist als absolute, von der Totalität erfüllte Innerlichkeit reine vorweltliche wie nachzeitliche Gegenwärtigkeit, in der Sein und Reflexion in voller Deckung miteinander stehen. Die Potenzen sind die letztlich bloß faktischen, aber ebenso die notwendigen und hinreichenden Mittel seiner möglichen Entäußerung in das Andere seiner selbst, die werdende Welt. Unbeschadet seiner Vollkommenheit, Absolutheit und un-

665

Vgl. SW XIII, 250–254, 257–258.

eigennützigem Güte bezweckt er mit der Welt doch auch etwas für sich. Die Transzendenz, die der Geist am Ende aller Dinge über das weltliche Sein erlangt, kann nicht mehr einfach die bloße Restitution desjenigen Zustandes reiner Immanenz sein, in dem er sich vor der Schöpfung befand.

Das Absolute ist vor dem Bedingten in toto, aber auch während des geschichtlichen Ganges des Bedingten, für dieses an jedem Punkt reine Zukünftigkeit, etwas, das erst noch kommt und aussteht und trotzdem den Weg des Endlichen jederzeit bestimmt und leitet. Die Zukunft ist die einzig adäquate Form, wie Zeit und Endlichkeit überhaupt als endlich zu setzen sind, will sagen, wie sie als sinnvoller Fortschritt zum Sieg des Subjektiven und Selbstbewußten und nicht nur als endlos-sinnloses Fortlaufen möglich und zu begreifen sind. Der autonome Geist besteht in ungebrochener Gegenwärtigkeit und Wirklichkeit ohne einen zwingenden Übergang zu sich als der Zukunft einer realexistierenden Welt. In den Potenzen ist der Geist zuvörderst er selbst, doch hat er an ihnen in zweiter Linie immer auch schon das Mittel, um sich als das Andere seiner selbst hervorbringen zu können – sofern er es will. Mit dem *Erreichen des Geistbegriffs* geht es philosophisch nicht weiter darum, daß die Welt, wenn sie ist, notwendig so sein und werden muß, wie sie ist, vielmehr wird nun klar, daß Totalität und Seinsfülle einerseits und die Möglichkeit der Welt andererseits logisch-theoretisch gar nichts miteinander zu tun haben. Als reiner Geist braucht Gott die Welt nicht und für nichts. Gott als reine Einheit des Geistes markiert logisch und bei aller logisch-reflexiv so gut nachvollziehbaren Wahrscheinlichkeit einer Schöpfung das absolute Prius der Welt. Zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit oder Entäußerung des Geistes muß also ein anderes Verhältnis plausibel gemacht werden, ein praktisches Verhältnis, das dem Willen Gottes einen Grund zu unterlegen vermag – der gleichfalls erst am Ende der Zeiten offenbar werden kann.

Subjekt und Objekt in einem vermag der Geist nur zu sein, weil es ihm verwehrt ist, eines von beiden rein zu sein; wäre er unmittelbar Subjekt-Objekt, so wäre er machtlos. Selbst in seiner dritten Gestalt, dem als solchen seienden Geist, ist er noch nicht absolut: *Erst der absolute und dadurch freie Geist ist nicht länger an eine der drei Arten des Seins gebunden und wird zuletzt von sich selbst, von seinem Sein als Geist, frei; in absoluter Transzendenz steht er über allen Arten des Seins.*<sup>666</sup> Er wird überseiender Geist oder übergeistiges Sein. Jenseits jeder Modalität und konkreten Seinsweise ist der absolute Geist reine Einheit oder reines Sein (letzteres indes nicht so wie die zweite Potenz, die sich im Geist als reiner Akt relativ an und mit der ersten Potenz aktualisiert, sondern gemäß dem ontologischen Komparativ als *actus purissimus*, dessen Sein alles Nichtsein verzehrt und zum Sein macht), womit er sogar noch die Anwendbarkeit der Ur-

<sup>666</sup> Vgl. SW XIII, 255–256.

teilsform auf sich transzendiert. Bleibt er nämlich als Idee, d.h. im Hinblick auf seine drei Arten, Momente, Potenzen oder Begriffe, immer ein Sein-als oder ein Geist-als – was stets Gegenständlichkeit, Erkennbarkeit und ein Hinausgehen über das ausschließliche, singuläre Selbstsein bedeutet –, so wird der absolute Geist frei von jeder Bestimmtheit, die seine Reinheit einschränkt. Der absolute Geist ist zwar Geist, aber nicht mehr an seine Geistigkeit im Sinne des Relations- und Totalitätsgefüges der Potenzen gebunden, über das er gleichwohl in seiner Macht verfügen kann. Der reine Geist ist dem intelligiblen Geist zugleich immanent und transzendent, beides als seine Wahrheit sowie durch und als Einheit. Er ist das Ganze des Geistes, aber dennoch mehr als dieses; er ist die letzte Einheit der drei Seinsweisen, aber ebenso Einheit jenseits ihrer. Und erst das freie Eine bzw. der absolute Geist kann durch seinen Willen den in der Nologie der Momente bloß antizipierten und auf bestimmte Weise als möglich erkannten Prozeß der Welterschöpfung in die Wirklichkeit überführen, der er dennoch transzendent bleibt. Welt bedeutet aber Geschichte und theogonische Einheit von Natur und Seele bis hin zum Geist zurück. Der Geist ist so die Idee und zuletzt die Wirklichkeit allen weltlichen Seins, doch selbst ihm bleibt der Grund aller Existenz transzendent.

Wahrer Geist ist das, was immer ein Ganzes sein muß, so daß in jedem der drei Momente die anderen jeweils einbegriffen sind. Dergestalt bildet die *Dreieheit eine geistige Notwendigkeit* und die genaue Bestimmung der geistigen All-Einigheit. Bislang war alles Sein im Geist: dem durch seine Natur *Einsamen*, weil er kein Außer-Sich hat; dem Absoluten, weil ohne jede Beziehung Bestehenden; der reinen Gegenwart – die jedoch die Zukünftigkeit des Möglichen und die Möglichkeit des Zukünftigen gleichermaßen enthält, *denn im Geist ist das, was sein wird, verborgen, und er besitzt nicht bloß die Freiheit, nicht zu sein, sondern auch die zu sein, d.h., er kann ein Sein außer sich setzen und damit lebendiger Geist sein.*<sup>667</sup> Kann nichts ursprünglich sein, was schon vor seiner eigenen Wirklichkeit als ein Mögliches begreiflich war, so ist der Geist als vollkommener die absolute Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorangeht, weil den Momenten die Möglichkeit abgeht, ihr Gegenteil sein zu können; alles ist *entschiedene Wirklichkeit*. Dem Sein des Geistes geht mithin kein anderes Sein voraus, er war niemals nichtseiend. *Nachdem der Geist seit Ewigkeit und unwordenklich da war, vermag sich ihm schließlich an seinem eigenen Sein die Möglichkeit eines anderen und nicht ewigen Seins zu zeigen, die nicht gesetzt wird.*<sup>668</sup>

Dieses andere Sein ist das Nicht-Auszuschließende, d.i. eine Möglichkeit, die nur etwas ist, wenn der Geist sie will. Weil sich die geistige Einheit nicht auflösen läßt und die drei Gestalten des Einen nicht absolut auseinander-

<sup>667</sup> Vgl. SW XIII, 260–261.

<sup>668</sup> Vgl. SW XIII, 262–263.

gehen können, *kann einzig der Geist selbst sein Sein verändern oder verstellen und damit die Möglichkeit des anderen Seins aus dem Nichts erheben*. Die Potenzen verkehren hier ihre Stellung zueinander, treten in eine Spannung und werden mittelbar potentialisiert: Was Gestalt des absoluten Geistes – also er selbst – war, erscheint nunmehr als Möglichkeit und Grund eines anderen Seins.<sup>669</sup> Im Grunde verhalten sich die drei Potenzen ihrer Natur und Geistigkeit gemäß so zueinander, wie es Nichts, Sein und Werden bei Hegel tun. Allererst mit dem dritten Moment und der Vollendung des Geistes, mit der er zugleich seine Allmacht – auch gegenüber der wahren oder falschen Stellung seiner eigenen inneren Potenzen zueinander – gewinnt, kann sich die Möglichkeit des anderen, äußerlich realen Seins zeigen. Will der Geist dieses Sein, so muß er sich in seinem Inneren verkehren, um es realisieren zu können. Das Unwahre, das generell nur relativ mögliche Zerschneiden oder Verfälschen der All-Einheit seiner selbst, bildet folglich den einzig möglichen Weg der Entäußerung des Geistes in ein anderes Sein. Der Wille zur Welt und zur Selbstentäußerung ist der Wille zur Selbstverkehrung des Geistes, aus welcher er erst nach dem unaufhaltsamen Ablauf und der Verwirklichung aller Gestalten der Verstellung zurückkehren kann.

Dem anderen Sein, dem Anderen der Idee, das nicht ewig und keine reine Wirklichkeit ist, eignet die Vollzugsform und Gegebenheitsweise der Geschichte. Der Geist entäußert sich in das nach ihm und durch ihn mögliche Aufsteigen der *Weltgeschichte* mit den beiden zusammenhängenden *Epochen der Natur- und der Bewußtseinsgeschichte*. Die Geschichte ist in eins die Herstellung des anderen Seins und die Wiederherstellung der geistigen Stellung der Potenzen zueinander. Da der Geist selbst sein Sein verstellen muß, um das Andere zu ermöglichen, geht er auch selbst ganz in die Geschichte hinein, durch sie hindurch und zu sich zurück, damit neben ihm selbst ebenso das andere Sein sein Sein hatte und gewesen ist. Das Andere ist nichts anderes als eine Selbstverkehrung des Geistes, die keine absolute und für sich dauerhafte sein kann. Sogar im anderen Sein ist also lediglich das Sein des Geistes anwesend, aber auf ‚unnatürliche‘ Art und Weise; das Andere ist die geschichtsförmige Selbсталteration und Selbstrestitution des Absoluten. Dessen ungeachtet bleibt einerseits etwas vom Geist vollständig jenseits der Schöpfung und des verzeitlichten geistigen Seins, andererseits gewinnt und wird der Geist durch die Realisierung des Anderen samt seiner Aufhebung in sich am Ende der Zeiten etwas, das er vor der und ohne die Schöpfung nicht sein oder werden konnte.

*Die in Spannung gesetzten Potenzen sind gezwungen zu wirken*, stehen folglich nicht mehr in der Freiheit der Wahrheit. Das erste Moment wird dabei zu dem, was dem anderen Sein am nächsten steht, das dritte Moment wird zum Fernsten und Zukünftigsten, doch werden in der Umwendung alle drei Urkate-

669

Vgl. SW XIII, 264–265.

gorien des Seins zu *Potenzen eines künftigen Seins*, zu Sein-Könnendem, Sein-Müssendem und Sein-Sollendem, *zu Anfang, Mitte und Ende der Geschichte*. Die Möglichkeit der allgemeinen Potentialisierung – damit meint Schelling die Tatsache, daß die Potenzen als Gründe des künftigen anderen Seins (der Nicht-Idee) erscheinen und zu diesen werden können – kann jedoch erst mit dem vollkommenen Geist hervortreten, durch den sie als das *Unvorgesehene, Plötzliche* (hier *ἐξαίφνης* und *καίρως* gleichermaßen) *und eigentlich Nicht-Gewollte* offenkundig wird.<sup>670</sup> Gleichwohl ist dieses Nicht-Gesehene ein Willkommenes, weil sich mit ihm dem Geist ein Sein zeigt, das er wollen kann und das ohne ihn immer nur eine Möglichkeit bliebe. *Am Bild dieses Kontingenten, das allein in Wirklichkeit gewollt werden kann, wird der Geist seiner selbst überhaupt als Wille inne, und die Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm verschiedenen Seins setzt ihn in Freiheit gegen die Notwendigkeit*, die bloße *ἀνάγκη* seines unvordenklichen Seins. Als Akt-All-Einigkeit von Wesen, rein Seiendem und als Wesen Seiendem bleibt der Geist selbst in jeder möglichen Spannung und Zertrennung der Potenzen unüberwindlich einer. Doch indem dem Geist das andere Sein als mögliches gezeigt wird, erfaßt er sich erst als geistige All-Einheit, die an nichts gebunden ist und gleichgültig bleibt gegenüber der Spannung oder Spannungslosigkeit der Potenzen. *Nur weil der Geist in der Zertrennung unzerstrennbar bleibt, ist er frei, die Zertrennung zu setzen*: Das Seiende, das ist, ist hier der freie Geist oder Gott als der ‚Ich werde sein, der ich sein werde und sein will‘.<sup>671</sup>

<sup>670</sup> Vgl. SW XIII, 266–267.

<sup>671</sup> Vgl. SW XIII, 268–269. – Bereits in der *Freiheitsschrift* deutet Schelling das göttliche Sein als absoluten, sich selbst wollenden Willen, wobei er die in diesem Kontext maßgebende Selbstaussage Gottes in *Ex. 3,14* futurisch versteht: ‚Ich werde sein, der ich sein werde, der ich sein will‘ (vgl. SW VII, 350). Jedwede fixierbare substantielle Eigenschaft widerstreitet Gottes Freiheit sowie dem reinen Willenscharakter seines Seins im Sinne eines sich in allseitiger Äquivalenz wendenden Sein-Könnens. Gott verfügt frei über sein eigenes und alles geschaffene Sein, ist mithin ‚Herr des Seins‘ (vgl. SW X, 260–268; XI, 564, 571; XIII, 160; XIV, 350). Diese Auslegung Gottes als freie, sich begründende Ursache kommt mit Plotins Begriff des Einen als eines absoluten, freien Willens in *Enneades* VI, 8 überein. Bis in wörtliche Übereinstimmungen hinein spricht Schelling von einem Gott, der sich selbst bewirkt, der vor und durch sich er selbst ist, der Ursache seines Seins sein will und ist, was er will. Es handelt sich um keinen Willkürgott, sondern einen Willen, der in völliger Übereinstimmung mit dem Sinnhaften und Vernünftigen steht, der das Eine als das Gute sein will. Die Identität von Selbstbegründung und Selbstwollen erweist die absolute Freiheit des Ersten und Einen; für Gott wie für den Menschen bedeutet die Freiheit das Höchste. Aufgrund dieser Gemeinsamkeit kann der Mensch erst als das Wesen, das aus seiner Natur und seinem Selbstbewußtsein heraus Gott setzen muß, verstanden werden (vgl. SW XI, 185).

Einzig und erst der vollkommene Geist kann das Andere sehen, d.h., das Bei-sich-Sein oder die All-Einheit ist der Grenz- und der mögliche Übergangspunkt von Idee und Welt. Am Sichtbarwerden der Möglichkeit einer Welt erschließt sich Gott seine eigene Sehkraft. Die innere Genesis der Momente ist notwendig, damit der Geist zu einem Bewußtsein und Begreifen seiner selbst gelangt, in dem sich ein Anderes von ihm abheben und abgrenzen läßt, das trotzdem aus seiner für sich genommenen ersten Potenz heraus sichtbar werden kann; ihm erscheint aus sich, was er schöpferisch-willentlich von sich abheben kann. Er begreift sich selbst vollständig als allmächtige All-Einheit, als Sein und Wille, indem er die Möglichkeit eines Anderen außer sich erkennt. Die Möglichkeit des anderen Seins – unverfügbar und spontan aus eigener Kraft erscheinend – ist dem Geist mitgegeben, weil sie durch dasselbe konstituiert wird, was auch ihn innerlich erfüllt; das Andere hängt so völlig von ihm ab, ist aber der Sache und den Bestimmungen nach dasselbe wie er und kann folglich allein durch ihn sein – und indem er in ihm ist und wird. Könnte der Geist in der Zertrennung der Potenzen nicht absolute Einheit bleiben, so könnte er auch keine Vielheit (resp. sich in ihr) setzen und hervorbringen. Und sofern der Geist im Anderen diesem gegenüber nichts anderes ist, aber auch nichts anderes als er selbst wird, schließen sich die Epochen und Gestalten der finiten Schöpfungsgeschichte mit Notwendigkeit aneinander an, denn sie wiederholen nur auf ihre zeitliche Seinsweise die zeitlose innere Genesis Gottes hin zu seiner absoluten All-Einheit.

##### 5. Gott, die Potenzen und das andere Sein

Gott kann – wie ersichtlich – keine tote, in blinder Notwendigkeit über ihren Bestimmungen brütende Substanz im Sinne Spinozas sein, denn auch das durch sukzessive Negation alles Bestimmten als Nichts gedachte Prinzip kann ein Gott sein. Ausschließlich vermittelt der Spannung der Potenzen wird das göttliche Sein wiederhergestellt, aber für sein wahres Sein sind Unmittelbarkeit und Vermittlung gleichgültig.<sup>672</sup> Im göttlichen Sein sind die Potenzen die Möglichkeit des anderen Seins; im wirklichen anderen Sein sind sie die Möglichkeit des wiederherzustellenden göttlichen Seins. Doch gilt fundamental: *Gott ist das andere Sein nicht, um es zu sein, sondern um eines Zweckes willen*; er wird im Anderen überwunden, um es zu überwinden. Was also bewegt Gott zur Annahme des außergöttlichen Seins? In seiner reinen Unmittelbarkeit, seiner inneren Ununterscheidbarkeit und Untrennbarkeit, bleibt Gott sich unfaßlich, ungegenständlich, reines Übergehen in rotatorischer Bewegung.<sup>673</sup> Das endlich-kontingente

<sup>672</sup> Vgl. SW XIII, 270–271.

<sup>673</sup> Vgl. SW XIII, 272–273.

Sein wird dem Geist zum Mittel, um sich ohne wirkliches Auseinandergehen in seinen Gestalten zu unterscheiden. Durch die *potentia prima* des Anderen wird der Geist gegen sich *frei*, durch sie erhebt sich zuerst die *Erkenntnis* in Gott. *Um aus der rotatorischen Bewegung seines Urseins zu entkommen und in die teleologisch-geradlinige Bewegung überzugehen, muß der Geist seine drei inneren Möglichkeiten zur Wirklichkeit bringen und außereinander setzen, weil erst mit der Spannung Geradlinigkeit entsteht.*<sup>674</sup> *Gott will sein nicht selbstgesetztes – mithin bloß gefundenes – Sein in ein selbstgesetztes verwandeln*, d.h. konkret in einen theogonischen Prozeß mit inneren Widerständen, die die Momente seines natürlichen Wesens unterscheidbar machen.<sup>675</sup>

Die Motive Gottes sind also: Freiheit, Selbstbewußtsein, Erkenntnis, Fortschritt, volle innere Selbstdifferenzierung der Einheit, Realität und Personalität seiner selbst. Gott ist zur Schöpfung frei, um von ihr frei werden zu können und sich selbst zu vollenden. Nur im Anderen seiner selbst kann er seine immanenten Momente, in denen er sonst widerstandslos kreist oder über denen er schwebt, reell unterscheiden, trennen und quasi dezentralisieren, um dadurch etwas für sich zu gewinnen und zugleich dem Anderen das Maß seines überhaupt möglichen Seins wirklich zukommen zu lassen. Müßte die Welt rein um ihrer selbst willen und ohne jede Rücksicht auf Gott gesetzt werden, so würde sie nicht gesetzt, denn weil auch in ihr letztlich nur Gott ist und wirkt, muß sie für ihn einen Sinn machen und zu seinem Sein oder Werden etwas auf andere Weise gar nicht Mögliches beitragen. Was ohne den lediglich in einer Verlaufsgestalt möglichen Prozeß schlechterdings nicht sein könnte – das Kreatürliche in toto –, soll werden, damit dadurch und darin die von Gott selbst begründete Selbstsetzung als Selbstwerdung in der Welt vor sich gehen kann; er wird im Weltprozeß Subjekt und Objekt seines Werdens. Die Schöpfung ist das absolute Medium des Reell-Werdens des Absoluten, das in ihr geschieht. Erst mittels der weltlich-geschichtlichen Theogonie – samt der in ihr sich ergebenden Wider-

<sup>674</sup> Vgl. SW XIII, 274–275; siehe dazu auch Platon: *Nomoi* 716a1–2. Vgl. zu Schellings Lesarten der Stelle E. Dönt: Schellings Interpretation von Platon, *Nomoi* 716. In: *Philologus* 114 (1970) 150–154. – Zu Schellings Deutung von *Nomoi* 716 (*Über eine Stelle Platons*) vgl. auch U.R. Jeck: *Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*. Frankfurt am Main 2004, 485–499. Schelling legt die Stelle dahingehend aus, daß Platon eine fundamentale Bewegungsdualität in Gott annimmt: Einerseits ist Gott frei und selbstbewußt, so daß er seine inneren Momente zur zielgerichteten Linearität einer selbstgewollten göttlichen Bewegung entfalten kann; andererseits ist Gott in seiner Natur gebunden und unbewußt, so daß er keine Differenz zwischen den Momenten setzen kann, sondern sie bloß rotatorisch durchläuft. Vgl. SW IX, 321–322 sowie *System der Weltalter*, 201; *Einleitung in die Philosophie* (1830), hg. W.E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 115; SW XII, 83–84; XIII, 273–277.

<sup>675</sup> Vgl. SW XIII, 277.

stände der separierten Potenzen, die seine Kraft wecken, fordern und erproben – wird Gott seines eigenen Seins mächtig, indem er es werdend auseinander setzt und am Ende in höherer Form wieder einholt. Er muß um das Sein und sein Sein kämpfen, um es gänzlich zu realisieren. Wohl um die Gefahr des Pantheismus abzuwehren, denkt Schelling dabei das Werden Gottes in der Welt auf der Basis der onto-theologischen Differenz von Sein (Potenzenstellungen) und Gottheit (Einheit) konkret als Phänomenologie: Im Gang des Weltprozesses zeigen sich – in einer je besonderen Stellung zueinander alle Potenzen in sich darstellende – verschiedene Gestalten, die alle graduelle Abbildungen der absoluten Einheit sind. Das Selbstwerden ist ein Durchlaufen von Erscheinungsweisen; das absolut Eine erscheint (sich) als und in der Vielheit. Jedes Ding ist eine Erscheinung der Gottheit und ihres Willens.

Der Wille als das einzig Widerstandsfähige ist komplementär auch das einzig Überwindliche. Während der Spannung schließen sich die Potenzen zwar gegenseitig aus, sind jedoch nicht für Gott außereinander, sofern er die unauf löbliche Einheit der Potenzen nicht als solche, sondern nur die Einheit seiner selbst ist, der Potenzen also bloß mittelbar: Allein sie sind zertrennt, wohingegen er immer derselbe bleibt. *Das Reelle in den Potenzen bleibt das Göttliche; das, wodurch sie bloße Potenzen sind, ist nicht Wesen, sondern Erscheinungsweise, weshalb die Welt als Erzeugnis der Potenzen lediglich eine göttlich gesetzte Erscheinung ist.* In der Spannung wird die Gottheit der Potenzen suspendiert, doch nur die Form der göttlichen Existenz ist hier eine andere, d.h., die Existenz Gottes wird nicht aufgehoben: *Er ist in jeder zertrennten Potenz ein anderer, aber nicht ein anderer Gott – denn Gott ist er als absolute Einheit; er ist mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern ein Gott.*<sup>676</sup> Der Monotheismus ist ein unterscheidender Begriff, der etwas behauptet und nicht in einer reinen Verneinung bestehen kann; erst im Gegensatz zu einer Mehrheit, folglich nicht unmittelbar, wird die Einheit als solche festgestellt. Bloße Potenzen sind diese allein in der Spannung, im Prozeß des theogonischen Polytheismus, in der Welt als Erscheinung, während sie am Ende wieder Gott selbst sind.<sup>677</sup>

Zwar bildet insbesondere die erste Potenz, die nicht sein soll – in dem Sinne, daß es ihr nicht gebührt zu sein –, als Uneigentliches (nicht als Böses) das notwendige Mittel des Prozesses,<sup>678</sup> doch deutet Schelling die *Potenzen insgesamt als kosmische oder demiurgische Prinzipien*, deren gemeinschaftliches Werk alles Konkrete ist.<sup>679</sup> Die erste Potenz (das aus seinem An-Sich herausge-

<sup>676</sup> Vgl. SW XIII, 280–281.

<sup>677</sup> Vgl. SW XIII, 282–283.

<sup>678</sup> Vgl. SW XIII, 284–285.

<sup>679</sup> Schon F. Creuzer spricht von kosmogonischen bzw. demiurgischen Potenzen. Vgl. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig/Darmstadt 1810–12, II (1811), 293–295, 318; III (1812), 307, 398, 411, 439.

tretenen An-Sich) ist Stoffursache oder Anlaß des Prozesses und will bestehen; das potentialisierte und nach Überwindung der ersten Potenz strebende rein Seiende ist Wirk- und Formursache; das Dritte schließlich, das beide vereinigt und sein soll, das jedes Ding und jede Stufe durch reines Wollen im Bestand fixiert, bestimmt und zu etwas Fertigen macht, ist die Endursache.<sup>680</sup> Weitergehend muß der *Schöpfungsprozeß um der Kreatur willen ein sukzessiver und stufenweiser sein*, weil eine unmittelbare Wiederherstellung der Einheit alle Unterschiede aufhöbe, wodurch dem Kreatürlichen die Möglichkeit seines Zu-sich-Kommens und eines Selbstbewußtseins, das alle gewesenen Momente zu bewahren vermag, verschlossen würde. Somit liegt die Absicht des vielstufigen Prozesses in der letzten Kreatur, im Menschen.<sup>681</sup> Er ist die privilegierte, sein-sollende Kreatur, sein Bewußtsein wird am Ende der Dinge zum vollen Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein, sein Wissen ist die ἀνάμνησις dessen, was immer schon (in ihm) war, er ist das wahre und gottgewollte Gedächtnis des Seins und seiner Geschichte.

Der Monotheismus – als Ursprung, Wesen und Endzweck der Religion – lebt aus der henologischen Differenz zwischen der absoluten Einheit Gottes und der Mehrheit seiner inneren Momente oder Potenzen, die allein geschichtlich auseinandergehen, zwischen reiner, für sich unergründlicher Einheit und erscheinender Vielheit, in der dennoch nur das erscheint, was in der Einheit ist. Die Potenz als Potenz ist erscheinendes (und folglich werdendes) Sein, doch von Gott um ihrer und seiner selbst willen gesetzt – damit er in ihrer relativen Verselbständigung und Wiedereinholung zuletzt er selbst werden kann. Im Prozeß sind die Potenzen zwar nicht mehr henologisch Gott, sondern ontologisch Gründe des Weltphänomens, aber trotzdem bleibt Gott in ihnen existent und wirksam; er kann nie als Gott mehrere sein, aber er kann in mehreren sein. Den Sinn und Zweck der Vielheit für sich markiert dabei eindeutig das Selbstbewußtsein: um die Schöpfung als (gewollte) Schöpfung zu begreifen, um die Vielheit als Vielheit und die Einheit als ihren Grund zu erkennen, um die Vielheit als in sich gegliederte, willentlich geordnet zusammenhängende sowie sinnvoll aufsteigende Verschiedenheit durchdringen und nachvollziehen zu können. Im Medium der Geschichtlichkeit wird dem Menschen das Sein Gottes zugänglich, so daß er am Ende selbst in dieses eingehen kann. ‚Monotheismus‘ ist im eigentlichen Sinne der Terminus, um das notwendig gewordene, aus der Mehrheit von Erscheinungen erst hervorgegangene Bewußtsein der absoluten Einheit Gottes zu bezeichnen; die Einheit, die einzig aus dem Gegensatz zur und dem Durchschreiten der Mehrheit bewußt werden konnte.

<sup>680</sup> Vgl. SW XIII, 279, 288–290.

<sup>681</sup> Vgl. SW XIII, 286–287.

Einzig als der Herr von etwas ist Gott Gott, so daß er bereits vor der Welt deren Herr ist: der Herr, sie zu setzen oder nicht; wer also Schöpfer sein kann, der ist der *wirkliche* Gott, dazu bedarf es *keiner* wirklichen Welt.<sup>682</sup> Diese entsteht durch einen göttlich gesetzten Prozeß, in den Gott als Gott nicht ein-geht, vielmehr als absolute Ursache über die Trias der Ursachen erhaben bleibt. Soll die Welt keine bloß natürliche Emanation, sondern ein freier Willensakt sein, so muß zwischen dem Sein Gottes und der Tat etwas in der Mitte stehen, eben die Möglichkeit oder kontingente Urpotenz, die Gott an dem An-sich-Seienden seines Wesens erkennt: An ihr ersieht Gott alle möglichen Stellungen der Potenzen zueinander, die gesamte künftige Welt.<sup>683</sup> *Gottes Gesichte, die Ideen als Einheit von Sehen und Gesehenem, vermitteln zwischen Gott und den Dingen*, zwischen höchster Einheit und besonderen Einheiten. Und indem das Subjekt, d.i. die erste Potenz, zu dem, welchem es Subjekt ist, stets im Verhältnis des Wissenden steht, stellt das Wissende sich als Gegensatz des Wirklichen auf die Seite der Möglichkeit.<sup>684</sup>

Schelling versteht die Ideen hier eindeutig als bestimmte Urmöglichkeiten, die im  $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$  der ersten Potenz – dem Inbegriff des wissenden Subjekts – als die möglichen Gründe der wirklichen Welt vereinigt und gewußt werden. Die erste Potenz samt den Ideen bildet das Einzige, was Gott überhaupt (und nicht anfänglich) als dasjenige erkennen kann, das als etwas anderes als er sein und neben resp. außer ihm existieren kann. Im eigentlichen Verständnis wißbar und gewußt sind daher allein die Ideen als Möglichkeiten und mögliche Gründe weltlich-konkreter Wirklichkeit im gegenständlichen und dinglichen Sinne; das weltlich-reale Sein wird als Idee in der der Welt zugewandten Möglichkeit vorhergewußt. Wenn der Wille will, kann er auch nur die geistig gesehenen Ideen ergreifen, um ihnen entsprechend die prinzipiell einzige mögliche zu verwirklichende Welt hervorzubringen. Eine Begründung der Weltschöpfung ohne Willen und Ideenerkenntnis hingegen – so wie sie der von Schelling an diesem Punkt sehr verkürzt dargestellte Neuplatonismus vertritt – bleibt in naturalistischer Faktizität befangen und erweist sich deshalb im Grunde als widersinnig, unfruchtbar und damit zu einer echten Erklärung letztlich unfähig.

Alles Wissen ist als solches nicht selbst Sein, sondern Können eines Seins, ist Vermögen und Macht. Die Potenz des anderen Seins besteht in Gott verborgen und zeigt sich ihm allererst als etwas ehemals nicht Gesehenes. *In seinem Ausgang von Gott ist dieses Prinzip der Weltmöglichkeit das Gott Negierende, in seiner Wiederbringung aber das Gott Setzende und mithin Wissende*: Es ist der ‚Vor- oder Urstand‘ sowie der Verstand der ganzen Bewegung, am Ende der wirkliche Verstand des göttlichen Seins; *der Verstand kann so als die zum Stehen*

<sup>682</sup> Vgl. SW XIII, 291.

<sup>683</sup> Vgl. SW XIII, 292–293.

<sup>684</sup> Vgl. SW XIII, 294–295.

gebrachte Urpotenz bezeichnet werden. Dasselbe Subjekt (Sein-Könnende), das durch alle Momente der Natur hindurchgeht und dabei unter der Form der Objektivität erscheint, findet sich am Ende im menschlichen Ich wieder zum Subjekt aufgerichtet.<sup>685</sup> Das andere Sein ist sonach eine Art potentieller *παρρησία* des göttlichen Seins, die sich mit und von diesem untrennbar einstellt und ihren logischen wie ontologischen Sitz in der ersten Potenz hat, weshalb die Welt eine rein volitiv zu realisierende Mitgegebenheit und sich innerlich einstellende und ergebende Möglichkeit des absoluten Seins verkörpert. In Gestalt seiner als Prinzip und Möglichkeitsgrund des anderen Seins erkannten und fixierten ersten Potenz wird der Geist Verstand sowie endliche und auf das Endliche gerichtete Subjektivität des Subjekts. Das Wissen ist die Weise des Vorwegegebenseins des wirklichen Seins, seine Präformation und Präexistenz. Und das, was wir üblicherweise Objektivität nennen, ist demgemäß nichts anderes als eine Erscheinung im Rahmen des als Prozeß, genauer als Naturprozeß, verstandenen Subjekts, in dem dieses zunächst materielle, dann jedoch immer mehr formelle Macht über die Dinge gewinnt. Das Subjekt erhebt sich am Ende der Natur wieder aus sich als Grund, der die von ihm als Selbstbestimmung ermöglichte vollständige naturhistorische Reihe der Erscheinungen alles stofflich Subjektiven in allen Formen des Objektiven durchlaufen hat und dies auch erkennt.

Der Ausdruck dieser Macht des Wissens über die Dinge sind die allgemeinen Begriffe oder Ideen, die die Möglichkeit der Dinge enthalten und dabei der unendlichen Macht entstammen, die der Verstand ist. Ihm sind die Begriffe nicht angeboren, vielmehr ist er – als die einzige der Begriffe fähige Potenz – nichts anderes als die *zu sich zurückgekommene Potenz allen Seins*, deren natürliches Korrelat das Sein überhaupt bildet: *Er sieht in jedem Gegenstand das Seiende überhaupt, bloß in partikularer Modifikation*. Offenkundig wird die Gewalt des wirklichen Verstandes beim Verstandlosen, denn der Wahnsinn ist nur die unbeherrschte Urpotenz, die vom Verstand beherrscht zum Prinzip der Produktivität wird.<sup>686</sup> (So ist auch dem Inneren jedes Menschen ursprünglich ein Stoff mitgegeben, den er entwickeln soll und der nicht von außen kommt.) *Am Anfang blindes Wollen ist die Urpotenz am Ende Verstand, d.h. selbstmächtig gewordenes Wollen*; der Wille als Subjekt des Verstandes vermag ihn anzunehmen, ist infolgedessen selbst potentieller Verstand.<sup>687</sup>

Der Verstand ist die Zusammenschau des Seins schlechthin mit seinen sämtlichen speziellen Modifikationen, und zwar so, daß alles Besondere vom Einen-Sein her in den Blick genommen und durchdrungen wird, aber er ist zudem und vielleicht noch grundlegender die einzig mögliche, prozeßhafte und

<sup>685</sup> Vgl. SW XIII, 296–297.

<sup>686</sup> Vgl. SW XIII, 298–299.

<sup>687</sup> Vgl. SW XIII, 300–301.

darin sein sollende Selbstbestimmung des Willens auf dem Boden seiner immanenten Zwiefältigkeit von Blindheit und Sehvermögen: Der Verstand ist die (begriffene) Macht des Willens über sich und damit über alle Dinge. Schelling appliziert hier die Urteilsform auf Wille und Verstand, sofern der Verstand als mögliches Prädikat des Willens als Subjekt bestimmt wird. Aber dieses Urteil ist geschichtlich notwendig, denn der Wille muß am Ende Verstand sein – die Schöpfung als ganze kann vorher nicht stattfinden, ihr Gang kann vorher nicht zum Ziel kommen. Das Subjekt muß diese Bestimmung haben, weil es sie anfänglich schon ist und analytisch, dies jedoch im Modus der Möglichkeit, bereits enthält. Das Subjekt kann lediglich werden und sein, was es bereits ist, und zwar potentiell ist. Die Modalität ist die Art und Weise der Präsenz der Bewegung und des Geschichtlichen im Bereich des Analytischen und Apriorischen. Daher kann das Subjekt mehr als eines sein, aber alles, was es sein kann, muß es a priori schon sein im Sinne des Sein-Könnens.

Die Potenz des Anderen setzt Gott voraus, nicht er sie; doch sofern er ist, ist auch sie da. Sie ist nicht selbst Gott, aber auch nichts Hervorgebrachtes, sondern als Mittel zwischen Gott und Kreatur der Stoff aller künftigen Hervorbringungen; sie ist nicht die Möglichkeit Gottes, sondern als Prius des Werdens in toto die Möglichkeit alles anderen: *Gottes adoptiertes Kind, das ihm vorspielt und -spiegelt, was sein wird, wenn er es will.*<sup>688</sup> Die All-Potenz bedeutet also als Subjekt allen bestimmbaren realen Werdens die gewissermaßen objektivierete ontologische Differenz und Mitte zwischen Gott und Welt, während der Wille das Moment der eigentlich subjektiven Differenz benennt. Jedenfalls haftet die Möglichkeit des anderen Seins Gott in unablösbarer Mitgegebenheit an, und er könnte sie, selbst wenn er dies wollen könnte, nicht von seinem Sein trennen. Sofern sie im Verstand zum Stehen gebracht und erkannt wird, der Verstand indes nichts anderes als der seiner bewußt und mächtig gewordene Wille ist, gehört die Potenz als Mittel Gott so gut wie der Welt an; sie bildet keine freie, sondern eine zweckgebundene Mitte. Ist das Mögliche insgesamt unbewußtes Wollen und das Erkennen bewußtes Wollen, so reift die Urpotenz als blindes Wollen in Gottes noch immanenter, aber bereits zur Entäußerung tendierender Theogonie zum verständigen und sich verstehenden Wollen heran. Im Willen erwächst das Nicht-Seiende als erstes Moment des göttlichen Wesens zum unmittelbaren Möglichkeitsfundament des realen Werdens.

688

Vgl. SW XIII, 301–302.

Die Urpotenz<sup>689</sup> gibt es nicht in dem Sinne, daß sich aus ihr heraus die drei Potenzen erst differenzieren würden, vielmehr findet das reine Denken in seinem Selbstvollzug immer schon drei Momente vor, die mit allem Denken- und Sein-Können schlechthin gegeben und zu unterscheiden sind. Die drei Potenzen markieren keine Ekstase des Denkens, sie sind dessen Möglichkeit und Aktgestalt selbst.<sup>690</sup> Die Potenzen sind keine autonomen Mächte, doch ebenso wenig tote Möglichkeiten. Im Blick auf die Welt sind sie zwar der in sich konkrete Begriff von deren Möglichkeit, im Blick auf Gott jedoch sind sie dessen wirkliche Kräfte. Für Gott gibt es auch keinen Übergang von möglichem zu wirklichem Denken: Er denkt immer schon, muß den Übergang ins wirkliche Denken nicht erst eigens wollen. *Das Denken ist daher für Schelling* – wie für

<sup>689</sup> Der Terminus ‚Urpotenz‘ tritt gehäuft in der Paulus-Nachschrift der *Philosophie der Offenbarung* auf, ebenso im Parallelabschnitt der Sohnes-Ausgabe (vgl. SW XIII, 294–300). Die erste Potenz wird von Schelling als Urpotenz bezeichnet, wenn es darum geht, das erste Nicht-Notwendige zu kennzeichnen, das Gott aus sich heraussetzen kann. Das Gott gegenüber andere Sein ist das schlechthin Sein-Könnende und gewinnt seine ursprüngliche Erscheinungsweise als Inbegriff des Möglichen. Zugleich wird diese Urpotenz protologisch von der Freiheit, der Idee und dem Willen her beschrieben: Mit der Urpotenz zeigt sich das absolute Freisein Gottes gegenüber dem Möglichen, d.i. demjenigen, wovon und wozu die Freiheit Gottes frei ist. Die Urpotenz ist daher das, was Gottes Freiheit allererst konkret ermöglicht und zutage treten läßt, außerdem jedoch der Inbegriff dessen, wogegen die Freiheit universal frei ist. Entsprechend deutet Schelling sie als Idee – als Ansichtigkeit des überhaupt Möglichen als des Anderen von seinen Gründen her; die Idee als Gesicht ist die Einheit von Sehen und Gesehenem, so wie die Freiheit die Einheit von Können und Gekonntem ist. Schließlich ist die Urpotenz aber auch das in das andere Sein gewendete blind Seiende bzw. blinde Wollen. Das Blinde wird einzig vom Anderen als Vergangenheit gesetzt, im Anderen überwunden, am Anderen sehend, durch das Andere verständig und wissend. Die schwebende vorwirkliche Irrealität und Gewichtslosigkeit dieser Seinssphäre, mit der das andere Sein im Vorschein heraufdämmert, findet ihren mythologischen Niederschlag in Gestalten wie Ianus, Fortuna und Maja, wirkt aber auch im Seinshunger der satanischen Möglichkeiten (vgl. SW XIV, 283). In umgekehrter Perspektive verkörpert die Urpotenz den Kern des menschlichen Bewußtseins: seinen gottsetzenden Charakter, ohne den es nicht wäre; und in diesem Sinne ist die Urpotenz der Urgott des Bewußtseins (vgl. SW XIV, 129).

<sup>690</sup> Sofern die Vernunft Bewegung und Veränderung begründen soll, muß sie für Schelling – wie für Hegel – der Raum und die Instanz der Widerspruchsentwicklung sein, wobei die Potenzenlogik universal ist und zeigt, daß Natur- und Bewußtseinsgeschichte dieselbe Möglichkeitsstruktur eignet. Sie haben dieselben Bedingungen und denselben Grund, weshalb die Potenzenlehre sogar als letzte Gestalt der Identitätsphilosophie gelten darf. Nur die stufenweise entwickelte Geschichte des Widerspruchs kann den bestehenden oder gesetzten Widerspruch überwinden; das Bestehen des Widerspruchs impliziert dergestalt bereits die Möglichkeit seiner geschichtlichen Aufhebbarkeit.

Hegel – *ursprünglich tätig, aber nicht* – anders als für Hegel – *ursprünglich wirklich, sondern reines göttliches Denken*. Wenn die menschliche Vernunft die Potenzenlogik denkt, dann denkt sie nichts anderes als Gott. Die Potenzen sind kein bloßer möglicher Weltinhalt, sondern die wirklichen Momente Gottes, der folglich schon vor der Welt wirklicher und nicht lediglich möglicher Geist ist. Gegen den Akt und Gehalt seines Denkens ist Gott nicht frei, wohl aber gegen die Wirklichkeit des Gedachten, die von seinem Willen abhängt. Sofern der Geist Macht über das Sein ist, begibt er sich mit der Weltschöpfung dieser Macht und damit der Souveränität des Willens, nicht aber seiner Wirklichkeit.

Das Denken allein setzt nichts, doch was gesetzt werden kann, ist das vom Denken zu Denkende und von daher Mögliche, das sich als solches dem Willen präsentiert. Das Denken vermag sich in seiner Reflexion selbst zu erschließen, nicht aber sich zu begründen oder seine Inhalte (und damit sich selbst) als wirklich zu setzen. Das Denken bedarf eines Denkenden, die Wirklichkeit des Gedachten bedarf eines Wollenden. Es ist deshalb unsinnig zu sagen, Gott würde nicht sein oder denken, denn diesfalls wäre weder Sein noch Denken. Zudem tritt Gott selbst in die Welt ein, nicht allein und nicht erst mit Christus, sondern bereits mit ihrer Schöpfung, denn woher sollte die Welt ihr Sein haben, wenn nicht von seinem Sein? Allerdings geht Gott nicht in Sein, Denken oder Wollen auf: Er ist mehr als der Denkende oder Denkbare, der zuhöchst Seiende, der souverän Wollende. Wie für Hegel ist Gott für Schelling am Ende der Bewegung ein anderer als an ihrem Anfang, aber dies bedeutet für Schelling keinen Prozeß der Selbstverwirklichung im Sinne Hegels, sondern der Selbstentwirklichung. Die Inkongruenz von Anfang und Ende bildet keinen Mangel, sondern die Bedingung für den Sinn des Prozesses; das Telos gewinnt bei beiden nur eine völlig konträre Bestimmtheit im Hinblick auf Gottes Seinscharakter und -verhältnis. Die Seinstranszendenz soll das Rotatorische, in dem Gott nach Schelling bei Hegel verharret, endgültig aufbrechen und überwinden.

Gott birgt das Bedürfnis in sich, ein Anderes von sich zu setzen, um es in das ihn Erkennende zu verwandeln, d.h., *das absolute Sein will erkannt werden*, die ewige innere Theogonie soll zu einem erkennbaren und darum geschichtlichen Vorgang werden, denn Gott könnte das Andere ebenso als Verhüllung und Verstellung seiner selbst erzeugen, will dies aber nicht. *An nichts, nicht einmal an sein eigenes Sein gebunden, vielmehr frei, in der Welt zu erscheinen, wie er ist, oder auch ein anderer zu scheinen, als er ist, tut er beides.*<sup>691</sup> Es ist

<sup>691</sup> Vgl. SW XIII, 304–305. – Um sich der Deutung der Welt als bloßer Emanation zu entziehen, muß es nach Schelling eine Zwischeninstanz auch zwischen Ewigkeit und zeitlicher Schöpfung geben, nämlich die vorweltliche oder aktuelle Ewigkeit, die keine absolute oder wesentliche Ewigkeit mehr ist. Mit dieser zweiten Ewigkeit ist die Ewigkeit in der Zeit präsent; ein Konzept, das stark an die Zeittheorie des Damaskios erinnert (vgl. SW XIII, 306–309). – In diesem Punkt berührt Schelling sich

der ganze, all-eine Gott, nicht nur der an sich seiende, der frei ist, das Nicht-Seiende seines Wesens zum Sein zu erheben, weil er es genauso und gleichermaßen ins An-sich-Sein zurücküberwinden kann. Da die Einheit die Potenzen auch in ihrer ἀλλοίωσις unzertrennlich zusammenhält, *kann lediglich der ganze Gott zweckhaft-frei wollen*: Gott als absolute Persönlichkeit, als *Vater*, kann mit allem anfangen, indem er es in Spannung setzt,<sup>692</sup> während die Wiederherstellung aus der Spannung (der Zeugung) die zweite Persönlichkeit, den *Sohn*, ausmacht.<sup>693</sup> Eine doppelte Souveränität Gottes gegenüber der Welt gilt es also zu bedenken: (1) Er ist frei, das Nichtsein überhaupt zum Sein zu erheben oder auch nicht, das Mögliche zu verwirklichen oder auch nicht. (2) Er ist frei, in der einmal ge-

generell mit Damaskios. Dieser gilt oft als skeptischer, erkenntniskritischer und negativer Philosoph, doch geht diese Einschätzung am optimistischen Charakter seines Grundgedankens vorbei: Es gibt eine reale und unzerstörbare Verbindung zwischen uns und dem unsagbaren Prinzip. Das Absolute will sich in gewissem Sinne entäußern, will von seinen Produkten gesucht, erkannt und erstrebt werden; das Andere seiner selbst soll die Einheit mit ihm ersehnen. Damaskios geht im Hinblick auf das Paradigma der Erkenntnisstruktur, den Geist, davon aus, daß ihr ein wechselseitiges Streben inhäriert: Das Erkennbare will erkannt werden, das Erkenntnisfähige will erkennen und wird als ein solches gewollt (vgl. *De principiis* II, 154,8–155,13). Die Erkenntnis erstrebt, was sie nicht hat, und gelangt im Erkennen zur Einheit mit ihm. Besonders der Geist wird in diesem Sinne als erkennbarer, der zur Erkenntnis fähig ist, erkannt. Strebendes und Erstrebtes sind zwei reflexive Momente einer einzigen Realität, jenseits derer lediglich das Absolute und die Einung mit ihm bleiben (vgl. *De principiis* I, 72,16–73,6). In dieser Gestalt ist der Strebecharakter der Erkenntnis zwar inhaltlich restringiert, als solcher jedoch darf und muß er als Abbild und nicht-kontingentes Resultat des Absoluten selbst gedacht werden.

<sup>692</sup>

Vgl. SW XIII, 310–311.

<sup>693</sup>

Vgl. SW XIII, 312–313. – Die Trinität ist für Schelling zwar die „Grundlehre und Bedingung des ganzen Christentums“, doch ihrer Wurzel nach nicht speziell christlich; weil es sie als ursprüngliche Idee gibt, gibt es das Christentum, nicht umgekehrt. Mit dem menschlichen Bewußtsein verwachsen, ist die Idee der Dreieinigkeit in allen Religionen präsent – und die Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung. Den Neuplatonismus mit seiner Lehre von den drei Göttern (Vater, Sohn und Sohn des Sohnes) als Quelle der Idee zu setzen, ist für Schelling unhistorisch (vgl. hierzu SW XIII, 312–314). – Zur Diskussion um die Trinitas Platonica vgl. M. Franz: *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen 1996, 13–43. Hier werden Autoren wie Clemens von Alexandria, Eusebius von Caesarea, Plethon, Georg von Trapezunt, Bessarion, Ficino, Cudworth, Souverain, Löffler und Mosheim namhaft gemacht, vor allem letzterer mit zwei Dissertationen innerhalb seiner Cudworth-Übersetzung von 1733, „De creatione ex nihilo“ und „De turbata per recentiores Platonicos ecclesia“; in letzterer (Band 2, 747–808) nennt Mosheim die neueren Platoniker Plotin, Porphyrios, Plutarch, Syrian, Proklos, Isidor und Damaskios (761–763). Vgl. auch bereits Jacob Thomasius' Abhandlung von 1671 „Persarum Platoniorumque Trinitas a Sacro-Sancta Christianorum Trinitate distinctissima“ (in: *Historia Sapientiae et Stultitiae, collecta a Christiano Thomasio*. Halle 1693).

setzen geschichtlichen Welt so zu erscheinen, wie er ist, oder sich zu verbergen und anders zu geben, als er ist. Dem göttlichen Willen inhäriert die Möglichkeit eines – seiner Natur doch gemäßen – Übergangs, die sich mit dieser Zwiefältigkeit ihren Ausdruck verschafft: der Übergang vom göttlichen Nicht-Erkennen (seiner selbst) zur Erkenntnis (seiner selbst).

## 6. Christentum und Schöpfung

Die hiermit entwickelte Lehre von den drei Potenzen, ihrer gegenseitigen Ausschließung und dem damit gesetzten Prozeß gilt Schelling als hinreichend zur Erklärung von Mythologie und Offenbarung, so daß er resümieren kann: „Der geschichtliche Geist ist der Geist meiner ganzen Philosophie.“<sup>694</sup> Die Potenz, die einmal eine für sich seiende war und sich durch Überwindung des An-Sich verwirklicht hat, tritt am Ende des Prozesses als eigene Person in den reinen Fluß des wiederhergestellten göttlichen Lebens zurück – als Sohn, der erst am Ende der Schöpfung wirklicher und geborener Sohn ist; und erst an diesem Ende ist Gott der Herr, weil er nun alles Sein besitzt.<sup>695</sup> Diejenige ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seins, die sich in der theogonischen Folge als Sohn offenbart, d.i. der Sohn, der außer dem Vater als Sohn gesetzt wird, ist nicht der Sohn als solcher, d.i., der Sohn, der noch im Vater verborgen und somit allein für den Vater Sohn ist. Ist Gott das ewige Sein für sich, so der Vater das Sehen der Möglichkeit des anderen Seins von Ewigkeit an, der wirkliche Sohn aber die Zeugung, der reale Weg der Schöpfung vom Anfang bis zum Ende.<sup>696</sup> *Die vom Vater*

<sup>694</sup> Vgl. SW XIII, 316–317.

<sup>695</sup> Vgl. SW XIII, 317–318.

<sup>696</sup> Vgl. SW XIII, 319–321. – Ewigkeitscharakter spricht Schelling zunächst nur der absoluten Identität zu, während die Zeit – mit ihren Bestimmungen der Dauer und des Vor und Nach – den Horizont des Endlichen, Vielen und Einzelnen absteckt (vgl. SW IV, 119, 167, 386; V, 375–377; VI, 158–160, 220, 271; VII, 350; G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie*, § 258). Später modifiziert Schelling dies, so daß auch die Ewigkeit in Beziehung auf die Zeit gedacht wird (vgl. zuerst SW VII, 428–431: Gott ist die Identität von Ewigkeit und Zeit, die als Einheit in Gott impliziert ist und sich dann durch seine Selbstkontraktion auf die erste Potenz realisiert). Die Ewigkeit bestimmt sich willentlich selbst zur Zeit und wird so zur Epoche der großen, allumfassenden Zeit. Soll Gott nämlich Leben sein, muß es Werden und Bewegung geben, mithin Anfang und Ende. Und sofern das werdende von einem Nichtsein zu einem Sein fortgeht, muß in Gott ein Nichtsein existieren. Den Anfang bezeichnet Schelling auch als diejenige Freiheit, der nichts vorhergeht: Wie der Wille, der nichts will, ist sie ein Nichts, das in einem Sprung die Zeit setzt. Die Weltzeit bildet dabei eine Sukzession, die durch zwei Momente ermöglicht wird: Ohne ein Hemmendes gibt es keine Entwicklung, sondern bloß die unmittelbare Totalität; ohne ein Vorantreibendes gibt es keine Entwicklung, sondern bloß Stillstand; erst durch die Einheit beider entsteht die Sukzession. Als wirklichen Anfang der Zeit benennt Schelling in

*gewollte und bewirkte Spannung der Potenzen – die Zeit – bedeutet kein einmaliges, sondern ein immerwährendes Geschehen, das von Beginn der Zeit durch alle Zeit hindurchgeht, wobei es nur ein mögliches Spannungsverhältnis bzw. eine Verkehrung der Potenzen gibt.*<sup>697</sup>

Mit ‚Zeugung‘ ist keine unmittelbare Hinstellung einer Wirklichkeit gemeint, sondern daß etwas in die Notwendigkeit gesetzt wird, sich aus dem Nichtsein selbst zu verwirklichen, also eine Ausschließung, Potentialisierung und Negation, die dem rein Seienden die Kraft gibt, durch sich selbst actu zu sein, mithin den entgegengesetzten Akt zu repotentialisieren. *Dem Sohn muß das Wollen und Können gegeben werden, weil er in sich Sein ohne jedes Können ist.*<sup>698</sup> Unfähig, seinen wahren Willen unmittelbar zu zeigen, muß der Vater ihn in den Sohn legen, denn unmittelbar vermag er bloß das Gegenteil dessen zu enthüllen, was er will, nämlich Nicht-Einheit statt Einheit; der Vater bleibt unsichtbar und außerhalb von Spannung und Prozeß.<sup>699</sup> Der Terminus der Zeugung indiziert nicht das ewige Sein des Sohnes im Vater, sondern sein Sein außer dem Vater, das erst mit der Schöpfung möglich wird, d.h., er wird dann gezeugt, wenn auch das gesetzt wird, worüber er der Herr ist. Eine ewige Zeugung hingegen bildet einen Selbstwiderspruch, sofern die Zeugung ein relatives

den *Weltaltern* die Zeugung des Sohnes (zum Begriff der Zeugung vgl. SW V, 405; VI, 406–408; VII, 346; *Weltalter*, 56–57, 77–78). Mit der Zeugung wird eine Zeit in den Dingen gesetzt, weshalb auch die Welt keinen Anfang in der Zeit haben kann. Die Dinge existieren nicht in der Zeit, sondern diese wirkt in ihnen, weshalb auch der Mensch temporal existiert, von der Zeit in sich bewegt wird. Die Zeit ist ein System real-diskreter Abschnitte, das mit synthetisch-teleologischer Tendenz die eigene Sukzession vollzieht; sie ist die sich als Sukzession setzende Einheit, wobei das sich in die Zeit Auseinanderziehen den Modus darstellt, dessen sich Gott bedient, um am Ende der Sukzession Person zu werden. Jeder Jetztpunkt realisiert die Zeit totaliter, wodurch sie als Kontinuum ermöglicht wird, d.h., die Zeit ist in jedem Augenblick die ganze Zeit, jeder Augenblick enthält Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so daß sich auch die Ganzheit erst von der Zukunft her einstellen kann (vgl. *Weltalter*, 78–82). Vom Vergangenen muß gezeigt werden, warum es das Gewesene und das Vergangene ist, also warum es sein mußte *und* warum es vergehen mußte, warum eine Gegenwart aus ihm hervorging und sich von ihm absetzen mußte, denn nur so hat die Vergangenheit *als solche* ein *Bleiben*. Der letzten Zukunft gegenüber wird alles andere zur ganzen Vergangenheit. Wenn sie als absolute geistige ‚Gegenwart‘ erreicht ist, steht nichts mehr aus, und es hat mit der Welt, die insgesamt zur Vergangenheit geworden ist, auf ewig ein Ende. Könnte Gott sich nicht an die Vergangenheit, d.i. die Welt und sein Sein vor und in ihr, erinnern, so wäre er dazu verdammt, sie zu wiederholen. Immerfort jedoch weiß er, was er durch sie geworden ist, einzig werden konnte und sollte.

<sup>697</sup> Vgl. SW XIII, 322–323, 327.

<sup>698</sup> Vgl. SW XIII, 324–325.

<sup>699</sup> Vgl. SW XIII, 326–327.

Nichtsein voraussetzt, das dem ewigen, übertrinitarischen Gott fremd ist.<sup>700</sup> ‚Zeugung‘ bedeutet: Eine Person setzt eine gleichartige oder (schon von der gemeinsamen Immanenz in der Idee her) wesensgleiche Person außer sich, die sich aber erst noch verwirklichen muß.

Offenkundig legt Schelling hier die Potenzen als göttliche Personen der Trinität und Akteure des theogonischen Prozesses aus, während der all-eine Gott jenseits all dessen bleibt und doch mit ihm am Ende etwas hinzugewinnt. Die Trinität Gottes strukturiert seine Hinneigung von der Ewigkeit zur Zeit und entziffert in eins den Zweck des finiten Weltprozesses insgesamt. Wenn Gott an den Gestalten seines Seins die ihnen immer schon anhaftende und mitgegebene Möglichkeit eines anderen Seins sieht, dann begreift er die Momente seiner geistigen Einheit als Potenzen dieses anderen Seins, d.i. als Trinität resp. als ihre anfänglich schon vorgegebene Hinwendungsordnung zur Schöpfung und zu ihrer Geschichte. Gottes Personwerdung erfolgt an seinen Potenzen, zuerst im Blick auf deren mögliche Zeitlichkeit, dann in ihrem realen zeitlichen Werden selbst. In der damit einhergehenden aristotelisierenden Theogonie ist die erste Potenz das, worin und woran alles geschieht, die zweite die, wodurch alles geschieht, die dritte schließlich die, weswegen alles geschieht. Klarerweise können daher erst am Ende der Schöpfung alle drei göttlichen Personen vollkommen realisiert sein, so daß nur die weltliche Theogonie als sowohl vollständige wie vollendete Theophanie, als Weg der Personwerdung der göttlichen Einheit zu verstehen ist. Allein Personalität bedeutet die absolut realisierte All-Einheit. Gott wird, sofern er als er selbst zuinnerst absolute Einheit ist, dem Willen zur Schöpfung und dieser selbst entrückt, d.h., das Demiurgische vollzieht sich im Horizont der Idee, der Potenzen und der Trinität. Und sofern er will, kann er entweder diese eine bestimmte Welt wollen oder keine; seine Entscheidung erfolgt im Rahmen des Kontradiktorischen und Zweiwertigen.

Die zweite Potenz kann lediglich dadurch eine besondere Persönlichkeit werden, daß sie außer Gott gesetzt wird, also nicht als Gott; sie ist dann nur die zweite Potenz, die sich wieder in die Gottheit herstellen muß – und zwar am Ende der Schöpfung, wo die Einheit in drei gleich-herrlichen Personen zur Parusie kommt und besteht.<sup>701</sup> Auch die dritte Gestalt ist nur mittelbar durch den Sohn wieder in das Sein und die Einheit herzustellen, weil sie das gleichfalls nur mittelbar zu neigende Antreibende der ganzen Bewegung ausmacht: *In der Spannung ist der Geist demiurgische Potenz, in der Natur der Grund aller Freiheit, in der Wiederherstellung göttliche Persönlichkeit.* Bleibt jede Potenz während des Prozesses eine für sich seiende, so vermag jede ebenso nur als besondere, als gleicherweise überwundene wie überwindende, in die Einheit zurückzutreten.

<sup>700</sup> Vgl. SW XIII, 330–331.

<sup>701</sup> Vgl. SW XIII, 333.

Erst am Schluß des Prozesses sind Vater und Sohn dies wirklich, denn sie gelangen ausschließlich miteinander zur Realisierung.<sup>702</sup> Jede Potenz erwirkt und erleidet die Einheit daher im selben Maß.

Der Weg zur Schöpfung verläuft zusammenfassend von der (1) reinen All-Einheit Gottes über den (2) Vorbegriff der Schöpfung oder der potentiellen Mehrheit – also Gottes inneren Momenten als den Potenzen eines künftigen Seins – zur (3) Schöpfung selbst als der wirklichen Mehrheit von Potenzen, nicht jedoch von Personen, bis hin zum (4) Ende der Schöpfung als der vollen Realisation der drei Personen im einen Gott.<sup>703</sup> Werden einzig im Christentum die drei Personen Gottes selbständig gegeneinander gedacht – wobei der Vater alles durch den Sohn schafft, dieser den Schöpfungsprozeß also immanent vollständig vermittelt –, so zeigt sich, daß erst die Dreieinheitsidee in ihrer Applikation auf die Schöpfung diese begreifbar macht.<sup>704</sup> Der Schöpfer ist einer, doch weil er nur Schöpfer in der Spannung der Potenzen sein kann, wirkt er in jeder Potenz als ein anderer und tut in jeder etwas anderes, d.h., jede Person tut an jedem Werk etwas (anderes): Der Vater entspricht dem Stoff, der Sohn der Form, der Geist als Wille zur Vollendung dem gesollten Endzweck.<sup>705</sup> Insbesondere mit Hilfe der an den Neuplatonismus gemahnenden Präpositionenmetaphysik werden hier von Schelling Trinität und trinitarische Kausalrelationen ausgebreitet.<sup>706</sup>

Obleich die Einheit des Schöpfers nicht in die Potenzenspannung eintritt, gewinnt das Gewordene mit dem Nachlassen der Spannung einen unmittelbaren Bezug zu Gott selbst. *Sind außer dem Menschen alle Kreaturen Werke der Potenzen, so wirken am Menschen bereits die Persönlichkeiten – weshalb er frei ist.*<sup>707</sup> Eine Schöpfung läßt sich nicht aus einer unendlichen Kausalität denken, denn mit dem Stoff und der ihn negierenden Form gibt es schon zwei Ursachen, mithin eine Mehrheit. In der stufenmäßigen Folge von Erzeugnissen wird jede Stufe durch das, was sie von der zweiten Ursache hat, selbständig gemacht gegen die erste (stoffliche); durch das, was sie von der ersten hat, wird sie unabhängig von der zweiten, also insgesamt etwas Neues. *Ist in einem Gewordenen die Macht beider Ursachen ganz realisiert, dann ist es der sich frei zwischen allen*

<sup>702</sup> Vgl. SW XIII, 334–336.

<sup>703</sup> Vgl. SW XIII, 337.

<sup>704</sup> Vgl. SW XIII, 339–340.

<sup>705</sup> Vgl. SW XIII, 341.

<sup>706</sup> Vgl. SW XIII, 342–343. – Vgl. dazu H. Dörrie: Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen. In: *Museum Helveticum* 26 (1969) 217–228. Speziell für den christlichen Kontext vgl. V.H. Drecoll: *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Göttingen 1996, 212–217; A. Wucherpfennig: *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*. Tübingen 2002, 141–156.

<sup>707</sup> Vgl. SW XIII, 344–345.

*Ursachen bewegende gewordene Gott: der Mensch im Paradies als das wahre Vierte.*<sup>708</sup>

Indem der Mensch in freier Selbstbewegung übersubstantiell zwischen den Ursachen-Potenzen steht und übergeht, ist er der als Wesen gesetzte actus – und damit ganz wie Gott und nur durch das Gewordensein von ihm unterschieden. Da er frei von den Ursachen ist, empfindet er sie nicht als Bedingungen seines Seins, sondern wird ihrer erst gewahr, wenn er sie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden Seins sieht: *Der Mensch ist der Herr der Ursachen, wenn er ihre Einheit bewahrt, d.h., er kann sie nicht in Spannung setzen und dabei ihr Herr bleiben.* Im Sündenfall hingegen bemächtigen sich die Potenzen des Menschen, ihr Gegensatz wird ihm zum Unterschied von Gut und Böse, und dergestalt ist der Fall nicht mehr als ein Irrtum hinsichtlich der Potenzen, ihrer Einheit und des Verhältnisses des Menschen zu ihnen; ein Irrtum freilich, der den Willen beinahe unvermeidlich dazu treibt, die Potenzen wieder in Spannung zu setzen.<sup>709</sup> Das Bewußtsein bleibt dem menschlichen Bewußtsein nur untertan, solange das erste Prinzip in seinem An-sich-Sein verharret, derweil andernfalls das Bewußtsein dem Prinzip unterworfen wird: Der Mensch erregt dann in ihm das Außergöttliche, das Widerkreatürliche und Menschenfeindliche, das Prinzip des inneren und äußeren Todes, der folglich allein durch den Menschen in die Welt gekommen ist.<sup>710</sup>

Weil das andere Sein – hier beim Menschen der theogonische Bewußtseinsprozeß – als Möglichkeit ohne Entstehen besteht, wenn es auch nur langsam sichtbar wird, kann es nicht geschaffen oder vernichtet werden, sondern nur angenommen und verwirklicht oder verworfen und in der freilich ewig fort-dauernden Stase zurückgehalten werden. Das weltliche Sein, das als mögliches (wie das Sein Gottes) unhintergebar ist, wird als wirkliches bloß durch die göttliche Kausalmacht adoptierbar, welcher Vorgang die Form und den Namen der Schöpfung hat. Die Welt ist eine adoptive Transformation im Reich des Modalen vermittels des sich entscheidenden Willens. Was in Gott seine überseiende freie Entscheidung und Souveränität gegenüber den Potenzen ist, das bedeutet der Mensch als Tetraktys innerhalb der Weltgeschichte, mit der Gott seine Vollkommenheit bezweckt, die zugleich alles Endliche vollendet. Erst mit der eschatologischen Personwerdung gelangt die Trinität zu ihrer vollen Wahrheit. Der Mensch kann dabei als Antizipation der inneren Verselbständigung der Potenzen zu Personen in Gott und ihrer tiefsten Selbstbewußtwerdung verstanden werden. Die höchste Lebendigkeit, die durch die Personalität erreicht wird, kann vom Menschen jedoch noch frei und irrtümlich verfehlt werden und in ei-

<sup>708</sup> Vgl. SW XIII, 346–348.

<sup>709</sup> Vgl. SW XIII, 349–350.

<sup>710</sup> Vgl. SW XIII, 351.

ne Geschichte des Todes umschlagen, denn nichts anderes ist die Religionsgeschichte unter der Herrschaft der ersten Potenz.

Der Mensch ist, anders als Gott, dazu fähig, sich und seine Stellung den Potenzen gegenüber mißzuverstehen, ja im Grunde ist er dazu genötigt, weil sein Wissen hierüber einzig ein werdendes und am Ende stehendes sein kann. Er weiß nicht, was und wer er ist, und allein deswegen vermag er in die Irre zu gehen. Doch dient der neue Prozeß dem Menschen ebenso dazu, das, was er am Anfang ohne wirkliche Erkenntnis lediglich war, wiederherzustellen, aber dies am Ende durch Bewußtsein und Erkenntnis gefestigt und gegen einen neuen Sturz gesichert. Das Bewußtsein der Unterschiede im Gang der Vollendung der Geschichte hat den Sinn, das Sein durch das (Selbst-)Bewußtsein zu festigen und hinfort als unverlierbares festzuhalten, die Einheit also zu einer gewußten, in ihren Verhältnissen geklärten und dadurch dauerhaften zu erheben. Markiert der Mensch überhaupt die pronoetisch gesetzte notwendige Schnittstelle zwischen Natur und Bewußtsein sowie den Übergang der ersteren in letzteres – eine Entität, die religionsgeschichtlich als Ur-Mensch des Paradieses zu deuten ist –, so ist das weltliche Auftreten des singulären Gott-Menschen der Punkt der ultimativen Wiedervereinigung und der Versöhnung von Natur und Geist sowie der Anfang der letzten Etappe der Geschichte, in der der empirische Mensch sukzessiv zu Gott selbst aufgehoben wird, um (sich) in ihm mit seinem Wissen zu wissen.

Vermittels der für sich genommen ungesollten, zur Realisierung der Gesamtbedeutung der Schöpfung indes unabdingbaren Zerreißen der Potenzen durch den Menschen wird dieser zum Urheber der äußerlichen oder außergöttlichen, ins Disparate auseinandergehenden Welt, in der alles Einzelne sinnlos und die Welt von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten erscheint. Zugleich stellt diese Katastrophe den Menschen aber in den Mittelpunkt des neuen Prozesses, der in seinem Bewußtsein vor sich geht, d.h., erst mit dem Menschen beginnt das rein Außergöttliche, und wäre diese Welt die göttliche, so gäbe es keine Erlösung und Befreiung von ihr.<sup>711</sup> Vermag man die Katastrophe auch nie zu beweisen, so doch zumindest a posteriori zu erklären, denn das faktische Fehlen eines Einheitspunktes in der Natur, ihre henologische Dezentrierung, bezeugt, daß sie stattgefunden haben muß.<sup>712</sup> Das Einzelne zergeht, will – bis hin zur abschließenden Entfremdung zwischen Mensch und Natur – eigensüchtig für sich sein und wird darum inhaltslos (eitel).<sup>713</sup>

Die Freiheit des Menschen besitzt ihren genuinen Gegenstand im Anfangenlassen der Theogonie, in der Geschichte der Gottes- und Potenzenverhältnisse sowie zuletzt in der Befreiung von der Eigenmächtigkeit. Wahre

<sup>711</sup> Vgl. SW XIII, 352–353.

<sup>712</sup> Vgl. SW XIII, 360–361.

<sup>713</sup> Vgl. SW XIII, 363.

Freiheit besteht in der Einheit, die zwar immer potentiell Differenzen birgt, diese jedoch in der bloßen Möglichkeit festhält und beruhigt. *Das Wesen der Freiheit ist die Bewahrung der Einheit*, Befreiung bedeutet Wiederherstellung der Einheit. Nur der Mensch kann die Einheit bewahren, nur er kann sie zerbrechen. Der von Gott gewollte und ontologisch sein sollende Anthropozentrismus stellt den Menschen als geschaffene und gewordene Restitution des Potenzenverhältnisses, als Wiedervereinigung aus der Spannung, an das Ende der Schöpfung. Er wird dergestalt zum Anfang und Organ des theogonischen Bewußtseinsprozesses, in dem Gott in seinen möglichen Gestalten gesetzt wird, weshalb sich allein im Menschen die Wiederherstellung Gottes im und aus dem Außergöttlichen vollziehen kann. Anstatt Gott jedoch in sich wieder zur Ruhe kommen zu lassen, beginnt der Mensch einen neuen Prozeß, dessen Inhalt freilich ebenfalls nur Gott sein kann, sofern er bewußt zu werden vermag.

Einzig Gott und Mensch sind daher Schöpfer: *Gott schafft die Natur* und als ihr Telos den Menschen, *der Mensch schafft Gott* in seinem Bewußtsein, als bewußten und zuletzt gewußten. Es herrscht also von Gott her und diesem selbst unverfügbar eine ursprüngliche deontologische Zwiespältigkeit des Menschen: Er ist das Sein-Sollende am Ende der Natur, aber vermittelt seines freien Sündenfalls zugleich das notwendige und einzig mögliche Prinzip, den Weg zum absolut Sein-Sollenden am Ende der bewußtseinsgeschichtlichen Epoche der Schöpfung überhaupt anfangen zu können.<sup>714</sup> Die letzte Wahrheit der Natur

<sup>714</sup> Der Sündenfall des Menschen in der Deutung des späten Schelling kann immer noch als Echo von Kants dritter Antinomie aus der *Kritik der reinen Vernunft* gelesen werden (vgl. zu den diesbezüglichen Entwicklungen C.-A. Scheier: Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens: Schelling 1795–1809. In: *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996) 76–89). Wenn Schelling im Hinblick auf die Tragödie davon spricht, daß sie die „letzte große Frage: Sein oder Nichtsein“ stellt (vgl. SW I, 339), so läßt sich dies auf die letzte verzweiflungsvolle Frage und die Entscheidung Gottes zur Schöpfung übertragen, ohne daß Gott selbst dem Tragischen unterläge. Existenz, die auf reine Freiheit zurückgeht, tilgt das Tragische. Die Weltgeschichte bildet ein System, eine teleologische Universalgeschichte – mithin eine werdende Einheit, in der Werden und Einheit nur vom Ende her möglich und sichtbar sind. In sich ist die Geschichte notwendig, an sich ist sie kontingent. Vom Gesamtcharakter der Geschichte her verschwindet die Tragik hinter dem Christlichen, die Katastrophe hinter der Erlösung; die Katastrophe wird zur Mitte oder Peripetie: zum Sündenfall sowie zum Erscheinen des Gottessohnes in der Mitte der Bewußtseinsgeschichte. In toto bleibt die Geschichte ein Epos, das im Geiste Gottes gedichtet wurde (vgl. SW VI, 57), doch ist sie nicht mehr als ganze eine tragische Geschichte. Im Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit insgesamt besitzt die göttliche Vorsehung den Primat vor dem tragischen Schicksal (vgl. SW VI, 53). Durch sich selbst verfällt der Mensch demjenigen Objektiven und Notwendigen, das nicht von Gott gewollt wurde – dem „Schrecken der objektiven Welt“, wie Schelling es schon früh nennt (vgl. SW I, 337). Der Fehler des Menschen ist der Glaube an eine

liegt so – wie bereits im *System des transzendentalen Idealismus* geltend gemacht – im Selbstbewußtsein des Menschen. Er ist als Endpunkt der Schöpfung das, was er von Natur aus und für sie sein soll; er ist aber auch als innerer Wendepunkt und Kehre des geschaffenen Seins im Bewußtsein, als Raum und Ort der möglichen Bewußtseins-Theogonie sowie durch seinen Fall das, was er für Gott insgesamt und zuhöchst sein kann und soll: die volle Selbstbewußtwerdung der Einheit Gottes in seiner Personalität, absolutes – d.i. ontologisch ultimativ beruhigendes – Wissen von dieser. Selbst im Fall kann der Mensch sein Wesen nicht verfehlen, sondern nur verzögern und letztlich sogar vertiefen.

In seiner Übersubstantialität kann sich der Mensch selbst frei zwischen allem bewegen, ist er Geist und Leben, doch seine Freiheit bleibt eine bedingte, und zwar im Hinblick auf seine Stellung in der Mitte zwischen den Potenzen: *Er steht unter dem Gebot, die Einheit bewahren zu sollen; er besitzt den Grund der Schöpfung (B), aber bloß durch die Schöpfung und als Geschöpf, also als Möglichkeit und nicht, um sie wirklich zu machen.* Schelling deutet hier die Erkenntnis des Menschen von sich als möglichem Schöpfungsgrund (neben Gott) als gleichbedeutend mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis, als Erkenntnis von Gut und Böse, als Werden wie Gott; diese Erkenntnis ist noch nicht der Sündenfall selbst, sondern lediglich der Anreiz dazu, zur Aktivierung der eigenen Schöpfungskraft. Weil die Einheitsbewahrung das Werk des Menschen sein soll, wird ihm gezeigt, daß er auch imstande ist, das Gegenteil zu tun, d.h., im letzten Moment der Schöpfung ist es in den Willen des Menschen gestellt, ob die göttlich gewollte Einheit ist oder nicht ist. *Gott schlägt die Freiheit des Geschöpfes so hoch an, daß er das Schicksal des ganzen Werkes auf diesen beweglichen, selbst-*

scheinbar mögliche Mimesis Gottes, vielleicht das letzte Relikt einer Tätigkeit der Einbildungskraft beim späten Schelling. Sofern das andere Sein Gott im Geist als das Mögliche erscheint, ist das Wesen als Ding an sich nur noch der logisch-ideale Grund für das Existierende als das Erscheinende und Reale; für die Existenz gibt es weder einen moralischen noch einen ästhetischen Grund. Innerhalb der existierenden Geschichte *folgt* dem Reich der Natur das *menschliche* Reich der Freiheit, dessen objektiver Gehalt freilich notwendig und dessen objektivierender Akt letztlich die Sünde ist. Schelling kontrahiert, was das Wesen des Menschen angeht, Freiheit und Notwendigkeit: Für ihn gilt, daß es Notwendigkeit eigentlich nur gibt, sofern sie den Willen untergräbt (vgl. SW V, 696–697). Allein die menschliche Freiheit ist zugleich Schuld und angestammte Sündigkeit (vgl. SW VII, 384–385, 388), während für Gott alle Notwendigkeit zum Produkt seiner Freiheit, zu ihrer konkreten selbstobjektivierenden Geschichte wird. Ist die menschliche Freiheit wesentlich Schuld, so steht Gottes Entschluß zur Weltschöpfung jenseits jeder Schuld. Die menschliche Tragik wird zu einem inneren Moment und einer Epoche innerhalb der christlichen Universalgeschichte. Der göttliche Wille findet seine Grenze einzig an dem, was an sich möglich ist; dies kann er wollen oder nicht, nicht jedoch es anders oder anderes wollen, weil Gott nie den Rahmen des Persönlichen verläßt und in allem, was ist, Person wird.

*mächtigen Grund stellt; doch Gott dringt auch auf den Fall des Menschen, denn nur auf diese Weise bringt er erst alles Sein vollends von sich weg, damit er eine gänzlich außer ihm seiende Schöpfung, eine von sich freie Welt hat.*<sup>715</sup>

Solchermaßen ergeben sich zwei getrennte, aber zusammenhängende Prozesse mit Gott und Mensch als jeweiligem Grund: Als Ursache der Spannung setzt der Mensch sich an die Stelle des Vaters, drängt sich zwischen Sohn und Vater, trennt sie und reißt damit Sohn und Geist an sich. Aus diesen zieht sich wiederum das Göttliche zurück, so daß sie für den Menschen nur noch Potenzen sind.<sup>716</sup> In der Theogonie bekommt der Sohn – vom Vater frei werdend – sein Sein vom Menschen, er wird also wahrhaft ‚des Menschen Sohn‘.<sup>717</sup> In den Potenzen besteht Gott zerteilt und dystop, so daß der Polytheismus dem Menschen natürlich wird. Der theogonische Prozeß als Bewegung der rein naturalisierten Potenzen ist ein außergöttlicher, in dem die Potenzen zwar das Bewußtsein ihrer Gottheit behalten, ihrem Sein nach jedoch außergöttlich bzw. menschlich gesetzt sind; der Geist ist hier lediglich kosmischer Geist. Dennoch ist der Prozeß in seiner reinen Bewußtseinsimmanenz ein theogonischer, Gott im Bewußtsein erzeugender.<sup>718</sup>

Die Theogonie stellt die Einheit nur durch den Menschen und für ihn wieder her, aber ontologisch wiederholen sich die Stufen der ersten, göttlichen Schöpfung bewußtseinsmäßig und -immanent. Der Gang des Werdens Gottes im menschlichen Bewußtsein erweist sich im Grunde als Rehenologisierung des Gottesbewußtseins im Durchschreiten der Gestalten seines in eigenwillige Potenzen zerteilten Bewußtseins. Gott gewinnt dabei durch den Menschen den von ihm selbst gewollten, doch der Sache nach eben ausschließlich vom Menschen realisierbaren größeren Abstand vom Sein. Im vollendeten Bewußtseinsprozeß der Theogonie wird der Mensch wieder wie Gott, während das Bewußtsein samt seiner Geschichte zugleich die Entfernung und Loslösung Gottes vom Sein ins Werk gesetzt hat. Der Mensch vermag erst nach dem zweiten, von ihm in voller Selbsttätigkeit und Freiheit vollzogenen Prozeß gefestigt und seiner selbst bewußt an die Stelle Gottes zu treten und dadurch wirklich mit ihm eins zu werden. Die bleibende Außergöttlichkeit des Seins im zweiten Prozeß, die Geschichte der naturalen Setzung Gottes im Bewußtsein, entrückt Gott aus allem Bezug zu einem weltlich-natürlichen, objektiven Sein. Die bloße Natur ist Gott immanent, die Seinssphäre des menschlichen Bewußtseins ist außergöttlich und eigenständig, d.h., Gott ist zwar ihr Objekt und materieller Inhalt, der Mensch aber ihr Subjekt, ihr Seins- und Vollzugsort.

<sup>715</sup> Vgl. SW XIII, 357–359.

<sup>716</sup> Vgl. SW XIII, 366–367.

<sup>717</sup> Vgl. SW XIII, 371.

<sup>718</sup> Vgl. SW XIII, 368–369.

*In der außergöttlichen Welt wirkt Gott freilich nicht länger als positiver Wille, der die Art und Form ihres Seins will, sondern als Unwille (oder Zorn), der nur noch die Substanz dieser Welt hergibt; sie ist nicht seiner Macht, wohl aber seinem Willen entfremdet. Innerhalb der Einheit der Weltgeschichte tut sich ein tiefer Riß auf: Ist die Natur die von Gott selbst gewollte Verkehrung der ursprünglichen Ordnung der Potenzen, weshalb sie sich innerhalb seiner vollzieht, so geschieht der Bewußtseinsprozeß als von Gott ungewollte Verkehrung des am Ende der Natur zunächst Wiederhergestellten. In die Naturgeschichte tritt Gott als wollendes Subjekt und Objekt gleichermaßen ein; in der Bewußtseinsgeschichte ist er ob seines Unwillens lediglich als gewolltes (weil einzig intendierbares) Objekt anwesend. Als der Mensch, das Ziel aller Dinge, sich der göttlichen Einheit entzog, mußte ihm das gesamte Sein in die Gottesentfremdung folgen. Trotzdem läßt Gott nicht vom Sein, führt den Menschen vielmehr zu sich zurück, denn das letzte und sie aufhebende Ziel der Schöpfung ändert und verliert sich für Gott auch in der zweiten Schöpfung nicht.<sup>719</sup> Gott hält sich und seinem Entschluß schon um seiner selbst willen die Treue, doch schließt diese das andere Sein nicht aus, sondern ein, weil es am Ende seiner weltlichen Existenz und Geschichte wieder in Gott eintritt und in Gott Gott selbst ist – so wie es auch in seinem weltlichen Sein der Substanz nach nie etwas anderes als Gott war. Einerseits wird die Beständigkeit des Wissens und des Bewußtseins vom Sinn der Schöpfung erst am Ende der zweiten voll erreicht, weil der Mensch sich erst dann wirklich selbst erkennt, und andererseits kann sich Gott einzig vermittels der zweiten Schöpfung absolut vom Sein befreien und in die höchste Form seiner transzendenten All-Einheit übergehen. Der Mensch entfernt sich von Gott, damit Gott sich vermittels dessen, was diese Entfernung zwingend nach sich zieht, seinem eigenen wahren transzendenten Sein annähern und es definitiv erreichen kann. Mit der Welt der vom Menschen ermöglichten deszendenden Transzendierung Gottes entsteht ein Sein, das den Abstand Gottes vom Sein insgesamt vertieft und vergrößert sowie die das absolute Endziel erst voll erwirkende Wiederholung des schon in der ersten Form der Verwirklichung angestrebten Endzwecks allen Seins notwendig macht. Gleichwohl holt alle immanente Notwendigkeit im Prozeß – bis hin zum Einzelleben und -ereignis – die fundamentale und unvordenkliche Kontingenz in der Willensentscheidung des dem Prozeß transzendenten Anfangs nicht ein.*

Die Welt des freien, beweglichen Seins außer Gott, die eigentliche Welt des Menschen, ist realiter indes allein vermöge des Sohnes möglich. *Der Vater erschafft das konkrete Sein bloß, um dieses Sein, von dem er voraussieht, daß es von ihm abfallen wird, dem Sohn als selbständiger Person zu übergeben; der Vater selbst will unmittelbar nichts mehr von dieser Welt, und aus diesem Grund ist*

719

Vgl. SW XIII, 372–373.

die zweite Schöpfung die Geschichte des Sohnes.<sup>720</sup> Diese wiederum zerfällt in zwei Perioden: (1) das Heidentum, in dem der Sohn negiert wird, passiv, unfrei und entherrlicht ist, leidet sowie im menschlichen Bewußtsein vom Sein ausgeschlossen lediglich natürlich wirkt; (2) die Offenbarung, mit der der Sohn zum Herrn des ungöttlichen Seins wird, nunmehr frei und willentlich in ihm wirkend.<sup>721</sup> Der unmittelbare Übergang zur *Philosophie der Offenbarung* findet sich in der *griechischen Mysterienlehre*, sofern die Mysterien der Sinn der Mythologie und ihr Höchstes sind, in dem sich das Heidentum dem Christentum am meisten annähert.<sup>722</sup> Die Mysterien bilden das notwendige, natürliche, ultimative Erzeugnis des mythologischen Prozesses, das ihn erklärt; sie markieren die letzte Krisis des mythologischen Bewußtseins.<sup>723</sup>

## 7. Mythologie und Mysterien

In jedem Einzelmoment des theogonischen Prozesses ist das Bewußtsein exklusiv das eines *bestimmten* Gottes, aber darüber hinaus ist es das seiner Natur nach Gott *schlechthin* Setzende und geht insofern über jeden bestimmten Moment hinaus.<sup>724</sup> Der Mensch, dies läßt sich hier festhalten, ist nichts anderes als Bewußtsein, d.i. ein Gottsetzen in sich resp. ein ihm immanenter Gottsetzungsprozeß; es ist darin konkret die innere, notwendige Produktion von mythologischen Gottesvorstellungen aus der Substanz des Bewußtseins heraus; es ist also Handeln vor jedem Denken, weil die kosmischen Potenzen in ihm wirken und dabei den universal-objektiven, allgemeinen Menschheitsprozeß in Gang setzen und halten. Durch sein Allgemeines und Substantielles bleibt das Bewußtsein das alles Konkrete teleologisch Transzendierende, obwohl es das Allgemeine nur vermittelt des Konkreten, im Durchlaufen seiner sukzessiven Totalität, verwirklichen kann. Die vorläufigen Inhalte des Bewußtseins in seinen Momenten sind allesamt notwendig, um zum Ende vordringen zu können.

Mitten zwischen Mythologie und Mysterien stehen Demeter und Persephone, wobei weibliche Gottheiten entweder – als Gemahlin – das Bewußtsein des ihnen parallelen Gottes benennen oder – als Mutter – das Bewußtsein eines

<sup>720</sup> Vgl. SW XIII, 374–375.

<sup>721</sup> Vgl. SW XIII, 376–377.

<sup>722</sup> Vgl. SW XIII, 378, 409–410. – In SW XIII, 382–411 bietet Schelling einen Kurzaufsatz der *Philosophie der Mythologie*, deren drei zentrale innere Übergangsmomente er wiederholt (411): (1) Das reale Prinzip macht sich zur Materie einer möglichen Überwindung; (2) es wird zur Materie einer wirklichen Überwindung; (3) es wird wirklich überwunden, wodurch das Bewußtsein in die Mitte zwischen der Vergangenheit und den ihm nun aufgehenden rein geistigen Potenzen zu stehen kommt.

<sup>723</sup> Vgl. SW XIII, 442–443. – SW IV, 234 ordnet die Mythologie noch der Dichtung, die Mysterien hingegen der Philosophie zu.

<sup>724</sup> Vgl. SW XIII, 412–413.

kommenden Gottes.<sup>725</sup> Insbesondere *Persephone* steht für die Potenz des Gottsetzens im Bewußtsein überhaupt – die Potenz, sofern sie ebenso das Gegenteil, das Gott Negierende, sein kann: Sie ist der Keim des Gottesbewußtseins, der dem natürlichen Prozeß der Mythologie unterworfen werden muß, um Früchte zu tragen, d.h. damit der im Urbewußtsein bloß potentiell gesetzte Monotheismus für das Bewußtsein ein aktueller wird, wenn auch noch ein natürlich erzeugter, nicht göttlich gesetzter wie im Christentum.<sup>726</sup> Zwar wohnt weiterhin jeder Mythologie der Begriff des *Dionysos* wesentlich inne, doch ist er innerhalb des vollendeten hellenischen Bewußtseins in seinem Gegensatz und seiner Spannung gegen den realen Gott schon untergeordnet.<sup>727</sup> Sein Widersacher *Orpheus* repräsentiert das orientalische Prinzip: die Idee des sich dem befreienden Gott widersetzenden Bewußtseins und der Vergangenheit, die durch den dionysischen Polytheismus zerrissen wird.<sup>728</sup> Da Orpheus in den frühesten Sagen als Anhänger des astralen Zäbismus erscheint, der Helios-Apollon für den größten Gott erklärt (weswegen er von den Mänaden zerfetzt und in Vielheit zersetzt wird), sind die Orphiker nur Gegner des bacchischen Dionysos, des Sohnes der Semele, also des Zerstörers eines früheren Bewußtseins, nicht des Vermittlers eines höheren Bewußtseins – als der er einzig in den letzten griechischen Mysterien auftritt.<sup>729</sup> Erst in der Spätzeit wendet sich das erschöpfte Heidentum, mit dem Neuplatonismus als seiner letzten Zuspitzung und um dem Christentum noch etwas entgegensetzen zu können, wieder mehr den orientalischen Religionen zu und verbindet dabei Orphisches mit Pythagoreischem, Platonischem und Mysterienideen.<sup>730</sup>

Den Wechsel vom Orientalismus zum Okzidentalismus markiert *Homer*, der „Messias des Heidentums“, der die zuvor verhüllte Göttervielheit end-

<sup>725</sup> Vgl. SW XIII, 413.

<sup>726</sup> Vgl. SW XIII, 421, 466–467.

<sup>727</sup> Vgl. SW XIII, 425.

<sup>728</sup> Vgl. SW XIII, 427.

<sup>729</sup> Vgl. SW XIII, 430–432. – In zweiter Potenz – als Bakchos und Sohn der Semele, also nicht als Versöhner der Demeter – verleiht Dionysos Leiblichkeit und mannigfaltiges Naturleben; der Wein ist das Symbol der völligen Umwendung vom Realen ins Geistige; die Satyrn in seinem Gefolge sind Bilder des tierähnlichen Lebens, von dem Dionysos die Menschheit befreit. Erst in dritter Potenz – als Jakchos und Sohn der Demeter – wird Dionysos zum Gegenstand der Mysterien (vgl. hierzu insgesamt SW XIII, 436–437, 441, 474–476).

<sup>730</sup> Vgl. SW XIII, 433, 472. – Zu Kaiser Julian als Vertreter dieser Tendenz vgl. SW XII, 230. – Die Orphiker selbst schlossen sich später an die Mysterien an und zogen hierbei das Theogonische nur ins allgemein Kosmogonische hinüber; ihre Exegese nach philosophischen Prinzipien und auf diese hin – wie bei den Neuplatonikern – bleibt daher unmythologisch (vgl. SW XIII, 528–529).

lich offen ausspricht.<sup>731</sup> In ihm findet die henologische oder dionysische Befreiung der im Realen gefangenen Einheit, also ihr Übergang in die wirkliche Vielheit der Götter als Anfang des Weges zur natürlichen Aktualisierung des Monotheismus und zur wahren geistigen Einheit, d.i. zur All-Einheit, ihren Ausdruck. Die Mythologie gelangt zum vollen Bewußtsein ihrer selbst als Gottsetzen mit all ihren inneren Gestalten und notwendigen Stufen, aber auch ihrer endgültigen Grenze. Erst bei Homer, dem inneren Abschluß des Hellenismus, zeigt sich der Orientalismus gänzlich überwunden; das Griechische erfüllt sichtbar seine Funktion, den mythologischen Prozeß als Gesamtgeschichte im einzelnen zu wiederholen, insgesamt zusammenzufassen, konkret abzuschließen und protreptisch in die Offenbarung überzuleiten. Wenn die Neuplatoniker hingegen in sachlich orientalisierender, historisch eklektischer und methodisch allegorisierender Manier versuchen, das inhaltlich erschöpfte und im Grunde geschichtlich schon abgewickelte Heidentum anachronistisch zu überdehnen oder gar reaktionär zu perpetuieren, um sich gegen das Christentum zu behaupten, dann stellen sie sich – anders als für Hegel – gegen den Weltgeist, gegen die Notwendigkeit des theogonischen Prozesses, des Bewußtseins und des nunmehr göttlich gesetzten bevorstehenden Monotheismus der Offenbarung. Ungeachtet ihres herausragenden Einheitsverständnisses wollen die Neuplatoniker an der ursprünglich befreienden, aber mit dem Auftreten des Christentums überwundenen Wahrheit der Vielheit, d.i. dem Polytheismus, festhalten und diese gegen den geschichtlichen Fortschritt fixieren.

Welche Bedeutung mißt Schelling nun den Mysterien und ihren inneren Vorgängen zu? Sie sind – mit ihren Hauptmomenten *τελετή*, *μύσις* und *εποπτεία* – die esoterische Geschichte und das esoterische Bewußtsein der Mythologie: Der durch alle Stufen gegangene vollendet Eingeweihte wird *frei von der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses*, um fortan mit den rein geistigen Göttern oder Potenzen umzugehen; er erreicht wie nach dem Tod die Seligkeit des Himmels, und zwar nicht in einem bloß allgemein sittlichen Sinne, sondern als Befreiung vom Materiellen in bezug auf die Mythologie.<sup>732</sup> Wie die Philoso-

<sup>731</sup> Vgl. SW XIII, 429. – Zu einer anderen Bewertung des Orients vgl. Schelling an Windischmann, 18.12.1806: „Ich erwarte eine völlige Versöhnung aller europäischen Völker und wieder eine gemeinschaftliche Beziehung auf den Orient; bewußtlos oder bewußt arbeitet der Zermalmer dahin und ist schon außer den Gränzen, worin er bisher sich hielt. Diese hergestellte Einheit der Beziehung mit dem Morgenland halte ich für das größte Problem, an dessen Auflösung der Weltgeist jetzt arbeitet. Was ist Europa, als der für sich unfruchtbare Stamm, dem alles vom Orient her eingepfropft und erst dadurch veredelt werden mußte? Wir können des Letzteren nicht entbehren, offene, freie Communication mit demselben muß sein, damit das alte Leben des 15. und 16. Jahrhunderts schöner wiederkehre“ (vgl. Fuhrmans, III, 384).

<sup>732</sup> Vgl. SW XIII, 443–453. – Als Quellen verwertet Schelling hier besonders Platon (*Phaidon* 69c; *Phaidros* 250b), Plutarch, Proklos und Hermias.

phie zeitigt die Initiation in die Mysterien ein Streben nach den reinen Ursachen im Denken.<sup>733</sup> Die in ihnen verehrten Götter sind absolut immateriell, geistig und verursachend, *die reinen Potenzen in ihrer unauflöselichen Verkettung und Wechselseitigkeit*, die – wie schon für die Kabiren in den *Gottheiten von Samothrake* gezeigt – allein Zusammen-Seienden.<sup>734</sup> Die höchste Lehre der Mysterien besteht indes nicht darin, daß die Potenzen unzertrennlich sind, sondern daß sie *sukzessive Persönlichkeiten eines und desselben Gottes* bilden: des aus sich, durch sich und in sich gehenden Gottes, des *Dionysos in seinen drei Potenzen*.<sup>735</sup> Seine erste Potenz ist Zagreus (Hades), der Sohn von Zeus und Persephone, sofern „Zeus nur Ausdruck des theogonischen Prozesses überhaupt“ ist.<sup>736</sup> Der Gott, der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt sich als dieser auf, um sich in einer dritten Gestalt als seienden und bleibenden Geist zu setzen. Das Reale aber, in sein An-Sich zurückgebracht, ist die Seele, die also nichts Absolutes, sondern ein Mehr oder Weniger ist. Die Seligkeit des vollendeten Gottes beruht darauf, zur reinen Seele überwunden zu sein, die in dem Verhältnis, in dem sie Seele ist, sich selbst als Geist setzt und besitzt, d.h., die vollkommene Seele hat den Geist zu ihrer Frucht, während die Seele, die den Geist nicht zu erzeugen vermag, unselig ist. Die zweite Potenz ist hierbei das Vermittelnde zwischen Seele und Geist, der Leiter der Seele in und durch den Tod.<sup>737</sup>

*Der theogonische Prozeß, wie er in den Mysterien gefaßt wird, ist somit nicht weniger als eine Henogenese mit dem Geist als Endzweck, eine Metaphysik der temporalisierten, vom Real-Materiellen zum Ideal-Geistigen fortschreitenden Selbstwerdung Gottes.* Zeitlichkeit der Einheit und Einheit der Zeit erweisen sich als zwei komplementäre Seiten desselben Gottes in seinem inneren Selbstzusammenhang und dem kontinuierlichen Durchschreiten seiner Erscheinungsweisen oder Momente bis hin zu seinem endgültigen Sein; das komparative und graduelle Werden des zuletzt und zuhöchst seienden Geistes nennt Schelling Seele. Die in den Mysterien konzentrierte reine Geschichte der Religion ist das absolute, genetische Selbstverhältnis Gottes. Seine ultimative geistige Einheit kann keine unmittelbare sein, sondern muß in geschichtlicher Vermittlung werden. Sie ist das Gesollte: das Nichtsein, das sich am Ende zum bleibenden Sein realisiert; das Noch-Nicht, dessen Sein unausweichlich ist und den Prozeß anfänglich schon absehbar macht. Doch einzig das durch Freiheit vollbrachte Gute oder hervorgebrachte Gesollte, das das πλήρωμα aller Mittelgestalten durchschritten und verwirklicht hat, kann den Endzweck von Gottes Willen ausmachen. Lediglich geschichtlich Gewordenes kann wirklich zum Bewußtsein ge-

<sup>733</sup> Vgl. SW XIII, 458–459.

<sup>734</sup> Vgl. SW XIII, 460–462.

<sup>735</sup> Vgl. SW XIII, 463.

<sup>736</sup> Vgl. SW XIII, 465–466.

<sup>737</sup> Vgl. SW XIII, 473–474.

langen, von ihm wissend er- und begriffen werden; nur an Hervorgehendem kann das Bewußtsein Erkenntnis und Wahrheit gewinnen.

Der theogonische Prozeß beruht folglich auf drei Momenten: (1) dem ungeistigen Prinzip, (2) dem dieses negierenden und daher relativ geistigen Prinzip, (3) dem durch die Negation des ungeistigen gesetzten geistigen Prinzip. In allen drei Momenten muß ein und derselbe Gott sein, damit der Prozeß ein theogonischer wird, und *erst der in allen Momenten als identisch erkannte Gott heißt Dionysos: Er geht durch die drei Gestalten hindurch und entsteht dadurch für das Bewußtsein*. Das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte stehende, zweifelnde und unentschiedene Bewußtsein ist Demeter, die um die in eine Göttervielheit zergangene Einheit trauert – deren Grund der zweite Dionysos (Bakchos) war.<sup>738</sup> Demeter kann darum weder Hades noch Bakchos als Götter erkennen, bevor nicht beide wieder in einem dritten Gott (Jakchos) verbunden sind, den sie setzen, dessen Mutter sie werden muß; und dieser Dritte, Geistig-Eine muß zudem derselbe sein, wie der Real-Eine, ihn also wiederherstellen: Nur so wird Demeter versöhnt.<sup>739</sup> *Sie ist die gemeinschaftliche Potenz und das Urbewußtsein aller drei Gestalten in ihrer Unentwickeltheit*. Erst mit dem dritten, dem als Geist seienden Dionysos, tritt der erste in sein Ansich, seine Verborgtheit zurück; erst mit dem dritten ist der ganze Gott, die volle Idee des Dionysos in all ihren Potenzen da. Nach ihrer Versöhnung gehört Demeter jedoch ganz dem zweiten Gott an, so daß Zagreus, Bakchos und Jakchos auf der einen Seite Persephone, Demeter und Kore auf der anderen entsprechen.<sup>740</sup>

Die Götter der Mysterien waren die im Bewußtsein haftenden Ursachen des mythologischen Prozesses, die – in der Krisis und indem das Bewußtsein sich in die äußere Göttervielheit ergeben hatte – als Inneres stehen blieben. Einerseits ist die Mythologie die in einer höheren Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur, andererseits wird in den Mysterien – die im Grunde eine *Weltreligion* sind – ihre religiöse Bedeutung so vorherrschend, daß für eine allgemein philosophische, insonderheit metaphysisch-kosmologische Auslegung (im Sinne der Neuplatoniker) kein Raum mehr bleibt.<sup>741</sup> Jede rationale, physikalische, moralische oder dogmatische Ansicht der *Mysterien* – etwa als abstrakt-negativer Monotheismus, der den Polytheismus nicht zur überwundenen Voraussetzung hat – greift zu kurz, denn sie sind die *Geschichte des religiösen Bewußtseins insgesamt, die Geschichte des Gottes selbst als Vergeistigung und Abscheidung vom Sein auf dem Wege seines Durchgangs durch das blinde Sein, seines*

<sup>738</sup> Vgl. SW XIII, 482–483.

<sup>739</sup> Vgl. SW XIII, 484.

<sup>740</sup> Vgl. SW XIII, 486–490.

<sup>741</sup> Vgl. SW XIII, 491–492, 500–501.

*Leidens und Todes:*<sup>742</sup> „Was äußerlich als Geschichte der Götter erschien, war innerlich nur die Geschichte des durch verschiedene Momente hindurchgegangenen Gottes.“<sup>743</sup> Im Rückgriff auf die Reflexionskategorien von Innen und Außen, die Schelling auf Mysterien und Mythologie anwendet und dabei als Begründungsverhältnis versteht, deutet er die Mysterien als impliziten Monotheismus im Polytheismus, als Werden der letzten und wahren Einheit Gottes in der Phänomenologie der Vielheit des Göttlichen.

Was aber war nun in den Mysterien, das sich mit dem öffentlichen System vertrug und doch nicht an seine Stelle treten konnte? Was war das eine Geheimnis, auf dessen Profanation der Tod stand?<sup>744</sup> Zwar erscheint der dreifache Dionysos im Bewußtsein in simultanen Potenzen, doch ebenso als sukzessiver Herrscher von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sofern dem zweiten Dionysos die Gegenwart als Göttervielheit untersteht, muß *das Reich des dritten Dionysos noch ausstehen*, eine mit ihm kommende geistige Religion, die den Polytheismus aufheben wird: *Das Geheimnis der zukünftigen Religion ist der Untergang der gegenwärtigen Götter*, der „letzte Gedanke des hellenischen Bewußtseins.“<sup>745</sup> Dergestalt vermochte der Hellene frei und keiner Seite allein unterworfen in der Mitte zwischen der sinnlichen Religion der Gegenwart und der rein geistigen der Zukunft zu stehen, weshalb auch nirgendwo weniger religiöser Zwang herrschte als in Griechenland; mit Ausnahme der zukünftigen Religion, die der Arkandisziplin unterlag, im Angesicht der gegenwärtigen Götter also auszusprechen verboten war, weil dies der Staatsräson zuwiderhandeln hieße.<sup>746</sup> Mit den drei Potenzen als Herrschern – wie sie in verschiedener Gestalt in den Dioskuren, den Kabiren, den Kureten oder den Anakes erscheinen – markieren die Mysterien den Durchbruch ins Objektive, denn was bislang bloß subjektive Bedeutung für das Bewußtsein hatte, erscheint nun zugleich als *Weltgeschichte*.<sup>747</sup>

Allein indem alle drei Potenzen als Dionysos gedacht werden, sind sie geistig. Ist das ursprüngliche Sein des ersten Dionysos ein materielles, durch das er seine Stelle unter den mythologischen Göttern als überwundene Vergangenheit behält, so ist der zweite, als Ursache der Umwandlung des ersten in eine Göttervielheit, ebenfalls ein materiell-mythologischer Gott, nämlich der der Gegenwart. *Der dritte allerdings wird als allen materiellen Göttern nachkommend gesetzt und ist daher in bezug auf sie der künftige Gott, ein Kind*. Er gehört jen-

<sup>742</sup> Vgl. SW XIII, 493–495, 500. – Zur sich hier zeigenden Nähe zwischen Mysterien und Tragödie vgl. SW XIII, 446–447, 500, 503, 512.

<sup>743</sup> Vgl. SW XIII, 502.

<sup>744</sup> Vgl. SW XIII, 506.

<sup>745</sup> Vgl. SW XIII, 507–511. – In diesem Sinne bezeichnet der Name ‚Eleusis‘ das Kommen und den Advent des Jakchos (vgl. SW XIII, 519).

<sup>746</sup> Vgl. SW XIII, 512–513.

<sup>747</sup> Vgl. SW XIII, 513–517.

seits der Götterpluralität in das rein esoterische Bewußtsein, und die Mysterien enthüllen die Zeit, in der Jakchos einst herrschen wird.<sup>748</sup> Erst mit dem Letzten also wird das Ganze formal zum Ganzen, aber auch der Sache nach zum wahren Ganzen, d.i. zum Geistigen; ersteres, weil es das letzte, abschließende Element des Ganzen bildet, mit dem sich die pleromatische Ganzheit herstellt, letzteres, weil das Dritte sein genuines Wesen dem Ganzen in allen seinen Momenten mitteilt und aufprägt und dadurch das Ganze zur geistigen Totalität erhebt.

Der Schmerz, den das Bewußtsein seiner Verfassung gemäß am Polytheismus empfinden mußte, konnte lediglich dadurch versöhnt werden, daß es die Göttervielheit als Übergang begreifen durfte, als Vorstufe einer Zukunft und höheren Einheit, in der die allgemeine Religion der Menschheit zur Herrschaft gelangen würde: *Aus diesem Grund hatten die Mysterien die völlige Überwindung des Polytheismus resp. den zukünftigen universalen Monotheismus zum letzten Inhalt.*<sup>749</sup> Die Mysterien des Dionysos als Mysterien der Zukunft mußten unumgänglich zum Ende der Mysterien der Demeter und der Vergangenheit werden; zwischen ihnen in der Mitte, zwischen Vergangenheit und Zukunft, stehen die eigentlich mythisch-geschichtlich-poetischen Götter, so daß *μυστήρια* gleichermaßen den Anfang wie die zukünftige Vollendung umspannt.<sup>750</sup>

Die eleusinischen Mysterien sind der Typus der johanneischen Kirche: In beiden ist der jeweilige Bewußtseinsprozeß an sein sich selbst verstehendes Ende, sein Selbstbewußtsein gelangt; beide verweisen auf eine noch ausstehende Zukunft oder Ankunft Gottes. Wie in der Mythologie das Dionysische wirkt, so in der Offenbarung Christus, in der Kirche der heilige Geist. In jeder Epoche arbeitet der Geist sich durch die Irrtümer hindurch, alle Gegensätze werden auf dem Weg zum Ziel, der Befreiung und der Weltüberwindung durchschritten. Der Geist besteht nur, wenn er die Welt bewältigt, ihren Widerstand bricht, ihre Spannungen und Gegensätze entwickelt und auflöst. Nach allen Kämpfen gelangt Gott am Ende zur Entspannung der Potenzen und zur Befreiung von der Möglichkeit ihrer Verstellung. Wie er vor der Welt der Einsame, Abgeschiedene, Verborgene und Einzige war – denn Geist und Denken bedeuten Einsamkeit oder, wie Schelling auch sagt, Gelassenheit –, so ist er in der Welt der Heilige (d.i. der Abgesonderte), um nach der Welt zur vollkommenen geistigen Einsamkeit zu gelangen: einer Einsamkeit, die von der Geschichte gesättigt ist und in der der Geist sich der Welt erinnert. Die Weltgeschichte ist insofern nichts anderes als die Flucht des Einsamen zum Einsamen.

<sup>748</sup> Vgl. SW XIII, 520.

<sup>749</sup> Vgl. SW XIII, 522–524.

<sup>750</sup> Vgl. SW XIII, 525–527.

## 8. Der Kabirendienst

Der Deutung der Kabiren (Κάβειροι, Große Götter) – für Schelling Gegenstand des ältesten religiösen Dienstes in Griechenland<sup>751</sup> – ist bereits die Abhandlung *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815) gewidmet. Die Kabiren waren chthonische Gottheiten, die vor allem auf Samothrake und Lemnos als Beschützer der Seefahrer und Schiffbrüchigen verehrt wurden, aber ebenso in Ägypten und Phönizien. Die Griechen entlehnten den geheimen Mysterienkult wohl von den Phrygern, denn obgleich die Bezeichnung semitischer oder phönizischer Provenienz ist (von kabir, groß), weist nichts darauf hin, daß auch der Kult ursprünglich aus Phönizien kam. Anfänglich handelte es sich um zwei Gottheiten: eine ältere, Hephaistos oder Dionysos, und eine jüngere, Kadmilos oder Kasmilos benannt und vielfach mit Hermes, Kadmos oder Dardanos gleichgesetzt. Nach Schelling überwindet die zweite Gottheit die erste ständig, wodurch eine Weltordnung entsteht. Als ihr Dienst mit dem der Demeter und Kore in Verbindung trat, kam eine weibliche Göttin hinzu. Von den vier tradierten Götternamen, die vermutlich aus den thebanischen Mysterien der Kabiren stammen – Axieros, Axiokersa, Axiokersos und Kasmilos – wurde unterstellt, sie bezeichneten Demeter, Persephone, Hades/Dionysos und Hermes, und genau an dieses Gefüge von vier Göttern knüpft Schelling an.<sup>752</sup>

<sup>751</sup> Vgl. SW VIII, 347. – Die *Gottheiten von Samothrake* gliedern sich in einen kürzeren Haupttext (347–369) und eine längere Folge von 122 gelehrten Anmerkungen (370–422). Realistisch resümiert Schelling diesbezüglich (369): „Denn Erforschung des Vergangenen erfüllt den größten Teil aller wissenschaftlichen Arbeit.“ Aus der Vielzahl ausgewerteter, auch neuplatonischer, Quellen sind besonders die Pythagoreer (Zahlenlehre, Fußnote 80), Plutarch, Apuleius, Cicero (*De natura deorum*), Varro (zur Dreizahl, Fußnote 112), Eusebius, Macrobius, Clemens, Augustinus, Iamblich (*De vita Pythagorica*, Fußnote 12), Proklos (*Theologia Platonis* VI 22, Fußnote 79; *ad Orph. frg.*, Fußnote 94), Damaskios (aus Wolff, Fußnoten 44, 64, 84) und Creuzer (*ad Plot.*, Fußnote 47; Kritik an Emanation, Fußnote 74) hervorzuheben. Nach Creuzer (*Comment. Herod.* p. 135) zitiert Schelling Damaskios auch in SW XII, 667, wo es um die Dreiecksymbolik Athenes geht; nach Plutarch und anders als bei Damaskios kann nur das gleichseitige Dreieck als ihr Symbol gelten. Creuzer greift häufig auf Damaskios zurück und verteidigt ihn gegen den Vorwurf des Hineindeutens eigener Philosophie in mythologische Berichte. Vgl. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig/Darmstadt 1810–1812, I, 24, 121; II, 12, 15, 90, 101, 148, 286, 437; III, 99, 304, 307, 313–322; IV, 75, 230, 251, 578. – Die Vertrauenswürdigkeit von Damaskios' Mitteilungen insgesamt darf heute als gesichert gelten. Vgl. dazu G.S. Kirk/J.E. Raven/M. Schofield: *Die vorsokratischen Philosophen*. Stuttgart/Weimar 1994, 25. – Vgl. schon R. Cudworth: *System* (1678), 547: „Die samothrakische Göttertrinität ist die höchste all ihrer Götter, mit hebräischem Namen Kabiren, die mächtigen Götter.“ Zur prisca theologia vgl. ebd. 406–407, 579–584: Die Platonische Trinität von Hen, Nous und Psyche entspricht der christlichen innerhalb der Tradition.

<sup>752</sup> Vgl. SW VIII, 349–350.

Eine absteigende oder emanative Deutung der Kabiren lehnt Schelling ab. Vielmehr zeigt Axieros – Hunger, Armut oder Sucht –, daß, wie in Platons *Symposion* die Penia, der Mangel am Anfang steht; das Erste bildet das Unterste, Bedürftige und Sehnsüchtige, den Schöpfungsgrund.<sup>753</sup> Der vierte Gott hingegen ist das höchste der vier Wesen, und zwar als Diener und Mittler eines *noch kommenden Gottes*.<sup>754</sup> Alle vier jedoch sind als gottwirkende, *theurgische Naturen* in ihrer unauflöslichen Verkettung zu begreifen, die als innerweltliche Gottheiten dem überweltlichen Gott und Herrn der Welt, Zeus, dienen.<sup>755</sup> Ist Demeter der Hunger, Persephone das Wesen der äußeren Natur und Dionysos der Herr der Geisterwelt, so ist Hermes der Bote und Vermittler des gegen die Welt freien Gottes, des Demiurgen.<sup>756</sup> Ihre häufig zu findende Zwergengestalt verweist dabei auf ihren Charakter als zauberische, magische und theurgische Kräfte, die die höheren Götter zur innerweltlichen Wirkung bringen – dies freilich nur in ihrer Folge und Verkettung nicht einzeln, weshalb die Kabiren auch ausschließlich gemeinschaftlich verehrt wurden: *Sie sind vereinigte Götter (complices oder consentes), die einzig miteinander leben und sterben können, ein System*.<sup>757</sup> Die im Weltall stets andauernde Theurgie, durch die das Unsichtbare und Überwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, ein sich aufwärts erstreckender Zauber: das ist die Lehre der Kabiren. Der Eingeweihte wird zum Glied der magischen Kette und gesellt sich dem Heer der oberen Götter in unzerreißbarem Zusammenhang bei.<sup>758</sup>

<sup>753</sup> Vgl. SW VIII, 351–354. – Zur Deutung der Kabiren im Sinne von ewigem Seinshunger und Bedürftigkeit vgl. auch J.W. Goethe: *Faust* II, 2. Akt, Vers 8168–8218. Zu den Kabiren vgl. als Hintergrund F. Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, besonders I, 354; II, 28, 148, 284–306, 316–326, 345–348, 445; III, 144.

<sup>754</sup> Vgl. SW VIII, 357–358.

<sup>755</sup> Vgl. SW VIII, 359–360.

<sup>756</sup> Vgl. SW VIII, 361.

<sup>757</sup> Vgl. SW VIII, 365–367.

<sup>758</sup> Vgl. SW VIII, 368–369.

## VIII. Wesen, Gehalt und Sinn des Christentums

## 1. Gottes Verhältnis zur Schöpfung

Wenn die Idee des (in seinen sachlichen Gehalten allerdings bereits nach philosophischen Prinzipien konstruierten) Christentums schon in Ewigkeit vor und unabhängig von der Schöpfung sowie vor der von ihr bestimmten Geschichte besteht<sup>759</sup> – alles also seinen Ort nur im Horizont des Christentums überhaupt haben kann –, dann ist *die Trinitätsidee* als logische Bedingung des Christentums noch früher und bestimmender als dieses, sofern sie allein Wesen, Einheit und Verlauf der Geschichte festlegen und einsehbar machen kann.<sup>760</sup> Ontotheologie<sup>761</sup> ist daher im Kern Ontotrinitarismus. Erschien die Potenzenlehre Schelling lange als ungeeignet, um die Trinität fundieren zu können,<sup>762</sup> so wird sie später explizit als genuine Theorie der Trinität und der Schöpfung gleichermaßen namhaft gemacht,<sup>763</sup> weswegen es folgerichtig ist, die Personen der Trinität mit der Aristotelischen Vierursachenlehre zusammenzuschließen,<sup>764</sup> denn die Potenzenlehre ist ja nicht zuletzt auch die Kausaltheorie der Welt.

Im Zentrum des Christentums ist die Trinität das sich entwickelnde, von der inneren Verfassung der Idee her jedoch schon präformierte Bestimmungsprinzip der Geschichte, das sich in ihr vollständig real herstellt. Ohne die Trinität könnte es keine Geschichte geben, wäre sie nicht als Werden, Fortschritt, Einheit oder System denkbar und erkennbar. Die Dreieinheit bildet den

<sup>759</sup> Vgl. *System der Weltalter*, 9. – In SW V, 289; VI, 66 wird noch die Konvergenz von Heiden- und Christentum vertreten, beide sind wesentlich dasselbe; die eleusinischen Mysterien etwa werden vom Christentum nachgeahmt. Später kehrt Schelling das Prioritätsverhältnis um.

<sup>760</sup> Vgl. UPO, 150–151. – Wie für Hegel fällt für Schelling die Weltgeschichte mit der Geschichte der Religionen zusammen. Anders als bei Hegel besteht aber für Schelling (wie auch für Hölderlin) eine nicht exklusive, organische, geschichtliche Reihenfolge zwischen den Religionen, die ihre Nähe zueinander bewahrt. Zwar ersetzt und überwindet das Christentum auch für Schelling alle früheren Religionen, doch sind diese nicht schlechthin unvollkommen, sondern Keime der vollendeten Religion. Nur in diesem Sinne kann Christus „der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt“ sein (vgl. SW V, 432).

<sup>761</sup> Zur Ontotheologie vgl. J.-F. Courtine: *Crise et système de la métaphysique dans la dernière philosophie de Schelling*. In: P. van Tongeren (Hg.): *Eros and Eris. Contributions to a hermeneutical phenomenology. Liber amicorum for Adriaan Peperzak*. Dordrecht/Boston/London 1992, 161–175; J.-F. Courtine: *La critique schellingienne de l'ontothéologie*. In: T. De Koninck/G. Planty-Bonjour (Hg.): *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*. Paris 1991, 217–257; G. Strummiello: *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*. Bari 2004.

<sup>762</sup> Vgl. *Weltalter*, 284–285.

<sup>763</sup> Vgl. UPO, 202.

<sup>764</sup> Vgl. UPO, 205–206.

Inbegriff eines stimmigen Verhältnisses zwischen Gott und Welt bzw. Mensch, zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, zwischen Notwendigkeit und Freiheit, zwischen Möglichkeit und Wille. Als realiter gewollte bedeutet die Trinität Gesetz, Inhalt und Ziel der Theogonie. Sofern die singuläre Geschichte den gültigen Beweis vom Dasein führt, kann sie nicht anders verlaufen, als sie es tut: auf das Telos der Trinität gerichtet. Wahrheit und Sinn liegen allein in der Totalität der Geschichte, vermögen sich also erst durch ihr zuerst antizipiertes und zuletzt reales Ende zu zeigen; dieses Ende aber ist die wirkliche Trinität. Was ein Ende hat, muß wiederum einen Anfang haben, der einzig als die Möglichkeit des Endes ausgelegt werden kann – so, daß er die hinreichenden Bedingungen und Momente des Endes enthält. Lediglich als Mensch kann Gott existenzhaft – leidend – in die Geschichte eintreten und in der Welt anwesend sein, wodurch sie verstehbar werden; nur der Mensch kann als weltliches Wesen *in* Gott sein und damit frei.<sup>765</sup> Ist die Freiheit das Vermögen anzufangen (und damit das, eine bestimmte Zukunft zu setzen und zu haben), so kann selbst Gott bloß etwas anfangen, was ein Ende hat.<sup>766</sup> Die Freiheit Gottes hintergeht freilich jede logische Ableitbarkeit und Einholbarkeit des Ursprungs, der so ein Sprung bleibt;<sup>767</sup> Protologie ist als Archäologie Willenslehre. Logik gibt es ausschließlich von Ewigem, sogar Zeitliches muß deshalb zwanghaft als Ewiges gesetzt werden,<sup>768</sup>

<sup>765</sup> Vgl. SW VII, 411: „Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freyheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben.“

<sup>766</sup> Abwegig ist es deshalb, den fragmentarischen Charakter des *Weltalter*-Systems auf seine Fundierung im Prinzip der Freiheit zurückzuführen, denn anfangen kann man überhaupt nur, was ein Ende hat. In jedem Anfang ist das Ende schon mitgesetzt.

<sup>767</sup> Anders Hegel, für den Gott sich vollständig begreifbar offenbaren (die Welt also schaffen) muß: „Gott offenbart sich. Offenbaren heißt dies Urteil der unendlichen Form, sich bestimmen, sein für ein Anderes; dies Sichmanifestieren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt: Gott hat die Welt erschaffen; so spricht man dies als einmal geschehene Tat aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die sein kann oder nicht; Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht; es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dies Sichoffenbaren; er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dies ewige Sichoffenbaren, dieser Aktus. Dies ist sein Begriff, seine Bestimmung“ (vgl. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. W. Jaeschke. Hamburg 1993–95, II, 35, 187; III, 105–106; *Enzyklopädie* [1830], § 564). – Die Phänomenalisierung der Idee in ihrer Verkehrung, d.i. die Welt, ist bei Schelling kontingent, bei Hegel eine begriffliche Notwendigkeit. Wenn Gott für Hegel will, dann will er, was er einzig wollen kann und muß; er kann nichts anderes sein, tun und wollen, als er ist, tut und will: Begriff und Wille bilden hier letztlich eine Tautologie. Bei Schelling wählt Gott das andere Sein, das Sein der Welt, um nach ihm nie wieder ein Sein wählen zu müssen oder auch nur wollen zu können.

<sup>768</sup> Vgl. *System der Weltalter*, 14–15.

letztlich also als absolute Gegenwart (wie bei Hegel). Diese Gegenwärtigkeit ist für Schelling aber bloß die Zeit der Allmacht des Begriffs und der negativen Philosophie, die nie zum Verstehen von Zeit und Welt vordringt.<sup>769</sup>

769

Der Schöpfungsbegriff beruht für Hegel auf dem Gedanken der inneren Entzweiung Gottes: Der unendliche Vater entzweit sich vom endlichen Sohn, und dadurch werden Erscheinung und Endlichkeit ermöglicht (vgl. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 24, 131–133). Indem Gott Mensch wird, tritt die Welt in das Werden ihrer selbst als einer endlichen ein; indem das Allgemeine das Besondere freiläßt, der Mensch als Natur Leib, als Wesen Geist ist, ist er zwingend Sünde und Tod unterworfen, denn qua Natur ist der Mensch nicht, was er sein soll: Geist (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 41). Weil er beides sein muß, ist er notwendig schuldig und lebt im Schmerz (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 135, 223). Und weil der Mensch unter der Macht des Todes, mithin der höchsten Endlichkeit, steht, muß der die endliche Welt schaffende Gott ebenfalls ein sterblicher sein (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 60); Gottes Tod markiert die äußerste Entäußerung der Idee. Die Negativität des Todes wiederum negierend (d.i. der Tod des Todes), kehrt die Idee schließlich in sich zurück: Gott erhebt sich, die Geschichte endet, der Mensch ist frei (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 67–69). Den dauerhaften Ort dieser Befreiung bildet die Gemeinde, zuhöchst die Gemeinde der Philosophen (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 176). Etwas darüber hinaus noch Ausstehendes kennt Hegel nicht, denn die Versöhnung der Entzweiung ist vollbracht (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 162): Die Gemeinde ist erfüllt von der Präsenz Gottes, sie ist die erfüllte Gegenwart des Geistes, so daß auch der Staat im Innersten auf dem Christentum beruht. Ein endgültiger Zustand des Seins tritt ein. Der absolute Begriff ist das erfüllte Sein, die intensive und konkrete Totalität, weil er alles begriffen hat und in sich das Begreifen von allem ist; das Wissen hat sich alles Wißbare angeeignet; und auch die Geschichte ist der Prozeß der Aneignung des überkommenen Erbes. Überall schreitet der Geist folglich ökonomisch von Armut zu Reichtum voran. *Absolute Gegenwart ist absolute Fülle, in der Welt verkörpert von der Gemeinde* (vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, 87). Eine ausstehende Zukunft als Residuum der Armutsaufhebung gibt es nicht. Dergestalt fällt die Entwicklung des Geistes in toto in die Zeit, hängt jedoch von der Ewigkeit des Geistes ab, d.h., die Zeit ist immer schon, und zwar im Modus der absoluten Gegenwart, begriffen. Eine eschatologisch ausstehende, offene Zukunft – etwa des Weltgerichts oder des Gottesreichs – bleibt dagegen als etwas lediglich Vorgestelltes hinter *der absoluten Gegenwart als der (begriffenen) Zeit selbst zurück* (vgl. *Jenaer Systementwürfe*, hg. R.-P. Horstmann. Hamburg 1987, III, 10–12). So erlangt der Geist seine Fülle an Bestimmungen zwar notwendig in der Zeit, doch begriffen und gewußt wird der Geist als diese Fülle in der Ewigkeit: Er fällt aus sich als Anfang und Armut in die Zeit, um erfüllt in sich als Ende zurückzukehren. Die Ewigkeit temporalisiert sich, damit die Zeit sich verewigt, die Ewigkeit als ihre Wahrheit begreift. Sofern das Christentum von Nähe und Bevorstehen der Gottesherrschaft – also nicht von der Gegenwart Gottes – bestimmt wird, hintergeht Hegel im Grunde diese konstitutive zeitliche Dimension der christlichen Idee.

Die Ewigkeit muß zur gesamten, dreifältigen Zeit in ein Verhältnis gebracht werden, so daß die Einheit der Geschichte gar nicht mehr allein in und mit der Welt vorliegen kann: Vielmehr bilden Ewigkeit und Zeit ein Ganzes, ein lineares System der Zeiten mit Anfang, Mitte und Ende.<sup>770</sup> Es ist hierbei der Wille, der das In-sich-Kreisen der Potenzen linearisiert und sie zur Grundlage eines trinitarischen Gefüges der Zeiten macht, in dem Ewigkeit und Welt zu einer Einheit zusammengeschlossen sind. Der Übergang vom Begriff – betrachtet als vorweltliche Ewigkeit und Vergangenheit der Welt-Gegenwart – in die Welt,

Was Schelling in dieser Hinsicht von Hegel trennt, besteht darin, daß er den Zustand absoluter geistiger und zugleich seinstranszendenter Vollendung ganz außerhalb der Welt und ihrer Geschichte ansetzt; die absolute Gegenwart ist für ihn das nachweltliche Ende der Zeit, die zweite Ewigkeit. Bereits in den *Weltaltern* steht die Zeit unter dem Primat der Zukunft, die Ewigkeit wird zum Kind der Zeit (vgl. 229–230): Der Anfang ist hier die Einheit, die einzig ist, wenn es in ihr eine Zweiheit gibt, d.h., das Eine muß in sich selbst unterschieden sein, um das Lebendige sein zu können (vgl. 62–63, 74). Der Kontraktion, dem einenden Prinzip oder dem Willen, der nicht will, steht die Expansion entgegen, das scheidende Prinzip oder der Wille zur Existenz (vgl. 17, 23–24). Gott ist, untrennbar von beiden, das Sein und das Seiende, der in beiden ruhende Wille, der beide in die Wirklichkeit zu erheben vermag (vgl. 167). Und deshalb ist er der überwesentliche und überwirkliche Herr des Seins – ein Nichts (vgl. 14–15, 133, 210, 226–227; SW VIII, 210; X, 104; *Initia*, 106, 109; *Grundlegung der positiven Philosophie*, 328–329. Später bezeichnet Schelling Gott nicht mehr als Nichts.). Mit der Entzweiung Gottes in der Zeugung des Sohnes erfolgt die Scheidung des Seins vom Seienden; das Sein wird zur Vergangenheit (vgl. 58–62). *Die trinitarische Entfaltung des Urlebens erzeugt so die Zeit als Ordnungsform, aber konkret mit dem Schwerpunkt auf dem Geist, also in der Weise, daß die wahre Einheit die letzte, zukünftige, geistige und entfaltetste ist*: Gott als der arelational-freie, absolute Geist (vgl. 65–67). Der Geist ordnet das Wechselverhältnis von Expansion und Kontraktion in der Entwicklung der Trinität (vgl. 82–85), doch erst im Ultimatum ist alles in Einer Zeit zusammen (vgl. 87): *Die Zukunft ist als die letzte Zeit auch die ganze Zeit; in ihrer Totalität geht die Zeit aus der Zukunft hervor* (vgl. 81).

Vgl. hierzu auch Hamanns Konzept einer futurologisch fundierten Zeithermeneutik: „Kann man das Vergangene erkennen, wenn man das Gegenwärtige nicht einmal versteht? Und wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen? Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige und dieses das Vergangene, wie die Absicht Beschaffenheit und den Gebrauch der Mittel“ (vgl. J.G. Hamann: *Kleeblatt Hellenistischer Briefe, Zweyter Brief*. In: J. Nadler (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band 2, Wien 1950, 175).

<sup>770</sup>

Vgl. UPO, 94, 97, 385, 677; *Grundlegung der positiven Philosophie*, 78, 347. – Aristoteles sieht in dieser Dreiheit nicht zufällig den Hauptcharakter des *Mythos* einer gelungenen Tragödie (vgl. *Poetik* 1450b26–34). – Ohne diese triplizitär-teleologische Struktur kann weder dem Kunstwerk noch der Geschichte ein innerer Sinn eignen (vgl. UPO, 487). Und so deutet Schelling die Geschichte auch selbst als eine „große Tragödie“ (vgl. SW VII, 480).

vom Denken in die Theogonie geschieht innerhalb der „Einen großen Zeit“,<sup>771</sup> die Ewigkeitszeit und Weltzeit umfaßt. Einzig ein solches Zeitverständnis vermag den natürlich-weltlichen, sich in seiner reinen Immanenz ausweglos wiederholenden Zeitkreislauf zu durchbrechen: In ihm findet für Schelling im Grunde die nur scheinbare Zeit der zerrissenen, äußerlichen Welt statt, die, von der Zukunft abgeschnitten, sich in einförmiger Wiederholung endlos fortsetzen ließe;<sup>772</sup> reine Gegenwart bedeutet letztlich ein Zeit und Welt zerreißendes Stillstehen in der Trennung vom Ganzen. Der sich erhebende Wille vermag jedenfalls unmittelbar nur mit der Natur anzufangen, eigentlich gewollt indes ist hier die Ewigkeit. Daher muß der Wille die Natur bejahen, um sich bejahen zu können, zugleich jedoch muß er die Natur verneinen, um die Ewigkeit zurückzugewinnen zu können. Genau diese in sich zwiefältige und eine geschichtliche Vermittlungsbewegung fordernde Verfassung des Willens ist aber für Schelling die notwendige Signatur seiner Geistigkeit, d.h., mit der Einheit seiner inneren Gegensätzlichkeit erkennt der Wille sich als Geist.<sup>773</sup>

Gottes absoluter Freiheit kann in bezug auf das mögliche andere, das kontingente Sein einzig die Schöpfung, und zwar die Schöpfung aus Nichts, entsprechen. Sofern die Klärung, der Erweis der Gültigkeit des Schöpfungsbegriffs das Kernanliegen der positiven Philosophie ausmacht, diese wiederum als Empirismus zu konzipieren ist, kann der sachgemäße Anfang der positiven Philosophie letztlich nur darin bestehen, eine konsistente Theorie der Schöpfung aufzustellen: Der Empirismus im Sinne Schellings weist Gott als den anfangenden, freien Willen auf und alles andere als dessen Tun, während Gott in der negativen Philosophie bloße Finalursache bleiben muß. Wenn der Empirismus mit Gott als dem Anfang anhebt, muß der positiven Philosophie weiterhin eine Futurologie oder Eschatologie als ursprüngliche Vollendungsdimension innewohnen, in der der Anfang sogleich sein Ziel hat und in der er als eingeholt demonstriert werden kann. Die wesensgemäße Vollzugsform der positiven Philosophie als einer, die auf Freiheit beruht, als dem Medium, in dem sie überhaupt erkennbar wird, muß folglich die Geschichte – und zwar die überhistorische, esoterische, als vom Geist bewegt verstandene – sein, konkret also Mythologie und Offenbarung sowie die von Ewigkeit an schon bestehende und bestimmende Sache des Christentums. Die Bewußtseinsgeschichte ist für den Einzelnen eine Anamnese des Bewußtseins selbst, das vor aller Zeit Gott setzt.<sup>774</sup> Was Gott ist, zeigt sich allein geschichtlich, im Werden Gottes, in der als ein geof-

<sup>771</sup> Vgl. *Weltalter*, 11, 120, 188, 192, 202, 223.

<sup>772</sup> Vgl. UPO, 220–221.

<sup>773</sup> Vgl. *Weltalter*, 138–144.

<sup>774</sup> Vgl. SW X, 95; *Grundlegung der positiven Philosophie*, 181. – Insgesamt verschränkt Schelling den Anamnesis-Begriff mit seinem Konzept der intellektuellen Anschauung.

fenbartes Geheimnis zu erkennenden Heilsgeschichte.<sup>775</sup> Die Erfüllung und volle Sichtbarkeit des Geheimnisses liegt indes außerhalb aller Weltgeschichte. Das Christentum kann deswegen kein beliebiger Gegenstand in der Geschichte neben anderen Ereignissen sein, sondern es ist das Prinzip der Geschichte, die Bedingung ihrer Möglichkeit, ebenso jedoch selbst ihr eigentlicher, bewegender Inhalt.

Zwischen dem Denken der Wirklichkeit und der Wirklichkeit, zwischen der Theorie der Möglichkeit der Wirklichkeit und der praktischen Wirklichkeit der Wirklichkeit steht der Wille. Er ist das in sich uneinsehbare Faktum, das negative und positive Philosophie logisch unüberbrückbar voneinander trennt. Zwar ist der Wille nicht selbst die Schöpfungskraft – diese liegt in den Potenzen – oder die Allmacht Gottes, aber er ist ihr Bewegungsprinzip, dessen Absichten und Zwecke lediglich von der Faktizität aus nachvollziehbar, nicht jedoch an sich ein- oder vorhersehbar sind. An der Wirklichkeit selbst ist daher nichts, was nicht begreifbar wäre, doch bleibt ihr Grund nur in der Nachträglichkeit seiner Wirkungen zugänglich.<sup>776</sup> Endzweck der Zeit ist indes der Geist, der als trinitarisch-vollendeter gar nichts anderes mehr sein kann als eine permanente innere Selbstaffirmation, die Bestätigung seiner Vollendung als Fülle seiner Anwesenheit und Anwesenheit seiner Fülle gleichermaßen, also seiner All-Einheit jenseits eines noch Möglichen, Fehlenden und Offengebliebenen. Der Geist besteht ohne etwas noch Ausstehendes; in der nachweltlichen Ewigkeit seiner erreichten und vergegenwärtigten ursprünglichen Zukunft fallen Absolutheit und Einmaligkeit endgültig zusammen: Der Geist kann so als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge bezeichnet werden, insbesondere jedoch ist er das Ende, das anfänglich schon sein soll;<sup>777</sup> mit ihm benennen wir die ultimative Vollendung und Bekräftigung des Seins.<sup>778</sup>

Damit Gott durch Zeit und Werden die allumfassende, beruhigte Vollendung, in der alles entfaltet und zugleich konzentriert ist, erreichen kann, muß wiederum anfänglich schon ein unvordenkliches reines Sein als Basis gegeben sein, die freilich noch keine Vollkommenheit darstellt. Von ihr, als blinder Notwendigkeit, stößt Gott sich ab, um frei die weltliche Existenz zu setzen, weshalb Anfangen bedeutet: Übergehen von Nichts in Etwas qua Negation.<sup>779</sup> Hebt Schelling mit der Freiheit Gottes die begriffliche Beweiskraft des ens ne-

<sup>775</sup> Vgl. *System der Weltalter*, 143.

<sup>776</sup> Der Geist ist für Schelling daher auch – durchaus in Anlehnung an Aristoteles' *Metaphysik* XII – die Ursache der Vernunft, also des endlichen (Nach-)Denkens des Denkbaren, der Idee und der Potenzen samt ihren Wirkungen (vgl. UPO, 71).

<sup>777</sup> Vgl. UPO, 190–191. – Vgl. bereits Pindar: *Olympia* XIII, 104–105: ἐν θεῶ γε μὴν τέλος; Platon: *Kratylos* 420d3: τέλος γὰρ ἦδη θεῶ.

<sup>778</sup> Vgl. UPO, 205.

<sup>779</sup> Vgl. SW VIII, 225.

cessarium auf, so ist Gott am Ende doch als *ens perfectissimum* einzusehen, sofern die Vollendung notwendig nur eine gewordene sein kann. Die Zeit ist dazu erforderlich, die Zukunft erschließt sich in ihr als Entelechie der Freiheit – zuletzt und zuhöchst die Freiheit vom Sein. Die Transzendenz, die Wahrheit des Endes, ist als Transzendenz über Sein und Denken allein als absolute Zukunft denkbar. Und sofern der Geist Einheit *und* Differenz sein muß, kann die Wahrheit, die beides vereinigt, einzig die Trinität sein.

Was Gott wollen kann, ist ihm infolgedessen vorgegeben, und zwar durch die Potenzen: Er *hat* diese Möglichkeiten, *ist* sie aber nicht in dem Sinne, daß er aus ihnen besteht. Sie zeigen, was (ihm) möglich ist, was er wollen kann, so daß sein Wollen souverän bleibt, sein möglicher Gegenstand jedoch vorab feststeht. Gott bleibt als ihre Einheit jenseits der Potenzen, kann also frei ihre Trennung oder Verstellung wollen, ohne damit zugleich selbst nicht mehr der Eine zu sein; rein für sich sind die Potenzen Möglichkeiten, Mächte, Kräfte, kreative Ursachen. Gottes Wille ist stärker als das eigenmächtige, natürliche ‚Wollen‘ oder Streben der Potenzen, dessen er sich bedienen kann oder auch nicht. Gott ist der absolut Eine über dem dreifachen, seienden Einen des Potenzengefüges. Als ruhender Wille, der sich zur absoluten Tat entschließen kann, steht Gott zwischen der Urstellung der Potenzen als Vergangenheit und ihrer zertrennenden Verstellung als Zukunft, an deren Ende die Rückkehr in die Versöhnung erfolgen wird. Die Schöpfung – d.i. das Anfangen *par excellence* – setzt bereits ein Abrücken, ein Sich-Abheben von etwas Vorangehendem voraus, konstituiert also eine Vergangenheit, so daß das Anfangen als Eröffnen eine Verneinung, ein Verschließen, eine Differenz setzen muß.

In den *Stuttgarter Privatvorlesungen*<sup>780</sup> spricht Schelling auch von einem Selbstrückzug Gottes in die erste Potenz, also von einer Selbstvereinseitigung, die seine Allseitigkeit und Geistigkeit aufhebt und gerade dadurch die Zeit selbst in Bewegung versetzt. Zwischen den Potenzen absolut beweglich und ihnen insgesamt gegenüber vollkommen souverän vermag Gott die logischen Möglichkeiten in die Wirklichkeit zu übertragen. Der Wille leistet die Zerstörung der logischen Faktizität der Urstellung der Potenzen, und darin liegt der einzige Weg, eine Weltbewegung anzustoßen und zu bestimmen. Der ge-

780

Zu den *Stuttgarter Privatvorlesungen* insgesamt vgl. L. Hühn/P. Schwab (Hg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*. Freiburg/München 2014; E. Köhler: *Schellings Wendung zum Theismus. Versuch einer Erläuterung von Schellings Gottesbegriff in den Stuttgarter Privatvorlesungen*. Leipzig 1932; V. Müller-Lüneschloß: *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012; W.A. Schulze: *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957) 575–593.

samte Prozeß kann nichts anderes sein als die Selbstwiederherstellung aus dem Selbstwiderspruch, sofern es nicht Gottes Wesen entspricht, nicht alles zu sein. Vollendet bewußte Person zu werden – das Ziel des Weltprozesses –, ist im Menschen erreicht, der qua Natur frei von Gott, qua Gott frei von der Natur ist. Der Offenbarung eignet also zwingend ein Zug von freier Kontraktion und Verendlichung des Göttlichen im Menschen. Als freies Wesen ist Gott der Älteste und der Zukünftigste, der nie nicht gewesen ist und der zuletzt sein wird, und deswegen ist seine Geschichte die des Absoluten. Weil der Mensch immer schon bei Gott war und sein wird, weiß er von allem, wenn auch verdunkelt. In diesem Sinne ist er Mitwisser und sogar Mittäter der Schöpfung. Ihre Geschichte kann lediglich erzählt, nicht jedoch logisch-dialektisch begründet und abgeleitet werden, da der Dialektik jeder Begriff von Freiheit und Existenz abgeht, die doch das Innerste der Geschichte ausmachen. Qua Freiheit stößt Gott sich von seiner inneren, blind-dunklen Notwendigkeit als Subjekt ab, um weltliche Existenz zu setzen. Die Urverneinung der Notwendigkeit – letztlich die Substanz im Sinne Spinozas – bildet folglich den Anfang des weltlichen Seins; diese Notwendigkeit ist für Schelling als bloßes Sein im Grunde doch nur eine leere, nichtige Unendlichkeit, das einzig Verneinbare, um von der leeren Unendlichkeit zur erfüllten Endlichkeit vorankommen zu können.

Das Wesen der Freiheit läßt sich erst im Horizont der Allmacht aufweisen, d.h., wirkliche Freiheit gibt es nur als Kehrseite der Allmacht. In diesem Sinne können die zum Gesamtprojekt einer Philosophie der Mythologie und Offenbarung gehörenden Texte explizit auch als „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der göttlichen Freiheit und der damit zusammenhängenden Gegenstände“ bezeichnet werden. Die Universalität der Allmacht impliziert aber, daß außer Gott gar nichts anderes sein kann bzw. daß alles andere Gott selbst in seiner Andersheit ist. Diese Andersheit kann sich weiterhin nicht in einem *Was*, sondern ausschließlich in einem *Wie* einfinden. Gottes Allmacht kann sich folglich bloß auf eine *immanente Umstellung seiner Materie*, seines ideellen Was-Seins richten. Kann nun der blinden Existenz allein das Nichts als absolut anderes gegenüberstehen, so steht den drei Potenzen das mögliche andere Sein entgegen, das das Andere *ihrer selbst ist*, sie selbst in ihrer Verkehrung und der Geschichte ihrer Einseitigkeit und ihres Auseinandergehens ist. Nur anhand der Potenzen kann sich deshalb der Sinn von Gottes freier Allmacht erschließen. Ob dabei der unvordenkliche Seinsakt in das Potenzenverhältnis eintritt oder sich gar selbst zu ihm modifiziert, um in einer Art Selbstpotenzialisierung einen Grund der möglichen Bewegung und Entäußerung, einen Raum der Freiheit gewinnen zu können, oder ob er unvermittelt und unbeweglich vor ihm besteht und neben ihm bestehen bleibt: Das Problem des Übergangs und des Zusammenhangs ist in beiden Fällen gleichermaßen virulent.

Die Potenzen enthalten jedenfalls material das Machbare der göttlichen Allmacht. Sie bilden die Möglichkeiten und Bedingungen des Werdens des absoluten Geistes als der letzten Zukunft der freien All-Einheit. Weil aber in allem Werden der Geist wird, gibt es einerseits nichts Ungeistiges, andererseits ist der Geist alles und jedes, weil es ihn realisiert und seine allumfassende Innerlichkeit erfüllt. Herr des Seins (der Potenzen) ist Gott mithin auch unabhängig von der Realisierung der Schöpfung qua Potenzenverstellung; Herr der Welt und des Werdens ist er bloß, sofern er speziell der Schöpfer von Existenz aus Nichts sein kann. Gleichgültig nun, ob die Potenzen in ihrer Urstellung ruhen oder in Bewegung treten, sie verhalten sich gesetzmäßig zueinander, worin die Geschichte ihre Präformation findet. Das Ruhe-Gleichgewicht der Potenzen vor der und ohne die Schöpfung erweist sich als ein lediglich potentiell unendliches; erst vermittelt der Schöpfung in ihrer Faktizität, ihrer faktischen und im Ende ewig bewahrten Gewesenheit im Geist, wird der Ausgleich zu einem absolut aktuellen. Der mit Wirklichkeit gesättigte Gott kommt nach der Weltzeit zur Ruhe, weshalb die Schöpfung etwas Einmaliges ist und es nach ihr nichts Bevor- oder Ausstehendes mehr geben kann. Allerdings bleibt dieser Zustand für jede innerweltliche Zeit, auch für die schon vom Christentum erfüllte, absolute Zukunft.<sup>781</sup>

Gottes Freiheit ist eine Freiheit von den Potenzen sowie zur Offenbarung in Gestalt der Weltgeschichte, die mithin beide als solche kontingent sind und ausschließlich als Sukzession vor sich gehen können. Gott selbst existiert in der Welt werdend; er war vor der Welt nicht vollendet, sondern gelangt einzig vermittelt ihrer zur Bewußtheit seiner All-Einheit, weshalb die Geschichte prinzipiell als Fortschritt vom Objektiven zum Subjektiven zu interpretieren ist.<sup>782</sup> Schöpfung, Monotheismus, Trinität, Freiheit und positive Philosophie können daher für Schelling im Grunde nur geschichtlich und überhaupt gemeinschaftlich gedacht und erwiesen werden;<sup>783</sup> die positive Philosophie umfaßt mit Natur und Bewußtsein alle Geschichte. Gehen die Personen, bezogen auf die Welt, in drei Äonen auseinander, so bilden sie doch zugleich im nachweltlichen Äon eine absolute Einheit,<sup>784</sup> als die Gott sich selbst erzeugt und offenbar wird. Der Wille

<sup>781</sup> Anders als beim Gott entherrlichenden Sündenfall stellt der Mensch sich am Ende in der letzten Verherrlichung nicht mehr, ihn substitutiv entmachtend, an die Stelle Gottes, um selbst Gott zu sein, sondern er ist in Gott Gott selbst, weil dieser alles ist. In der Macht über die Potenzen, die er von Gott her haben sollte, vermochte der Mensch nicht – wie Gott – schöpferisch zu sein, sondern er konnte und sollte ihre Ordnung lediglich bewahren, worin er versagte, um alsdann unter die Macht der Potenzen und der Schöpfungsgeschichte zu fallen, d.h., der Tod wurde zum Schicksal von Mensch und Gott (vgl. UPO, 181–185, 218–220).

<sup>782</sup> Vgl. *System der Weltalter*, 92.

<sup>783</sup> Vgl. *System der Weltalter*, 197–198.

<sup>784</sup> Vgl. *System der Weltalter*, 208–211; UPO, 208–211.

erscheint lediglich als wirklicher Wille, als Tat, die Ausdruck der reinen Persönlichkeit ist und eine Geschichte zeitigt. Die Beziehung zwischen Gott und Welt kann allein geschichtlich sein, *so daß Philosophie und Religion im Wesen Geschichte sind*.<sup>785</sup> Gottes Wille ist der Wille, als er selbst zu sein, der zu sein, der er sein wird, erkennbar zu werden und zu erkennen. Die Wahrheit des Überseins liegt also im positiven Ende, nicht in seiner negativen Anfänglichkeit beschlossen. Als der freie wird Gott erkennbar – worüber hinaus nichts Höheres mehr erkennbar werden kann.

Geschichtliche Seinstranszendenz hat nur die Zukunft, das, was sein soll und sein wird. Sie steht über dem Sein, über dem, was war und ist, und deshalb sind die Potenzen zutiefst Potenzen des künftigen Seins. Als Geist ist Gott absolut frei: an kein Sein im Sinne von bestimmtem Sein, an kein Moment seines eigenen Seins, an keine Vergangenheit, Gegenwart oder noch mögliche Zukunft mehr gebunden. Er ist am Ende die unwandelbare Einheit von Übersein und vollendetem Sein. Gott bleibt zwar jederzeit einer, auch in der Spannung<sup>786</sup> der Potenzen, aber ebenso ist festzuhalten, daß er erst durch den Prozeß der wahrhaft Eine wird. Dem Menschen kommt in diesem Geschehen die Aufgabe zu, die abschließende Einheit der Schöpfung, derer auch Gott bedarf, zu verwirklichen; er allein ist dazu vorgesehen und fähig, er soll und muß sie wollen. Als *creatura ultima* hätte der Mensch schon als Gipfelpunkt der Naturgeschichte die endgültige Beruhigung der Spannung besiegeln können, doch durch seinen Fall kommt es zu einer (einmaligen) anthropologischen Suspension der Vollendung, zur Verzögerung des Erreichens der nachzeitlichen Ewigkeit durch das Hinausschieben des Endes der Weltzeit.

Der Sündenfall bezeichnet den Punkt der größten Entfernung Gottes von sich selbst wie auch von der Erreichung des Weltzwecks. Der weitere Prozeß hat allein den Menschen zu seinem Beweggrund und steht gänzlich außerhalb des göttlichen Willens. Das Sein ist hier in gewissem Sinne ein rein kosmisch-immanentes geworden, und der Mensch ist infolgedessen – anders als bei der Naturgeschichte – Prinzip und Organ der gesamten Bewußtseinsgeschichte. Dem Inhalt nach immer noch Theogonie und Gottsetzung sind Mythologie und Offenbarung im Sinne ihres Vollzugssubjekts zugleich eine Anthropogonie, in deren Fortgang der entfremdete Mensch wieder zu sich zurückkehrt. Dieser Prozeß ist, wie die Wirksamkeit der Potenzen, ein rein natürlicher, im emphatischen Sinne gottloser. Wirkte der Sohn in der Natur an der Schöpfung des Va-

<sup>785</sup> Vgl. UPO, 5–6.

<sup>786</sup> Spannung bedeutet: das Außer-sich-Setzen Gottes in die Sukzession der universio, die Äußerlichkeit des (göttlichen) Seins, das Titanische, die Disharmonie und den Umsturz der Potenzen, ihr Ungleichgewicht, ihre Abständigkeit und Abgewandtheit voneinander, ihr Auseinandergehen in die Entgegensetzung, ihre Verstellung, Verkehrung, Zertrennung, Zerreißen oder Entfremdung.

ters mit, so unterliegt er der Bewußtseinsgeschichte allein, die in Mythologie, die Periode des Leidens des Sohnes, und Offenbarung, die Epoche der Freiheit und Souveränität des Sohnes, zerfällt. Einzig der Sturz des Menschen macht Willen und Person des Sohnes zu etwas Eigenem, und zwar zum Willen zur Vermittlung, weswegen der Sohn zum Außergöttlichen und Menschen bereits mit dem Fall, nicht erst mit seiner eigenen Geburt wird; diese erfolgt vielmehr in der Mitte der Bewußtseinsgeschichte. Außerdem ist der Prozeß ein henologischer: Der Polytheismus produziert (eine im Kern stets erkennbar triplizitär bleibende) Vielheit, die zur Einheit zurückgebracht werden muß; er ist ein Erleiden oder unfreies Tun, das Schicksal der Menschheit, das jedoch die unverzichtbare Basis für den darauf folgenden und den Menschen wieder befreienden Monotheismus bildet.

Der Mensch hat die Möglichkeit, das andere Sein entweder absolut mit Gott zu verbinden oder es ihm zu entfremden, was zur Prolongation der Zeit führt. Am Ende, aber durch sich selbst als Anfang einer weiteren Geschichte zugleich auch wieder in der Mitte der Schöpfung stehend, erkennt der Mensch den Zusammenhang der Dinge, das, was Gott zur Schöpfung bewog, d.h., der Sinn der Geschichte kann erst an ihrem Ende sichtbar werden, wo klar wird, wie und warum sie möglich war. Die Schöpfung ist – bei Gott wie beim Menschen – die Veräußerlichung und Verzeitlichung einer Innerlichkeit, und ihr Weg ist die Zurückführung in die Innerlichkeit Gottes. Gottes Wille zum anderen Sein ist so ein dreifacher: (1) der Wille zu seiner Verwirklichung als Welt überhaupt, (2) der Wille zum Menschen als Zentrum der Welt und freie Potenz der Störbarkeit des göttlich geplanten Weltprozesses, (3) der Wille zur Wiedererhebung des menschlichen Bewußtseins trotz seiner Gefallenheit. Der letzte Zweck der Schöpfung bleibt indes die Trinität, die der Sache nach das Resultat einer Bewegung sein muß, somit ausschließlich aus einer Bewegung hervorgehen kann: Gott kann der dreieine nur werden in Prozeß und Geschichte.<sup>787</sup> Sie setzen die Selbstvermittlung Gottes vermittels der Weltschöpfung und der Heilung des Sündenfalls ins Werk. Eine vollständige Historisierung oder Temporalisierung des Absoluten ist für Schelling mithin unausweichlich.

Erst wenn Gott wirklich den Anfang macht, kann er das Ende sehen, wird dieses überhaupt sichtbar. Er vermag nicht abstrakt von Ewigkeit zu Ewigkeit über Welt und Zeit hinwegzublicken, sondern allein in sie eintretend kann er durch sie bis zum Ende hindurchsehen; nur selbst in der Zeit durchschaut Gott sie insgesamt bis zum Ende. Das Wesen seiner Ewigkeit hängt mit der

<sup>787</sup> Schelling unterscheidet die Termini zwar ein einziges Mal dezidiert, hier aber sollen sie in der Regel bedeutungsgleich verwandt werden; vgl. SW XIV, 3: „Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Prozeß und wie innere Geschichte. Im Prozeß ist bloße Nothwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit.“

Welt zusammen: Vor der Zeit ist sie im Hinblick auf eine mögliche Welt deren Begründung und antizipiert ihren Geschichtsverlauf; nach der Welt ist sie selbst nur möglich als aus der Weltgeschichte hervorgegangen. Die Welt kann als Zentrum und Mitte nicht übersprungen werden, vielmehr bildet sie die Bedingung der Möglichkeit der zweiten Ewigkeit. Jede Motivation zur Schöpfung, in der sie nicht Gott selbst dient, muß unzureichend bleiben. Mit dem möglichen Setzen der Welt, der Möglichkeit des anderen Seins, macht Gott bloß die Erfahrung seines Willens und seiner Freiheit, mit dem wirklichen Setzen jedoch, mit dem Schöpfungsakt, macht Gott die Erfahrung weltlicher, wirklicher Existenz. Der Erfahrungszusammenhang hinsichtlich des Weltlichen beginnt sogar für Gott erst mit der Schöpfung: Er macht zwar in gewissem Sinne ebenso die Erfahrung der eigenen unvordenklichen Existenz als seines innersten Urmomentes, doch ist sie nicht frei gesetzt und sinnhaft vordurchdacht, sondern faktisch vorgegeben. Seiner Existenz gegenüber ist Gott anfänglich unfrei; frei wird er mittels ihrer Entäußerung in die Welt, deren Existenz er setzt, um ganz und gar von der Existenz, selbst der möglichen, frei zu werden. Der Zweck der Existenz besteht in der Transzendierung der Existenz.

Wenn Erfahrung eine für den Erfahrenden konstitutive und ihn bestimmende Zuwendung zum Erfahrenen impliziert, dann kann Gottes Beziehung zu seiner vorgefundenen Existenz nur allgemein als Erfahrung bezeichnet werden, sofern er sich unmittelbar von dieser Existenz abwendet und sie um der eigentlichen Existenz willen zurückweist. Seine Erfahrung ist hier ein schockartiges Zusammenstoßen, das den Unwillen und den Willen, davon frei zu werden, hervorruft. So erfährt Gott nicht allein die selbst gesetzte, sondern auch die vorgefundene Existenz, aber er begreift sie nicht, sie bleibt ihm fremd. Im Rahmen der von Gott gesetzten Existenz erfährt der Mensch die Natur – die er zwar nicht setzte, in der er vielmehr gesetzt wurde, deren höchstes Ergebnis er gleichwohl darstellt –, vor allem jedoch die Bewußtseinsgeschichte, die Gott zwar zuläßt, die aber einzig der Mensch selbst setzt, die die Gestalten der Natur wiederholt und Gott in den Vorstellungen von ihm erzeugt. Die Religionsgeschichte ist die Welt, die der an Gottes Stelle getretene Mensch setzt – um Gottes nachzeitliche Vollendung hervorzubringen, denn andernfalls bliebe die mögliche Existenz der Vorstellungs- oder Bewußtseinswelt unverwirklicht und Gott wäre nicht auch von ihr frei. Wie Gott gewinnt der Mensch eine wirkliche, gesättigte Erfahrung an der Bewegung und Prozeßförmigkeit dessen, was er setzt: an der eigenen Geschichte, am (qua Bewußtsein) Existierenden, nicht am unbeweglichen und opaken Vorgegebenen. Und beim Menschen gilt, daß er das Erfahrbare – Existierende und Wirkliche –, das er setzt, nicht sogleich schon begreift. Nicht die fortdauernde Ruhe wird erfahren, sondern das Existierende in seiner Bewegung; die weltliche Existenz gründet indes der Sache nach – bei Gott wie beim Menschen – in der *Verstellung der Potenzen*, die folglich das eigentlich

Erfahrbare ausmacht. Sie eröffnet den Horizont erfahrbarer, weltlicher Existenz, in der der Erfahrende dabei ist, in die er produktiv eingeschlossen ist, an der er beteiligt ist, die er mitvollzieht und miterlebt.

Die Endlichkeit ist auf diese Weise gar nichts anderes als die Verkehrung der Momente der Unendlichkeit, die mit ihrer Desintegration und Veräußerlichung gleichbedeutend ist: Endlichkeit ist verkehrte Unendlichkeit und die einzige Alternative zu ihr, das einzig mögliche andere Sein. Was die endliche Welt im Verhältnis zur anfänglichen Verkehrung der Potenzen ist, das ist der Tod im Verhältnis zur Verkehrung der Potenzen, die der Mensch bewirkt. Mit ihm tritt das Wesen der Welt aus der Natur in die Bewußtseinsgeschichte hinüber; sein Bewußtsein sollte die Ruhe des Naturprozesses werden, wurde aber zum Grund der zweiten Verkehrung. Dennoch statuiert die Welt in allem, was sie sein kann und muß, das Zwischenreich zwischen der ersten Unendlichkeit und dem dritten Reich nach der Zeit, dem Reich des trinitarischen Geistes. Erst hier, mit der Trinität, werden einerseits das absolute Verhältnis und die endgültige Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit hergestellt, andererseits bildet die Trinität die Bedingung der Seinstranszendenz, denn wenn sie die eine und einzig aus der Geschichte des Seins hervorgehenkönnende End- und Vollendungsgestalt des Seins ist, dann kann auch nur sie die Seinstranszendenz Gottes fundieren. Er ist hier Herr des Seins nicht mehr im Sinne der Entscheidung für oder gegen es, seiner Eröffnung oder Zurückhaltung in der Möglichkeit, sondern im Sinne seiner Abgeschlossenheit und der Zernichtung weiterer Möglichkeiten. Gottes Wille ist im Hinblick auf das, was er überhaupt wollen kann, das Vermögen der Fortsetzung oder der Beendigung der Unendlichkeit. Wären diese Wahlmöglichkeiten – Sein oder Nichtsein der Welt, in Ruhe Belassen oder in Bewegung Versetzen der Potenzen – ihm gleichgültig, so fände eine vollständige und unaufhebbare Kontraktion der Möglichkeiten in Kontingenz statt, aber sie sind ihm nicht gleichgültig, seine Entscheidung muß nicht einmal reifen, sondern sie steht unmittelbar mit dem Erscheinen der Möglichkeiten fest.

Dem absoluten Anfangen inhäriert dabei, wie gesagt, die Doppelnatur eines Setzens, das etwas verneint, und zwar die reine, inerte Unendlichkeit. Gott setzt das Endliche der Welt zwar um der Ewigkeit der nachzeitlichen, wahren Unendlichkeit willen, aber in dieser besteht die Endlichkeit in ihrem Sinn (in ihrer unerläßlichen und unaufhebbaren Gewesenheit) für die Unendlichkeit fort. Der Sprung von der vorzeitlichen Ewigkeit zur Welt impliziert zwar einen unendlichen Abstand zwischen beiden Sphären, ebenso jedoch dessen Überwindung und Negation, d.h., der Wille ist als Vermögen des absoluten Anfangens eine Macht, die Unendlichkeit und Endlichkeit vereint und vermittelt: Er ist der unendliche, doch in seiner punkthaften Faktizität ebenso maximal endliche Übergang von Unendlichkeit zu Endlichkeit. Der Wille ist die weltzugewandte Koinzidenz von Maximum und Minimum. Anfangen und setzen kann der Wille

folglich nur eine prozeßhaft-teleologische Endlichkeit; die Geschichte benennt den Sinn der Endlichkeit, weist sie als sinnhaft und sinnerfüllt auf. Als Einheit und Inbegriff von Endlichkeit bedeutet die Geschichte Ordnung, konkreten Fortschritt, Vernunft in der Welt und der Endlichkeit (deren Restriktionen und Bedingungen unterworfen) sowie als Endlichkeit das Erfahrbare schlechthin.

Der Seinsfrage (Warum ist etwas?) eignet mithin bei Schelling eine empirische Richtung: Warum gibt es nicht allein die Vernunft, sondern auch die erfahrbare Welt? Niemals kann die Vernunft in sich einen Grund finden, aus sich und über sich hinauszugehen. Sie ist und bleibt für sich rein geistige Innerlichkeit, die in keine Welt eintritt und von keiner Welt erfüllt und gesättigt wird, keiner Geschichte unterworfen wird. Das Anfangen ist keine leere, allseitig indifferente Willkür, sondern einerseits als Setzen immer bereits ein Sich-Entgegensetzen – gegen die unbewegliche Fortdauer weltloser Vernünftigkeit –, andererseits ist das Anfangbare dem Willen vorgegeben, sofern es der Sache und dem Was nach das Vernünftige ist. Die Existenz ist das Ziel des Sprunges, das schlechthin Vernunftjenseitige und –äußerliche, das von keiner Vernunft Einholbare und Umfaßbare. Existenz ist aber im emphatischen Sinne gleichbedeutend mit Endlichkeit: Was existiert, das Daß des Was, ist zeitlich und endlich. Die Existenz des Anderen seiner selbst kann Gott zwar lediglich aus sich, aus seiner reinen Existenz hervorbringen, aber die Existenz des Anderen ist nie rein, sondern washeitlich konkretisiert und terminiert, so daß die Schöpfung einen Übergang von unendlicher und unbestimmter zu endlicher und bestimmter Existenz darstellt, der logisch undurchdringlich ist und der endlichen Vernunft daher als eine Schöpfung aus Nichts erscheinen muß.

Existenz und Essenz sind rein für sich unendlich und besitzen keine Schnittmenge, aus der ihre Vereinigung vernünftig nachvollziehbar und abzuleiten wäre. Ihre Vergemeinschaftung in der Welt, der Endlichkeit und der konkreten Wirklichkeit bleibt das unergründliche Resultat des anfangenden, setzenden und verendlichenden göttlichen Willens. Die adäquate Bezeichnung für den faktisch übersprungenen unendlichen Abstand zwischen unendlicher und endlicher Existenz ist deshalb die der ‚Schöpfung aus Nichts‘, denn für das Endliche kommt seine Existenz immer aus dem Nichts, obwohl die unendliche Existenz den unvordenklichen inneren Ungrund und das ungeliebte Machtfundament Gottes ausmacht. Was also wirklich – und das bedeutet stets: in und als Endlichkeit – existiert, kann letztlich aus der reinen, bloßen Existenz Gottes weder begründet noch verständlich gemacht werden. Anfangen meint sonach: Anfangen mit dem washeitlich bestimmten und kontrahierten Existieren, der endlichen Welt. Nur diese Existenz kann anfangen und enden, und das, was sie anfangen läßt, ist der Wille. Ohne die Endlichkeit gelangte Gott nie zu einem wahren, endgültigen Verhältnis zu sich selbst.

Wenn Gott die Welt und ihr Sein setzt, so setzt er sie einerseits überhaupt als Werden, andererseits aber auch sich in ihnen als werdenden, d.h., die Welt ist als Theogonie Theoesie, Selbstsetzung Gottes innerhalb der genuinen Seinsweise des anderen Seins. Die Theogonie – die Seinsweise Gottes in der Endlichkeit – bildet in eins einen theoethischen Prozeß, dessen Ziel wiederum im Setzen des wahrhaft Einen liegt. Der Mensch am Ende der Natur wäre dazu fähig gewesen, verfehlte allerdings sein Wesen. (Die Natur und der Mensch an ihrem Ende hätten die Trinität freilich nicht absolut realisiert.) Ohne den Sündenfall wäre die Naturgeschichte die ganze Geschichte Gottes gewesen, und es hätte keiner Bewußtseinsgeschichte als Geschichte der Religionen bedurft. So jedoch gingen das Setzen und Werden Gottes in der Form des Bewußtseins auf höherer Stufe fort. Wie Gott sich selbst zuerst und zuletzt als den Einen setzt, so setzt auch das Bewußtsein ihn zuerst und zuletzt als den – leeren und blinden, dann schließlich erfüllten und dreieinen – Einen. Einzig vermittelt der Zersetzung der anfänglichen Einheit vermag die höhere Einheit zu werden. Als essentiell gottsetzend ist das menschliche Bewußtsein nicht anders verfaßt als Gott, der sich ja ebenfalls in der Natur selbst setzte. Der Einheit des Bewußtseins als des Setzenden kann daher ausschließlich die Einheit des Gesetzten – d.i. Gott – entsprechen, weil das Bewußtsein sich in und mit Gott zugleich selbst setzt und anderes gar nicht setzen kann. Es ist in seinem Gesetzten letztlich kein anderes als in seinem Setzen und in ihm als Setzendem. Jeder Psychologismus der Mythologie, desgleichen aber der Offenbarung, ist darum verfehlt.

## 2. Offenbarungsgeschichte und Christologie

Das Grundverhältnis innerhalb der Philosophie des Positiven deutet Schelling nun konkret im Sinne der zentralen Kantischen Dichotomie von Determination, Immanenz und Natur einerseits sowie Freiheit und Äußerlichkeit andererseits: Zwar entspringt die Mythologie einer freien, intelligiblen Tat des Menschen, jedoch vollzieht sie sich hinterher als notwendiger Prozeß, den das Bewußtsein aus sich heraus in Gang setzen und bis zu seinem Resultat durchlaufen muß, während die Offenbarung außerdem einen freien, göttlichen, absoluten Akt auf das Bewußtsein voraussetzt. Entfaltet die negative Philosophie den Kosmos des Denkbaren und zu Denkenden, so die positive den des durch eine Handlung bestimmten Bewußtseins und seiner geschichtlich sich objektivierenden Inhalte und Produkte. Wüßte die Offenbarung nichts, was über die Vernunft hinausginge, so wäre sie überflüssig, denn das, was sich ebenso gut qua Vernunft einsehen läßt, ist nicht Gegenstand einer sinnvollen Offenbarung; wäre die Offenbarung nur eine vorgängige Eröffnung von Vernunftwahrheiten, dann würde sie die Vernunft sogar hemmen, weshalb die Offenbarung allein ein Erfahrungswis-

sen erlaubt.<sup>788</sup> Durch die Philosophie der Mythologie kann die Mythologie zwar ihrem Inhalt nach begriffen, nicht aber ihrer Existenz nach erklärt werden; dazu bedarf es der Offenbarung. Als bloß akzidentelle Folge und Mitgeschehendes des freien, göttlichen Willens macht die Mythologie keinen Zweck desselben aus – der gleichwohl wollte, daß das menschliche Bewußtsein bewahrt wird.<sup>789</sup>

Gott wußte von Anfang an – was der Vernunft uneinsehbar bleibt –, daß die Kreatur die Macht hat, das Werk des Schöpfers wieder in *Zweifel* zu ziehen und dies auch tun würde: Um diese Katastrophe wußte Gott und wollte die Schöpfung dennoch. Zur Möglichkeit der Welt gehört also konstitutiv die Unvernunft, das tätige Hinausgehen über die Vernunft, die sich immer nur selbst gleichbleibt. Ohne Offenbarung ist der göttliche Wille nicht zu wissen, ja sie ist gar nichts anderes als die Offenbarung des Willens, der sich einzig vermittels der freien Tat offenbart, mit der alles begreifbar wird.<sup>790</sup> Schellings Programm erweist sich als allumfassende Ontologisierung und Historisierung des Cartesischen methodischen Zweifels, die sich freilich zwischen dem reinen Denken und der Wahrheit der Erfahrung abspielen. Die konkreten Stationen sind dabei folgende: (1) Potenzenlogik, (2) Gottes Wille und Tathandlung, (3) Kosmogonie als reelle Theogonie der Natur bis hin zur Anthropogonie resp. Anthropozidee, (4) Katastrophe des freien menschlichen Sündenfalls, (5) Theogonie als Bewußtseinsgeschichte in Gestalt der determinierten Mythogonie oder Mythopoie, (6) Mysterien als Selbstbewußtwerdung und notwendiger Abschluß der Mythologie sowie Antizipation der Offenbarung, (7) Gottes Wille zur Offenbarung als actus und Tat jenseits jeder weiteren ‚-gonie‘, jedoch als Geschichte des Christentums bis zu seiner Vollendung als philosophische Religion, (8) Aufhebung der Welt in der absolut seinstranszendenten Person Gottes.

Alle Bewegung, auch die Erkenntnis, sucht nach Ruhe, nach dem Ziel, das alles Denken aufhebt, weil es alles Denken übertrifft. Ein unendlicher Fortschritt ohne eine Wahrheit des Endes wäre sinnlos und eine Verzehrerung des Geistes. Was wollte Gott also, das sich nur fortschreitend herstellen läßt? Aller Zweifel und alles Wissen ruhen in einem Letzten, das nicht grundlos, vielmehr das gänzlich Begründete ist und den Schluß aus allem Sein zieht: *Alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles offenbar, entschieden, abgeschlossen und beruhigt ist.*<sup>791</sup> Das *πλήρωμα* der All-Einheit muß im buchstäblichen Sinne die

<sup>788</sup> Vgl. SW XIV, 4–6.

<sup>789</sup> Vgl. SW XIV, 8–9.

<sup>790</sup> Vgl. SW XIV, 10–11, 23.

<sup>791</sup> Vgl. SW XIV, 13–14. – Selbst der Glaube bedarf der durch die Endlichkeit des Geschichtlichen verwirklichten All-Einheit und vermag als unbezweifelbare Gewißheit niemals den Anfang, sondern nur das alles Vorgängige voraussetzende und erfahrende Ende der Wissenschaft zu sein; als Anfang ist der Glaube bloß der Glaube an das Wissen (vgl. SW XIV, 15). Im subjektiven Sinne bedeutet der Glaube die Fähigkeit,

nichts ausschließende und auslassende Totalität sein; jeder Seinsanspruch des Endlichen muß in ihr aufgehoben und enthalten sein. Ontologisch und als wißbare läßt sich diese Totalität wiederum ausschließlich sukzessiv, im Modus eines geschichtlich sinnvoll zusammenhängenden Nacheinander bewerkstelligen: Wirkliche Totalität und ihre volle Erkenntnis können nur genetisch, mittelbar und allmählich vermittelt ent- und bestehen. Ein unendlicher Fortschritt hingegen würde das Wissen zerstören sowie Gottes Kraft und Allmacht erschöpfen und übersteigen. Deswegen darf die All-Einheit nicht als komplexes und kompliziertes Pluralitätsmaximum um seiner selbst willen betrachtet werden, sondern als äußerste Reduktion und Vereinfachung des vielen Gewesenen. Gott affirmiert und negiert, setzt und verwirft die Schöpfung zugleich: Einmal im Sinne des eigentlich Gewollten und des bloß Mitgeschehenden, einmal im Sinne der Bejahung ihrer Endlichkeit und der Verneinung ihrer Unendlichkeit. Allmacht meint nämlich nicht die unendliche Ausbreitung von Vielheit, sondern die Hervorbringung der notwendigen und hinreichenden Vielheit innerhalb der gewollten Einheit, d.h. die Setzung einer Welt aus dem Nichtsein ins Sein nach Maßgabe eines mit den Mitteln der Endlichkeit in ihr und durch sie am Ende realisierbaren und begreifbaren absoluten Zweckes.

Dieser Zweck begrenzt – wie beim Kunstwerk – als Form die in der Welt produzierbaren Inhalte. *Gott ist kein Gegensatz zur Endlichkeit, sondern er ist das Höchste, weil er das Endliche sucht, um alles in die endlichste und damit begreiflichste Form zu bringen*, weshalb im Beschränkten des Christentums sein Zweck liegt. Zeigt Gott in der Schöpfung die Macht seines unpersönlichen Geistes, so in der Erlösung die Größe seines Herzens.<sup>792</sup> Das Christentum kann somit allein als geschichtliche Erscheinung durchschaut werden. Denn wie wäre seine weltumkehrende Kraft zu begreifen, wenn nicht in der Natur des Heidentums selbst die Ursache zu entdecken stünde, die es der zerstörenden Einwirkung des Christentums zugänglich machte?<sup>793</sup> Das Christentum zieht als ultimative Form der Geistigkeit und Selbstbewußtheit den einzig möglichen Schluß aus allen notwendigen Urteilen der vorangehenden Geschichte. Ohne die verstandene Wirklichkeit der gesamten Mythologie bleibt das Christentum in seiner Notwendigkeit, auch als Befreiung vom und Überwindung des Heidnischen, unerkennbar. Es ist das Begreiflichste, weil es das Einfachste ist, und doch ist es nur an letzter Stelle zu begreifen, weil es der alles Gewesene versammelnde, voraussetzende und überwindende Abschluß ist; es kann nur aus allem zusammen hervorgehen und nach allem gesetzt werden, aber nicht als faktisches, sondern

Außerordentliches, wenn es sich darstellt, für wahr halten und sich dazu entschließen zu können (vgl. SW XIV, 16–17).

<sup>792</sup> Vgl. SW XIV, 25–26. – Form und Inhalt verbindet Schelling an dieser Stelle auch mit Apollon und Dionysos.

<sup>793</sup> Vgl. SW XIV, 19–20.

als gewolltes und gesolltes Ende: Es kann das Einfachste nur sein, indem es das Einfachste wird. Erst die Totalität ist das Einfachste, erst im Quietismus des Absoluten kann das Erkennen zur Ruhe gelangen, wenn wir also das als geschehen erkennen, worüber hinaus Größeres nicht mehr geschehen kann.

Die Hauptvoraussetzung der Offenbarung ist ein realer, nicht bloß idealer, vernünftiger und erkennender Zusammenhang des menschlichen Wesens mit Gott, d.h., Offenbarung meint keine rein äußerliche Belehrung, weil damit das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht zu ändern wäre; dies vermag nur eine Tat.<sup>794</sup> Daher ist die Sache der Offenbarung ein Weltprinzip und älter als alle, den jeweiligen geschichtlich-philosophischen Stufen gemäßen dogmatischen Auffassungsweisen derselben, aber trotzdem kann allein die innerlich geschichtliche Methode ihrer Erforschung und Entwicklung die wahrhaft wissenschaftliche sein.<sup>795</sup> Der Inhalt der „übergeschichtlichen Geschichte“ der Offenbarung ist das Christentum, die Person Christi als Verbindung von Altem und Neuem Testament, der Sohn als Vermittlung und Zentrum.<sup>796</sup> Als letzter Abschnitt der Wertschöpfung bedeutet die Offenbarung die Geschichte der Erlösung durch Christus, der wahren Einheit des Allgemeinen und Besonderen, des absoluten Individuums in seiner Geschichtlichkeit.

An einem bestimmten Moment ist Christus wieder der Herr des Seins und insoweit auch äußerlich wieder göttliche Persönlichkeit – Herr über das Sein jedoch, das nicht der Vater ihm gegeben hat. Dadurch ist er unabhängig vom Vater und könnte das Sein fortwährend frei und unabhängig besitzen: *Der Sohn hätte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existieren und actu Gott sein können, aber er wollte nicht; darin ist er Christus, darin liegt die Grundidee des Christentums.* Weil das Sein ursprünglich beim Vater war, der darum allein ursprünglich Gott ist, ist die Gottheit des Sohnes abgeleitet. Erst am Ende der Schöpfung ist der Sohn, was der Vater ist: Er besitzt das Sein als ein ihm gegebenes, aber nicht vom Vater unabhängiges, eigenes Sein. *Es ist der Mensch, der das Prinzip neu erregt und sich zum Vater, d.i. zum Setzenden des Sohnes macht,*

<sup>794</sup> Vgl. SW XIV, 28–29.

<sup>795</sup> Vgl. SW XIV, 30–32.

<sup>796</sup> Vgl. SW XIV, 35. – Zur Christologie Schellings vgl. C. Danz: *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; S.J. Garcia: *Christology in F.W.J. Schelling's Philosophie der Offenbarung. The incarnation of the second Potency*. Notre Dame 1986; W. Kasper: *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*. In: *Evangelische Theologie* 33 (1973) 366–384; H. Rosenau: *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*. Frankfurt am Main 1985; A. Roux: *Ontologie et christologie dans la Philosophie de la révélation de Schelling*. In: *Les études philosophiques* 2 (1999) 243–266; K. Schlutter: *Schelling und die Christologie*. Göttingen 1915; X. Tilliette: *Le Christ de la philosophie. Prologomènes à une christologie philosophique*. Paris 1990; M. Vetö: *Kénose et incarnation dans la dernière philosophie de Schelling*. In: *Archivio di Filosofia* 67 (1999) 619–629.

*durch welchen Zufall der Sohn gegen den Vater frei und selbständig sowie zum Wirken-Müssenden im mythologischen Prozeß wird, an dessen Ende die zweite Potenz als Christus erscheint.*<sup>797</sup>

Infolgedessen gilt es, drei Zustände des Sohnes zu unterscheiden: (1) vor der Erniedrigung und in der reinen Gottheit, (2) als außergöttliche und unabhängige Persönlichkeit in äußerlicher oder morphologischer Gottgleichheit, aber noch nicht als Mensch, und (3) in der Erniedrigung als Mensch. Der Herrschaft über das außergöttliche Sein entspricht lediglich das Äußere Gottes, denn Gott ist nur aktuell und letztlich zufällig der Herr der Welt.<sup>798</sup> Der Vater überläßt dem Sohn das äußere Sein, doch hat er das Ende der Weltzeit zu bestimmen sich vorbehalten, so daß sogar der Sohn es nicht kennt.<sup>799</sup> *Die Versuchung Christi durch Satan setzt die katastrophalste aller Möglichkeiten – daß Christus das Sein für sich besitzen und unabhängig vom Vater beherrschen könnte – voraus, womit die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerrissen worden wäre: Hätte Christus den Zusammenhang mit dem Vater aufgegeben, so gäbe es eine von Gott unabhängige Welt, so aber will der Vermittler das abgefallene Sein zum Vater zurückführen. Mit der Menschwerdung entschlägt der Sohn sich alsdann seines außergöttlichen Seins.*<sup>800</sup> Der Gedanke der Versuchung besteht sonach darin, Christus dazu zu bewegen, das Sein aus der Hand Satans – also letztlich des Menschen – anzunehmen, wodurch die Trennung des Göttlichen, wie der Mensch sie im Sündenfall bewirkte, verewigt würde, so daß es niemals mehr eine Einheit geben könnte.<sup>801</sup> Erlösung bedeutet daher im Kern Machtverzicht. Christus hätte allein und rein für sich, ohne den Vater, actu Gott und Herr des Seins werden und bleiben können, aber er ordnet sich dem Vater freiwillig unter.

Im Menschen ist die Einheit der Potenzen eine sekundäre, kreatürliche und folglich auflöslche; wenn er B wird, ist er nicht auch die anderen Potenzen. Seine Entfesselung ist für ihn nicht der Anfang einer freien, lebendigen, bemächtigten Bewegung, sondern der *Tod*. *Wenn der Mensch die Stellung der Potenzen verkehrt, dann wirkt auch Gott in den jetzt verkehrten Potenzen verkehrt, nämlich als Unwille, weswegen eine neue, rettende Vermittlung notwendig ist, die aber nicht ohne weiteres aus der ewigen Vermittlung heraus erfolgen kann; denn der Unwille über das gottwidrige Sein, wie er etwa in der Todesstrafe zum Ausdruck kommt, ist nunmehr ebenfalls etwas rechtmäßig Bestehendes.*<sup>802</sup> *Die einzige Möglichkeit einer Vermittlung besteht darin, daß die vermittelnde Potenz dem gottwidrigen Sein in die Entfernung von Gott folgt.* Das Urprinzip wird im my-

<sup>797</sup> Vgl. SW XIV, 36–39.

<sup>798</sup> Vgl. SW XIV, 40–41.

<sup>799</sup> Vgl. SW XIV, 48.

<sup>800</sup> Vgl. SW XIV, 49–50.

<sup>801</sup> Vgl. UPO, 438–439.

<sup>802</sup> Vgl. SW XIV, 52–53.

thologischen Prozeß zwar äußerlich unwirksam gemacht, nicht jedoch in seinem Recht aufgehoben. Der Prozeß, in dem die vermittelnde Potenz selbst als außergöttliche und bloß natürliche wirkt, bleibt ein ungöttlicher, der keine wahre Versöhnung bringt, weil er das gottwidrige Prinzip nur in seiner Wirkung, nicht in seiner Wurzel oder Potenz aufhebt, so daß sein Recht fortbesteht; d.h., die Überwindung des Urprinzips im mythologischen Bewußtsein durch eine höhere Potenz ist eine Tatsache, deren Möglichkeit unerklärt bleibt.<sup>803</sup>

Das Grundprinzip und die Grundidee der Welt, das Christentum, ist die einfachste und am Ende begreiflichste aller Ideen. Christus will und tut stellvertretend für den Menschen, was der Mensch selbst nicht wollte und nicht zu tun vermochte: Er negiert seinen Eigenwillen als Willen zu einem frei gesetzten Außergöttlichen samt der Macht über dieses; und seine Kraft dazu entspringt seiner Lebendigkeit innerhalb Gottes und der geistigen All-Einheit. Deshalb ist der Tod nicht bloß das Gegenteil, sondern die Perversion des Lebens, etwas bloß Faktisches im Gefolge von Gottes Unwillen über den Menschen und das widergöttliche Sein, aber nichts Notwendiges. Selbst darin indessen und unter dem Vorzeichen des in seiner Gänze unter den Schatten eines fortwährenden Seins zum Tode gestellten menschlichen Lebens, bewahrt der Tod noch das Wesen des Christentums: Er ist das Einfachste, Beschränkteste und das Maximum des Endlichen, sofern er mit der Endlichkeit des Lebens auch sich selbst als prinzipiell Widergöttliches, permanente Bedrohung und schließlich Augenblick beendet. Wie das Christentum die gesamte Weltgeschichte, so setzt der Tod das ganze Leben voraus und vollendet dessen Endlichkeit. Erlösung kann daher im Kern allein Erlösung vom Tod sein. Der Sinn der trinitarischen Anthropodizee reicht freilich noch weiter: Wie dem Menschen der mögliche Verzicht auf den Eigenwillen eignen der Inkarnation und dem Leiden des Sohnes ein ontologisches und ein henologisches Moment, nämlich die Bewahrung des wahren Seins der Welt sowie die Wiederherstellung der gestörten Einheit von Gott und Welt; sein Martyrium als Gottesversöhnung erfolgt um dieser Einheit willen. Der Sohn folgt dem Menschen schuldlos und freiwillig in dessen selbstverschuldete Gottferne, wird selbst Mensch und durchläuft – als Sohn verborgen – in sie eintretend mit ihm die Stufen der Mythologie, einerseits um den Menschen zu Gott zurückzubringen und Gott zu versöhnen, andererseits um die Potenzen zu rein innerlichen realen Personen zu erheben. Das Ende des mythologischen Prozesses bringt allerdings nicht den vollen Ausgleich und die Bereinigung im Verhältnis des Menschen zu Gott mit sich, weil das Urprinzip bloß faktisch überwunden, aber noch nicht verstanden wurde; erst die Offenbarung führt die Seinsgeschichte und die Erlösung in diesem Sinne zum Abschluß.

803

Vgl. SW XIV, 53–54.

Im ersten Prozeß – in der Natur als dem wieder ins Wesen gebrachten Unwesen – hat die höhere Potenz das Übergewicht, da in ihr der wahre Wille Gottes liegt, während die erste Potenz nur sein scheinbarer Wille ist: Sie wird gesetzt, um überwunden zu werden. Der zweite Prozeß hingegen ist insgesamt nicht von Gott gewollt. Das Unprinzip ist dem göttlichen Willen hier das Sein-Sollende, der Unwille das einzig verbleibende Verhältnis der göttlichen Macht und des Willens zum Unprinzip; *von sich aus kann Gott aber seinen zugezogenen Unwillen nicht aufheben, so wenig er ihn gesetzt hat*. Außer Gott ist die zweite Potenz, Gottes Unwillen unterliegend, nicht der wahre Herr, doch außer Gott haben beide Potenzen das Recht, in ihrer Eigenheit zu bestehen. Das Ende der Mythologie restituiert das ursprüngliche Verhältnis des Bewußtseins zu Gott daher nicht, es herrscht kein wahrer Friede.<sup>804</sup> Wie kann dieser trotzdem entstehen? – Im mythologischen Prozeß überwindet die zweite Potenz die erste nur vermöge des natürlichen Willens, bleibt jedoch in ihrer Außergöttlichkeit bestehen, muß also noch sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgeben: Dann erst verliert das Unprinzip innerlich sein Recht und wirkliche Versöhnung findet statt. Diese Selbstopferung – die freie Tat der Selbstaufhebung der vermittelnden Potenz – vermag indes einzig ein übernatürlicher Wille zu leisten, der allein Einfluß auf den göttlichen Willen nehmen kann.<sup>805</sup>

Der Sohn folgt dem von Gott abgewendeten Sein, bringt es wieder und gibt es mit sich Gott zurück; der Wille, der dies will, ist die Ursache dafür, daß Gott dem Sohn das außergöttliche Sein vom Fall bis zum Ende der Zeiten ganz als Reich überlassen hat. Die Wirkung des Vaters für sich reicht nur bis zur Hervorbringung einer dem Umsturz ausgesetzten Welt, die er gar nicht hätte schaffen können, ohne auf den Sohn zu schauen, dem er die ihm durch menschliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte:<sup>806</sup> Das Sein, das zuletzt wieder im Vater sein wird, kann allein als ein durch den Sohn ihm wiedergebrachtes im Vater sein, und diese Wirkung ist eine immerwährende, so daß der Sohn seine Herrschaft nicht abgibt, sondern dem Vater das Sein als ein ihm – dem Sohn – fortwährend unterworfenenes zurückgibt; lediglich die ausschließliche Herrschaft des Sohnes endet.<sup>807</sup> Wenn das außergöttliche Sein als solches aufgehoben ist, hat auch der Sohn keine Herrschaft mehr außer Gott und tritt in die Gottheit zurück, denn sein eigenes Außer-Gott-Sein war bedingt durch das außer-

<sup>804</sup> Vgl. SW XIV, 55–56. – Heidentum und Judentum verharren in dieser Äußerlichkeit von Gesetz, Zwang und Notwendigkeit, sofern hinter jeder vordergründigen Versöhnung mit Gott die innere Feindschaft fortbesteht, ein frei erkennendes geistiges Verhältnis zu Gott sich also nicht einstellt (vgl. SW XIV, 57).

<sup>805</sup> Vgl. SW XIV, 57–58.

<sup>806</sup> Vgl. SW XIV, 60–62.

<sup>807</sup> Vgl. SW XIV, 62–63.

göttliche Sein; mit ihm tritt er – fortan ohne eigene Herrschaft – in den Vater zurück.<sup>808</sup>

Mit der Welterschöpfung begibt sich Gott in die Notwendigkeit der Stellvertretung und der sukzessiven Mediation. Im Sohn sieht der Vater die Totalität des Außergöttlichen mit seiner Zwiespältigkeit und der Verflochtenheit von Gewolltem und Ungewolltem; an ihm hat er das Korrektiv für die Verfehlung des Menschen sowie die Gewähr der Rückkunft der Welt zu sich. Christi Freiheit zeigt, daß die höchste Macht darin besteht, die eigene unumschränkte Macht über das Weltliche nicht auszuüben und von sich aus aufzugeben; darin wird sie für das Ganze von Welt und Geschichte zur inneren Vermittlung sowie zur Rückbindung an das transzendente Absolute. Absolute Vermittlung bedeutet daher: die machtvollste natürliche Eigenheit und außergöttliche Unabhängigkeit frei zu negieren, um damit sich und alles als Person in den Geist zurückzubringen; dies ist die Selbstaufgabe als geschichtlich-empirisch autonome zugunsten der geistigen Person. Man wird selbständig, um die Selbständigkeit aufzuheben. Dabei schafft erst die Katastrophe den Eigenwillen samt der Möglichkeit, ihn aufzugeben, womit das Ungewollte zum Grund des wahren, freien Wollens wird. Der Mensch zwingt Gott in seine tiefste Selbstentfremdung und geschichtliche Dilatation hinein, legt dadurch aber fernerhin den Grund für das höchste, innerlichste Selbst- und Seinsverhältnis Gottes, die geistige Transzendenz seiner Personalität. Der Sohn zeigt die Macht und die gleichermaßen metaphysische wie geschichtliche Unabdingbarkeit der Vermittlung, die die Fülle und das höchste mögliche Ende des Seins erst konstituiert und hervorbringt; der ursprüngliche Blick auf die Vermittlung ermöglicht das weltliche Sein als absolute Gabe und zuletzt als Gabe an das Absolute. Das ultimative Sein – dasjenige, das sein soll – kann ausschließlich durch den Sohn gegeben und vermittelt werden.

Vermittlung ist die singuläre Form der göttlichen Allmacht im einmaligen Zeitraum der Außergöttlichkeit, doch dies, um sie zu Gott zurückzuholen. Der Weg vom Vater durch den Sohn in den Geist, der Gesamtprozeß von Natur, Fall, Mythologie und Offenbarung, kann als Aszendenz zum Absoluten und Aufstieg zum Einen bloß ein einziges Mal stattfinden und wird sich niemals mehr wiederholen. Und durch den Aufweis der notwendigen, allerdings verborgenen Anwesenheit des Sohnes bereits in der Mythologie, sogar als deren Bedingung, begründet Schelling erst eigentlich den Kerngedanken seines gegenaufklärerischen Angriffs auf die Mythekritik: Die Mythologie bildet kein bloß subjektives, willkürliches figmentum mehr, sondern den zwar frei vom Menschen verschuldeten, aber dennoch objektiv zwingenden Inhalt der Subjektivität in ihrer Vollzugsform der Bewußtseinsgeschichte. Am Ende der Zeit – der Zeit

des Geistes – ist die Freiheit kein einmaliger Fundamentalakt (Sündenfall) mehr, dessen Folgen mit kontingenter, gleichwohl strenger Notwendigkeit eintreten, sondern der dauernde Zustand des menschlichen Seins in Gott. *Geistige All-Einheit ist die ausschließlich geschichtlich herzustellende wahre Seinsweise der Freiheit.*

Ohne das außergöttliche Sein hätte der Sohn keinen eigenen Willen, durch den er eine vom Vater unabhängige Persönlichkeit (kein unabhängiger Gott) wird. Indem er die Persönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber damit wieder, was der Vater ist, d.i. Gott. *Am Ende kehrt der Sohn – wie der Geist – als selbständige Person in den Vater zurück; die Dreieinigkeit wird vollkommen, weil Gott nicht mehr bloß in den drei Persönlichkeiten ist, sondern es nunmehr drei Personen sind, deren jede Gott ist.* Herrscht eingangs das  $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$  – Eines (der Vater) ist alles –, so am Ende das  $\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{o}\ \epsilon\nu$  – alles (jedes) ist Eines, jedes nämlich Gott; Gott ist zuletzt  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ , alles in allem, sofern die Eigenheiten der Personen fortbestehen: Damit ist die *volle Entwicklung des Monotheismus* erreicht.<sup>809</sup> Zudem erweist sich hier, daß auch die Dreieinigkeitsidee geschichtlich verfaßt ist: Sie schreitet von der (1) Tautousie (mit dem Vater als dominierender οὐσία) oder der substantiellen Einheit über die (2) tritheistische Heterousie oder die substantielle Differenz zur (3) Homousie oder übersubstantiellen Einheit voran. Die Häresien sind – ein Grundsatz auch der neuplatonischen Hermeneutik – notwendige Momente der wahren Idee selbst; sie sind nicht schlechthin falsch, sondern sie werden falsch, dadurch nämlich, daß sie das partikular Wahre als Ganzes und Allgemeines setzen.<sup>810</sup> Es verwundert nicht, daß Schelling die Personen hier obendrein als sukzessive Herrscher interpretiert: der Vater beherrscht die Zeit vor der Schöpfung, der Sohn die Gegenwart der Schöpfung, der Geist die Zeit, die während der gesamten Dauer der Schöpfung die zukünftige ist; die gewöhnlich so genannte Zeit ist bloß ein Glied der absoluten Zeit, die zeitliche Zeit entsteht durch die beständige Wiederholung der einen *Weltzeit*.<sup>811</sup>

Die Geschichte tut, selbst noch im Übermaß der Vielheit von Unterscheidungen, die Wahrheit und die Wirklichkeit von Differenz und Einheit in ihrem Verhältnis kund, denn in der Form der Geschichte wird ersichtlich, daß sich erst aus der Abfolge der Bestimmungen und Differenzen die wahre Einheit zu entfalten vermag, die die Unterschiede zuläßt und in der Verinnerlichung bewahrt. Durch diese letzten und wahren Differenzen kann auch die Einheit erst zu ihrer höchsten Stufe gelangen, indem sie die notwendigen Differenzen in sich enthält und mit ihnen in sich zu sich selbst kommt. Die Geschichte ist die

<sup>809</sup> Vgl. SW XIV, 65–66. – Zum ‚alles in allem‘ vgl. auch SW IV, 291, 395, 402; VI, 390; VII, 149–150, 186, 404–405, 408, 484; *Initia*, 172.

<sup>810</sup> Vgl. SW XIV, 66–67, 70. – Vgl. zur Geschichte der Trinitätsidee auch *Weltalter*, 69.

<sup>811</sup> Vgl. SW XIV, 71.

einzig Einheit, die die letzte Einheit als Zweck und rein in sich lebendigen Dauerzustand hervorbringen kann und muß, weil sie die möglichen Differenzen durchläuft und dabei die echten von den unechten trennt. Darüber hinaus und dem zuvor bildet sie freilich die für Schelling unabdingbare genetische – genauer: religionsgeschichtliche – Dimension der Onto-Theologie, weil erst durch den Nachweis, daß Geschichte im Wesen Geschichte der Religion ist, Gott als das Absolute hervortreten kann. Einzig die Universalhistorie von Mythologie und Offenbarung, die lückenlose Demonstration der *Zeit als Gottesgeschichte* macht den Sinn und die Wahrheit der Anselmischen Gleichsetzung von deus und absolutus sichtbar: Gott wird das Absolute, er ist es als Gewordenes, womit er die Relativität, Endlichkeit und Äußerlichkeit nicht mehr aus dem Absoluten ausschließt. Und er ist, sofern er Inhalt des Bewußtseins sein muß, kein beliebiger Inhalt, sondern er erfüllt das Bewußtsein als Geschichte, die Einheit und Vielheit zugleich mit dem Zweck der absoluten Einheit ist.

Indem Gott Christus das Außergöttliche zur Herrschaft und Überwindung überließ, bestimmte er – als natürliche Potenz – bereits die Mythologie, so daß das Heidentum nur im Blick auf Christi Willen überhaupt möglich war. Der Vater zog sich ins Judentum zurück, während Christus vermittels des Heidentums die Versöhnung von Juden und Heiden im Christentum ermöglichte. Das Heidentum war – darin besteht seine relative Wahrheit – der notwendige Nährboden des Christentums; in der ganzen heidnischen Epoche war Christus im Kommen.<sup>812</sup> Wäre das Christentum die bloße Negation des Heidentums, dann zerfiele die Geschichte in zwei zusammenhanglose Hälften, und das Christentum wäre nicht das Ewige. *Die wahre Religion indes muß durch alle Zeiten da sein.*<sup>813</sup> Wie das Christliche, in Gestalt der Person und des Geschichtswillens Christi, Heiden- und Judentum allererst möglich machte, so hat es umgekehrt beide zu Vorstufen und Voraussetzungen seiner vollständigen geschichtlichen Verwirklichung. Es legt im anderen seiner selbst den unentbehrlichen Herkunftsgrund seiner selbst, aus dem allein es als es selbst geschichtlich-sukzessiv hervorgehen kann. Das Andere des Grundes bildet die einzig denkbare Vermittlung des als Zweck erst wahrhaft realisierten Grundes. Ohne das Heidentum hätte das Christentum daher gar nicht für sich erscheinen können; der mythologische Prozeß bildet die Bedingung seiner Möglichkeit, die wiederum von ihm schon bedingt ist. Die Religionsgeschichte ist aus dieser Perspektive betrachtet die des Übergangs vom verborgenen und impliziten Christentum einerseits zum offenbaren und expliziten Christentum andererseits. In Heiden- wie Judentum ist Christus verborgen und im Kommen, das Christentum ist das, was in beiden

<sup>812</sup> Vgl. SW XIV, 74–75.

<sup>813</sup> Vgl. SW XIV, 77–78.

eigentlich sein soll, d.h., es gibt mit der Geschichte der Religion insgesamt lediglich einen einzigen Prozeß der Parusie Christi mit zwei immanenten Epochen.

Liegt nun die eigentliche Schuld beim Menschen, der den Sohn von Gott trennt, so *macht sich Christus aus Liebe zur Welt zum Mitschuldigen des außergöttlichen Seins, ist jedoch er selbst im Willen zur Zurückführung, in der Tat der Versöhnung, in der er auch als er selbst offenbar wird*, derweil die jüdischen und heidnischen Opfer bloße Vorzeichen der ewigen Versöhnung sind: In seinem Tod stirbt lediglich die kosmische Potenz, während der Göttliche selbst das Natürliche durchbricht und verzehrt sowie sein außergöttliches Sein und damit die Spannung zugunsten der Wiederherstellung der göttlichen Einheit aufhebt.<sup>814</sup> Durch den vom Menschen gesetzten τόπος ist aber weiterhin die dritte Potenz – wie schon die zweite, aber für sich genommen als die final wirkende Potenz der Zukunft und des Sein-Sollenden – aus der göttlichen Einheit gesetzte kosmische Kraft: *Der Geist ist der dritte Herr des menschlichen Bewußtseins, aber als Weltgeist im Gegensatz zum göttlichen oder heiligen Geist*, der in notwendiger Sukzession erst nach Christi Werk und Tod, seinem Leiden und seiner Verherrlichung in die Welt eintreten kann. Denn einzig die dritte Potenz kann von allen ausgeschlossen werden, ohne zugleich selbst etwas ausschließen zu können, so daß der Geist erst durch die Taufe auf den Sohn herabkommt und damit die ganze Gottheit – in nunmehr verleiblichter Vollständigkeit – wiederherstellt.<sup>815</sup> Im Heidentum hingegen, dem *Simulacrum der Einheit*, wird nur die äußere, nicht die geistige und gegenwärtige Einheit der Potenzen wiederhergestellt, weil die Spannung nicht innerlich aufgehoben und die dritte Potenz deswegen nicht zur Gegenwart wird, sondern in der Zukunft stehenbleibt. Wenn der außer dem Vater Seiende als Sohn erklärt wird, der mit dem Vater eins ist, dann wird damit eine höhere und begreifbarere Vermittlung gesetzt als die, die in der Schöpfung war; *der Vater wirkt nämlich in der Schöpfung unmittelbar als B, legt seinen wahren Willen indes in den Sohn, um durch diesen das Sein zu überwinden und zu negieren, das er als Vater setzt und bejaht*.<sup>816</sup>

Es besteht also ein zweifacher Wille in Gott, der unmittelbare Wille des Vaters zur Schöpfung und der in den Sohn gelegte vermittelte Wille zur Versöhnung mit der menschlichen Schöpfung, d.h., der Sohn ist der Wille zur Rückkehr Gottes aus der weltlichen Spannung und zu seiner Geistwerdung in Form einer vollständig verleiblichten Geistigkeit. Der Mensch bildet dabei das Zentrum und den Grund der kontingenten Notwendigkeit der Theogonie. In der Geschichte ist der Sohn jedoch die ursprüngliche und a priori bereits gesetz-

<sup>814</sup> Vgl. SW XIV, 79–82.

<sup>815</sup> Vgl. SW XIV, 83–84. – Dies ist für Schelling der reale Prozeß der Trinität im Gegensatz zur bloß simulierten Sukzession leerer logischer Verhältnisse, die sich in einem letzten Gedanken wieder aufhebt – wie bei Hegel.

<sup>816</sup> Vgl. SW XIV, 86–87.

te Vermittlung von Wahrheit und Verkehrung; in ihm gelangt die Vermittlung von Gott und Welt zur Parusie. Wenn Gott zuletzt Person wird, so ist der Begriff der Person die höchstmögliche und letztwirkliche, d.i. geistige Einheit Gottes, die die höchsten Differenzen realisiert und bewahrt. Christus wird durch den Menschen Mensch, um dessen Welt wieder in Gott zurückzuholen. Gottes Wille fordert seine Menschwerdung um des Menschen und des Außer-göttlichen willen, so daß der Sohn vor seiner Menschwerdung und in dieser auf den Menschen wirkt, mithin geschichtlich und übergeschichtlich zugleich ist. Sofern Gott seinen Willen nicht ändern kann und will, zwingt der Mensch ihn zur Menschwerdung, durch die er sich und den Menschen vergeistigt.<sup>817</sup>

In der Idee der Zukunft und ihrer doch von Anfang an und permanent gegenwärtigen Macht verweist die Zeit auf die Geistigkeit des Seins und arbeitet an ihr, die sich am Ende der Zeiten im göttlichen Sein vollständig realisiert haben wird. Am Geist als Potenz der Zukunft hat die Zeit ihre innere und zugleich über sie hinausdrängende Geistigkeit, mit der sie die sein-sollende Geistigkeit Gottes antizipiert. Mit dem Übergang vom Weltgeist zum heiligen Geist wendet das weltliche Sein sich bereits geschichtlich zum welttranszendenten Geist um, der das ist, was die Zeit sein soll und was am Ende und jenseits der Weltzeit in reiner Gestalt sein wird; der Geist tritt in die Zeit ein, um einerseits sie selbst über sich hinaus, andererseits Gott aus ihr heraus zu führen, um die Zeit im und als Geist zu beenden. Schon in der Welt und im Weltprozeß offenbart der Geist die Rückkehr Gottes aus der Welt, der mittels ihrer und mittels derer der Geist

<sup>817</sup> Damit geht Schelling, was die ontologische Stellung des Menschen betrifft, noch weit etwa über Pico della Mirandola hinaus: Zwar ist der Mensch mit seiner Sonderstellung in der Schöpfung ein magnum miraculum, von Gott zuletzt geschaffen, nachdem er den niederen und höheren Lebewesen ihre spezifischen unveränderlichen Bestimmungen und Orte zugeteilt hat; zwar ist dem Menschen, dem „Werk von unbestimmter Gestalt“ als einzigem Wesen die Eigenschaft verliehen, nicht festgelegt zu sein, während alle übrigen Geschöpfe qua Natur so ausgestattet sind, daß ihr mögliches Verhalten auf einen bestimmten Rahmen begrenzt und darin fixiert ist; zwar ist der Mensch als Abbild Gottes ohne Einschränkungen und frei in die Mitte der Welt gestellt, damit er seine Wahl treffen und so zu seinem eigenen Gestalter, der nach seinem freien Willen entscheidet, wie er sein will, werden kann; zwar ist er alles und nichts, weder himmlisch noch irdisch, aber beides sein könnend. Doch es geht nie um ihn selbst, nie um das kreative Individuum, nie um persönliche Selbstverwirklichung, nie um seine Dauerdynamik oder -offenheit als Chamäleon im Reich der Möglichkeiten, nie um sein Glück oder seine Bildung, sondern um eine einzige Entscheidung für oder gegen Gott, für oder gegen die Welt. Wenn der Mensch freilich für Schelling nach dem Sündenfall seiner Kreativität überhaupt überdrüssig wird, so klingt dies in der *Oratio* schon an, denn auch dort kann er sich, „mit keiner Rolle der Geschöpfe zufrieden, in den Mittelpunkt seiner Einheit zurückziehen“, wo er sich „in der abgeschiedenen Finsternis des Vaters“ mit der Gottheit vereinigt.

wird, was (er) sein soll: Geist und Person in seinstranszendenter oder überseiegender Absolution. Mit Christi Tod tritt die Zeit selbst in den Zustand der Heiligkeit ein, der in ihr auf die Nachzeitigkeit Gottes hindeutet. Die absolute Vergegenwärtigung oder Gegenwartwerdung dessen, was in aller Zeit gesollte Zukunft war, ist das wirkliche Ende der Zeit: *Der Geist*, die apriorische Finalursache, ist das, als was die vollendete Zeit allein sein kann, was sie sein soll, und was am Ende der Zeit überhaupt sein soll; er *ist der Sinn der Zeit und die Wahrheit der Geschichte*. Ausschließlich durch den Geist gibt es einen (verstehbaren) Zusammenhang und Übergang zwischen der teleologischen Zeit und der nachzeitigen Ewigkeit. Damit wird auch ersichtlich, daß der Anfang immer schon der Anfang vom Ende war, und daß desgleichen das Ende immer schon als Ende des Anfangs in diesem war.

### 3. Der Prolog des Johannes-Evangeliums

Wenn es einen Übergang vom Mythos zum Logos gäbe, so fiel er für Schelling trivialerweise in die Geschichte der Religion und fände seinen sichtbarsten Ausdruck im Prolog des Johannes-Evangeliums. Bevor Christus jedoch in die reale Historie eintritt und zum Zentrum der Offenbarungsgeschichte wird, präexistiert er bereits als Logos. Wie der Prolog das Sein des Gottessohns im Anfang und vor seinem genuinen Erscheinen festhält, so ist Johannes ebenso der Inbegriff des Endes, der kommenden, letzten Kirche sowie überhaupt der eschatologischen Zukunft bis hin zum Weltgericht. Ist der Logos in der Mythologie ein verborgener, so im Christentum ein erscheinender und daher insgesamt das Einheitsprinzip der Geschichte. Nur aus diesem Grund ist das Christentum nicht etwas neben und nach anderem, sondern die Wahrheit der gesamten Geschichte, die folglich auch das Heidentum davor bewahrt, zu einem reinen, isolierten Irrtum herabzusinken. Christus als Logos ist für Schelling der Garant der vernünftigen Einheit der Bewußtseinsgeschichte; als Logos macht er Anfang und Ende der Weltgeschichte konkret greifbar und als bestimmte identifizierbar. Für Schelling liegt die Aufgabe des Sohnes vor allem *in* der Welt, die er an deren Ende dem Vater zurückgibt – womit der Logos freilich nichts rein Weltimmanentes darstellt. Weil der Mensch selbst Logos ist,<sup>818</sup> kann er den Weltgang auch vom Logos her begreifen. Infinite Immanenz ist ebenso ein Unding wie finite Transzendenz: Es gibt kein potentiell fixes innerweltliches Ende der Welt, sondern aufgrund ihrer Prinzipien endet sie als ganze um eines Nach- und Überweltlichen willen. Der Logos ist ein Licht, das im Laufe der Geschichte immer heller strahlt und die Welt mit dem Bewußtsein der ihr eigenen Wahrheit erfüllt.

<sup>818</sup>

Vgl. SW XI, 491.

Den ersten Satz des Prologs erschließt Schelling aus dem Wechselbezug seiner drei Momente: Ursprung, Zeit und Logos. Außer dem Logos war nichts im Anfang, der Anfang war nichts anderes als Logos. Dieser bezeichnet nicht das vollendete Absolute bzw. Gott als das Absolute, sondern das abstrakte Absolute, den unvordenklichen und unbegreiflichen reinen Seinsakt; der Logos ist das unhintergehbare ‚Es war‘, dem nichts mehr vorausgeht. In sich verschlossen ist der Logos gleichwohl mit dem Index der Vorzeitigkeit behaftet und soll als grundloser Grund alle weitere Entwicklung tragen; sogar Gott soll erst aus ihm zu seiner Personalität hervorgehen. Der Logos ist das Subjekt jeder möglichen Hypostasierung und Konkretisierung in Gott, das notwendig Seiende in jedem Sein, auch dem Gottes. Als statischer, einfacher Gedanke soll von ihm nichtsdestotrotz jeder Fortschritt ausgehen, d.h., aus dem Logos als schlechthinnigem Woraus *wird* Gott Gott. Schelling statuiert folglich einen Nominalismus der zweiten Potenz, die als Logos, Dionysos oder Christus zu benennen ist. Umgekehrt gibt es den Logos (1) als unvordenkliches, reines Sein, (2) als den im Mythos präexistierenden Sohn-Logos und (3) als den real in der Welt erscheinenden Logos. Wie der unvordenkliche Seinsakt sich genau zu den Potenzen verhält und konkret zur zweiten Potenz wird, klärt Schelling nicht.

Den Probestein seiner Konzeption findet Schelling also – wie schon so viele andere Denker vor ihm – in der Auslegung des Prologs des Johannes-Evangeliums,<sup>819</sup> wo mit *λόγος* so abstrakt und allgemein wie möglich das benannt wird, was als Subjekt schon am Anfang war und dann erst Jesus und Christus wurde; *λόγος* sei weder philonisch noch gnostisch abzuleiten.<sup>820</sup> Alles, was Christus insgesamt tut, kann keinen anderen Zweck verfolgen als die Wiederherstellung des ewigen Lebens, der göttlichen Geburt und der theogonischen Bewegung in uns.<sup>821</sup> Der Evangelist will die *sukzessive Offenbarung des Sohn-Subjekts als Person* dartun, das als *λόγος* noch unbestimmt, weil noch zukünftig und daher keine Person ist; im selben Sinne spricht er vom Leben oder vom Licht, nicht vom Belebenden oder vom Erleuchtenden.<sup>822</sup> Der *λόγος* ist das Subjekt Gottes, der Sohn das *primum subiectum divinitatis*. Gott ist zuerst nur da

<sup>819</sup> Zum Johannes-Evangelium bei Schelling vgl. A. Franz: War am Anfang der Mythos? Auseinandersetzung mit Schellings Rezeption des Johanneischen Logos-Begriffes. In: *Perspektiven der Philosophie* 13 (1987) 3–19; W.A. Schulze: Das Johannesevangelium im Deutschen Idealismus. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964) 85–118.

<sup>820</sup> Vgl. SW XIV, 89–92. – Schelling deutet die Gnosis als eine Philosophie, die sich zwar mit dem Christentum zugleich erhoben hat, als ein diesem paralleles Symptom, das aber konkret ein Einschlagen des heidnischen Prinzips in den unbewegten Judentum bedeutet. – Fichtes Deutung des Prologs, über die auch Hegel im Kern nicht hinausgelangt, bleibt für Schelling unzureichend (vgl. SW XIV, 101–104).

<sup>821</sup> Vgl. SW XIV, 98.

<sup>822</sup> Vgl. SW XIV, 93–94.

in der Form des bloß Existierenden, sein Wesen ist erst nach seinem Sein. Jener *actus purus*, der dem Wesen zuvorkommt, ist nachher in der zweiten Potenz ausgedrückt; der Sohn ist also gleich dem Anfang der ursprünglichen Existenz Gottes. Der Sohn ist das ausgeprägte Wesen seiner *ὑπόστασις*, d.h. desjenigen *actus purus*, der *ὑπόστασις* oder Prius der Gottheit ist.<sup>823</sup>

Mit dem Begriff des *λόγος* ist zunächst lediglich eine Offenbarung überhaupt sowie ein ihr unterliegendes Subjekt in seiner Entwicklung zu einem Endzweck gesetzt, wobei das Wesen und die christologische Konkretion dieses Subjekts in der Idee der Zukunft – bzw. als Idee der Zukunft im Fortschritt der Offenbarung – enthalten ist; der *λόγος* benennt das unbestimmte Subjekt der Gottheit als einer sich entwickelnden und realisierenden, als einer Entität der sich essentialisierenden Existenz. Dieser Vorgang vollzieht sich in der Form der Welt- und Heilsgeschichte mit ihrer inneren Kontinuität. Der Begriff des *λόγος* hält die Tatsache fest, daß sich die Offenbarung notwendig als Sukzession vom Allgemeinen zum Besonderen, vom abstrakten, logischen Potenz-Begriff zur kosmogonisch und theogonisch weltwirksamen Person vollziehen muß. Allein der Zusammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entscheidet über die Bestimmtheit, die Stellung und den Sinn des einzelnen, woraus folgt, daß innerhalb dieser Geschichtsontologie nichts einzelnes mehr gewußt zu werden vermag.<sup>824</sup> Wissen heißt hier – ganz im Sinne des Aristoteles<sup>825</sup> –, daß das Individuelle als solches nicht gewußt, sondern nur erfahren werden kann, was Schelling auf die Personalität des schlechthinigen Einzelwesens, also Gott, ausweitet; Wissen ist Wissen vom Ganzen, das geworden ist, von der Einheit und ihren inneren Übergängen. Worauf es ankommt, sind die Zusammenhänge und Verhältnisse, die das Ganze bestimmen, innerlich konkretisieren, aber dabei zugleich von seinem Sinn bestimmt werden. Das Ganze ermöglicht die Bewegung der Momente und geht aus ihr hervor; das Wesen des Wissens besteht in der Einheit und ihren immanenten Stellungen und Beziehungen. Daß nichts einzelnes mehr gewußt werden kann, gilt genauso für die Geschichte des Denkens, denn das Wahre ist nicht bloß das Allgemeine, sondern das Ganze. Eigentlich gewußt wird die Vielheit als Einheit, d.h., man weiß die Vielheit als das, was sie in der, für die und durch die Einheit ist.

Der Anfang des Prologs unterscheidet drei Momente: (1) das ewige, reine Sein des Subjekts ohne Potenz und Als, mithin das unreflektierte und

<sup>823</sup> Vgl. SW XIV, 96.

<sup>824</sup> Vgl. SW XIV, 100, 364–365. – Vgl. auch Schellings Brief an J.E. Erdmann vom 9.11.1838 (vgl. Plitt, III, 144): „Es hängt alles in der Welt vor- und rückwärts so unendlich zusammen, daß sich über Einzelnes in der Philosophie kaum ohne vorausgegangene Verständigung über das Ganze sprechen läßt.“

<sup>825</sup> Vgl. etwa Aristoteles: *Analytica priora* 43b; *Analytica posteriora* 71b–72a, 87b–88b; *Metaphysik* 999a–b, 1039b–1040a; *De anima* 427b.

nicht als solches gesetzte, d.h. qua Akt unterschiedene, Sein oder die reine, ewige Substanz; (2) das Sein des Subjekts als besondere Potenz, die in der göttlichen Vorstellung nur von Ewigkeit ist; (3) das Subjekt als wirkende, demiurgische Potenz, die es seit dem Anfang der Schöpfung ist. Hier ist das konträre Sein nicht mehr Möglichkeit, sondern Wirklichkeit, in deren Überwindung die Potenz sich selbst erst verwirklicht – als Zeugung des Sohnes. Die Ewigkeit ist der reine, einfache Gedanke der Position des reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Aktes, der jenseits jeden Geschehens bleibt, doch von diesem Gedanken geht Gott sogleich weg, indem er das andere, mögliche Sein sieht, mit dem er sich daher von Ewigkeit an beschäftigt. Als Sein Gottes betrachtet, eignet der Ewigkeit ausschließlich der Inhalt, daß Gott ist: In diesem schlechthin einfachen Gedanken ist kein Raum für eine Zeugung des Sohnes, in dieser Enge haben einzig die Logik und das logische Verhältnis Raum.<sup>826</sup>

4. Der Sohn als Geschichtsmacht und der Sinn der Menschwerdung  
Indem Gott die zweite Potenz in sich unterscheidet, wendet er sich gedanklich von seiner reinen Selbstheit ab und der Welt zu, ja er gewinnt mit ihr überhaupt erst ein anderes, für das er sich von sich als reines Sein abwenden kann. In gewissem Sinne setzen die Weltschöpfung und die mit ihr gegebene wirkliche Zeit die Logik insgesamt als Vergangenheit – auch wenn, sofern das göttliche Denken als Vorwegnahme der Welt im Modus der Möglichkeit zu verstehen ist, der letzte Gedanke der Logik die realisierte Seinstranszendenz Gottes nach der Welt, also die absolute Zukunft, als Möglichkeit bereits gesehen hat. Logik und Geschichte entfalten sowohl je für sich und auf ihre Weise als auch gemeinsam das Geschehen der Selbstkonkretion Gottes, zu deren Vollständigkeit zwingend die Zeit und das Eintreten in sie gehört. Der Sohn ist im Grunde der Inbegriff der Möglichkeit des anderen Seins in all ihren Gehalten und schon logisch die Vorwegnahme seiner gesamten Geschichte. Gott kann sich keines Unterschiedes, ja nicht einmal einer Unterscheidbarkeit in sich bewußt werden, die nicht schon im Hinblick auf die Welt gesehen werden muß. Man könnte so weit gehen zu sagen, daß der Vater die Möglichkeit der Schöpfung einzig im Angesicht des Sohnes zu erblicken vermag.

Die reine, absolute Ewigkeit ist ein Gedanke des Augenblicks. Von Ewigkeit an, d.h. von da an, daß Gott ist – weshalb wir in der Ewigkeit nur sein Sein als reinen Akt denken –, stellt sich ihm jene zeugende Potenz dar, an der er das Mittel besitzt, alles Künftige vorauszusehen: Dieser Moment hat also schon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Gegenüber der absoluten, überzeitlichen Ewigkeit ist er die vorzeitliche Ewigkeit, die durch die Schöpfung als

Vergangenheit – folglich als Zeit – gesetzt wird. *Erst mit der Schöpfung entsteht Zeit im Sinne von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; was Nicht-Zeit war, wird als Zeit – als vergangene Ewigkeit – gesetzt.* Die Zeit der Schöpfung selbst und in toto ist die Gegenwart, durch die hindurch alles in eine zukünftige Ewigkeit übergehen soll; die Schöpfung verharrt in der zweiten Zeit, die immer wieder nur sich selbst setzen kann und darin zur scheinbaren Zeit wird. Allein mit dem Durchdringen zur dritten Zeit gelangt man in die wahre Zeit jenseits dieser Welt, freilich durch sie vermittelt.<sup>827</sup> Die wahre Zeit ist nicht eine einzige, sich immer wiederholende Zeit, sondern eine Folge von Zeiten oder Äonen, die mit der Schöpfungstat erst gesetzt ist. Der Anfang der Schöpfung besteht konkret darin, daß der Sohn aus dem reinen Akt in die Potenz gesetzt wird; auch er ist infolgedessen vor allen Äonen und kein Geschöpf.<sup>828</sup> Der Sohn gehört zum Wesen Gottes, zu seiner Gottheit, nicht zu seiner Substanz, ja er ist so wesentlich Gott, daß der Vater ohne den Sohn selbst nicht Gott sein würde: Gott bleibt in der reinen, absoluten Ewigkeit unerkennbar, mithin auch unerkennbar als Gott, denn dort wird nichts erkannt als das notwendige Sein. Gott ist indessen Freiheit – und zwar in der Freiheit gegen sein Ursein; in der Freiheit Schöpfer zu sein, sieht er sich erst und ist er erst, indem er den Sohn hat, der allein ihm die Schöpfung möglich macht, weil er durch ihn das konträre oder andere Sein wieder in die Potenz zurückbringen kann. In der Schöpfung ist der Sohn zwar lediglich – als Potenz – bei Gott, aber nicht Gott; doch auch als selbständige Persönlichkeit außer dem Vater hat der Sohn Leben in sich selbst und ist er das Licht der Menschen.<sup>829</sup>

Im Blick auf die Zeit sind somit (1) die überzeitliche Ewigkeit, in der Gott sich mit einem einzigen Gedanken als bloßen differenzlos-notwendigen Urakt oder als Ursein ohne ein echtes Bewußtsein seiner selbst denkt, (2) die vorzeitliche Ewigkeit als noetisch ausdifferenzierte logische Vergangenheit in bezug auf die Schöpfung, (3) die Weltzeit als Gegenwart und (4) die nachzeitliche Ewigkeit als Zukunft in bezug auf die Schöpfung zu unterscheiden. Die wirkliche Gegenwart als Totalextension der Weltzeit oder Weltexistenz ist als unabdingbare Mitte das bestimmende Maß und die Bedingung der Möglichkeit für die Verzeitlichung der vor- und der nachgegenwärtigen Ewigkeit als Vergangenheit und Zukunft, aber desgleichen ist sie nur die Vermittlung zwischen dem voranfänglichen Anfang und dem nachendlichen Ende, das kein Ende mehr nehmen wird. Die Ewigkeit der Zukunft ist zwar eine Rückkehr in die Ewigkeit

<sup>827</sup> Vgl. SW XIV, 108–109.

<sup>828</sup> Vgl. SW XIV, 110–111. – Die hier besonders in der Fußnote näher skizzierte Zeittheorie stimmt weitgehend mit derjenigen des Damaskios überein. Vgl. Damaskios: *In Parmenidem* III, 182,10–198,5; Simplikios: *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores* 773,8–800,25.

<sup>829</sup> Vgl. SW XIV, 112–113.

der Vergangenheit, doch vermittelt und verändert durch die Gegenwart, durch diese bereichert, vollendet und sie vollendend. Als Mitte zwischen von ihr, aber umgekehrt auch durch sie bestimmten Ewigkeiten wird die Gegenwart zur wahren Dimension der wahren Zeit und gewinnt – als in alle Ewigkeit unaufhebbar gewesene Welt – selbst Anteil an der Ewigkeit. Ohne die Weltzeit wäre auch nicht christologisch zwischen der vorweltlichen Potenz und ihrer Repotentialisierung zu unterscheiden, ohne welche Gott wiederum keine vollständige Person-All-Einheit und kein vollendetes Selbstbewußtsein sein könnte.

Das Schöpfertum mit dem Telos des Menschen und zuletzt der Menschwerdung des Sohnes ermöglicht erst einen Begriff, eine Erkennbarkeit Gottes. Einzig in seinem Willen und seiner Freiheit wird Gott als Gott (als Wesen) begreiflich und der Erkenntnis zugänglich, in seiner reinen, ewigen, absoluten Substanz bleibt er hingegen – sogar sich selbst – unerkennbar: Dort wird nichts gesehen als die Notwendigkeit des (eigenen) Seins, der Parmenideische erste Augenblick. Dieses Sein ist aber die Grundlage, gegen die Gott überhaupt erst Freiheit haben kann und Erkenntnis möglich wird, ebenso Bewegung, Fortschritt und Vielheit. Gott kann auch sich selbst allein vermittels seiner Freiheit gegen sich als substantielles Ursein begreifen. Als frei gegen dieses Sein sieht er sich, und er sieht, was schlechthin durch ihn außer ihm möglich ist, nämlich die Schöpfung. Lediglich durch den Sohn wird Gott sehend, seiner inneren Dunkelheit enthoben und aus der Blindheit gegen sich und das andere, mögliche Sein gesetzt. Und ausschließlich im Sohn kann er die gesamte Bewegung des Anderen als eine in Gott zurückbringbare – und dadurch wiederum erst mögliche und sinnvolle – erkennen und wollen. Das also, worin und woran Gott sich selbst erkennt – die Potenzenlehre –, ist a priori auch das, als was der Mensch Gott und den Grund der Welt erkennt.

Ohne den Sohn bliebe der Vater tote, blinde Innerlichkeit und ewige Tautologik des eigenen bewegungslos-identischen Substanz-Seins. Auch in der zeitlosen, doch bereits der Wendung zur Intendierbarkeit der Schöpfung geschuldeten Logik des vorschöpferischen Zustands kann Gott erst qua Bewegung Gott werden und das reine Sein (seiner selbst) überwinden. Allein die Mehrheit seiner Momente oder Potenzen samt den daraus resultierenden Verhältnissen und Bewegungsmöglichkeiten kann eine apriorische Theogonie ermöglichen. Gott als Gott ist nicht das logisch Ursprüngliche, sondern schon die Folge eines freien Begreifens des Seins in Gott. In der Freiheit – mithin in der Möglichkeit eines anderen Seins – wird Gott sich und anderen begreiflich, gewinnt sein faktisch-materielles Sein einen Sinn, im Besonderen den der Transzendierbarkeit in eine Schöpfung resp. der Überwindung der Transzendenz gegenüber der Möglichkeit einer Schöpfung. Die Transzendenz wird dadurch zu einem Zentralbegriff von Schellings Metaphysik, daß sie in ihrer doppelten Dimension erschlossen wird: einmal als Überschreiten und Eintreten Gottes in die Immanenz der

Welt, dann aber auch als bereichertes Zurückkehren aus dieser Immanenz. Die Freiheit ist der Begriff, der Ursein und anderes Sein in Gemeinschaft bringt, vermittelt und darin wirklich begreift.

Die Potenzenlehre bekundet sich so als Theorie der Möglichkeiten Gottes innerhalb seiner apriorisch-logischen Innerlichkeit. Sie ist die Lehre von Gottes Gedanken vor der Schöpfung, die freilich für jedes Denken das sind, als was und was in Gott seinem Begriff nach – für sich notwendig, aber zudem als Bedingung der Möglichkeit des Nicht-Notwendigen – zu denken ist. Die in ihr entwickelte Idee Gottes ist, was sie ist, enthält, was sie enthält, im Hinblick auf die Möglichkeit der Welt. Nur auf dem Boden dieser alternativlosen Ausrichtung oder Tendenz kann Gottes Begriff gedacht werden, kann Gott sich selbst denken. Mit der zweiten Potenz überspringt Gott in sich den toten Abgrund seiner selbst als bloßes notwendiges Sein oder *actus purus*. Er begreift die logische Fülle seiner Immanenz als Bedingung der Möglichkeit der Existenz einer Welt; er durchdenkt die Welt im Modus des Präkosmischen (d.i. der Potenzen), des Kosmischen (d.i. der Natur), des Hyperkosmischen (d.i. der Bewußtseinsgeschichte) und schließlich des Postkosmischen (d.i. seiner geistigen All-Einheit als absoluter Person). Die Potenzenlogik zeigt Gott das Reich dessen, was er wollen kann, was sein kann, wenn er es will; Gott will, was er kann, und er kann, was er will. Die ‚Logik‘ – die Betrachtung dessen, was von sich aus, unveränderlich und notwendig sowie als Apophantik des Was und des Wie der Möglichkeit der Welt besteht – führt den theoretischen Teil der Philosophie aus, während die auf dem Begriff der Freiheit und des Willens beruhende positive Philosophie ihren praktischen Teil ausmacht. Die Geschichte der wirklichen Welt ist von den logischen Konstanten und Verhältnissen determiniert, sogar die Stellung, die Funktion und die Möglichkeiten der menschlichen Freiheit in der Welt. Das Gesetz dieser Determination und ihr ontologischer Zweck ist die volle Verwirklichung der Pluralität, ja Totalität des Möglichen, weil nur so die Weltgeschichte eine abgeschlossene sein kann.

Im Heidentum, in der Finsternis war Christus nur als natürliche Potenz, als bloß natürliches – d.i. scheinendes, also scheinbares – Licht anwesend, aber nicht als solcher begriffen; erst nach dem Durchschreiten vermittelnder Zwischenzustände und Übergänge – der demiurgischen Funktion, dem Heidentum, dem Judentum und zuletzt der Menschwerdung – konnte er als wahres, erleuchtendes Licht erscheinen.<sup>830</sup> Stießen die Heiden das unbegriffene, natürliche Licht zurück, so die Juden frei das begriffene. Wer Christus indes annahm, dem gab er die Möglichkeit, Kind Gottes zu werden und die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen. Bis hierhin geht der ganze Prolog auf die Zukunft und das letzte Faktum, das offenbart, was im Anfang

830

Vgl. SW XIV, 114–115.

war. Das abstrakte Subjekt ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), das schon mit allen Prädikaten der bisherigen Entwicklung ausgestattet ist, in dem alles Bisherige nun vereinigt ist, wird Fleisch und in seiner Herrlichkeit – als Sohn des Vaters – sichtbar. Der Wille, durch den der Sohn menschliche Natur annimmt, ist der Wille des wahren Sohnes, nicht der natürlichen Potenz. Das von der ursprünglichen Gottheit selbst herkommende Subjekt offenbart sich als dieses ausschließlich in dem Mensch gewordenen Subjekt; wer den Mensch gewordenen sieht, der sieht den göttlichen und wahren Sohn, also den Vater selbst. Jede Rationalität muß in bezug auf dieses paradoxale Wissenszentrum nichtwissendes Wissen bleiben.<sup>831</sup>

Die *coincidentia oppositorum*<sup>832</sup> ist die Offenbarung der Wahrheit: Der wahre, göttliche Sohn ist der Mensch gewordene, d.h., die Gegensätze fallen in eins, und dies ist beider Wahrheit und Grund. Das Offenbarwerden der Identität ist die Wahrheit des Gegensatzes und das anfänglich bereits gesetzte Ende der durch ihn ermöglichten Geschichte, die der Triade von Sein, Leben und Erkennen folgt: Als demiurgische Potenz ist Christus von Anfang an in der

<sup>831</sup> Vgl. SW XIV, 116–118.

<sup>832</sup> Vgl. hierzu auch F.H. Jacobi: In der zweiten Auflage der *Spinoza-Briefe* (1789) kommt eine Beilage mit Auszügen aus Brunos Dialog *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* hinzu, der Ende des 18. Jahrhunderts quasi unbekannt war und Cusanisches Denken vermittelt. Vgl. JBW I/8, 198, wo Cusanus als Mathematiker vorgestellt wird, sowie 387–388. (Bruno kennzeichnet seine Cusanus-Zitate eher selten als solche. Vgl. dazu beispielsweise die kritische Ausgabe von *De docta ignorantia* [Nicolai de Cusa: *Opera omnia*, Band 1, hg. E. Hoffmann/R. Klibansky. Leipzig 1932, 177], wo 42 „Usurpationen“ allein von Stellen aus dieser Schrift nachgewiesen werden.) In *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) heißt es von der *docta ignorantia*: „eines wissenden Nicht-Wissens, eines wissenden nicht Seyns; ein Vermögen der Verzweiflung“ (*Werke*, Band 3, hg. W. Jaeschke. Hamburg 2000, 10, 194). In der dritten Auflage der *Spinoza-Briefe* (1819) zitiert Jacobi *De docta ignorantia* nach Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, Band 9, 133–138 über Cusanus). Vgl. auch Jacobi: *Werke*, Band 1, hg. K. Hammacher/I.-M. Piske. Hamburg 1998: Band 1.1, 40; Band 1.2, 194. – In Jacobis Briefwechsel wird die *coincidentia oppositorum* vor allem auf das Individuum Hamann bezogen: Dieser hätte einen Widerwillen gegen das Widerspruchsprinzip gehegt und sei nur der *coincidentia oppositorum* nachgegangen, die er (so Hegel, der den Brief zitiert) als höchste Lebendigkeit des Geistes aufgefaßt habe: „Es ist wunderbar, in welch hohem Grande er [Hamann] fast alle Extreme in sich vereinigt. Deswegen ist er auch von Jugend auf dem *principio contradictionis*, so wie dem des zureichenden Grundes von Herzen gram gewesen, und immer nur der *coincidentiae oppositorum* nachgegangen. Die Coincidenz, die Formel der Auflösung einiger entgegengesetzten Dinge in ihm, bin ich noch nicht im Stande, vollkommen zu finden, aber ich erhalte doch fast mit jedem Tage darüber neues Licht.“ Vgl. Jacobi: JBW I/6, 241, 246; vgl. weiterhin JBW I/4, 23 sowie Hegels Rezension des 3. Bandes von Jacobis *Werken* (1817). In: W. Jaeschke (Hg.): *Philosophisch-literarische Streitsachen*. Band 2.1. Hamburg 1999, 387–405, hier: 405.

Schöpfung; im Heidentum leuchtet und lebt er; im Christentum wird er erkannt. Nichts anderes als die Weltgeschichte kann das apriorische Subjekt mit seinen wirklichen – und zwar mit allen überhaupt möglichen wirklichen – Prädikaten versehen, dadurch aussagbar machen und aufweisen. D.h., erst in der empirischen Sukzession der Prädikate, die das Urteil zu einem Prozeß des Subjekts macht, kann das Subjekt erscheinen, es wird bestimmbar; und das, was analytisch als Möglichkeit in ihm enthalten ist, wird synthetisch zur Wirklichkeit und seiner wirklichen Bestimmung. Kein Prädikat kann hierbei genetisch ausgelassen werden, keines fällt weg, jedes markiert eine Epoche und gehört an seiner zeitlichen wie auch systematischen Stelle zum Gesamturteil und zur vollen Bestimmtheit des Subjekts. Der Prolog des Johannes-Evangeliums wird dergestalt für Schelling zum dogmatischen Nukleus eines urteilstheoretisch fundierten Weltgeschehens, welches es konkret als ontologisch notwendig koextensiven Fortgang von Prädikation und Genesis zu demonstrieren gilt. Der Mensch gewordene Gott-Sohn verkörpert die Fülle der Prädikate des göttlichen Subjekts. Am Ende der Zeit erscheint das Subjekt vollständig bestimmt, wird das Urteil über den Sohn und die Welt komplett, ist die Geschichte im genuinen Sinne von Heil und Erlösung entschieden. Eine Weiterbewegung und Fortbestimmung der Geschichte zu ihrem absoluten Ende kann nunmehr nur noch in der Macht des Geistes liegen.

Die allgemeine Wirkung Christi – d.i. der natürlich wirkenden vermittelnden Potenz in ihren sämtlichen Verhältnissen zum entgegengesetzten Prinzip – besteht in der Mythologie, dem Inbegriff der *historia profana*; seine persönliche Wirkung hingegen ist die Offenbarung, die *historia sacra*, wobei sich der Mythologie zunächst die Geschichte des Alten Testaments anschließt.<sup>833</sup> Der unmittelbare Gott des israelitischen Bewußtseins ist nicht der wahre, sondern der falsch-einseitige, so daß erst eine andere Persönlichkeit im nicht-wahren den wahren Gott zeigt und ihn im Bewußtsein hervorbringt, d.h., der wahre Gott offenbart sich, was einen früheren Zustand, eben den des nicht-wahren Gottes, voraussetzt; *der wahre Gott ist im Alten Testament durch den falschen vermittelt und an ihn gebunden.*<sup>834</sup> Christus bedeutet sowohl das Ende des Heidentums als auch der Offenbarung, die ein verdunkelndes Prinzip voraussetzt, womit sich Heidentum, Judentum und Christentum als die drei Grundformen der Religion erweisen.<sup>835</sup> Stets macht die folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem Aussprechenden und Organ, weshalb die wahre Religion immer die der Zukunft bleibt.<sup>836</sup>

<sup>833</sup> Vgl. SW XIV, 119.

<sup>834</sup> Vgl. SW XIV, 120–123.

<sup>835</sup> Vgl. SW XIV, 124.

<sup>836</sup> Vgl. SW XIV, 129.

Jede Offenbarung muß einen ursprünglichen und substantiellen Inhalt des Bewußtseins voraussetzen, den sie selbst nicht aufheben darf, weil sie einzig an ihm das Bewußtsein des Wahren hervorbringen kann: *Die Substanz des jüdischen Bewußtseins ist das Heidentum*, der Polytheismus, dessen Stufen es alle durchläuft, weswegen die wahre Religion hier ein bloß beiläufiger, theoretischer Monotheismus ist; erst nach der Rückkehr aus dem Exil verschwand der Hang zur Abgötterei, weil der mythologische Prozeß überhaupt sein Ziel erreicht hatte.<sup>837</sup> Auch die Juden gehen konkret von der anfänglichen Einheit und Geistigkeit Gottes (in Ägypten) zur Verehrung des Kronos (Typhon) über,<sup>838</sup> und *die ganze Offenbarung des Alten Testament ist eine durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung*, die den Grund mit dem Heidentum gemein hat, ihn zwar in bestimmte Grenzen einschließen, aber keinesfalls aufheben kann.<sup>839</sup> Entspricht das mosaische Gesetz alsdann der dionysischen Periode, so geht das Prophetentum, das sich so zum Gesetz verhält wie die Mysterien zur Mythologie, über das Gesetz hinaus – in die Zukunft, den Geist.<sup>840</sup> Schelling entwirft zwischen dem Alten Testament und jeder der heidnischen Religionen eine Verbindung, weshalb *ausschließlich die Juden die gesamte Mythologie erleben* – ohne indes an deren Ende zu gelangen, so daß sie Gott fortgesetzt als den Werdenden, Zukünftigen und Erwarteten begreifen, worin ja auch die Grundeinsicht der eleusinschen Mysterien als Ende des mythologischen Prozesses besteht.

Warum wurden aber gerade die *Juden als Träger der Offenbarung* ausgewählt? Weil sie *dazu bestimmt waren, keine eigene Geschichte zu haben*; unter allen Völkern waren sie das am wenigsten vom Weltgeist erfüllte, dafür jedoch Träger der göttlichen Geschichte. Nie war das Judentum etwas Positives, sondern entweder gehemmtes Heidentum oder potentiell, noch verborgenes Christentum. Den Heiden wurde der Zugang zum Christentum – durch die Idee eines menschlichen Gottes-Sohnes – leichter gemacht als den Juden, die ihn am Schluß erst erkennen werden. Indem sie den Übergang zum Christentum verfehlten, schlossen sie sich von der Geschichte aus und hörten auf, ein Volk zu sein, sofern sie etwas Besonderes waren allein als Träger der Zukunft, das mit Erreichen des Zwecks sinnlos wird. In keinem Zusammenhang mit der Geschichte zu stehen, bedeutet Verbannung, Heimat- und Ruhelosigkeit, denn niemand vermag sich der wahren Geschichte ungestraft zu entziehen. Das erklärte Ende des mythologischen Prozesses, in dem das Gegenprinzip äußerlich-natürlich überwunden wurde, markiert schließlich das Römertum; erst hier konnte die Erscheinung der präexistenten Persönlichkeit erfolgen: Weil nämlich im römischen Bewußtsein die vollkommene Indifferenz gegen alle mythologi-

<sup>837</sup> Vgl. SW XIV, 142–144.

<sup>838</sup> Vgl. SW XIV, 126–127.

<sup>839</sup> Vgl. SW XIV, 131–132.

<sup>840</sup> Vgl. SW XIV, 145.

schen Momente herrschte, im römischen Weltstaat alle Unterschiede zwischen den Völkern äußerlich aufgehoben wurden, wurde ein weiterer Fortschritt unmöglich, und es mußte etwas völlig Neues hervortreten, das göttliche Reich.<sup>841</sup>

Die innertrinitarische Beziehung von Vater und Sohn sowie die Anthropogenese des Sohnes wird von Schelling vorderhand als Erkenntnisproblem angesetzt: *Es könnte ein Prinzip geben, das seiner Natur nach nicht zu wissen ist, gerade damit aber als das nicht zu erkennende bestimmt wäre*, d.h., das allgemeine Prius der Natur würde nur gewußt, indem es nicht gewußt würde; als Unbestimmtes bliebe es unsichtbar, als Bestimmtes wäre es sichtbar, allerdings zuge deckt von Eigenschaften.<sup>842</sup> Drückt der Begriff der Präexistenz etwas Relatives einem bestimmten Zustand gegenüber aus, so ist die reine Gottheit über alle Zuständigkeit erhaben. Die Persönlichkeit des Sohnes wird durch den *Menschen* in den Zustand des außergöttlichen Seins gestellt – ohne sich freilich dabei seiner Gottheit zu entäußern; vielmehr entäußert er sich seiner außergöttlichen Macht und Unabhängigkeit.<sup>843</sup> In diesem Sinne ist es mißverständlich, schlechthin von einer Menschwerdung Gottes zu sprechen, denn ein und dasselbe Subjekt ist Gott und Mensch, und bloß *eine* göttliche Person wird Mensch: Das Außergöttliche des Göttlichen – nicht Gott – ist Mensch geworden; der Menschgewordene ist Gott. *Zwischen Göttlichem und Menschlichem kann nie eine substantielle, sondern lediglich eine persönliche Identität bestehen*, weil zwischen dem übersubstantiellen Göttlichen und dem substantiellen Menschlichen keinerlei Vermischung eintreten kann.<sup>844</sup> Die Menschwerdung hebt folglich nicht das Außergöttliche, sondern dessen göttliche Gestalt auf, und letztlich wird die Menschwerdung dabei auf einen *sittlichen* Akt zurückgeführt: Der Sohn überwindet den (Un-)Willen des Vaters moralisch – durch das höchstmögliche Opfer freiwilliger Unterwerfung, in der die vermittelnde Persönlichkeit sich zuletzt selbst frei anstelle des Menschen opfert.<sup>845</sup>

Mit der Freiheit wird hier die Moral ontologisiert, werden Gott und Mensch gleichermaßen angesichts des Bösen gerechtfertigt, d.h., Theodizee, Anthropodizee und Ontodizee fordern sich auf dem Boden der Freiheit wechselseitig. Die göttliche Freiheit im Außergöttlichen, d.i. die Freiheit des Sohnes, korrigiert innerhalb der Schöpfungsgeschichte alle Konsequenzen der menschlichen Freiheit; die theogonische Bewußtseinsgeschichte wird mit der Offenbarung des Sohnes abgeschlossen, zu einem Teil der absoluten Realgeschichte hypostasiert und in diese insgesamt zurückgeführt – wodurch die Mythologie als

<sup>841</sup> Vgl. SW XIV, 148–153.

<sup>842</sup> Vgl. SW XIV, 154. – Vgl. zu diesem Konzept bereits Damaskios: *De principiis* I, 12,19–21; 16,5; 16,19–17,20; II, 110,2–5; 111,5–6.

<sup>843</sup> Vgl. SW XIV, 157.

<sup>844</sup> Vgl. SW XIV, 164–165.

<sup>845</sup> Vgl. SW XIV, 166–169.

Theogonie endet und neben der Offenbarung des Sohnes zu einem irrealen Schein verblaßt. Gottes absolute Freiheit zur Schöpfung als der ersten Offenbarung beinhaltet unabdingbar die menschliche Freiheit mit ihren Möglichkeiten und Aufgaben sowie dieserwegen wiederum die sie voraussetzende, konstitutiv auf sie bezogene, sie aber trotzdem umgreifende und berichtigende Freiheit der zweiten Person und der zweiten Offenbarung. Ohne die Schöpfung und die inneren Gesetzmäßigkeiten ihrer Geschichte bliebe Gott jenseits aller Eigenschaften und Zustände, sogar für sich, unerkennbar und gehemmte Transzendenz, weil Momente seines Wesens nur an der Schöpfung zutage treten können und weil Gott selbst nur vermittels der Schöpfung sein Person-Sein vollendet zu entfalten und zu differenzieren vermag. Im Sohn antizipiert Gott schon vor der Schöpfung das Wesen und die Verfehlung des Menschen, am Sohn wird ihm sein Vermögen (samt den notwendigen Abläufen), das Außergöttliche – unbeschadet aller Freiheit und Tätigkeit des Menschen – in sich zurückzuholen, bewußt.

Der Wille zur Menschwerdung einer seiner Potenzen und der zweiten Person besteht infolgedessen von Anfang an in Gott, sofern andernfalls jede Schöpfung unmöglich wäre. Im präkreativen Stadium führt Gott als quasi noch rein logisches Wesen in absoluter Reflexion – deren Sekundärreflexion die reinrationale Philosophie darstellt – die Analyse seiner selbst durch, die ihm zeigt, was in ihm und was durch ihn außer ihm (möglich) ist. Dessen Endpunkt und Gegenpol bildet der Mensch, um dessen Sein und Tun willen Gott selbst auf bestimmte Weise Mensch werden können muß. Die Verkehrung der inneren Ordnung Gottes ist allein durch ihn selbst möglich und erfolgt nur, weil sie etwas eröffnet: das andere Sein, das anders nicht möglich ist. Einzig das Falsche ermöglicht den Weg zur Totalität und Vollendung des Seins. Jede wirkliche Bewegung in Gott, jede Entäußerung Gottes ist eine Verstellung, eine logische und schließlich reale Alteration seiner reinen Einheit. Im Weltprozeß kommt dem Menschen die zentrale Aufgabe zu, vermittels der Prolongation, der Erneuerung und Vertiefung der Verstellung deren Möglichkeiten und Wirkungen – insbesondere für die Personwerdung Gottes – vollständig zu realisieren, denn die Personalität ist der einzig mögliche Modus der Menschwerdung Gottes im Außergöttlichen einerseits, aber ebenso der Gottwerdung des Menschen am Ende der Zeiten andererseits. Die transzendente Theologie Kants jedenfalls läßt sich für Schelling auf spekulative Weise vollständig ins Empirische und Geschichtliche einholen und von diesem her bestätigen.<sup>846</sup>

Was den physischen Grund der Menschwerdung betrifft, so muß der Übergang der Potenz aus der  $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  ins Menschliche ein vermittelter sein, d.h., die zweite Potenz materialisiert sich gegen die höhere und macht sich da-

<sup>846</sup>

Vgl. etwa I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 391–392, 603–604, 659–660.

mit zum Stoff eines organischen Prozesses. Indem sie sich aller Herrlichkeit be- gibt, erlangt sie ein Recht, außer Gott zu sein; die Außergöttlichkeit der Potenz soll deswegen auch nicht aufgehoben werden, sondern Christus – der sich dem außergöttlichen Sein durch seine Menschwerdung verpflichtet – soll als ewiger Mittler bestätigt werden: *Die religiöse Seinsgeschichte findet von jetzt ab nicht mehr bloß ideal im Bewußtsein statt, sie wird vielmehr zum objektiv-realen Fak- tum.*<sup>847</sup> Die ekstatische innere Bewußtseinsgeschichte des Heidentums geht in die wirkliche Geschichte über, das außer aller Wirklichkeit gewesene Bewußt- sein kehrt in die objektiv-faktische Wirklichkeit zurück. War lediglich Gott in der μορφή (als natürliche Potenz), nicht jedoch der als Knecht erscheinende und zum Tode erniedrigte Gott Prinzip des Heidentums, so muß mit dem sterben- den Gott auch das Heidentum sterben. Nach diesem Faktum wird alles, was die Heiden von Göttern in menschlicher Gestalt sagten, zum Wahn und zur Fabel: „Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten dersel- ben.“<sup>848</sup>

Christus schöpfte den Stoff seiner Menschwerdung aus der eigenen Substanz, die indes vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabge- setzt und dem üblichen organischen Prozeß unterworfen wurde, aus dem am Ende der wirkliche Mensch hervorging.<sup>849</sup> Erst in der Menschwerdung ist Chri- stus also Gott und Mensch in eins, zwei Naturen in einer sowohl konkreten und singulären wie absoluten Person – so wie er vor der Menschwerdung Gott und Außergöttliches in einer Person war, wobei hier das Göttliche durch das Außer- göttliche verhüllt wurde; *die Menschwerdung ist folglich die Bedingung der Be- freiung des Göttlichen in ihm, das vordem verborgen war.* Die in Christus er- scheinende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher sie allein erscheint, nämlich die Menschheit: Im Setzen des Menschlichen ist das Göttli- che also göttlich. Das weder göttlich noch menschlich zu nennende eine Sub- jekt, der λόγος, setzt sich, indem er sich zum Menschen macht zugleich als Göttliches; dem Vater gegenüber kann Christus daher ausschließlich Mensch sein.<sup>850</sup>

Mit dem Christentum wird die Religion zur objektiven Welt und Ge- schichte selbst. Sie bestimmt nicht mehr bloß die Subjektivität des Bewußtseins in seinen idealen Produktionen, sondern der menschengewordene Gott bestimmt nun das Sein der Welt selbst und macht es aus: Gott ist das, was in der Welt ist und was die Welt ist. Einzig die Menschheit kann somit die volle Epiphany des Göttlichen bewerkstelligen. *Die Menschwerdung ist die Offenbarung Gottes als Gott,* und erst sie macht Göttliches und Menschliches innerhalb einer wirkli-

<sup>847</sup> Vgl. SW XIV, 170–173.

<sup>848</sup> Vgl. SW XIV, 174–175.

<sup>849</sup> Vgl. SW XIV, 182.

<sup>850</sup> Vgl. SW XIV, 186–187.

chen Einheit – einer Person – wirklich unterscheidbar. Der Mensch fordert die Person des Sohnes, die doch jederzeit Gottheit bleibt, zum Hervortreten in den Zustand des Außergöttlichen heraus. Der ganze Gott bleibt menschwerdend göttlich, entfaltet aber hierdurch erst seine in sich tripersonale und übersubstantielle Einheit, d.h., die wirkliche Anthropogenese bedingt die Genesis der wirklichen Trinität, so daß sich auch in deren Verständnis Schellings Anthropozentrismus Geltung verschafft. Drei Personen bestehen in der übersubstantiellen Einheit Gottes, doch ebenso bildet der Seinsmodus des Persönlichen die einzig mögliche Art und Weise, wie Gott und Mensch vereint sein und identisch werden können, wie der Mensch in Gott Gott sein kann. Das Substantielle in Gott ist bereits vor aller Wirklichkeit einzig um des Menschen und der Menschwerdung willen. Gott ist Person, indem er Mensch werden kann und will; er wird wirkliche Person, indem er Mensch wird. Der Wille zur Immanenz ist der Wille zum Menschen sowie zur Menschwerdung des Sohnes um des Menschen willen. Ziel aller Dinge freilich bleibt für Schelling das, was in *1 Kor.* 15,28 angesprochen wird: Am Ende ist „Gott alles in allem“ und „in allen“. Sollte bereits gemäß der Intention der ersten Schöpfung alles in Gott beschlossen sein, so tritt dies nach der zweiten wirklich ein.

Die äußere oder exoterische Geschichte insgesamt vermag unter diesen Prämissen grundsätzlich nur einen Sinn aufzuweisen, wenn man sie als von der wahren und inneren, der göttlichen und transzendenten Geschichte allgemein bestimmt und konkret immer wieder durchbrochen ansieht; außer dem Zusammenhang mit dieser bleibt jene unbegreiflich.<sup>851</sup> Nach dem die Welt hervorruhenden Umsturz des ursprünglichen Seins zieht Gott seinen Willen zunächst aus der Welt zurück, so daß im Weltall – und auch die Erhaltung der Welt bedeutet eine fortdauernde Schöpfung – nur noch seine Natur, nicht mehr sein Wille wirkt; dies gilt ebenso für die zweite Person, d.h., der Sohn ist willenlos, rein seiner Natur nach demiurgische Potenz, während er persönlich ausschließlich des Menschen Sohn ist.<sup>852</sup> Seiner über allem Willen stehenden Natur nach ist Gott der All-Einige.<sup>853</sup> Die Relativierung der Schöpfung insgesamt zugunsten ihrer inneren Umkehr, der Vollbringung der Rückkehr zu Gott, findet ihren stärksten Ausdruck darin, daß Schelling die Liebe, die den die Welt erlösenden Opfertod trägt, als *bei weitem größer* veranschlagt als diejenige, die den Schöpfer anfänglich zur Hervorbringung der Schöpfung bewog.<sup>854</sup> Die Liebe Gottes zur

<sup>851</sup> Vgl. SW XIV, 219–220.

<sup>852</sup> Vgl. SW XIV, 190.

<sup>853</sup> Vgl. SW XIV, 195.

<sup>854</sup> Vgl. SW XIV, 197. – Gottes Liebe zum Sohn ist größer als die zur Welt, weil er vor der Schöpfung seinen Egoismus durch seine Liebe erst überwinden muß (vgl. SW VII, 429; *Weltalter*, 101). Letztlich liebt Gott im Sohn aber auch wieder sich selbst, so daß die Sohnesliebe eine durch die Existenz der Welt vermittelte Selbstdifferen-

Welt wächst durch die Welt, sie wird größer durch das, was in ihr geschieht, was in ihrem Verlauf möglich und notwendig wird – und zwar vom Menschen bedingt bzw. von seinem Tun abhängig. Liebe und Erlösung sind mehr ein ontologisches oder metaphysisches Prinzip als ein sittliches oder moralisches.

Nicht die Schöpfung schlechthin und pauschal, sondern das, was in ihr, durch sie und vor allem nach ihr möglich wird, markiert das eigentliche Worumwillen von Gottes Urentschluß. Gottes Wille zu einem starken, unabhängigen, außergöttlichen Sein fordert die Vermitteltheit der Versöhnung mit diesem Sein, wenn es von ihm abfällt. Lediglich ein schwaches Sein könnte Gott unmittelbar begnadigen. Sein Motiv zur Schöpfung der Welt kann kein im Kantischen Sinne moralisches sein, wodurch nämlich Gottes Verhältnis zur Schöpfung selbst das eines bloßen weltzugewandten Vermittlers und proportionalen Exekutors des über allem stehenden Moralprinzips sein würde. Seine Beziehung zur Schöpfung ginge in Moral und Vernunft auf, und die Welt bedürfte keiner Versöhnung durch die absolut objektive Vermittlung des gewaltsamen Opfer- und Vertretertod. Einen starken, physisch-objektiven Zusammenhang zwischen Gott und Welt kann es einzig jenseits der Moral geben, indem man Gott aus der bloß moralischen Kausalität gegenüber der Welt entläßt. Sein Wille zur Schöpfung und deren Selbständigkeit kann nicht rein in Moral und Vernunft aufgehen, die Welt ist nicht um willen der Moral. Der gute Wille wird von Schelling nachdrücklich zu einer metaphysischen, gottesgeschichtlich fundierten Instanz umgedeutet.

Was der Mensch nicht vermochte und Christus nicht nötig hatte, das hat er an des Menschen Statt für ihn getan. *Er tritt Gott gegenüber an die Stelle des Menschen und überkleidet ihn, so daß der Vater im Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern den Sohn sieht.* Worin Vater und Sohn einig sind, ist die Gesinnung, das Prinzip des Unwillens nicht gewähren zu lassen und die in der Menschheit verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherzustellen.<sup>855</sup> Nachdem der Mensch das Leben in sich vom Leben in Gott getrennt hat, vermag er allein durch drei Stadien wieder zu der ihm bestimmten Einheit zu gelangen: (1) das gegenwärtige Leben in seiner Beweglichkeit, (2) das nächstkünftige, im Sein-Müssen ohne Können gebundene Leben und (3) das zur Beweglichkeit entbundene geistige Sein, d.i. die allgemeine Auferstehung des Fleisches.<sup>856</sup> *Jeder Sukzession eignet prinzipiell eine Dreiheit* von (1) unrechtem Zustand, (2) Negation des unrechten Zustandes durch seinen reinen Gegensatz und (3) Erreichung des rechten, sein-sollenden Zustandes: So folgt dem einseitig-natürlichen das einseitig-geistige Leben und diesem erst das geistig-natürliche Leben. Schon im ersten

zierung und Personwerdung Gottes bedeutet. Gott liebt die Welt am wenigsten um ihrer selbst willen.

<sup>855</sup> Vgl. SW XIV, 205.

<sup>856</sup> Vgl. SW XIV, 210.

Leben ist der Geist zwar da, aber – anders als es sein sollte – der Natur unterworfen, wohingegen die dem Natürlichen genuin zukommende Seinsweise die des Latenten und Verborgenen sein soll.<sup>857</sup> Vom universellen Leben sich abbrechend versenkt der Mensch sich in das Besondere von Natur und Materie, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt, doch im folgenden Zustand wird er in das universelle, das allgemeine und geistige Leben zurückkehren, wo für seine Eigenheit kein Wirkungsbereich mehr verbleibt.<sup>858</sup>

All dies geschieht in einer einzigen Welt und der wirklichen Sukzession zeitlicher Zustände in ihr – der folglich auch die *Unsterblichkeit* zugehört, denn wenn unsere Fortdauer qua Negation dieser Welt in einer anderen Welt stattfände, wäre die uns bekannte Welt eine zufällige.<sup>859</sup> Der menschliche Tod ist keine Scheidung von Seele und Leib, nach der ein Teil fort dauert, sondern die Essentifikation eines integralen Seins: Das Zufällige geht unter, doch das, was eigentlich der Mensch ist, wird bewahrt; nach dem Tod ist er nur noch er selbst, der ganze Mensch wird Geist.<sup>860</sup> Ist die Fortdauer nach dem Tod eine notwendige, dann kann der Tod nur etwas Zufälliges sein. Die Seele bildet kein unzusammengesetztes Ding (wie in der alten Metaphysik), sondern die wirkliche Unsterblichkeit beruht auf der Indissolubilität der drei Momente des natürlichen, des geistigen und des natürlich-geistigen Lebens, die einander als sukzessive Zustände folgen. Sogar das menschliche Leben Christi ging durch diese hindurch: (1) als Erscheinung im Fleisch, (2) als Verweilen in der Geisterwelt und (3) als Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Seine Menschwerdung war so vollständig, daß er sich von seiner Gottheit einzig die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehielt.<sup>861</sup> Seine *Auferstehung*, durch die er fortwirkend und ewig Mensch bleibt, ist die Wirkung der Wiederannahme des Menschen durch Gott: War vordem unsere gesamte – von ihm getrennte – Existenz Gott mißfällig, weshalb alle guten Werke bedeutungslos blieben, so macht nun die Rechtfertigung unserer Existenz den wahren guten Willen wieder möglich; göttlicher und menschlicher Wille kongruieren.<sup>862</sup>

Ist eine außergöttliche Welt einmal zugelassen und in Christus gebilligt, so kann die letzte Absicht dabei nur sein, daß die gesamte Innenwelt – der Geist –, wie sie ursprünglich sein sollte, nunmehr in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt wird. Der durch den Fall zum Menschen im jetzigen Sinne gewordene Mensch soll es durch göttlichen Willen auch bleiben und in dieser Form der

<sup>857</sup> Vgl. SW XIV, 211.

<sup>858</sup> Vgl. SW XIV, 214–215.

<sup>859</sup> Vgl. SW XIV, 215–216.

<sup>860</sup> Vgl. SW XIV, 206–207.

<sup>861</sup> Vgl. SW XIV, 216–217.

<sup>862</sup> Vgl. SW XIV, 217–218.

höchsten Seligkeit teilhaftig werden, zu der er schon in seinem ursprünglichen Sein bestimmt war. Äußeres und Inneres, Natur und Geist erreichen an diesem Punkt im Verhältnis der Unterordnung stehend einen Einklang.<sup>863</sup> Schellings letztes Wort zum Verhältnis von Natur und Geist scheint hier: Entweder wird die Natur zur Erscheinung des sich in ihr ausdrückenden Geistigen verklärt. Oder sie wird zu dem für sich selbst nicht mehr erscheinenden, unsichtbaren Inhalt und Verinnerlichten des Inneren, also des Geistes, der sie in der Regression zur permanenten Latenz und Potenz festhält und auf ewig bündigt; für die Natur besteht dann kein Raum und keine Zeit, keine Möglichkeit einer selbständigen Äußerlichkeit mehr.

Zum wirklichen Erben Gottes erklärt, empfängt Christus seinen Lohn, der darin besteht, daß ihm alles Sein überlassen wird, auf daß er es fortan als von Gott unabhängige, außergöttliche Persönlichkeit beherrsche, auf daß er diesmal mit dem göttlichen Willen außer Gott sei. Als ewiger Mittler ewig Mensch bleibend, ist Christus außer Gott und bei innigster Einheit zugleich selbständig gegen ihn, denn lediglich der kann Mittler sein, der gegen beide Teile unabhängig ist: Christus ist außer Gott durch seine ewige Menschheit, und er ist außer dem Menschen durch seine Gottheit; er wird zum Herrn gemacht, weil er außer der Gottheit sein konnte, sich aber statt dessen Gott unterwarf.<sup>864</sup> Der Sohn ist der zum Herrn gemachte Herr, und wer zum Herrn gemacht wird, der kann nicht substantiell Gott, sondern substantiell allein außer Gott sein; nur der, der eine Herrlichkeit unabhängig von Gott hatte, stand in der Notwendigkeit, sich dieser zu begeben, sie zu opfern, um zur Herrlichkeit mit Gott zu gelangen.<sup>865</sup> Christus wird, in von Gott selbst anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, das Sein beherrschen – bis zu jenem Zeitpunkt in der fernsten Zukunft, wo er, nach Überwindung aller Feinde, das Reich dem Vater zurückgibt und damit auch selbst in ihn zurücktritt. *Dann herrscht die vollkommene Gemeinschaft des Seins zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist, der alles unter sich enthält.*<sup>866</sup>

Die Folgen des Verkehrten und Verfehlten werden in den Reichtum und die vollendete Wirklichkeit des Seins aufgenommen, weil sie von Anfang an zu dessen Möglichkeiten gehörten, ja in gewissem Sinne sogar absolute Bedingungen des Seinsprozesses waren. Was der Mensch – an sich wie an der Welt – getan und bewirkt hat, wird von Gott im Sein belassen und als Sein angenommen, um zu ihm (als ob Gott es selbst gewollt hätte) beizutragen und in ihm, selbst noch in dessen Vollendung, seine unilgbaren Spuren zu hinterlassen. Was der Mensch getan hat und was Christus übernehmen und zu Ende führen muß-

<sup>863</sup> Vgl. SW XIV, 221–222, wo Schelling auch den Eingangssatz der *Weltalter* zitiert.

<sup>864</sup> Vgl. SW XIV, 224–225.

<sup>865</sup> Vgl. SW XIV, 226–227.

<sup>866</sup> Vgl. SW XIV, 228–229.

te, ja weiterhin zu Ende führt, das wird von Gott weder aus dem Sein getilgt noch vergessen werden. Die Vermittlung des Sohnes bedeutet hier: Zurückholen aus der Verkehrung und Verstellung, indem diese als notwendig geschichtliche Zustände bzw. sich notwendig geschichtlich auswirkende Bewegungen in all ihren Gestalten und deren Zusammenhängen gänzlich durchschritten werden. Was aber durch die Zeiten das Wahre bewahrt und das Falsche am Ende wahr oder wie das Wahre macht, ist der Geist, die absolute, all-eine, lebendige Person, die alle Momente und Gegensätze in sich enthalten und die transzendente Gemeinschaft und Einheit jedweder Vielheit herstellen wird. Selbst am Ende aller Dinge wird nichts Gewesenes Gott unwesentlich, von ihm verworfen oder zurückgelassen, vielmehr trägt alles zur Vertiefung und Anreicherung seiner Innerlichkeit bei, denn es wird als Vergangenes – und damit als Gewußtes – im Geist zu einem Element oder Moment desselben, dem, weil und insofern er gewußt wird, als absolut gewußtem auch Sein eignet und innewohnt.

In den mythologischen Vorstellungen ist – dies stellt Schelling nochmals klar – nichts historisch und sachlich-objektiv, als daß sie zu ihrer bestimmten Zeit für wahr gehalten wurden; die Götter sind keine geschichtlich-konkreten Personen. Christus hingegen ist keine bloße Erscheinung, sondern eine historische Existenz und Persönlichkeit, weswegen das Christentum nicht mehr mythologisch resp. als Fortsetzung der Mythologie zu erklären ist – obwohl Jesu Anhänger seine Person mythologisierten. Die Vorstellung und der reine Bewußtseinsprozeß gehen mit dem Christentum in Wahrheit und Wirklichkeit über.<sup>867</sup> Dabei waren Leben und Lehre Jesu wenig geeignet, um eine Verherrlichung seiner Person zu legitimieren: Nur was er ist – Sohn Gottes –, er selbst, war der Inhalt seiner Lehre, was gerade von den Juden abgelehnt wurde. Daher muß das Christentum als historische Tatsache wissenschaftlich erklärt werden, weil allein die wissenschaftliche Objektivität ihm allgemeine Anerkennung zu verschaffen vermag.<sup>868</sup>

## 5. Satan

Wenn alles Christus untertan ist, endet alle außergöttliche Macht und das Reich wird dem Vater übergeben. Mit dem Evangelium als Gesetz der Freiheit wird das äußere Gesetz, die äußere Notwendigkeit, der alles Bewußtsein unterlag, aufgehoben, denn in und mit Christus starb die ganze kosmische Religion, die ausschließlich auf der Spannung beruhte; wird diese – mit der Ausgießung des heiligen Geistes – aufgehoben, so erlischt auch die Macht jedweder kosmischen Potenz oder außergöttlichen Gewalt: Das Judentum endet, das Heidentum be-

<sup>867</sup> Vgl. SW XIV, 229–231.

<sup>868</sup> Vgl. SW XIV, 232–234.

ginnt abzusterben und wird zum Residuum eines Prozesses, der nicht mehr existiert.<sup>869</sup> An diesem Punkt der Entwicklung erhebt sich unmittelbar die Frage, als was dem Christentum die blinde Macht, das Prinzip des Heidentums erscheinen muß, und die Antwort lautet: als *Satan*, als die astrale, kosmische Gewalt schlechthin, als Haupt und Urheber alles Bösen, insbesondere des Heidentums, dessen durchgehender Repräsentant er in all seinen Gestalten ist.<sup>870</sup>

Satan ist kein individueller, erschaffener Geist, der von Gott abfiel und danach andere Geister sowie zuletzt den Menschen mit in den Abfall hineinzog, sondern ein allgemeines kosmisches Prinzip mit durchdringendem Einfluß auf alle Menschen, der Begriff des Widersachers, des Aufhaltenden und Irremachenden, der sich einer Bewegung entgegenstellt: Nicht geschaffen ist er doch geworden, so wie auch Christus, ohne Geschöpf zu sein, außer Gott war; und ebensowenig ist Satan ein von Natur böses oder mit Gott gleich ewiges Prinzip, das vor der Schöpfung schon existiert hätte.<sup>871</sup> Wie Christus hat Satan – „der Gott dieser Welt“ und der durch die Schuld des Menschen in der Schöpfung wiedererregte Wille – ein Reich und ist ein allgegenwärtiger Teil der göttlichen Ökonomie, denn ein bloßes Geschöpf wäre zu gering, um sich dem Bewußtsein Christi zu nähern, sein Tun zu fordern und zu rechtfertigen.<sup>872</sup> Satan ist die Macht, die in Zweifel und auf die Probe stellt, die das Unentschiedene zur Entscheidung bringt, die (wie im Fall Hiobs) die Gesinnung sich bewähren läßt; ohne böse zu sein, bringt er das verborgene Böse an den Tag und ist daher auch ein geschichtliches Wesen, das zwischen Anfang und Ende eine Entwicklung durchläuft.<sup>873</sup>

Als der beharrliche Veruneiniger des Menschen mit Gott, als sein Ankläger bei Gott, erinnert er ihn beständig an die Schuld des Menschen. Wenn Gottes Sache jedoch dereinst entschieden sein wird, hat auch Satan sein Werk getan und seine Macht ein Ende. Das Amphibolische – das Sein- und Nichtsein-Könnende, das Gesetzt- oder auch Nicht-gesetzt-werden-Können – ist sein Prinzip, so daß auf ihm das Herr-Sein Gottes beruht: Satan ist das durch den

<sup>869</sup> Vgl. SW XIV, 236–240.

<sup>870</sup> Vgl. SW XIV, 241–242, 252. – Zur Auslegung des Satans bei Schelling vgl. A. Franz: Die philosophische Idee des Bösen. Zur Satanologie Schellings und Dantes. In: *Trierer Theologische Zeitschrift* 99 (1990) 81–94; P.L. Oesterreich: Personale Desintegration. Schellings anthropogenetische Satanologie. In: T. Buchheim/F. Hermann (Hg.): *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*. Berlin 2004, 227–237.

<sup>871</sup> Vgl. SW XIV, 243–245.

<sup>872</sup> Vgl. SW XIV, 246–247, 254–255.

<sup>873</sup> Vgl. SW XIV, 248–249. – Wie die griechische Nemesis prüft Satan, ob einem unverdienten Glück (im Kantischen Sinne) auch eine glückswürdige Gesinnung entspricht, d.h., die satanischen Möglichkeiten erproben die Wahrheit des Willens (vgl. SW XIV, 260).

göttlichen Unwillen gesetzte B, die Macht Gottes in der gefallenen Welt.<sup>874</sup> Weder das ursprüngliche A (das reine Können) noch das reine B (das aus seinen Schranken gesetzte unendliche Sein) sind Geschöpfe, sondern nur das aus B in A zurückgebrachte und als A gesetzte B ist Geschöpf – und zwar das höchste Geschöpf, der Mensch. Allein innerhalb des menschlichen Bewußtseins ist jenes A wirklich Geschöpf, aber indem der Mensch diese Schranken wieder aufhob, trat das Prinzip ebenfalls aus seiner Geschöpflichkeit heraus und erschien als dem konkreten Sein entgegengesetzter, gewordener, reiner Geist, als allgemeines Prinzip sowie falsches Leben.<sup>875</sup> Satan ist daher ein vom Menschen erregter, das Bewußtsein aber nunmehr überschreitender und es aufzuheben drohender Geist. Die Schöpfung beruht darauf, daß die erste Potenz aus dem Nichtsein und An-Sich hervortritt und seiend wird, doch der letzte Sinn der Schöpfung ist es, diese Potenz zum Nicht-Seienden zu erklären: Der Mensch entsteht nur, indem jenes Prinzip zum Nicht-Seienden und damit zum Setzenden des Höchsten geworden ist. Seiner Natur nach bleibt jedoch immer die Möglichkeit zurück, daß es sich neuerlich erhebt; von der Natur des Möglichen her ist dies nie auszuschließen und bildet die Probe des Willens.<sup>876</sup>

Mit dem Sieg des Christentums verliert Satan, der Verführer des Erdkreises, seine religiöse Bedeutung; er wird aus dem Himmel gestoßen und besitzt danach nur noch eine irdisch-politische Macht.<sup>877</sup> Sofern aber alle Mythen notwendige Erscheinungsweisen von Prinzipien – bzw. Bewegungen von Potenzenverhältnissen – im Bewußtsein sind, zeigt die Schlange als wissendes Tier, *daß das Wissende auf die Seite des Nicht-Seienden gehört.*<sup>878</sup> Entweder sündigt Satan von Anfang an – oder er bewegt sich überhaupt nicht; er kann also gar nicht anders als sündigen: Sowie er ist und sich bewegt, sündigt er, was der Natur des ersten Prinzips entspricht, das im Zentrum und Inneren bleiben sollte, jedoch vom Mittelpunkt abweicht, durch den menschlichen Willen wirklich wird und damit seinen Zweck verfehlt; wenn es ist, ist es außer der Wahrheit.<sup>879</sup> Seinem letzten Grunde nach ist Satan das seiner Natur nach Nicht-Seiende, das allein vermittels Täuschung und Schein verlangen kann, das Seiende zu sein. Einerseits hat er dabei ein allgemeines Verhältnis zum Menschen, in dem Perioden zu unterscheiden sind, andererseits hat er ein Verhältnis zum einzelnen Menschen: die Erbsünde, das radikale Böse in der menschlichen Natur. *Als Allmöglichkeit oder Quelle unendlicher Möglichkeiten ist Satan zwar der Bewegter des menschl-*

<sup>874</sup> Vgl. SW XIV, 250–252.

<sup>875</sup> Vgl. SW XIV, 256–257.

<sup>876</sup> Vgl. SW XIV, 258–259.

<sup>877</sup> Vgl. SW XIV, 263. – Zum politischen Denken Schellings vgl. R. Pettoello: *Gli anni dei dolori. Il pensiero politico di F.W.J. Schelling dal 1804 al 1854.* Florenz 1980.

<sup>878</sup> Vgl. SW XIV, 264.

<sup>879</sup> Vgl. SW XIV, 266–268.

*chen Lebens, doch ohne den menschlichen Willen vermag er nichts, einzig durch ihn kann er wirklich schaffen.*<sup>880</sup> Und die Schöpfung insgesamt kann solange keine vollkommene Wahrheit erlangen, als nicht jede ihr entgegengesetzte Möglichkeit sich gezeigt hat und besiegt wurde.<sup>881</sup>

Satan ist für Schelling kein machtvolles, aber ein kreatürliches und deshalb bereits subordiniertes Individuum, das nach hochmütigem Widerstehen stürzt und von da an gegen Gott arbeitet, kein intelligenter luziferischer Rebell wie ihn Milton oder Klopstock zeichnen, sondern eine allgegenwärtig-universale, infinite, geistige und transpersonale Realität höchsten Ranges. Jede ästhetische Individualisierung verdeckt den Prinzipiencharakter des Diabolischen. Wie der Logos ist Satan möglichst *allgemein* zu verstehen: als Widersacher überhaupt, und in dieser Funktion gehört er, von Gott zugelassen, unabdingbar zum Weltprozeß. Er ist das Prinzip der Epiphanie des verborgenen Bösen in der Schöpfung, weswegen ihm ethisch eine positive Stellung als Mäeut des Bösen eignet. Böse wiederum kann allein der Wille des Menschen sein, den Satan nicht direkt bestimmen, sondern lediglich, durch Wort und Bild, zu bedrängen und verführen vermag. Satans Erregung fällt in die Geschichte, sie hängt vom freien Fall des *Menschen* ab und bildet die Konsequenz seiner deprivierten, auseinandergelassenen Person. Ursprünglich im menschlichen Bewußtsein integriert, wird er durch den Fall zu eigener Wirksamkeit im Dienste Gottes und gegen den Menschen entbunden, um fortan als verselbständigte Potenz die gesamte Bewußtseinsgeschichte begleitend den Menschen zu bedrohen.

In seiner konkreten Wirksamkeit zeigt sich Satan als notorisch proteushaft: Er ist der Erfindungsreiche, Vielgestaltige, ständig andere Rollen spielende und Masken – Personen – tragende, sich ewig verstellende Ironiker oder Sophist, darin allerdings heilsgeschichtlich determiniert, sofern er gemeinsam mit Christus das eigentliche Bewegungsprinzip der Menschheitsgeschichte ausmacht. Alle Möglichkeiten stehen Satan zu Gebote, weil er gar nichts anderes ist als die vom Menschen hypostasierte infinite Potentialität, die sich, nie zu befriedigen, vermittels des Menschen zu realisieren sucht. *In Satan begegnet sich der Mensch also letztlich selbst.* Als produktive Einheit von Macht, Möglichkeit und Magie verführt er – darin die Offenheit des Menschen für axiologisch indifferente Möglichkeiten nutzend – durch den Schein, durch *Möglichkeiten*, die sein können, aber nicht sein sollen; als der Herr der abwegigen Möglichkeiten führt er den Menschen auf die Abwege des Seins.

Vor dem Fall ist der Mensch reine Seele und damit Abbild der Ordnung der göttlichen Potenzen. In der Möglichkeit der Erhebung der ersten Potenz ins eigene Sein liegt auch die Möglichkeit des Satanischen beschlossen, das sich in

<sup>880</sup> Vgl. SW XIV, 269–271.

<sup>881</sup> Vgl. SW XIV, 274.

der Seele vor dem Fall in Ruhe befindet. Gesetzt, wenn auch nicht beherrscht, wird Satan zwar vom Menschen, aber er verkörpert dennoch die Macht Gottes am Sein des Menschen. Satan ist der unabweisliche Mitgänger des Menschen durch die Geschichte seines Abfalls von sich und Gott. Sich nunmehr besitzend ist die Seele Geist oder sich selbst wollender Wille,<sup>882</sup> der Bewußtseinsprozeß ist die willentlich gesetzte Geschichte des Selbstseins dieses sich in einem fort antreibenden und verzehrenden Geistes. Mit dem Fall des selbstherrlich und eigenständig sein wollenden Menschen sinkt auch jede Stufe der Natur, dergestalt ihr Ziel verfehlend, in ihr isoliertes Für-sich-Sein zurück. Das entleerte Einzelne beharrt auf sich und tritt für sich – dem Endzweck der Natur entfremdet – hervor.<sup>883</sup> In dieser Absonderung und Ausschließung bleibt ihm sein Verlangen nach Sein unerfüllbar. Die natürliche Widerständigkeit jedes Seienden versteift sich, und jedes einzelne für sich steht unter dem Fluch der Vergänglichkeit als einer Macht, die jedes Widerstreben bricht. Jedes Sein ist ein Weg in den eigenen Tod. Die in der Schöpfung unutilgbar wirkende Kraft treibt bloß rotatorisch immer neues Gleiches hervor. Nichts fängt mehr wirklich an, weil nichts mehr sein wahres, erfülltes Ende zu erreichen vermag; nichts weicht mehr, sich zu dessen Unterlage machend, einem Höheren. In der gefallenen Welt, der Welt der scheinbar infiniten Immanenz, kann die Zeit lediglich kreisen, nicht in teleologischer Transzendierung zu einem Höheren und schließlich Letzten durchbrechen.

Die mythologische Verfallenheit dauert deshalb auch unter der Herrschaft der Offenbarung in gewisser Hinsicht an. Dionysos ist – gerade in seiner höchstmöglichen mythologischen Endgestalt, als Resultat und höchste Potenz des Heidentums, als Jakchos – die Präfiguration und der  $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$  Christi; wie alle Olympier sterblich, wirkt er gleichwohl im Christentum fort, etwa in der Taufe, in der der Christ dem zweiten Prinzip stirbt,<sup>884</sup> so daß er auch nach der Offenbarung Dionysos bleibt. Zeigte sich Dionysos in der Mythologie bloß *an* der Materie, so macht er sich in der Inkarnation Christi selbst zur Materie, zu einem Sein für ein Anderes. Selbst mit Christi Sieg wird die Welt zunächst nur innerlich verwandelt, äußerlich bleibt sie das Reich der Verfallenheit und der heidnischen Macht Satans. Bis zur Neuschöpfung oder Wiedergeburt aus dem heiligen Geist bleibt der Mensch die gefallene Kreatur, den Möglichkeiten unterworfen,

<sup>882</sup> Vgl. SW XIII, 473.

<sup>883</sup> Vgl. SW XI, 412; XIII, 363.

<sup>884</sup> Vgl. SW XIV, 304. – Weil Petrus und Paulus in der Geschichte des Christentums immanente Grundirrtümer verkörpern – einmal das Beharren auf dem Gesetz und der politisch-staatlichen Macht, einmal der falsche, das Gesetz verwerfende Freiheitsbegriff, der letztlich in Atheismus und Nihilismus mündet –, sind auch sie noch mit mythologischen Stationen zu vergleichen: Petrus mit Mithras, Paulus mit dem baccischen Dionysos.

mit denen Satan den Willen ständig umstellt. Das Dionysische bewegt, indem es befreit; das Satanische bewegt, indem es versucht. Doch hat Satan in der Geschichte des Heidentums seine religiösen Möglichkeiten völlig ausgeschöpft, so daß ihm fortan nur ‚dämonische‘ Mächte, unterirdische Schatten der Vergangenheit, bleiben, um den Menschen zu verführen. Mit dem Sieg Christi über Satan vergeht nicht *ein* mythologischer Gott, sondern die *Wurzel* des Mythologischen überhaupt stirbt ab. Satan zieht sich aus dem Innerlich-Religiösen ins Äußerlich-Staatliche zurück. Staat und Gesetz werden somit zur säkularen Instanz des Satanischen. Die Geschichte der frühen Kirche steht ebenfalls noch ganz im Bann der Verfallenheit und der religiösen Leere, deren Produkt sie ist.<sup>885</sup>

Das, was innerhalb der Offenbarung die größte Analogie mit der Mythologie aufweist, ist die *Engelwelt*. Sind die Engel über den Menschen, das höchste Geschöpf, zu stellen, so belegt dies, daß sie als reine Potenzen nicht im selben Sinne konkrete Geschöpfe sind wie der Mensch. Ohne Schöpfung gäbe es zwar keine Engel, doch als bloße Potenzen (Möglichkeiten) können sie nicht erschaffen werden, weil lediglich das Wirkliche (das Konkrete) erschaffen wird.<sup>886</sup> *Mit jedem Wirklichen resp. jeder wirklichen Schöpfung sind indessen unzählige Möglichkeiten gegeben und mit zugelassen, die kein Gegenstand der Schöpfung sind.* Da nämlich das Sein der Welt an sich ein bloß mögliches und nur durch den göttlichen Willen (also zufällig) wirkliches ist, sind auch alle Gegensätze dieses Seins als Möglichkeiten zugegeben. *Durch die Schuld des Menschen sind die Potenzen, die unter seiner Herrschaft und Wirklichkeit hätten stehen sollen, entbunden worden, um nun ihn unter ihre Gewalt zu bringen*, d.h., die zuvor subordinierten Möglichkeiten erheben sich gegen und über ihn; waren diese Po-

<sup>885</sup> Sogar Erkenntnis und Wissenschaft des gefallenen Menschen sind der mythologischen Struktur unterworfen: Das intendierte, als Zweck vorausgesetzte Objektive wird anfänglich nicht verstanden, aber dann stufenweise durchdrungen; das Bewußtsein ist in seinen Inhalten verloren und außer sich selbst, um am Ende Herrschaft über sich und das Erkannte und Reale zu gewinnen. Bis zuletzt bleibt die Wissenschaft irrtumsbedrohtes Stückwerk, weil der Mensch in ihr im Grunde nichts von Gott weiß (vgl. SW XI, 525), der Geist mithin weder Anfang noch Ende sieht. (Gerade die Philosophie ist die Wissenschaft, die nie von ihren ‚Irrtümern‘, ihrer Geschichte loskommen kann.) Im Haben der Erkenntnis sucht der Geist zwar Ruhe für sein unaufhörliches Wollen, doch vermag er sie nicht zu erlangen. Er zieht sich in sich zurück, um Gottes in innerer, autonomer Kontemplation habhaft zu werden, sich also selbst zu erlösen. Weil der reine βίος θεωρητικός unmöglich ist, das Moralgesetz weiterhin auf dem Philosophen lastet, begreift er auf seiner höchsten Stufe die Aussichtslosigkeit seines Projekts. Der notwendig universale methodische Zweifel der Wissenschaft endet in der existentiellen Verzweiflung, und an diesem Grenzpunkt erfolgt der Übergang aus dem Negativen ins Positive.

<sup>886</sup> Vgl. SW XIV, 279–281.

tenzen in der Einheit gut, so werden sie jetzt böse Engel oder Geister.<sup>887</sup> Die guten Engel hingegen, willenlos und ihrer Natur nach gut, sind das, was wirklich sein sollte, aber durch die Schuld des Menschen als bloße Möglichkeit gesetzt ist; weil das, was nicht sein sollte, wirklich wurde – die bösen Engel –, blieben sie Potenzen. Kein Ding ist folglich mehr das, was es sein sollte und was seiner Idee – jeder Engel ist die Potenz oder Idee eines bestimmten Individuums oder Volkes – angemessen gewesen wäre: Es hat seine ursprüngliche Idee außer sich, das Universum besteht in gegenseitiger Ausschließung seiner Teile, mithin vergänglich.<sup>888</sup>

Die dem absoluten Zufall, dem volitiven Weltursprungsakt innewohnende Kontingenz zieht die parhypostatischen Gegenmöglichkeiten der Schöpfungswirklichkeit und -geschichte unvermeidlich mit in diese hinein; sie müssen sich auswirken, man muß sich durch sie hindurcharbeiten und sie überwinden<sup>889</sup>

<sup>887</sup> Vgl. SW XIV, 281–282.

<sup>888</sup> Vgl. SW XIV, 284–286.

<sup>889</sup> Wenn am Anfang der Philosophie bei Anaximander schon der Gedanke einer wechselseitigen Verdrängung der endlichen und damit einseitigen Dinge im Rahmen der ausgleichenden Δίκη im Zentrum des Seinsverständnisses steht, so findet diese Vorstellung bei Schelling ihren Niederschlag in der *Kontingenz des Weltursprungs* selbst: Gott kann, wenn er schaffen will, nur eine konkrete Welt schaffen, d.h., alle ihre essentiellen Inhalte sind in einem genau bestimmten Zusammenhang notwendig, während ihre Existenz überhaupt absolut kontingent bleibt, allein volitiv und teleologisch zu rechtfertigen ist. Alles Gegen-Mögliche tritt jedoch ebenfalls auf anhaftende Weise mit der Welt in toto aus der Möglichkeit in die faktische Wirklichkeit hinüber, es muß sich (widerständig) auswirken und überwunden werden. In der Sukzession des Sich-Ersetzens der Welt- und später der Bewußtseinsinhalte gelangt jede Möglichkeit zu ihrem Recht, alles Mögliche wirkt sich aus – bis hin zum gesollten teleologischen Endzustand. Denkt Anaximander als erster den Ursprung als Verneinung der Weltstruktur, die aus ihm entspringt, so faßt Schelling ihn als Möglichkeit der Bejahung der Welt bzw. als Bejahung und Entwicklung der Möglichkeit der Welt, wobei das ἄπειρον konkret zu einem inneren Moment dieser Affirmation wird. Beide sind auf ihre Weise Denker der All-Einheit. Der Ursprung der Welt bleibt auch bei Schelling vorweltlich, spiegelt sich aber im gesamten Verlauf des Weltprozesses, in all seinen Epochen und Stellungen. Die Archäologie ist vollständig entmythologisiert, die Mythologie ist Produkt des Menschen, aber dennoch ist ihr Inhalt realiter das Göttliche, sie ist wirkliches Gottesbewußtsein. Der Monotheismus als Wahrheit schließt den mythologischen Polytheismus nicht mehr aus (wie bei Xenophanes), sondern beide gehören als Grund, Folge und Ziel zu einem Prozeß. Der transzendente Ursprung will bei Schelling die Immanenz, er tritt in sie hinein, um am Ende vollendet wieder aus ihr herauszutreten. Entfernung und Nähe des Ursprungs (Gottes) zur Welt sollen bei Schelling in allen Aspekten ausgeglichen werden. Die Zeit entfaltet für ihn nicht zyklisch ein zeitloses Gesetz in einer unentstandenen und unvergänglichen Welt, sondern diese wird bewußt, frei und willentlich als das Andere des Ursprungs gesetzt, um eine von diesem bestimmte Dauer zu haben, in ihr etwas zu realisieren und dann in den Ursprung zurückzukehren.

– und dies ist der Auftrag des Menschen und der zweiten Potenz in der Welt. Dadurch, daß ein bestimmtes Nicht-Unmögliches wirklich wird, treten alle anderen Nicht-Unmöglichkeiten oder Möglichkeiten in impliziter Form mit in diese Wirklichkeit hinüber. Wurde die erste Potenz mit dem Erreichen des Menschen wieder gebändigt, so doch von ihm unmittelbar neuerlich entbunden, und diese durch den Menschen nochmals verselbständigte erste Potenz erscheint ihm als Satan. Jede Gegenwart steht damit vor der Aufgabe, die permanent drängende Sucht der erregten Potenz, ihr Verlangen nach Wirklichkeit – auf Kosten der gegenwärtigen Wirklichkeit als jeweils notwendigem Moment im Gefüge des Seinsfortschritts – zu bändigen und abzuweisen, um Irr- und Abwege des Seins zu verhindern. Im Kampf gegen die durch seine eigene Schuld desintegrierten Potenzen richtet der Mensch gleichermaßen die eigene wie die allgemeine Seinsordnung wieder auf. Am Ende wird die erste Potenz – der Inbegriff auch der wahren Ordnung der Ideen oder Möglichkeiten – zum absoluten Subjekt und Setzenden des Höchsten, des absoluten, all-einen Geistes.

Gott bleibt die über alle Potenzen erhabene Ursache und damit Herr der Potenzen; er ist das allen Potenzen vorausliegende und damit unmittelbar Seiende, während die Potenzen die absoluten Mittel seines die singuläre Totalität der Schöpfung intendierenden Willens bilden. Sowohl der Satan<sup>890</sup> als auch die Engel werden von Schelling als Potenzen und entpersonifiziert gedeutet, weil nur Gott und der Mensch wirkliche Personen und Einzelwesen sind – Gott über allem Sein, der Mensch in der Mitte des Seins, ohne das höchste Seiende zu sein. Insbesondere anhand des Satan wird das Wesen der ersten Potenz im Hinblick auf den Menschen sowie dessen Rolle in der teleologischen Schöpfungsökonomie näher und konkreter ausgelegt: Die göttliche Macht erscheint in höchster Deutlichkeit als Überwinderin der in den Bereich der Aktivität des Menschen gehörenden negativen Möglichkeiten der ersten Potenz, die gleichwohl zum Wesen der Welt hinzuzuzählen und konstitutiv in ihre Totalität einzuflechten sind. Ist die Welt das Gewand des göttlichen Willens, so lebt der satanische Wille einerseits von einer parasitären Anheftung oder Anhängung an den menschlichen Willen, unter dessen Deckmantel allein er in der Welt wirksam zu werden vermag, andererseits erfüllt er exakt damit eine zum Wesen der Schöpfung überhaupt gehörende allgemeine ontologische und pronoetische Funktion, nämlich die der Realisierung aller der Vollendung der Schöpfung ent-

<sup>890</sup> Ersichtlich verbindet Schelling hierbei Aspekte des jüdischen wie des christlichen Teufelsbildes: Satan ist der Ankläger am göttlichen Gerichtshof, der die religiöse Integrität von Menschen testet und Sünden anklagt, wie aus den Büchern *Hiob* oder *Sacharja* bekannt – gerade bei der Übersetzung von *Hiob* 1 und *Sach.* 3 ins Griechische wurde das jüdische ha-Satan zum Διάβολος (abgeleitet von διαβάλλειν) der Septuaginta. Als dieser Teufel ist er der Durcheinanderwerfer, Zerwürfnisstifter, Verwirrer, Faktenverdrehler oder Verleumder.

gegenarbeitenden Möglichkeiten, deren Überwindung aber gerade unabdingbar zur Wahrheit ihres Endes hinführt und beiträgt.

Satan ist folglich die mit dem menschlichen Fall wieder entbundene und kosmisch aktiv gewordene erste Potenz, die ewig am und mit dem Menschen tätig werden kann – und zwar in der Weise, daß er sich der menschlichen Wiedergewinnung Gottes, der Restitution seiner Gottinnerlichkeit, entgegenstellt und ihr entgegenwirkt, indem er sie hinauszögert und sämtliche Möglichkeiten ihrer Störung in Beziehung auf den Menschen verwirklicht (die generelle Anthropozentrik des Seins mithin bestätigt). Der berechtigte Zweifel Gottes am Menschen wird in Satan in all seinen Gestalten durchlaufen; erst wenn er sich gegen jeden Zweifel bewährt hat, nimmt Gott den Menschen in die Einheit mit sich auf, und Satans weltliches Reich endet. Gott selbst prüft daher gewissermaßen als Satan den Menschen. Satan verkörpert die Macht der Kontingenz, die jeder Schöpfung anhaftet, insbesondere jedoch der durch den Sündenfall verursachten zweiten. Und er ist der Inbegriff eines Lebens, das sich rein immanent bleiben wollend nicht auf Gott richtet. Vom Menschen entfesselt, arbeitet Satan dessen Einheit mit Gott entgegen, ja sein Sein ist gar nichts anderes als weltlicher Widerstand gegen die eschatologische, transzendente Vollendung der Welt. Alle seine Bewegungen sind Gegenbewegungen, sein Wirken ein Entgegenwirken, sein absolutes Mittel der Schein. In hypothetischem oder fiktivem Sinne betrachtet, hinge die Möglichkeit einer permanent für und aus sich bestehenden rein immanenten Welt ohne transzendentes Ziel an der fortdauernden Verselbständigung und Erhebung der ersten Potenz; sie ist aber in der Tat das Prinzip unendlich vieler Möglichkeiten, Instanzen und Bestimmungen der Immanenz – bevor sie zuletzt zum absoluten Subjekt der göttlichen Transzendenz wird und damit das, was sie sein soll. Ausschließlich als Potenz genommen, ist die erste – wie jede Potenz an sich – nur ein Anfang, so wie jeder Anfang zunächst bloß eine Potenz ist. Reine Immanenz bedeutet folglich ein Steckenbleiben im permanenten, ziellosen Anfängen.

## 6. Die Kirche

Wird mit der Analyse Satans und der Engel der Begriff einer eigentlichen Geisterwelt zur Gänze entwickelt, so bleibt als letzte Aufgabe nurmehr übrig, den Übergang aus der höheren, inneren in die äußere Geschichte darzulegen, der durch die *Kirche* vermittelt ist: Weil die Apostel noch auf der Grenze zwischen dem blinden und dem befreiten Bewußtsein stehen, sind sie der mythologischen Spannung – die auch in den Theophanien des Alten Testaments wirkt – nicht überhoben; es sind dieselben Potenzen, welche die mythologischen Vorstellungen vermitteln, jedoch ebenso in den Theophanien das Medium einer wirklichen Erscheinung der Gottheit sein können. Indem Schelling die Geschichte auf das

Bewußtsein und dieses auf die Potenzen zurückführt, kann er mit Recht den *in der gesamten Philosophie der Mythologie und Offenbarung herrschenden Primat der Theorie vor der Praxis (der Moral)* betonen und ausweisen.<sup>891</sup>

Was die reale Kirchengeschichte angeht, so wird das Christentum nach seinem Sieg in der Welt den natürlichen Verläufen unterworfen, die geistlichen Charismen hören auf.<sup>892</sup> Die christliche Kirche unterliegt einem Entwicklungsgesetz, einer Sukzession von Zeiten, die das Wachstum der Erkenntnis zum Ziel hat und sich in der Abfolge von drei Aposteln – zudem vor Christus in der Sequenz von Moses, Elias und Johannes dem Täufer – vorgebildet findet: (1) Petrus entspricht der Vater, das Markus-Evangelium, die römisch-katholische Kirche als Grund und Anfang, als Inbegriff von Stabilität, Vergangenheit, Substanz, Macht und Gesetz, als Zentrum und quasi Körper der Kirche; (2) Paulus, dem ersten Protestant, korrespondiert die Reformation, der Sohn, das Lukas-Evangelium, Übergang und Mitte, Bewegung, Exzentrizität und Freiheit sowie Gegenwart und Geistigkeit; (3) Johannes schließlich, für Schelling Evangelist und Verfasser der Apokalypse, dem Apostel der wahrhaft allgemeinen und innerlichen Kirche, gehören die Zukunft und das Ende, er steht für die Herrschaft des heiligen Geistes selbst. – Auf diese Weise offenbaren sich die Wege und Urteile der Geschichte als die Wege und Urteile Gottes. (Speziell in Deutschland werden sich nach Schelling die Schicksale des Christentums entscheiden, weil das deutsche Volk für ihn das universellste ist.<sup>893</sup>) Den inneren Prozeß hat jeder für sich durchzumachen; was allein allen gemeinsam ist, ist der Weg, der geschichtliche Hergang: an dessen Ende *Gott alles in allem sein wird*.<sup>894</sup>

<sup>891</sup> Vgl. SW XIV, 290–293.

<sup>892</sup> Vgl. hierzu und zur nachfolgend skizzierten Kirchengeschichte SW XIV, 293–332. – Paulus nennt als Gaben (*Röm.* 12,6–8, *1 Kor.* 12,4–11, 12,28–31, 13,1–3, 14,1, *Eph.* 4,7–12) Mitteilung von Weisheit, Vermittlung von Erkenntnis, Glaubenskraft, Krankheiten heilen, Wunderkräfte, prophetisches Reden, Unterscheidung der Geister sowie Zungenrede und deren Deutung; die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts (Johann Conrad Dannhauer, Straßburg 1649; Johann Andreas Quenstedt, Wittenberg 1685) unterscheidet in Anlehnung an Luther die Geistesgaben als siebenstufige Funktionen des heiligen Geistes, nämlich *vocatio*, *regeneratio*, *conversio*, *iustificatio*, *poenitentia*, *unio mystica* und *renovatio*. Vgl. dazu H.G. Pöhlmann: *Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium*. Gütersloh 1985, 252–253.

<sup>893</sup> Vgl. SW XIV, 320, 322. – Zu Johannes vgl. auch G.E. Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, §§ 85–86.

<sup>894</sup> Vgl. SW XIV, 333. – Die Deutschen sind das universellste, d.h. voll herausgewendete, und das wahrheitsliebendste, d.h. zutiefst dionysische, Volk. – Zur deutschen und allgemein nordischen Mythologie bei Schelling vgl. J.E. Wilson: *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 233–241.

## IX. Gott und die Prinzipien

### 1. Die *Andere Deduktion* von 1839

Die *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* (entstanden 1839, vorgetragen in Berlin im Wintersemester 1841/42) versammelt in äußerster Konzentration und im rein systematischen Zusammenhang, bemüht um eine Deduktion aller Prinzipien unmittelbar aus Gott, alle Zentralbegriffe von Schellings Onto-Theologie. Ausgangspunkt ist hierbei das allem Denken vorweg Existierende, das unbedingte Sein oder Existieren, dessen inneres Was uns anfänglich verborgen ist. Die Frage ist, ob dieser Anfang die Monas, das Bleibende und über allem stehende Prinzip, das unvordenkliche Sein ist. Läßt das unvordenkliche Sein keinen Gegensatz zu, von dem es alteriert werden und gegen den es sich als zufälliges verhalten könnte? Unser Erkennen muß schon vom unvordenklichen Sein herkommen, um zur Idee zu gelangen, was dadurch möglich wird, daß das unvordenkliche Sein als zufälliges gezeigt wird, als das, was *nur zufällig das Notwendige ist*. Im unvordenklich Existierenden kommt der Akt jedweder Potenz zuvor, d.h., das notwendig Existierende ist nicht erst möglich, sondern unmittelbar wirklich; sein Was ist a priori nichts als das reine Seiende. Doch nichts verhindert umgekehrt, daß *dieses Seiende post actum das Sein-Könnende ist*: Weil die Potenz dem unvordenklichen Sein nicht vorausging, konnte sie in dessen actus auch nicht überwunden sein, womit im unvordenklichen Existieren eine Zufälligkeit gesetzt ist, denn was in reiner, ursprünglicher Faktizität seinem möglichen Gegensatz bloß zuvorkommt, besitzt gegen ihn, solange er möglich bleibt, fortwährend ein lediglich kontingentes Sein. Einzig *Wille und Entscheidung* vermögen den Zufall – und damit das Grundlose – auszuschließen, sofern sie die Gegenmöglichkeit absolut aufheben. Das bloß actu notwendig Existierende ist mithin das bloß zufällig notwendig Existierende, das das Sein-Könnende nicht absolut ausschließt. Der Potenz rein als solcher eignet kein Recht zu existieren, aber indem das bloß zufällig Notwendige ist, kann auch das bloß Mögliche seinen Anspruch erheben; das unvordenkliche Sein macht es dergestalt der Potenz erst möglich zu erscheinen.<sup>895</sup>

Das selbstgegebene reine Sein hat sein innerliches Gegenmoment, das ihm immanente Nichtsein oder Sein-Können niemals überwunden, um zu seinem eigenen Sein zu gelangen, sondern gewissermaßen ursprünglich übersprungen. Es hat seinen immanenten Gegensatz uranfänglich schon bewältigt, konnte sich aufgrund seiner übermächtigen Existenzweise aber nie gegenüber dem Nichtsein oder an ihm bewähren, mußte seine Macht und Kraft nie einsetzen, um zum Sein gelangen zu können, bleibt also in seiner Übermächtigkeit in gewissem Sinne ohnmächtig und untätig sowie in seiner unmittelbaren Absolut-

895

Vgl. SW XIV, 337–338.

heit machtlos und zufällig. Mit der unhintergehbaren, jedoch gleichwohl kontingenten Faktizität des Notwendigen kommt aber auch der Potenz ein legitimer Anspruch darauf zu, zu erscheinen und sich ins Sein zu erheben – ihr Tun ist sozusagen fortwährend legal, aber nie moralisch. Damit das eingangs lediglich actu Seiende seine Notwendigkeit zu einer absoluten, wahren und endgültigen erhöhen kann, muß es einen Prozeß der Vermittlung und vollständigen Überwindung seines inneren Gegenmoments durchlaufen, d.h., die faktische Koinzidenz des Notwendigen mit seiner eigenen Zufälligkeit muß vermittels eines Sich-auswirken-Lassens des Nichtseins in einem willentlich-teleologischen Prozeß zugunsten eines am Ende aller Dinge eintretenden absoluten Ausgleichs aller inwendigen Momente der Idee aufgehoben werden. Die Potenz muß zum Innersten, zum reinen Subjekt Gottes werden, dann erst ist sie an ihren wahren Ort gelangt, bewahrt und bewältigt. Erst nach dem Durchschreiten des logischen wie auch weltlichen Gegeneinanderseins ihrer Momente und Potenzen, mithin als all-einer, weiß Gott, was die Idee ist und was insgesamt in ihr beschlossen lag.

Da die Potenz somit nicht anders erscheinen kann als unter der Voraussetzung des Seins, muß zwischen beiden eine Einheit bestehen: *Dasselbe, was das rein und unendlich Existierende ist, muß ebenso auch die unendliche potentia existendi sein.* Dadurch ist etwas gesetzt, was mehr als das bloß Existierende ist, nämlich das wesentlich, *das notwendig notwendig Existierende*, die *natura necessaria*, die unabhängig vom wirklichen Existieren das notwendig Existierende ist. In sich weist die *natura necessaria* drei Momente auf: (1) das unvordenklich Seiende, (2) das ein Anderes-sein-Könnende und (3) das zwischen beiden frei als Geist Schwebende, das sich gegen das eine je als das andere verhalten, mithin beides sein und nicht sein kann. *Die notwendige Natur ist die unauflösbare Einheit der drei, das absolut freie Wesen.* Sie ist frei, das gegenüber ihrem unvordenklichen Ursein andere Sein zu wollen und nicht zu wollen: Sie kann es nicht wollen, weil sie unabhängig von ihm existiert und sich dieses Seins gewiß ist; sie kann es wollen, weil sie am Akt des unvordenklichen Seins das hat, wodurch sie ebenso des anderen Seins mächtig sein kann, denn der Akt würde beim Erscheinen des anderen Seins, das an seine Stelle träte – den Ort oder Raum des Seins einnähme –, zwar als Akt, nicht aber in seiner Wurzel aufgehoben. *Wie die notwendige Natur frei gegen das Sein-Könnende ist, so ist sie frei gegen das unvordenkliche Sein;* sie ist nicht genötigt, in diesem zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten und es zum Moment ihrer Bewegung machen. Weil sie das Sein-Könnende ist, doch als solches das Sein voraushat, darum ist sie erst das mit Freiheit, also wahrhaft Sein-Könnende, das kein nachfolgendes Sein aufheben kann. Und weil das wahrhaft Sein-Könnende des unendlichen Seins sicher ist, sieht es sich in der Freiheit, das andere Sein anzunehmen oder nicht. Denn für es selbst, das unabhängig vom wirklichen Existieren das Existierende bleibt –

also das *Überexistierende* ist –, ist es völlig *gleichgültig*, ob es das andere Sein *adoptiert oder nicht*, ob es dieses rein durch seinen Willen realisiert (und dadurch das unvordenkliche Sein in Spannung, Negation und Sein-Können setzt) oder ob es das andere Sein in der bloßen Möglichkeit beläßt. Diese ist nichts, wenn das im unvordenklichen Sein Seiende sie nicht will; sie ist nur etwas, wenn es sie will.<sup>896</sup>

Die absolute Notwendigkeit ist nichts schlechthin Einfaches, sondern eine uneinschränkbar freie Einheit von drei Momenten, ohne die sie nicht als möglicher Grund denkbar wäre. Ihre Freiheit gewinnt nämlich an und gegenüber ihren inneren Momenten erst Ausbreitung, Richtung, Alternative; sie kann sich als das eine und das andere so und so, verschieden, diesem und jenem gegenüber anders verhalten, d.h., ohne Mehrheit gibt es keine Freiheit und ohne Freiheit keine Allmacht, so daß die Notwendigkeit statisch und faktisch bleibt. Einzig der Wille bewegt die Waage des Seins, und um die eine Willensrichtung verfolgen zu können, benötigt das Absolute immer das Gegenmoment, mittels dessen es in jeder Bewegung des ganzen Seins mächtig bleibt. Weil es zwei Aspekte und Richtungen der Allmacht und Seinsgewißheit gibt, kann es zur Erhebung des Geistes innerhalb der *natura necessaria* kommen. Der Geist kann sich frei und souverän in der inneren Bipolarität oder Bipotenz der Allmacht bewegen; er hat das Sein in jedem Sinne und in jeder Weise in der Hand. Als Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Sein-Könnendem und Sein, ist Gott erst der wahrhaft Allmächtige und Allvermögende, denn nur als Einheit von Momenten gewinnt Gott innere und äußere Freiheit. Die Potenzen eröffnen gewissermaßen den Raum und die Zeit, in denen Gott wirken kann, zuerst logisch und sodann weltlich-geschichtlich. Gleichgültig was Gott tut, gleichviel wofür er sich entscheidet, er muß dazu in sich nichts völlig aufheben oder gänzlich überwinden, sondern es vielmehr in Spannung versetzen. Die Nichtigkeit der bloßen Möglichkeit, als der Materie des Seins, wird einzig durch den Willen ins Sein aufgehoben, und in diesem Sinne schafft Gott die Welt aus dem Nichts. Gegenüber der Welt als dem Inbegriff wirklichen Existierens ist Gott freilich immer der rein Existierende oder Überexistierende.

Auf dem Weg der modalen Sättigung hin zum modalen Superlativ – dem Notwendigsten – erreicht Schelling die Ebene der Transzendenz gegenüber den Modalitäten, der Einheit und der Übergegensätzlichkeit, der absoluten, reinen und freien Existenz oder Überexistenz. Die Modalkategorien sind die an sich und logisch möglichen wie auch hypostatisch notwendigen Bestimmungen der Existenz: Das Existierende trägt in sich die Momente des übergangslos wirklich Existierenden (ungewordener Akt) – gleichbedeutend mit dem zufällig Notwendigen – sowie des potentiell Existierenden; beide sind in dem einen Existie-

896

Vgl. SW XIV, 339–340.

renden und setzen durch ihre Einheit in ihm das Existierende als das notwendig notwendig Existierende oder Geistige. Die gesamte Seite des Was scheint hingegen zum Moment der *potentia existendi* zu gehören: Sie ist das innere, aber unentfaltete Was des Existierenden. Alle Essenz ist primordial eine potentielle, in der Einheit des rein Möglichen der Inbegriff dessen, was möglicherweise wirklich existieren kann – wenn Gott es will. Das maximal, d.h. im stärksten und höchsten Sinn, modal bestimmte Existierende erweist sich insbesondere als koinzidentell-geistige Struktur: als das notwendige Können-Ist. Dadurch, daß Möglichkeit und Wirklichkeit (als Potenzen) im einen Existierenden sein und in vergeistigter Wechselwirkung und Wechselkonstitution bis hin zur Verstellbarkeit stehen müssen, also nicht außer ihm und damit außer einander sein können, ist das Existierende das absolut Notwendige. Stattzufinden vermag die Einheit Gottes einzig in der und als Unendlichkeit, denn wie beide Momente bereits für sich unendlich sind, muß auch das dritte und durch dieses das Ganze unendlich sein; absolute Unendlichkeit besteht im Zusammenfallen aller bestimmten Unendlichkeit. Das übergängig Existierende, das real Gewordene, kann dagegen nur die Welt sein, und der Wille – als Vermögen der Freiheit und absolute Freiheit des Vermögens gleichermaßen – muß sich zum Sein dieses anderen Seins erst entschließen.

Die Momente stimmen durch den Geist und als geistige in einer Weise miteinander überein, daß sie nicht nur sie selbst, sondern ebenso das jeweils andere Moment sein können und müssen; dies ist ihre Wahrheit und das Wesen ihrer Unendlichkeit. Durch den Geist steht das zunächst bloß kontingente unvordenkliche Sein in sich im Hinblick auf all seine Momente in absoluter, allseitiger Übergängigkeit und gewinnt darin seine Notwendigkeit. Die Transzendenz Gottes gegenüber der wirklichen Existenz und der Schöpfung – sein Überexistieren – ist hier eine Jenseitigkeit in der Weise der Innigkeit, der Geistigkeit, die ihn in sich zur Einheit macht: Als Innerstes des Inneren ist Gott dem wirklichen, weltlichen Sein transzendent. Doch bereits vor dem Entschluß zum anderen Sein ist der Geist innerhalb der Architektur des Absoluten das Vermögen des In-allem- und des Alles-in-allem-Seins, selbst wenn Gott trotz seiner Aseitität und Autarkie ohne die Schöpfung noch nicht vollkommen ist, weil er nicht alles ist, was er sein kann.

Das reine, immanente Möglichsein kann im Hinblick auf seine Explizierbarkeit ausschließlich die Möglichkeit des anderen Seins ausmachen, das – wie das unvordenkliche Sein – in seiner Gesamtheit und inneren Ordnung auch nur eines sein kann, d.h., die Möglichkeit des anderen Seins erscheint dem im Ursein eingeschlossenen Gott unmittelbar: *Das Sein geht voraus, die Möglichkeit kommt nach ihm, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Sein Seienden dennoch von dem Moment an, da es ist, also von Ewigkeit her.* Ewig ist das, dem nichts, nicht einmal der Gedanke zuvorkommen kann, so daß das Denken die-

sem Sein nicht zuvorkommen vermag, sondern es als seinen Ausgangspunkt setzt und setzen muß, um von ihm aus zu dem zu gelangen, was es zutiefst und innigst will: dem wirklichen Denken eines Wirklichen; es will in seiner vollen Wirklichkeit das absolut Wirkliche wissen. Dieser Ansatzpunkt muß im konkreten Bewegungsfortgang und Denken freilich zu einem Moment desselben unter anderen werden.<sup>897</sup> Insofern gibt es Hervorbringungen und Handlungen, deren Möglichkeit durch nicht anderes als ihre Wirklichkeit begreiflich wird; ohne Faktizität bleibt der Weg zum Grund derselben versperrt, und die Möglichkeit eines solchermaßen Originären gibt das Denken erst dann zu, wenn es seine Wirklichkeit sieht. Möglichkeit und Wirklichkeit werden hier in einem nirgendwo zu durchbrechenden und von keinem Einzelmoment allein her zu setzenden Zirkel gemeinsam erkennbar, aufgewiesen und unabweislich.

Ewig ist folglich dasjenige Sein, in dem Gott ist, noch ehe er selbst es denkt, ja er wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr. Ohne sie könnte er nicht Gott sein, doch durch sie ist er noch nicht Gott. Da in der grundlosen Ewigkeit keine Vernunft ist, vermag sie lediglich Ausgangspunkt und Moment zu sein; sie ist einzig gesetzt, um von ihr wegzugehen. *Nichts als die sich zeigende Möglichkeit des anderen Seins reißt Gott aus der blinden Ewigkeit des bloßen Existierens, um zur Ewigkeit des Wesens und der Idee zu gelangen.* Das andere Sein gibt ihm etwas, das er überhaupt nur wollen kann, weil es nicht ist. Insofern Gott Herr eines Seins ist, das noch nicht ist, wird er frei gegen sein unvordenkliches Sein, dessen er nicht Herr war, weil es niemals von ihm gesetzt wurde. Schon ideell, in der Vorstellung, wird Gott also durch das Erscheinen der Potenz des anderen Seins vom unvordenklichen Sein abgezogen; dieses andere Sein wird für ihn zum Mittel, sich vom bloßen Sein wirklich und in der Tat zu befreien. Ist das andere, zufällige Sein dann wirklich da, begegnet es dem ewigen Ursein und wirkt auf es: Das Ursein hat nun einen Gegensatz, an dem es reflektiert und gehemmt sowie in die Höhe gehoben wird.<sup>898</sup>

Die reine, ewige, ungebrochene, undenk- und uneinholbare Existenz, das unhintergehbare Dasein Gottes in grundloser Ewigkeit ist gewissermaßen bereits eine Koinzidenz von Notwendigkeit und Faktizität, von Absolutem und Kontingentem, doch in dieser Einheit erscheint Gott ebenso und gleichsprnglich mit ihr das vollständig kontingente andere Sein, vermittels dessen er seine Kontingenz aus sich herauszusetzen fähig wird. Dem schlechthin Kontingenten eignet mithin die Kraft, das Absolute zu brechen und es sich dadurch erst selbst sichtbar und begreiflich zu machen, so daß man hier von einer alles Sein umfassenden, es sowohl eröffnenden als auch erschließenden – wenn auch nicht ewigen – Relation zwischen Absolutem und Kontingentem sprechen muß,

<sup>897</sup> Vgl. SW XIV, 341–342.

<sup>898</sup> Vgl. SW XIV, 342–343.

die die Kontingenz erst aus Gott heraussetzt und ihn damit wahrhaft absolut werden läßt bzw. befreit. Das uranfänglich (von Ewigkeit her) mit dem grundlosen Sein in Gott ihm absolut miterscheinende andere Sein bildet das Urbild möglicher Bewegung, das Urphänomen und die Urintention des Denkens, der Vernunft, des Bewußtseins und der Gegenständlichkeit, den exklusiven Inhalt und Werdegrund seines Selbstverhältnisses, das vollständige Medium seiner Entäußerung, die absolut mögliche Wirklichkeit. Durch das andere Sein wird zuerst etwas Wesentliches denkbar, gewinnt das Denken Gehalt und Richtung. Die Idee ist die totale Erscheinung des anderen Seins, das Gott als von ihm begriffen wollen und setzen kann, doch zugleich geht ihm mit dieser Sichtbarkeit des Wesens sein eigenes Sein ganz auf, und er wird sich selbst begreiflich und zugänglich. Das andere Sein bedeutet das schlechthin Sichtbare, das, worauf Gott allein den Blick richten und woran ihm deswegen das Sehen-Können überhaupt erst erwachen kann: das Hineinsehen in sich und seine differenten inneren Momente und das von ihnen abhängige Sehen der möglichen Welt und ihrer Geschichte.

Jedwedes Sein und ebenso er selbst werden Gott erst denkbar, wenn er sich von seinem inneren Ur- und Abgrund abwendet, wobei das einzige, dem er sich alternativ zuwenden kann, das andere Sein ist. An der möglichen Welt hat Gott infolgedessen das einzige Medium seiner Befreiung und Selbstwerdung, in der sich sein bloß notwendiges zu einem zureichenden Sein seiner selbst erhebt, entfaltet und anreichert, womit er am Ende dem wahren Begriff ‚Gott‘ gemäß ist. Gott selbst wird durch die Welt, was er ist, was er sein kann und sein soll; er muß sich vom anderen Sein in sich trennen, es vom Phänomen und aus der Vorstellung in die Realität setzen und damit außer sich stellen, um mit ihm und in ihm er selbst werden zu können. Fragt man also, welches Gewicht die Welt für sich und für Gott besitzt, so kann sie keine reine  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , die bloß ein von Gott unbelehrtes ‚Wissen‘ zuläßt, mehr sein wie bei Parmenides, sondern sie muß mit in der  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  stehen. Zwar ist der Weltprozeß ohne das Moment der widergöttlichen Verkehrung, der Abwendung und des Abseins von der Idee konkret nicht möglich, zwar haftet ihm stets – schon wegen seines Grundes und seiner Herkunft aus der Erscheinung – etwas Scheinbares an, doch bleibt die Verwirklichung der Erscheinung, in welcher Form auch immer sie vor sich zu gehen gezwungen ist, notwendig und konstitutiv, um Gott zum wahren, all-einen Gott werden zu lassen. Das, was den absoluten Willen zum Anfangen bewegt, d.h. zum Setzen der Welt, ist das Letzte, das am längsten Ausstehende, das am und als Ende erst Kommende. Die wiederum unvordenkliche – also zwar plausibel nachvollziehbare, aber im strengen Sinne zuletzt unbegründbare – Willensentscheidung und Tat Gottes, die Verzeitlichung und Zerdehnung des anderen Seins zur tatsächlichen Welt zieht auch eigentlich erst ihre Kontingenz nach sich, die vordem eine lediglich mögliche Kontingenz war. Am Ende der Ge-

schichte wird das Kontingente selbst, in Gott zurückgenommen, zur reinen Notwendigkeit.

Durch das andere Sein kommen in das Ursein Bewegung, Veränderung und Negation; es ist darum *ein* Seiendes, nicht mehr *das* Seiende, *es ist nurmehr die unendliche Potenz des actus purus und nicht länger selbst- und potenzloses Sein*, es wird zur für sich seienden Potenz seiner selbst. *Qua Annahme des anderen Seins setzt Gott das Ursein aus dem Akt in die Potenz und wird seiner dadurch Herr, doch damit zugleich verwandelt er sein notwendiges in ein zufälliges Existieren, denn ohne actu das Existierende sein zu müssen, bleibt er das seiner Natur nach notwendig Existierende.* Der Anfangsprozess gehört nicht zum Gebiet des notwendigen, sondern des freien oder spekulativen Denkens, so daß er – darin dem Projekt der Fichteschen Wissenschaftslehre vergleichbar – mannigfach und verschieden dargestellt werden kann. Spekulation gibt es allein in der positiven Philosophie, denn Spekulieren heißt, sich nach (zufälligen) Möglichkeiten umzusehen, vermittels derer ein bestimmter Zweck in der Wissenschaft erreicht zu werden vermag. Am Ende der negativen Philosophie entschließt die Vernunft sich dazu, vom Sein vor allem Denken auszugehen, dies jedoch bloß, um sich sogleich wieder gegen dasselbe aufzurichten, indem sie nach dem Was des unvordenklich Seienden fragt.<sup>899</sup>

Um den bei Kant entwickelten Kritikpunkten und Konsequenzen entgegen zu können, muß Schelling eine ursprüngliche, modale und primordiale

899

Vgl. SW XIV, 344–345. – Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 583/B 611–A 590/B 618: „Die Vernunft fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt also etwas Existierendes zum Grunde. [...] Wenn etwas, was es auch sei, existiert, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas *notwendigerweise* existiere. Denn das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet. [...] Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Absicht defekt ist, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur absoluten Notwendigkeit schickliche Wesen zu sein, weil es, bei dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf. [...] So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Dasein *irgendeines* notwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem anderen ist, d.i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchsten Wesens bei sich, und so schließt sie, daß das höchste Wesen, als Urgrund aller Dinge, schlechthin notwendigerweise da sei. [...] Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern.“

Selbstalteration Gottes im Rahmen der Mehrheit seiner inneren Momente annehmen, die seinen Existenzcharakter dem Akt und der Realität enthebt. Ist die Welt in der negativen Philosophie das a priori Mögliche, für das ein Grund zur Schöpfungsentschließung zu suchen ist, so ist sie in der positiven das a posteriori Wirkliche, für dessen Realität der Seinsgrund, die logisch zureichenden Voraussetzungen und Bewegungen aufzuweisen sind. Die Versetzung des anfänglichen Selbstverhältnisses in die Potenz ist die Bedingung, um auf dem Weg der Weltschöpfung zum absoluten, all-einen Selbstverhältnis zu werden. Die Vernunft sieht das Notwendige sowie das Mögliche und entschließt sich als Wille dazu, aus beiden das andere Sein in die Wirklichkeit zu erheben. Der Wille bedarf eines Was, das sich ihm zeigt oder gezeigt wird und das noch nicht wirklich ist, aber a priori sein kann und – zwecks Bewerkstelligung eines welttranszendenten Endzieles – sein soll. Das andere Sein bildet den Inbegriff aller in einer Wirklichkeit koordinierbaren Essenzen und notwendig zu durchlaufenden Bewußtseinsstellungen.

Die Was-Frage fragt lediglich: Ist das unvordenklich Seiende bloß das actu oder das seiner Natur nach notwendig Existierende, also das notwendig Existierende selbst? Das actu notwendig Existierende hat kein Prius mehr und ist allein a posteriori erkennbar. Ausgehend von dem Satz: ‚Das actu notwendig Existierende ist entweder nur dieses oder das notwendig Existierende selbst‘ wird das zweite Glied als ὑπόθεσις genommen, um zu schließen: Wenn dem so ist, dann muß gelten: *Dem seiner Natur nach notwendig Existierenden muß das bloß actu notwendige Existieren gleichgültig und zufällig sein, denn es hat sein Wollen nicht an dieses Sein gesetzt, bleibt frei und ist das darüber hinaus Sein-Könnende* – und zwar kann es ein Anderes sein. Es ist auf transzendente Weise mehr als actu, denn da es bereits das Seiende ist, kann es (zudem noch) nur das Sein-Könnende sein, die potentia potentiae. Weiterhin bleibt zu zeigen, daß das notwendig Existierende selbst sich auch als solches weiß. Das unvordenkliche Existieren kommt jedem Begriff zuvor, ist mithin blind und nicht durch den Begriff bestimmt. Als solches freilich kann es das entgegengesetzte Sein, das in der Weise des Übergangs von Potenz zu Akt möglich ist, auch nicht ausschließen, denn diesfalls müßte ihm der Begriff desselben vorausgehen.<sup>900</sup>

Schelling ist es darum zu tun, vor der Schöpfung, aber schon im Blick auf die Möglichkeit des anderen Seins, innerhalb Gottes einen Übergang zwischen dessen modalen Grundmomenten herauszuarbeiten, vor allem einen Progreß von Existenz zu Essenz, vom Daß zum Was, vom reinen Sein zum Wesen, vom Blinden zum Begriff, von der leeren und statischen Einheit zur mit Vielheit erfüllten, bewegten und bewegenden Einheit. Das unvordenkliche Existieren muß zwar zwingend in einem ersten Akt als Uractus gesetzt werden, dies aber

900

Vgl. SW XIV, 346–347.

bleibt unbewußt und unbegreiflich – sowohl was das Gesetzte als auch was das Setzen angeht. Der Begriff kann hier niemals ein Verhältnis stiften, sondern das Gesetzte bleibt ihm unhintergebar äußerlich; das Sich-Wissen(-Können) der Existenz muß einer anderen Quelle entspringen. Der Urakt, als den Gott sich vorfindet, bleibt ihm in sich doch ewig fremd. Das Akthafte des *actus purus* ist eine Einschränkung und Faktizität, ein Boden, auf dem stehend Gott sich zwar unvordenklich antrifft, auf dem er aber keinen Moment stehenbleibt und verharren will. Dieser Akt ist dem absolut, dem *natura sua* notwendig Existierenden gleichgültig und zufällig resp. von ihm ungewollt, so daß es sich von ihm – unter Zuwendung zum anderen Sein – abwenden kann: Dorthin nämlich geht der Weg der göttlichen Allmacht und Freiheit, dort liegt die mögliche Äußerlichkeit und Entäußerungsmöglichkeit Gottes. Als *potentia universalis*, die alle Wesenheiten einschließt, transzendiert das seiner Natur nach notwendig Existierende den *actus*.

Indem das unvordenkliche Sein oder unvordenklich aktuierte Existieren das ihm gegenartige, das metabatische Sein nicht auszuschließen fähig ist, ihm also das Übergehen-Können ins Sein nicht versperren kann, *gewinnt dieses andere Sein das Recht, als Möglichkeit zu erscheinen* und sich dem, was in dem actu notwendigen Existieren das *eigentliche Selbst* ist, zu zeigen. Jene Möglichkeit ist überhaupt nur etwas demjenigen gegenüber, dem sie sich zeigt und dem sie damit sagt, daß es sich *über sein Existieren erheben kann*: Bislang war das Sein selbst an der Stelle des Subjekts, doch mit dem Sein-Können entsteht ein Standpunkt *außer* dem Sein, der Bewegung ermöglicht. Das notwendig Existierende selbst muß sich *sehen* als das, was nicht allein dem Existieren, sondern der *Essenz* nach das notwendig Existierende ist, mithin das notwendig notwendige Wesen, das des Existierens nicht bedarf, um das notwendig Seiende zu bleiben: *Gott, der nicht qua Existenz existiert*. Im actu notwendigen Existieren bleibt immer das *Zufällige* erkennbar; der *actus* zeigt sich damit als Aufhebbares, und zwar *aufhebbar durch ein nachkommendes Sein außer ihm*, das sich zuerst als Möglichkeit zeigen muß – und eben dadurch offenbart sich der Akt als Nicht-sein-Könnendes. Wir können zwar nicht anders, als mit dem – allein durch die blinde Vernunft zu setzenden – actu notwendig Seienden zu beginnen, aber indem der *actus* des *actus purus* aufgehoben wird, *bleibt der actus purus als Wesen zurück*.<sup>901</sup>

Was Schelling hier skizzenhaft ausführt, ist nicht weniger als die Art und Weise, in der Gott ein Weltverhältnis gewinnen kann und haben muß, wie er einerseits die Welt schaffen und in ihr wirksam sein kann, wie er ihr aber andererseits ebenso transzendent bleibt, d.h. ihr sowohl vorangeht als auch ihr nachfolgend weiterhin besteht. Gleichzeitig werden mit der logischen Unmög-

901

Vgl. SW XIV, 348–349.

lichkeit, anders als mit dem actu notwendig Existierenden zu beginnen, zwei Hauptprinzipien des mythologischen Prozesses begründet, nämlich erstens die Bestimmung des menschlichen Bewußtseins als notwendig gottsetzend, und zweitens die Tatsache, daß der mythologische Prozeß konkret mit der Setzung des blinden Seins als realem Prinzip beginnen muß. Die Möglichkeit des anderen Seins – d.i. die a priori unausbleiblich erscheinende Präformation des Außergöttlichen in toto – ist das Erstgesehene und Erstsichtbare Gottes, der Grund seiner Erhebung ins Selbstbewußtsein und Selbstwissen. Der Archetyp oder Vorentwurf der Welt ist das Urphänomen, gegeben in der modalen Gestalt der universellen Möglichkeit. Der ontologische Chorismos von Existenz und Essenz ist vor allem der Vollzug einer erscheinungsmäßig fundierten Selbstdurchsichtigwerdung oder Selbsterkenntnis Gottes, in der er begreift, was (ihm) möglich ist, was er eigentlich ist und wozu er sich durch seine innere Selbstunterscheidung zu erheben vermag. Gott erhebt sich bereits in sich über sich im Sinne der Überhebung über die unvordenkliche, einzige Voraussetzung seiner selbst, den blinden Akt. Schon damit, also bereits vor und unabhängig von der wirklichen Setzung der Welt, wird er in innerer Transzendenz zum freien Herrn des Seins, löst er sich als überexistierendes Wesen von der reinen, aber blinden Existenz (seiner selbst) ab: Er wird absolut und aller Kontingenzen (auch seiner eigenen) Herr. Die Henologie des blinden, einen Seins wird zum Ursprungsmoment des All-Einen und vollendet Geistigen, weil der Abgrund des unhintergehbaren Einen den logischen wie ontologischen Abstoßungspunkt des Ideen- und des Weltprozesses gleichermaßen bildet, in dem Gott der all-eine wird. Gott ist für Schelling sehr wohl der Überexistierende, Überwesenhafte oder Überseiende, nicht jedoch der Übergöttliche.<sup>902</sup>

Ohne das unumgängliche Sein könnte Gott demnach nicht Gott sein, denn er könnte nicht das Überseiende sein. Von Ewigkeit an aber weiß Gott, daß er, ohne des Aktes dazu zu bedürfen und auch tatsächlich ohne ihn, Gott ist. Er sieht sich von Ewigkeit her als den Herrn, sein unvordenkliches Sein zu suspendieren, damit es ihm vermittelt eines notwendigen Prozesses zum freigewollten Sein wird; das unbegreifliche und affirmative kann so zu einem qua Negation vermittelten und begreiflichen Sein werden. – Warum allerdings soll Gott dies wirklich tun? Allein für sich selbst kann er es nicht tun, denn er weiß

<sup>902</sup> Vgl. dazu etwa Plotin: *Enneades* VI 9, 6, 12–13; Proklos: *In Parmenidem* 1108,28–1109,11; Ps.-Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus* IV 1, XI 6, XIII 3; *De mystica theologia* I 1. – Zur Übergottheit vgl. SW VIII, 236; IX, 217; *Weltalter*, 16, 43; zur Übergöttlichkeit vgl. *Weltalter*, 54, 92, 132; *Initia*, 152 (problematische Stelle). Später verwendet Schelling diesen Begriff nicht mehr. – Den Begriff der Seins-transzendenz, des „Ueberseyens“, verwendet auch Fichte 1813 im Zusammenhang der Bestimmung des absoluten Seinsgrundes (vgl. J.G. Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band II/17, 244).

zum voraus, daß das actu notwendige Sein sich als dieses wiederherstellen wird; für ihn allein hätte der Prozeß keinen Zweck. Lediglich wegen etwas außer sich kann er sich also dazu entschließen. *Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenen Sein hervorzubringen, ist Gott ganz von sich hinweg, frei und selig.* So muß die negative Philosophie – wie sich an ihrem Aristotelischen Paradigma auch richtig zeigt – beim Begriff Gottes als des selbstbewußten Subjekt-Objekts, das ewig nur faktisch bei sich ist, enden.<sup>903</sup>

Das Problem ist die Entscheidung, ihre Unausweichlichkeit als Wendepunkt des Seins. In der κρίσις, der Zuspitzung zu einer singulären Entscheidung, muß Gott die in der Möglichkeit liegenden Momente des Seins oder Nichtseins der Welt trennen und ent-scheiden, ein Urteil fällen. Doch bedeutet dies keine wirkliche Bewegung in Gott. Wenn er das andere Sein sieht, das er einzig wollen kann – und er sieht es unmittelbar nach dem Ersten, dem unvordenklichen Sein –, dann hat er sich von Anfang an dafür oder dagegen entschieden. Sein Urteil reift nicht in wechselseitiger Abwägung von Faktoren, sondern es ist ursprünglich bereits gefällt. Was ihn letztlich dazu bewegt, das andere Sein zu adoptieren, bleibt uns verborgen, bis wir am Ende aller Dinge Gott selbst werden; sein Wille ist für uns bis dahin das ἄδύτον oder ἄβᾶτον. Den Endzweck, den Gott mit der gesamten Geschichte verfolgt und in dem er sich aus der Selbсталteration in erhöhter Weise wiederherstellt, hat er vorab schon im Blick, so daß die Geschichte im Kern nichts anderes als die voranschreitende Ankunft des Endes, die Annäherung an die Gegenwart der letzten Zukunft ist. Alles in der Geschichte Vergehende, und d.h. sie selbst in Gänze, verwandelt sich dabei in eine verlassene und verödete Wüstenlandschaft, die Sinn nur als Mittel zum Ultimum behält. Vom anfänglich leitenden Ende her wird alles Vergangene entmächtigt. Der Ruhe und dem Frieden Gottes kontrastiert vollkommen konsequent der Charakter von Naturgeschichte und Mythologie als permanenter Kampf, in dem eines das andere (Vorhergehende) immerzu aus dem Sein in die Vergangenheit verdrängt. Geführt wird dieser Kampf stets von den Potenzen, die in ihm zu den Mächten des Endlichen geworden sind; erst mit der Offenbarung beginnt der Kampf gegen den Kampf.

Wenn *Glück* für Schelling Entäußerung und Hervorbringung von unabhängig Objektivem bedeutet, dann ist auch Gott nur deshalb selig, weil seine Gedanken immer bei seiner Schöpfung sind. Zwischen der Aufhebung und der Wiederherstellung des unvordenklichen Seins gewinnt die Schöpfung ihren *Raum*, besteht die ganze Welt; sofern also etwas hinweggenommen wird, damit die Schöpfung entsteht, bildet der Raum die apriorische Form allen endlichen Seins. Im Grunde ist die Welt nichts anderes als der suspendierte actus des notwendigen göttlichen Existierens, nicht das unaufhebliche und ununterdrückbare

903

Vgl. SW XIV, 350–351.

Wesen. *Gott entäußert gar nicht sich zur Welt, vielmehr erhebt er sich als Schöpfer in sich selbst, in seine Gottheit.* Entäußert ist er hingegen im blinden Sein, und indem er sich dessen entäußert, dieses Existieren außer sich setzt, geht er in seinen Begriff: *Gott suspendiert den Akt nicht bloß, um ihn wiederherzustellen, sondern um ein von Gott verschiedenes Sein an dessen Stelle zu setzen.* Er hat am Sein-Könnenden als realem Prinzip dieselbe Indifferenz – dasselbe Sein- wie auch Nicht-sein-Könnende –, die in der logischen Philosophie als *materia prima* allen Denkens und zu Denkenden zu bestimmen ist; sie ist jedoch nunmehr der reale Grund, aus dem alles aufsteigt und die Möglichkeiten wirklich werden. *In der positiven Philosophie sind die Potenzen folglich nicht mehr a priori vor dem Sein, sondern sie setzen hier das als Wesen gesetzte Sein als ihre Einheit voraus.*<sup>904</sup>

Gott erweist sich für unsere Perspektive als durch und durch guter Wille, als das einzige und einzig mögliche Wesen, bei dem Glückseligkeit und Glückswürdigkeit sich in gänzlicher Kongruenz befinden. Anders aber als bei Aristoteles besteht seine Seligkeit für Schelling nicht in der permanenten *θεωρία* seiner selbst als absolutem Akt, sondern im Durchdenken der Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Welt und ihrer Kreation. Das Endliche – als Signatur des Weltlichen – wird erst durch die von Gott selbst vollzogene fundamentale Negation seiner unvordenklichen, inneren Unendlichkeit möglich; der Raum ist die allumfassende Urform der möglichen und wirklichen Existenz von Endlichem, während die Zeit von ihm her zu denken ist, als Zeit-Raum der Schöpfung, als Medium der Erfüllung des Raumes. Das Endliche ist in Gott a priori möglich und konkret in den Bedingungen seiner Möglichkeit vollständig präformiert sowie geschichtlich vorgezeichnet; die Welt ist – sowohl a priori erkannt und vordurchdacht als auch a posteriori in ihrem wirklichen Gang – in toto das monumentale Medium der Selbstvermittlung, Selbstbegreiflichkeit und Selbstzurückführung Gottes. Schon vor der Schöpfung differenziert Gott sich selbst in sich anhand ihrer Möglichkeit, um frei, intentional und teleologisch gegen sich und alles handeln zu können. In der inneren Erhebung und Genesis hin zu seinem eigentlichen Selbst – aus der ‚inneren Entäußerung‘ im blinden Sein, in der er sich unvordenklich befindet – begreift Gott sich überhaupt erst, weil er etwas außer und gegen sich setzen kann; erst dadurch wird in und außer Gott Licht. Die Suspendierung des Aktes des notwendigen göttlichen Existierens geht einher mit der Zerstörung der ebenso unvordenklichen Indifferenz der ersten Potenz als des Subjekts – ihrer Hinneigung zum positiven Sein-Können zuungunsten des negativen Nicht-sein-Könnens –, wodurch überhaupt und zuerst etwas (durch Differenzen) sichtbar wird, in wie außer Gott. An diesem Punkt entspringen *logische und ontologische Bewegung* gleichermaßen. Der eine, blinde Existenzakt wird zur objektiven Grundlage vieler positiv möglicher, em-

904

Vgl. SW XIV, 352–353.

phatisch sein-könnender Dinge; die Potenz kann in den endlichen Akt übergehen, die allseitig statische Materie wird formierbar. Unberührt von dieser möglichen und schließlich wirklichen Welt bleibt indes das als Wesen gesetzte Sein, die transzendierte reine Einheit Gottes über den Potenzen. Einzig und allein durch den Willen ist freilich ein Durchbrechen und Aufheben der inneren Indifferenz oder Äquipotenz der All-Potenz möglich und erklärbar.

*Die Potenzen zusammenhaltend ist der zum Wesen erhobene actus purus übersubstantielle Einheit und daher auch durch nichts Substantielles mehr überwindlich.* Die Potenzen stellen das materielle Existieren vor, der actus purus aber, als Wesen gesetzt, ist die über die Materie des Seins erhabene unauflösliche Einheit: Diese läßt Ursein und anderes Sein nicht auseinander und macht die Potenzen zu Ursachen eines Prozesses, dessen übermaterielle Ursache die Einheit selbst ist. *Die erzeugte Welt realisiert alle apriorischen Möglichkeiten, ist ein All (πᾶν), welches zugleich logisch und real ist. Gott indes steht frei in der Mitte zwischen seinem unvordenklichen Sein, das immer schon da ist, und dem möglichen oder gewordenen kontingenten Sein; als Drittes gegen beide ist er notwendig bei sich bleibend, Subjekt-Objekt, Geist.*<sup>905</sup> Und somit ist der Prototyp aller Existenz als aus drei Momenten zusammengesetzt zu begreifen: (1) Der Anfang, das bloße Subjekt zum Sein, das selbst nicht seiend ist, aber sein kann; die bloße Potenz, das bloße Können als innerer Anfang allen Existierens; der Anfang, weil es durch sein unendliches Nichtsein das unendliche Sein anzieht. (2) Das unendliche Sein, das von der potentia ultima in ihrer unendlichen Negativität angezogen wird; das unvordenkliche Sein und Objekt. Gemeinsam sind beide das – noch zertrennliche – Seiende, weil das Subjekt sich vom Sein abwenden und für sich selbst ein Seiendes werden kann; als Subjekt intransitiv, vermag es als transitive Potenz selbst in das Sein überzugehen, wo es das unendliche Sein abstößt. (3) Das vollkommene Seiende, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, in dem erst das vollkommen Seiende gesetzt ist – das aber noch nicht für sich das Vollkommene und Absolute ist, weil es nicht für sich allein sein kann und nur als das Dritte möglich ist. – *Aus diesen drei Momenten setzt sich Gott den Prototyp zusammen, aus dem alles wirkliche Existieren hervorgeht; doch hat er dieses Urbild noch nicht als verwirklicht in sich:* Dazu muß er die Potenzen in Spannung gegeneinander bringen, ohne daß sie seine Einheit überwinden und verlassen können, d.h., allein der Widerspruch erzeugt den Prozeß, an dessen Ende das Urbild dann verwirklicht ist.<sup>906</sup>

<sup>905</sup> Vgl. SW XIV, 354–355.

<sup>906</sup> Vgl. SW XIV, 355–356. – Zum Prototyp vgl. schon SW X, 305.

## 2. Das systematische Ziel der Leitgedanken in Schellings später Philosophie

Auf den ersten Blick mag es hier nicht direkt einleuchten, warum und auf welche Weise die endliche Welt alle a priori im Seienden oder in der Idee bestehenden Möglichkeiten der an sich unendlichen Potenzen zu realisieren fähig sein soll, doch scheint Schelling exakt die Ansicht zu vertreten, daß sich aus der Vereinigung von unendlichem Nichtsein und unendlichem Sein nur endlich viel weltlich Seiendes verwirklichen kann, daß sich diese Verbindung gar nicht anders vollziehen kann: Die endliche Welt ist dasjenige Sein, das unverrückbar auf dem Boden des Nichtseins steht und einzig dort möglich ist; das Nichtsein ist ihr Subjekt, an dem der unvordenkliche Wirklichkeitsactus bloß endlich viel Endliches zu objektivieren vermag, wobei mit den der ersten Potenz analytisch anhängenden Kräften der Attraktion bzw. Repulsion eine unmittelbare, ursprüngliche Dynamik oder Selbstbewegung im Seienden statuiert wird.

Die erste Potenz ist das absolut und unendlich Bestimmbare, tätig kann sie einzig in der Form der ihre Stellung im Ganzen verkehrenden Selbstbestimmung werden, in der sie folglich ihr eigentliches Sein verfehlt – es sei denn, Gottes Wille bestimmt sie zum Zweck der Weltschöpfung dahingehend. Die zweite Potenz ist das absolut und rein Bestimmende, eingeschränkt freilich dadurch, daß es nur ein anderes bestimmen kann und muß, zu sich selbst jedoch in seiner statischen Blindheit kein Verhältnis hat. Die dritte Potenz ist das absolut Bestimmte, der unendliche Ausgleich des unendlichen Gegensatzes innerhalb des triplizitär oder triadisch verfaßten Seienden. Der Geist ist mitnichten die absolute, sondern lediglich die unzertrennlich gewordene immanente Einheit der zwei anderen Potenzen, die eben als deren Einheit auf sie angewiesen ist; er ist das Eine-Viele (ἓν ὄν oder ἓν πολλά<sup>907</sup>), und deswegen bleibt der Geist als dritte Potenz ein Teilmoment von Materie und Substanz des Seienden. Gleichzeitig aber kann es einzig anhand der Potenzen zu einer inneren Abstoßung Gottes von den Momenten des Seienden kommen: Durch diese Abstoßung setzt er sich herauf, erhebt er sich über das Ganze des Seienden, geht er über es hinaus;

<sup>907</sup> Vgl. dazu schon Platon: *Parmenides* 142b1–145a4. – Wenn das Eine existiert, ist es des Seins teilhaftig (οὐσία μετέχει), und dieses ist nicht dasselbe wie das Eine. Folglich ist das seiende Eine (τὸ ἓν ὄν) ein Ganzes aus Teilen (nämlich τὸ ἓν und τὸ εἶναι). Es ist Eines und Vieles, Ganzes und Teile, der Anzahl nach begrenzt und unbegrenzt (ἓν τέ ἐστί που καὶ πολλά, καὶ ὅλον καὶ μέρια, καὶ πεπερασμένον καὶ ἄπειρον πλήθει, 145a2–3). Es ist der Anzahl nach unbegrenzt (ἄπειρον τὸ πλήθος), denn in beiden Teilen des seienden Einen ist jeweils auch der andere Teil enthalten (τό τε γὰρ ἓν τὸ ὄν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἓν), usf. ad indefinitum. Das seiende Eine ist aber ebenso begrenzt, da es als Ganzes seine Teile enthält. – Schelling deutet das Seiende (das Potenzengefüge) mit seiner immanent geistigen Einheit durchaus im Rahmen der Platonischen Vorgaben und Kategorialstruktur, hebt allerdings stärker die konstitutive Rolle des Nichtseins und den modalen Aspekt hervor.

durch sie und damit erst den Potenzen gegenüber offenbart er sich als Einheit; durch sie und in ihnen zeigt er, daß er das Sein als Wesen und als sein eigentliches Selbst setzt. Allein anhand des Seins und ihm gegenüber kann Gott sich mithin als Wesen über es hinaus erheben; die Potenzen sind das Transzendierbare, und in ihrem Progreß vom Nichtsein über das Sein zum Geist sind sie teleologisch auf ihre Transzendierung hin angelegt. Wird die Materie des Seins durch das dritte Moment komplett rationalisiert, das Seiende also im Geist zentriert, so zeigt und erhebt sich damit parallel die absolute, exzentrische Einheit jenseits des Seienden. Den Verhältnissen der Immanenz, der Beziehungsstruktur der Potenzen, wohnt bereits von ihrer Möglichkeit und ihren Bedingungen her das Über-sie-Hinausgehen und Transzendieren inne.

Selbst die dritte Potenz – die seins- und ideeimmanente geistige Einheit und völlig vermittelte Proportionalität von unendlicher Negativität und unendlicher Positivität – ist infolgedessen noch nicht Gott selbst, sondern das initiierende Moment seiner Vollendung vermittelt der Realisierung des Arche- oder Prototyps. Als dieses dritte Moment ist Gott Geist und  $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$ , aber nicht das Absolute; durch es wird er zum auf und in sich blickenden und sich begreifenden  $\delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$  der Welt. Geht die negativ-logische Philosophie zwingend noch und quasi analytisch von den drei gesetzten Potenzen und ihren rein immanenten Wechselbestimmungen und -verhältnissen aus, sofern sie a priori vor dem anderen Sein bestehend genommen werden, so wird in der positiven Philosophie das absolute und transzendente  $\acute{\alpha}\nu\upsilon\pi\acute{\omicron}\theta\epsilon\tau\omicron\nu$  erreicht und als Ausgangspunkt der synthetischen Konstruktion ergriffen, in der die Potenzen nicht mehr als scheinbar selbständig betrachtet werden, sondern eben erklärtermaßen das als Wesen gesetzte Sein – die Einheit der Potenzen – voraussetzen. Der Weltprozeß leistet dann auf historisch-sukzessive Weise eine Erneuerung sowie erhöhte Wiederherstellung der vorweltlichen, rein transzendentalen Genesis der Transzendenz und Vollkommenheit Gottes. Nichts Endliches vermag sich in der Geschichte zu bewähren und zu bestehen, alles verebbt zur Vergangenheit, weil seine Wahrheit eine stets punktuelle, unvollständige und relative ist. Die absolute Allmacht der Einheit muß sich – auch für Gott selbst – im Gang der Weltgeschichte entfalten und bewähren, kann sich aber ebenso erst in seiner nachweltlich-transzendenten, absoluten Personwerdung vollenden.

Schelling führt die Ontologisierung der Erkenntnisstruktur bis in sein Spätwerk fort. Subjekt und Objekt als Momente der Erkenntnis sind von ihrem Grund her Potenzen, Seinskräfte Gottes. Daß das Subjekt das Objekt immer schon intendiert, gründet im urständlichen Moment des Willens, dem ontologisch-natürlichen Hunger der ersten Potenz, im Mangel des Subjekts an Sein, dessen Ausdruck eben auch das Erkenntnisstreben ist. Ebenso ist das Objekt der natürliche und einzige Bezugspunkt des Subjekts, ihm zugänglich und seinem Streben die Möglichkeit der Erfüllung bietend. Die ganze Intentionalität

der Erkenntnis wurzelt in der ontologischen Negativität des Subjekt-Moments und ereignet sich in deren Gefolge. Sofern sich die Idee in ihren Potenzen als eine Metaphysik des Urteils konstruieren läßt, eignet ihr immanent ein unhintergebar apophantischer Charakter. Die ersten beiden Potenzen verhalten sich so zueinander, daß sie nur dem Wesen des Urteils gemäß begriffen werden können, ja sie fundieren die Möglichkeit des Urteilens überhaupt – auch im Hinblick auf Affirmation und Negation; das dritte Moment des Geistes ist, darauf bezogen und aufbauend, der Inbegriff des Schließens aus Urteilen schlechthin. Alle konkreten Urteile und Schlüsse entstehen auf dem Boden der Verstellung und Desintegration der Potenzen gegeneinander, ihrer Dezision und von Gott gewollten Autofalsifikation, in der und als Geschichte der Welt.

Am Ende der Zeit stellt sich der Geist als absoluter Schluß aus der Geschichte, als *summa historica*, her: Was Gott als Wesen und von der Idee des Seienden her ist, das muß er als Geist erst werden, denn das Moment der Geistigkeit innerhalb der Idee als deren drittes Moment ist nicht zu verwechseln mit dem dreipersönlich-einen Geist der anagogischen theogonischen Eschatologie. Erst dieser realisiert und ist das Selbst-Sein und der Selbst-Begriff des Geistes, so daß die Weltgeschichte als Weise der Verwirklichung der Geistigkeit bestimmt und erkannt werden muß. Es genügt somit nicht zu sagen: Es ist gut, daß das andere Sein ist, und Gott schafft es, weil er und es gut sind. Sondern: Das andere Sein muß – auch im Hinblick auf Gott selbst – für und zu etwas gut sein. Erst am Ende der Zeiten tritt Gott nämlich in das eine völlig gesättigte, geistige und personhafte Selbstverhältnis ein, das die All-Einheit verwirklicht und verinnerlicht hat.

Die Potenzenlehre ist in diesem Sinne diejenige Metaphysik, die es vermag, dem Augenblick der Entscheidung für das andere Sein, mit dem auch der Unfriede anhebt, seine Tiefe, sein volles Gewicht und überhaupt seine Verständlichkeit zuteil werden zu lassen. Ohne diese Metaphysik bliebe die Schöpfungstheologie ohne Hintergrund, die Schöpfungstat ein dimensionsloses, opakes Faktum ohne logisch-perspektivischen und ontologischen Boden. Im eigentlichen Sinne ist die Potenzenlehre die Meta-Physik des Augenblicks. Dabei ist die innere Auflösung der Einheit der Idee bereits eine willentliche, markiert aber nicht die eigentliche Schöpfungstat: Sie bedeutet erst das Anspannen der Bogensehne, nicht das Loslassen. Gott ist frei, die Existenz zu wollen, nicht das Wesen, was unmittelbar die Frage mit sich bringt, welche oder auch wie viele Existenzweisen die Essenz logisch zuläßt. Gibt es nur eine mögliche Realisierung des anderen Seins? Ist das andere Sein das eine und einzige Andere der Idee? Kann es allein eine, die linear-geschichtliche und damit sinnvolle Verwirklichung des Anderen geben? Kann es viele mögliche Welten geben, die Gottes Zweck genügen? Kann das Allgemeine (das Mögliche) lediglich in einer Form zur wirklichen Existenz konkretisiert werden? Jedenfalls existiert die beste aller

möglichen Welten – indes nicht, weil die größtmögliche Vielzahl von apriorischen Möglichkeiten in ihr realisiert wurde, sondern weil sie den Zweck, den die Welt überhaupt für Gott haben kann, optimal erfüllt; dies impliziert, daß die wesentlichen Möglichkeiten Wirklichkeit werden. Die Singularität der Welt ist eine teleologisch fundierte. Gott ist Anfang und Ende, beides kann er jedoch nur gemessen am anderen Sein als Bezugspunkt und Totalität der Mitte sein. Wenn er das andere Sein hervorbringt, dadurch zum Anfang wird und so die Idee als Vergangenheit (der Welt) setzt, dann tut er dies um des Endes willen. Er wird zum Anfang, um zum Ende werden zu können; er wird zum Anfang des Anderen, weil er an dessen Ende selbst ein anderer geworden ist: der, der er sein sollte und wollte. Gott wird Anfang, um er selbst als Ende werden und sein zu können.

Schelling konstituiert seine prozessuale Onto-Theologie als ein Geschehen im Rahmen der ontologischen Differenz, die er als immanenten Vorgang einer teleologischen Negation begreift: Das unvordenkliche Sein, als (wie bei Hegel) bloß faktischer und unmittelbarer Anfang, als das, was als die allem zugrundeliegende Materie oder Möglichkeit nicht nicht gesetzt und gedacht werden kann, bildet zwar das Fundament des Seienden selbst (τί ἦν εἶναι, τὸ ὄντως ὄν, ἀπὸ τὸ ὄν), wird jedoch von diesem als dem in voller Bestimmtheit Sein-Sollenden – dem freien Geist – negiert. Gott als das Seiende selbst macht sich in einem Urakt vom bloßen, reflexionslosen Sein frei, um der für sich selbst Seiende zu sein. In seiner vollen Souveränität als Subjekt-Objekt verhält Gott sich jedem Sein gegenüber – dem eigenen wie dem des Anderen<sup>908</sup> – indifferent. Unabhängig vom Sein ist er absolutes Selbstbewußtsein, das vermittels der Geschichte des Seins absolute Person werden kann.

*Die ontologische Differenz wird zum Prozeß der Selbstbestimmung Gottes vermittels der Idee und der Welt*, aber dies mit dem Endzweck seiner Transzendierung jedwedem Sein gegenüber. Idee und Welt sind die Formen der Immanenz, in der weder ein Ende noch eine Rettung ist. Als absolutes Selbstbewußtsein ist Gott der Idee und dem Noch-Nicht des anderen Seins transzendent, als absolute Person ist er der Welt und der Zeit, die wirklich gewesen sind, transzendent; die Bewegung der Bestimmung und Negation des Unmittelbaren innerhalb der ontologischen Differenz wird demgemäß zum Modus der Realisierung der Transzendenz. Denkt Hegel die Selbstbestimmung des Begriffs als den Vollzug der konkretisierenden Anreicherung der Idee zu ihrer vollen inneren Fülle und Totalität, *in* welcher Gott sich realisiert, so führt die Selbstbestimmung bei Schelling auf den Weg der Selbstbefreiung Gottes von allem Sein.

Gott macht das Sein zu einem möglichen Prädikat seiner selbst als Subjekt (d.i. als der Seiende selbst), und dadurch wird er zum Herrn des Seins, der

908

Vgl. *Weltalter*, 20.

ebenso weiß, daß er dies ist.<sup>909</sup> Sofern er Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit in sich in der selbstgegebenen Ordnung und Einheit hält, bleibt sein Wille jeder Richtung und Entscheidung gegenüber souverän und unbewegt. Das Schwanken zwischen affirmativer und übersteigender Terminologie bezüglich des Absoluten ist deswegen letztlich von untergeordneter Bedeutung: Der Seiende selbst kann, ohne daß dies in der Sache einen Unterschied machte, ebensogut als der Überseiende bezeichnet werden, denn das Sein steht in beiden Fällen in seiner Hand. Indem Gott sich in sich von seinem dunklen Ur-Sein scheidet und sich in der Folge zum Seienden selbst bestimmt, vollzieht er seine ihn steigernde und erhöhende, seine ihn selbst potenzierende Lebendigkeit und sein Denken, die Logik und Welt gleichermaßen antreiben.

Das erste, vorgefundene Sein ist für Gott inaffirmabel. Er muß dieses blinde – und damit reflexionsunfähige oder inflexible – Sein negieren, um sich als den Seienden selbst affirmieren zu können. Diese Affirmation wiederum hat die Gestalt eines Geschehens und Werdens, d.h., Gott reflektiert und begreift sich als werdendes Wesen, dessen Vollendung erst am Ende eines Weges stattfinden kann: Der Seiende selbst weiß, daß er das ist, was er sein wird, und daß er das wird, was er ist. Allein anhand der ersten Gegenüberstellung von blindem und anderem Sein vermag Gottes Bewußtsein sich zu erheben, indem es den Gedanken dieses Unterschieds denkt. Folglich kann Gott nur dann Selbsterkenntnis und Selbstaffirmation – d.i. die Gleichheit von Subjekt und Objekt – sein, wenn er sich vordem als blindes Sein negiert.<sup>910</sup> Gott weiß sich als das gültige Ende, und er weiß, welcher Weg (ihn) dorthin führt: Keine Zeit oder Geschichte ohne Trinität, keine Trinität ohne Zeit. So tritt der Geist willentlich aus sich heraus, ohne darin seine Absolutheit zu verlieren, denn das Ende und die Vollendung seiner selbst ist die unvermeidliche Rückkehr in sich.

In den Potenzen, aber auch in den Epochen der Weltgeschichte differenziert Gott sich in Anfang, Mitte und Ende, in Zentrum, Radius und Peripherie, die sein Leben und seine Bewegung offenbaren, doch er hält darin den Kreis zusammen; das Ende wird zur Wahrheit des Anfangs, der Anfang zur Bedingung und Präformation des Endes. Erst die gewordene, von der Welt gesättigte All-Einheit befreit Gott vom Sein, weil er in ihr gleichzeitig alles Bestimmte und doch im einzelnen nichts Bestimmtes mehr ist. Die Totalität erweist sich als Voraussetzung und Grundlage der Absolutheit und Seinstranzendenz. Anfänglich ist Gott zwar negativ frei vom Sein im Sinne seines faktischen Noch-Nicht, vor allem aber frei gegen das kontingente Sein; am Ende ist er positiv frei vom Sein, nämlich jenseits der Möglichkeit eines weiteren anderen Seins: Hier ist Gott der Absolut-Seiende (oder Überseiende) und der Absolut-Freie.<sup>911</sup> Gott kann nur

<sup>909</sup> Vgl. SW VII, 379–380.

<sup>910</sup> Zur Affirmation vgl. etwa SW VI, 172–173, 672–675, 696; VII, 350.

<sup>911</sup> Vgl. SW VI, 457; VII, 394–396; XII, 89; XIII, 256, 305.

sein, was er sein will, und nur wollen, was er ist. Letztlich gilt so auch für Schelling Hegels Ansicht: „Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes. [...] Ohne Welt ist Gott nicht Gott“<sup>912</sup> – der konkrete Sinn des Endlichen ist freilich bei beiden ein anderer. Die vorweltliche Geistigkeit Gottes steht in der Mitte zwischen der Befreiung vom unvordenklichen Sein und der Freiheit zum Sein oder Nichtsein des anderen Seins. Herr ist Gott mithin bereits vor der Welt, nicht aber trinitarische Transzendenz, die alle Relationalität Gottes in sich zusammenzieht.

Mit der Deutung Gottes als des Seienden wird er zum allgemeinen Wesen; er ist allerdings durch diese Bestimmung, das Seiende zu sein, nicht mehr er selbst, sondern die ihm zugeschriebene Bestimmung: Das Seiende zu sein, ist ein Sein, aber nicht das Sein Gottes überhaupt, sondern lediglich das im reinen Denken gesetzte Sein, das in die Idee eingeschlossene Sein Gottes.<sup>913</sup> Gott wird als ruhender Inbegriff des gesamten Seins im Denken gesetzt, weil nur so erkennbar werden kann, was er ist. Seine Existenz bedeutet demgegenüber eine Explikation des Impliziten: Er ist das, was das Seiende ist, nicht bloß der Seiende.<sup>914</sup> Die negative Philosophie ergründet – unabhängig davon, ob es existiert –, was das Seiende ist, sein kann und hinsichtlich seiner notwendigen Bestimmungen sein muß, wenn es existiert. Und sofern deren Notwendigkeit einzig im Denken zu begründen ist, denkt sie das Sein als Denken resp. Geist. *Die durchgeführte negative Philosophie* begreift am Ende ihres Weges das rein Ideale ihres Resultates und geht in die jenseits ihrer liegende Denkposition über. Sie ist indes nicht einfach mit der idealistischen Philosophie gleichzusetzen, weil auch die positive insofern idealistisch ist, als sie die Geschichte der Idee in ihrer Verkehrung erschließt. *Geschichte ist nichts anderes als die Personwerdung des Allgemeinen*; der Wille verkehrt die Momente des Allgemeinen zur Geschichte, um vermittels ihrer das absolut geistige Einzelne hervorzubringen, denn allein von Einzelwesen ist die Aussage der Existenz möglich. Erst als Einzelner, der alle Bestimmungen und Möglichkeiten entwickelt hat, kann Gott sich wirklich von Allem oder der All-Einheit unterscheiden.

*Die positive Philosophie* sucht nach der Erfahrung der Existenz des durch die negative Philosophie aufgewiesenen Gottes. Als Inbegriff des Seienden kann Gott für die negative Philosophie nur der Inbegriff aller Möglichkeiten sein, der Schlußgedanke. Er gelangt am Ende zu einer Ruhe, durch die er weder Anfang noch Prinzip sein kann. Der voll erfüllte Begriff Gottes als des Endes schließt seine Wirklichkeit aus, weshalb die Vernunft einsieht, daß sie das wirkliche Sein Gottes nicht zu erkennen vermag; die Idee kann nicht der Gehalt

<sup>912</sup> Vgl. G.W.F. Hegel: TWA 16, 191–192.

<sup>913</sup> Vgl. SW XI, 272–273.

<sup>914</sup> Vgl. SW XI, 274.

des Wissens sein.<sup>915</sup> Rein logisch kann Gott weder zur ersten noch zur letzten Ursache gemacht werden. Um Gott negativ als Erstursache denken zu können, müßte vor aller Kenntnis der Bestimmungen der Welt, vor allen Bestimmungen im Denken selbst, eine Einsicht in die physische Möglichkeit des Handelns dieses Gottes vorhanden sein, mithin ein Wissen vor dem Denken.

Ein Gott, der sich im Sinne Hegels<sup>916</sup> als absolute Idee und letztes Resultat des bestimmenden Denkens selbst in freiem Entschluß und in völliger Symmetrie von logischem und realem Werden in die Wirklichkeit entläßt, ist für Schelling ein Unding.<sup>917</sup> Hegel sieht nach Schelling zwar richtig die Notwendigkeit des doppelten Werdens,<sup>918</sup> begreift die göttliche Idee aber als ihm reinen Denken bereits vollendet; die Logik ist selbst schon die positive Philosophie, so daß Hegel nicht adäquat, sondern bloß illusorisch und das Wesen des Willens verkennend zur Existenz vordringt und dabei Sein und Denken gleichsetzt.<sup>919</sup> Begriffen wird am Wirklichkeitsprozeß seine Notwendigkeit in der Wiederholung der Bestimmungen, dergegenüber die Freiheit zum Medium herabsinkt.<sup>920</sup> Sie wird so als Bestimmung zwar erfaßt, als solche allerdings lediglich behauptet.

Weil alles Transzendente relativ ist – es ist lediglich in bezug auf etwas, das transzendiert wird<sup>921</sup> –, ist auch das reine Denken ein bloß relatives Prius hinsichtlich des Empirischen, das jederzeit ins Sein übergehen kann. Das Erfahrbare ist stets wesensgemäß und -gesättigt, also auf bestimmte Weise existent, nicht jedoch die reine Existenz. Auch das reine Denken muß das Sein schlechthin, das unvordenkliche Objekt des Wollens, als absolutes Prius beider Sphären voraussetzen, d.h., dem reinen Sein gegenüber sind Begriff und Wesen das Posterius, mithin selbst wieder etwas Erfahrbares. Im und durch das Denken selbst gibt es keinen Übergang zum Sein; Denken und Denkbare weisen zwar endeiktisch auf das absolute Prius hin, können es aber nicht einholen. Der Wille zur Wesenstranzendierung wird uns allein im Faktum *unserer* Wirklich-

<sup>915</sup> Vgl. SW XIII, 45–46.

<sup>916</sup> Vgl. G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie*, §§ 244, 472.

<sup>917</sup> Vgl. SW X, 153–157.

<sup>918</sup> Vgl. SW X, 146. – Hegel gelangt nach Schelling über Kant hinaus, weil er in der Idee ein Werden erkennt, während der bloße Inbegriff aller Möglichkeiten bei Kant eine statische Allheit bleibt. Gott wird zur genetischen Selbstbestimmung des Denkens, nicht bloß gedacht, sondern zum Denken selbst. Korrespondierend geht es hinsichtlich des Existierenden um die Möglichkeit einer werdenden Welt, nicht um die von Dingen oder Gegenständen. Das Weltliche ist geschichtlich und, wenn es existiert, in seiner Abfolge immanent notwendig.

<sup>919</sup> Vgl. SW X, 124.

<sup>920</sup> Vgl. SW X, 159.

<sup>921</sup> Vgl. SW XIII, 169.

keit zugänglich und ist dieser immer schon eingeschrieben. Dem Denken muß jedes Setzen als Zufall und logisch unauslotbarer Abgrund erscheinen.

Wie kann und muß nun das Denken das Sein denken, wenn es dieses nicht als Wesen, also als Denken, denken darf? Das reine Sein ist nicht Gott, sondern das unzweifelhaft Existierende, das zur Gottheit als Wesen nur die Beziehung hat, ihr vorauszugehen.<sup>922</sup> Das bloße Sein muß selbst zum Wesen progredieren, damit wir diese Beziehung (empirisch) erkennen können. Im Rückgang vom Kontingenten zu seinen Bedingungen begreift das Denken, daß es selbst diese Bedingung ist, daß es selbst dasjenige vor dem Sein ist, das sein kann und sein wird. Deshalb schließen sich für Schelling im Urbegriff oder ersten Moment der Idee, dem Sein-Könnenden, Möglichkeit und Wille zusammen; der Wille ist der einzig mögliche, ohne weiteres bestehende Übergang von Nichtsein zu Sein, das Können muß sich bloß wollen. Der Wille ist das, was sich selbst ins Sein erheben kann und dadurch das, was begrifflich möglich ist, verwirklicht. Was er wollen kann, ist die Verkehrung des Logischen, freilich nicht um ihrer selbst willen. Der Wille ist das absolut Existierende, das sich für die andere Existenz (die Welt) entscheidet und so am Ende des Anfangs und der Ewigkeit steht.

Das Sein-Könnende, das das, was sein wird, ist, besteht vor dem Empirischen und wird von etwas davon zurückgehalten, immer schon wirklich zu sein und sein zu müssen – von einem Gegenwillen, der entgegen der Natur der Potenz das eigentliche Sein in ihr ist:<sup>923</sup> vom reinen actus. Um die Potenz in den Akt zu führen, muß dieser Wille sich selbst wieder als Potenz setzen, d.h., er muß, um zur Wirklichkeit überzugehen, alle Bestimmungen wollen und durchschreiten; er hat an der Potenz die Totalität dessen, was er wollen kann. Rein logisch bewegt sich das Denken in einem infiniten Kausalregreß von verschiedenen sich bestimmenden Willen, während die adäquate Willensstruktur nur als reziproke Einheit von Wille ohne Wollen und Wollen ohne Wille zu denken und zu erfahren ist.<sup>924</sup> Erst auf diesem Boden kann auch das Denken begreifen, daß die Momente des Wesens in eins vollzählig die Momente des Willens benennen, mithin den möglichen Willen, den wirklichen Willen und den geistigen Willen.<sup>925</sup> Der wirkliche Wille muß etwas wollen, um existierender Wille und Wille zur Welt sein zu können. In seinem Sein liegt keine Bestimmung, die er und als welche er sich wollen könnte; er muß sich als Potenz setzen, um sich so – qua

<sup>922</sup> Vgl. SW XIII, 167–168.

<sup>923</sup> Vgl. SW XIII, 208–210.

<sup>924</sup> Vgl. SW XIII, 219.

<sup>925</sup> Es liegt nicht in Schellings Intention, Wille und Denken bzw. Reflexion als völlig heterogene und getrennte Sphären zu etablieren. Ein Wille ohne Vernunftbindung im Sinne Schopenhauers führt für Schelling bloß zu einer leeren, perspektivlos hypostasierten Transzendenz desselben.

Verkehrung – auf sich als Kraft und Akt rückbeziehen zu können. Umgekehrt wird die Potenz nur eröffnet, indem ihr ein Wollen vorangeht, auf das bezogen sie als Möglichkeit angesprochen werden kann. Weil die Potenzen sind, kann die Welt sein; weil sie Willensmomente sind, ist die Wirklichkeit der Welt eine werdende, in der zugleich Gott wird, was er sein will und soll.

Im Hinblick auf dieses Gefüge existiert Gott als transzendente Entität, frei zu wollen oder nicht zu wollen,<sup>926</sup> sowie dessen, was er wollen kann, gewiß. Seine Unabhängigkeit von der und seine Beziehung zur Welt sind logisch geklärt; Gott weiß, was sein kann, was und wie etwas sein wird – und worin dessen Zweck besteht: Geistigkeit. Wie er vor der Welt immanenter Geist in rotatorischem Werden ist, so wird er am Ende des Weltgeschehens (der Möglichkeit eines künftigen Seins überhaupt gegenüber) transzendenter, personaler Geist sein, der nach dem Durchschreiten seiner Selbstherauswendung vollkommene und nunmehr überdisjunktiv freie Innerlichkeit erlangt hat. Ist die Idee am Anfang das, was sein wird, so ist die Welt das, was am Ende gewesen sein wird. Schon aufgrund seiner vorweltlichen Transzendenz oder Freiheit ist Gott dem Weltprozeß niemals gänzlich immanent oder unterworfen, und nur deshalb vermag er am Ende ganz aus ihm herauszutreten und seiner sogar als Möglichkeit ledig zu werden. Ohne den Willen, der letztlich Wille zur Transzendenz ist, kann die Welt nur als statische, ziellose Faktizität existieren. Die Welt ist das, was gewesen sein muß, um absolute Transzendenz zu erreichen. Der Geist gibt seine relative, primordial schwebende Freiheit auf, um dafür die absolute, nachweltliche Freiheit zu erlangen. Die Potenzen erscheinen Gott in diesem Zusammenhang als Präformation eines zukünftigen Seins, welches das Medium des wahrhaft über-, weil nachzeitlichen Seins ausmacht. Die Frage, wie Gott die Welt schafft, ist von der Frage nach dem Warum nicht ablösbar; was in der Welt existiert, ist Gott, weil sie in letzter Konsequenz auch nur für ihn existiert. Alle Außergöttlichkeit bleibt relativ,<sup>927</sup> Mittel zur Herstellung absoluter Göttlichkeit. Die Rückbindung des Menschen und seiner Freiheit in Theogonie und Religion ist bei Schelling eine lückenlose.

Die *Potenzenlehre* kann, sofern sie das Denken der Vernunft inhaltlich entwickelt, sofern die Potenzen also das zu Denkende sind, als Logik der Idee

<sup>926</sup> Gott ist nicht deswegen transzendent, weil er die Welt nicht will, sondern weil ihm eine Disjunktion offensteht. Andernfalls verlöre er nämlich mit der Entscheidung für die Welt seine Transzendenz *ein für allemal*. Die Alternativen – Nichtsein oder Wirklichkeit der Welt – schließen sich nicht aus, vielmehr bilden sie eine Einheit, die nicht nur transzendental besteht und im Akt der Entscheidung erlischt, sondern die sich über die Wirklichkeit und ihre Zeitspanne hinaus perpetuiert und erhält, denn andernfalls könnte die Welt auch nie ins Nichtsein zurückkehren. Das Verharren in der Unentschiedenheit, das ein Leiden bedeuten würde, besitzt in Gott keine Dauer: Er hat sich immer schon für das Sein entschieden.

<sup>927</sup> Vgl. SW XIII, 290.

und in diesem Sinne als Aufweis der transzendentalen Struktur und Protologie des Willens gedeutet werden. Die transzendente Vernunft erkenntnis umfaßt das Denken des Seins im Modus der zwischen Wirklichkeit und Nichtsein stehenden Potentialität, so daß es zur Folge von Ewigkeit, transzendentaler Protologie (Logik der Möglichkeit der Wirklichkeit) und zeitlicher Schöpfung kommt. Das *Unendliche* in Gestalt der Potenzen ist material nicht die Unendlichkeit von irgendetwas, sondern von *Möglichkeiten*, doch ist die von den unendlichen Potenzen präformierte Welt notwendig eine *endliche* – allein als endliche hat die Welt Sinn –, einerseits, weil die Endlichkeit als *Mitte* von unendlichem Mangel und unendlicher Fülle begriffen wird, andererseits, weil die Endlichkeit die einzig mögliche *Verkehrung* des Unendlichen darstellt. Ist der Geist als Potenz die ursprünglich ausgleichende Mitte von Mangel und Fülle, so ist die Welt die lineargeschichtliche, den Mangel schrittweise aufhebende Gewinnung dieses Ausgleichs in einem geistigen, unendlichen Endzustand, den der Wille unbedingt will.

Der Wille ist die Instanz, die das Verhältnis zwischen Möglichkeit (Unendlichkeit) und endlicher Wirklichkeit herstellen kann.<sup>928</sup> *Als Ausdruck der Personalität kann der Wille material zwar bloß das Vernünftige wollen, aber er will es um der Vollendung der Personalität willen:* Sofern diese Freiheit von der Notwendigkeit des Allgemeinen – wie die Vernunft es setzt und erkennt – absolute Willensspontaneität jenseits der Vernunft bedeutet,<sup>929</sup> kann der Wille vom Vernünftigen nur dadurch wirklich frei werden, daß er es realisiert. Erst wenn die Idee des Seienden – als das zu Denkende und Durchdachte – weltgeschichtlich verwirklicht wurde, kann Gott Denken wie Sein endgültig transzendieren, weil nichts (Denk- und Wollbares) mehr aus- und offensteht. Gott denkt a priori die Idee, um sich und das andere Sein (als das schlechthin Mögliche) zu wissen, aber ebenso, um dessen Werden – und sich in ihm – wollen zu können. Gott denkt,

<sup>928</sup> Nur der Wille ‚begrift‘ die Existenz, freilich auch nur, weil und soweit er sie hervorbringt, also lediglich das weltliche, nicht das unvordenkliche Sein. Die Wirklichkeit im Sinne des Existierenden steht als objektive Aktualität der subjektiven Potentialität entgegen und bleibt daher der Vernunft unbegreiflich; sie vermag das Wirkliche und Seiende, nicht jedoch die Wirklichkeit und das Sein zu denken. Deswegen setzt die Vernunft sich die Wirklichkeit voraus, begrift sich als vom Subjekt, als von der vorangehenden Wirklichkeit, gesetztes Objekt. Die absolute Existenz ist immer schon da. Sie ist die Limitation der Vernunft als Sein, nicht als Begriff oder Idee des Seienden. Weil die Vernunft sich als Denken des Möglichen erkennt, erfaßt sie zugleich das von ihr Gedachte als einzige mögliche Wirklichkeit, denkt sie die Substanz des Seins mithin als dessen Potentialität. Indem die Vernunft das absolute Sein als ihren Grund setzt, begründet sie sich durch ihr Zugrundegehen an dieser Grenze (vgl. SW X, 158).

<sup>929</sup> Vgl. SW XI, 281.

um sich als das zu erkennen und zu wissen, was vermittels des anderen Seins zu seiner Vollendung kommt.

Wenn die weltliche Existenz nur möglich ist durch die Aufbrechung des Was, der Idee, dann muß damit aber auch die Vernunft materiell in das Existierende eingehen. Durch das willentliche Verkehrtwerden seiner inneren Momente eröffnet das Wesen die Existenz von Natur und Bewußtsein. Insofern ist die Vernunft nicht wirklichkeitslos, weil sie prinzipiell in Wirklichkeit umsetzbar ist – wie auch die Wirklichkeit niemals vernunftlos ist, weil die Vernunft noch in ihrer Verkehrung sie selbst bleibt. Die Mythologie gehört zur Sphäre des Existierenden, der wirklichen Welt, konkreter verdankt sie ihre Existenz aber dem Bewußtsein, mithin dem Menschen, der die Bewußtseinsgeschichte durch den (verfehlten) Gebrauch seiner Freiheit hervorbringt. Gleichzeitig bleibt die Bewußtseinsgeschichte eine Epoche der durch Gott gesetzten Weltgeschichte, der die menschliche Existenzstiftung von vornherein als Möglichkeit immanent war. Wie alles weltlich Existierende gehört die Mythologie zur Geschichte der Verkehrung der Essenz, die ursprünglich wiederum auf die Überwindung der Verkehrung, ja sogar auf die Befreiung von der Verkehrbarkeit überhaupt abzielt.

So gesehen bewegt sich die Mythologie ausschließlich im Bereich der völligen Veräußerlichung des Was. Anders als bei der Geschichte der Natur wirkt Gottes Wille nicht mehr in ihr: Existenz eignet ihr allein durch das menschliche Bewußtsein und in ihm, und zwar als die außergöttlich gesetzte Substanz; die mythologische Wirklichkeit entwickelt die maximal von sich wie auch von Gott entfremdete Essenz. Die Wirklichkeitsnähe und Erfahrungsmittelbarkeit des Mythos beruht auf der nicht von Gott, sondern vom Menschen gewollten Zerstörung der zuvor naturgeschichtlich wiederhergestellten Wesensordnung oder Potenzenstellung, während die reine Vernunft zwar das Wesen adäquat erkennt, der Wirklichkeit jedoch fernsteht. Die Mythologie ist die Wirklichkeit und Welt des Menschen, nicht die Gottes, selbst wenn er hier (wie überall) in Gestalt der Potenzen das einzige ist, was in der Welt ist. Der Gang des Bewußtseins insgesamt hat diese Asymmetrie zwischen Wesen und Wirklichkeit aufzuheben.

Am Ende des mythologischen Prozesses erkennt das Bewußtsein sich selbst und die wahre Ordnung des Wesens, womit es frei und vernünftig wird. Im Ausgang der heteronomen Mythologie steht der autonome Mensch, der nun freilich – anders als am Ende des Naturprozesses – das Wesen vollständig durchschaut. Im Gang seiner Unfreiheit macht der Mensch die wirkliche Erfahrung der vernünftig gewordenen Freiheit; er begreift im Rückblick, mithin a posteriori, seine zwar a priori bestehende, aber zu Beginn unbegriffene und unbewältigte Freiheit. Vernunft benennt insofern sowohl die Materie des Aktes der Freiheit – materiell ist der Freiheit nur die Ekstase der Vernunft möglich –, als auch die nachträgliche Reflexion der Freiheit. Die Freiheit ist die einzige

Form, unter der der anfängliche absolute Übergang des Wesens in die Wirklichkeit, die Überbrückung ihres χωρισμός, aber auch ihre abschließende Einheit begriffen werden können. Letztlich besteht die Freiheit des Menschen in seiner – eschatologisch noch ausstehenden – Identität mit Gott.

*Die Mythologie ist die Erfahrung der Vielheit in der Wirklichkeit des Bewußtseins auf dem Boden der Entfernung von der primordialen, noch rein noetischen All-Einheit des göttlichen Wesens.* Die wissende Einheit des Bewußtseins mit dem wahrhaft einen Gott kann weder mythisch noch mystisch erfolgen, kann weder im zerstreuten Bewußtsein des Polytheismus noch im Rücksprung in den vorbewußten Monotheismus geleistet werden, sondern sie offenbart sich als der Zweck des Endes: Mit dem Gott des Endes gelangt auch das Bewußtsein zur Einheit seines Wissens von sich und Gott sowie zur wirklichen und tatsächlichen Einheit mit Gott. Am Ende aller Dinge zeigt sich die denktranszendente absolute Wirklichkeit Gottes – Gott als der schlechthin Existierende und einzelne Eine, worin der Kern seiner Personalität liegt – mit der geistig gesättigten, transzendentalen Allgemeinheit der Vernunft, die den Weltprozeß durchschritten hat, zur All-Einheit vermittelt. Ohne Verhältnis zur Vernunft bliebe das Eine leer, ohne den Willen und das Vermögen zur Schöpfung; sie bliebe in ihrer Endlichkeit als Produkt des Absoluten unbegreifbar, wenn dieses nicht selbst als All-Einheit begreifbar würde. Die wahre Einheit fordert und will die wahre Vielheit und ihren Prozeß, um zu sich zu kommen. Transzendenz stellt sich nur als universal, d.i. aus der Fülle des Vernünftigen und Weltlichen, vermittelte her.

*Der Sinn der Zeit in einem System des Absoluten* kann nur entweder im finiten Werden des Absoluten selbst oder in der Herstellung der Fülle des Nicht-Absoluten aus dem Absoluten heraus bestehen. Schelling vereinigt in seiner Spätphilosophie beide Dimensionen. Besteht die Signatur des Geistes im Neuplatonismus in seiner Ewigkeit, bei der eine Vertiefung mittels der Zeit weder möglich noch notwendig ist, so begreifen Hegel und Schelling die systematische Bewegung konstitutiv als finiten Fortschritt zur Vollendung des Geistes. Im eigentlichen Sinne kann der Geist indes auch für sie zu nichts fortschreiten, was er nicht schon wäre. Alle Antriebsformen geistiger Bewegung – Entäußerung, Abfall, Durchschreiten der Andersheit seiner selbst – verlassen den Geist letztlich nicht, so daß er in allem die ihm einzig offenstehende und mögliche Selbstvertiefung bewerkstelligt. Die Weise, in der er das ist oder wird, was er ist, kann sich verwandeln, d.h., er ist Geist in einer bestimmten Form und Sphäre. Die ihm mögliche Bewegung erfolgt in seiner Immanenz. Der Geist wird bei Schelling er selbst durch das Andere seiner selbst, das andere Sein, das die primordiale Einheit des Seienden zerstört, in dem sich jedoch die nachweltliche zugleich erst herstellt. Wird für Schelling in diesem Prozeß frei und willentlich die Person als Endzweck verwirklicht, so kennt Hegel für ihn bloß die Anrei-

cherung des Geistes mit der Fülle seiner Bestimmungen als notwendigen Fortgang vom Unbestimmt-Unmittelbaren zum absolut Bestimmten.

Geist ist daher für Schelling von Anfang an Wollen, und Wollen ist Selbstbestimmung des Geistes, der sich im Wollen seines Handelns bewußt wird.<sup>930</sup> Die Welt als Produkt des Willens und der Schöpfungstat zu deuten, erlaubt eine Perspektive auf ihre Totalität: Das Wollen umfaßt hier *alles* Begründete, ohne selbst begreiflich und begründbar zu sein.<sup>931</sup> Der Wille ist die Grenze zwischen logischer Vergangenheit und weltlicher Gegenwart, und mit der Wirklichkeit der Welt wird auch ihre Idee zu einer *wirklichen* Vergangenheit. Jedes Wollen indiziert zugleich ein Nichtsein, einen Mangel; der Wille ist nichts, er will nur sein und Sein. Der Geist setzt dem Willen dieses Sein und darin ein Ende, ohne das er fortschrittsunfähig bleibt und sich im Rotatorischen, das gleich- erweise Seins- wie Selbstverfehlung bedeutet, verliert.<sup>932</sup> Nie kommt die Natur als sie selbst zu sich selbst, in keinem Produkt gelangt sie zum Stillstand, sondern sie verbleibt immer in der Unruhe, in einem ziellosen Hervorbringen und einem Sich-selbst-unmittelbar-wieder-Verschlingen; sie ist gebunden im Herumgetriebensein, im ständigen Zurückfallen in die Sehnsucht nach dem Sein, im Zwang, das permanent aus ihr Abfließende aufzufüllen.<sup>933</sup> Das Kreisen ist die vergebliche, weil ziellose und unerfüllte Bewegung.

Der Wille entschließt sich zur Schöpfung, wenn er das Mögliche *als das sieht*, was *wirklich* sein kann, was zu einem anderen Sein werden kann, sofern es aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben und an deren Stelle gesetzt wird. Der Wille vermag sich ausschließlich im Rahmen des Möglichen zu bewegen, d.h., er kann allein das wollen, was wirklich sein oder werden kann und vordem eben das Mögliche war. Das Unmögliche zu wollen, ist ein bloß scheinbares Wollen. Die Grundinstanzen des Möglichen nennt Schelling die Potenzen, die ihrem Wesen nach latent intentional verfaßt sind: Sie sind Potenzen von und für etwas. Sie sind das unhintergehbare Ruhende, jedoch potentiell aus sich Heraustretende sowie einzig Bewegbare (nicht aber rein aus sich heraus Bewegliche). Das Wollen impliziert somit das Abgehen von etwas, eine Veränderung, eine transzendierende Folge von Vorher und Nachher, d.h., nur als Heraustreten aus der Ruhe zeigt sich der Wille. Bei Schelling bricht in diesem Sinne der absolute Wille den absoluten Stillstand des blinden Aktes auf. Weil Gottes Wille allmächtig ist, kann der Zweck seines Wollens keiner sein, der nicht in erster Linie etwas für Gott *selbst* erreicht. Gott kann der Anfang der Welt werden, weil er deren Zweck ist. Dem göttlichen Wollen eignet ein letzter Zweck, ohne den alles Gewollte kontingent und gefährdet bliebe, unter dem alles entschieden und ge-

<sup>930</sup> Vgl. AA I/4, 121–122.

<sup>931</sup> Vgl. AA I/4, 127.

<sup>932</sup> Vgl. SW VIII, 229; IX, 224, 231.

<sup>933</sup> Vgl. dazu schon Platon: *Gorgias* 493d–494b.

sichert ist. Das, *wodurch* Gottes Wille allmächtig ist, sind die Potenzen: Sie binden die mögliche Materie seines Willens und, in der Totalität ihrer möglichen Verhältnisse, dessen, was er wollen kann. Die Potenzen sind die Instanzen der ontologischen Sättigung der Idee mit Negativem und Positivem, ihrer geistigen Totalität und damit der Immanenz überhaupt, wie sie auch dem reinen Denken zugänglich ist. Diese Saturiertheit des Seinsbegriffs wird logisch als sein innerer Prozeß darstellbar, dessen Zweck die innere Einheit seiner Momente ist. Diesem Seienden insgesamt transzendent bleibt der Wille, der mit den Potenzen etwas (anderes) anzufangen vermag. Als Einheit geht Gott seinen inneren Unterscheidungen mitsamt all ihren möglichen Verhältnissen voran, während das Denken diese Einheit bloß genetisch nachkonstruieren kann.

An den Möglichkeiten seiner Materie, d.i. der Idee, hat Gott jedoch ebenso seine *Widerstände*. Vermittels der Potenzen kann allein Gott selbst den einzig möglichen Widerstand gegen seinen Willen setzen: den Menschen, mit dessen Fall das von Gott Ungewollte ins Sein tritt.<sup>934</sup> Der Mensch verkörpert, ohne sie sprengen zu können, die zentrale Hemmung der göttlichen Allmacht und ihrer Zwecke. Zwar leistet alles, was in der Welt und der Zeit ist, Widerstand gegen sein Vergehen, doch bleibt dies im Rahmen des Naturprozesses eine natürliche Tatsache, während es im Bewußtseinsprozeß widernatürlich wird. Die Welt-Zeit umfaßt den Inbegriff, die Fülle der endlichen Beharrungstendenzen und Widerstandskräfte, die indes alle realisiert werden, damit sich die Allmacht in toto durch sie hindurcharbeiten und dergestalt verwirklichen kann. In all dem wirkt und bewährt sich die Allmacht primär als zum Ziel vordringende Einheit: Die Allmacht ist das genuine Können der Einheit im Blick auf die Welt, sie hält die vielen Konstellationen des Weltlichen im geordneten Fortschrittsprozeß zusammen. Im eigentlichen Sinne allmächtig ist Gott folglich zunächst gegenüber dem Sein oder Nichtsein des anderen Seins überhaupt, dann aber gegenüber den inneren Verläufen und Gestalten dieses anderen Seins.

<sup>934</sup> Der Fall ist der Akt des Nihilismus, der Grund der Nichtigkeit des Menschen, seines Todes sowie der Zerrissenheit der von ihm verschuldeten Welt. Durch ihn verfällt der Mensch dem Nichtigen und beginnt seinen Weg in die und in der Dunkelheit, in der alles Endliche verschwindet. Die Mythologie ist die Genese der dem natürlichen Bewußtsein möglichen Formationen, also der noch blinden Religion. Ihr Telos sind die Mysterien, deren Grundgedanke ein philosophischer ist: Dionysos – der Inbegriff der heidnischen Proto-Phänomenologie und Propädeutik der Christusfigur – setzt in seinen Gestalten die Wegmarken der Befreiung des Geistes, die in Christus endet. Wie jedoch die Offenbarung weder mit Christi Erscheinen noch überhaupt abgeschlossen ist, so ist die Mythologie keine abgeschlossene Vergangenheit; erst am Ende der Welt schließen sich beide Prozesse ganz. (Ebenso wird die erste Potenz als Anfang mit dem Anfang der Schöpfung nicht gänzlich in Realität aufgehoben, denn andernfalls gäbe es in der Welt keine Potenz und kein Werden, die bis zum Ende reichen.)

Besonders in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*<sup>935</sup> tritt deutlich zutage, daß die Potenzenlehre gleichermaßen der Erhellung der Denkstruktur, der Seinsprinzipien und der Geschichte dient. Was sein kann, kann nichts anderes sein als das, was gedacht wird und werden muß. Mit keinem Sein indes läßt sich der Anfang machen, weil das Sein nur als frei gesetzt und daraus anfangend explizierbar ist. Das Sein insgesamt tritt hier als ausschließlich Künftiges hervor, das für Schelling anfänglich einzig als ein Unbestimmtes gedacht zu werden vermag, d.i. als schlechthin Mögliches, das in der Wirklichkeit ein anderes sein wird, also logisch seine eigene Negation einbezieht. Dieses Sein-Könnende ist die erste Potenz, die sich als solche nicht fixieren läßt, sofern die Abstraktion von allem Sein nichts als das reine Denken übrigläßt und damit zum Vorschein bringt. Denken aber ist wesentlich die Produktion von Bestimmtheit, so daß die erste Potenz sich in Bestimmungen verkehren muß; das Sein-Könnende wird als rein Seiendes bestimmt, das als Negation des Könnenden die Bestimmtheit des Denkens zum Ausdruck bringt. Beide Potenzen sind Bestimmungen desselben Denkens in den Momenten von Denkvollzug und Bestimmtheit des Denkens. Das Können ist das Vermögen des Denkens, in sich bestimmbar zu sein und mit dem Bestimmen anfangen zu können; das Aktuose ist die Bestimmtheit des Denkens. Die dritte Potenz hält lediglich das absolute Verhältnis zwischen den Momenten der inneren Doppelheit ein und desselben Denkens fest, d.h., das je Einseitige tritt in diejenige Einheit wechselseitiger Implikation ein, die Schelling den Geist oder das Absolute nennt. Absolutheit bedeutet folglich hier die Selbsterfassung des Denkens in seiner spezifischen Differenzstruktur, die jeden Denkakt und Gedanken, jedes Gedachte und Seiende ermöglicht und konturiert. Das Denken wird in seiner Gänze zu einer seinsvorgängigen Faktizität, deren Transposition ins Sein jenseits des Denkens liegt und einen freien Akt als Grund fordert.

Der Geist *ist* schlechthin, er ist der unhintergehbare, grundlose Anfang,<sup>936</sup> der sich bloß immanent genetisch rekonstruieren oder herleiten kann. Die Zuwendung des Denkens zu sich setzt das Sein des Geistes bereits voraus. Gott ist vor diesem Hintergrund im eigentlichen Sinne das, was der Geist sein wird. Sein Name, mithin das, was seine Persönlichkeit bekundet, lautet: „Ich werde sein, der ich sein werde, d.h. der ich sein will“; der schlechterdings Zukünftige, der ursprünglich Sein-Sollende. Gott ist der, der (durch sich) sein kann, wer er sein will, wenn auch noch nicht am Anfang. Der Geist ist Gott, wenn er den Anfang einer neuen Bewegung, der der Welt, setzt. In der Entäußerung zeigt sich und entsteht daher die Persönlichkeit Gottes. Das Persönliche ist stets die Negation eines Natürlichen, eines bloß faktisch Seienden und Un-

<sup>935</sup> Vgl. UPO, 57–61.

<sup>936</sup> Vgl. UPO, 69.

mittelbaren, was zugleich bedeutet, daß das Persönliche sich vermittelt vom Faktischen absetzt, sich frei offenbart und dies wiederum zwingend als etwas Bestimmtes. Was sich offenbart, ist eine Person; was im Offenbarungsprozeß vor sich geht, ist die Geschichte der Person.<sup>937</sup> Wie jedes Werden im strengen Sinne nur *einmal* die bestimmte Existenz eines Seienden hervorbringt, so wird in der einen Weltgeschichte der eine Gott als geistige Person.

Die Transzendentalphilosophie oder rein-rationale Philosophie erklärt, was sein kann und soll, nicht, was ist. Wovon es eine vollständige Theorie a priori gibt, was aus Notwendigkeit, als Mechanismus oder periodische Wiederholung zu begreifen ist, davon gibt es keine Geschichte.<sup>938</sup> Diese kann für Schelling nur eine Gemeinschaft von Wahrheit und Irrtum sein; beide allein würden jede Bewegung unmöglich machen. In ihr vollzieht sich die Überwindung von Einseitigkeit und Beschränkung, Mängel werden zu einer allseitigen Einheit hin aufgehoben. Sie tritt als freies Abfallen von einem Ursprung hervor, um am Ende zu ihm zurückzukehren, kann also nur als Einheit objektiv möglich und subjektiv verständlich sein; für Schelling besteht der notwendige Einheitsstandpunkt der Geschichte in ihrem Endzweck. Daher gibt es zwar einen Fortschritt vom Mythos zur Philosophie, aber dies ist kein Fortschritt zur Vernunft, sondern ihr bereits immanent. Die Vernunft, die sich in den Mythen ausspricht, ist eine, und es ist dieselbe, die am Ende zur philosophischen Religion der Zukunft gelangen wird. Die Einheit der Vernunft in der Bewußtseinsgeschichte ist letztlich darauf zurückzuführen, daß in ihr nur eine Sache präsent ist, nämlich Gott. Die Geschichte kann deshalb nur eine sein, ihr Begriff gehört notwendig zum Bewußtsein. Jedes Individuum mit seiner begrenzten Lebenszeit, aber auch jedes besondere Volk bleibt in die Endlichkeit der durch seine Herkunft, seine konkrete Stellung und seine Aufgabe im Ganzen der Geschichte bestimmten Epoche eingeschlossen. Von ihr kann es sich nicht distanzieren, mit ihr muß es vergehen. Erst am Ende wird der Mensch in Gott unsterblich, um über alle Einschränkungen hinauszutreten.

Im Endzweck der Geschichte ist das a priori Gesollte realisiert, und zwar als das Vollkommene; vollkommen ist aber einzig das absolut Konkrete, schlechthin Wirkliche, die Person: Die absolute Person bildet den absoluten Zweck an sich. So muß Gott zwar nicht Mensch werden, um Gott zu sein, wohl aber um Person zu sein. Allein durch sich wiederum kann Gott nicht Mensch werden, sondern dies kann lediglich seine Reaktion auf den Fall des Menschen sein, denn Gottes Liebe bedarf eines zuhöchst Entgegenstehenden, an dem sie sich zuhöchst offenbaren kann.<sup>939</sup> Das Pathos der Vollendung erweist sich bei Schelling schließlich rein auf Gott bezogen; für den Menschen ist es einerseits

<sup>937</sup> Vgl. UPO, 490; SW XIV, 35.

<sup>938</sup> Vgl. SW I, 467–473; III, 588–589.

<sup>939</sup> Zur Liebe als letztem Ziel der Offenbarung Gottes vgl. auch *Job*, 3,16.

nachweltlich durch Gott vermittelt, andererseits jedoch ist es weltgeschichtlich konstitutiv durch den Menschen vermittelt. Der Schöpfungsakt bedeutet das Umschlagen des tätigen in den leidenden Gott, genauer: Ein Teil in Gott, der vormals wirkte, wird zum leidenden gemacht<sup>940</sup> – um der ultimativen Beruhigung willen, wobei die essentielle Verschiedenheit von Momenten in Gott die Möglichkeit einer existentiellen Verschiedenheit von und außer Gott bedingt. (Ebenso kann man sagen: Nur als Grund Gottes kann der Grund *auch* Grund der Welt sein.) Im System der Freiheit wird die Endlichkeit gesetzt, um absolut aufgehoben zu werden. Gott kann und muß dabei nicht von sich absehen, um dem Endlichen mit seinen Möglichkeiten in einem sukzessiven Prozeß sein Recht und Sein zukommen zu lassen. In letzter Konsequenz ist die Schöpfung gleichwohl die Handlung einer Person, um ihrer Personalität willen: Die Person, die anfänglich frei zu allem ist, soll zuletzt frei von allem werden.

Für den frühen Schelling ist der Begriff des Absoluten mit dem der Person (einer genuin christlichen Idee) noch unverträglich, das unendliche Ich bzw. Gott können keine Person sein.<sup>941</sup> Weil die Person immer etwas Konkretes und Empirisches sein muß, kann sie auch der Vernunft, die unpersönlich ist und lediglich das Unpersönliche erschließt, niemals zugänglich werden.<sup>942</sup> Weder ein absolutes Subjekt noch ein unendlich machtvolles Objekt können personal konzipiert werden, sondern die absolute Person muß alle Gegensätze sowohl einen als auch überwinden.<sup>943</sup> Die Person als solche gehört zum Bereich der Geschichte und des Positiven, und es gibt sie als geistige Entität allein im Rahmen einer Überwindung der Natur, die Schelling häufig vom Offenbarungsbegriff her denkt. Das Sich-Offenbarende ist von dem, worin es sich offenbart, verschieden, so daß auch Gott sich nur in einem *anderen* Sein offenbaren kann.<sup>944</sup> Die Handlung der Schöpfung macht Gott zu der Person, die er ist und zuletzt sein soll; eine Möglichkeit seiner Natur wird zu seinem genetischen Selbst. Gott muß sich von einem anderen Sein *abgrenzen*, um Persönlichkeit zu werden, und er tut dies durch die Realisierung der Schöpfung.<sup>945</sup> Sofern die Schöpfung eine

<sup>940</sup> Vgl. SW VIII, 71.

<sup>941</sup> Vgl. SW I, 200. Vgl. auch J.G. Fichte: SW V, 187–188.

<sup>942</sup> Vgl. *Grundlegung der positiven Philosophie*, 251–252.

<sup>943</sup> Eine endliche Person hingegen kann als einmalige (individuelle) Einheit von Bewußtsein und Körper bestimmt werden, die sich dieser Einheit und Differenz bewußt und dadurch sie selbst (Geist) ist.

<sup>944</sup> Vgl. bereits SW VII, 54 und weiterhin VII, 58: Das Eine offenbart sich im Vielen als seinem Anderen. Zum Personbegriff gehört somit von der Prinzipienstruktur her eine henologische Dimension, sofern die Einheit sich als Einheit einzig in der Vielheit offenbaren kann. Erst mit der Einheit als Erstem kann der Gegensatz als Zweites gesetzt werden, zu dem sich die Einheit verhält.

<sup>945</sup> Deshalb stellt die Rede davon, daß Gott von Ewigkeit her schaffe, eine implizite Behauptung seiner Unfreiheit dar (vgl. SW VIII, 92, 306–308; XIII, 306–309).

fortwährende Möglichkeit in Gott bleibt, kann er keine wirkliche Grenze zu ihr als dem anderen Sein ziehen. Nur als reiner Geist kann er sogar in dieser anderen Natur, in diesem anderen Medium seiner Existenz er selbst bleiben. Reine Selbstgegebenheit konstituiert hingegen keine Person, weshalb auch der vollendete Geist nichts Solitäres oder Solipsistisches sein kann.

Die absolute Person ist dem Sein – und damit den Relationen, die Personen ausmachen – transzendent, weil es alle Relationen verinnerlicht hat: Die Trinität ist das weltlich realisierte Innere Gottes, aber ebenso ist die Mensch-Gott-Beziehung nun vollständig *in* Gott. Bis zuletzt bleibt die interne Dualität – von Grund der Existenz und Existierendem, Natur und Geist, Sein und Wesen oder blindem Akt und Potenzen<sup>946</sup> – das relationale Fundament der Personalität Gottes und seiner geistigen All-Einheit. Als Person vollzieht Gott einen Fortschritt in sich selbst, d.h., er ist Anfang und Ziel der Bewegung. Seine immanente Vielheit bleibt an seine Einheit gebunden; Ausdruck dieser Tatsache ist seine dreifache Personalität. Die Dreiheit ist bloß die höhere Einheit, die die Zweiheit in sich schließt, und alle drei Momente können hinsichtlich ihrer Beständigkeit nur als Personen gedacht werden.<sup>947</sup> Ihr Miteinandersein ist das wahre Wesen der Einheit. Sie drücken den Unterschied aus, der sich aus der Identität ihrer Natur ergibt, auf dieser basiert (mithin Einheit bleibt), sich jedoch über sie erhebt. Personen sind ihre Handlungen zurechenbar,<sup>948</sup> so daß auch Gott die

<sup>946</sup> „Was in Gott selbst nicht Er selbst ist, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist“ (vgl. SW VII, 359): Man kann diesen Grund mit dem blinden, un verfügbaren, unvordenklichen Seinsakt in Gott gleichsetzen.

<sup>947</sup> Vgl. *Weltalter*, 67–69.

<sup>948</sup> Vgl. SW XI, 536 (mit Bezug auf I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Band VI, 223–227). – Personalität meint die individuelle Konkretion einer rationalen Natur, die für Schelling ausschließlich geschichtlich entwickelt werden kann. Das Einzelne existiert, bleibt jedoch in seiner Existenz inkommunikabel und unbegreiflich (zum Theorem ‚Individuum est ineffabile‘ vgl. Aristoteles: *Kategorien* 1b3–6, 2a12–13, 3a36–37; *Metaphysik* VII 15, 1039b27; Porphyrios: *Isagoge* 7, 21–23; Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, art. 2; *Expositio in 4 libros Met. Arist.* 1 meteor 1a; F. Suarez: *Disputationes Metaphysicae* 1,5,146; G.W. Leibniz: *Nouveaux Essais* 3,3,6); das Unterschiedensein der einen Person von allen anderen ist ein absolutes. Jede Person ist eine einmalige Proprietät, als personale Diesheit eine Art von inverser, kontrakter Haecceität. Individuelle Existenz bedeutet keinen Mangel, sondern eine Vollkommenheit; dem Individuum eignet eine selbständige Realität, die aus nichts anderem ableitbar ist. Bei Personen kommt hinzu, daß sie sich ihrer Diesheit bewußt sind, sie bewußt in sich von sich unterscheiden, ja sich in sich von sich unterscheiden. Das Allgemeine der Person besteht für Schelling darin, daß sie eine Zusammenfügung der allgemeinen Prinzipien der Person ist. Jede konkrete und konkret mögliche Zusammenfügung ist indes als solche unwiederholbar und singular, d.h., sie kann sich in keinem Fall identisch wiederholen. Der Grund dafür: Ein allgemeines Prinzip ist der Inbegriff des Möglichen überhaupt, aus dem eine potentiell unendliche Zahl individueller Personen hergeleitet werden kann.

Schöpfung zurechenbar ist, obwohl nicht Vernunft und Reflexion die Entscheidung für sie bestimmen, sondern der Wille. Die Schöpfung ist Gottes Handlung, weil er sie will, und er will sie als Person, um vollendete Person zu werden. *Die Geschichte*, im Sinne des gesamten Weges, den die Schöpfung zurücklegt, *ist daher nichts anderes als der Prozeß der vollendeten Bewußt- und Personwerdung Gottes.*<sup>949</sup> Die Zeit ist ein System und eine Sukzession von Zeiten, weil die Freiheit ein System ist, das sich ausschließlich zeitlich auszusprechen und zu realisieren vermag. Deswegen kann das System der Zeiten als alternativlose Vollzugsweise der Bewußtwerdung und Personalisierung des absoluten Geistes oder als Fortschritt von der Unbestimmtheit zur vollständigen Bestimmtheit gelten.<sup>950</sup> Ist der absolute Geist frei allein zum Guten, so der endliche zum Guten wie zum Bösen. In jedem Fall jedoch bedeutet Freiheit eine Extrovertierung, ein Durchbrechen des reinen Vernunftzusammenhangs und -gesetzes. Personen sind frei, also ein Wollen, das im Rahmen der Identität mit sich, von Wollendem und Gewollten, verbleibt. Sofern das Wollbare vor der Zeit in der Idee logisch fixiert ist, besteht die Person von Ewigkeit her, die wiederum wegen der Freiheit der Person und des Wollens als Bewegung zu denken ist, der auch die Geschichte und ihre Zeit zugehören. Die Verwirklichung der Person ist mithin an die Weltgeschichte gebunden, die rein für sich betrachtet zwar finit ist, als Teil der Ewigkeit indes unendliches Bestehen erlangt. Das System der Zeiten statuiert so die wahre Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Endlichkeit, die, auf der Egoität und ihrer Unruhe basierend, stets an die Peripherie des Seins drängt, wird im System der Zeiten endgültig in die Mitte genommen. Die Personalität, die sein soll, kann nämlich letztlich einzig im Modus nachweltlicher Unendlichkeit erreicht werden.

In der *Freiheitsschrift* bildet der Mensch die privilegierte Synthesis von Eigen- und Universalwillen, beide Zentren, das finstere Prinzip und das Licht, erreichen in ihm ihre höchste Entwicklungsstufe.<sup>951</sup> Wenn das dunkle Prinzip ganz gelichtet ist, dann erhebt sich etwas Höheres in ihm, der Geist, in dem Gott sich offenbart. Der Geist ist nicht bloß in Gott, sondern ebenso radikal von Gott geschieden, selbstischer Geist. Der Eigenwille wird im Menschen personaler Geist, weil er ein Bewußtsein von sich hat. Frei von der Natur dient der Eigenwille hier nicht mehr dem Universalwillen, die Prinzipien werden zertrennlich. Der menschliche Wille ist ein guter, sofern er sich frei dem Universalwillen unterstellt, doch vermag er das Verhältnis ebenso zu verkehren. Sind die Prinzipien in Gott unzertrennlich, so sind sie es im Menschen nicht, ihre

<sup>949</sup> Vgl. SW VII, 433.

<sup>950</sup> *Muß* das Selbstbewußtsein produzieren, um Grenzen zu setzen und sich zu bestimmen, so ist der Wille *frei*; ein ewiges Werden oder unendliches Produzieren (vgl. SW III, 376–380) ist im Rahmen der Spätphilosophie nicht mehr möglich.

<sup>951</sup> Vgl. SW VII, 363.

Einheit ist eine freie, so daß der Mensch Eben- wie Gegenbild Gottes ist;<sup>952</sup> *Böses, menschliche Freiheit und Personalität sind nur gemeinsam möglich*. Das Böse gründet nicht in einem Versagen der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit, sondern in einer immanenten Verkehrung der Vernunft: In der inneren Fehlstellung der Prinzipien zeigt der Geist seine höchste Macht als Tendenz zur Selbstdestruktion. Die Einheit der Prinzipien bleibt unhintergebar, sie kann lediglich richtig oder falsch, positiv oder negativ gebildet werden, jedenfalls aber geistig, weshalb sogar der Wille zum Bösen eine Be-geisterung ist.<sup>953</sup> Ohne einen Prinzipialdualismus in Gott und Mensch kann es keine Freiheit oder Personalität geben,<sup>954</sup> so daß *die Vollendung der Personalität mit der des Dualismus konstitutiv zusammenhängen muß*. Anders als Gott, doch zum Zweck dieser Vollendung, *muß* der Mensch sich zwischen Gut und Böse *entscheiden*;<sup>955</sup> er kann sich nicht

<sup>952</sup> Zur Notwendigkeit eines Anthropomorphismus als Bedingung der Möglichkeit einer Beziehung zwischen Mensch und Gott vgl. SW VIII, 167.

<sup>953</sup> Vgl. SW VII, 372.

<sup>954</sup> Vgl. SW VIII, 62, 73–74.

<sup>955</sup> Die an Kant und Fichte anknüpfende Lehre von der transzendentalen Tat (vgl. SW VII, 384–387) kann als wohl deutlichste Bezugnahme Schellings auf den Gedanken der intelligiblen Lebenswahl in Platons Er-Mythos (vgl. *Respublica* 614b–621d) gelten; ein Text, in dem sich zudem die früheste philosophische Verschränkung von Theodizee- und Freiheitsproblematik findet. Ob Schelling mit seiner Theorie der transzendentalen Tat die Verantwortlichkeit des Menschen überlastet, sei dahingestellt (vgl. F. Hermanni: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien 1994, 143–157, 254–260). Der Hiatus zwischen Charakter und Handlung, Determination und Verantwortung, Notwendigkeit und Freiheit, Transzendentelem und Empirischem scheint auf den ersten Blick größer, als er ist. In Schellings Gesamtkonzept können Sünde und Schuld des Menschen als notwendige Medien dafür gelten, daß Gott qua Opfer tot zu seiner vollen Entfaltung kommen kann. Der Mensch bleibt absolut auf Gottes Gnade angewiesen, seine wirkliche Freiheit erlangt er erst am Ende der Zeiten mit und in Gott. Die Freiheit, die fast zwingend von Gott abfällt und sich in Schuld verstrickt, ist nicht die Freiheit, die letztlich sein soll. Erst am Ende ist auch der Mensch zur wirklich freien Person geworden, weswegen die moralische Aporetik des Handelns vor diesem Ende als sekundär gelten darf. Der Mensch wird schuldig, damit Gott ab ultimo sich selbst, damit in eins aber ebenso den Menschen, rechtfertigen kann. Gottes Rechtfertigung erfolgt vom Ende her; sie noch während des Ganges des Seins von ihm zu fordern, ist verfrüht. (Zur Hintergebarkeit des Sittlichen in Gott vgl. SW VIII, 66.) Der Mensch *muß* nicht von Gott abfallen – dieser Bezug auf Gott, nicht die innerweltliche Moralität ist ohnehin der Maßstab seiner Freiheit –, und wenn er es tut, dann aus eigener Schuld. Doch im tiefsten Sinne *soll* er um Gottes willen abfallen; er soll die unmittelbare Wiedervereinigung mit Gott nach dem Naturprozeß suspendieren, um einer, auch für ihn selbst, höheren Einheit willen. Der Mensch ist nur Person, um in der einen endgültigen Person aufzugehen und in ihr Person zu sein. Daher ist der Geist im Unterschied zur Seele auch korrumpierbar: Als das aktiv Gewordene der Seele selbst ist er, anders als sie, persön-

nicht entscheiden, und dies gehört zum Kernbestand seiner Personalität. Gut kann der Mensch daher allein *qua Überwindung* des Bösen sein. Das Böse *endgültig* zu überwinden, liegt freilich jenseits der Möglichkeiten des Menschen; sein Tun bleibt auch in dieser Hinsicht in die geschichtliche Gesamtökonomie Gottes eingebunden, der allerdings im Rahmen der *Freiheitsschrift* keine besondere Aufmerksamkeit zuteil wird. Dem in ihr statuierten Dualismus fehlt die geschichtliche Dimension, ebensowenig wird die Persönlichkeit Gottes geschichtlich ausgelegt.

Im Begriff der All-Einheit („Alles in Allem“) hingegen wird zum Ausdruck gebracht, daß das Telos der Geschichte, der gesamte Sinn des Seins, im Erreichen eines Zustandes vollkommen in sich gesättigter Totalität liegt, die sich dieses Zustandes nicht bloß bewußt ist, sondern ihn als Geist-Person lebendig vollzieht. Die Potenzen, die in die Welt hinausgewendet wurden, haben mit ihrer Geschichte die Sphäre uni-versaler Relationalität durchschritten, womit alle weltlichen Beziehungen und Möglichkeiten realisiert wurden. Die geistige Durchdringung der Potenzen hat *qua* Weltgeschichte einen Grad der Verinnerlichung erreicht, der die Existenz der Welt aufhebt. Außer Gott als immanenter Fülle und Allheit der geistig intensivierten Relationen, als beruhigter Einheit der Potenzen, die gleichbedeutend mit seiner letztgültig verwirklichten trinitarischen Personalität ist, besteht nichts mehr; das Äußere ist von seiner Möglichkeit her erloschen. Die Welt kann nicht vollkommen sein, sondern lediglich vollkommen werden, und sofern Gott von und mit ihr etwas will, kann auch er allseitige Vollkommenheit nur in einem Werden erzielen. Veränderlichkeit besagt keinen Mangel Gottes, sie ist vielmehr seine selbstgewählte Notwendigkeit. Ist das Sein vollkommen geworden, vermag Gott es loszulassen. Das Sein, das sich aus der Geschichte in die Dichte der Geistinnerlichkeit hergestellt hat, kommt in ihr zur Ruhe und eröffnet Gott das nunmehr erst absolut freie Verhältnis zu sich.

Insofern die Person *qua* Bewußtsein ihre Identität in der Zeit bewahrt, ist sie geschichtlich, die absolute Person daher im höchsten Maße geschichtlich. Die göttliche Person ist in ihrer Singularität immanent zugleich absolute Relationalität: Sie enthält *alles*, aber in der Weise, daß alles auf alles bezogen ist, alles alles ist. Im geistigen Sein koinzidieren Abhängigkeit und Selbständigkeit der Momente. Gott läßt sich als ewiger los, um den Anfang setzen, um das Ende

lich, und erst, wenn er sich gegen Gott wieder zur Seele, also selbstlos macht, erlangt er in kontemplativer Selbstvergessenheit seine Seligkeit (vgl. W.E. Ehrhardt (Hg.): *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 119–122). Auch in SW VII, 469 stellt Schelling die Seele über den Geist; sie ist nicht Wissen, sondern Wissenschaft selbst (vgl. auch SW VIII, 200; XI, 519–520). Diese Überordnung findet sich in der späteren *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* nicht mehr.

werden zu können, während ein reines Können oder Vermögensein ohne Ziel rotatorisch leerläuft. Alle Zeitdimensionen sind auf die geistige Identität Gottes zu beziehen: Es ist *seine* Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; eine Geschichte, in die der Mensch wesentlich eingebunden ist. Gott ist zeitübergreifend identisch, weil er andernfalls keinen Anfang und kein Ende setzen könnte. Fragt man nach dem Quis der Person, so kann die Antwort am *Ende* nur lauten: Gott – denn für wen sollte Gott vor der Welt eine Person sein? Die Stufen seiner Personalisierung sind die innere Selbstunterscheidung, der Schöpfungsakt, schließlich die Offenbarung. Im Geist des Endes kommen Partikular- und Universalwillen zur vollen Deckung. In dieser Person kommt Gott zur wahren Endlichkeit,<sup>956</sup> zum ganz gesättigten Sein, von dem erst er sich zu trennen vermag; Geist bedeutet die vollendete, in sich von sich durchdrungene wahre Endlichkeit des Seins, die zum Fundament von Gottes Seinstranszendenz wird.

Wenn Freiheit impliziert, sich zu etwas machen zu können, was man noch nicht ist, dann kann dies am Ende nur heißen, daß Gott sich vom Sein befreit; hier erst erreicht er Vollkommenheit, die ansonsten Werden und Freiheit unterbindet. Gott wird, was er sein soll, um vom Sein frei zu werden. Seine Vollkommenheit ist als Gesolltes und Herzustellendes noch nicht da, doch sie ist unverfehlbar. Er wird, um vollkommen zu sein, und deshalb ist auch sein Werden bereits Moment der Vollkommenheit. Der Geist ist für Schelling die Wahrheit der Endlichkeit. Er begreift alles und in allem sich selbst. Allein von der zu Ende gekommenen Endlichkeit kann Gott sich abheben, weil der Strebe- und Willenscharakter des Geistes an diesem Punkt zur Ruhe kommt, der Geist sich selbst erreicht hat. Erst in der gewordenen Person vermag der Wille sich selbst und mit sich alles Sein zu verneinen und zu übersteigen. Wie in der Welt-schöpfung die Ekstase in das Sein erfolgte, so findet am Ende die Ekstase aus dem Sein heraus statt, denn es hat alle seine Momente – Bewegungskräfte und Augenblicke – realisiert und damit seine Endlichkeit, von der Gott sich nunmehr lösen kann.

Erweist sich das Sein Gottes in der negativen Philosophie als das Ende, das zuhöchst Denkbare, als die vollendete, in sich bestimmte, geistige Idee, so beginnt die positive Philosophie mit der nackten Existenz, die allem Denken zuvorkommt. Dieses unvordenkliche und unmittelbare Sein findet Gott als *sein* opakes, faktisches Innerstes vor, mit dem er gleichwohl als Gott nicht kongruiert: Von ihm sich wegwendend kann er erst zu sich als Gott gelangen. Der unvordenkliche Seinsakt, das blinde Sein, ist der von Gott in sich selbst zu überwindende Widerstand, sein immanenter Eleatismus des absoluten Ist, sein Monismus des ewig indifferenten Seins, der Fels, auf dem er sich selbst erst aufbauen kann. Gott kann hier und bei ihm nicht stehenbleiben, will er der werden,

<sup>956</sup>

Vgl. SW VIII, 73.

der er sein kann und soll. Ebenso faktisch wie das Unvordenkliche ist nun das Erscheinen seines Anderen, das eine Bewegung in Gott ermöglicht. In der Abwendung vom blinden Sein zeigt sich ihm die Möglichkeit des anderen Seins, durch den Hinblick auf sie treten die drei Potenzen als Bedingungen des anderen Seins hervor. Gott sieht das Unvordenkliche immer schon als Geist, sofern er Geist ist, folglich als diejenige Potenz, die der Abschluß des Potenzenprozesses ist.<sup>957</sup> Es ist nicht das absolut inalterable Notwendig-Seiende selbst, das sich zur Möglichkeit des Anderen potentialisieren läßt, sondern die Verneinung des blinden Aktes offenbart die Potenzen als Potenzen des Anderen. Allein in Gestalt der Potenzen wird das Sein gegliedert, unterschieden und dadurch denkbar gemacht. In der Abhebung vom starren Sein sind die Potenzen die Prinzipien möglicher Bewegung und eines bewegten, sich entwickelnden anderen Seins.

Hat Gott am blinden Sein die Kontingenz seiner selbst, so hängt das ebenfalls kontingente Sein der Welt an seiner freien Entscheidung, so daß die Potenzen als Kräfte dieser Freiheit gelten können. Sie sind nicht das Was des Unvordenklichen, denn ihm eignet kein Was. Gott selbst vermag dieses ihm zugefallene Sein nicht zu begreifen, die Welt ist nicht aus ihm herleitbar. Die Möglichkeit des anderen Seins kann jedoch ausschließlich *am* Unvordenklichen erscheinen, als Gegenbild am Widerstand seiner Unzugänglichkeit. Lediglich am Anderen, von den Bedingungen seiner Möglichkeit her, wird Gott sich begreiflich und damit überhaupt er selbst. Die Potenzen bilden insofern die Mächte des *erscheinenden* – und d.h. geistigen, begreifbaren, verfügbaren – Seins; doch nur in der Abhebung vom unvordenklichen ‚Ding an sich‘ können sie für Schelling Bedingungen der Möglichkeit der erfahrbaren Erscheinungen sein.<sup>958</sup> Der mögliche Gegenstand des Wollens und Erkennens schlechthin zeigt sich einzig am und gegenüber dem Unzugänglichen; Gottes Freiheit ist bereits die Befreiung von ihm. Er *sieht* sich als ‚Ding an sich‘, *verfügt* aber nicht darüber, weshalb die Befreiung nur eine zur Allmacht über das *andere* Sein sein kann. Dem Geist wird dabei konkret die Entäußerung oder Manifestation nicht schlechterdings als sein Wesen unterstellt, sondern anheimgestellt. Frei ist Gott, sofern er wirklicher Geist ist, doch in der Freiheit seines Willens ist Gott äquipotent gegen-

<sup>957</sup> Das logische Consequens erweist sich hier als das, was der Sache nach das Antecedens ist: Der Geist ist als dritte Potenz gleichwohl reines Setzen seiner selbst, das, was anfänglich das Ende sein soll; ebenso verhält sich Gottes Bild – die Seele als vierte Ursache – dem Seienden gegenüber. Das Resultat der Entfaltung wird zum Grund derselben; der Gipfel als Ende der Entfaltung wird zu ihrem Prius.

<sup>958</sup> Mit den Potenzen tritt schon eine implizite Zeitstruktur in Gott hervor. Daß im Absoluten eine Zeitdimension angelegt ist und es folglich zu einer Verzeitlichung des Absoluten kommen kann oder gar muß, ist ein Gedanke, der bei Schelling schon früh angelegt ist (vgl. SW I, 228).

über der Möglichkeit (der Zurückhaltung) oder der Wirklichkeit (der Inkraftsetzung) seiner absoluten, reinen und unvermittelten Selbsttätigkeit.

Ohne die Potenzen könnte Gott nicht wirklich Gott werden. Sie sind das, worauf er sich als Einheit bezieht, wovon er die Einheit ist, verkehrt und wiederherstellt. In ihnen verkörpert sich die Möglichkeit seiner Befreiung vom Unvordenklichen, die ihn zum souveränen Subjekt des anderen Seins erhebt. Schon vor der und ohne die Welt ist Gott Gott, Herr des Seins, wirklicher selbstbewußter Geist, nicht aber absolut realisierte Person in endgültiger und unwiderruflicher Seinstranszendenz. Sinn und Zweck der Schöpfung liegen darin, daß (1) alles Mögliche wirklich wird, (2) Gott von seinem Ebenbild erkannt wird und (3) Gott und Mensch sich nachweltlich zur abschließenden trinitarischen Persönlichkeit vereinigen, die selbst der Möglichkeit eines (weiteren) anderen Seins ledig geworden ist. Der Mensch steht ursprünglich in der Mitte der drei Potenzen, d.i. im Paradies, wo er bis zum Ende des Naturprozesses bleibt. Ist Gottes Verhältnis zu allen anderen Dingen durch die Potenzen vermittelt, so besitzt er zum Menschen ein unmittelbares Verhältnis. Was Gott unauflösbar *ist*, das ist der Mensch *geworden*: Einheit der Potenzen. Doch der Mensch kann – anders als Gott – diese in ihm ja erst wiederhergestellte Einheit nur wahren, und zwar, indem er sie nicht erneut in Spannung versetzt.

## X. Abschließende Überlegungen

Die Frage nach dem Absoluten, dem Geist und der Welt bekundet sich als Schellings fortdauernde Grundfrage.<sup>959</sup> Auf das Ideale kann es in der Sphäre der ihm wesenhaften Seinsweise und Einheit keine Art der partikularen Bezugnahme geben; nur als Totalität und Wechselkonstitution ist das Ideale wirklich gegeben und erschließbar. Die Intentionalität des Nous kann sich daher letztlich nur auf seine eigene Totalität – und diese umfaßt eine Unendlichkeit idealer

<sup>959</sup> Schon früh zeigt sich Schellings Denken in Fragen und Antworten gebunden, die, bei allen Modifikationen, bis in seine Spätphilosophie hinein Gültigkeit behalten. So etwa, wenn es sich von der Frage (vgl. SW I, 294) leiten läßt: Warum geht das Absolute aus sich hinaus und zwar in Entgegengesetztes? Es muß dies selbst tun, weil es sonst von etwas Stärkerem und Bestimmenderem dazu genötigt würde. Das Faktum und Daß seiner Entäußerung muß also in seiner Freiheit gründen, während das sachliche Was vorgegeben sein kann. Und wie kommen wir dazu, synthetisch zu urteilen? Jede Synthesis entsteht nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit. Das Absolute hingegen ist das Übergegensätzliche. Erst von der Tatsache der Existenz der endlichen Vielheit aus stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang beider Sphären und seiner Natur.

Ein weiteres Beispiel ist die intellektuelle Anschauung (vgl. SW I, 325), eine Nous-Struktur: „wie im Zustand des Todes.“ Das Ich wird entweder theoretisch im Objekt aufgehoben (Dogmatismus, Spinoza), oder die Objektivität wird praktisch im absoluten Ich aufgehoben (Idealismus, Descartes, Fichte); letzteres ist richtig: Das Absolute ist absolutes Ich (vgl. SW I, 320) – die absolute Person der Spätphilosophie. Der Übergang vom gegensatzlosen Ich zum selbstbewußten Ich ist *theoretisch* nicht zu bewältigen (vgl. SW I, 367), aber das Endliche *strebt* und tendiert zum Unendlichen, was das Problem *praktisch* löst (vgl. SW I, 314–315, 332–333). Alle Reflexion bleibt an den Bereich des Gegensätzlichen gebunden, doch das Absolute wird im endlichen Subjekt als unbeschränkte poetische Intentionalität und Aktivität realisiert. Auch die intellektuelle Anschauung vermag das Absolute nicht als theoretischen Gegenstand zu erkennen oder als Habe zu besitzen, vielmehr wird das Absolute zum unendlichen, inneren, praktischen Prozeß.

Schließlich das Beispiel des Verhältnisses von Unendlichkeit und Endlichkeit: Die ursprüngliche Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit besteht in der Ichheit als selbstbewußtem Geist. Bewußt-Werden bedeutet Objektiv-Werden und Endlich-Werden: Der Geist wird für sich Objekt, also endlich; er ist unendlich und endlich zugleich (vgl. SW I, 367) im Sinne des Voranschreitens der Selbstbestimmung von einem unbestimmten, absoluten Zustand zu einem bestimmten. In seinem Wesen ist der Geist mithin *Wille zur Selbstbestimmung, d.i. Selbstbewußtsein* (vgl. SW I, 395). Das Absolute ist erst im Geist, der sich will und bestimmt, wirklich. Schelling entfaltet diesen Gedanken näherhin als *Geschichte der Zustände des Geistes* (vgl. SW I, 382), der sich stufenweise zum reinen Selbstbewußtsein entwickelt. Noch in SW X, 97 ist das absolute Ich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich, und jeder Widerspruch ist allein *in* ihm. Zugleich hat das weltproduzierende Ich eine transzendente Geschichte und Vergangenheit (vgl. SW X, 93–94).

Gehalte – richten und diese durchdringen. Der *Nous* ist der Ort des Idealen in der ihm adäquaten und substantiellen Einheit sowie als Grund des Seienden als des Bereichs der Immanenz. Das Immanente wird vom Geistigen aus verstehbar, und dieses begründet – als deren höchste Stufe – die Immanenz. Die Totalität des Idealen ist mithin der Gipfelpunkt, aber ebenso der Inbegriff des Wesens der Immanenz. Die Immanenz insgesamt kann als solche allein von ihrer (in Differenz und Relationsbestimmungen gegebenen) Gesamtheit her erkennbar werden, denn erst als Ganzes gibt sie den Blick auf das Transzendente frei, um im Lichte des Absoluten durchschaubar zu werden. Das sekundär Immanente kann bloß von seinem idealen, das Ideale nur vom transzendenten absoluten Grund her durchsichtig werden.

Zwischen der reinen Transzendenz des Absoluten und dem Immanenten kann überdies nur die Unendlichkeit die Wahrheit ihres Abstands sein. Die ursprüngliche Transzendenz besteht zwischen dem Absoluten, Unbestimmten, Indifferenten und dem Bestimmten und Differenten. Der Kosmos des Wißbaren ist der des Relativen, der Beziehungen zwischen Allgemeinem und Besonderem, Voraussetzung und Folge, Ganzheit und Teil, Einheit und Vielheit, Begriff und Einzelnem, Gesetz und Fall. Auch das absolute Wissen erschließt lediglich den Gesamtumfang der Relationen und ist nicht das Wissen vom Absoluten. Das Absolute ist das radikal Abständige, wird aber als Transzendentes gegenüber einer Immanenz durch die Bewegung des Transzendierens sinnvoll in einen Bezug zu dieser gesetzt. Die höchste Transzendenz erscheint ausschließlich auf dem Boden des Vollzugs einer maximalen Durchdringung der gesamten Immanenz von ihrem Grund im Idealen her, weshalb diese positive Durchdringung allein dem Denken möglich ist. Die in ihm vor sich gehende geordnete Folge von Negationen der höchsten ideellen Bestimmungen ist die einzig mögliche und angemessene Form, das ‚Verhältnis‘ zwischen Transzendenz und Immanenz zum Ausdruck zu bringen.

Der Atem, der Geist der Negativität wird aus der Unendlichkeit geschöpft, reicht bis ans Ende des positiven Seins und kehrt selbstaufhebend über dieses hinaus wieder in die Unendlichkeit zurück. Mittels der Negativität, die bei Schelling eine Selbstverneinung in Form der inneren Selbstverstellung des Noetischen ist, durchdringt das Absolute das Endliche: Sie ist die ‚Selbstgewißheit‘ des Absoluten, die das Endliche einschließt. Erscheinen kann das Negative nur im Blick auf das Positive, an ihm und mit ihm. Wenn bei der ersten Hypothese herauskommt: ‚Wenn das Eine ist, ist das Eine nicht‘, so ist dies eigentlich (selbst im Sinne Hegels) ein spekulativer Satz, ja sogar der Ursprung aller spekulativen Sätze – in Gestalt eines logischen Prozesses der Selbstsetzung und Selbstverkehrung, der einerseits das völlig Transzendente (das erste Eine), andererseits das Ganze der Immanenz (das zweite Eine) offenbar werden läßt. Alles Endliche läßt sich daher je nach Perspektive aus der Relation zu seinen zwei Ur-

sprüngen erklären, aus der Relation zum Absoluten und aus der zum Geist. Und das Endliche ist überhaupt nur, sofern es Beziehung zum Ursprung ist. In dieser besteht eine Identität mit dem und zugleich eine Differenz zum Absoluten. – Neben dieser Sichtweise auf das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz besteht aber eine zweite Möglichkeit, nämlich die, die Fülle und Einheit der Immanenz als alles, was es überhaupt gibt, anzusetzen und ihre Vermittlung und Verdichtung voranzutreiben. So schon bei Aristoteles im Gegensatz zu Platon, aber ebenso in Kants Fundierung der Philosophie in der Lehre von den Prinzipien und Produkten endlicher Erkenntnis oder bei Hegels Geistmetaphysik, die immerhin noch die Unendlichkeit in das System hineinholt und an dessen zentralen inneren Übergängen platziert. Fichte und Schelling lassen sich hingegen zumindest in den fortgeschrittenen Stufen ihrer Denkentwicklung als Philosophen der Transzendenz begreifen.

Schellings Spätphilosophie darf mit einigem Recht als die letzte monumentale Ausarbeitung einer onto-theologischen Metaphysik sowie als die ultimative Anstrengung, diese zu einem erfolgreichen Abschluß zu bringen, beschrieben werden. Alle relevanten Traditionen der Philosophiegeschichte – in der Konvergenz ihrer unumstößlichen und für das Denken verbindlichen Einsichten – sollen in einem letzten noch ausstehenden Schritt zu einer krönenden, auch die letzten Probleme endlich lösenden Einheit von ultimativer Gültigkeit zusammengeführt werden. Es geht um nicht weniger und nichts anderes als Gott und Welt, Denken und Sein, Logik und Wille. Die Gottesfrage wird in der Einheit von Mythologie und Offenbarung zur philosophisch-begrifflich zu durchdringenden Geschichte von Gottes gesamtem Sein und Werden, denn die Welt, die gesamte Endlichkeit ist nichts anderes als Gottes Werden: Er ist in einer eigentümlichen Temporalisierung der ontologischen Differenz der Seiende selbst, der sein wird; der wird, was er selbst sein will, aber ebenso, was er absolut sein soll, doch erst vermittels eines Werdens erreichen kann. Gott will das andere Sein, weil er sich als vollendetes will und dies allein werdend sein bzw. durch sein Werden sein kann. Onto-Theologie umfaßt die Totalität von Logik und Realität der Theogenie. Gott ist vor der Welt der Geist, der sich und das andere Sein – als Anderes seiner selbst, in dem er trotzdem das einzig Reale ist – denkt und schließlich hervorbringt. *Schellings System kann also am Ende als ein wahrhaft objektiver (geschichtlicher) Idealismus der absoluten Subjektivität beschrieben werden*; der Geist wird hier, was er absolut sein kann und soll: Trinität. Der Gedanke der realgeschichtlichen Teleologisierung der absoluten Transzendenz Gottes wird zum Endpunkt der onto-theologischen Spekulation.

Das späte Denken Schellings ist der letztlich unvollendbare Versuch der Reflexion,<sup>960</sup> sich an den Urgedanken und Urfragen der Menschheit abzarbeiten, am Verhältnis von Sein und Nichtsein, Idee und Realität, Begriff und Erfahrung, Freiheit und Notwendigkeit, Transzendenz und Immanenz, Denkbarkeit und Unvordenklichkeit. All dies zugespitzt formulierbar und das Denken an-

<sup>960</sup> „Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich sey. Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die That selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner Hand zu halten glaubt. [...] Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sey, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. [...] Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element Freiheit ist, sich selbst frei zu machen strebt. [...] Aber diese Trennung ist nur Mittel, nicht Zweck. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflektirt, desto thätiger ist er. [...] Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseyns. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit. Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Daseyn im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tödtet“ (vgl. SW II, 12–13). – Bis in die Spätphilosophie hinein hält Schelling an dem Ansatz fest, daß die transzendente Frage nach der Möglichkeit von Natur und Welt, anders als die tätige Durchdringung ihrer Faktizität, das genuine Geschäft von Philosophie und Reflexion ist, die ergründen, ob etwas, was und wie etwas möglich ist, also auf absolute Bedingungen abzielen; bereits früh und nicht zufällig ist dabei das mythologische Motiv des Sündenfalls relevant: Der Mensch, der aus Freiheit zu fragen vermag, fällt damit von der Einheit ab, um am Ende zyklisch, aber bereichert in sie zurückzukehren (vgl. SW II, 16). Wenn Schelling schon in seiner Frühzeit das Programm einer transzendentalen (d.i. ursprünglichen und allgemeingültigen, am Ideal der mathematischen Poiesis orientierten) Konstruktion verfolgt, die einerseits die Notwendigkeit der Korrespondenz zwischen Idee bzw. Vorstellung und Realität bzw. Gegenstand demonstrieren, andererseits als Erkenntnisart absoluter Natur den Beweis für die Wahrheit der Immanenz des Absoluten im Endlichen erbringen soll, so behalten diese Motive bis in die Spätphilosophie ihre Geltung, nun freilich auf dem Boden einer radikalen Differenz zwischen menschlichem und göttlichem Standpunkt, Können und Wollen. Die Konstruktion bleibt die selbsttätige (nämlich willentliche) Zusammensetzung von Idee und Realität, Allgemeinem und Besonderem, in der das Besondere im Medium des Absoluten konstruiert, das Reale im Idealen dargestellt wird; am Besonderen (Geschichtlichen) gelangt die Idee zu ihrer anschaulichen Darstellung. Die empirische Realität ist indes keine derivative Repräsentation der Idee mehr, sondern stellt erst deren volle Wirklichkeit sukzessiv her. – Zum Konstruktionsbegriff vgl. SW I, 380, 386, 447–448, 451; IV, 151, 177, 395–397, 407–411; V, 125–151, 243, 252, 304, 307, 313, 325, 332.

treibend in einer „letzten, verzweiflungsvollen Frage [...]: Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?“ Indem Schelling die Warum-Frage als Ur-Frage stellt, konzipiert er seine Philosophie dezidiert als Metaphysik, als Seins- sowie Bewußtseinsgeschichte und als Religionsphilosophie in eins, jenseits einer Aufhebung von Vernunftkritik und Religion in die dialektische Logik eines absoluten Begriffssystems. Metaphysik ist für ihn die Wissenschaft vom Wirklichen, zu dem Hegels System – als eine bloß negative Philosophie – niemals vorgegriffen ist. Wirklichkeit gibt es nach Schelling nur durch Freiheit, als Akt eines Willens, der sich zur freien Schöpfung einer dann in sich notwendigen Welt samt ihrer Geschichte entschließt; der Grund des Seins kann nur in der absoluten Freiheit Gottes liegen. Erst in der Einheit von absoluter und endlicher Freiheit wird der Punkt erreicht, „worüber nichts Höheres mehr ist“ und von dem aus sich ein Zugang zur Warum-Frage gewinnen läßt.

Wer nach dem Warum fragt, fragt nach den Prinzipien, konzipiert die Philosophie als Episteme ton archon, als Suche nach den realen und nicht bloß begrifflich-kategorialen und subjektiven Gründen der empirischen Wirklichkeit. Zwischen die höchste, eigentliche Ursache und das empirische Sein stellt Schelling als objektiv Vermittelndes die Prinzipien des Seins, die selbst nicht dinglichen, aber allem Dinghaften zugrundeliegenden Möglichkeiten, die immanenten Potenzen Gottes, die zugleich logischen und realen begrifflichen Universalissima. Aus dem Verhältnis der drei Potenzen entwickelt Schelling sowohl die welttranszendente Idee des Seienden als auch den Ursprung der Welt in ihrer geschichtlichen Prozessualität. Er nimmt die wirklich existierenden Dinge in den Blick und fragt sodann induktiv zurück, wie diese möglich geworden sind. Auf diesem Weg treten die unhintergehbaren Potenzen als Konstitutionsprinzipien des Seienden hervor. Jedes einzelne Wirkliche, aber auch die Wirklichkeit schlechthin erweisen sich als etwas, das nicht einfach vorhanden ist, sondern nur als verwirklichte Möglichkeit der Begreifbarkeit zugänglich wird. Alles, was ist, trägt Möglichkeit und Wirklichkeit in sich und geht aus diesen selbst hervor, genauer: es ist Möglichkeit, Wirklichkeit und die lebendige Einheit beider – wie es auch bei der Idee des Seienden der Fall ist. Schelling und Cusanus kennen im Blick auf Platon nur noch eine Idee, die singuläre Idee des Seins als des synthetischen Verhältnisgefüges dreier modaler Potenzen.

Mit seinem Entwurf steht Schelling Cusanus folglich nicht mehr lediglich nahe, vielmehr stimmt er tiefgreifend und fast wörtlich mit dem modalen Gottesbegriff von *De possess* überein:<sup>961</sup> Was ist, ist die Einheit und spannungs-

<sup>961</sup> Die sachliche Konvergenz zwischen Schelling und Cusanus betont mit Blick auf *De non aliud* bereits W. Kasper: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz 1965, 140, 198–199; mit Blick auf *De possess* A. Franz: *Möglichkeit und Wirklichkeit als Grundprinzipien neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses bei Nikolaus von Kues und F.W.J. Schel-*

hafte Synthese von Möglichkeit und Wirklichkeit. So schreibt der Kardinal etwa: „Denn ohne Potentialität und Aktus sowie beider Verknüpfung ist weder irgend etwas noch kann es sein. Wenn nämlich etwas davon ermangelte, so wäre es nicht. Denn wie wäre es, wenn es nicht sein könnte? Und wie wäre es, wenn es nicht wirklich wäre, da Sein Aktus ist? Und wenn es sein könnte und nicht wäre, auf welche Weise wäre es dann? Es muß daher die Verknüpfung beider sein. Und Sein-Können, Wirklichsein und Verknüpfung sind nicht andere gegeneinander.“ Was Schelling in kritischer Konfrontation mit Kant und Hegel entwickelt, gründet sachlich in der Cusanischen Figur des *possest*, die ihrerseits schon sowohl den thomistischen Hylemorphismus als auch den scotistisch-nominalistischen Voluntarismus im Blick hatte.

Wenn das Wirkliche als Spannung der Potenzen von Möglichkeit und Wirklichkeit einsichtig geworden ist, so bleibt gleichwohl noch zu klären, warum es zu dieser Spannung gekommen ist, warum also etwas ist und wie das Wirkliche als Produkt einer freien Schöpfung gedacht werden kann. Um die Wirklichkeit als freie vom Ursprung her denken zu können, bedarf es nach Schelling eines Einen, das dem Potenzenprozeß über seine Polarität hinaus als Ursache des Seins und ewige Schöpferkraft zugrunde liegt, ohne notwendig an ihn gebunden zu sein: Gott. Wie Gott für Cusanus derjenige ist, der vor Wirklichkeit und Möglichkeit in ihrer Unterschiedenheit voneinander besteht, so ist er auch nach Schelling nur in den drei Potenzen, alles in allem wirkend, doch über sie erhaben und in der Unauflöslichkeit seiner All-Einheit von ihnen unterschieden. Beiden ist er das lebendige, bewußte Urprinzip, das allein auf solche Weise als wirklich, frei und absolut gedacht werden kann. Und bloß als frei gegenüber der Schöpfung kann er diese als Möglichkeit bzw. als eingefaltete Wirklichkeit in sich enthalten. Die Potenzen sind daher konsequentermaßen das heraus- oder umgekehrte Eine, als Universum aller Möglichkeiten, womit jeder Pantheismus und jedes Notwendigkeitssystem ausgeschlossen werden. Wie Cusanus durchdringt Schelling das schöpferisch-freie Verhältnis Gottes zur Welt

ling. In: K. Reinhardt/H. Schwaetzer (Hg.): *Nicolaus Cusanus und der Deutsche Idealismus*. Regensburg 2007, 41–57, hier 47–55. Franz arbeitet vor allem die Nähe zwischen der Potenzenlehre und dem modalen Gottesbegriff des Cusaners heraus. (Vgl. auch die Bruno-Zitate in SW IV, 331.) Vgl. im selben Band auch den Beitrag von P. Ziche: „der Punkt sey der Kreis in seinem Chaos.“ Cusanische Kreisbildlichkeit und Schellingsche Möglichkeitsstrukturen, 59–86. Dort wird, mit besonderem Augenmerk auf den Begriff des Chaos, die Affinität beider Denker im Hinblick auf eine Gott bereits anfänglich notwendig immanente Differenzstruktur herausgearbeitet, ohne die weltliches Sein unverstündlich bleiben muß. – Schelling konnte *De possest* gut kennen durch die Vermittlung von Reuchlins wirkungsvoller Schrift *De arte cabbalistica* (1517), die völlig von Cusanus abhängt; Reuchlin hat zur Gesamtausgabe von Faber Stapulensis (1514), die *De possest* enthält, auch selbst Manuskripte beige-steuert (vgl. W. Schmidt-Biggemann: *Theogonie*, 151–152).

durch die Ausarbeitung einer Potenzenlehre und eines trinitarisch-christologischen Monotheismus, denn mit dem Terminus ‚possest‘ bringt Nikolaus zum Ausdruck, „daß alles im Ursprung eingefaltet ist, der alles, was auf irgendeine Weise sein kann, in sich hat.“ Schellings uni-versum ist bedeutungsgleich mit Cusanus' Explikation des Komplikativen im Verlauf der Weltschöpfung bis hin zum Menschen. Gott als singuläres, absolutes, persönliches Einzelwesen bleibt der Indifferenz und den Verhältnissen der Potenzen transzendent, jenseits der Mauer des Paradieses.

Schelling und Cusanus entwerfen beide eine Art *Metaphysik des Urteils*, in der das Endliche und die Welt durch das absolute Urteil geschaffen werden. Bei Cusanus gibt es nur die eine unendliche Identität und das viele endliche Identische. Durch das und als non aliud ist Gott unendliche Identität, alles andere ist von ihm geschaffene endliche Identität. Das Produkt des Urteils ist bei Schelling die Geschichte; eine abgeschlossene, teleologische Totalität der Geschichte bildet die Form der möglichen und angemessenen Entäußerung des Absoluten. Dabei ist die Entfremdung die Bedingung der Möglichkeit und das Wesen der Entäußerung. Die Sukzession der wesentlichen Formen des Bewußtseins heißt Bewußtseinsgeschichte: Sie ist der vollendete, von Gott her schon mögliche, aber vom Menschen und seiner Entscheidung abhängige Teil der Seins- oder Naturgeschichte. Die Geschichte der göttlichen Entäußerung (die Natur) wird an ihrem genuinen Endpunkt in den Menschen zurückgenommen, dessen Bewußtseinsgeschichte deshalb Religionsgeschichte sein muß, also die Geschichte Gottes im Bewußtsein. Der Mensch ist die einzig denkbare Vermittlungsinstanz zwischen Natur und Bewußtsein, gleichermaßen leibgebunden und leibunabhängig: Er ist das notwendige Ende der Natur und der mögliche Anfang der Bewußtseinsgeschichte, insofern also die wirkliche Mitte.

Daß der Geist durch die Natur zu sich kommen muß, ist kein neuplatonischer Gedanke. Auch die Konzeption des Absoluten als Identität von objektiver Natur und subjektivem Geist stellt beide Sphären nebeneinander, nicht untereinander. Das Absolute als Indifferenz steht über jeder Entwicklung. Und eine willentliche Verkehrung der Ideen bzw. der Momente der Idee des Seins innerhalb des Nous wie bei Schelling wäre für den Neuplatonismus undenkbar. Wie das neuplatonische Eine bleibt Gott bei Schelling einerseits in sich und unerkennbar, tritt aber andererseits aus sich heraus in einen Entfaltungsprozeß, der freilich zuerst die Gestalt von Seinsstufen (Natur) und dann von Geschichtsstufen (Geist) annimmt, insgesamt aber einen Wiederaufstieg und die Rückkehr zu Gott zum Ziel hat. Der Nous als Totalität wird in die Form der *Geschichte* gebracht. Die Geschichte des Selbstbewußtseins, als der Einheit von Denken und Wirklichkeit, überführt die noetische Totalität in die Bewegung der Geschichte, die erst die Wahrheit der Totalität hervorbringt. Anders als in der Hypostasenlehre kann die Ganzheit des Wirklichen, Möglichen und Notwendi-

gen nur einer Entwicklung, einer Stufenfolge immanent sein und aus dieser hervorgehen. Das Zu-sich-Kommen bedingt jedes Bei-sich-Sein. In der transzendental-idealgeschichtlichen Noologie vollzieht sich der reine Fortschritt notwendiger Stufen (anders als in der Philosophiegeschichte, deren Fortschritt derjenige der Onto-Theologie mit den Hauptstationen Platon, Aristoteles, Anselm, Descartes und Kant ist). *Der Wille ist Wille zur Geschichte*. Diese ist das wesentliche Als und Durch des Seins, des Absoluten, das zu sich kommt und wird. Die Hypostasenlehre hingegen bleibt eine Geschichte von Hervorgang und Rückkehr jenseits der weltlichen Zeit.

Weil das Denken als solches intentional ist, verstellt es sich qua *Intentionalität* das Absolute. Es kann Gott nur als Schöpfer oder als Prozeß der Potenzen denken, als innere oder äußere Geschichte: Sie ist das Intendierbare und das von Gott Intendierte. Das Undenkbare ist nicht intendierbar. Der logische Kern der Intentionalität ist die Als-Struktur: Etwas kann sich nur auf etwas beziehen, wenn es dieses als Bestimmtes begrenzt. Alles ist jedoch nie nur es selbst, sondern auch unendlich viel anderes, und dies sowohl im Modus des Seins (der Wirklichkeit) als auch des Nichtseins (der Möglichkeit). Oder vielmehr: Etwas ist nur es selbst, wenn es mehr als es selbst ist. Ebenso ist es beim Denken: Es denkt sich und alles Denkbare in Gedanken, die mehr als nur das Denken als Denken sind. Jedes Von-etwas impliziert: von etwas anderem nicht. Lediglich das Absolute ist nichts anderes als das Absolute; es ist nur es selbst, in einwertiger Logik der Grenzgedanke des Denkens.

Das Höchste schlechthin können wir nicht erkennen: Warum etwas ist und nicht nichts? – Das innerste, adäquate Wesen aller Hypostasen kommt nicht in der Erkenntnis, durch und für sie, zum Vorschein, sondern in ihrer *Unerkennbarkeit*, in dem, was in ihnen unerkennbar ist. Die spezifische Unerkennbarkeit jeder Hypostase ist die Präsenz des Absoluten in ihr, ihr letzter und tiefster Grund. Der Grad der Unerkennbarkeit wächst zum Absoluten hin, aber die Unerkennbarkeit ist überall die gleiche. Je erkennbarer etwas ist, desto ferner steht es dem Grund; je mehr und je verschiedener etwas als etwas erkennbar ist, desto weiter steht es vom Ersten ab. Die Unerkennbarkeit ist für Damaskios das ‚koinotaton‘. Objekt und Subjekt (auch das Subjekt als etwas Objektives sowie Objekt seiner selbst) kommen nicht in der Erkenntnis zusammen bzw. zu Einheit und Konvergenz, sondern in der ihnen gemeinsamen, sie in Gleichheit verbindenden und für sie beide grundlegenden Unerkennbarkeit. Diese ist sowohl ein (tatsächlicher, objektiver) subjektiver Zustand als auch ein objektiver Sachverhalt; sie ist das Wesen des Objektiven, einschließlich des Subjekts als Objekt, also nichts bloß Negatives und Mangelhaftes, sondern der Ausdruck der transzendenten Fülle und erkenntnismäßigen Unausschöpflichkeit alles Gegebenen. Jede Negation setzt bereits etwas voraus, das sie negiert, d.h., sie ist nicht autonom. Als bestimmte Erkenntnis baut sie auf dem Fundament der Un-

erkennbarkeit auf. In jedem Erkenntnisakt, in jedem Erkenntnisgegenstand und in jedem Subjekt des Erkennens besteht ein dunkler, unzugänglicher Grund, zu dem keine Erkenntnis hingelangen kann, auf dem aber alle Gegebenheit ruht. Nicht einmal sich selbst kann die Erkenntnis jemals vollständig erkennen.

Gleichwohl bleibt das Absolute nicht insistent, weil es damit unterhalb seiner Möglichkeiten bliebe, die ja zugleich die Gesamtheit des überhaupt Möglichen sind. Das Sein wäre weniger als es selbst, wenn es nicht alles wäre, was sein kann. Rein seinem Begriff gemäß würde das Absolute sich in eine Unendlichkeit des Endlichen (als dessen, was möglich ist) entäußern. Seine Entäußerung in eine endliche Zahl endlicher, bestimmter Gestalten (also substantieller Möglichkeiten) fordert also eine weitere Instanz, den Willen: *Bloß der Wille vermag eine endliche Entäußerung in bestimmte Wesensformen und eine endliche Geschichte zu erklären.* Die Vertiefung und Ausbreitung in die Entfernung vom Absoluten verwirklicht dessen Inneres, dessen Möglichkeiten; in der Entfernung von sich wächst die Realisierung des Absoluten. Der Inbegriff aller Möglichkeiten ist die gedachte Einheit der möglichen Entäußerung des Absoluten, sofern sie allein in endlichen Formen erfolgen kann. Endliches bringt nur Endliches und Bestimmtes hervor; allein das Absolute umgreift alles, was an Endlichem und Unendlichem möglich ist. (Wenn der Mensch Unendliches hervorbringt, dann Geistiges durch seinen Geist, also rein innerhalb der Unendlichkeit bleibend.)

In der Zeit vor der Welt und der Schöpfung herrscht in Gott die ursprüngliche (urfaktische) Stellung der Potenzen, die aber nicht die *Wahrheit Gottes* ist und auch nicht die Fülle der Möglichkeiten verwirklicht. Es gibt hier allein das Denken der Idee. Die Potenzen zeigen Gott, was er wollen kann.<sup>962</sup> Nur durch den Willen zur Schöpfung und zur inneren Verkehrung der Momente der Idee kann Gott wahrhaft er selbst werden, denn erst im Gang der Schöpfung kann Gott Geist werden. Die Welt mit ihrer Geschichte ist das notwendige, einzig mögliche Mittel der Geistwerdung und Vollendung Gottes; ohne die Vermittlung der Welt und die Verkehrung seiner Potenzen kann Gott nicht wahrhaft er selbst werden, d.h., seine Wahrheit und Geistigkeit können lediglich der Rückkehr aus der Verkehrung entspringen. Ohne seine vorweltliche Einheit

<sup>962</sup> Vgl. bereits Schelling an Windischmann, 17.6.1809: „Die Frage, um deren willen allein philosophirt wird, ist aber die, wie jenes Untergeordnete, das durchaus anerkannt werden muß, aus Gott heraus- oder zu Gott hinzukomme, und da weder das eine noch das andere von diesen beiden denkbar ist, so wird es wohl immer in Gott selbst gesucht werden müssen; und da scheint mir der Begriff von Potenz noch immer bezeichnender als jeder andere, und die Natur als Gottes Wesen in der untersten Potenz (als Dunkelheit) begreiflicher, wie als Stoff, Werkzeug, Basis oder dergl.“ (vgl. Fuhrmans, III, 616).

in Spannung zu setzen, gibt es keine Entfaltung Gottes und keine Erhebung zu seiner Wahrheit und seinsfreien Fülle.

Im reinen und höchsten Denkbaren – dem Seienden, der Idee – besteht eine ursprüngliche und *konstitutive Asymmetrie* zwischen den Momenten oder Potenzen. Diese ist notwendig, damit die Idee denkbar ist, ja das Denkbare schlechthin sein kann. Die Idee ist, wie für Platon, etwas Mehrförmiges und Zusammengesetztes: Ihre Einheit gründet in etwas, das über ihr ist und frei von ihr bleibt. Und auch die Einheit selbst als Grund aller Einheit steht über dem Seienden und der Idee. Die immanente Komplexität von Momenten der Idee fundiert weitergehend die Möglichkeit des anderen Seins, der Welt in der Form des geschichtlichen Prozesses. Die Schöpfung ist die verkehrte Komplexion der Idee und die Wiederherstellung der anfänglichen Ordnung. *Die Welt ist die verkehrte Einheit der Idee*. Der Weltprozeß erfüllt eine doppelte Funktion: Erstens wird etwas Neues realisiert, nämlich die Schöpfung und die nur durch sie mögliche Weltzeit der nachweltlichen Zukunft; zweitens ermöglicht er die Wiederherstellung des Anfangs und des Alten in der Zeit nach der Welt. Produktion und Reproduktion durchdringen einander. Die höchste Einheit und das henologische Hauptmoment liegen bei Schelling im Willen: Gottes überseiendes Wesen bleibt frei von allem Sein, obwohl er dessen Vielheit zusammenhält, ordnet oder gegeneinander verstellt, jedenfalls mittels ihrer Potenzen wirksam wird. Durch die Schöpfung der Welt befreit Gott sich selbst zuletzt von aller Bindung an das Sein; durch die Realisation aller Möglichkeiten des Seins in der geordneten Einheit eines Prozesses wird Gott frei von allem Sein. Mittels der Verwirklichung des Möglichen allein kann Gott alles Mögliche und Wirkliche von sich ablösen. Die Schöpfung wird zur Selbstbefreiungsgeschichte Gottes. Die Epoche der Existenz der Schöpfung wird zur Mittelzeit zwischen Gottes Vorher und Nachher; und der Mensch ist die Mittelachse dieser Mittelzeit, die Mitte der Mitte, das absolute Mittel Gottes, um sich vom Sein zu befreien und diese Befreiung zu vermitteln.

Das Sein der Welt, d.i. der Immanenz und der Geschichte, gründet in einem ‚Fehlurteil‘ und impliziert die Summe seiner Konsequenzen in ihrer vollen, sukzessiven Entfaltung. Immanenz bedeutet: Gottes Selbstabwendung von seiner ‚Wahrheit‘, seinem ursprünglichen Sein, um *mittels dieser* seine äußerste, seinstranszendente Wahrheit zeitigen zu können. Vom Wesen des göttlichen Willens und seiner Freiheit her eignet daher allen Seinsverhältnissen in der Welt der Charakter der Faktizität. Die Vernunft kann aus eigener Kraft nicht über Diskontinuitäten hinwegkommen oder sie erklären; dies vermag allein der Wille. Alle Reflexion hingegen ist nichts als das Vermögen zur selbsttätigen Expansion der Innerlichkeit, insofern ein ständiges Zurückgehen des Denkens in sich, das auf diese Weise eine rein gedachte Geschichte entwirft, aber keine Transzendie-

rung zur Welt bewirkt, um dadurch zuletzt dieser gegenüber wahrhaft transzendent werden zu können.

Die innere *Selbstverkehrung* Gottes durch die Verstellung der Potenzen oder Urteilstenuelemente gegeneinander bedeutet das einzig mögliche Bewegungsprinzip des Seins überhaupt und hat zur notwendigen Folge den Übergang in den Welt- und Geschichtsprozeß. Wenn Gott sich willentlich von sich entfremdet, so hat diese Entfremdung nicht den Charakter eines einmaligen Aktes, sondern einer geschichtlichen Schöpfung und Welt, einer reihenhaften Vielheit von Seinsweisen und -gestalten, die auf dem Boden ihrer hypothetischen Notwendigkeit alle durchschritten und verwirklicht werden müssen. Die Geschichte der Natur ist *nach* Gottes Entschluß absolut notwendig, die Geschichte des Menschen und des Bewußtseins wird von Gott vorab lediglich als mögliche gesetzt, vollzieht sich nach dem Entschluß des Menschen zum Abfall von Gott jedoch ebenfalls in sich unausweichlich und unaufhaltsam. Im Menschen vereinigen sich Gott und Natur zum Bewußtsein und seiner Geschichte, die die Naturgeschichte als Rückkehr zu Gott wiederholt. Am Ende der Natur steht unabänderlich die Möglichkeit, noch einmal von Gott abfallen zu können; am Ende des Bewußtseins steht die notwendige und endgültige Rückkehr zu Gott, die auch den Menschen seines amphibischen Wesens enthebt. Neuplatonismus und Fortschrittsgedanke werden hier von Schelling zusammengeführt.

Der Begriff des *Anfangs* ist unhintergebar. Anfänge sind nur aus dem zusammenhängenden Werden dessen erkennbar, was bereits begonnen hat. Das Nachher geht aus einem Zuvor hervor und wird im Vergleich als Veränderung eines Wesens sichtbar. Was vorher war oder nicht war, wird so sichtbar. Die Geschichtlichkeit gehört zur Möglichkeit der Erkennbarkeit eines Anfangs. Was anfängt, war zuvor nicht das, als was es anfängt. Mit dem Begriff der Möglichkeit oder des Könnens wird das, was aus dem Nichts anfängt, in einem Zustand des Seins fixierbar; Anfangen wird zur Verwirklichung. Was aber fängt an? Nicht irgendetwas, sondern die gewollte Schöpfung, das Werden der Welt, in der Gott selbst wird mittels einer frei vollzogenen Verkehrung der Verhältnisse seiner inneren Potenzen. Es wird die Wirklichkeit überhaupt, die existierende Welt außerhalb des Wesens und der Idee. Dabei läuft alles auf das absolute Individuum, die absolute Person hinaus: Gott, der Individuen schafft, und eine bestimmte, singuläre, notwendige Geschichte. Am Ende der von ihm frei in Gang gesetzten Geschichte ist auch Gott selbst nicht mehr der, der er vor der Geschichte war, und er kann nie mehr der sein, der er vorher war, weil er durch die Geschichte frei von allem Sein geworden ist.

Das Andere Gottes, die Schöpfung, ist nicht irgendetwas anderes, das zu Gottes innerem Sein in keinem logisch notwendigen und durchschaubaren Verhältnis stünde, sondern es kann nur die *einzig mögliche Verkehrung des innergöttlichen Seins* in seinen Momenten sein. Gott wird von seiner Verkehrung her

erkannt, aus seiner Andersheit heraus sichtbar. Kausalität ist dabei, im Hinblick auf ihre göttliche Quelle, ursprünglich, zuerst und zuinnerst *Willenskausalität*, die sich auf die Schöpfung der Welt insgesamt richtet. Willenskausalität ist der Grund aller Kausalität. Der Gegenwille zu Gott, also der menschliche Wille, ist geschaffen, aber frei, die Rückkehr oder den Abfall zu wollen. Der göttliche Wille wirkt auf die Stellung der Potenzen gegeneinander und kann sich auf gar nichts anderes beziehen; dabei bedient er sich des natürlichen und ihm unverfügbaren Strebens der ersten Potenz nach der Erhebung aus der Latenz.

Das mögliche (also zufällige) *andere Sein* ist das einzig mögliche Wohin für Gott, das einzige, das sein Wille als Nichtseiendes überhaupt intendieren kann. Aus seiner ewigen Existenz kann Gott nur nach außen gehen, sonst gibt es für die Bewegung keine Richtung. Die ewige Urmöglichkeit des anderen Seins ist das einzig mögliche Mittel der Befreiung Gottes von sich selbst als des ewig faktischen Seins. Zugleich ermächtigt das andere Sein Gott, über beide Seinssphären zu verfügen: Alle bloße Notwendigkeit wird in seinen Willen zurückgenommen. Die zwei Welten des Parmenides werden verbunden und gehören wechselkonstitutiv zusammen, um den Zweck der Freiheit Gottes zu ermöglichen. Sofern die Schöpfung, als Inbegriff des anderen Seins, aber die *einzig mögliche Möglichkeit* neben dem Ursein ist, gewinnt sie vom absoluten Endzweck her in ihrer Kontingenz auch eine gewisse Notwendigkeit. Die Frage ist, ob Gott, um sich als Wesen seiner Existenz zu überheben und die Freiheit des Überseienden zu erlangen, schon an der Möglichkeit des anderen Seins genug hat oder ob dieses wirklich werden muß. Wollen kann er nur diejenige Wirklichkeit, die auch sein soll.

Gottes Entscheidung für die Welt ist eine Singularität, etwas *Einmaliges*. Singular jedoch nicht im Sinne eines Zufalls, dessen Wiederholung äußerst unwahrscheinlich ist und eher eine logische Möglichkeit bedeutet, sondern im Sinne eines unhintergehbaren und höchstens vom Ende aller seiner Wirkungen her durchschaubaren Willensaktes, dessen Folgen die Totalität von Welt und Geschichte umfassen. Erscheinen kann uns Gottes Entscheidung nur als kontingent, aber ihrem Wesen eignet die Identität von Freiheit und Notwendigkeit. Freiheit ist das Vermögen Gottes zur Schöpfung der Welt in ihrer Geschichte, für den Menschen allerdings ist sie das Vermögen zur Ungeschichtlichkeit, zur Enthebung aus der Geschichte am Ende der Naturgeschichte. Tritt Geschichte ein, dann ist sie als solche immer prädestiniert. Wie es nur einen Gott geben kann, so kann es auch nur eine Welt geben. Alles in der Welt ist notwendig, es gibt keine ontologischen ἀδιόφορα, während das Ganze der Welt nicht notwendig ist, d.h., in kosmologischer Hinsicht besteht bei völligem Fehlen der extrinsischen die durchgängige, intrinsische Notwendigkeit. Das bestimmte, einzelne Was-Sein ist notwendig, das allgemeine Daß-Sein kontingent, doch hängt von dieser absoluten Kontingenz jede konkrete Wirklichkeit ab; die Kontingenz

zieht sich völlig in der Existenz zusammen. Nur die immanenten Gegebenheiten und Zusammenhänge sind determiniert, nur die konkret-immanente Kausalität ist zureichend (begründbar), nicht die transzendente.

Warum ist also etwas und nicht nichts? Bei Schelling wird nicht mehr gefragt: Warum ist Gott?, sondern: Warum ist anderes als Gott, wenn dieses Andere ebenso gut nicht sein könnte? Logisch ist das Sein gleichgültig und kontingent. Es kann also nur einem absoluten Zufall oder einem Willensakt entspringen. Die *Seinsfrage* bezieht sich bei Schelling auf die Welt, die Schöpfung, das außergöttliche Sein, nicht auf Gott selbst. Sie wird hierbei zweifältig gestellt, einmal real, einmal ideal. Im ersten Sinne lautet die Frage: Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Damit wird freilich nur nach dem Warum des anderen Seins, der Welt gefragt. Im zweiten Sinne lautet die Frage: Warum gibt es Vernunft und nicht allein Unvernunft? Warum also ist die Idee, der Prototyp der Welt denkbar, warum ist rein-rationale Philosophie möglich? Niemals bezieht Schelling die Seinsfrage auf das Absolute oder Gott selbst, denn für ihn ist die Frage aufgrund der Transzendenz Gottes – ob in der Terminologie<sup>963</sup> der Überschwenglichkeit (Erhabenheit, Lauterkeit, Erhebung, Unvordenklichkeit, Übersein, Überexistenz, Übermaterialität, Überwesentlichkeit, Übersubstantialität, Übergöttlichkeit, Übergegensätzlichkeit) oder der Reinheit formuliert – obsolet und der Sache nach unmöglich; denn es ist das Denken, das nach dem Sein fragt und einzig zu fragen fähig ist, und es ist unhintergebar das Sein, nach dem das Denken fragt und das das ihm einzig Erfragbare ausmacht. Was in letzter Konsequenz über Sein und Denken hinausgeht, kann somit auch nicht mehr der Seinsfrage unterliegen oder unterworfen werden; es liegt uneinholbar jenseits des Subjekts und Objekts dieser Frage.

Die Antwort auf die Frage nach dem Warum von Sein kann für Schelling nur lauten: Weil Gott frei ist, es zu wollen – und weil es vordem etwas gibt, was er als realisierbar wollen kann und zu dessen Setzung er fähig ist. Jedes Sein, ob Natur oder Bewußtseinsgeschichte, ist eine frei gesetzte Welt, denn allein die Freiheit vermag zu erklären, wie eine immanent notwendige, insgesamt jedoch kontingente Wirklichkeit aus der Nichtexistenz in die Existenz hinübertreten kann; die Freiheit ist die höchste, letzte und absolute Ursache alles Wirklichen,

<sup>963</sup> Ein unaufhebbares Problem zumindest jeder textübergreifenden Schelling-Interpretation liegt in der enormen, an Platon erinnernden, terminologischen Flexibilität des Autors. Einmal wird etwa Gott als reine Existenz, reines Daß oder reiner Seinsakt bezeichnet, einmal ist er – abzuheben vom reinen (bloßen) Sein – der Seiende selbst, einmal ist er der Überseiende oder Überexistierende. Diesem Befund entspricht auch, daß Schelling – wiederum wie Platon – das Herzstück seiner (späten) Metaphysik, die Potenzenlehre, nie eigens und einheitlich zum Gegenstand einer besonderen Schrift oder Vorlesung gemacht hat, sondern sie überall nur mitgehend, quasi nebenher und vorläufig in bestimmten Teilaspekten ausgearbeitet hat.

das nicht notwendig, sondern bloß möglich ist: Sein muß frei gewollt und getan werden.<sup>964</sup> So wie die logische Grundlage dessen, was als das Mögliche gewollt werden kann, eine Entwicklung durchläuft, so ist das dieser Logik gemäß gewollte und schließlich realisierte Sein geschichtlich verfaßt. Dem Willen das Motiv zu zeigen und zu geben, ist der Sinn der Potenzenlogik; das Gewollte um eines Endzweckes willen zu verwirklichen, ist der Sinn des wirklichen, freien Wollens, und beide Male ist die Trinität als das Bestimmende zu nennen. Sie ist die Wahrheit des Monotheismus, der Gott als All-Einheit und zuletzt übersubstantiellen Geist zu denken hat.<sup>965</sup> Trinität bildet den Grund und das Ziel der Schöpfung und der Geschichtlichkeit des Seins. Gott kann in diesem Horizont nur frei handeln, um am Ende seine eigene Freiheit auf dem Boden seiner trinitarischen Konstitution hervorzubringen.

Gottes Sein – sowohl in der Einheit und dem Ineinander der Potenzen als auch, sofern Gott als Einer über den Potenzen steht – unterliegt nicht der Seinsfrage. Gott wird jedoch erst durch den Prozeß der Schöpfung und des Bewußtseins, also notwendig durch den Menschen, zu einer *Person*, d.h., die Potenzen werden zu Personen. Gott nutzt die Zeiten, um Person zu werden. In der Geistigkeit seines Seins liegt Gott das Nichtseiende zugrunde; das Subjekt seines geistigen Seins ist ein bleibendes, ihm innerstes und urständiges Nichts. Im Rahmen der immanenten Festigkeit der geistigen Wechseldurchdrungenheit seiner drei Momente wird der Drang des ersten Moments, das in das Sein überzugehen strebt, in der Latenz gehalten. Aber er wird zu einem Antriebsmoment für die autonome Entscheidung Gottes, für sein Urteil über Sein und Nichtsein der Welt, für seinen Willen: Dieser bleibt zwar frei resp. ungenötigt vom ersten Moment, doch gleichwohl entscheidet der Wille sich für das, wohin auf seine Weise und in seiner Beschränktheit *auch* das erste Moment drängt, eben für das Sein der Welt, das nur durch die Verkehrung der ersten Potenz möglich ist.

In den *Systemen der Notwendigkeit* hingegen wird die Urgrundhaftigkeit des Absoluten mißdeutet, sofern die Welt logisch-dialektisch aus ihm abgeleitet und dem Absoluten dabei ein unkontrollierbarer Drang – den Schelling zu einem inneren Teilmoment Gottes herabsetzt – unterlegt wird, die Welt zu begründen.<sup>966</sup> D.h., das Absolute bedarf der Welt und des Endlichen, um sich ver-

<sup>964</sup> Vgl. UPO, 5, 78–79, 125.

<sup>965</sup> Vgl. UPO, 118–120; SW XIII, 76.

<sup>966</sup> Wenn Spinoza sich die Frage stellt: ‚Tut Gott mit der Weltschöpfung etwas, das seiner Natur entgegensteht (vgl. *Theologisch-Politischer Traktat*, hg. G. Gawlick. Hamburg 1994, 95)?‘, dann gibt es für ihn allein notwendige, unwandelbare und ewige Gesetze, denen alles Sein im Horizont einer niemals geschaffenen Welt unterliegt, die Ausdruck von Gottes Erkennen und Wollen gleichermaßen sind. Die in den Ideen erkannten Wahrheiten der Dinge und der Weltordnung insgesamt sind dasselbe wie Gottes Willensakte; neue Möglichkeiten gibt es nicht, der Mensch hat keine Ausnahmestellung im Sein. Bei Schelling ist Gottes Entschluß zur Weltschöp-

wirklichen oder vollenden zu können. Schelling hält das Absolute für vorweltlich und ohne jede Beziehung auf die Welt schon für vollendet, eben für absolut. Der Drang wird in die erste Potenz verlegt, während Gott selbst als das Absolute transzendent und autark bleibt, freier Wille gegenüber allem Endlichen. Daß nicht nur Gott, sondern auch die Welt ist, liegt an einer Entscheidung des souveränen göttlichen Willens. Schelling versteht die neuplatonische ‚Emanation‘ fälschlich als bloße Notwendigkeit, während sie doch ebenso auch als Wille, Güte, Überfülle oder Sein-Sollen aller Möglichkeiten zu deuten ist. Die Bestimmtheit des Willens, seine Motivation zur Schöpfung, kann – sei sie rational oder irrational – logisch nachvollzogen werden, einsichtig und verständlich gemacht werden, aber sie kann nicht vom Denken begründet werden, weil der Wille in seinen Taten frei gegen das Denken bleibt. *Die Dichotomie von positiver und negativer Philosophie wurzelt letztlich in der Differenz von Willen und Denken*, von Empirismus und Geschichte einerseits, Idealismus und Logik andererseits, wobei der Wille den Primat vor dem Denken hat.

Im Begriff des Willens liegt, daß er sich nur *offenbaren* kann oder muß: Es muß sich immer erst zeigen, was in ihm war, damit er erkannt werden kann. Aber auch dem Willen kann allein das möglich sein, es kann nur das von ihm gewollt werden, was überhaupt möglich ist. Er kann nicht mehr wollen, was schon ist, sondern lediglich, was noch nicht ist. Anders als bei den Systemen der Notwendigkeit ist der Wille für Schelling jedoch nicht gezwungen, das zu wollen, was noch nicht ist, aber durch ihn sein kann. Er bleibt frei gegen das Mögliche und bestimmt selbst sein Verhältnis zu ihm, indem er über das Mögliche entscheidet. Erst durch den Willen kann das Mögliche das Notwendige – oder auch das Wahrscheinliche oder Wirkliche – in seinem Gang durchbrechen. *Daß* der Wille will, ist ‚irrational‘, nicht aber das, *was* er will und wollen kann, wenn er etwas will. Was der Wille einzig wollen kann, ist die Verkehrung der Potenzenstellung und die Verwirklichung der Möglichkeiten des Weltprozesses samt seinem besiegelten Ende. Gott fällt mit der Schöpfung und ihrem Prozeß nicht von sich selbst ab, sondern allein der Mensch fällt am Ende der Schöpfung vom Absoluten ab, und sein Abfall offenbart die Hinfälligkeit alles Endlichen. Nur als *Geschichte* und in ihr gewinnt das Endliche Halt, Sinn und ein Ziel für seine Bewegung: Es steht in der Gerichtetheit der Rückkehr zu Gott, hat in ihr sein Recht und seine Richtigkeit.

fung etwas, das in seiner Natur und seinem Wesen liegt. Es tritt nichts Neues in Gott ein, sondern die ewigen Momente werden nur willentlich gegeneinander stellt, um auf diese einzig mögliche Weise etwas Gott Äußerliches hervorbringen zu können, durch das freilich auch Gott selbst erst zur vollen Wirklichkeit seines Wesens und seiner Seinstranszendenz gelangen kann. Gott vermag sich durch seinen Willen selbst zu verändern, was keine Verschlechterung oder Widernatürlichkeit bedeutet.

Das Wollen ist der unbegreifliche Übergang zwischen der Transzendenz Gottes und der Immanenz. Die Gegebenheitsweise alles Immanenten ist für Schelling der Entwicklungsgang, die Geschichte, das Werden. Die *Immanenz* ist das einzig mögliche Mittel für Gott, um sich selbst – auch gegenüber seinen inneren Potenzen – transzendent zu machen; sie ist das totale, prozeßförmige Medium, durch das Gott die Vollendung seiner Transzendenz selbst bewerkstelligt. Nur so wird er reines Über-Sein, transzendent gegenüber und jenseits von Akt und Potenz. Die Totalität der Immanenz, als Summe alles Seienden, Bewußten wie Erkennbaren, ist bei Schelling einerseits der *Nous*, die das Seiende zu seiner Einheit vereinigende dritte Potenz, andererseits und vor allem aber die Geschichte und ihre aus der Bewegung hervorgehende Totalität. Gott befreit sich selbst durch die Geschichte zu seiner freien, überseienden, personalen Geistigkeit. Die Geschichte ist die prozessuale Parusie des Absoluten auf dem Weg zu seiner Vollendungsruhe; die Zeit ist das gleichermaßen Anfüllende wie Angefüllte, jedoch als Medium des Pleromas und seiner nur nachzeitig möglichen un-aufhebbaren Ewigkeit.

Die ‚Vollkommenheit‘ der Geschichte liegt in der geordneten Entwicklung der wesentlichen Möglichkeiten des Bewußtseins, in der verketteten Realisierung aller zum Ganzen beitragenden und gehörenden Möglichkeiten, in der spezifischen Totalität, in der alles Notwendige seine richtige Stelle einnimmt. Als Theogonie wird das Bewußtsein erst verstanden. Die Geschichte des Selbstbewußtseins ist zugleich der gelingende *Gottesbeweis*, der bei Descartes noch zu voraussetzungshaft gefaßt war: Das Ich entwickelt Gottes Sein als Geschichte, der Geist wiederholt den Gang der Natur. Natur- und Bewußtseinsgeschichte verwirklichen in ihrer inneren Parallelität die eine Seinsgeschichte. Das Ich ist allein dann Denken und substantiell Denkendes, wenn Gott das stets Gedachte ist. Steht am Ende der Naturgeschichte der Mensch mit seiner Freiheit und seinem Bewußtsein, so steht am Ende der frei in Gang gesetzten Bewußtseinsgeschichte, deren Inhalt jederzeit Gott ist, die wirkliche Rückkehr des Menschen und des Denkens in Gottes Sein, so daß der Mensch mit und in Gott frei vom Sein wird. Gott selbst wird durch den Prozeß des menschlichen Bewußtseins und seines Denkens in seinem Sein erst voll realisiert und kann dadurch frei vom Sein werden. Fiele der Mensch nicht von Gott ab, so könnte Gott nicht frei vom Sein werden.

Die Freiheit ist so der ewige Begriff Gottes (d.i. sein Wissen). Sein Wesen liegt in seinem *Willen*, seinem ewigen Akt der Selbsterzeugung. Gleichwohl ist Gott in seiner Freiheit, seinem Nicht-Wollen unzugänglich und unbegreiflich. Als Wille ist Gott weder seiend noch nichtseiend. Erst dem freien, kontingenten Urakt des Willens folgen absolute Notwendigkeit und durchgängige Determination. Der Urwille zu Kontraktion und Expansion resp. Explikation befindet sich schon in einer Bewegung. Freiheit bedeutet Bewegung, so daß alles

Sein in dieser liegt und aus ihr hervorgeht. Das Ende ist die Geistigkeit und Personwerdung Gottes, so daß das Individuelle hier endlich gewußt werden kann. Der Wille selbst gehört weder allein zum Sein-Können noch zum reinen Sein; er ist selbst keine besondere Potenz, weder Möglichkeit noch Wirklichkeit, sondern geistige Einheit der Potenzen.<sup>967</sup> Mit ihm wird ein freies Subjekt in den Bewegungsfluß des Objektiven und ontologisch Notwendigen hineingeschoben. Dieses Subjekt trennt und verbindet Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenzen und Welt, vorweltliches Sein und Schöpfung, Transzendenz und Immanenz. Der Wille ist etwas, das bereits auf die möglichen Verhältnisse der Potenzen, ihre möglichen Stellungen zueinander – freilich innerhalb ihrer bleibenden Einheit – gerichtet ist. Nicht die Zukunft ist der Horizont des Möglichen, sondern die Existenz einer geschichtlichen, sich in der Zeit entwickelnden Welt insgesamt. Wenn die Welt durch den Willen gesetzt wird, dann sind alle ihre inneren Zeiten, die Bewußtseinsgestalten, auch gesetzt und folgen einander in einer notwendigen Ordnung.

Mythologie und Offenbarung sind die substantiellen Möglichkeiten des Bewußtseins und die Hauptepochen seiner immanenten Geschichtlichkeit. Nichts vermag einen solchen Grad an allgemeiner Realität, an völkerumfassender Geltung zu erreichen wie diese beiden. Die Metaphysik geht mit der Frage nach dem Anfang der Geschichte zusammen, die eines ihrer spekulativen Zentralprobleme wird. Geschichte ist selbst eine wesentliche Weise der Einheit, der Ordnung der Möglichkeiten von Sein und Bewußtsein in ihrem Zusammenhang. Die Geschichte als Einheit der beiden Möglichkeiten (und zugleich Notwendigkeitsgestalten) von Religion und damit von Menschlichkeit erlaubt eine Bewegung der Durchdringung und Versöhnung von Religion und Philosophie. Die Religion wird zu derjenigen Sphäre und Bewußtseinsgestalt, in der das gleichermaßen geschichtlich wie metaphysisch gegebene und zu stellende Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit (Monotheismus → Polytheismus → Monotheismus) entwickelt und bewußtseinsgeschichtlich gelöst wird. Die Geschichte ist insofern Begründendes und zu Begründendes, Prinzip und Folge, Grund und Tatsache, Entwicklungsvollzug und antizipierte Ganzheit, Resultat und Spiegel der übergeschichtlichen Gesetze für das Resultat in eins. Als Entfaltung Gottes, als seine Offenbarung, hat sie nichts mit bloßer Historie oder Weltgeschichte zu tun; vielmehr geht es um die vollständige Kongruenz von

<sup>967</sup> Schelling stellt nicht die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem göttlichen Gesamtwillen und den Willensmomenten, die in den einzelnen Potenzen liegen. Letztlich richtet der Wille sich allerdings immer auf eine Wirklichkeit oder ein Sein, nicht auf die Transzendenz. Wenn Gott am Ende des gewollten Seins dessen Zweck erreicht hat, bleibt dem geistigen Willen kein Sein und damit gar nichts mehr zu wollen, so daß Gott mit dem Sein auch des Willens ledig wird; er wird beiden gegenüber frei und transzendent.

immanenter und ökonomischer Trinität, von innerem und äußerem Wort (Weltplan und geschaffener Welt), von Selbstverkehrung und Wiederherstellung, von negativer und positiver Philosophie oder von Naturgeschichte und Bewußtseinsgeschichte. Was in der wahren Geschichte möglich und notwendig ist, ist aus dem Ursprung vorgegeben und geschieht zwingend; zwei fundamentale Entscheidungen zwischen Möglichkeiten ziehen jeweils eine geschlossene Welt von in sich jeweils nicht mehr zu durchbrechenden Ketten von Notwendigkeiten nach sich, nämlich Naturgeschichte und Bewußtseinstheogonie.

Die Welt beginnt mit dem wahren Sein im Sinne des von Gott frei Gewollten und reicht von der Natur bis zum Menschen als dem bezweckten Ende und eigentlich Gewollten. Gott will also das wieder freie, aber endliche Wesen als Ende seines Willens zum Sein. Erst durch den Menschen wird das *falsche Sein* möglich und wirklich. Aber durch dieses unwahre Sein hindurch, durch den theogonischen Bewußtseinsprozeß, kann auch Gott etwas werden, was andernfalls unterbliebe: Er wird Person, wahrer Geist, höchstmögliche Einheit des Alles-in-allem-Seins. Die durch die Geschichtlichkeit des Seins und der Seinsentäußerung verwirklichte Wiederherstellung des rationalen oder ideenmäßigen Verhältnisses der Potenzen zueinander aus ihrer Verkehrung führt zur *Geistigkeit* und realen Durchdringung der Potenzen. Vor der Schöpfung läßt sich nur sagen: Wenn es ein Sein gibt, dann muß es am Ende seiner geschichtsförmigen Realisation ein geistiges (geworden) sein. Das Falsche muß also die (vorgesehene) Bedingung für die Vollendung des Wahren sein. Erst mit der Verkehrung der Potenzen beginnen die Entäußerung und Offenbarung Gottes. Der inneren (freien) Selbstverkehrung seiner Potenzen entspricht beim Menschen der freie Abfall von Gottes Plan und Willen. Am Ende des Seins und seiner Geschichte werden Gott und Mensch *beide* wahrhaft frei, und zwar frei vom Sein. Die Re-potentialisierung des Menschen macht sein Glück und seine Seligkeit aus, und die Wieder-Potenzwerdung bildet für Gott den letzten und im Grunde einzigen Zweck des Menschen, der dann und außer Gott nichts mehr will.<sup>968</sup> Alle Wirklichkeit, alle Bewußtseinsgeschichte ist nur um der Wahrheit und der Fülle des göttlichen Seins willen.

Erst wenn das Alles-in-Allem zum ultimativen Produkt einer das Endliche in seiner Gesamtheit durchschreitenden Sukzession geworden, aus ihr hervorgetreten ist, gelangt es zu seiner Befreiung und Erlösung. Das ursprünglich Alles-Seiende bleibt in sich selbst gefangen. Daß die möglichste Fülle des Endlichen sich auf dem Weg zum Endziel entfaltet, gehört nicht bloß zum Befreiungsprozeß des Endlichen, sondern zu dem Gottes. Die Vielheit als Signatur der Schöpfung *ist* der Modus der Hervorbringung der abschließenden, wahren

<sup>968</sup>

Vgl. hierzu Augustinus' *uti-frui*-Konzept: *De vita beata* 10,13; *De doctrina christiana* 1,4,4; *De trinitate* 8,8,12; *De diversis quaestionibus* 30.

Einheit; die Vielheit ist Ausdruck der Freiheit im Reich des Endlichen, dies jedoch um der Freiheit der absoluten Einheit willen.<sup>969</sup> Ausschließlich vermittelt der Verwirklichung des endlichen Seins in all seinen Gestalten, in seiner zunehmenden Vergeistigung qua Welterfahrung (denn in der Wirklichkeit der Welt erfährt auch Gott sich selbst), vermag die Befreiung Gottes von diesem Sein voranzuschreiten und zuletzt wirklich und endgültig zu werden. Die Freiheit des Endlichen besteht darin, zu sein, seine Stelle im Gang der Geschichte auszufüllen. Das Endliche wird geschaffen, um auch als Möglichkeit vernichtet zu werden, damit Gott am Ende – als der gänzlich Relationsfreie<sup>970</sup> – vollendet in den Selbstbesitz seines Wesens eintreten kann. Das Absolute ist somit das Agens seiner selbst als Ende vermittelt der Totalität des Endlichen in Gestalt der Geschichte. In deren innerer Bewegung ist das Absolute anwesend, um sich wenn nicht als das Absolute schlechthin, so doch als absolute Persönlichkeit zu verwirklichen.

Der Begriff kennt keine Zukunft. Begreifen heißt: Vergegenwärtigen des Gegenwärtigen vom Zeitlosen her. Alles Einzelne und Mögliche wird als Allgemeines vergegenwärtigt und damit – soweit dies möglich ist – begriffen. Das vollkommen Singuläre ist als solches unerkennbar. Lediglich vermittelt eines Allgemeinen ist das Einzelne – auch als Einzelnes – zugänglich und erkennbar. Es ist und bleibt singulär als das, was sich nicht erkennen läßt. Nur als Ganzes, als System und Gefüge aller Begriffe, alles Allgemeinen, d.h. von dieser Totalität her, kann der Begriff ein Einzelnes vergegenwärtigen. Die Zukunft gehört der Tat. Ausschließlich durch die Tat eines Willens kann das Wirkliche mehr sein als die Erscheinung eines Begriffs.<sup>971</sup> Wenn Hegel die Zukunft ausschließt, so tut er dies nicht faktisch und empirisch, sondern im Sinne des Ausbleibens und der Unmöglichkeit der wesentlichen Möglichkeiten; es kann keine wesentlichen neuen Möglichkeiten mehr geben, die dem Begriff noch oder wieder ä-

<sup>969</sup> Vgl. *Initia*, 116, 124–125.

<sup>970</sup> Vgl. SW X, 286.

<sup>971</sup> In Hegels Rechtsphilosophie ist der freie Wille der Boden des *Rechts* (§ 4). Was er dazu in den ersten Passagen ausführt, läßt sich durchaus mit Schellings Willensmetaphysik vergleichen, so etwa § 12: „[...] und nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille. Statt etwas beschließen, d.h. die Unbestimmtheit, in welcher der eine sowohl als der andere Inhalt zunächst nur ein möglicher ist, aufheben, hat unsere Sprache auch den Ausdruck: sich entschließen, indem die Unbestimmtheit des Willens selbst, als das Neutrale, aber unendlich befruchtete, der Urkeim alles Daseins, in sich die Bestimmungen und Zwecke enthält und sie nur aus sich hervorbringt.“ Oder in § 13: „[...] die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen.“ Auch für Schelling entschließt sich der Wille zur Endlichkeit, allerdings mit dem Ziel, Person zu werden. Die Endlichkeit ist Form und Medium der Personwerdung Gottes. Sie ist nicht um ihrer selbst willen, sondern für Gott, als Mittel zur Herstellung seiner Vollkommenheit.

ßerlich wären. Für Schelling ist das Wirkliche durch die singuläre Tat des Urwillens da. Durch die Welt wird die nachweltliche Zukunft vorbereitet und vermittelt. Das Wirkliche ist durch die Geschichtlichkeit des Seins notwendig und wirklich wirklich, mithin keine bloße Erscheinung eines Überzeitlichen. Und doch ist die gegenwärtige Weltzeit, das Andauern der Schöpfung, auch nur das Mittel zum Endzweck der Zukunft als der (Wieder-)Herstellung der Fülle des göttlichen Seins. Für uns ist die Zukunft die Zukunft; auch sie soll aber zur absoluten Gegenwart werden, auf die alle faktische und vergängliche Gegenwart nur wartet. Nach dem Eintreten dieser absoluten Zukunft kann und wird es keine weitere mehr geben, und alle fiktiven neuen Prozesse und Willensakte könnten nichts Neues und anderes Möglichen mehr realisieren: Der eine Weltprozeß ist der einzige, ist das Gesamt alles Möglichen, das sich daher nur noch wiederholen könnte. Die empirisch wirkliche Welt unserer Geschichte ist für Hegel gar nicht eigentlich wirklich und notwendig; für Schelling ist sie relativ und vorläufig-mediatorisch wirklich und notwendig. In der Idee schon liegt der *Finitismus* alles Weltlichen und Geschichtlichen beschlossen.

Nur komplementär zu diesem Finitismus kann Schellings Spätphilosophie in der Weise auf dem Begriff der Transzendenz beruhen, wie sie es tut. Sie ist das eigentliche, letzte Ziel der Pläne und Wege Gottes, aller Prozesse innerhalb der Endlichkeit und Weltlichkeit. Erst mit seiner absoluten Befreiung vom Sein erreicht Gott das definitive Ende, das er für sich selbst sowie für alles Endliche oder Weltliche bezwecken kann. Gott bringt die Transzendenz als Telos hervor und zwar im Modus seiner Personwerdung. Er erzeugt die Immanenz als Entfremdung von sich, um sowohl mittels als auch gegenüber dieser von allem Sein frei werden zu können. Alle Immanenz und Geschichte (Natur, Mensch, Mythologie, Offenbarung) ist das Produkt der Selbstentfremdung Gottes, die das einzig mögliche und daher faktisch exklusive Medium der Herstellung der göttlichen Transzendenz ist. Gott unterwirft sich dem geschichtlichen Gang der Immanenz, er wird selbst immanent, um zuletzt transzendent und absolute Subjekt-Person werden zu können; um zu werden, was er sein soll. Von seiner vorweltlichen Solitarität schreitet er durch die weltliche Immanenz zur nachweltlichen Transzendenz, zur Klarheit und Reinheit seiner vollkommenen Realisierung voran. Die Geschichte ist der Inbegriff, das entwicklungsformige Gesamtprodukt des Aktes der göttlichen Freiheit. Ist der Mensch also auch ein zentrales Teilmoment dieser Geschichte, so ist er doch nicht ihr Schöpfer: Er trägt sie (mit), ist ihr aber ebenso immanent und unterworfen. Vor der Philosophie, vor der Dichtung, ja selbst noch vor der Sprache sind Mythologie und Offenbarung das bewußtseinsgeschichtliche Stadium innerhalb des Vollzugsgeschehens der Entfaltung des göttlichen Willens. Die Mythologie ist somit der Grund, die Bedingung der Möglichkeit, nicht ein Produkt des menschlichen Bewußtseins in seinen substantiellen Äußerungsweisen.

Das Verhältnis von Natur und Geist oder Realität und Idealität – als eine der Grundfragen Schellings wie seiner Epoche – wird in der Spätphilosophie auf dem Boden der anthropozentrischen Geschichte aufgelöst. Beiden Seinsweisen haftet die Gestalt der Geschichtlichkeit an; beide liegen in der Einheit der Geschichte zusammenhängend und übergängig als Entfaltung von Gottes Innerlichkeit und Willen vor. Die Naturgeschichte als erste Phase kulminiert im Menschen sowie seinem ihn auszeichnenden Bewußtsein und wird abgelöst durch die theogonische Bewußtseinsgeschichte, die die Gehalte, Momente und Stufen der Naturgeschichte in einem einzig möglichen zweiten, komplementären Modus reproduziert. Gott ist die Substanz und der Inhalt der Geschichte insgesamt und damit auch von Natur und Geist, deren Konnex mithin als vollständige Explikation des Absoluten in der Form der teleologischen Geschichte gedacht wird. Hinzu kommt aber der Gedanke, daß Gott durch die Geschichte jede Seinsform überwindet und in seine am Ende geschichtslose Transzendenz eintritt. Er übersteigt jedes Sein, indem er die Geschichte transzendiert. Der Mensch markiert das Ende der Natur und den Anfang des Bewußtseins und ist zugleich das Subjekt der Geschichte des Bewußtseins. Als inneres Zentrum der gesamten Geschichte ist er das Subjekt der vollen Wiederholung und reflexiven ‚Verdoppelung‘ der gottgesetzten Naturgeschichte im Raum des Bewußtseins. Am Ende der Bewußtseinsgeschichte wird Gott dem Sein der Natur *und* dem Denken des Bewußtseins transzendent. Der Mensch ist darum objektiver Teil *und* Teilsubjekt der Geschichte, nämlich ihrer zweiten Hälfte, die die Wiederkehr der ersten in der Form des Bewußtseins ist: Er ist in Gott (in der Geschichte seines Willens) wie Gott. (Gleichwohl ist der Mensch nicht der Herr seiner theogonischen Gedanken, sondern Gott bleibt auch in ihnen der Herr des Seins.) Und ohne die menschliche Schuld, seinen Abfall von Gott, könnte Gott selbst nicht zur Fülle seiner Transzendenz gelangen. Steht so am Anfang der Natur Gottes willentliches ‚Fehlurteil‘, so steht am Anfang des Bewußtseins der willentliche menschliche Abfall von der naturgeschichtlichen Wiederherstellung Gottes im Menschen.

Spekulative Phänomenologie und prophetische Eschatologie gehen bei Schelling Hand in Hand. Seine Interpretation des Gewesenen und Gegenwärtigen ist nur möglich auf dem Boden einer Ruhe und Höhe der Gewißheit über das Geschehen einer sich vollendenden Wahrheit, deren Bewegung keine Unruhe des Werdens mehr in sich birgt und zuletzt noch, ins Licht des Absoluten gestellt, die imperatorische Antizipation des Kommenden quasi natürlich erscheinen läßt. Beobachten, was ist und was sich vollzieht, und Schließen, was werden muß und sich vollziehen wird, bilden einen einzigen Vorgang des Erkennens. Die Logik des Vorweltlichen, die Phänomenologie des Weltlichen bzw. Geschichtlichen sowie die Eschatologie des Nachweltlichen konvergieren vollkommen und stellen eine einzige Rede von ein und demselben dar. Die Gegen-

wart, in der Schellings Philosophieren spricht, ist die vollendende Vergegenwärtigung des Vergangenen und gleichzeitig die absolut vorgeifende Vergegenwärtigung des Zukünftigen als einer letzten und diesmal wirklichen, unendlichen Gegenwart. Geschichte und Welt sind das Regnum des Willens, zugleich das Interregnum der sich vollendenden, gesammelten Endlichkeit zwischen Gottes unendlicher Vergangenheit und seiner unendlichen Zukunft. In ihr stellt Gott sich – mittels des Aenigmas seiner gewollten Entfremdung von sich – vollständig selbst her; in ihr wird der Eine zum wahrhaft Einen, indem er durch das Andere und die Andersheit hindurchgeht. Die Welt ist geschichtlich und die Geschichte weltlich, die der Welt. Anders kann man beide nicht verstehen und machen beide keinen Sinn. Sie sind das lebendige und prozeßhafte speculum Gottes, dunkel zuerst und dann schrittweise heller werdend, aber sie sind desgleichen das singuläre, absolute Mittel Gottes, um durch sich über sein anfängliches Sein hinaus ganz zu sich kommen zu können.

Das Existentielle fällt schicksalhaft in zwei Momente auseinander: das Opfer des Vergehen-Müssens aller substantiellen und notwendigen Stufen des Weltprozesses einerseits und das Wieder-Eingehen des Menschen in, sein Einswerden mit Gott, um mit ihm vollendet zu sein, andererseits. Zu den Bedingungen prozeßförmiger Vollendung gehört ebenso die Nicht-Rücknehmbarkeit alles Gewesenen: Das Vollkommene ist es selbst durch das Unvollkommene geworden, allein mittels seiner, und es konnte auch gar nicht anders zu sich kommen; es kann seine Mittel nicht zurücknehmen und ins Nie-Gewesensein ungeschehen machen, ohne sich selbst aufzuheben. Gott hatte die Mittel in seiner Hand, weil sie ihn zum Zweck hatten und dem Zweck kein Weg durch andere Mittel offenstand. Am Ende der Zeiten verinnerlicht er die Welt; sie wird zu Gott und in ihm als gewesene bewahrt und ewig, der Mensch wird zum wahrhaft inneren Menschen. Die Welt ist dann nicht mehr länger das andere Sein, sondern das anders gewesene Sein, und sie wird in Gott mit ihm zu ihrer und seiner unabänderlichen Wahrheit.

Bereits in der Zeit nach 1800 bemüht sich Schelling darum, den Begriff des Absoluten, der für ihn im Zentrum aller Ideen steht, mit der Geschichte, die als fortschreitendes Person-Werden der Identität Gottes bestimmt wird, zu vermitteln. Die Idee allein kann die Grundlage der zwar unmittelbaren, jedoch im emphatischen Sinne frei-willigen Wirkung des Absoluten ausmachen, d.h., Gott gibt die Ideen, die anfänglich in ihm kein selbständiges Leben haben können, in die Selbstheit dahin, damit sie am Ende als weltlich verwirklichte und unabhängig existierende wieder in ihm sein können.<sup>972</sup> Dieser Prozeß geht als Sukzession von zuerst Natur- und sodann Bewußtseinsgestalten vor sich, die jedoch im Hinblick auf ihren idealen Grund und Gehalt je parallelisiert werden

<sup>972</sup>

Vgl. SW VI, 63; VII, 404.

können, also das gleiche in verschiedener Seinsweise, auf verschiedener Seinshöhe und zu verschiedenen Zeitpunkten realisieren. Wie schon in der transzendentalen Geschichte des Selbstbewußtseins kann die Wirklichkeit hier noch immer als Reproduktion der exklusiven Konstitutionspotenz der Idee begriffen werden: Das materielle Universum ist die aufgeschlossene Ideenwelt; ihr Urbild bestimmt den Prozeß der Körperwerdung der Ideen in der Natur und ihrer lebendigen Vergeistigung in der Geschichte. Der Geist erweist sich insofern als Einheit von Idee (Begriff), Wille (Urteil) und teleologischer Geschichte (Schluß). Das Frei- und Einspringen-Lassen der Idee in die Welt dient dem Zweckwillen des Absoluten nicht nur hinsichtlich der Wirklichkeit einer lebendigen Vielheit, sondern diese ist vielmehr das – hierdurch nicht in seinem Wert als herabgesetzt zu denkende – Mittel, dessen Gott sich henologisch um seiner selbst und seiner absoluten Transzendenz oder Seinsfreiheit willen bedient: Erst vermittels und nach der Welt kann Gott vollständig Geist und Herr seiner selbst werden und damit auch Herr des Seins. War er anfangs bloß Herr in dem Sinne, das andere Sein sein oder nicht sein lassen zu können, so wird er am Ende seiner Möglichkeit ledig, denn nie wieder kann jetzt noch ein anderes Sein sein. Gott hat die Freiheit am Ende vollkommen verinnerlicht, sowohl, weil alles für sich selbst frei und ideal in ihm ist und lebt, als auch, weil es in ihm er selbst ist und sein Sein ausmacht und erfüllt. Doch zugleich ist er hier des Seins, das gleicherweise sein Sein ist, überhoben; er wird des Seins sogar im Sinne der Möglichkeit ledig, da es ihm vollends innerlich ist, er aber doch frei ihm gegenüber bleibt.

Das gewaltige Projekt von Schellings Spätphilosophie kann als der Versuch gelesen werden, ein virulentes Grundproblem auch des Neuplatonismus zu einem endgültigen Ausgleich zu bringen, nämlich die Spannung zwischen dem In-sich-Bleiben des Einen und seiner Entäußerung qua Überfülle. Warum gibt es nicht nur Eines, den Einen und das Eine, sondern zudem anderes? Hatte Schelling in seinem Identitätssystem mit seiner quasi pantheistischen, jedenfalls aber einseitigen Zuwendung zur Entäußerungsdimension den ersten Aspekt beiseite gelassen, so sucht er in seiner Spätphilosophie ab den *Weltaltern* nach einem Ausgleich zwischen Entzug und Offenbarung, zwischen Seinstranszendenz und -immanenz. Bleibt das Göttliche in den *Weltaltern* von 1811 – anders als in der *Freiheitsschrift* oder den *Stuttgarter Privatvorlesungen*<sup>973</sup>, aber auch anders als in den späteren *Weltalter*-Drucken – apersonal, so daß hier erst das zweite Prinzip in gewisser Hinsicht entscheidungsfähig ist, so wird das Göttliche in der letzten Philosophie Schellings endgültig und konsequent auf das Prinzip und den Sinn der Personalität hin angelegt. Das In-sich-Sein und -Bleiben des Absoluten wird zum Ziel einer Entäußerung, die den gesamten Weltprozeß am Ende geistig in Gott hineinnimmt; die Entäußerung wird zum

973

Vgl. SW VII, 428–429.

singulären Mittel eines endgültigen In-sich-bleiben-Könnens, das nichts anderes (Äußeres), kein anderes Sein mehr sieht und sehen muß und deshalb auch nicht mehr wollen kann. Gott wird vermittels der Entäußerung absolut in sich bleibende, seinstranszendente Person, und als dieses Mittel finden Welt, Zeit und Endlichkeit ihre einzige Rechtfertigung.

In der letzten Philosophie werden die Welt und ihre Zeit als ewig gewesenes, notwendiges Medium in der ultimativen Ewigkeit Gottes aufgehoben. Die frühere bedrückend nihilistische Diagnose eines in sich gehemmten, fortschrittsunfähigen zeitlichen Weltgeschehens<sup>974</sup> wird überwunden zugunsten einer Auslegung der Geschichte, die sie als Selbstvollendung Gottes versteht – und auch der Mensch realisiert hierbei seine höchste Seinsweise in Gott. Dem empirischen Menschen bleibt freilich bloß die ideelle Wiederholung des göttlichen Freiheits- und Willensprozesses im Wissen, die innerlich-theoretische Nachkonstruktion des göttlichen Wesens und Wollens. Gott entscheidet sich für das andere Sein, um absolute Person zu werden und als solche Herr des Seins. Die Zukunft birgt keine mögliche Befreiung von Widersprüchen mehr, sondern sie ist das anfängliche Versprechen Gottes an sich selbst, am Ende der zu werden und geworden zu sein, der er sein soll und sollte.

So darf im Hinblick auf Schellings letztes Denken Heideggers generelle Beschreibung volle Gültigkeit beanspruchen: „Die großen Philosophien sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar. Aber sie gewähren dem Land sein Höchstes und weisen in sein Urgestein. Sie stehen als Richtpunkt und bilden je den Blickkreis; sie ertragen Sicht und Verhüllung. Wann sind solche Berge das, was sie sind? Dann gewiß nicht, wenn wir vermeintlich sie bestiegen und beklettert haben. Nur dann, wenn sie uns und dem Lande wahrhaft stehen. Aber wie wenige vermögen dieses, in der Ruhe des Gebirges das lebendigste Ragen erstehen zu lassen und im Umkreis dieser Übertragung zu stehen. Die echte denkerische Auseinandersetzung muß dies allein anstreben.“<sup>975</sup>

<sup>974</sup> Vgl. SW IX, 224.

<sup>975</sup> Vgl. M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, hg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main 1989, 187. – Wie eingangs hervorgehoben ist Schelling sich der Tatsache bewußt, daß seine Arbeit weder populär noch zeitgeistkonform ausfällt, aber in seinen Augen dennoch allein berechtigt ist, den relevanten Anspruch der Philosophie zu erheben, nämlich den auf Wahrheit: „Mein Bestreben in diesen Vorträgen ist überhaupt, die mich hören, auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menschheit nennen kann, die in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverständlich geworden sind, die aber noch stehen werden, wenn so vieles, was sich augenblicklich als wichtig geberdet, längst verschollen seyn wird. Sie sind die wahren ewigen Gedanken, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit sich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pffiffige heißen kann, für tiefe Dialektik gilt“ (vgl. SW XIII, 303).

## XI. Anhänge

1. Inhalt der zitierten Gesamtausgabe (F.W.J. von Schellings Sämtliche Werke [= SW]. Hg. von K.F.A. Schelling. 1. Abteilung: 10 Bände (I–X); 2. Abteilung: 4 Bände (XI–XIV). Stuttgart/Augsburg 1856–1861) sowie weitere Primärliteratur

### *Band I:*

- Antiquissimi de prima malorum humanorum origine (1792): 1–40.  
 Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793): 41–80.  
 Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794): 81–112.  
 De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore (1795): 113–148.  
 Vom Ich als Princip der Philosophie (1795): 149–244.  
 Neue Deduktion des Naturrechts (1795): 245–280.  
 Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus (1795): 281–342.  
 Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/7): 343–452.  
 Aus „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“ (1797/8): 453–473.  
 Über Offenbarung und Volksunterricht (1798): 474–482.

### *Band II:*

- Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): 1–344.  
 Von der Weltseele (1798): 345–598.

### *Band III:*

- Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): 1–268.  
 Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799): 269–325.  
 System des transcendentalen Idealismus (1800): 327–633.

### *Band IV:*

- Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes (1800): 1–78.  
 Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801): 79–104.  
 Darstellung meines Systems der Philosophie (1801): 105–212.  
 Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802): 213–332.  
 Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802): 333–508.  
 Die vier edlen Metalle (1802): 511–524.  
 Miscellen aus den Zeitschriften für spekulative Physik (1800/2): 525–584.

*Band V:*

Abhandlungen Recensionen etc. aus dem Kritischen Journal der Philosophie  
(1802): 1–206.

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802): 207–352.

Philosophie der Kunst (1802/3): 353–768.

*Band VI:*

Immanuel Kant (1804): 1–10.

Philosophie und Religion (1804): 11–70.

Propädeutik der Philosophie (1804): 71–130.

System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere  
(1804): 131–596.

*Band VII:*

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten  
Fichteschen Lehre (1806): 1–126.

Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft (1805/6): 127–288.

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807): 289–330.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit  
(1809): 331–416.

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810): 417–485.

Aufsätze und Rezensionen: 487–588.

*Band VIII:*

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1807): 1–18.

F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812): 19–  
138.

Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (1813): 139–194.

Die Weltalter. Bruchstück (1815): 195–344.

Über die Gottheiten von Samothrake (1815): 345–426.

Kleinere Aufsätze: 427–488.

*Band IX:*

Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt (1810): 1–  
110.

Kunstgeschichtliche Anmerkungen zu J.M. Wagner (1817): 111–206.

Erlanger Vorträge (1821/5): 207–252.

Spicilegium observationum in novissimam Arnobii editionem (1818): 253–299.

Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts: 300–351.

Erste Vorlesung in München (1827): 352–363.

Reden in München: 365–526.

*Band X:*

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1836/7): 1–200.

Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834): 201–223.

Darstellung des philosophischen Empirismus (1836/7): 225–285.

Anthropologisches Schema: 287–293.

Darstellung des Naturprocesses (1843/4): 301–390.

Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften (1845): 391–417.

Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache (1850): 419–425.

Epigrammata und Gedichte: 427–473.

*Band XI:*

Einleitung in die Philosophie der Mythologie.

Erstes Buch. Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842): 1–252.

Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (1846–54): 253–572.

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850): 573–590.

*Band XII:*

Philosophie der Mythologie (1842 und 1845/6).

Erstes Buch. Der Monotheismus: 1–131.

Zweites Buch. Die Mythologie: 133–674.

Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji: 675–685.

*Band XIII:*

Philosophie der Offenbarung (1841/2 und 1844/5).

Erstes Buch. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie: 1–174.

Zweites Buch: Der Philosophie der Offenbarung erster Theil: 175–530.

*Band XIV:*

Philosophie der Offenbarung.

Drittes Buch: Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil: 1–334.

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie (1839): 335–356.

Erste Vorlesung in Berlin (1841): 357–367.

- Historisch-kritische Gesamtausgabe* (Reihe I: Werke, II: Nachlass, III: Briefe).  
Hg. im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. [=AA]
- M. Schröter (Hg.): *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*. München 1946. [= *Weltalter*]
- K. Grotzsch (Hg.): *Weltalter-Fragmente*. 2 Bände. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- H. Fuhrmans (Hg.): *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Bonn 1969. [= *Initia*]
- S. Peetz (Hg.): *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Frankfurt am Main 1990.
- W.E. Ehrhardt (Hg.): *Urfassung der Philosophie der Offenbarung (1831/32)*. Hamburg 1992. [= UPO]
- H. Fuhrmans (Hg.): *Grundlegung der Positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*. Turin 1972.
- A. Roser/H. Schulten (Hg.): *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- M. Frank (Hg.): *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Frankfurt am Main 1977.  
[= *Paulus-Nachschrift*: H.E.G. Paulus (Hg.): *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurteilung und Berichtigung der von Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christentums im Berliner Winterkursus von 1841–42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt*. Darmstadt 1843.]
- L. Pareyson (Hg.): *Schellingiana Rariora*. Turin 1977.
- G.L. Plitt (Hg.): *Aus Schellings Leben. In Briefen*. 3 Bände. Leipzig 1869/70, Hildesheim/Zürich/New York 2003. [= Plitt]
- H. Fuhrmans (Hg.): *F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente*. Band I: 1775–1809. Bonn 1962. Band II: 1775–1803. Zusatzband. Bonn 1973. Band III: 1803–1809. Zusatzband. Bonn 1975. [= Fuhrmans]
- H. Fuhrmans/L. Lohrer (Hg.): *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803–1849*. Stuttgart 1965.
- L. Knatz/H.J. Sandkühler/M. Schraven (Hg.): *F.W.J. Schelling: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. Hamburg 1994.
- L. Knatz/H.J. Sandkühler/M. Schraven (Hg.): *F.W.J. Schelling: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*. Hamburg 1998.
- L. Knatz/H.J. Sandkühler/M. Schraven (Hg.): *F.W.J. Schelling: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1814–1816. Die Weltalter II – Über die Gottheiten von Samothrake*. Hamburg 2002.

M. Schraven (Hg.): *F.W.J. Schelling: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1849. Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie*. Hamburg 2007.

X. Tilliette (Hg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. 4 Bände. Turin 1974–1997.

2. Die allgemeine Quellenlage für Schelling im Hinblick auf den Platonismus

1439: Georgios Gemisthos Plethon: *Über die Unterschiede zwischen Aristoteles und Platon*.

1471: Boethius: *De consolatione philosophiae* (Erstdruck); 1473 brachte Anton Koberger in Nürnberg die erste Ausgabe mit deutscher Übersetzung heraus, der Dutzende von weiteren Inkunabeln folgten.

1492: Marsilio Ficino: Lateinische Erstübersetzung der *Enneaden* Plotins.

1496: Marsilio Ficino: Ausgabe seiner gesammelten Platon-Kommentare (mit Ausnahme des *Symposion*-Kommentars, der schon 1484 erschienen war).

1497: Marsilio Ficino: Lateinische Erstübersetzung von Iamblichs *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*. Darin außerdem: Proclus Diadochus: *In Platonicum Alcibiadem. De sacrificio et magia*. Porphyrius: *De divinis et daemonibus*. Synesius Cyrenensis: *De Somniis*. Michael Psellus: *De daemonibus*. Priscianus Caesariensis: *In Theophrastum De sensu*. Albinus Platonicus: *De doctrina Platonis*. Speusippus Atheniensis: *De Platonis definitionibus*. Pythagoras: *Aurea verba et symbola*. Xenocrates Chalcedonius: *De morte*. Marsilius Ficinus: *De voluptate*. Venedig 1497. [Vor Ficino wirkte Proklos im Mittelalter vor allem indirekt über den *Liber de causis* und seine Kommentierung, dann aber auch über seine Rezeption bei Wilhelm von Moerbeke, Thomas von Aquin, Heinrich Bate, Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Johannes Tauler, Dionysius der Kartäuser, Nikolaus von Kues. Zu dieser Geschichte vgl. S. Gersh (Hg.): *Interpreting Proclus*. Cambridge 2014.]

1499: Zacharias Kallierges: Erstedition von Simplicius' *Kategorien*-Kommentar. Venedig 1499. – 1526: Gian Francesco d'Asola: Erstaussgabe des *Physik*-Kommentars. – 1527: Erstaussgabe des *De anima*-Kommentars. Venedig 1527. – In den 1540-er Jahren werden erstmals lateinische Übersetzungen aller erhaltenen Aristoteles-Kommentare gedruckt. – 1546 erscheint in Venedig die von Angelo Canini stammende erste vollständige lateinische Übersetzung des Epiktet-Kommentars; eine weitere von Hieronymus Wolf wird erstmals 1563 in Basel gedruckt. Eine neue

- Ausgabe des griechischen Textes von Daniel Heinsius erscheint 1639, 1640 und 1646 in Leiden.
- 1517: Johannes Reuchlin: *De arte cabbalistica*.
- 1519: Lateinische Übersetzung der *Theologie des Aristoteles*. Rom 1519.
- 1533: Erstausgabe des *Euklid-Kommentars* von Proklos. Lateinische Übersetzung durch den Mathematiker Francesco Barozzi 1560.
- 1536: Erasmus von Rotterdam: *Origenes. Opera omnia*. Basel 1536.
- 1540: Agostino Steuco: *De perenni philosophia libri X*. Lyon 1540.
- 1552: Iamblich: *De mysteriis*.
- 1557: Giovanni Pico della Mirandola: *Opera omnia*. Basel 1557. (*De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, Disputationes adversus astrologiam divinatricem, Commento sopra una canzone d'amore, Conclusiones non-gentae*: darin 55 Thesen von Proklos.)
- 1569: Plotinus: *De rebus Philosophicis libri LIIII. In Enneades sex distributi, à Marsilio Ficino Florentino è Graeca Lingua in Latinam versi, & ab eodem doctissimus commentarijs illustrati*.
- 1576: Marsilio Ficino: *Opera omnia* (2 Bände).
- 1580: Erste, noch sehr fehlerhafte griechische *Enneaden*-Edition; dieser Text bleibt bis in die Moderne maßgeblich. Basel 1580, 1615.
- 1581: Francesco Patrizi da Cherso: *Discussionum Peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur*. Basel 1581.
- 1591: Francesco Patrizi da Cherso: *Nova de universis philosophia*. Ferrara 1591, Venedig 1593.
- 1591: Francesco Patrizi da Cherso: *Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica, eius opera e tenebris eruta et Latine reddita*. Ferrara 1591.
- 1593: Francesco Patrizi da Cherso: *Magia philosophica, hoc est F. Patricii Zoroaster et eius 320 oracula Chaldaica, Asclepii dialogus, et philosophia magna Hermetis Trismegisti*. Hamburg 1593.
- 1596: Johannes Kepler: *Mysterium Cosmographicum* (1596); *Astronomia nova* (1609); *Harmonice Mundi* (1619); *Mysterium cosmographicum* (1621); *Somnium* (1634). [Zu Keplers Proklos-Rezeption siehe J.V. Field: *Kepler's Geometrical Cosmology*. Chicago 1988, 167–171.]
- 1615: Isaac Casaubon: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*. Frankfurt 1615.
- 1617: Livius Galantes: *Christianae Theologiae cum Platonica comparatio*. Bologna 1617.
- 1618: Proklos: *Theologia Platonis* (mit lateinischer Übersetzung) und *Elementatio Theologia*, ed. Aemilius Portus. Hamburg 1618.
- 1629: Moses Maimonides: Lateinische Ausgabe des *Liber More Nebuchim*.

- 1630: Lucas Holstenius: Griechisch-lateinische Ausgabe mehrerer Werke des Porphyrius mit einer Dissertation über dessen Leben und Schriften (Rom 1630); Sammlung der Sprüche der späteren Pythagoräer Demophilus, Demokrates und Secundus (Rom 1638); Anmerkungen zu des Sallustius *De diis et mundo* (Rom 1638); Eusebius, Schrift gegen Hierokles griechisch und lateinisch mit Anmerkungen (Paris 1628).
- 1641: Hermann Conring: *De Hermetica Aegyptiorum vetere et Paracelsicorum nova medicina liber unus, quo simul in Hermetis Trismegisti omnia ac universam cum Aegyptiorum tum chemicorum doctrinam animadvertitur*. Helmstedt 1641.
- 1652: Nathaniel Culverwell: *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*. London 1652.
- 1655: Georg Horn: *Historiae Philosophicae libri septem*. Leiden 1655.
- 1655: Thomas Stanley: *History of Philosophy*. 3 Bände, London 1655, 4. Auflage Leipzig 1711.
- 1661: Johannes Heinrich Ursinus: *De Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone Phoenicio eorumque scriptis et aliis contra Mosaicae scripturae antiquitatem exercitationes familiares*. Nürnberg 1661.
- 1675: Peter Sterry: *A Discourse of the Freedom of the Will*. London 1675.
- 1675–79: Henry More: *Opera omnia*. 3 Bände, London 1675–79.
- 1678: Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*. London 1678.
- 1678: Thomas Gale: *Iamblich. De mysteriis und Ad Anebo*.
- 1679: Hugo Grotius: *Operum theologicorum*. Amsterdam 1679.
- 1679: Peter Daniel Huetius: *Demonstratio Evangelica*. Paris 1679.
- 1679–1700: Augustinus: *Opera Sancti Augustini omnia*. Paris 1679–1700 (= Mauriner-Ausgabe).
- 1684: *Liber Sohar*, ed. Christian Knorr von Rosenroth. Sulzbach 1684.
- 1688: Thomas Gale: *Opuscula mythologica*. Amsterdam 1688.
- 1688: Daniel Georg Morhof: *Polyhistor, Literarius, Philosophicus Et Practicus*. Lübeck 1688, 3. Auflage Lübeck 1732.
- 1692: Anne Conway: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. London 1692.
- 1699: Gottfried Olearius: *Exercitatio ad L. Allatii de scriptis Socratis dialogus*. Leipzig 1699.
- 1702: Gottfried Olearius: *Historica Philosophiae, vitas, opiniones resque gestas et dicta Philosophorum sectae cujusvis complexa. Auctore Th. Stanlejo, ex anglico sermone in latinum translata, emendata et variis dissertationibus atque observationibus passim aucta. Accessit vita Auctoris*. Leipzig 1702.
- 1703: Tobias Gutberleth: *Dissertatio philologica de mysteriis deorum Cabirorum*. Franeker 1703.

- 1705: Antonius van Dale: *Dissertatio Super Aristeae De LXX. Interpretibus: Cui ipsius praesenti Aristeae textus subjungitur*. Amsterdam 1705.
- 1705–28: Johann Albert Fabricius: *Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum*. 14 Bände, Hamburg 1705–28.
- 1706: André Dacier: *La Vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorez et la vie d'Hiéroclès*. Paris 1706.
- 1707: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Epistula ad Hanschium de philosophia platonica*. (Vgl. auch die Briefe an Remond: Gerhardt, III, 606; IV, 523.)
- 1711: Jean Francois Baltus: *Defense de SS Peres accusez de Platonisme*. Paris 1711.
- 1715: Christoph August Heumann: *Das Leben Plotini vom Porphyrio beschrieben*.
- 1715–27: Christoph August Heumann: *Acta philosophorum, Das ist, Gründliche Nachrichten aus der Historia Philosophica, Nebst beygefüigten Urtheilen aus denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*. Halle 1715–27.
- 1716: Michael Gottlieb Hansch: *Diatriba de enthusiasmo Platonico*.
- 1722–24: Johann Christoph Wolf: *Anecdota Graeca, sacra et profana*. 4 Bände, Hamburg 1722–24. [Wolf beruft sich in der *Praefatio* auch auf John Fell, Thomas Gale, Alexander Mores *Notis ad Novum Testamentum*, Richard Bentley's *Dissertatione epistola ad Job. Millium* oder Thomas Hydes *De religione veterum persarum*.]
- 1725: Giambattista Vico: *Principj di una Scienza Nuova d'intorno alla commune Natura delle Nazioni*. Neapel 1725 (sog. *Scienza nuova prima*); *Cinque libri de' Principj di una Scienza Nuova d'intorno alla commune Natura delle Nazioni*. Neapel 1730 (2. Fassung); *Principj di Scienza Nuova d'intorno alla commune Natura delle Nazioni*. Neapel 1744 (3., nochmals erweiterte Fassung).
- 1725: Johann Lorenz von Mosheim: *Commentatio de turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*.
- 1730: Caspar Hartzheim: *Vita Nicolai de Cusa*.
- 1731: Ralph Cudworth: *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. London 1731.
- 1731–36: Johann Jakob Brucker: *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie von Anfang der Welt bis zur Gegenwart*.
- 1732–54: Johann Heinrich Zedler: *Das Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. Halle/Leipzig 1732–54.
- 1733: Johann Lorenz von Mosheim: *Dissertationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium volumen*. Altona 1733. (*Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentiores*, 1755; *Radulphi Cudworthi Systema intellectuale huius universi*, 1733; *Origines Vorsteher d. christl. Schule zu Alexandrien*

- acht Bücher v. d. Wahrheit d. christl. Rel. wider d. Weltweisen Celsus, 1745.)*
- 1737: André-François Boureau-Deslandes: *Histoire critique de la philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrès, & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps.* Amsterdam 1737.
- 1740: Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique.* 2 Bände, Rotterdam 1697. [2. Auflage ebda. 1702 (3 Bände); 3. Auflage ebda. 1715 (3 Bände); 4. vermehrte Auflage, Hg. von Prosper Marchand und Pierre Desmaizeaux, Amsterdam 1730 (4 Bände); 5. Auflage, Amsterdam 1734 (5 Bände). Nachdruck Amsterdam 1740.]
- 1740: Burckhard Gotthelf Struve: *Bibliotheca Philosophica.* Jena 1740.
- 1742–44: Johann Jakob Brucker: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta.* 5 Bände, Leipzig 1742–44. Neue Auflage 1766, mit einem Appendix von 1767.
- 1744: George Berkeley: *Siris. Philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water, and divers other subjects connected together and arising from one another.*
- 1750: Paul Ernst Jablonski: *Pantheon Aegyptiorum, sive de diis eorum commentarius, cum prolegomenis de religione et theologia aegyptiorum.* Frankfurt/Oder 1750.
- 1751: Benjamin Whichcote: *The Works of the Learned Benjamin Whichcote,* 4 Bände, Aberdeen 1751.
- 1756–64: Georg Christoph Hamberger: *Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern vom Anfange der Welt bis 1500.* 4 Teile, Lemgo 1756–64.
- 1762: Johann Gerhard: *Loci theologici.*
- 1765: James Harris: *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar.* London 1765.
- 1768: Charles Batteux: *Ocellus Lucanus, De la nature de l'univers.* Paris 1768.
- 1769: Charles Batteux: *Timée de Locres, De l'âme du monde.* Paris 1769.
- 1769: Charles Batteux: *Histoire des causes premières, ou exposition sommaire des pensées des philosophes sur les principes des êtres.* Paris 1769.
- 1772–74: Anton Friedrich Büsching: *Grundriß zu einer Historie der Philosophie.* Berlin 1772–74.
- 1776: David Ruhnken: *Disputatio de vita et scriptis Longini.*
- 1778: David Wyttenbach: *Disputatio de unitate dei.*
- 1778–83: Michael Hißmann: *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte.* Göttingen/Leipzig 1778–83.
- 1780: Dietrich Tiedemann: *Griechenlands erste Philosophen.* Leipzig 1780.
- 1781: Dietrich Tiedemann: *Hermes Trismegistos's Poemander und Asklepias, oder von der göttlichen Macht und Weisheit.*

- 1782: Christoph Meiners: *Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die Neu-Platonische Philosophie*. Leipzig 1782.
- 1782: Josias Friedrich Christian Löfflers Übertragung (*Versuch über den Platonismus der Kirchenväter*, 2. Auflage 1792) von N. Souverains *Le Platonisme dévoilé ou Essai Touchant le Verbe Platonicien*. Köln 1700.
- 1785: Christian Friedrich Rößler: *Bibliothek der Kirchen-Väter in Uebersetzungen und Auszügen, aus ihren fürnehmsten, besonders dogmatischen Schriften, sammt dem Original der Hauptstellen und nöthigen Anmerkungen*.
- 1785–88: Karl Adolf Caesar: *Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt*. Leipzig 1785–88.
- 1786: Dietrich Tiedemann: *Dialogorum Platonis argumenta exposita et illustrata*. Zweibrücken 1786.
- 1786: Johannes Gurlitt: *Abriß der Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1786.
- 1786: Christoph Meiners: *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*. Lemgo 1786.
- 1786–87: Johann Christoph Adelung: *Geschichte der Philosophie für Liebhaber*. Leipzig 1786–87.
- 1788: Apuleius: *Opera*.
- 1788: Johann August Eberhard: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Halle 1788, 2. Auflage 1796.
- 1788: Macrobius: *Opera*.
- 1789–90: Johann Friedrich Flatt: Beschäftigung mit Platon im Tübinger Stift in der Vorlesung WS 1789/90. [Im Stift wirkte auch der wichtigste Euklid-Spezialist seiner Zeit, Christoph Friedrich von Pfleiderer, der die Studenten mit Euklid-Kommentaren vertraut machte, auch mit Proklos.]
- 1790: Michael Hißmann: *Anleitung zur Kenntniss der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie*. Göttingen und Leipzig 1790.
- 1791–97: Dietrich Tiedemann: *Geist der speculativen Philosophie*. 6 Bände, Marburg 1791–97.
- 1791–99: Georg Gustav Fülleborn: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. 12 Stücke, Züllichau 1791–99.
- 1791–1804: Plutarch: Griechische Ausgabe der *Opera*.
- 1792: Franz Hemsterhuis: *Œuvres philosophiques*. Paris 1792.
- 1792–95: Wilhelm Gottlieb Tennemann: *System der Platonischen Philosophie*.
- 1794–99: Wilhelm Ludwig Gottlob von Eberstein: *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey Den deutschen bis auf die gegenwärtige Zeit*. 2 Bände, Halle 1794 und 1799.
- 1795: Ludwig Hörstel: *Platons Timäus. Nach Inhalt und Zweck*. Braunschweig 1795.

- 1796: August Ludwig Hülsen: *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?* Altona 1796.
- 1796: Georg Gustav Fülleborn: *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*. Jena 1796.
- 1796–1800: Abraham Gotthelf Kästner: *Geschichte der Mathematik*. 4 Bände.
- 1796–1804: Johann Gottlieb Buhle: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer Kritischen Literatur derselben*. 8 Bände, Göttingen 1796–1804. (*Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*. 6 Bände, Göttingen 1801–04.)
- 1798: Johann Christian August Grohmann, Karl Heinrich Ludwig Pölitz: *Neue Beyträge zur kritischen Philosophie und insbesondere zur Geschichte der Philosophie*. Berlin 1798.
- 1798: Ludwig Friedrich Heindorf: *Specimen coniecturarum in Platonem*. Halle 1798.
- 1798: Johann Andreas Ortloff: *Handbuch der Literatur der Geschichte der Philosophie*. Erlangen 1798.
- 1798–1819: Wilhelm Gottlieb Tennemann: *Geschichte der Philosophie*. 12 Bände. (Auszug 1812: *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. 3. Auflage, bearbeitet von Amadeus Wendt, Leipzig 1820.)
- 1802: Joseph Socher: *Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant*. München 1802.
- 1804: Joseph Marie Degérando: *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*. 3 Bände, Paris 1804; 2. Auflage der 1. Abteilung, 4 Bände, Paris 1822–23; 2. Abteilung 1847. (Deutsch von Wilhelm Gottlieb Tennemann, 2 Bände, Marburg 1806–07.)
- 1804: Karl Joseph Hieronymus Windischmann: *Platos Timäos. Eine ächte Urkunde wahrer Physik*.
- 1805: Johann Friedrich Herbart: *De Platonici systematis fundamento commentatio*. Göttingen 1805.
- 1805: Erhard Gottlieb Steck: *Die Geschichte der Philosophie, Erster Theil: Die Weltweisheit der Alten*. Riga 1805.
- 1805: Friedrich Creuzer: *Plotin: Enn.* III 8. [Zusammen mit G.H. Moser veröffentlichte Creuzer später: *Plotini opera omnia*, 3 Bände, Oxford 1835, 2. Auflage Paris 1855.]
- 1805: Karl Joseph Hieronymus Windischmann: *Stellen aus Plotinos*.
- 1805–11: Friedrich Creuzer/Karl Daub: *Studien*.
- 1807: Friedrich Ast: *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*. Landshut 1807. 2., vermehrte und verbesserte Auflage Landshut 1825.

- 1809: Friedrich August Carus: *Ideen zur Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1809.
- 1809: Julius Friedrich Winzer: *Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam de numine morum pertinentibus*. Wittenberg 1809.
- 1810: Joseph Görres: *Mythengeschichten der asiatischen Welt*.
- 1810–12: Friedrich Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. 2. Auflage 1819–22, 3. Auflage 1836–43 in 4 Bänden.
- 1811: Gottlieb Wilhelm Gerlach: *De differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de summo numine intercedit*. Wittenberg 1811.
- 1813: Gottlieb Kiessling: *Iamblich. Adhortatio ad philosophiam*. Leipzig 1813.
- 1814: Friedrich Creuzer: *Plotin: Enn.* I 6.
- 1815: Wilhelm Traugott Krug: *Geschichte der Philosophie alter Zeit*. Leipzig 1815, 2. Auflage 1826.
- 1815: Georg Heigl: *Die Plotinische Physik*. Landshut 1815.
- 1815–16: Gottlieb Kiessling: *Porphyrios/Iamblich: De vita pythagorica*. Leipzig 1815–16.
- 1816: Thomas Taylor: Englische Übersetzung von Proklos: *Platonische Theologie*.
- 1818: Immanuel Hermann Fichte: *De philosophiae novae Platonicae origine et fontibus*. Berlin 1818.
- 1820: Friedrich Christoph von Hauber: *Chrestomathia geometrica, continens Euclidis elementorum principium Graece usque ad libri primi propositionem XXVI et ad illud Graece Procli, Latina Savilii aliorumque scholia, cum notitiis historicis*.
- 1820: Johann Georg Veit Engelhardt: *Plotin's Enneaden, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet*.
- 1820: Carl Friedrich Bachmann: *Ueber Geschichte der Philosophie. Nebst einem Sendschreiben an Prof. Reinhold in Kiel*. Jena 1820.
- 1820–21: Wilhelm Traugott Krug: *Handbuch der Philosophie und philosophischen Literatur*. 2 Bände, Leipzig 1820–21; 3. Auflage 1828.
- 1820–27: Victor Cousin: Griechische Ausgabe der *Procli Opera*.
- 1821: Friedrich Creuzer: Griechische Ausgabe von Olympiodor: *Kommentar zum 1. Alkibiades*.
- 1821: Thomas Taylor: Englische Übersetzung von *Iamblich: De mysteriis*.
- 1822: Friedrich Creuzer: Griechisch-lateinische Ausgabe von Proklos: *Elemente der Theologie*.
- 1823: Christian August Brandis: *Diatribē academica deperditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia*.
- 1823: Johann Georg Veit Engelhardt: Deutsche Übersetzung von Proklos: *Elemente der Theologie*.

- 1823: Johann Georg Veit Engelhardt: *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet.*
- 1823: Peder Hjort: *Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf.*
- 1824: Friedrich Gottlieb Welcker: *Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos, nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt.* Darmstadt 1824.
- 1826: Johann Caspar von Orelli: *Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum graece versa a Philone Byblio, servata ab Eusebio Caesariensi.* Leipzig 1826.
- 1826: Heinrich Ritter: *Geschichte der Pythagoreischen Philosophie.* Hamburg 1826.
- 1826: Joseph Kopp: *Damaskiou Diadochou Aporiai Kai Lyseis Peri Ton Proton Archon. Damascii Philosophi Platonici Quaestiones de primis principiis.*
- 1827–32: Heinrich August Erhard: *Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Teutschland bis zum Anfange der Reformation.* 3 Bände, Magdeburg 1827–32.
- 1826–32: Gottlob Benjamin Jäsche: *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt / Allheit und Absolutheit oder die alte kosmotheistische Lehre des hen kai pan in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen.* 3 Bände, Berlin 1826–32.
- 1827–28: Wilhelm Traugott Krug: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte.* 4 Bände, Leipzig 1827–28; 5. Band 1829–34; 2., verbesserte und vermehrte Auflage 1832–38.
- 1828: Christian August Brandis: *Über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker.*
- 1829: David Ruhnken: *Platonis opera. Cum Scholiis a Ruhnkenio collectis ad optimorum librorum fidem accurate edita.* 8 Bände.
- 1829: André Dacier: *Platons Leben, mit einer nähern Angabe seiner philosophischen Lehrsätze.* Übersetzt von Johann Kaspar Götz. Augsburg 1829.
- 1829: Karl Christian Friedrich Krause: *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft.* Göttingen 1829, 295–300.
- 1829: Johann Ludwig Schmitt: *Beschreibung des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen Nikolaus Cusanus.* Trier 1999.
- 1831–34: Reinhold Klotz: *Clemens von Alexandria. Opera omnia.* 4 Bände, Leipzig 1831–34.
- 1833: Johann Georg Veit Engelhardt: *Handbuch der Kirchengeschichte.* 4 Bände.

- 1834: Karl August Hase: *Kirchengeschichte. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen*. Leipzig 1834.
- 1834: Franz Anton Staudenmaier: *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie. Erster Theil*. Frankfurt 1834.
- 1835: Gotthard Oswald Marbach: *Schelling, Hegel, Cousin und Krug*. Leipzig 1835.
- 1836: Friedrich Schlegel: *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, hg. von Karl Joseph Hieronymus Windischmann.
- 1838: Félix Ravaisson: *Spensippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*.
- 1838: Gotthard Oswald Marbach: *Einleitung und Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1838.
- 1839: Johann Georg Veit Engelhardt: *Dogmengeschichte*. 2 Bände.
- 1839: Karl Friedrich Hermann: *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*.
- 1840: Jakob Friedrich Fries: *Die Geschichte der Philosophie: dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*. Halle 1840.
- 1841: Gotthard Oswald Marbach: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Einleitung und Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1841.
- 1843: Christian August Brandis: *Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*.
- 1845: Jules Simon: *Histoire de l'école d'Alexandrie*.
- 1846: Eduard Maximilian Röth: *Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Entwicklungsgeschichte unserer spekulativen, sowohl philosophischen als religiösen Ideen von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart*. Mannheim 1846.
- 1847: Franz Jacob Clemens: *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa: Eine philosophische Abhandlung*. Bonn 1847.
- 1847: Johann Martin Düx: *Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*. 2 Bände, Regensburg 1847.
- 1850: Gustav Parthey: *Plutarch. Über Isis und Osiris, nach neuverglichenen Handschriften mit Uebersetzung und Erläuterungen*.

\*\*\*

*Schellings Bibliothek. Die Verzeichnisse von F.W.J. Schellings Buchnachlaß.*  
Herausgegeben von Anna-Lena Müller Bergen unter Mitwirkung von Paul Ziche. Stuttgart-Bad Cannstatt 2007.

Schelling stand, über seine eigene Bibliothek hinaus, eine Vielzahl von möglichen Bücherquellen offen, etwa der damals übliche kollegiale Leihverkehr, Lese-

zirkel, Ansichtsexemplare der Buchhändler sowie öffentliche und private Bibliotheken wie die Hof- und Staatsbibliotheken in Jena, Würzburg, Erlangen, München oder Berlin (vgl. XXVI–XXVII). In seiner Privatbibliothek vorhanden waren folgende Werke (unter Angabe der Nummer des Nachlaßkatalogs):

4. Lucius Apuleius Madaurensis: Opera ad optimas ed. Collata. Praemittitur notitia literaria. Ed. Accurata. 2 Bände in einem Band. Zweibrücken (Biponti): Typographia Societatis 1788.
51. Franz Jacob Clemens: Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa: Eine philosophische Abhandlung. Bonn: Wittmann 1847.
121. Joseph Kopp: Damaskiou Diadochou Aporiai Kai Lyseis Peri Ton Proton Archon. Damascii Philosophi Platonici Quaestiones de primis principiis. Ad fidem codd. mscr. nunc primum ed. Jos. Kopp. Frankfurt am Main: Broenner 1826.
179. Peder Hjort: Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen: Gyllendal 1823.
198. Heraclides Ponticus: Über Homers Allegorie. Aus dem Griechischen übersetzt von Johann Georg Schultheß. Zürich: Orell, Geßner u. Füßlin 1779.
216. Plotinus: De rebus Philosophicis libri LIIII. In Enneades sex distributi, à Marsilio Ficino Florentino è Graeca Lingua in Latinam versi, & ab eodem doctissimus commentarijs illustrati. Basel: Per Thomam Guerinum 1569.
236. Johann Gerhard: Loci theologici, 4 Teile in 2 Bänden. Tübingen: J.F. Cotta 1762–1765.
353. Plotinos: Liber de pulchritudine, emendavit Fridericus Creuzer. Heidelberg: Mohr u. Zimmer 1814.
354. Proklou Diadochou Platonikou Stoiceiosis Theologike. Procli Successoris Platonici Institutio theologica, ad codicum fidem emendavit, integravit, Latinamque Aemilii Porti translationem refinxit et suam annotationem subiecit Fridericus Creuzer; Initia [...] commentarii; Eiusdem Procli institutio theologica et Nicolai Methonensis refutatio. Frankfurt am Main: Broenner 1822.
399. Initia philosophiae ac theologiae ex Platoniciis fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii. Ex codd. mss. Nunc primum Graece edidit itemque eiusdem Procli Institutionem Theologicam integriorem emendatioremque adjecit Fridericus Creuzer. Teil 1: Procli Successoris in Platonis Alcibiadem Priorem Commentarii [...]. Frankfurt am Main: Broenner 1820; Teil 2: Olympiodori in Platonis Alcibiadem Priorem Commentarii [...]. Ibid. 1821; Teil 3: Procli successoris Platonici Institutio Theologica. Graece et latine. Ibid. 1822

- [vgl. 354.]; Teil 4: Nicolai Methonensis Refutatio institutionis theologiae Procli Platonici [...]. Ibd. 1825.
634. Ambrosius Theodosius Macrobius: Opera ad optimas editiones collata. Praemittitur notitia literaria. Accedunt indicis. 2 Bände. Zweibrücken: Typographia Societatis 1788.
815. Platons Werke. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Drei Bände in sechs Teilen. Berlin 1804–1809.
816. Plutarchus: Über Isis und Osiris, nach neuvergleichenen Handschriften mit Uebersetzung und Erläuterungen, hg. v. Gustav Parthey. Berlin: Nicolai 1850.
837. Proclus Diadochus: Philosophi Platonici Opera. Tum Primum ed., lectiones varietate, versione Latina, commentariis illust. Victor Cousin. 6 Bände. Paris: Eberhart 1820–1827.
838. Plutarchos: Chaeronensis quae supersunt omnia: Cum adnotationibus variorum adiectaque lectionis diversitate opera Joannis Georgii Hutten. 14 Bände. Tübingen: Cotta 1791–1804.
895. Platonis Opera. 11 Bände. Zweibrücken 1781–1787. [Diese *Editio Bipontina* bietet den Text der Ausgabe von Henricus Stephanus.]
902. Rabbi Mosis Majemonides: Liber More Nebuchim, sive Doctor Perplexorum in linguam latinam conversus a Joh. Buxtorf. Basel: König u. Genath 1629.
930. Jules Simon: Histoire de l'école d'Alexandrie. 2 Bände. Paris 1845.
950. Friedrich Christoph von Hauber: Chrestomathia geometrica, continens Euclidis elementorum principium Graece usque ad libri primi propositionem XXVI et ad illud Graece Procli, Latina Savilii aliorumque scholia, cum notitiis historicis, Nebst einem Anhang aus Herrn Professor Pfeleiderers Papieren und Materialien zur Uebung in geometrischen Betrachtungen und Beweisen. Tübingen: Schramm 1820.
1005. Iamblichus Chalcidensis: De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem de Anima, atque Daemone [...] Porphyrius de Diuinis atque daemonibus. Psellus de Daemonibus. Mercurii Trismegisti Pimander [...]. Leiden: Tornaesius 1552.

\*\*\*

- F.W.J. Schelling: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. Hg. von L. Knatz, H.J. Sandkühler, M. Schraven. Hamburg 1994.
- S. 6–7: „20. Januar [1809]. Von der Bibliothek zu begehren: Boëthius de consolatione philosophiae.“

S. 18: „20. April [1809]. Vormittags Proclus und Opera Marsilii Ficini durchgeblättert [...] Abends Parmenides angefangen.“

S. 25: „Legenda Philonis Opera edidit Pfeiffer. Legenda Opera Johannis Damasceni Tomus I edidit Lequien (etiam in Operibus Marsilii Ficini).“

S. 146–47: „7. Oktober [1813]. Dualismus (Platonismus, Christianismus), hierher alle neuen philosophischen Systeme“ – „Neuplatonisch die Sukzession aufgehoben.“

F.W.J. Schelling: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1814–1816. Die Weltalter II – Über die Gottheiten von Samothrake*. Hg. von L. Knatz, H.J. Sandkühler, M. Schraven. Hamburg 2002.

S. 75: „De Pythagora vide Jamblich in Vita Pythagorae Liber I, c. 28“ – „Plutarchi Opera ed. Wytttenbach.“

S. 80: „Etymologische Erklärung von Axieros. Wolf Anecdota graeca III. p. 259.“

S. 86: „Proclus in Republica Platonis. Hauptstelle Eusebii Praeparatio evangelica Liber III c. 12 p. 117.“ [Vgl. SW VIII, S. 397.]

S. 101: „7.–13. Januar [1816]. Man könnte den höchsten Begriff der ganzen Wissenschaft etwa so ausdrücken: er sei die Gleichheit des Gleichen mit dem Gleichen (A mit A).“

\*\*\*

H. Fuhrmans (Hg.): *F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente. Band III (1803–1809 Zusatzband)*. Bonn 1975.

Schelling an Windischmann, 7.4.1804: „Sehen Sie doch, ich bitte, vorläufig nach, ob nicht Plotin’s Enneades, edit. Marsil. Ficini auf ihrer Bibliothek zu haben sind?“ (73). – Schelling an Windischmann, 22.4.1804: „Wegen Plotin schreibe ich demnächst“ (78). – Goethe an Eichstätt, 24.11.1804: „Es [Windischmanns Buch *Ideen zur Physik*, das Goethe in der J.A.L.Z. rezensiert wissen wollte] bedarf eines tüchtigen, in dem neuplatonischen Wesen wohlbewanderten Mannes.“ – J.J. Wagner in der J.A.L.Z. Nr. 147 vom 24.12.1804: „Ich verwerfe nicht bloß Schellings aufgewärmten Platonismus.“ Dazu Goethe an Eichstätt, 16.1.1805: „Doch hätte ich den Ausdruck aufgewärmter Platonismus ausgelöscht gewünscht. Warum studiren wir denn die Alten, als: ähnliche Gesinnungen bey ihnen zu finden oder uns ihnen ähnlich zu bilden?“ (154). – Windischmann an Schelling, 29.8.1805: „Der Auszug aus Plotin wird ihnen Freude machen.“ [Windischmann empfand Schellings *Aphorismen*, besonders die §§ 35–54, 72–80 sowie den Anhang über das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, für den W. speziell auf *Enn. II 9 Gegen die Gnostiker* verweist, als dem Denken Plotins verwandt und sandte ihm den Auszug, den Schelling, trotz mehrerer Bit-

ten, nicht mehr zurückgesandt hat. Der Auszug umfaßt 11 Seiten und bringt Stellen aus I 4, I 6, II 4, II 5, II 9, III 2, III 7, V 1, V 3, V 5, V 7, VI 4, VI 5, VI 8 und VI 9.] – Schelling an Windischmann, 5.9.1805: „Haben Sie den besten Dank für die herrlichen Plotinischen Stellen, die ich doch wohl noch eine kurze Zeit behalten darf. [...] Hätte doch Einer, der es vermöchte, Zeit und Lust, dieses göttlichen Mannes Werke herzustellen. Wenn sie aus Plotinos noch andere bedeutende Stellen über Materie, Zeit, Raum, Tod und Endlichkeit ausgezogen haben: so lassen Sie mir wohl diese auch einmal zukommen“ (253). – Windischmann an Schelling, 1.3.1806: „Nächstens auch den Jamblichos. Aber auch meinen Plotin vergessen Sie nicht“ (310).

G.L. Plitt (Hg.): *Aus Schellings Leben. In Briefen. Zweiter Band: 1804–1820.* Leipzig 1870. Schelling an Kreuzer, 15.10.1815: „Sie als Freund anzureden erlaubt mir gewissermaßen die zuvorkommende, von meiner Seite durch nichts verdiente Güte, mit der Sie mich bisher durch Uebersendung Ihrer Werke (noch kürzlich des Plotinus) beehrten“ (362). – *Dritter Band: 1821–1854.* Leipzig 1870. Schelling an Kreuzer, 3.5.1821: „[...] und die Ehre, welche Sie mir durch Zueignung Ihres Proclus erzeugt [...]. Nun zum Schluß den herzlichsten Dank für Ihre reichen Geschenke (auch das 2. Heft von Proclus und den 2. und 3. Theil der Symbolik habe ich inzwischen durch Ihre Güte erhalten) und alle Ihre Freundschaft“ (4–5). – Schelling an Kreuzer, 3.9.1822: „Meine große Schuld gegen Sie hat sich durch die beiden Theile des Proclus und den 5. Theil der Symbolik in einem Grade vermehrt, daß ich billig zweifeln muß, dieselbe jemals abtragen zu können. Ich werde nun versuchen, mich mit Ihrer Hülfe auch in diese Institutionem theol. des Proclus hineinzuarbeiten, wiewohl ich nicht läugne, daß ich mich vor der Eintönigkeit der Darstellung und dem Dogmatischen des Vortrags einigermaßen fürchte“ (12). – Schelling an Cousin, 1.4.1826: „Je viens de voir une critique du 1er volume de Votre Platon. Que fait Votre Proclus? j'en dois le 1er et le 4me vol. à Vos bontés. Le porteur de cette lettre est Mr. Kopp, Professeur de philos. à l'université d'Erlangue [...]“ (16). [Kopp wird auch im Brief von Schelling an Brandis vom 9.2.1840 erwähnt (149).] – Schelling an Cousin, 16.4.1826: „Je Vous remercie encore de Votre Proclus“ (19).