

**SCHELLINGS IDEE
DER
WELTALTERPHILOSOPHIE
UND
SEINE LEHRE VON DER ZEIT**

Inaugural-Dissertation

**zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie**

**der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard Karls Universität Tübingen**

vorgelegt

von

Gang Xian

aus Luzhou (China)

im September 2004

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Manfred Frank

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Dekan: Prof. Dr. Anton Schindling

Tag der mündlichen Prüfung: 8. November 2004

**Gedruckt mit Genehmigung der
Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Universität Tübingen**

Meinen Eltern gewidmet

Inhaltsverzeichnis

1. Abkürzungsverzeichnis der zitierten Schelling-Texte	4
2. Einleitung	5
3. Erstes Kapitel: Schellings Vorverständnis der Zeit und der Ewigkeit	30
4. Zweites Kapitel: Die Idee des Absoluten als Prinzip der Weltalterphilosophie	42
5. Drittes Kapitel: Die Emanation und das Prinzip der Zeit, ewiger Anfang	63
6. Viertes Kapitel: Natur und Leben: die ewige Zeit	77
7. Fünftes Kapitel: Scheidung und die Verwirklichung der Zeit	97
8. Sechstes Kapitel: Schellings Lehre von der Zeit	131
9. Verzeichnis nur der benutzten Literaturen	176
10. Nachwort	179

Abkürzungen der zitierten Schelling-Texte

I-XIV = F. W. J. Schellings *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1856-1861. (2. Abteilung I-IV = XI-XIV.)

WA = *Die Weltalter. Urfassungen*. Nachlaßband der Münchner Jubiläumsausgabe. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Schröter, München: Piper, 1946. Darunter **WA I** = Urfassung 1811, **WA II** = Druck 1813, **WA III** = Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch der Weltalter, **WA IV** = Entwürfe und Fragmente zum Zweiten Buch der Weltalter. (Allerdings ist zu beachten, daß die Seitenzahl bei „**WA I**“ bzw. „**WA II**“ sich nicht auf die Buchseite des Nachlaßbands, sondern jeweils auf die originale Druckseite der Urfassung 1811 und des Drucks 1813 bezieht.)

Fragmente = *Weltalter-Fragmente*. Hrsg. von Klaus Grotzsch mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. Darunter **NL81** = Niederlassung 81.

Initia = *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen 1820/21*. Hrsg. und kommentiert von Horst Fuhrmans. Bonn: Bouvier, 1969.

SWA = *System der Weltalter. Münchner Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Hrsg. von Siegbert Peetz. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1990.

UPhO = *Urfassung der Philosophie der Offenbarung 1831/32*. Hrsg. von Walter E. Ehrhard. Hamburg: Meiner, 1992

Alle anderen zitierten Literaturen werden a. O. angegeben.

Einleitung

1. Ziel dieser Arbeit

„*Die Weltalter*“ (seit 1811) ist Schellings philosophisches Hauptwerk par excellence (einmal nennt Schelling es „mein großes Werk“¹), wenngleich dieses nie als solches fertig erschienen war.

Die vorliegende Arbeit versteht sich in erster Linie als einen Versuch, die genuine Idee der Weltalterphilosophie Schellings *systematisch* zu rekonstruieren. Dabei stützen wir uns vor allem auf die vier überlieferten und jetzt veröffentlichten Fassungen von „*Die Weltalter*“ (Urfassung 1811 und Druck 1813², Niederlassung⁸¹ 1814³, *Bruchstück* 1815⁴), auf andere Fragmente sowie Schellings spätere Vorlesungen in Erlangen, München und Berlin.

Unsere Untersuchung wird so gegliedert, um möglichst anschaulich zu zeigen, wie Schelling in jenen vier Fassungen eine und dieselbe Idee auf unterschiedliche Weise darzustellen versucht ist. Es soll also ein weiteres Ergebnis sein, daß außer der allgemeinen Idee der Weltalterphilosophie zugleich auch deren *vier* verschiedene Darstellungen systematisch rekonstruiert werden.

Es ist die Problematik „Zeit“ bzw. „Ewigkeit“, die die ganze Weltalterphilosophie durchgezogen und deren systematische Struktur bestimmt hat. Doch die wahre Einsicht in die Zeit gewinnt man ausschließlich nur dadurch, daß man sie aus der systematischen Grundlage betrachtet. Also das dritte Ergebnis dieser unserer Arbeit ist, Schellings eigentliche, nicht von den modernen Weltanschauungen verfälschte, Lehre von der Zeit darzulegen.

2. Über unser Thema

In seiner Berliner Vorlesung *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* 1842/43 hat der Greise Schelling einmal die Natur Jakob Böhmes so beschrieben:

„J. Böhme spricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer seiner tiefsten Apperceptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte in der mit sich selbst ringenden, sich selbst gebären wollenden aber nicht könnenden Natur ausdrückt. Aber eben er selbst ist eigentlich dieses Rad, er selbst diese *Wissenschaft* gebären wollende, aber nicht könnende Natur. ... Diese Rotation seines Geistes zeigt sich äußerlich auch dadurch, daß *J. Böhme in jeder seiner Schriften*

¹ Schellings Brief an Johann Friedrich von Cotta (16. 11. 1811), in *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1848*. Hrsg. von Horst Fuhrmans und Liselotte Lohrer. Stuttgart, 1965. S. 58.

² In Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Schröter, München: Piper, 1946.

³ In Schelling, *Weltalter-Fragmente*. Hrsg. von Klaus Grotzsch mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart Bad-Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. S. 161-241.

⁴ In Schellings *Sämtlichen Werken*, Band VIII, S. 195-344.

wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponiert, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In diesen Anfängen ist er immer bewunderungswürdig, ein wahres Schauspiel der mit sich selbst ringenden, nach Freiheit und Besonnenheit verlangenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf demselben Punkt rotatorisch sich um sich selbst bewegt. Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Concrete geht, kann man ihm nicht folgen; hier verliert sich alle Spur, und es wird stets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Concept seiner Anschauungen ins Reine zu schreiben, wenn man auch nacheinander Kantsche, Fichtesche, naturphilosophische, zuletzt sogar Hegelsche Begriffe dazu anwendet.“ (XIII, 123-124)

Wie erstaunlich, als wir diese Worte lesen! Denn diese Beschreibung könnte fast ohnehin als Selbstcharakterisierung von Schellings eigener Weltalterphilosophie und ihm selbst angesehen werden. Es stört nichts, wenn man den Namen „J. Böhme“ in jenem Abschnitt durch „Schelling“ ersetzt. Nur halten wir es nicht für „vergebliches Bemühen“, sondern ganz wichtig und nötig, Schellings genuine Idee der Weltalterphilosophie aus den zersplitterten Fragmenten zu rekonstruieren, mithin ihren reinen philosophischen Gehalt und Sinn darzustellen. Andererseits aber, wie Kantsche, Fichtesche und Hegelsche Begriffe nicht anwendbar auf Böhmes Weltanschauung sind, so weisen wir in unserer Forschung stets auch die Verfälschungen, die vor allem aus dem Christentum und der modernen Philosophie (z.B. Heidegger und seinen Anhängern) stammen, völlig zurück, damit Schellings Philosophie sich selbst Maß und Richter werde, wie es jedem großen klassischen Philosophen gebührend sein soll.

Wirklich, Schellings Weltalterphilosophie gehörte zu den dunkelsten Epochen der ganzen Entwicklung seiner Philosophie. Kurz davor (seit 1809) hatte Schelling Abschied genommen von der öffentlichen Publikation. Es war eine stille, aber unruhige und schmerzhaft Zeit, in der Schelling immer wieder versucht hat, seine bisherige Philosophie kritisch zu beobachten, neue Gedanken zu entwickeln und die gesamte Philosophie unter der neuen Form „Weltalter“ darzustellen. Diese Zeit ist gewissermaßen vergleichbar mit jenen zehn Verstummsjahren Kants, bevor dieser das entschiedene Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft* 1781 veröffentlichte. Allein ist Schelling ein solches äußerliches Ergebnis bzw. sichtbarer Erfolg nicht gelungen, denn er hat zeit seines übrigen Lebens nichts über die „Weltalter“ veröffentlicht. Zweimal (1811 und 1813) wurde das erste Buch („Vergangenheit“) der Weltalter schon fertig gedruckt, so daß seine Publikation vor der Tür stand. Aber im entscheidenden Augenblick zog Schelling sie zurück. Er hatte weiter viele Fassungen neu geschrieben, wobei er immer wieder von ganz vorne an anfing und in der „Vergangenheit“ verharrte, bis er schließlich daran völlig erschöpft wurde und den ursprünglichen Plan aufgab. In seinen späteren öffentlichen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung

sprach Schelling nichts mehr von seinem ehemaligen Plan der „Weltalter“, als ob jede Berührung mit jener Zeit ihm tiefen Schmerzen tun würde. Jene Zeit wurde von Schelling selbst verschwiegen, wurde von anderen Leuten versehen und vergessen. Was den Philosophen in jener langen Zeit beschäftigt, war seit jeher unbekannt und dunkel.

Heute sind wir endlich im Stande, über Schellings wichtigste Weltalter-Fassungen (vor allem die von 1811, 1813, 1814 und 1815) und Entwürfe, sowie einige Nachschriften der späteren Vorlesungen, die Schelling während der dauernden Weltalter-Spekulation in Erlangen und München hielt, zu verfügen. Die intensive Beschäftigung mit diesen Fragmenten hat uns erst ermöglicht, darin Schellings Freude und Schmerz, Hoffnung und Verzweiflung, Großes und Verhängnis anzuschauen. Es ist auch zu sehen, der Plan „*Die Weltalter*“ bleibt zwar „unvollendet“, aber so unvollendet wie die Symphonie Nr. 8 des Franz Schubert, daß der innere lebendige Geist – Idee eines neuen Systems – nicht durch die äußerliche Unvollkommenheit beeinträchtigt wird.⁵

Um alle Details vorläufig zu übergehen und den Kern vorab aufzuzeigen: es ist zwar immer dasselbe Motiv in den verschiedenen Phasen Schellings (wie auch des ganzen deutschen Idealismus) geblieben, nach der Idee des Absoluten zu streben, von ihm als dem höchsten Prinzip aus das System zu entwickeln und das Absolute schließlich als vollkommenste All-Einheit aufzufassen; aber es ist Schelling völlig neu, daß er gerade von *Die Weltalter* 1811 an diese Idee mit den Problematiken „Zeit“ bzw. „Ewigkeit“ verbindet und durch deren Diskrepanz und Einheit konstruiert. Das philosophische System soll „System der Weltalter“ oder „System der Zeiten“ heißen. Kaum zuvor hat ein Philosoph wie der jetzige Schelling einen so hohen Sinn und eine so dringende Aktualität eines wahren Zeitbegriffs erkannt:

„Kein Begriff liegt seit langer Zeit in solcher Geringschätzung wie der der *Zeit*. Ohne Feststellung dieses Begriffs wird sich aber nie eine verständliche Entwicklung der Wissenschaft denken lassen, und es liegt der Grund des allgemeinen Mißverstehens aber in nichts anderem als in den ungewissen schwankenden oder völlig irrigen Begriffen von der Zeit. Auch die Wissenschaft kann die freye Bewegung nicht wieder finden, ehe die Pulse der Zeit wieder lebendig schlagen.“ (WA III, 224)

Ähnliches wiederholt Schelling selbst 16 Jahre nach: „Die *Zeit* ist der Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie und nie wird sich eine verständliche Entwicklung geben lassen ohne bestimmte Erklärung von der Zeit.“ (SWA, 16)

Schellings „*Die Weltalter*“ (seit 1811) ist das erste Werk in der Geschichte der ganzen westlichen Philosophie, das sich umfassend und durchgehend der Problematik „Zeit“ widmet. Seine

⁵ Schelling hat selbst einmal Anspruch gemacht, daß dieses Werk als „ein Ganzes der *Kunst* nicht aber der *Materie* nach“ (WA III, 194) angesehen werden soll.

Spekulationen um solche Probleme machen die Weltalterphilosophie zu einer ausgezeichneten Philosophie; damit wird Schellings frühere Philosophie auch mehrseitig vertieft und der wesentliche Zugang zu seiner Spätphilosophie eröffnet.

Hier betonen wir, „Die Weltalter“ haben nicht nur eine spezifische Problematik von Zeit oder Ewigkeit, sondern vor allem das System der Philosophie und dessen sämtliche wesentlichen Probleme behandelt, denn jegliche spezifische Problematik, wenn sie vom System getrennt ist, kann nach der Überzeugung des deutschen Idealismus nur sinnlos sein, ja nicht erörterenswert.

Klar, der System-Gedanke ist fast ein eigentümliches Zeichen für die klassischen deutschen Philosophen (von Leibniz bis Schopenhauer, den letzten großen deutschen Systematiker in der klassischen Zeit, wie Kuno Fischer in seinem gigantischen zehnbändigen Werk⁶ dargestellt hat), insbesondere für die des deutschen Idealismus. Es ist die gemeinsame Überzeugung aller dieser Philosophen, wie Hegel in der Vorrede seiner *Phänomenologie des Geistes* 1807 typisch behauptet: „daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist, und dargestellt werden kann.“⁷ Aber dasselbe haben Fichte und Schelling auch gesagt. Fichte behauptet z. B. in *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* 1794, daß die einzelnen Sätze „erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniß zum Ganzen es [Wissenschaft] werden.“⁸ Und Schelling hat diesen Gedanken sogar entschiedener ausgedrückt: „jeder Satz sey außer dem System falsch, nur im System, im organischen Zusammenhang des lebendigen Ganzen gebe es eine Wahrheit.“ (WA I, 87) Oder so: „Eben das System ist das wahre, in dem alle einzelne Sätze falsch sind, und eben darum ist ein System wahr, weil alles Einzelne darin falsch sind.“ Und noch ein Zitat: „Jeder Satz vom Ganzen getrennt ist falsch und hat nur Wahrheit im System.“ (Initia, 2/3) Ähnliche Ausdrücke Schellings gibt es unzählig.

Wie wir sehen, daß Schelling schon seiner Jugendarbeit *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* 1799 den Namen „System“ verleiht und daß er durch das berühmte Werk *System des transzendentalen Idealismus* 1800 auch ein großartiges System unter demselben Namen wirklich aufgestellt hat. Weiter wird die reife Identitätsphilosophie in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* 1801 und in den posthum erschienenen Würzburger Vorlesungen *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* 1804 dargestellt, welches sowohl der Form als auch dem Inhalte nach das vollständigste und umfassendste System des früheren Schellings ist. Danach kennt die Öffentlichkeit zwar kein neues philosophisches System von Schelling mehr, zumal er nach dem Jahre 1809 sogar nichts mehr veröffentlicht. Aber daß Schelling mit seinen früheren

⁶ Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg 1892 ff.

⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg: Felix Meiner, 1988. S. 18.

⁸ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Band I, 2. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965. S. 114.

Systemen nicht zufrieden ist und zeit seines Lebens immer wieder nach einem neuen philosophischen System strebt, ist zweifellos. Jene früheren Systeme hielt Schelling selbst angeblich für „unvollständig“ oder „von niemand verstanden worden“ (VII, 334), aber der wahre Grund ist, daß sie den neuen Spekulationen Schellings über solche Problematik wie „Gottheit“, „ewige Freyheit“, „Persönlichkeit“ oder „ZEIT“ und „EWIGKEIT“ nicht mehr gewachsen oder angemessen sind. Da zwar prinzipiell das System der notwendige Grund oder Basis der speziellen Problematik sein soll, in der Tat jedoch oft die spezielle Problematik einem noch nicht klar aufgestellten System vorausgeht, so entsteht ein typischer dialektischer Kreis, daß, um die Probleme zu lösen, das System allzu zu spät kommt und bei der Lösung des Problems das letztere sich selbst verändert, vertieft und in ein anderes verwandelt, welches wiederum ein neues System verlangt, u. s. f. Dies ist gerade das persönliche Schicksal Schellings, weil nicht jeder Systematiker wie er in einen solchen Kreis geraten muß, wenn man die Entfaltung der bestimmten Probleme und des Systems selbst stets bindend und festig hält. Schelling hat allerdings diesem Schicksal bewußt gefolgt. Dafür ist seine Weltalterphilosophie ein großartiges Zeugnis.

So also ist leicht zu verstehen, warum Schelling nach der *Freiheitsschrift* 1809 bald wieder von einem „System“ spricht, und zwar in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810. Schon ihr erster Satz leitet die Frage ein: „Inwiefern ist überhaupt ein System möglich?“ (VII, 421) Auf diese Frage zu antworten sei aber überflüssig, denn es hat lange schon ein System gegeben, ein System, welches von niemandem erfunden oder erdichtet werden darf, sondern bereits vorhanden vor uns ist. Dieses ist „das System der Welt“ oder das „Weltsystem“ (ebd.). Hier wirft Schelling den meisten philosophischen Systemen (z.B. dem Leibnizianismus) vor, daß sie wie „historische Romane“ oder höchstens ein „Schulsystem“ sind.

Heute mag man einwenden, daß gerade Schellings eigene Philosophie in solche Gefahr eines „historischen Romans“ geraten zu haben scheint. Aber vor diesem Vorwurf würde Schelling nicht scheuen, weil er selbst bald, wieder einem Jahr nach, in der Einleitung des vorbereitenden Werk *Die Weltalter* der Historie einen neuen Sinn – als Erzählung oder „Fabel“ (WA I, 5) – für das System zugesprochen hat, indem er nun behauptet: „Das Vergangene wird gewußt, ... das Gewußte wird erzählt.“ (WA I, 3) Schelling soll gehofft haben, daß er somit seine Darstellung des philosophischen Systems *populär* machen könnte. Ob ihm dieses Ziel gelungen sei oder nicht, ist eine andere Frage.

Wohl sehr wichtig und wegweisend sind aber diejenigen Forschungsaufforderungen, die Schelling 1810 aufgestellt hat. Nämlich erstens man muß ein Prinzip⁹ des Systems finden, „das in sich

⁹ Dieses Prinzip hat Schelling dann in der Einleitung zu allen Weltalter-Fragmenten wieder betont: „dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklung, von der Gegenwart an bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein

und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt“; zweitens dürfe dieses System nichts ausschließen, nicht einseitig sein; und schließlich muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens geben, damit kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann. (vgl. VII, 421 und sehr früh in III, 331) Diese Aufforderungen sind uns immer gültig, und daran werden wir in der folgenden Untersuchung eng halten.

Unsere Arbeit ist nun ein Versuch, aufgrund der Weltalterphilosophie selbst und deren Problematik „Zeit“ die *genuine* Idee der Weltalterphilosophie, welche auch der Kern der mittleren und späten Philosophie Schellings ist, zu gewinnen.

Dieser Versuch ist keineswegs ein isoliertes Unternehmen. Wir müssen allererst die Position der Weltalterphilosophie in Schellings ganzer philosophischen Entwicklung feststellen. Denn Schelling hat mit voller Empfindlichkeit und Schöpfungskraft in seiner philosophischen Laufbahn die innerlichen und äußerlichen Standpunkte so vieles Mal geändert, daß die Schelling-Forscher seit jeher der Regel folgen, vor aller Untersuchung jene Entwicklung in einige große Perioden, worunter wieder mehrere untere Etappen, zu unterscheiden. Diese Erscheinung ist in der Philosophiegeschichte einzigartig. Früher galt dies als eine Charakterschwäche Schellings, wie Eduard von Hartmann typisch ausgedrückt hat: „Schelling denkt niemals selbständig, sondern immer in Anlehnung an frühere Philosophen, und jedesmal ist derjenige, mit dem er sich zuletzt beschäftigt hat, tonangebend für die Ausgestaltung seiner Gedankenreihen.“¹⁰ Ähnlich hatte Ludwig Feuerbach einst schon sehr früh Schellings Philosophie als „weiblich“ gezeichnet: „... Schelling, das weibliche Prinzip der Rezeptivität, der Empfindlichkeit – erst rezipierte er Fichte, dann Plato und Spinoza, endlich J. Böhme ...“¹¹ Heute kann derartige zu scharf kritische Urteil allerdings kaum Widerhall finden, weil es zwar etwas Wahres aber eben deswegen Einseitiges ausspricht. Denn Schelling ist zugleich ebenso selbständig und originell wie jeder große Philosoph.¹² Dies bedarf keiner weiteren Erklärung mehr, wenn man mit Gerechtigkeit und Einfühlung der Geschichte der ganzen Philosophie nachdenkt.

Princip vor dem Anfang der Zeiten Wäre?“ (WAI, 5)

¹⁰ Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik, Zweiter Teil: Seit Kant* (Band 2). Leipzig, 1900. S. 90.

¹¹ Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, in demselben, *Entwürfe zu einer neuen Philosophie*. Hrsg. von Walter Jaeschke und Werner Schuffenhausen. Hamburg: Meiner, 1996. S. 16.

¹² E. v. Hartmanns Urteil über Schelling ist allerdings nicht feindsinnig und parteiisch, denn er hat Schellings diese Gelehrtheit zugleich gepriesen: „Während Kant und Fichte noch völlige Laien in der Geschichte der Philosophie sind, ist Schelling der erste bedeutende Denker, der eine gewisse Kenntniss derselben erwirbt und verwertet. ... daß so viele fast vergessene Denker von ihm in umgewandelter Form zu neuem Leben erweckt werden konnten.“ (ebd.) In der Tat ist E. v. Hartmann der erste bedeutende Philosoph, der die tiefe Bedeutung der Spätphilosophie Schellings (insbesondere dessen Lehre von Prinzipien) entdeckt, anerkannt und für Vereinigung der Philosophien Hegels und Schopenhauers erklärt hat. Diese Synthese ist auch seine eigene großartige „*Philosophie des Unbewußten*“.

Die Frage aber, ob es in Hinsicht auf die Philosophiegeschichte „nur Einen Schelling“ (Walter E. Ehrhard) gibt – dies hatte Schelling selbst wohl behauptet –, ist noch umstritten. Sie ist für uns aber insofern nicht so dringend und wichtig, weil – wie ich glaube – die Antwort darauf nur davon abhängt, ob man Schellings spätere Ansätze auf seine früheren zurückführt oder umgekehrt, wobei eine Gefahr unvermeidlich entsteht, daß die wesentlichen Unterschiede und Veränderungen – im guten oder schlimmen Sinne – zugunsten einer künstlichen Einheit verlieren könnten. Auf solche Weise entstünden leicht manche einseitige und verfälschende Interpretationen. Deswegen meint auch Wilhelm Windelband, daß man Schelling kein größeres Unrecht tue, als wenn man Schellings gesammelte Werke als ein einheitliches System interpretieren wollte.¹³

Aber zugleich wollen wir die *Einheit der Entwicklung selbst*¹⁴ nie außer Betracht lassen, das heißt auch, wir werden die Kontinuität und Änderung der Schellingschen Prinzipien in verschiedenen Etappen immer im Bewußtsein behalten und, offen oder geheim, nach deren Umgang fragen. Aber zuerst muß man sich klar machen, wie viele oder welche Perioden es in der gesamten Entwicklung der Philosophie Schellings gibt. Auch darüber können die Philosophen und Forscher nicht einstimmen. Allgemein üblich ist die Methode meistens so, nach Zeitschnitten und die herrschenden philosophischen Tendenzen die ganze Philosophie Schellings in bestimmte Perioden zu unterscheiden. Wilhelm Windelband z.B. bezeichnet in jener Entwicklung fünf Perioden: 1) 1797-1799 (die Naturphilosophie); 2) 1800 und 1801 (der ästhetische Idealismus); 3) 1801-1804 (der absolute Idealismus); 4) 1804-1813 (die Freiheitslehre); 5) nach 1813 (die positive Philosophie).¹⁵ Kuno Fischer hat eigentlich nichts anders getan, indem er darin 4 Abschnitte bezeichnet: 1) Von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie (1794-1797); 2) Die Naturphilosophie (1797-1807); 3) Die Identitätsphilosophie (1800-1804); 4) Die Religionsphilosophie (nach 1809), nur ein bißchen durcheinander.¹⁶ Eduard von Hartmann sieht dagegen in Schellings Entwicklung nur zwei Perioden: Pantheismus und Theismus, deren Übergangspunkt die letzte von Schelling veröffentlichte Schrift (die *Freiheitsschrift* 1809) ist.¹⁷ Trotzdem erkannten alle auch an, wie später Nicolai Hartmann sagt, daß die Periodeneinteilung zwar notwendig, aber nicht übertrieben werden dürfe, weil es innerhalb der

¹³ Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie, Zweiter Band: Von Kant bis Hegel und Herbart*. Leipzig, 1907. S. 239.

¹⁴ Windelband hat auch die „Kontinuierlichkeit dieser Umbildung“ (Windelband, 239) als den Grund betont, warum Schelling sich über die großen Gegensätze innerhalb seiner verschiedenen Perioden täuschte.

¹⁵ Wilhelm Windelband, S. 240. Vgl. auch sein *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen und Leipzig: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1903. S. 468.

¹⁶ Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie, Siebenter Band: Schellings Leben, Werke und Lehre*. S. XVIII-XXVIII. Heidelberg, 1923.

¹⁷ Vgl. Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*. Band 1, S. 127 und S. 289 ff.

ganzen Entwicklung nirgends ein schroffer Bruch vorliegt.¹⁸

Dennoch konnte man darin die Position der „mittleren Philosophie“ noch nicht exakt finden, geschweige die der Weltalterphilosophie. Es war offenbar ein „schröder Bruch“, daß, während Schellings frühere Philosophie umfassend und sorgfältig erforscht worden war, konnte seine spätere Philosophie *nach 1809* bei W. Windelband und E. v. Hartmann nur eine grobe und relativ flache Darstellung gewinnen. Ja Kuno Fischer hatte in der ersten Auflage seines Schelling-Buches sogar die Darstellung dessen späterer Philosophie ausgeschlossen, nur weil „die spätere Lehre Schellings auf den Fortgang der Philosophie keinen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt habe“.¹⁹ Jene Lehre heißt zwar allem bekannt „positive Philosophie“, „Philosophie der Mythologie“ oder „Philosophie der Offenbarung“, aber sie scheint eine isolierte und unklare Einheit zu sein, die man allgemein als „Theismus“ oder „Religionsphilosophie“ zu behandeln gepflegt hatte.

3. Von den Texten

Heutzutage ist dies natürlich ganz anders geworden. Die Schelling-Forschungen haben gewaltige Fortschritte gemacht, daß insbesondere Schellings mittlere und spätere Philosophie umfassende und tiefe Untersuchungen erlebt. Alle haben auch die hohe Wichtigkeit und Bedeutung der Weltalterphilosophie, wenn auch meistens wörtlich und oberflächlich, anerkannt. Trotzdem bleiben die spezifischen und konkreten Forschungen im Hintergrund und Dunkel, teils wegen der äußerlichen Unvollständigkeit der Texte der Weltalterphilosophie, da Schelling ja nur einige allzu zu spät erschiene Fragmente hintergelassen hat, teils wegen ihres inhaltlichen Komplexes und nun scheinbar „übergehenden“ oder „scheiterten“ Charakters.

Der erst genannte Grund ist die unmittelbarste Ursache der Vernachlässigung der Forschung zu Schellings Weltalterphilosophie. Denn seit langem konnte man in den Sämtlichen Werken Schellings für die Weltalterphilosophie nur ein *Weltalter-Bruchstück* 1815 (VIII, 195-344) und dazu eine Beilage *Über die Gottheiten von Samothrake* (VIII, 345-370) finden, welche letztere fast nichts von der Philosophie spricht. Es ist sehr schwer, ja unmöglich, aus diesen Blättern allein die genuine Weltalterphilosophie Schellings herauszugewinnen, zumal weil das *Bruchstück* aus editorischen Gründen nicht genug originär und einheitlich ist. Also es ist das unsterbliche Verdienst Manfred Schröters, daß er 1946 den Rest der meistens im zweiten Weltkriege zerstörten Weltalter-Fragmente – die originellste und wichtigste Quelle der Weltalterphilosophie, nämlich die beiden Weltalter-Urfassungen (1811 und 1813) und einige Entwürfe – veröffentlicht hat.

Danach verfügt man seit Jahrzehnten schon über 3 relativ vollständige Weltalter-Fassungen, bis

¹⁸ Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 3. unveränderte Auflage, 1974. S. 112.

¹⁹ Kuno Fischer, S. IX.

Klaus Grotzsch eben vor Kürze (im Jahr 2002) Schellings Weltalter-Fragmente aus dem Berliner Schelling-Nachlaß im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft (BBAW) herausgab und veröffentlichte. In seiner rasch darauf folgenden Rezension hat Prof. Dr. Rüdiger Bubner diesen Fragmenten jedoch sowohl philosophische als auch theologische Bedeutungen bestritten.²⁰ Es sei nur ein „Vulkan des Geistes“ und ein Zeugnis des Scheiterns der Weltalterphilosophie Schellings. Diese leichtfertige Behauptung ist natürlich nicht ernst zu nehmen, inwiefern Bubner kaum intensiv in Schellings Weltalterphilosophie eingedrängt hat. Immerhin, diese neuen Quellen haben unsere hier vorliegende Forschung im Wesentlichen befördert. Denn früher hat man schon einen großen Unterschied, ja fast einen Bruch – inhaltlich wie formell – zwischen den beiden Urfassungen (1811 und 1813) und dem *Bruchstück* 1815 bemerkt, welcher Bruch mangels originaler Texte weder nachgewiesen noch aufgehoben werden kann. Nun bekommen wir in den neu veröffentlichten Fragmenten eine Weltalter-Fassung, die Niederlassung 81, die aus 13 Bögen besteht und ein zusammenhängender, einheitlicher und durchgehender Text ist. Darin erkennen wir eine Brücke zwischen den beiden Urfassungen (1811 und 1813) und dem späteren *Bruchstück* 1815. Übrigens, da dieser neu entdeckte wichtige Text noch keine richtige Untersuchung – abgesehen von einem groben isolierten Referat Wilhelm Schmidt-Biggemanns – erlebt hat, möchten wir ihm sowohl hier als auch in den späteren Untersuchungen große Aufmerksamkeit schenken.

Die Entstehungszeit der NL81 wird von dem Herausgeber Klaus Grotzsch grob als „zwischen 1813 und 1817“ datiert, weil die NL81 – schon bestimmt später als der Druck 1813 – einerseits inhaltlich als „die oder eine Vorstufe eines Teils“²¹ des *Bruchstücks* 1815 angesehen werden könnte, während andererseits sie etwa an hinterem Teil des Fragments einen Verweis Schellings auf „Kal. ad. 21 . 22. Jun.“ enthält, welcher Verweis wahrscheinlich sich auf einen Text bezieht, der neben den Kalendarien der 21. und 22. Juni im Jahreskalendar von 1817 (Niederlassung 44) aufgezeichnet ist. Das ist der Grund, warum der Herausgeber die NL81 als zwischen 1813 und 1817 entstanden festhält.

Diese grobe Datierung könnte nicht *falsch* sein, aber sie kann uns einfach nicht befriedigen. Denn es ist uns sehr wichtig, ob die NL81 *vor* oder *nach* dem *Bruchstück* 1815 entstanden sei. Was jenen Verweis Schellings betrifft, auch wenn die Beziehung auf das Jahr 1817 wahr wäre, heißt es meines Erachtens noch nicht unbedingt, daß die NL81 erst 1817 oder sogar später entsteht, denn da dieses Manuskript – wie der Herausgeber selbst berichtet – tatsächlich eine Reinschrift ist, deshalb soll ihr zweifellos schon ein *früheres* originales Manuskript zugrunde liegen; und übrigens, es ist eben sehr wahrscheinlich, daß jener Verweis „Kal. ad. 21 . 22. Jun.“ erst beim Reinschreiben oder noch später nachträglich hinzugefügt wurde, wie es bei Schelling gewöhnlich war.

²⁰ Vgl. Rüdiger Bubners Rezension in der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (am 01.06.2002).

²¹ Fragmente, 163.

Der entschiedene Grund, warum wir die Entstehungszeit der NL81 etwa nach vorne hinschieben und sie für eine Brücke zwischen den beiden Urfassungen und dem Bruchstück halten, ist aber eher aus folgenden philosophischen inhaltlichen Überlegungen aufgrund des Textes selbst.

Von einer Seite gesehen, die NL81 steht nämlich den Urfassungen 1811 und 1813 ganz näher und mit ihnen gemein trennt sich von dem Bruchstück 1815 dadurch ab, daß sie alle drei (1811, 1813 und NL81) von Anfang an ausdrücklich einen hohen Sinn der Zeit betonen, die Aussicht eines System der Zeiten (System der Zeitalter, System der Weltalter usw.) hervorrufen. Und dann, alle drei fangen die ganze Darstellung mit dem Absoluten an, dem höchsten Prinzip des Systems – sei es „lauter Gottheit“, „der Wille der nichts will“, „reine Gleichgültigkeit oder Indifferenz“, „ewige Freyheit“, „das weder Seyende noch nicht Seyende“ usw. genannt. Der Leitfaden in allen drei ist auch ähnlich: das Absolute ist anfangs lauter Einheit und schlechthin über allem Seyenden und Seyn; die Zweiheit tritt dann vor, indem ein zweites Prinzip durch „sich erzeugen“, „sich Anziehen“ oder ähnliche Tat in der Einheit hervortritt. Alle weitere Entwicklung beruht auf diesen zwei Momenten.

Dagegen geht das *Bruchstück* 1815 einen Weg etwa in umgekehrter Richtung. Am Anfang ist nicht mehr Rede von hohem Sinn der Zeit oder einem System der Zeit. Der Ausgangspunkt ist nun mit Tür ins Haus fallend der „Begriff Gottes“, der schon seyende Gott, weil „ihm ein nothwendiges Daseyn zugeschrieben wird“ (VIII, 209). Freilich hat das *Bruchstück* 1815 die Gottheit nicht vergessen, sondern sie durch einen anderen Weg erreicht, denn aus dem Gegensatz „Nothwendigkeit – Freiheit“ wird die Einheit und schließlich noch die Einheit der Einheit und des Gegensatzes, welche höhere Einheit durch Potenzierung oder Steigerung sich erst in Gottheit – „das absolute Ich der Gottheit“ – erhebt.

Andererseits aber steht die NL81 dem *Bruchstück* 1815 wieder näher. Die Nähe liegt nicht nur darin, daß beide Fassungen sich bei manchen Abschnitten wörtlich identisch sind, und daß sie beide am Anfang einen hohen Sinn der Bewegung und Entwicklung betonen und „eine bewegende Wissenschaft“ anfordern, sondern hauptsächlich und entschieden in einem Schema, welches den beiden Urfassungen 1811 und 1813 fehlt. Es ist ein Schema der Natur, in der drei Faktoren (Seyn, Seyendes und ihre Einheit) in einer unendlichen rotatorischen Bewegung auf- und untergehen, in der ein kreisendes, weder Anfang noch Ende finden könnendes Leben ist, welches von Schelling klar als „ewige Zeit“, „nie anfangende und nie Endende Zeit“ bezeichnet wird; ein Bild von der Natur, deren Emanzipation unbedingt und ausschließlich einer Hilfe des Höheren bedarf, usw. Dazu sieht man klar den Unterschied zu den beiden ersten Drucken, wo noch keine Vorstellung von einer *rotatorischer* Natur ist. Z.B. die Natur im Druck 1813 steigert ganz leicht und bequem von unten bis in die Spitze, erreicht die höhere Sphäre, selbständig ohne jegliche „Hilfe“, während die Urfassung 1811 sogar die Sphäre der Natur mit der höheren Sphäre der reinen Gottheit verwechselt und deren Unterschied noch

nicht klar vor Augen hat. Auf alle Fälle ist 1811 und 1813 keine Rede von einem Helfer.

Aber die konkrete Lösung des Problems, z.B. wie der Natur geholfen wird, nimmt in der NL81 und dem *Bruchstück* wieder unterschiedliche Wege. Die höhere Helferin in der NL81 ist die ewige Freyheit selbst, die in Natur gefangen ist, durch eine Steigerung (Potenzierung) von sich selbst, während der Helfer im *Bruchstück* einfach Gott ist, der nie in der Natur gefangen worden wäre. Hier erkennt man wieder eine Annäherung der beiden Urfassungen 1811 und 1813 mit der NL81. Denn die NL81 nimmt überhaupt nicht wie das *Bruchstück* (und Schellings andere spätere Schriften) so viele theologische und biblische Sachen an, und bleibt bei den Erzproblemen wie „Gottheit“ (ewige Freyheit) und „Zeit“ der Philosophie verpflichtet.

Aus diesen Überlegungen halten wir die NL81 einen Übergang oder eine Brücke zwischen den beiden Urfassungen 1811, 1813 und dem *Bruchstück* 1815 und datieren sie als 1814, wobei diese Angabe des Jahres keinen absoluten Anspruch für sich nimmt. Man sieht klar, es ist natürlich nicht unsere Absicht, die Datierung der NL81 rein philologisch zu begründen. Wir wollen nur diese verschiedenen Weltalter-Fassungen in eine sinnvolle und der Entwicklung der Gedanken entsprechende Ordnung bringen, damit wir Schellings genuine Idee der Weltalterphilosophie und deren Verwandlung stets begreifen. Daß unsere Stellung der NL81 nicht ohne Recht ist, werden die Leser in den späteren konkreten Erörterungen der Probleme noch deutlicher kennen.

So also haben wir der Zeitreihe nach vier wichtigste Fassungen der *Weltalter*: Urfassung 1811, Druck 1813, NL81 (wohl 1814 entstanden), und das *Bruchstück* 1815, die in erster Linie unserer vorliegenden Untersuchung der Weltalterphilosophie eine sichere Textgrundlage darbieten. Sie sind für uns zuerst gleich bedeutend und wichtig.

Aber bei genaueren Forschungen kommt es schon vor, daß das *Bruchstück* 1815 nicht eine durch Schellings eigene Hand gefertigte originale Einheit ist, sondern von seinem Sohn (dem Herausgeber der Sämtlichen Werke) aus mehreren verschiedenen Fragmenten und Blättern – sehr wahrscheinlich nach den persönlichen Ansichten des Sohns – zusammengefügt, dann als die scheinbar (vielleicht nur der Zahl der Blätter nach) „vollständigste unter den verschiedenen Überarbeitungen“ (VIII, S. V) herausgegeben wurde. Daß Schellings Sohn K.A.F. Schelling beim Herausgeben der Sämtlichen Werke und insbesondere der Texte der späteren Vorlesungsmanuskripte Schellings nach seinen eigenen Ansichten ausgewählt, angeordnet und veröffentlicht hatte, ist seit langem bekannt und von vielen Schelling-Forschern scharf kritisiert.²² Bei dem *Bruchstück* 1815 ist es nichts anders. Denn schon das Inhaltsverzeichnis stammt nicht aus Schelling selbst, sondern aus seinem Sohn, welches aus Unverstehen des Textes nicht nur eine scheinbare Einheilt ausgibt, sondern auch mit Irrtum die Leser

²² Vgl. die Kritik Walter E. Erhardts, z.B. in dem von ihm herausgegebenen Buch: Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hamburg: Felix Meiner, 1992. S. 729.

in eine vermeintliche theologische Richtung verführt.

Die Beweise der minderen Originalität und der scheinbaren Einheit des *Bruchstücks* 1815 sind etwa folgende: schon seine „Einleitung“ ist offenbar kurzer Hand – weil völlig identisch – aus der Urfassung 1811 entnommen, obwohl dieser Teil im Druck 1813 von Schelling hie und dort geändert und überarbeitet worden ist. Wir wissen nicht, warum Schellings Sohn diese überarbeitete Einleitung nicht angenommen hat. Noch wichtiger ist, daß Schelling zu dieser Zeit sogar im Sinne ist, alle Einleitung aufzugeben und res in medias anzufangen. (vgl. WA III, 198ff.) Und dann, was den Haupttext betrifft, so zeigt der vordere Teil des *Bruchstücks* 1815 (VIII 207-269) thematisch und strukturell eine Ähnlichkeit und Parallele mit der neu veröffentlichten NL81; also dieser Teil soll eine Fortsetzung oder Umarbeitung der NL81, mithin eine relativ selbständige Einheit sein. Sehr wichtig ist: gerade nach diesem Teil kann man keine eigentliche Einheit mehr finden. Die folgenden Inhalte könnten nur eine Zusammenfügung und Einschubung verschiedener Blätter sein, von denen manche aus den Überarbeitungen der Urfassung 1811, manche aus den des Drucks 1813 oder anderen stammen sollen.²³ Am klarsten und lächerlichsten ist aber, daß einige wörtlich fast identische Abschnitte (z.B. die Entstehung der Natur und der Geisterwelt, die „Entstehung des Raums im eigentlichen Sinne“ usw.), die offenbar aus verschiedenen Überarbeitungen stammen, hier zusammen aufgenommen wurden, so daß sie an verschiedenen Orten des *Bruchstücks* 1815 zweimal erschienen sind und die angebliche Einheit völlig zerstört haben.

Deswegen hat Manfred Schröter wohl Recht, wenn er an „die problematische Zusammenfügung“²⁴ des *Bruchstücks* 1815 zweifelt und nach Vergleichung feststellt, daß es „nicht ein gewachsenes Ganzes ist wie Druck I und auch noch Druck II, sondern eine aus vielen Umarbeitungen in immer neuen Anläufen vielfältig umgeordnete und ineinandergeschobene Zusammenstellung, deren Einheit und Geschlossenheit z. T. doch nur eine scheinbare ist.“²⁵

Doch wir wollen nicht damit dem *Bruchstück* 1815 philosophische Bedeutung absprechen, sondern nur den wirklich bedeutenden Teil, nämlich das Kernstück (die Seiten VIII, 206 – 269), aus der künstlichen Zusammenfügung heraus zu nehmen, der relativ eine selbständig Einheit ist und als die eigentliche Fortsetzung und Vertiefung der Gedanken der NL81 angesehen werden kann. Und die übrigen Teile, auch wenn die Gedanken darin nicht einheitlich organisiert sind, könnten uns auch oft einleuchtende und hilfreiche Hinweise geben, wie die anderen normalen Entwürfe und Fragmente auch auf dieselbe Weise funktionieren sollen.

²³ Manfred Schröter hat durch eine grobe Vergleichung auch entdeckt, daß der hintere Teil des *Bruchstücks* (VIII, 282 – 342) als Zusammenfügung eines Teils des Drucks 1813 (WA II, 75 – 103) und eines Teils der Urfassung 1811 (WA I, 57 – 60, 70 – 94) angesehen werden kann.

²⁴ Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*. S. X.

²⁵ Eben dasselbe Buch, S. XVI.

Von der anderen Seite ist es aber eine merkwürdige Erscheinung, daß sich die meisten Interpreten der Weltalterphilosophie auf die erste Urfassung 1811 eingeschränkt, weil diese, nach Manfred Schröters Urteil, die umfassendste und kompletteste Darstellung sei, während der Druck 1813 und das *Bruchstück* 1815 nur derer erste Hälfte weiter entwickelt und derer zweite Hälfte, insbesondere die sogenannte „Genealogie der Zeit“, nicht mehr behandelt haben.²⁶

Aber wir können dieser Meinung Manfred Schröters nicht einfach zugeben. Vor allem erkennen wir an, daß die zweite Hälfte der Urfassung 1811 nicht mehr wörtlich oder thematisch strukturell von den folgenden Fassungen überholt sind; aber dem Inhalt nach ist dieser Teil weder eigentümlich und einzigartig, noch den späteren Fassungen fremd. Denn die zwei Hauptstücke jenes Teils der Urfassung 1811 (die Entscheidung Gottes und die Entwicklung der Gottheit in Persönlichkeiten; die Genealogie der Zeit) sind auch späterhin stets behandelt worden, wenn auch nicht auf gleich konzentrierte und herausragende Weise. Ferner die Probleme, wie der Ursprung und die Entwicklung der Natur (Naturwelt) und der Geisterwelt (WA I, 160–169), die Weltalter der philosophischen Systeme, das Problem der Freiheit und des Charakters (WA I, 169–186) usw., bleiben immer in Schellings Untersuchungen. Ja man kann sagen, sie sind eigentlich die wichtigsten Probleme, die Schelling seit etwa 1806 bis zum seinem Lebensende unerlässlich beschäftigt haben.

Also leugnen wir zwar, daß die Fassung 1811 etwas überhaupt Eigentümliches und Neues enthält, das von den späteren Fassungen nicht erkannt und unberührt übergegangen werden. Zugleich aber erkennen wir an, daß die Fassung 1811 eine besondere wichtige Stelle besitzt innerhalb der ganzen Weltalter-Literaturen. Wir möchten jedoch, den bisherigen Interpreten entgegen, außerdem auch den anderen Fassungen (1813, 1814, 1815) etwa gleichen Wert zuschreiben und aus ihnen allen zusammen die Idee der Weltalterphilosophie sowie deren Entwicklung und Verwandlung herausstellen.

Außer diesen 4 Fassungen der Weltalter gibt es auch Texte, nämlich Schellings Erlanger und Münchner Vorlesungen, die nicht mehr als unsere gründlichen Weltalter-Texte gelten, obgleich sie stets in unserer Betrachtung bleiben. Inzwischen hat Schellings Philosophieren erhebliche Umwandlung erlebt. Die Erlanger Vorlesungen 1821/22, die teils in den Sämtlichen Werken betitelt als *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (IX, 209-246), teils von Horst Fuhrmans unter dem Titel *Initia philosophiae universae* herausgegeben sind, führten zwar nach Fuhrmans' Meinung die Weltalterkonzeption weiter, aber diese Konzeption geht kaum mehr auf die Problematik wie „Zeit“ oder „Natur“ ein, sondern geriet in die ungeheuer komplizierte Kombination des Seyns und der

²⁶ Manfred Schröter sagt z.B. auch: „Die zweite Hälfte des ersten Drucks hingegen ist überhaupt nicht mehr zur Umarbeitung gekommen.“ (S. IX), und, „Druck I enthält die am weitesten umfassende Ausführung des Themas, denn Druck II und III entsprechen ihrem Inhalt nach nur der ersten Hälfte von Druck I.“ (S. XV.) Vgl. auch S. XXI und die Fußnote Schröters.

Modalverben (Können, Müssen, Sollen). Schließlich, die in Erlangen verbrachten Jahre scheinen nicht ohne Frucht zu sein, da als Schelling 1827 als Professor an die Universität München berufen wurde, wagte er nun „gleich im nächsten Winter den Inhalt eines unter dem Titel: Die Weltalter lang’ erwarteten Werks das erstemal vorzutragen.“²⁷ Dies ist das „System der Weltalter“, „dessen Inhalt ich den besten Theil meines Lebens gesetzt.“²⁸ Vermutlich wählt Schelling hier den Ausdruck „System“ nur deswegen, weil er sich genötigt sieht, die schon viel verwandelten Gedanken der Weltalterphilosophie – egal ob sie wirklich reif oder vollendet sind – auf alle Fälle abschließen zu müssen, so daß er anlaß der Berufung eine neue Epoche seines Wirkens und Philosophierens eröffnen wird. *Das System der Weltalter* 1827 ist also ein subjektiver Ausgang der Weltalterphilosophie und zugleich der objektive Anfang der „Spätphilosophie“ im eigentlichen Sinne. Schelling war es gelungen, alles darin auf eine äußerliche Einheit gebracht zu haben, aber viele wesentliche philosophische Probleme (wie „Gottheit“, „Zeit“, „Freyheit“ usw.) wurden dabei nur relativ grob behandelt. In der Tat sind diese Vorlesungen, wie Schellings Sohn einmal berichtete, „nicht mehr nach dem ursprünglichen Plan gearbeitet“ (VIII, S. VI) sind, obwohl sie irreführend den hohen Titel „System der Weltalter“ tragen.

4. Referat einiger früheren Forschungen

Über Schellings Weltalterphilosophie sind bis heute nur ganz wenige Studien entstanden, die im Vergleich zu anderen Schelling-Literaturen einfach ungenügend sind. Eigentlich hatte man erwartet, daß nach der Veröffentlichung der *Weltalter-Urfassungen* 1946 die Weltalterphilosophie Schellings eine Renaissance erleben konnte. Tatsächlich kamen auch die wesentlich bedeutenden Werke von Horst Fuhrmans, Wolfgang Wieland, Jürgen Habermas, und schließlich von Walter Schulz, alle in den 1950er Jahren. Leider stürzte dieses „kurzlebige Interesse“²⁹ zu schnell über. Diese Erscheinung ist sehr bedenklich. Denn es ist das tragische Schicksal Schellings, daß, nachdem er lange unter dem riesigen Schatten Hegels und der Beurteilung als „übergehende“ Figur unmittelbar vor Hegel gelitten und nur sehr langsam seine Stelle zurückgewonnen hatte, wiederum als Opfer der modernen Hermeneutik manchen Interpretationen anheimgefallen, die nicht um Schellings selbst willen, sondern zugunsten anderer Weltanschauungen (z.B. des Christentums, der Heideggerschen Existentialphilosophie) ausgeführt werden, um etwas zu bestätigen, nachzuweisen usw., mit welchem Schelling eigentlich fast nichts zu tun hat. Was Schelling selbst eigentlich gewollt und gesucht hat,

²⁷ Horst Fuhrmans, *Schelling-Briefe aus Anlaß seiner Berufung nach München im Jahre 1827*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 64. (1954), S. 291.

²⁸ Ebd. S. 280.

²⁹ Aldo Lanfranchi, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“ – Texte F. W. J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1992. S. 84.

wissen jene Leute nicht, oder genauer gesagt, sie wollen es nicht wissen. Überall herrscht ein ungedachtes Vor-Urteil vom „Scheitern“ der Weltalterphilosophie, welches, die ganze Philosophie Schellings nach 1809 betreffend, wesentlich aus Martin Heidegger³⁰ und seinen Anhängern stammt. Weil dieses Urteil aus einem ganz anders gesinnten Richter äußeren Standpunkts stammt, oder einfach aufgrund der äußerlichen Unvollständigkeit selbst beruht, würden wir es vor allem schon zurückweisen, ehe unsere Untersuchung das eigentliche Ergebnis erreicht.

Wie gesagt, in den früheren Interpretationen wurde Schelling oft ein zu bedienendes Werkzeug für andere Zwecke, so daß, wenn solche Zwecke die Menschen nicht mehr interessieren können, verschwindet das Interesse am Werkzeug selbst sogar schneller. Dies ist Schelling sicher unwürdig und unangemessen. Aber er selbst ist gewissermaßen daran nicht ohne seine eigene Schuld. Denn er hat allerdings solche Stoffe dazu überliefert. Nämlich in seiner Philosophie, wie in aller großen Philosophie, liegen sowohl das Lebendige als auch das Tote. Wie das Lebendige und das Tote überhaupt behandelt werden soll, ist schon ein großes Problem; aber es ist sicher ein großer Fehler, das Tote als das Lebendige zu preisen und zu rühmen.

Das Tote in Schellings Philosophie ist, grob gesagt, das Theologische, welches vom strengen philosophischen Standpunkt aus unsinnig, unbedeutend, schädlich, übrigens angesichts der Philosophiegeschichte und der christlichen Dogmen auch nichts Neues und Originelles ist.³¹ Es ist etwa erstaunlich, daß Schelling als Einziger unter allen großen Philosophen neuerer Zeit, der, nachdem Descartes, Spinoza und Kant die Philosophie endlich von der geistlichen und weltlichen Despotie des Christentums befreit hatten, sie wieder zur ancilla theologiae bzw. des Christentums machen wollte, welches Unternehmen sogar von der Seite des Christentums nicht gehofft, ja mindestens lange nicht mehr gewagt wurde. Mit Recht darf man solche Tat als „reaktionär“ bezeichnen. Die von Schelling versprochene Versöhnung der Vernunft und des (jüdisch-christlichen) Glaubens in seiner sogenannten „Positiven Philosophie“ ist sonnenklar nur eine Kapitulation der vernünftigen Philosophie. Wir erkennen durchaus an, daß aufgrund der Glaubensfreiheit Schelling das Recht hat, persönlich an eine christliche Religion zu glauben und sogar eine christliche Lehre öffentlich vorzutragen, inwiefern diese von seiten der Kirche und der bayerischen und preußischen Regierung gestattet ist. Aber wenn er sich so vornimmt, als ob *die*

³⁰ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936), Tübingen: Max Niemeyer, 1971. S. 4.

³¹ Das haben die damals so hohen Persönlichkeiten wie Ferdinand Christian Baur und Eduard Zeller schon klar gesehen. Ich zitiere nur über Kuno Fischer einige Äußerungen E. Zellers, daß Schellings letzte Philosophie „eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus spekulativen, ihren Hauptbestandteilen nach seiner früheren Philosophie entnommenen Ideen, trüber Theosophie, willkürlich gedeuteten Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik“ sei. Und Kuno Fischer selbst bestreitet trotz seiner Hochachtung vor Schelling dieses Urteil nicht.

Philosophie im Namen des Herrn von Schelling freiwillig sich selbst hinabsetzen und den theologischen Sachen untertan erklären würde, so ist dies eine unverzeihbare Schandtät. Diese kapitulierende Tendenz ist natürlich damals wie heute vielen Theologen und christlich gläubigen Leuten willkommen gewesen. Aber der Inhalt des Theologischen in Schellings Philosophie, z.B. sein „Monotheismus“ oder seine Christologie, entspricht in der Tat der christlich Dogmatik überhaupt nicht, ja widerspricht jener häufig, obwohl Schelling der Kirche untertan zu erklären nie vergessen hat.³² Es ist schlechthin möglich, daß Schellings Lehre im Mittelalter als Häresie verurteilt und er selbst von der Kirche hundertmal verbrannt werden könnte, wie die unzähligen tragischen „Ketzer“, zu denen der einst von dem jugendlichen Schelling sehr verehrte Giordano Bruno gehört. Schelling war sicher glücklich, daß er nicht in jenem barbarischen Zeitalter lebte und nun sogar ruhmreich auf dem Katheder der höchsten Stelle des damaligen deutschen Geisteslebens solche Lehre vortragen konnte. Aber es gehört eben sich, daß dieser „Philosoph in christo“ (Friedrich Engels) bald von allen Eliten der jugendlichen Generation Deutschlands und Europas zurückwiesen wurde und in Vergessenheit geriet, bis das Lebendige seiner Philosophie wieder entdeckt wird.

Die theologische oder christlich gesinnte Verfälschung der Philosophie Schellings zu bekämpfen ist nicht unser Thema, zumal diese einst mal herrschende Verfälschung in der Schelling-Forschung schon entschieden zurückgedrängt und beseitigt worden ist. Hier müssen wir nur die theologisch orientierte Weltalter-Interpretation von Horst Fuhrmans³³ mal erwähnen. Fuhrmans, dem als großem Schelling-Philologen bis heute noch kaum jemand überlegen könnte, hat die Bedeutung der Weltalterphilosophie Schellings schon sehr früh erkannt und bis zu seinem Alter auch mit allem Nachdruck betont. Er kennt auch eine Übersicht über die formelle Struktur des Systems der Weltalterphilosophie. Leider hat er deren Idee völlig verkannt und einfach festgestellt, der höchste und einzige Wert der Weltalterphilosophie Schellings bestehe darin, mit dem Theismus den Pantheismus zu überwinden. Dies ist aber für Schelling einfach zu billig. Der Grund besteht darin, daß Fuhrmans' Einstellung zur Philosophiegeschichte höchst fragwürdig ist, denn er weiß fast

³² Als Beispiele nennen wir nur einige Worte Schellings aus seinen ersten Münchner Vorlesungen *System der Weltalter* 1827, wo er rücksichtslos behauptet, das Christentum sei „Muster und Urbild, ... nach dem die Philosophie sich richten muß.“ (SWA, 9); das Christentum sei seine „Autorität“ und „die Philosophie muß am Christentum sich erstarken und vervollkommen.“ (SWA, 13); die Aufgabe des Philosophen sei es, „daß er der öffentlichen Religion [sc. dem Christentum] nicht zuwider behaupte.“ (SWA, 140) usw. Freilich, so unvernünftig ist Schelling nicht immer. Er spricht später, als eine Schmeichelung der Kirche und der Regierung nicht mehr nötig scheint, z. B. in *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* 1842/43, der Philosophie wieder hohe Würde zu: „die Philosophie ist die an sich und zu jeder Zeit begehrenswertheste Wissenschaft“ (XIII, 8), die allein fähig ist, jene gründlichste Frage zu beantworten: „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (XIII, 7)

³³ Horst Fuhrmans. *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, 1954.

ausschließlich von dem vermeintlichen Gegensatz des optimistischen Pantheismus der frühen Romantik und des pessimistischen Theismus der späten Romantik aus Schellings Philosophie in zwei je entsprechende Epochen zu teilen und daraufhin zu interpretieren. Dabei waren viele Köpfe der Mystiker, Ärzte, Dichter und Theosophen erwähnt, dagegen von Spinoza, Kant, Fichte und Hegel war kaum Rede. Eine so dringende und komplizierte Problematik wie „Zeit“ läßt Fuhrmans unberührt. Höchstens sieht er darin nur eine Wiederholung der Augustineschen Dogmatik, daß die Vergangenheit dem Vater, die Gegenwart dem Sohn, die Zukunft dem Geist gehört, was bequem in jeder kirchlichen Broschüre steckt. Die „Zeit“ ist Fuhrmans nie ein Problem geworden. Kurz, Fuhrmans hat zu wenig nach den philosophischen Problemen gefragt, weil er von Anfang an bereits glaubt, „daß das Grundanliegen des Idealismus letztthin sozusagen ein theologisches war.“ (Fuhrmans, 171) Das zeigt, daß seine Interpretation von zu Hause aus oberflächlich und wegirrend ist. Und man wundert sich nicht, daß Fuhrmans trotz zahlreicher biographischen und bibliographischen Zitaten keine richtige philosophische Bedeutung gewonnen hat.

Der Grund ist einfach: Schellings Können und Größe bestehen jedenfalls nicht im Theologischen. Er ist ein Philosoph, ein großer Philosoph des Deutschen Idealismus. Für uns gilt das Wort Eduard von Hartmanns immer noch, daß der Forscher erst „von mythologischen Spielereien und christlichen Rettungsversuchen“ Schellings absehen müsse, und nur dann kann man „einen wichtigen rein philosophischen Gehalt“ finden.³⁴

Diese Aufforderung Eduard von Hartmanns hat neben ihm selbst vor allem Walter Schulz vortrefflich erfüllt. Sein Buch *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings 1955*³⁵ ist wohl das authentisch großartigste und einflußreichste Werk über Schelling im 20. Jahrhundert. Denn es ist eine äußerst schwierige und vor ihm kaum von irgendeinem gewagte Aufgabe, den reinen philosophischen Gehalt aus Schellings Spätphilosophie herauszugewinnen. Dieser liegt nun W. Schulz zufolge hauptsächlich in der sogenannten „negativen Philosophie“, nicht aber in der christlichen positiven Philosophie. Es ist also eines der großen Verdienste des W. Schulz, daß er die authentische Philosophie Schellings gegen die einst herrschende theologische Verfälschung durch die Tübinger „Spätidealisten“ (Ch. H. Weiße, I. H. Fichte) und Fuhrmans entscheidend verteidigt und diese Verfälschung zurückgedrängt hat. Erst durch die Arbeit des Walter Schulz, abgesehen von den wichtigen und durchaus lehrreichen Arbeiten Eduard von Hartmanns in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, konnte Schelling eine breite Anerkennung (egal ob Für oder Gegen) gewinnen und in den Rang eines Fichtes, Hegels und Schopenhauers zurückkehren. Es gibt nur eine negative Nachwirkung, daß Walter Schulz allerdings den größten Wert nur auf diese

³⁴ Vgl. Eduard von Hartmann, *Schellings philosophisches System*. Leipzig, 1897. S. V.

³⁵ Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart, 1955. Zweite erweiterte Auflage, Pfullingen, 1975.

„Spätphilosophie“³⁶ Schellings gelegt und über dessen mittlere Philosophie (z.B. die Weltalterphilosophie) fast völlig geschwiegen und somit das folgende Interesse und die Aufmerksamkeit der Diskussionen von dieser offenbar abgelenkt hat.

Während Walter Schulz eine „Vollendung“ des deutschen Idealismus (die Selbstvermittlung der Vernunft durch die freiwillige Aufgabe einer unmittelbaren Selbstsetzung) in der Spätphilosophie Schellings betont, sieht Heidegger in Schellings *Freiheitsschrift* 1809 dessen „größte Leistung“, welche „zugleich eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“ sei.³⁷ Diese Behauptung ist natürlich voller Übertreibung, aber Heideggers Einfluß war damals stark genug, um mindestens eine Aufmerksamkeit der Forscher und Gelehrten auf Schelling zu erwecken, obwohl diese Aufmerksamkeit allzu eng sich nur auf die *Freiheitsschrift* beschränkt hat. Daß Heideggers eigene Schelling-Interpretation fast ausschließlich die *Freiheitsschrift* und kaum andere Texte Schellings behandelt hat, beweist seine Einseitigkeit und Uneigentlichkeit.³⁸ Man hat den damaligen gedanklichen und politischen Hintergrund von Heideggers Schelling-Interpretation (im Jahr 1936) übersehen, wo er von Anfang an mit Nationalgefühl sich an das „alte Reich“ (das Heilige Römische Reich deutscher Nation) und den preußisch-deutschen „Staat der Intelligenz“ (Heidegger, 2) erinnert und gegen Napoleons Spruch, „Das Politik ist das Schicksal“, heftig protestiert: „Nein, der Geist ist das Schicksal und Schicksal ist Geist. Das Wesen des Geistes aber ist die Freiheit.“ (ebd.) Heidegger erinnert uns auch, Napoleon habe nach der schwersten Niederlage Preußens in Jena und Auerstedt 1806 geschrieben: „Preußen ist verschwunden.“ Solche ähnliche Lage erlitt gerade Deutschland, das im Ersten Weltkrieg verlor und alle Schmähung und Unrechte aus Frankreich annehmen mußte. Das hochglänzende Deutsche Reich seit 1871 war nach 1918 auch „verschwunden“ worden, was für jeden Deutschen am schmerzhaftesten ist. Heidegger und die meisten Deutschen mußten in der Machtergreifung Hitlers eine Hoffnung zu sehen glauben, die Freiheit der deutschen Nation wieder zurückzugewinnen. Daß Hitler später wider Erwarten die deutsche Nation in eine größere, ja die größte Katastrophe, führt, ist hier nicht unser Thema. Wir

³⁶ Für Walter Schulz bedeutet die Spätphilosophie Schellings vor allem die Gedanken, die in den letzten vier Bänden der Sämtlichen Werke Schellings dargestellt sind, also die Gedanken in der Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

³⁷ Martin Heidegger, ebd. S. 2.

³⁸ Damir Barbaric weist in einer Abhandlung darauf hin, daß Heidegger außer der *Freiheitsschrift* kaum eingehendes Studium der anderen Werke Schellings genommen habe; und Heidegger bleibe im Grunde seiner Überzeugung 1929 verpflichtet: „Sie [Schellings späte Arbeiten] hatten freilich auch nicht die innere Kraft und Strenge der Durcharbeitung, was durchgängig den Schellingschen Schriften fehlt, wenn sie andererseits auch reich sind an plötzlich überraschenden Durchblicken und Ahnungen.“ Vgl. ders., *Zeitlichkeit, Sein und Seiendes. Schelling-Heidegger, in Zeit und Freiheit. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger*. Budapest, 1999. S. 215. Vgl. auch Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Gesamtausgabe, Band 28, Frankfurt a. M., 1977. S. 33.

wollen nur erinnern, warum Heideggers Interesse damals in erster Linie dem Problem „Freiheit“ und gerade der *Freiheitsschrift* Schellings galt.

Ja das Problem „Freiheit“ und die *Freiheitsschrift* selbst sind sehr wichtig, aber sie bedeuten für Schelling keineswegs Eins und Alles. Man muß erkennen, von der Sache selbst ist der Begriff „Freiheit“ bei Schelling seit der *Freiheitsschrift* immer mehr aus einer *menschlichen* Freyheit in die *göttliche* Freyheit (die „ewige Freyheit“) der Weltalterphilosophie und der Spätphilosophie verwandelt.³⁹ Und Schelling selbst hat nicht einmal gemeint, daß die *Freiheitsschrift* seine „größte Leistung“ oder sein Hauptwerk ist, welches *Die Weltalter* sein sollte. Vielmehr sagt er in der Vorrede der *Freiheitsschrift*, daß diese Abhandlung nur einige spezielle Problematik, „Freyheit des Willens, Gut und Böses, Persönlichkeit u. s. w.“ (VII, 334), ja nur eine Seite seines ganzen Systems darstellt.⁴⁰ Daß der Begriff „Freyheit“ kein getrennter selbständiger Begriff ist, sondern innerhalb eines Systems, „mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht“ (VII, 336) erörtert und verstanden werden muß, ist Schellings gründliche Überzeugung. Die Leistung der *Freiheitsschrift* 1809 liegt nur darin, daß gerade sie zeigt, warum die Freiheit nur innerhalb des philosophischen Systems begriffen werden muß. Dem einzelnen Inhalt nach ist diese Abhandlung überhaupt nicht so originär und großartig, wie manche Forscher gerne blasen wollten.⁴¹ Die menschliche Freyheit ist nicht, wie Heidegger falsch gemeint, der Grund des Systems. Die *Freiheitsschrift* selbst hat ein solches System nicht aufgestellt, denn dies ist eigentlich nicht ihre Aufgabe. Ihr letzter Satz heißt: „Gegenwärtiger Abhandlung wir eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.“ (VII, 416) Man sieht dieses Konzept des „Ganzen“ erst ganz klar in den späteren

³⁹ Vgl. auch Walter Schulz, *Die Wandlung des Freiheitsbegriffs bei Schelling*, in demselben, *Vernunft und Freiheit*, Stuttgart: Reclam, 1981, S. 39-52.

⁴⁰ Deshalb kritisiert Hegel nicht ohne Recht Schellings *Freiheitsschrift*: „... diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.“ (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*,) Daß aber Schelling immer ein System für dieses „Einzelne“ zu entwerfen versucht, bleibt Hegel unbekannt.

⁴¹ Abgesehen von der trivialen theologischen Definition der Freiheit als „Vermögen zum Guten und Bösen“, von der rückhaltslosen Entleihung der Böhmeschen Ausdrücke, von der phantasievoll erdichteten menschlichen Geschichte, von der vermeinten Theodizze usw., zeigt Schellings philosophisches Können eigentlich nur in der Charakterslehre, nach welcher die Notwendigkeit und Freiheit in dem „intelligiblen Wesen“ des Menschen in eins fallen, „außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit.“ (VII, 383) Aber auch dies ist stillschweigend an *Kant* angelehnt und hat diesen im Wesentlichen nicht übertroffen. Schopenhauer, der intime Kenner und Gegner Schellings, hat Schelling der Unsittlichkeit beschuldigt, daß er Kants eigentliches Ideengut nur so klüglich vorträgt und zugleich Kant ungerecht kritisiert, daß die meisten Leser, die nicht genug von Kants *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft* 1793 wissen, wähnen müssen, hier Schellings „originäre Gedanken“ zu lesen. Wir müssen anerkennen, daß Schopenhauers diese Kritik nicht ohne Recht ist. Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, in *Sämtlichen Werken*, Band III, Stuttgart/Frankfurt a. M.: Cotta-Insel, 1962. S. 608.

Texten Schellings.

Auch für die Problematik „Zeit“ ist wieder Heideggers Einfluß auf unser dieses Zeitalter unverkennbar, dessen *Sein und Zeit* 1927 im Unterschied zu Kants Auffassung der Zeit als einer subjektiven phänomenalistischen (zugleich aber allgemeingültigen und notwendigen) Anschauungsform die Zeit als den unabdingbaren Horizont des Fragens nach dem Seyn phänomenologisch interpretiert, um das „Verständnis des Seins“ aus der Zeit zu gewinnen, obwohl sie beide übereinstimmend in Front gegen den „vulgären“ Glauben sind, daß die Zeit ein objektives Seiendes wie alle anderen Seienden sei. Allein Heideggers Auffassung der Zeit, transzendentalphilosophisch oder idealistisch gesehen problematisch, weil sie wesentlich auf einer empirischen und psychologischen Analytik der menschlichen Existentialität (der sogenannten *Zeitlichkeit*) beruht, haben wir leider keine Lust zu folgen. Übrigens seine Vorliebe oder stilisierende Gewohnheit, die Substantivierung eines Adjektivs oder Adverbs der eigentlichen Substanz ontologisch vorzuziehen (wie z.B. Begrifflichkeit – Begriff, Geschichtlichkeit – Geschichte, Weltlichkeit – Welt, Zeitlichkeit – Zeit usw.), macht das Verständnis der Zeit wie das Verständnis des Seins eher unmöglich. Denn auf solche Weise müssen die „Zeit“, die „Geschichte“ sowie das „Sein“ (darunter versteht Heidegger in der Tat „Existenz“, weil er keinen Unterschied zwischen „Seiendem“ und „Existierendem“ macht) usw. schließlich ein *Abstraktum* werden. Dies kann von uns und allen idealistischen Philosophen schlechthin nicht akzeptiert werden. Die Zeit ist das Prinzip der Zeitlichkeit oder Zeitlichkeiten, nicht umgekehrt, welche letzteren nur in Verbindung mit „Veränderung“, „Bewegung“ oder ähnlichem Empirischen gedacht werden können, aber nichts helfen, um den Begriff der Zeit zu gewinnen.

Doch es ist Heidegger gewesen, der in der allgemeinen philosophischen Untersuchung ein so umfassendes Interesse an der „Zeit“ geweckt hat, daß man sie als ein besonders wichtige Problematik in der Geschichte der Philosophie von Heraklit bis Henri Bergson ersucht, entdeckt und erörtert. Die so gewonnenen Zeitauffassungen unterscheiden sich von einander dadurch, wie Werner Beierwaltes gewissermaßen auffaßt, daß sie jeweils auf objektivischer oder subjektivisch-transzendentaler oder erlebnis-psychologischer Grundlage beruhen.⁴² Während die erste dem meistverbreiteten naiven „vulgären“ Realismus entspricht, die mittlere der Kantischen Philosophie, bezieht sich die letzt genannte wohl auf Heideggers Philosophie, die wegen ihrer herrschenden Konzentration auf die Zeitlichkeiten des Daseins (in der Tat die verallgemeinerten Erlebnisse der menschlichen Existenz) – die „existenziale Analytik des Daseins“⁴³ – nicht ohne Recht als eine Art „existentialistische Philosophie“ angesehen wurde, obwohl Heidegger selbst dazu nie zuzugeben weiß. Was unsere

⁴² Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, ergänzte 3. Auflage, Frankfurt a. M., 1981. S. 9.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 13. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

Untersuchung betrifft, muß allererst im voraus gesagt werden, daß Schellings Zeitansicht gewiß nicht zu jenen drei Auffassungen gehört. Diese Erklärung ist nicht unnötig, denn, nachdem die einst theologische Verfälschung beiseite gebracht worden war, es entsteht eine neue uneigentliche Interpretationstendenz, die zugunsten der Heideggerschen Philosophie der wahren Verständigung der Philosophie Schellings wieder droht.

Die unbedeutenden Schwätzereien über jene *Freiheitsschrift* wollen wir in Ruhe lassen. Zu achten ist vor allem Wolfgang Wielands Buch *Schellings Lehre von der Zeit* 1956,⁴⁴ weil es vor uns Schellings Weltalterphilosophie und insbesondere deren Problem „Zeit“ zum Thema hat.

Obwohl Wieland einmal Habermas es vorwirft, daß bei Habermas „die oft unkritische Abhängigkeit von der Heideggerschen Terminologie ein adäquates Verständnis Schellings erschwert“ (Wieland, 97), ist seine eigene Abhängigkeit von Heidegger in der Tat leider um so unkritischer, daß er nicht nur des öfteren typische Heideggersche Begriffe wie „Zeitlichkeit“, „Urerfahrungen“, „ursprüngliche Zeiterfahrung“, „Gefüge“, „Entschluß“, „Ekstase“, „Sorge“, „Angst“ usw. verwendet, sondern aufgrund solcher eine vermeintliche „Zeitstruktur“ (Wieland, 32) aufgebaut hat, wobei er kaum berücksichtigt oder berücksichtigen wollte, welche Bedeutungen jene Termini bei Schelling eigentlich haben oder ob es manche dieser Begriffe bei Schelling überhaupt gibt. Wieland will „Grundlagen und Voraussetzungen“ der Philosophie darstellen, daher für ihn wie für Heidegger sind solche Begriffe wie „Grunderfahrung“ (*Sein und Zeit*, 232) oder „Urerfahrung“ (Wieland, 15) unkritisch von Anfang bis zum Ende als etwas Selbstverständliches, Gründlichstes, Erstes, Festiges, Unzweifelbares usw. überall verwendet, was bei der deutschen idealistischen Denkweise sehr problematisch ist. Denn, in welchem Sinne ist das Wort „Erfahrung“ gemeint? Woraus gewinnt sie das Prius in der Philosophie? Ist es eine affizierte sinnliche Empfindung oder ein innerliches Erlebnis, das entweder eine Gemütssache oder ein reiner Gedanke sein kann? Ist es nur die persönliche zufällige Erfahrung einiger unbedeutender Individuen oder eine allgemeine „menschliche Erfahrungen“? Wenn Wieland stillschweigend die Bedeutung der „Erfahrung“ auf das letztere bezieht, hätte er eigentlich die große idealistische Schwierigkeit berühren müssen, wie z.B. das individuelle Ich auf das Allgemeine Ich erhoben werden kann? Leider hat Wieland dies nur leichten Fußes übersprungen. Aber jede Philosophie, wenn sie eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen wollte, muß von einem absoluten Prinzip anfangen, wie es dem deutschen Idealismus charakteristisch ist. Ohne solche Gültigkeit, ja sogar ohne Beanspruch auf diese Gültigkeit, ist die „Philosophie“ nur etwas Persönliches, Privates, nur geistreiches Gedankenspielerei. Viele populäre französische „Philosophien“ (z.B. der Existentialismus), die nicht auf allgemeiner Vernunft,

⁴⁴ Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit, Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, 1956.

sondern auf den romantischen und zynischen „Erfahrungen“ oder „Stimmungen“ einiger Leuten beruhen, konnten zwar eine Zeit lang Beifall und Klatschen gewinnen, weil die kränkenden Leute damals gewissermaßen ähnliche Erfahrungen oder Stimmungen hatten oder gedanklich und gefühlsmäßig unselbständig waren. Aber bald, als solche Stimmungen einer neuen Generation fremd wurden, mußten jene „Philosophien“ dann schnell mit dem Wind verschwinden.

Es ist also auch Wieland Not, die sogenannte „menschliche Erfahrung“ stillschweigend als selbstverständliches Prinzip anzunehmen und für allgemein, allemal und überall gültig zu halten. Dafür fehlt schon eine tiefgehende idealistische Spekulation. Aber die „menschliche Erfahrung“ bleibt noch ein leerer Begriff, wenn man aus ihm nichts Konkretes und Einzelnes ableiten kann. Es entsteht ein weiteres Problem, *welche* konkreten Inhalte sind die wesentlichen unter den unzähligen menschlichen Erfahrungen? Die Auswahl (wie „Entschluß“, „Ekstase“, „Angst“ usw.), die Wieland für *Zeit-Erfahrungen* gültig macht, schließt auf, daß sie einfach nur Erfahrungen eines bestimmten Individuums sind, das aus Meßkircher Bauernhof stammte und schließlich Philosophieprofessor in Freiburg wurde. Wir zweifeln, ob Wieland selbst solche Dinge wirklich *erfährt*. Obwohl Wieland zufällig auch zugibt: „... Zeit erfährt der Mensch jedoch auf verschiedenartige Weise“ (Wieland, 25), aber alles wird trotzdem ausschließlich nur nach Heideggers Geschmack ausgewählt und umgedeutet. Auf solche „Zeiterfahrungen“ hin entfaltet sich wohl eine bunte „Lehre von der Zeit“, aber leider nicht Schellings, sondern nur Wielands oder Heideggers. Wenn Wieland am Ende falsch behauptet, daß die Problematik „Zeit“ in Schellings Weltalterphilosophie nur eine Umkehr ist: die „den Ansatz beim Seienden in einer Zeit zum Ansatz einer Zeit im Seienden verwandelt“ (Wieland, 93), so hat er nur übersehen, daß diese Umkehr schon bei Kant geschehen ist, daß auch Schelling diese Wende in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 schon eingeleitet hat. Genug ironisch ist, daß Wieland dann wieder sich auf Heidegger beruft und behauptet: „Doch eine Lehre wird niemals dadurch überwunden, daß ihr Inhalt lediglich umgekehrt wird.“ (Wieland, 93) Seine conclusio heißt also: „... die Zeit selbst bleibt bei Schelling trotz der ursprünglichen Erfahrungen letztlich im Ungedachten.“ (ebd.)!!! Schelling müßte Wieland danken, daß dieser das von ihm selbst Ungedachte in eine „Lehre von der Zeit“ aufgebaut hätte. – Na ja, Wielands Interpretation ist ganz interessant und amüsierend, aber wir haben sie wegen ihrer „Uneigentlichkeit“ (um ein Wort Heideggers zu entlehnen) abzulehnen. Und wie wir betonen und darstellen werden, daß die Schellingsche „Zeit“ in der Weltalterphilosophie schlechthin nichts mit jeglicher Erfahrung zu tun hat und nur aus rein metaphysischen Gründen bestimmt und begründet werden kann und soll.

Indessen ist die Doktorarbeit von Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* 1954, trotz der etwa verworrenen Problembereiche (wie über

die Jungen Hegelianer, über Jakob Böhme usw.) leichter zu erfassen. Denn Habermas hält Schellings Weltalterphilosophie für einen solchen Versuch, das Absolute der ungeschichtlichen Identitätsphilosophie zu einem geschichtlichen Gott zu machen, oder „den unendlichen Gott endlich, den ewigen geschichtlich zu denken“ (Habermas, 322), welcher Versuch aber scheitert, denn am Ende „der geschichtliche Gott ist zwar geschichtlich, aber kein Gott, und der ewige Gott ist zwar ein Gott, aber nicht geschichtlich“ (Habermas, 372/3). Mit dieser Behauptung hat Habermas aber den äußerst wichtigen Unterschied zwischen „Gottheit“ und „Gott“ bei Schelling völlig verkannt, daß, während die „Gottheit“ schlechthin nicht geschichtlich (also absolut transzendent), muß Gott – mit der Verwirklichung der Zeit – geschichtlich gedacht werden, obwohl hier „geschichtlich“ nicht realistisch verstanden werden darf.⁴⁵ Mithin hat Schelling auch *zwei Arten Ewigkeit* unterschieden, nämlich 1) die reine transzendente Ewigkeit, „der reine Begriff der Ewigkeit, der ohne alle Beimischung der Zeitbegriffe ist, ist jenes Laut, jene wirkungslose Ewigkeit, als ein Nichts. ... Von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeschlossen.“ (VIII, 260); und 2) die wirkliche, entfaltete Ewigkeit: „Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit.“ (ebd.) Offensichtlich, die für Habermas entschiedene Diskrepanz zwischen Absolutem und Geschichte, der höchste und absolute unauflösbare Widerspruch der Ewigkeit und der Zeit, ist gerade von Schelling selbst schon ausgelöst worden. Dies hat Habermas sich getäuscht. Der Grund seines Irrtums besteht allein darin, daß er zwar „Geschichte“ bzw. „Geschichtlichkeit“ immer betont, aber das Problem „Zeit“ im eigentlichen Sinne und die umfassenden Bedeutungen des Unterschieds der Zeit und der Ewigkeit nicht ernstgenommen hat.

Die Tendenz, noch ohne Spekulation der „Zeit“ schon eine „Geschichte“ in Schellings Philosophie zu finden oder die Spätphilosophie Schellings als „geschichtliche Philosophie“ zu interpretieren, hat Manfred Frank abgelehnt.⁴⁶ Gerade in der Auseinandersetzung zwischen Schelling und Hegel hat Frank entdeckt, daß, während Hegels logische Dialektik reine gedankliche Bewegung bleibt, hat Schelling schon in der früher als Hegels *Wissenschaft der Logik* 1812 geschriebenen Weltalter-Urfassung 1811 eine „Theorie der Zeit als Archetyp einer material begründeten Dialektik“ (Frank, 322) konzipiert, welche die Grundlage der logischen Dialektik sein soll. Der Punkt ist, Frank zufolge, daß eine „ontologische Differenz von Wesen und Wirklichkeit“ (ebd.) in Hegels Logik fehle, so daß die Idee bei Hegel smooth in die Wirklichkeit übergehen und zu sich selbst zurückkehren kann, ohne Rücksicht auf jegliches Zeitverhältnis. Aber Frank meint hier, gerade wegen

⁴⁵ Diese Bestimmungen hat Schelling in allen Weltalter-Texten überall klar ausgesprochen und wiederholt betont. Ungeachtet dieser Bestimmungen muß man wie Habermas in jene falsche Konklusion geraten.

⁴⁶ Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München, 2. Auflage, 1992.

jener Differenz ist diese *sukzessive* Folge nun nicht etwas rein Logisches mehr, sondern sie muß eine Art Zeitverhältnis sein, welches Frank „die Zeit des Gedankens oder die *noetische Folge*“ (Frank, 324) nennt. Dadurch glaubt Frank, daß Schelling „erstmal in der Geschichte der neueren Philosophie ... die dialektisch einige Subjektivität-Objektivität ... aus Zeitstrukturen abgeleitet“ (Frank, 324/5) hat.

Aber, ob die Zeitstrukturen wirklich aus „einer virtuellen Zeitlichkeit“ (Frank, 324) oder der noetischen sukzessiven Folge abgeleitet werden können, oder, ob man die Zeit schon durch eine „Folge“ in die Hand gewinnen kann, ist noch problematisch. Das von Frank berufene Zeugnis Schellings, daß unsere Gedanken sukzessiv sind, daß sie nicht mit einem Moment, sondern nur mit verschiedenen Momenten ausführen können, dies beweist nur die Unvollkommenheit *unseres* Gedankens, aber noch nicht die Zeitlichkeit des Absoluten. Aus der „Folge“ kann der Ursprung der Zeit selbst auch nicht erklärt werden. Deshalb muß Frank nur den Ausdruck „virtuell“ benutzen. In der Tat ist das Unternehmen, die Zeitlichkeit des Absoluten aus einer Folge der verschiedenen Momente abzuleiten, von Schelling selbst verleugnet worden. Denn Schelling hat auch betont, „verschiedene Zeiten (bzw. Momente)“ sei ein solcher Begriff, „der, wie viele andere, der neueren Philosophie gänzlich abhanden gekommen. Wichtig ist, verschiedene Zeiten können als die verschiedenen wohl *zumal* seyn, ja genau zu reden, sind sie nothwendig *zumal*.“ (VIII, 302) Also ist die Zeitlichkeit wieder durch das Zumal (die Gleichzeitigkeit) der Momente verdrängt. Es ist noch ein größeres Problem Schellings, daß er oft nach langer sukzessiven Darstellung plötzlich betont, daß dies alles nicht „als wirklich vorgegangen“ gedacht werden dürfe, sondern alles „wie ein Blitz“ (vgl. z.B. WA II, 125) oder „ewiger Weise“ schon fertig da ist! Dies hat das Verständnis der Schellingschen „Zeit“ erheblich erschwert.

Also, zwar glaubt Frank, daß Schellings Zeittheorie der *Weltalter* am Band der Ewigkeit sägt und nagt und Verständnis für eine außer-ewige (oder besser: nicht-ewige) Welt vorbereitet, die durch Zeit, Wirklichkeit und Differenz geprägt ist; dies ist auch der Sinn vieler modernen Philosophien. Aber Schelling selbst hat nie so radikal gemeint, daß die Zeit schlechthin von der Ewigkeit abgesägt und abgeschnitten ist. Die Ewigkeit und die Zeit sind ihm zwar geschieden, aber nicht außer einander, nicht von einander getrennt, sondern sie bilden von Anfang bis zum Ende eine absolute Einheit. Hier hat Frank nämlich die sehr wichtige Unterscheidung zwischen der „möglichen Zeit“ (der „ewigen Zeit“) und der „wirklichen Zeit“ usw., übrigens die von Habermas auch übersehene Unterscheidung zweier Arten Ewigkeit in Schellings *Weltalter*, nicht genug beachtet. Deshalb, obwohl er ausdrücklich die „Notwendigkeit“ verlangt, „die bloß noetische und virtuelle Folge des Vor und Nach ... in eine wirkliche Folge zu befreien“ (Frank, 324), aber *wie* und insbesondere *in welchem Moment* diese Befreiung eigentlich geschieht oder überhaupt geschehen kann – dies ist ein Kernproblem in Schellings *Weltalter*philosophie –, bleibt unerfragt. Wenn Frank das Problem so gelöst, indem er die

Möglichkeit (die Potenz) und die Wirklichkeit des Widerspruchs betont, da geriet seine Begründung in einen Kreis, weil er einerseits behauptet, die Zeit hebe erst mit der reellen Scheidung der Momente des Widerspruchs an; andererseits hängt diese „reelle“ Scheidung wieder von einer „Verzeitlichung“ des virtuellen Widerspruchs ab. (vgl. Frank, 327-329)

Wir müssen erkennen, daß die Möglichkeit und Wirklichkeit des Widerspruchs keineswegs die Möglichkeit und Wirklichkeit der Zeit bedeuten. Deswegen heißt der Übergang von der Möglichkeit des Widerspruchs in die Wirklichkeit des Widerspruchs nicht, daß die Zeit aus einer virtuellen Folge wirklich als Zeit hervortritt. Vielmehr müssen wir das immer im Bewußtsein halten, was das schlichte Wort „Zeit“ hier bedeutet, die „ewige Zeit“ oder die wirkliche Zeit? Also ist auch darauf hinzuweisen, daß die von Frank scharf abgelehnte Präntention der Logik Hegels, „in einer Sphäre außer der Zeit sich zu bewegen“ (Frank, 325), auch bei Schelling immer wesentlich ist; und es ist nun Schellings großer Versuch, diese „Sphäre außer der Zeit“ etwa konkreter in eine „Sphäre der Ewigkeit“ und eine „Sphäre der möglichen Zeit“ zu unterscheiden und dabei das enge dialektische Verhältnis von Ewigkeit und Zeit stets zu behalten. Was Manfred Frank im Kapitel „Schellings Theorie der Zeit“ seines Buches behandelt, verhartet ungefähr noch in der Sphäre der möglichen Zeit. Das Problem aber, von der möglichen Zeit in die wirkliche Zeit oder von der ideellen Welt in die wirkliche Welt zu übergehen, ja das Problem des Übergangs von Möglichkeit zu Wirklichkeit überhaupt, ist ebenso schwierig für Schellings Weltalterphilosophie wie für Hegels Logik. Ja, Hegel hat diese Schwierigkeit glücklicherweise ignoriert oder verheimlicht,⁴⁷ aber Schelling ist sich ihrer völlig bewußt und muß sie bekämpfen und überwinden. Dies ist der eigentliche Punkt, zu beurteilen, ob Schellings Weltalterphilosophie, aber auch seine ganze Spätphilosophie, „gelingen“ oder „gescheitert“ ist.

So bis hier her haben wir die wichtigsten Richtungen der Interpretationen der Weltalterphilosophie Schellings, insbesondere diejenigen, die die Problematik „Zeit“ betreffend sind, kritisch referiert. Den übrigen Forschungen⁴⁸ machen wir kein spezifisches Referat. Eine umfassende und ausführliche Rücksicht auf die Literaturen, welche unmittelbar oder mittelbar Schellings „Weltalter“ betroffen haben, können wir hier aus text-ökonomischen Gründen leider auch nicht machen. Dies hat wohl Aldo Lanfranconi ausgezeichnet versucht.⁴⁹

⁴⁷ Vgl. Schellings Kritik an Hegel in *Zur Geschichte der neueren Philosophie* 1833, Kapitel „Hegel“.

⁴⁸ Z. B. ein neuerer Aufsatz von Jochem Hennigfeld, *Zeitlichkeit und Ewigkeit. Schellings Theorie der Zeit, in Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 17 (1991).

⁴⁹ Vgl. das Kapitel „Zur Rezeptionsgeschichte der Weltalter-Texte“, in Aldo Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F.W.J. Schellings*. S. 83-114. Aber seine eigene Forschung: eine *Lektüre* der Weltalter-Texte, die jene Fragmente nicht systematisch, sondern „chronologisch“ (Lanfranconi, 18) behandelt, hat das Verständnis der Weltalterphilosophie Schellings eher schwieriger gemacht. Auf solche Weise könnte man höchstens nur wiedergeben (oft in verworreneren Worten), was Schelling in verschiedenen Zeiten geschrieben und gesagt hat, während die lebendige Idee der Weltalterphilosophie von Anfang an nicht klar erfaßt wird und in der Wiedergabe der Texte allmählich in Vergessenheit sinkt.

Erstes Kapitel

Schellings Vorverständnis der Zeit und der Ewigkeit

Das A und O von Schellings Weltalterphilosophie ist Ewigkeit, jeweils als *implicata* und *explicata*, wobei die Zeit als eine unbedingte *conditio sine qua non* zur letzten vollkommenen Entwicklung dient.

Aber man könnte nicht erwarten, daß unsere Untersuchung schlechthin von solchen naiven Fragen anfangen wird wie „*was ist Ewigkeit?*“ oder „*was ist Zeit?*“. Denn im Philosophieren über diese Fragen muß sich der Philosoph schon in einer Aporie befinden, weil die „Ewigkeit“ im normalen Sinne immer der Hintergrund des Fragens und Verstehens der „Zeit“ ist und umgekehrt, so daß immer ein Kreis hervortritt, wozu man oft sagt, die Ewigkeit sei das, was nicht der Zeitlichkeit unterwirft oder nichts mit der Zeit zu tun hat, und die Zeit sei wiederum das, was nicht ewig und außer der Ewigkeit ist, u. s. f. Das ist aber ein tautologischer Quatsch. Immerhin haben alle hier nur einen Gegensatz der Ewigkeit und der Zeit erkannt, nicht aber die Ewigkeit und die Zeit *als solche*. Die meisten wissen nur etwas Zeitliches oder sogenannt Ewiges zu beschreiben, wobei sie bloß Vorstellungen von „Bewegung“, „Veränderung“, „Dauer“ usw. und deren ideelle Negation im Kopf haben, also tatsächlich immer in Bezug auf das Empirische. Aber die Begriffe wie „Zeit“ und „Ewigkeit“ können nie aus empirischen Sachen (z.B. Veränderung) gewonnen werden, dies hat uns schon Kant belehrt.⁵⁰

Es ist also eine alte Lehre seit der Antike, daß jedes Ding sein Gegenteil hervorruft, um sich durch diesen besser verstanden werden zu können. Denn in der Philosophie gibt es kein Fragen, von dessen Befragtem oder den Bedingungen des Befragten (dem zu Suchenden) man nicht gewisses Vorverständnis gehabt hat, während das Gefragte (das zu Fragende) schon ganz im Vordergrund steht. Dieses Vorverständnis beruht 1) entweder auf dem Gefragten, um von diesem aus das Befragte abzuleiten; 2) oder auf dem Befragtem, damit das Gefragte umgekehrt entsprechend konstruiert werden kann; 3) oder zugleich auf beiden, wobei keines der beiden einen deutlichen ontologischen Vorrang vor dem anderen hat.

Die dritte Situation ist zwar allgemein und überall am üblichsten, aber philosophisch gesehen ist sie kaum nennenswert, denn es interessiert uns z.B. nicht, zu wissen, daß ein Mensch sowohl geistig als körperlich ist; es kommt darauf an, zu wissen, ob denn der Geist oder der Körper einen ontologischen Vorrang zum Menschverständnis besitzt. Bei den Problemen wie „Ewigkeit“ und „Zeit“ handelt es sich um nichts anders. Wir zweifeln nicht, die meisten Leute haben ein verworrenes

⁵⁰ Kant, *Prolegomena zu jeder zukünftigen Metaphysik*. Akademie-Ausgabe, Band IV, S 283. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Verständnis sowohl der Zeit als der Ewigkeit und sie leben alltäglich eben in diesem Verständnis, glücklich oder unglücklich, ohne einmal zu fragen, „was bedeutet Ewigkeit?“ oder „was bedeutet Zeit?“, geschweige durch philosophische Spekulation ihr Prinzip und Verhältnis zueinander zu untersuchen.

Nun, wenn die Philosophen sich einer Aufgabe annehmen, die Begriffe sowohl der „Ewigkeit“ als auch der „Zeit“, zu suchen, so scheint es normalerweise für sie nur zwei Möglichkeiten zu geben: 1) entweder die Ewigkeit als das Erste zu setzen, die Zeit dann als das Abgeleitete zu entfalten; 2) oder setzen sie die Zeit als Erstes und geht von ihm aus, um dann die Ewigkeit als eine hypothetische Negation derselben aufzustellen. Auch hier soll man beachten, daß es sich um ein *Vorverständnis* handelt, weil die Philosophen meistens die Ewigkeit oder die Zeit als Erstes voraussetzen, ohne zu erklären, was dieses Erste *ist*.

Ob ein Philosoph von der Ewigkeit oder von der Zeit ausgeht (also entweder die Ewigkeit oder die Zeit als Erstes setzt), hängt davon ab, welche Weltanschauung er gewählt hat, was vielleicht wieder nur davon abhängt, wie Fichte gemeint, was für eine Person der Philosoph selbst ist. Daß die Ewigkeit einen *ontischen* Vorrang vor der Zeit hat, ist für Schelling sowie den deutschen Idealismus ein selbstverständliches Vorverständnis. Denn in jedem System muß das höchste Prinzip als Keim oder Grundlage vor der Entwicklung, als Stille vor der Bewegung sein, als zeitlos – also ewig –, während alle Zeit schon mit einem Prozeß der Entwicklung oder Bewegung verbunden werden muß. *Mutatio est semper una conditio sine qua non temporis, sed non aeternitatis*.

Aber auch wenn der Philosoph von der Ewigkeit anfängt, wird die Schwierigkeit nicht desto geringer, weil die Menschen schon lange daran gewöhnt sind, die Ewigkeit immer mit der Zeit zusammen verbindend – und umgekehrt auch – zu denken, mithin geraten sie offen oder heimlich in jenen trivialen Gegensatz, in jene bloße gegenseitige Negation. Übrigens, bei diesem absoluten Gegensatz, da die Ewigkeit zuerst allein ist und die Zeit dann von ihr abgeleitet werden soll, müßte die Ewigkeit – als Anfangspunkt einer Bewegung– in Bezug auf die Zeit als Vergangenheit, d.h. als ein Teil der Zeit, angesehen werden. Dies hat Schelling aber ausdrücklich abgelehnt. „Denn die Ewigkeit ist ewig Ewigkeit.“ (WA I, 32; vgl. auch WA III, 208, 224)

Also, die Ewigkeit hat zwar dem idealistischen Vorverständnis nach eine ontische Priorität vor der Zeit, aber es ist ungereimt, aus der Ewigkeit als dem Entgegengesetzten der Zeit die letztere abzuleiten. Wie ist diese Aporie zu vermeiden?

Hier taucht in der Verzweiflung wieder eine Möglichkeit auf. Der Punkt ist: der Gegensatz muß überwunden werden. Es ist vielleicht etwas Höheres als gemeine Ewigkeit und Zeit, welches über die Entgegengesetzten hinaus und als ihre ontologische Grundlage dient. Man erinnere sich daran, daß, als Fichte früher das Ich (Subjekt) dem Nicht-Ich (Objekt) nur entgegen stellte, geht Schelling darüber

hinaus und gelangt zu einem höheren Prinzip, der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, die, wie Schelling sich selbst rühmt, am Ende nichts desto weniger Subjektivität behält als Fichtes „Ich“, so würde man sich nicht wundern, daß es noch eine Möglichkeit für uns gibt, nämlich weder von der Ewigkeit noch von der Zeit *als solcher* anzufangen, sondern sie auf das Höchste zurückzuführen, welches über beide hinaus und als ihre absolute Identität oder Indifferenz gedacht ist. Also das Höchste, mit dem schlechthin nichts im Gegensatz steht; das Höchste, welches die Ewigkeit und die Zeit in sich zuerst eingewickelt enthält. Aus ihm (oder besser „in“ ihm) tritt eine Entwicklung vor, deren bestimmte Zustände oder Momente *als* Ewigkeit, *als* „ewige Zeit“, *als* wirkliche Zeit oder *als* Zeiten angesehen oder erfaßt werden können. Das Höchste selber schließlich, da es nicht mit der Zeit im Gegensatz steht, schlechthin nichts mit ihr zu tun hat, sondern sie absolut ausschließt und über sie hinaus bleibt, darf auch als Ewigkeit angesehen werden, aber als *transzendente* Ewigkeit oder „absolute Ewigkeit“ (UPhO, 138), im Unterschiede zu derjenigen „wirklichen lebendigen Ewigkeit“ (VIII, 260), welche die Zeit überwindet und durch dieselbe sich erst aufschließt. Diese Unterschiede der zweier Arten Ewigkeiten sowie der „ewigen Zeit“ von wirklicher Zeit sind von höchster Wichtigkeit, die wir vor allem im Bewußtsein behalten sollen.

Dies ist die entscheidende Methode, der Schelling seit der Urfassung der *Weltalter* 1811 in immer klarerer Weise bewußt folgt. Nur in diesem Sinne können wir verstehen, was Schelling in den Erlanger Vorlesungen 1820/21 entschieden gesagt hat:

„– Wer Zeit und Ewigkeit begreifen will, muß *über Zeit und Ewigkeit hinausgehen*. Deswegen finden alle *die* Philosophen, die gleich von der wahren Ewigkeit anfangen, die größten Schwierigkeiten, weil sie die Ewigkeit wieder aufheben müssen, um die Zeit setzen zu können. Aber die wahre Ewigkeit ist die, welche nie aufgehoben, nie Vergangenheit werden kann. Eben darum mußten wir über Zeit und Ewigkeit hinausgehen zu dem Punkte, wo Zeit und Ewigkeit auf der Wagschale liegen.“ (Initia, 115)

Diese „Wagschale“ ist die „absolute Identität von Ewigkeit und Zeit“ (VII, 430), die also nicht in den Gegensatz „Ewigkeit – Zeit“ fällt. Gerade deswegen haben Ewigkeit und Zeit keine ontologische Priorität voreinander, und sie können nicht der Reihe nach, sondern nur in einem und demselben Gedanken, in einem und demselben Akt, zugleich hervortreten. Dies ist der wahre Sinn der scheinbar unvernünftigen Worte, die Schelling in einem früheren Entwurf der *Weltalter* sagt:

„Mit der Ewigkeit ist also unmittelbar auch die Zeit gesetzt. ... wollen wir genau reden, so müssen wir sagen, daß die Ewigkeit von sich selbst nicht ist, daß sie nur durch die Zeit ist; daß also die Zeit der Wirklichkeit nach vor der Ewigkeit; daß in diesem Sinn, nicht wie insgemein gedacht wird, die Zeit von der Ewigkeit gesetzt, sondern umgekehrt die Ewigkeit das Kind der Zeit ist.“ (WA III,

Wie wir sehen, es bleibt nach wie vor das Grundverfahren Schellings in allen seinen Weltalter-Fassungen, vor allem auf den schlechthin ersten Punkt zurückzuführen, um von dort anzufangen, wie er in der Urfassung 1811 schon bestimmt hat, nämlich „ehe wir den langen dunkeln Weg der Zeiten von Anbeginn betreten, sey es uns verstattet, mit wenigen Worten das Höchste auszusprechen, das über aller Zeit ist, und in aller Entwicklung sich offenbaren will.“ (WA I, 25/6) Dieser Punkt, das Höchste, ist eben nichts anders als das Prinzip des Systems, das in Schellings ganzem Philosophieren überwiegend „das Absolute“ genannt wird.

Aber wir kommen nicht eilig zu dem Absoluten, sondern, ehe wir den Begriff des Absoluten auslegen, ist es von sehr großem Vorteil, eine noch klarere und konkretere Einsicht in Schellings Vorverständnis der Zeit zu gewinnen. Denn es gibt *zwei Arten Vorverständnis* der Zeit und der Ewigkeit. Die eine davon ist die oben eben genannte und gilt aller richtigen philosophischen Untersuchung über Zeit und Ewigkeit überhaupt; die andere bezieht sich auf manche Vorstellungen von Ewigkeit und Zeit, welche der Philosoph vorher schon besitzt, ehe er über ein bestimmtes System von Ewigkeit und Zeit zu spekulieren anfängt. Beim Schelling der Weltalterphilosophie finden wir es gerade so. Solche Vorstellungen sind quasi nicht Ergebnisse der Untersuchung, sondern funktionieren als Voraussetzungen oder Bedingungen zum weiteren Verständnis der Arbeit. Die Herkunft dieser Vorstellungen muß mannigfaltig sein. Sie können aus anderen alten oder neueren Weltanschauungen oder Kulturen, oder aus seiner eigenen früheren Philosophie stammen, die Schelling nun übernommen hat; oder sind sie zugleich mit der Spekulation über die „Weltalter“ entstanden und nur beim Verfassen des Textes in den Anfang gestellt. Auf alle Fälle tun wir es gut, wenn wir Schellings dieses Vorverständnis der Zeit und der Ewigkeit gut verstanden haben, was uns beim Verständnis der ganzen Weltalter-Spekulation wieder erheblich helfen würde. Man beachte nur, es handelt sich hier natürlich nur um *einiges Vorverständnis, das weiter durch das ganze System erweitert, vertieft, bestätigt oder auch korrigiert werden könnte*. Die eigentliche Zeitanschauung Schellings können wir erst am Schluß dieser Arbeit (im Kapitel VI) gewinnen.

⁵¹ Wolfgang Wieland hat hier einen „dialektischen Gegensatz“ gesehen: „Denn Ewigkeit im Sinne der vorweltlichen d.h. vorzeitlichen Ewigkeit muß aus ihrem dialektischen Gegensatz zur Zeit verstanden werden.“ (Wieland, 86) Die Erklärung aber, wie dieser sogenannte dialektische Gegensatz zu verstehen sei, bleibt Wieland jedoch schuldig. Er könnte nur von der Bedeutung sein, daß die Begriffe der Ewigkeit und der Zeit in *einem und demselben Akt oder Verhältnis* zugleich aufgefaßt werden muß. Die Ewigkeit und die Zeit sind dem Begriffe nach von gleicher Ursprünglichkeit. Daher können wir Manfred Franks Ansicht auch nicht zugeben. Frank interpretiert es nämlich so: „Im Grunde ist dies eine Konsequenz des Schellingschen Ansatzes beim Positiven, Wirklichen, dessen Inbegriff gerade die Zeit ist.“ (Frank, 325) Es ist aber unmöglich, aus diesem Ansatz (der Vorrangigkeit des Grundes) eine *Vorrangigkeit der Zeit* vor Ewigkeit zu schließen.

1.

Zu solchem Vorverständnis gehört vor allem das schöne Motto, das Schelling bekanntlich in den ersten Sätzen der Einleitungen (1811/15, 1813) der *Weltalter* gleich vorgetragen hat:

„Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.“ (WA I, 3; WA II, 3; VIII, 199)

Dieses Motto klingt wie ein Orakel und auch etwa dogmatisch, weil es ohnehin bereits eine Teilung der Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) und damit auch die Realität der Zeit voraussetzt.⁵² Wahrscheinlich hat Schelling nur aus ästhetischen Gründen seine offizielle Einleitung mit solchen Sätzen beginnt, während er in dem „frühesten Konzeptblatt“ der *Weltalter* zuerst einige Gedanken ausgeführt hat, bevor jenes „Motto“ dann nur als Ergebnis erscheint. Dort hat Schelling von Anbeginn die nunmehrige Aufgabe der Wissenschaft so behauptet:

„Es ist *nicht genug*, das Eine zu erkennen, es muß *zugleich* nach jenen drey Abtheilungen erkannt werden. Denn *es ist Eins*, als das Eine und als das Viele *oder* als das, was war, was ist und was seyn wird.“ (WA III, 187)

Hier sieht man, Schelling will ursprünglich die Leistungen seiner früheren Philosophie (d.h. der Identitätsphilosophie), die eine absolute Erkenntnis des Einen Absoluten besitzt und das Kernproblem Einheit-Vielheit gewissermaßen erklärt hat, überhaupt nicht leugnen. Nur verlangt er jetzt nach einer neuen Weise oder Dimension, das Absolute zu erkennen und darzustellen. Nämlich früher wird die absolute Erkenntnis des Absoluten allgemein als *ewig* – d.h. zeitlos – charakterisiert; diese Erkenntnis bleibt zwar wahr, aber sie ist nicht mehr alleinige Wahrheit und muß durch neue Erkenntnisse ergänzt werden, wenn auch sie im Grunde „eins“ sind. Die neuen Erkenntnisse sollen mit dem *Zeit-Begriff* eng verbunden sein. Somit glaubt Schelling: „Ich habe hiedurch dem Leser aufs kürzeste einen Begriff des hier beginnenden Werkes gegeben, das sonach demgemäß in drey Bücher abgetheilt seyn wird, nach den drey Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“ (WA III, 187/8) Und jenes Motto, welches unterschiedliche Erkenntnis- und Darstellungsweise jeweils für Vergangenheit (gewußt-erzählt), Gegenwart (erkannt-dargestellt) und Zukunft (geahndet-geweissagt) bestimmt, kommt nur daher, weil „Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zu der menschlichen Einsicht

⁵² Denn es gibt Vorteile, wenn Schelling die Realität der Zeit a priori festsetzt, so daß er sie nicht – wie in seinem einstigen transzendentalen Idealismus – erst durch Hintertür ins System hereinzuführen braucht. Insofern wird die Zeit nur *postuliert*, weil Schelling die Zeit nicht von einem gewissen Prinzip ableitet, ihre Realität nicht beweist, sondern nur als etwas Gefordertes setzt. Freilich kann das philosophische Problem, woher die Zeit eigentlich komme und worin ihr ontologischer Grund liege, nicht durch ein Postulat in Sicherheit gesetzt werden. Vielmehr hat dieses Postulat uns eine *Aufgabe* geliefert, nach dem Ursprung der Zeit zu fragen, wobei die Antwort keineswegs in diesem Postulat selbst zu suchen ist, sondern in dem, was „über aller Zeit“ steht. Dies Vorverständnis führt also wieder zum Absoluten.

nicht im gleichen Verhältniß“ (WA III, 189) stehen.

Aber was sollte man unter „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ eigentlich verstehen? Gerade hier zeigt sich eine große Mischung der Meinungen, die nicht nur aus den vulgären Menschen, sondern auch aus den Philosophen stammen. So also muß Schelling einerseits sein eigenes Verständnis der Zeit behaupten, andererseits manche sogenannte ungereimte Gedanken (oder „Ungedanken“) über die Zeit bestreiten.

Zuerst ist Eines sicher, Schelling hält Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für „*drey wirkliche von einander verschiedene Zeiten*“ (WA III, 188), und nicht für relative Bestimmungen irgendeines Zeitpunktes (z.B. am 7. Mai, 2004, um 12 Uhr), welcher nach beliebigem Standpunkte vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sein könnte. Daß gestern zur „Vergangenheit“ und morgen zur „Zukunft“ gehört, ist für Schelling einfach sinnlos. In der Tat, meistens wenn Schelling von jenen drei Abteilungen der Zeit oder von „Zeiten“ spricht, so meint er nur im eminenten Sinn, daß die Zeiten = „Weltaltern“ oder „Zeitalter“ sind. Aber auch wenn die drei „Weltalter“ oder „Zeitalter“ wirklich voneinander verschieden sein sollen, weicht Schellings Verständnis nichts desto weniger von dem gängigen Gebrauch des Wortes „Zeitalter“ ab, denn auch dieses Wort wird normalerweise im Sinne relativer Unterscheidung einer und derselben großen Zeit gebraucht. Wenn man von „Vergangenheit“ spricht, könnte er an „Antike“, „Mittelalter“ oder „neuere Zeit“ denken, und die „Gegenwart“ bedeutet für ihn vielleicht „nach dem zweiten Weltkrieg“ oder „seit dem Jahr 1979“, usw. Solches Verständnis muß Schelling nun korrigieren.

Es ist also eine Ansicht des „mechanischen Systems“⁵³ (WA I, 20), daß die Welt (und bzw. Zeit, weil Schelling sie beide kaum unterscheidet und meistens als Synonyme gebraucht⁵⁴) eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen sei, so daß es darin keine wirkliche Vergangenheit und Zukunft gebe. Hier ist zu beachten, was hier eigentlich abgelehnt wird, ist nur eine Vorstellung der sogenannten „schlechten Unendlichkeit“. Denn andererseits stimmt Schelling der „unbestreitbar richtigen“ (WA III, 192) oder „unleugbaren“ (SWA, 14) Einsicht völlig zu, daß es eine wirkliche Welt (Zeit) ist, in der nichts Neues geschehen sollte, nämlich so: „daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe; daß alles, was in ihr von Anfang geschehen ist, und was bis zum Ende geschehen wird, nur zu *Einer großen Zeit* gehört.“ (WA I, 21; vgl. WA II, 24 u. WA III, 188) – „*Eben das ists, was ich ebenfalls auszudrücken wünsche.*“ (WA III, 188)

⁵³ Dieser Vorwurf „mechanisches System“ gilt nicht, wie Wolfgang Wieland falsch vermeint, der Kantischen Auffassung der Zeit, sondern der Newtonschen, die bei Intellektuellen wie beim Pöbel viel weiter verbreitet ist als jegliche andere.

⁵⁴ Schelling behauptet dieses noch ausdrücklich in *System der Weltalter* 1827: „Es ist nur Eine Zeit, die Welt ... die Welt also ist selber diese Eine Zeit.“ (SWA, 15) Später, nämlich in *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 1831/32, wird auch unter „Zeit“ (wirklicher Zeit) *Welt* oder *Schöpfung* verstanden wird. (UPhO, 137)

Aber am wichtigsten ist es, während manche Philosophen ganz und gar mit dieser Welt (Zeit) begnügt sind, will Schelling sie – gerade weil sie in sich keine Vergangenheit und Zukunft hat – durch wahre Vergangenheit und Zukunft *ergänzen*. Für die immanente Weltanschauung ist die Welt ein ganzes Vollkommenes, außer oder über dem es nichts gibt. Dagegen ist die Welt nach Schelling nicht alles, mithin bedeutet jene „Eine große Zeit“ nur „die durch die Sonne bestimmte *weltliche Zeit*“ (WA III, 188 u. 192) oder „die Zeit dieser Welt“ (SWA, 14), nicht aber „*das Ganze der Zeit*“ (ebd.). Nach Schellings Überzeugung gibt es sowohl *vor* der Welt (Vorwelt) als auch *nach* der Welt (Nachwelt) etwas, welche drei (Vorwelt, Welt, Nachwelt) erst die vollkommene All-Einheit ausmachen. Dem entsprechend kann „das Ganze der Zeit“ nur aus drei großen Zeiten oder Weltaltern (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) bestehen, und die Aufgabe eines „Systems der Weltalter“ ist eben dieses Ganze darzustellen. Nicht Eine Welt, Eine Zeit, sondern Drei Welten, Drei Zeiten. Die weltliche Zeit setzt nur ihre Vergangenheit und Zukunft *außer sich* voraus (WA III, 188 u. 192); die eigentliche Vergangenheit aber, die Vergangenheit schlechthin, ist die *vorweltliche*, und die eigentliche Zukunft, die Zukunft schlechthin, ist die *nachweltliche*. (vgl. WA I, 21; WA II, 24/5; WA III, 192)

Es ist also der gründlichste und wichtigste Punkt des Schellingschen Vorverständnis der Zeit, daß die Zeit im eminenten Sinn nicht *immanent* mit der *Welt* zusammen als ein vollkommenes Ganzes, sondern jenseits dieser *transzendent* gedacht werden muß, als Einheit der drei getrennten Welten (bzw. Zeiten). Nur so ist jenes „System der Zeiten“ (WA I, 21; WA II, 25), „System der Weltalter“ oder „das ganze Gebäude der Zeiten“ (Fragmente, 169-170) zu verstehen. Allerdings, was aber am wahrhaftesten am Schellings Herzen liegt, ist nicht die Zeit dieser Welt, sondern diejenigen Zeiten („Vergangenheit“ und „Zukunft“), die *außer* dieser Welt und über sie hinaus liegen und nur „durch kräftige Scheidung“ (WA I, 20) von ihr getrennt worden sind. Einmal gesteht Schelling gerade zu, daß unter den drei Weltaltern „die beyden äußersten (sc. Vergangenheit und Zukunft) noch weit mehr als die mittlere (sc. Gegenwart oder die Welt)“ (WA III, 189) ihn anziehen, wobei er nicht wußte, daß eben in diesem Punkt seine Schwäche und Tragik bestimmt ist.

Dieses Verständnis – die Welt als eines der Glieder der ganzen Zeit – bleibt weitgehend dann in Schellings nachherigem Philosophieren. Der Konflikt zwischen Immanenz und Transzendenz wird sogar eine offenbare Trennungslinie zwischen Schellings Spätphilosophie und den anderen neueren großartigen Systemen der Philosophie. Inzwischen war Schelling aber so weit gegangen, daß er die Welt als bloß „eine Währung, eine Dauer, eine bestimmte Zeit“ (SWA, 15; vgl. auch UPhO, 138) geringschätzt. Und die Hauptaufgabe und Beschäftigung der Weltalterphilosophie Schellings ist „im Grunde mit keinen andern als Fragen über *vorweltliche Dinge*“ sich zu beschäftigen (WA III, 192), oder wie er später in *System der Weltalter* 1827 angibt: „*über die Welt hinauszukommen* – das ist ja doch wohl das Geschäft, Streben und Ziel der Philosophie.“ (SWA, 16) Dagegen ist „der

Ausgangspunkt aller Philosophie der früheren Epochen ... die *Gegenwart* (d.h. die grundfalsche Voraussetzung, daß es mit der Welt und dem menschlichen Bewußtseyn noch *res integra* sey; das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ aller bloß logischen Philosophie), die aber ein für uns unbegreifliches Ganzes ist, worin das Werk einer unbestimmbaren Vergangenheit liegt.“ (SWA, 13) Diese mit der Welt integrierten rationellen Systeme sind nicht geradezu falsch, sondern nur *mangelhaft*, denn Schelling erkennt allerdings auch eine „Welt (Zeit) als *res integra*“ an, welche an sich aber durch „Vorwelt“ und „Nachwelt“ ergänzt werden muß. Also im ganzen genommen kann man Schellings Weltalterphilosophie sowie seine Spätphilosophie (positive Philosophie) als eine Ergänzung zu der sogenannten „negativen Philosophie“ ansehen, welche Ergänzung freilich nicht als bloßer Nachtrag, sondern als grundlegendes Teil der ganzen Philosophie gilt.

Wenn das Ganze der Zeit so verstanden und geteilt ist, dann ist das erste Buch „Vergangenheit“ der *Weltalter* nur denjenigen Momenten der Vorwelt oder vorweltlicher Zeit gewidmet, *bevor es eine wirkliche Welt gibt*. Dies ist sicher ein schweres und gewissermaßen auch abenteuerliches Thema, denn „keine Sage tönt aus jener Zeit herab, denn sie ist die Zeit des Schweigens und der Stille.“ (WA I, 19) Der kühne und einsame Schelling beklagt sich: „Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit!“ (WA I, 20) und „Vergangenheit – ein hoher Begriff, Allen gemein und nur Wenigen verstanden!“ (WA II, 23) Freilich, denn die „Vergangenheit“ bedeutet für die meisten Leute nur soviel wie „*Früher*“ und gehört auf alle Fälle zu dieser wirklichen Welt. Schelling beschuldigt auch der armseligen Leute ihre Unfähigkeit, sich von den „vergangenen“ (d.h. früheren) Dingen oder Geschehnissen zu befreien, wobei er leider eine psychologische oder soziale Frage mit dem metaphysischen Problem verwechselt hat. Solcher Verwechslung werden sich die modernen Existentialisten gerne bedienen, die darin „Zeiterfahrung“, „Grunderfahrung“ oder Ähnliches zu finden glauben.

2.

Eine andere Zeitansicht, mit der Schelling sich auseinandersetzt, meint, daß die Zeit ein „Spielwerk“, „ein bloßes Getriebe“ oder „eine leere selbstgemachte Form“ unserer Gedanken ist, welches „aufhörte, sobald wir nicht mehr Stunden und Tage zählten.“ (vgl. WA I, 24; WA II, 27/28; WA III, 224/225) Sicher, Schelling will mit diesem Argument die Realität und Wirklichkeit der Zeit verteidigen. Aber wer hat eigentlich die „Nichtigkeit“ der Zeit behauptet? Niemand. Es ist also tatsächlich nur eine von Schelling selbst erfundene Gegenmeinung, deren Prototyp die revolutionäre Kantische transzendente Ästhetik ist und hier von Schelling nur absichtlich verfälscht und karikiert wird, absichtlich, weil nur ein Ungebildeter von Kants Zeitansicht einen solchen Schluß ziehen würde, daß die Zeit nur ein Spielwerk des Gedanken sei. Denn Kant hat stets die empirische

Realität und mithin die Objektivität (allgemeine notwendige Gültigkeit) der Zeit betont, die jegliche unsere Vorstellung notwendigerweise begleitet und sie in gesetzmäßige Reihe bringt. Dem Kantianismus nach ist die Zeit ebenso wahr und so wirklich wie unsere Anschauung, wie unser Denken. Ja, möchte irgendein *wirklich* Dummer zweifeln, daß die Zeit nicht mehr ist, wenn wir Tage und Stunden nicht zählen, aber zum Teufel – *warum* zählen und denken wir *nicht*? Andererseits ist es uns wirklich gleichgültig, ob die Zeit noch wäre, wenn alle vernünftigen Lebewesen dieser Welt ausstürben. Aber diese Frage ist schon sinnlos. Immerhin, daß die Zeit eine allgemeine Realität und Wirklichkeit hat, dies hat nicht bloß Schelling, sondern auch Kant anerkannt. Nur fügt Kant – um mancher Leute phantastisches Gedankenspiel mit der Zeit zu vermeiden – eine Beschränkung zu, daß die Zeit sich nur auf die Erscheinung dieser Welt anwenden läßt, nicht aber auf das Ding an sich, welches mit unserer wirklichen Vorstellung nichts zu tun hat, geschweige auf die Sphäre, die außer dieser unserer Welt liegt – daher sind „Vorwelt“ (Vergangenheit) sowie „Nachwelt“ (Zukunft) samt aller Spekulationen darüber von Kant a priori verboten worden. Schelling hat dagegen diese Beschränkung rücksichtslos verworfen, ja er muß dies tun; und was ihn interessiert, ist gerade diejenige Zeit, die außer der Welt und unabhängig von jeglicher menschlichen Vorstellung da ist.⁵⁵ Es ist allerdings immer ein großes Problem für die Taube Schelling, wie in dieser „luftlosen“ Sphäre Maß zu behalten und nicht zu viel in bloße Phantasie zu geraten, wenn er es vornimmt, „in Gedanken das ganze Gebäude der Zeiten abzutragen.“ (Fragmente, 169-170). Schelling selbst ist sich auch dieses Problems bewußt, weshalb er in den Einleitungen der *Weltalter* (1811/1815, 1813) von Anfang an eine gesetzmäßige Entwicklung des Urwesens betont hat. Für eine solche Entwicklung sind wissenschaftliche Begriffe und insbesondere *Dialektik* wiederum unentbehrlich, wenn auch Schelling dieser nur propädeutische Funktionen und nie Selbständigkeit zugeschrieben hat, wie es in Hegels Logik geschehen würde.

3.

Ein dritter Punkt ist Schellings ursprünglicher riesiger Weltalter-Plan, der unmittelbar von seinem Vorverständnis der Zeit abhängt. Sein Großwerk „*Die Weltalter*“ sollte nämlich aus 3 Büchern bestehen, deren jedes ein Zeitalter abhandeln wird. Aber man sieht ein, daß dieser Plan schon von zu Hause aus eine unmögliche Mission ist, weil Schelling da sich selbst und den Lesern zu viel versprochen hat, was weiterhin über seine Fähigkeit hinaus ist. Der Grund liegt in jenem orakelhaften Motto, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft *unterschiedliche* Erkenntnis- und Darstellungsweise (Wissen, Erkennen, Ahnden; Erzählen, Darstellen, Weissagen) verlangt, wozu ein

⁵⁵ Die eigentliche bedeutende Auseinandersetzung Schellings mit der Kantischen Zeitansicht ist über die *Subjektivität* der Zeit, nachdem Schelling einen Organismus der Zeit völlig entwickelt hat. Dies sollte mit Recht erst im Kapitel VI dieser Arbeit vorkommen.

Mensch mit mindestens 6 Begabungen ausgestattet sein muß, um „*Die Weltalter*“ zu verfassen. Dies ist aber leider keine menschliche Sache mehr. Tatsächlich hat Schelling nur das erste Buch – „Vergangenheit“ – verfaßt, abgesehen von einigen unbedeutenden, nichtnennenswerten Blättern über „Gegenwart“ und „Zukunft“. Derjenige ist wirklich naiv, wenn er erwartet hat, daß Schelling auch die Bücher über „Gegenwart“ und „Zukunft“ liefern könnte. Denn hätte Schelling wirklich z.B. ein Buch über „Zukunft“ geschrieben, so würde es nichts anders sein als eine prophetische Weissagung (denn das Zukünftige kann nur „geweissagt“ werden), die entweder eine Wiederholung des christlichen Dogmas oder vielmehr bloße persönliche Phantasie oder Schwärmerei sein soll, was uns in der *Freiheitsschrift* 1809 und im letzten Teil der *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 schon begegnet ist. Solches würden wir gerner in irgendeiner Broschüre der Kirche lesen, nicht aber in einem philosophischen Werk eines großen Philosophen. Ja zwar hat Schelling einmal gesagt, „denn Prophet ist ein jeder, der den Zusammenhang der Zeiten durchschaut“ (WA I, 151) oder derjenige, welcher fähig ist, „die Zukunft vorher zu sehen“ oder „das Vergangene als die Zukunft zu lesen“ (WA III, 220); und er wollte wahrscheinlich auch ein solcher Prophet sein und hält sich insgeheim für einen solchen, ist dies aber zum Glück nicht. Sind denn nicht gerade viele „Propheten“ tatsächlich nur Betrüger? Wir als Rationalisten haben auf alle Fälle keine Lust, uns mit jeglichem Propheten zu beschäftigen.

Folglich ist es unvermeidlich (leider um so unglücklicher), daß Schelling allein der Vergangenheit oder dem Vergangenen die Würde der *Wissenschaft* zugeschrieben hat, so daß sowohl die Gegenwart als auch die Zukunft prinzipiell aus dem Horizont der Wissenschaft ausgeschlossen werden. Aus der Wissenschaft überhaupt wird „eine Wissenschaft vorweltlicher Zeit“ (WA III, 189), und die „Wissenschaft bezieht sich ihrer Natur nach auf Vergangenheit“ (WA III, 192, 204). Die nun bestimmte Wissenschaft ist zwar inhaltlich identisch mit Schellings früheren Strebungen, „die Herkunft und die ersten Ursachen der Dinge“ (ebd.) zu erklären. Aber während es früher keinen schroffen Bruch zwischen „Vorwelt“ (Vergangenheit) und „Welt“ (Gegenwart) gab, da die Immanenz noch in Schellings transzendentalen Idealismus und Identitätsphilosophie herrschte, hat die Wissenschaft angesichts der neuen Problematik Zeit nun sich selbst auf ein partikuläres Gebiet eingeschränkt und ein anderes großes Gebiet – diese Welt, samt aller ihrer Geschichte und Wirklichkeit – dahin übrig gelassen. Mithin ist der Inhalt der Wissenschaft nicht aus der wirklichen Welt zu schöpfen, sondern alles Wissen liegt bereits in der Vergangenheit: es gibt kein *neues* Wissen, oder dieses bedeutet nur soviel, daß man sich des bereits Gewußten wieder innewird. Daher nennt Schelling Wissenschaft oft „Streben nach dem Wiederbewußtwerden“ (WA I, 7; WA II, 10) oder einfach „Erinnerung“ (WA III, 205), wobei er sich auf den „göttlichen Platon“ (WA III, 207) beruft. Aber dies ist eben die größte Schwäche Schellings, daß er die wirkliche Welt eigentlich nicht erfaßt hat. Man brauche nur einmal an den Hegelschen Begriff der „Wissenschaft“ (*Enzyklopädie*) zu

denken, so fällt es ihm leicht ein, wie umfangreicher die Schellingsche „Wissenschaft“ ist, daß bei dieser die reale „Philosophie der Natur“⁵⁶ und insbesondere „Philosophie des Geistes“ (z.B. Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie usw.) fast ganz fehlen. Denn Schelling hat seine Spekulation meistens auf das inspirierte, aber oft von Phantasie begleitete „Gewußte“ aus der Vorwelt und auf die theosophische „Ahndung“ von der Nachwelt verschwendet, zumal er immer hartnäckig eine *kräftige Scheidung* der Welt von der Vorwelt und der Nachwelt betont. Schade.⁵⁷

Schelling selbst hat wohl die größte Schwierigkeit bei der „Gegenwart“ allmählich gefühlt. Anfangs versteht er nur so, wie er in einem sehr früheren Entwurf ausdrückt: „Denn was in der Ersten Zeit [Vergangenheit] sich als noch Eins und zusammen war, das zeigt sich hier [Gegenwart] in der vollen Entfaltung und verlangt daher auch in seiner ganzen Breite und Weite behandelt zu werden.“ (WA III, 193) Also ein Buch über die Vergangenheit hat den Vorteil, daß „das Einzelne nur so weit in Betracht kommt, als es zur Erklärung dieses desselben nothwendig ist.“ (WA III, 194) Da vermeint noch Schelling, daß er den Lesern nur gut tut, wenn er ihnen nichts Konkretes der Gegenwart erzählt, weil sonst die Leser dann noch mehr „vermissen“ würden und so ins Endliche. Als Schelling aber das Buch „Vergangenheit“ fertig gestellt hat und ein Eingang bzw. Übergang in die „Gegenwart“ unvermeidlich wird, muß er erkennen, bei der „Gegenwart“ handelt es sich nicht ums Problem der sachlichen Kompliziertheit, sondern um eine prinzipielle Frage, *wie* und *was* er aus dieser wirklichen Welt noch schöpfen könnte, wenn für diese keine Wissenschaft zur Verfügung stehen kann und soll! Dieses gemischte Gefühl von Unfähigkeit und Ratlosigkeit für die wirkliche Welt mußte mehrmals Schelling in die „Vergangenheit“ wieder zurückgedrängt haben. Kein Wunder, daß Schelling bald jenes schöne Motto mit der „Einleitung“ zusammen schlicht hinweggenommen hat, weil sie – fast wie ein Verfluch – dem Plan „*Die Weltalter*“ viel Verhängnis gebracht haben sollten.

Als Schelling in der fleißigen Arbeit sich dieser ungeheueren Schwierigkeit immer deutlicher bewußt wird, schwindet sein anfänglicher Optimismus schnell, was schon in seinem Ton zu sehen ist.⁵⁸ Bald fühlt er sich sogar ein bißchen verzweifelt, wie er 1814 nicht ohne Beklage anerkennt: „Obwohl nun dieß Ganze Jahre lang mich beschäftigt und jedem Theil eine sorgfältige Ausführung

⁵⁶ Anders als Schellings *Naturphilosophie*, hat Hegels Philosophie der Natur prinzipiell nur die realen Naturphänomene der wirklichen Welt behandelt. Ein solches Teil fehlt bei Schelling schon nach 1804.

⁵⁷ Außerdem ist die jetzt spezifisch bestimmte Darstellungsweise der Wissenschaft ganz befremdend, daß sie *Historie* (im Sinne „Geschichte“, „Erzählung“ oder „Fabel“) sein soll, wenn auch Schelling wiederum zugibt, daß dies unmöglich ist. (vgl. WA I, 15; WA II, 20)

⁵⁸ Nur ein Beispiel: behauptet Schelling 1811 noch: „Unserem Zeitalter scheint es *vorbehalten gewesen zu seyn*, den Weg zu dieser Objektivität der Wissenschaft *für immer* zu öffnen“ (WA I, 14), so lautet derselbe Satz 1813 schon ganz demütig: „Unserem Zeitalter schien es *vorzubehalten*, zu dieser Objektivität der Wissenschaft *wenigstens* den Weg zu eröffnen.“ (WA II, 17)

gewidmet worden: so wird sich jedoch von selbst zeigen, daß jeder für sich ein ganzes Leben erfordern könnte, um mit vollster Lebendigkeit ausgestattet zu werden.“ (Fragmente, 172) Bis hierher soll Schelling endlich entschlossen haben, den ursprünglichen Plan, drei Bücher („Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“) zu verfassen, aufzugeben. Die Aufgabe beschränkt sich nun auf einen *Umriß* der genuinen Weltalterphilosophie: „Denn es war hier nicht nur die vollendete Ausführung jedes Theils; es war um den noch fehlenden, allgemeinen Umriß der ganzen Wissenschaft zu thun.“ (ebd.) Dies erklärt von einer Seite nicht nur, warum Schelling immer keine Bücher über Gegenwart und Zukunft ausliefern kann, sondern auch, warum Schelling immer wieder von Vorne an – als ob die früheren Fassungen nicht gewesen wären – die *Weltalter* neu darzustellen sucht, je nach unterschiedlichem Leitfaden, eben weil es sich jetzt nicht mehr um einen bestimmten Teil, sondern um einen *Grundriß* der ganzen Weltalterphilosophie handelt. Aber gerade deswegen hat Schelling in dem Buch „Vergangenheit“ etwas (z.B. die Vollendung der All-Einheit und das Ende aller Zeiten) geschrieben, das eigentlich nicht zur „Vergangenheit“ (Vorwelt) gehören soll. Im ganzen dürfte man sagen, Schelling hat *zuviel* in die „Vergangenheit“ gelegt und *zuwenig* in die „Gegenwart“ eingedrängt. Am letzten verhält sich die Weltalterphilosophie bei Schelling nichts anders als die Logik bei Hegel, daß beide sich eher in der Sphäre der Gedanken bewegen und damit ein metaphysisches abstraktes Vorbild und eine ideelle Grundlage der wirklichen Welt aufgestellt haben. Nur der Übergang von einer in Begriffen (Gedanken) gebildeten Welt zur wirklichen Welt ist so schwierig für die beiden großen Philosophen. Die Hegelsche Lösung (der Abfall der Idee in die Natur) ist, wie Schelling scharfsinnig kritisiert, problematisch und unverständlich,⁵⁹ während Schelling selbst kaum Lösung finden konnte und schließlich traurigerweise der trivialen christlichen Schöpfungslehre anheimfällt, als er seine tiefen Spekulationen auf ein äußeres sichtbares Ergebnis hin bringen wollte.

So also haben wir einige Schwerpunkte der Schellingschen Vorverständnisse von der Ewigkeit und besonders von der Zeit ausgeführt, welche zur Grundlegung der weiteren richtigen Verständnisse der ganzen Weltalterphilosophie dienen dürfen. Damit liegen den Lesern auch die Struktur der Weltalterphilosophie – mithin die richtige Stellung der Problematik „Zeit“ – auf der Hand.

⁵⁹ Vgl. Schellings dies bezügliche Kritik in *Zur Geschichte der neueren Philosophie* 1833/1834, X, 151ff.

Zweites Kapitel

Die Idee des Absoluten als Prinzip der Weltalterphilosophie

1. Über das Absolute

Nach den ersten Erörterungen des Schellingschen Vorverständnisses der Zeit bzw. der Ewigkeit führen wir auf ein Höheres als beide zurück, genauer auf das Absolute, das *Prinzip* der Weltalterphilosophie oder der Philosophie überhaupt. Damit knüpfen wir die Probleme „Ewigkeit“ und „Zeit“ an das *System* an, welches der einzige lebendige Grund unserer Untersuchung sein wird. Nur innerhalb des Systems kann der Horizont der Ewigkeit und der Zeit erst in unsere Aussicht auftauchen. Freilich ist dieses System nicht etwas schon Abgefertigtes, Vorhandenes und einfach Anzunehmendes; vielmehr müssen wir mit Schelling zusammen mit Mühe und Anstrengung versuchen, das System erst zu bauen, zu konstruieren. Ebenso wichtig ist aber, daß wir Schelling nicht einfach folgen und das von ihm Gesagte wiederholen, sondern diesen Versuch zugleich kritisch erörtern und da, wo Schelling sich selbst in unsinnige Phantasie oder dunkle Irrwege verloren hat, an dem Wesentlichen festhalten und die scheinbar zerstörte Struktur des Systems der Weltalterphilosophie rekonstruieren. Dies bestimmt den Gang unserer Darlegung, daß wir von dem ersten Prinzip anfangen müssen, um das System der Weltalterphilosophie zu entfalten; in dieser Entfaltung zeigt sich die Genealogie der Ewigkeit und der Zeit in natürlicher Weise auf.

Die gründliche Bedeutung vom „Prinzip“ ist eben diejenige, die Descartes – der Vater der neueren Philosophie – bahnbrechend angesetzt hat, nämlich „das unerschütterliche Fundament“, auf dem die Philosophie beruht und ohne das keine richtige philosophische Untersuchung anfangen kann. Dies erkennt aller wahre Philosoph an.

Was ist nun das Prinzip der Schellingschen Philosophie überhaupt? Es mag auf den ersten Blick sehr schwer, ja kaum möglich sein, dem Schellingschen Prinzip einen allein gültigen Namen zu geben, nicht zuletzt deswegen, weil Schelling sich in seinen verschiedenen Schriften, sondern vielmehr weil er oft in verschiedenen Orten einer und derselben Schrift, so vieler Bezeichnungen bedient. Er hat sich selbst gar nicht streng auf irgendeine einzige Bezeichnung insistiert. Schon seine Jugendarbeit *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* 1795 hat das „absolute Ich“ (I, 167) als Prinzip aufgestellt (der Titel deutet schon an). Es heißt bekanntlich weiter „reines Subjekt-Objekt“, „Natur“ (natur naturans), „absolute Identität“, „absolute Indifferenz“, „absolute Gleichgültigkeit“, in der Identitätsphilosophie dann meistens „Absolutes“, „Absolutes oder All“, „das All oder Gott“ usw. Seit etwa 1806 tauchen zwar häufiger die Bezeichnungen wie „Gott“, „Absolutes oder Gott“, „Gottheit“, „Urlebendiges“, „Wille, der nichts will“, „ewige Freiheit“, „Urseyn“, „Urwesen“, „das weder Seyende noch nicht Seyende“, „absolutes Subjekt“, „absoluter

Geist“ usw. auf, unzählig wie Sand am Meer, während die alten Ausdrücke (z.B. „Absolutes“ oder „Indifferenz“) auch beibehalten und als „*Prinzip meines Systems*“ (VII, 421) oder „Prinzip meiner Philosophie“ (VII, 423) bezeichnet sind. Aber man dürfte auf alle Fälle nicht meinen, daß Schellings Grundgedanken wie seine Terminologie auch so durcheinander wären. Ganz im Gegenteil. Denn man darf nicht durch äußerliche Worte einen so wichtigen Begriff wie „Prinzip“ fassen. Es ist wichtig für Philosophen wie für Philosophieforscher, wie Schelling sagt: „... ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein *bloßes Wort* einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt.“ (I, 216) Ähnlich erklärt Schelling, er hält irgendeine festige Bezeichnung des Prinzips nicht für so sehr wichtig, „da es bloß darum zu thun ist, überhaupt die *Idee* zu erwecken, die ich mit diesem Wort verbinden werde.“ (IV, 114) Diese Idee ist die Idee des *Absoluten*. *Es bedeutet für Schelling nicht nur das „unerschütterliche Fundament“, sondern auch die umfassende Totalität überhaupt: die All-Einheit.* Schellings eigene Philosophie ist nichts anders als ein Versuch, das Absolute zu fassen und zu entfalten; und eine Darstellung der Verwandlung der Idee des Absoluten wird auch nichts anders sein als eine Gesamtdarstellung der „Geschichte der Schellingschen Philosophie“.

Es ist also sinnvoll und wichtig, daß der Begriff des Schellingschen Prinzip hier in unserer Arbeit auf eine möglichst wesentliche Bezeichnung zu reduzieren und festzuhalten ist. Der eine Grund dafür ist rein technisch, weil wir somit unsere Darstellung am leichtesten und klarsten ausführen und manche unnötige Mißverständnisse vermeiden können, die meistens und leicht durch verworrene Terminologie entstanden sind. Der andere Grund liegt darin, daß ein gut ausgewählter Begriff des Prinzips nicht nur den innerlichen Zusammenhang der Weltalterphilosophie mit der früheren und späteren Philosophie Schellings erhellen, sondern zugleich die Weltalterphilosophie selbst gut charakterisieren würde. In diesem Sinne haben wir die Bezeichnung „das Absolute“ bevorzugt. Was diesen Ausdruck betrifft, so kann man sagen, daß er dem *Deutschen Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel) am eigentümlichsten ist, der ihre Philosophien von allen anderen Philosophien deutlich unterscheidet und über alle andere hinaus herragend erhebt. Besonders Schelling kennt keine Philosophie als Philosophie des Absoluten oder „Wissenschaft des Absoluten“ (V, 351), so daß er nachdrücklich zu behaupten weiß: „Philosophie geht – ich bitte Sie, dieß streng aufzufassen – überhaupt nicht auf das Besondere als solches, sondern unmittelbar *immer nur auf das Absolute*.“ (V, 367) Ähnlicher Zeugnisse gibt es viele.

Zugleich hat der Ausdruck „das Absolute“ einen Vorteil, daß er an sich am neutralsten und am reinsten (*cum absolutem a omnibus*) ist, während andere Ausdrücke (wie „Ich“, „Geist“, „Gott“ usw.) schon etwas (z.B. Subjektivität oder Persönlichkeit) mit sich eingeführt haben, welches für das eigentliche Verständnis des Prinzips belästigend oder irreführend sein könnte. Es gibt weiter noch

einen wichtigen Grund, warum der Ausdruck „das Absolute“ der Schellingschen Weltalterphilosophie so wesentlich ist, nämlich „das Absolute“ drückt eine *Transzendenz* aus, die das Prinzip rein bewahren und es von der Vermischung mit der anderen Sphäre (der Welt der Produkte) fernhalten soll. Gerade hier sehen wir Schellings Schwankung ein, daß die Transzendenz des Prinzips in verschiedenen Fassungen der *Weltalter* bald verloren ging, bald strikt rein bewahrt ist, bis jene Transzendenz (d.h. die Trennung der Sphäre des Prinzips von der Sphäre der Produkte) bei Schelling schließlich eindeutig festgelegt wird. Aus den oben genannten Gründen haben wir das Prinzip der Weltalterphilosophie Schellings als „das Absolute“ bestimmt, hier freilich nur noch im Sinne terminus a quo, nicht als terminus ad quem, obwohl das Absolute im wahren vollkommenen Sinne beides sein soll. Aber es ist auch ungereimt, im Anfang eines Systems schon vom terminus ad quem zu reden.⁶⁰

Heutzutage klingt dieser Terminus, „das Absolute“, leider fremd und anstoßend, weil in unserem diesem kränkelnden Zeitalter überwiegend Empirismus, Positivismus, Pragmatismus, Mechanismus, Materialismus, Realismus, Existentialismus und manche Glaubenslehren herrschend sind. Allein der Idealismus wurde Feinde aller, geschweige der „absolute Idealismus“ eines Schellings oder Hegels. Ihre Philosophien samt vieler derer eigentümlichen Termini wurden nur zu billig abgelehnt und abgefertigt.

Bedenke man aber, welche gründlichen und wesentlichen Züge ein Terminus wie „das Absolute“ eigentlich besitzt? Vor allem Zwei: *Prinzip* und *Totalität*. Daß die Philosophie ein Prinzip, ein unerschütterliches Fundament oder einen ganz sicheren Anfang, haben soll, ist zunächst außer aller Frage.

Der Brennpunkt bezieht sich gerade meistens auf die Totalität bzw. das System. Ja wohl, es hat nie an Köpfen (darunter Immanuel Kant) gefehlt, die behaupten, eine Erfassung der Totalität sei unmöglich. Aber Kant selbst mindestens hat diese Erfassung als „Ideal der reinen Vernunft“ aufgestellt, während den meisten anderen Leuten nur ein billiges „non credo“ an dem Mund steckt. Allein diese Behauptung, wenn ernst gesprochen und genommen, ist sich selbst widersprechend, denn eine Aussage wie „das Absolute oder die Totalität ist nicht zu erkennen“ drückt bereits eine *Erkenntnis* des Absoluten aus, wenn auch nur von negativer Seite. In der Tat sind die Philosophie des Absoluten und ihr Gegenteil nicht *kontradiktorische*, sondern nur zwei *konträre* Ansichten. Eine Philosophie des Absoluten ist also prinzipiell möglich. Andererseits ist es natürlich unleugbar, daß dieser oder dieser Mann nicht im Stande sein könnte, die Totalität zu erfassen, aber die

⁶⁰ In der folgenden Darstellung dieser Arbeit haben wir außer der Bezeichnung „das Absolute“ auch andere Bezeichnungen (z.B. „Gottheit“, „Gott“, „Wille, der nichts will“, „ewige Freiheit“, „Ewigkeit“ usw.) für das Prinzip der Weltalterphilosophie benutzt, aber nur deswegen, weil wir unsere Darstellung den jeweiligen verschiedenen Kontexten – insbesondere den von uns zitierten Schelling-Texten – anpassen lassen müssen. Man gedenke nur, *daß alle diese Bezeichnungen nur Eines bedeuten, nämlich das Absolute.*

Philosophie ist eben nicht Sache nur eines bestimmten Individuums, sondern der *Menschheit*. Die Unfähigkeit einiger Köpfe heißt nicht die Unfähigkeit aller Menschen,⁶¹ zumal die gigantischen Versuche der klassischen Philosophen (insbesondere von Fichte bis Schopenhauer) schon immer hochachtungs- und bewunderungswürdige Vorbilder uns geliefert haben, auch wenn ihnen nicht in allen Hinsichten völlig gelungen ist. Die klassischen Philosophen zeigen uns in einem Ganzen, dessen Erkenntnis allein uns wirklich heilen oder mindestens trösten kann. Es ist nur traurig, daß die heutigen Menschen von der ganzen Einheit, zu der sie in Wahrheit als unbedeutende Mitglieder gehören, nichts mehr wissen und anerkennen wollen, und Schellings einstige tiefe Befürchtung wird leider Wirklichkeit:

„Die wahre Philosophie geht auf das Ganze – sie will das Bewußtsein aus seiner Zerrissenheit in das Ganze wiederherstellen. Der Philosoph, der seinen Beruf kennt, ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseins mit langsamer Mühe heilt. Aber diese Wiederherstellung ist schwer – die meisten wollen nicht geheilt sein. Viele Kranke erheben ein Geschrei, wenn man sich ihren Wunden nur nähert. Dies Geschrei ist die vulgäre Polemik.“ (UPhO, 227-228)

Es ist also sinnlos, weiter zu viel Wort auf dieses Geschrei zu verschwenden, insofern es das Sein und die Erfassung des Absoluten bzw. der Totalität überhaupt leugnet. Wie gesagt, unter den konträren Wegen haben wir uns für denjenigen entschieden, den die klassischen Philosophen begangen haben.

Wenn das höchste Prinzip qua Totalität anerkannt ist, taucht dann eine zweite Frage auf: *wie* kann man dieses erfassen? Nun gibt es wieder Leute, die glauben, jene Erfassung an sich ist zwar möglich, aber sie kann nicht durch Philosophie erworben werden. Zu diesen Leuten gehören die meisten Mystiker und Gläubigen, die wir nicht zu berücksichtigen brauchen. Allein man sieht auch manche Köpfe (z.B. Fr. Jacobi, Fr. Schleiermacher und K.A. Eschenmayer), die sich sogar als Philosophen rühmen, auch dieser Meinung sind. Was sie fordern und empfehlen, ist „Nichtphilosophie“ (schon der Name deutet ein Unding an), „Gefühl“, „jüdisch-christlicher Glaube“ oder Ähnliches, was entweder unsinnig oder ganz trivial ist. Schon ihr Unternehmen, „Gott“ über das Absolute zu setzen oder dieses zu *ergänzen*, beweist, daß sie die edle Philosophie vom Grunde aus mißverstanden und mißhandelt haben. Daß diese Nichtphilosophen also in der Philosophie nichts Wesentliches zu liefern vermögen, ist allerdings klar. Wie Schelling richtig kritisiert, die Erfassung des Absoluten darf nicht auf Glauben, Ahnung, Gefühl usw. zurückgeführt werden, denn diese sind nur „das Individuelle des Individuums“ (VI, 27) und haben keine allgemeine Gültigkeit. Was Schelling dagegen fordert, ist es, „diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus

⁶¹ So sagt Schelling ganz zu Recht, man darf nicht „die Schranken der eigenen Subjektivität auf den menschlichen Geist überhaupt übertragen“. (UPhO, 73)

der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der *Vernunft* und der *Philosophie* zu vindicieren.“ (VI, 20) Diese Gegenstände, die Idee und die Erkenntnis des Absoluten, sind der Natur nach allein der Philosophie – vor allem die Schellings und Hegels – gebührend.

Freilich wird man sehen, auch Schelling und Hegel können darin nicht übereinstimmen, wie das Absolute aufzufassen und zu erkennen sein soll. Hier können wir natürlich nicht auf ein so großes Thema wie „Differenz der Schellingschen und der Hegelschen Philosophie des Absoluten“ eingehen, aber die zwei wichtigsten Auseinandersetzungspunkte sind jedoch klar: 1) Soll das Absolute durch Anschauung oder durch Begriff erkannt werden? 2) Ist das Absolute als Voraussetzung oder als Resultat des Systems aufzufassen? Hegels Kritik an Schelling bezüglich dieser Punkte ist überwiegend ungerecht und mißverstehend. Es bedarf hier einer Erklärung, um Schellings Standpunkte deutlicher zu verstehen.

Daß in Wahrheit nur das Absolute sich selbst erkennt, und daß diese Erkenntnis im menschlichen Geist stattfindet, so daß der Mensch das Absolute auch erkennt, damit sind Schelling und Hegel einverstanden. Die Differenz zwischen beiden bezieht sich eher auf die *Form* dieser Erkenntnis. Diese Erkenntnis nennt Schelling „intellektuelle Anschauung“ oder auch schlicht „Anschauung“ oder „Schauen“ (VII, 148), wobei nicht Fichtes, sondern vielmehr Spinozas Einfluß spürbar ist, wie bei diesem es eine „Erkenntnis dritter Art“ gibt, Gott (Substanz) und alle seine Modifikationen *sub specie aeternitatis* zu betrachten. Derartige Erkenntnis stammt nicht erst aus Plotin, sondern sie existiert schon bei Platon (in seiner Prinzipienlehre). Natürlich kommt man mit der intellektuellen Anschauung nicht gleich in die Vollendung, sondern diese Anschauung bedeutet nur den Anfang, den ersten Schritt der Philosophie. Was man da *intellektuell* angeschaut hat, ist also kein empirischer Gegenstand, sondern das Prinzip, die Idee des Absoluten, die weiter zu entwickeln ist. Um zu einer solchen intellektuellen Anschauung zu gelangen, muß man möglichst von dem Subjektiven, Persönlichen oder Individuellen zu abstrahieren, damit man nicht falsch vermeine, die Idee des Absoluten sei wiederum etwas dem Subjekt (dem Denkenden) Abhängiges. Es ist nötig, „die geforderte Abstraktion zu machen und das Subjektive (Absondernde, Individuelle) in sich selbst zu vergessen.“ (IV, 116) Dies ist der wichtigste Punkt der Schellingschen intellektuellen Anschauung, daß sie in Wahrheit eine *Kunst der Abstraktion* ist; und nur durch sie kann der sogenannte *subjektive Idealismus* eines Fichtes überwunden werden. Dieses Verständnis ist nicht nur für die Phase der Identitätsphilosophie von höchster Bedeutung (vgl. IV, 114-115; besonders VI, 142ff.), sondern es bleibt bis in die Spätphilosophie eine Grundüberzeugung Schellings, wenn er von dem Prinzip der Philosophie und dessen Erkenntnis spricht. 1821 geht Schelling in der Erlanger Vorlesung auf das Problem ein, wie das Absolute (dort heißt es „das absolute Subjekt“) erkannt werden kann. Die Lösung lautet nichts anders: das Absolute kann nicht Objekt eines Individuums sein, sofern es noch in

seiner Partikularität und Subjektivität verharrt. Um das Absolute zu fassen, muß das Individuum Raum für jenes machen, sich selbst aufräumen, d.h. es muß seine Subjektivität aufgeben, von seiner falschen Stelle des „Subjekts“ zurücktreten (denn nur das Absolute ist das wahre Subjekt, das sogenannte „absolute Subjekt“). Dieses Verhältnis heißt eben „*intellektuelle Anschauung*“ (IX, 229), oder, was dasselbe bedeutet, „*Ekstase*“ (ebd.). Schelling erklärt diese Situation noch ausführlicher: „Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d. h. außer seiner Stelle setzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen.“ (IX, 229) Es ist also ganz klar, daß die intellektuelle Anschauung oder Ekstase, als Erfassung des Absoluten (des Prinzips der Philosophie), die Allgemeinheit besitzen soll, in erster Linie nur eine Abstraktion, eine Befreiung von der partikulären, einseitigen, individuellen Subjektivität ist. Solche Anschauung existiert nicht nur bei Schelling allein, sondern bei allen echten Philosophen (freilich auch bei Hegel, dem angeblichen Erzfeinden jeglicher „Anschauung“), sofern sie die Philosophie als allgemein gültige Wahrheit und nicht als persönliches eigenes Gedankenspielzeug ansehen. Sie ist nichts Persönliches, weder eine nur von wenigen Köpfen angeeignete „Genialsache“,⁶² noch eine von den Existentialisten verfälschte mystische „Erfahrung“. Sie wird von Schelling mit Recht erklärt als Voraussetzung für alle, die philosophieren wollen. Viele Vorwürfe gegen die intellektuelle Anschauung beruhen aber nur darauf, daß man deren wahre Bedeutung (i. e. *Abstraktion*) nicht

⁶² Die von Hegel und den Hegelianern gern beschuldigte intellektuale Aristokratie Schellings, als deren Zeugnis oft die intellektuelle Anschauung genannt wird, trifft eher Schellings *Manier* der Darstellung seiner Philosophie, aber nicht die Sache selbst als solche. Es ist wahr, daß der jugendliche, aber schon ruhmreiche Schelling oft stolz und voller Geringschätzung seine Gegner und Anhänger herabgesetzt hat, wie Schopenhauer einmal kommentiert, daß „... in einigen Schriften, z.B. den Schellingschen, der didaktische Ton so häufig in den scheltenden übergeht, ja oft die Leser schon zum voraus durch Antizipation ihrer Unfähigkeit gescholten werden.“ (*Sämtliche Werke*, Band III, Stuttgart/Frankfurt: Cotta-Insel, 1962. S. 14.) Was die Philosophie selbst betrifft, hat Schelling sie jedoch immer als allgemeine Wissenschaft erklärt und jedem Anfänger vertraut macht; er tut dies sogar mit ungemein großer Geduld und Unermüdlichkeit, was aus seinen zahlreichen „Propädeutik“ und „Einleitungen“, insbesondere aus seinen späteren Vorlesungen deutlich zu erkennen ist. Dagegen hat Hegel, obwohl seine angeblichen Behauptungen, die Wissenschaft sei „exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das *Eigentum Aller* zu sein“ (*Phänomenologie des Geistes*, S. 11), ganz freundlich und liebevoll klingen, in einer so obskuren quasi unvernünftigen Sprache geschrieben, daß gerade seine Philosophie tatsächlich Sache nur weniger Fachgelehrten wird. Aber Genug! Denn es ist eigentlich sinnlos und dumm, irgendeinen Philosophen oder die Philosophie selbst der Nicht-Popularität zu beschuldigen, zumal die meisten Leute keine Philosophie wollen und brauchen. Immerhin, die Philosophen streben nach der objektiven Wahrheit und stellen sie dar; ob und in welchem Grade *jeder Mensch* sich dieser Wahrheit *bewußt* werden kann, darum kümmern wir uns nicht (es ist ja auch außer unserer Kraft). Wenn die Philosophie trotz allem gewissermaßen „Esoterik“ bleibt, so kommt dies nur deswegen, weil „*omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.*“ (Spinoza, *Ethica*, Pars Quinta, Prop. XLII)

verstanden und sie einfach mit dem billigen „Glauben“ (oder „Gefühl“ o. Ä.) verwechselt hat. Hegel hat eben diesen Fehler gemacht, als er in Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* 1807 den „Begriff“ als wahre Wissenschaftlichkeit gegen „Gefühl“ und „Anschauung“ aufstellt,⁶³ weshalb Schelling in dem Brief an Hegel (02. 11. 1807) dies nicht zugeben kann: „... so bekenne ich, bis jetzt Deinen Sinn nicht zu begreifen, in dem Du den *Begriff* der Anschauung opponierst. Du kannst unter jenem doch nichts anders meinen, als was Du und ich *Idee* genannt haben.“⁶⁴

Was Hegel mit „Begriff“ verlangt, ist freilich nicht ein „unmittelbares Wissen des Absoluten“, sondern die vermittelte, am Ende alles umfassende begriffene Erkenntnis des Absoluten. Aber eine solche vollkommene Erkenntnis verlangt Schelling auch, und zwar eben am Ende der Wissenschaft. Also nicht nur Hegel allein, sondern Schelling macht auch den Anspruch, daß die vollkommene Erkenntnis des Absoluten ein *Resultat* ist. Die Hegelsche Behauptung, daß Schelling das Absolute bloß *voraussetzt*, ist insofern ungerecht, weil sie einerseits die wahre Bedeutung der intellektuellen Anschauung nicht verstanden (wie oben gezeigt) und andererseits das Absolute (als *terminus a quo*) mit dem Absoluten (als *terminus ad quem*) bei Schelling verwechselt hat.

Das Problem der „Voraussetzung“, insofern diese den „Grund“ (im logischen Bereich) oder die „Ursache“ (im physikalischen Bereich) bedeutet, ist eigentlich das Problem des Satzes des zureichenden Grundes. Um dieses Problem zu lösen und nicht in eine „schlechte Unendlichkeit“ zu geraten, muß man entweder eine „causa sui“ annehmen oder die Geltung des Satzes des zureichenden Grundes nur der Erscheinungswelt zulassen, wodurch eine transzendente Freiheit garantiert wird, welche wiederum als „causa sui“ angesehen werden kann. Dies ist eben das Absolute, das Prinzip, der terminus a quo, der Anfang, *die* Voraussetzung aller Philosophie. Diese Voraussetzung (das Absolute) ist überhaupt nicht auf diejenige Weise zu beweisen, wie eine geometrische oder logische Präposition bewiesen ist, sondern „die ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten“ (VII, 424). Nun wollte Hegel das Wort „Voraussetzung“ vermeiden und seine Philosophie als „voraussetzungslos“ rühmen, indem er das Absolute am Ende der Wissenschaft stellt. Dies ist aber eine kinderleichte Strategie der Teleologie, denn es kommt hier nicht darauf an, an welcher Stelle das Absolute steckt; der Punkt ist vielmehr, ob seine Philosophie das Absolute zum Prinzip hat. Wenn ja, dann hat Hegels Philosophie genau wie Schellings Philosophie dieselbe „Voraussetzung“. Zumal ist Hegel der Erklärung schuldig, wie er dazu kommen kann, das Absolute von Anfang an stillschweigend als Zweck zu antizipieren, *wenn er nicht durch intellektuelle Anschauung (d.h. reine Abstraktion) die Idee des Absoluten schon vor Augen hätte.*⁶⁵ Immerhin, ohne diese Voraussetzung

⁶³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988. S. 7.

⁶⁴ F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente, Band III, 1803-1809, Zusatzband*. Hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier, 1975. S. 471.

⁶⁵ Hegel selbst hat 1801 das Absolute auch als *Voraussetzung der Philosophie* anerkannt. Die Idee des

wäre Hegels „Phänomenologie des Geistes“ unvorstellbar, die angeblich von „leerster sinnlichen Gewißheit“ anfängt und mit einer „logischen Notwendigkeit“ schließlich ins „absolute Wissen“ (das Wissen des Absoluten) mündet. Dagegen die wahren von Sinnlichkeit beginnenden Empiristen, die die Idee des Absoluten nicht kennen, wollen und können nicht zu einem „absoluten Wissen“ kommen.

Nun, wenn Hegel erst am Ende der Wissenschaft das Absolute als Resultat und es mit der intellektuellen Anschauung Schellings vergleicht, erscheint diese natürlich als ein „leeres Wissen“. Aber diese Vergleichung ist eben ungerecht, weil zum Vergleich nicht das Resultat der Schellingschen Philosophie, sondern nur deren Anfang (terminus a quo) hergenommen ist. Denn mit der intellektuellen Anschauung ist Schellings Philosophie gar nicht vollendet, sondern er muß weiter die gewonnene Idee des Absoluten durch so viele Momente – auch nach einer logischen Notwendigkeit – erst vervollständigen. Dies ist eben die Aufgabe der Philosophie und das Ergebnis ist das *System*. Dieses Vorfahren hat Schellings größte Mühe und Anstrengung gekostet, sei es in „System des transzendentalen Idealismus“, Identitätsphilosophie, Weltalterphilosophie oder seiner Spätphilosophie. Könnte man diese großartigen Systeme als „unmittelbares, leeres Wissen“ beurteilen?! Wie wir genug sehen, Schelling hat seit der Weltalterphilosophie unermüdlich immer wiederholend am Anfang der Darstellung geradezu betont (vgl. WA I, 4; WA II, 3 ff.; Fragmente, 170 ff.; VIII, 199, 208 ff.; Initia, 2 ff.; IX, 215 usw.), daß die Wissenschaft eine lebendige Entwicklung, Bewegung oder Fortschreitung ist: „Die Bewegung ist aber das Wesentliche der Wissenschaft.“ (VIII, 208) Und wenn der Philosoph bei irgendeinem Begriff, sei es die erste Idee des Absoluten, stehenbleibt, so ist dies ein Grundfehler. Denn „alle Irrthümer in der Philosophie entstunden von diesem Stehenbleiben.“ (Initia, 2) Also Schelling hat nie bei der intellektuellen Anschauung, bei dem Prinzip, stehengeblieben. Vielmehr hat er immer der Bewegung der lebendigen Gedanken gefolgt und bis in die vollkommene Entwicklung der Idee des Absoluten hinein gelangt, wo das Absolute, nun im System oder in der All-Einheit, ebenfalls als ein *Resultat* hervortritt. Diesen Punkt sieht jeder deutlich ein, wenn er die Philosophie Schellings intensiv studiert und nicht blind nach Hegels Wort tanzt.

So also haben wir versucht, kurz und bündig Schellings gründliche philosophische Standpunkte zu erklären und gegen Hegels ungerechte Kritik zu verteidigen. Dabei haben wir sogar nicht auf Schellings eigene Gegenkritik (in seinen Münchner und Berliner Vorlesungen) an Hegel berufen, weil die Sache hier so gründlich ist, daß sie nicht erst den „späten“ Schelling und dessen Polemik gegen

Absoluten ist zu gewinnen, „indem sie [Vernunft] das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.“ Cf. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Leipzig: Reclam, 1981. S. 28. Aber diese Befreiung bzw. Aufhebung der Beschränkungen ist eben *Abstraktion*, die wahre Bedeutung der Schellingschen intellektuellen Anschauung, die Hegel nun verkannt hat.

Hegel betrifft.⁶⁶

Es ist wohl ein und dasselbe Absolute, welches als Resultat zwar nicht dem Wesen, aber dem Inhalt nach unterschiedlich von jenem Anfang der Philosophie ist. Man sieht, als Resultat heißt es kaum mehr „das Absolute“, sondern häufig „absoluter Geist“ oder – insbesondere in der Spätphilosophie – „Gott“. Hier begegnet uns ein höchst kompliziertes, nur mit höchster Vorsicht zu tastendes und zu lösendes Problem, nämlich das Problem „Gott“.

Der sorgfältige Leser hat vielleicht schon bemerkt, daß der Ausdruck „Gott“ in unserer Darstellung bis hierher kaum auftaucht. Wir tun dies voller Überlegung. Denn es ist eigentlich nur zu schade, daß „Gott“, bei Platon als höchstes Prinzip und bei Aristoteles als ewige selbstdenkende Substanz, als philosophischer Begriff durch die Vorstellungen der jüdisch-christlichen Religion unrein geworden ist. Seitdem ist der erste Eindruck, den der Begriff „Gott“ bei den meisten Leuten (inkl. vieler sogenannten Philosophen) erweckt, nichts anders als „Schöpfer“, „Vater“, „Zorn“, „Liebe“ oder einer Person Ähnliches, welches, auf gläubige oder abergläubige Weise, der wahren Philosophie nicht förderlich sondern schädlich ist. Aus denselben Gründen haben viele Leute diejenigen Philosophen (z.B. Descartes, Spinoza u. a.), insofern sie den Ausdruck „Gott“ auch verwenden, nur zu schwer und unheilbar mißverstanden, mißhandelt und mißbraucht. Bei Schelling geschieht dies ebenfalls immer wieder.

Dieses Verhängnis gilt aber besonders für Schelling, weil er in der Wandlung seines Philosophierens unter „Gott“ nicht immer das Gleiche gedacht und diesen Ausdruck nicht streng in verschiedenen Bedeutungen differenziert hat, als er ihn gebraucht. Manchmal hat man den Eindruck, daß Schelling gerade durch die Verworrenheit dieses Wortes etwas profitieren wollte. Für uns ist also sehr wichtig, jedes Mal wenn Schelling von „Gott“ spricht, vorsichtig zu betrachten, was er hier meint, damit wir nicht blöde irreführt würden.

Zuerst ist klar, daß Schelling – bis zur Identitätsphilosophie fast völlig und in der mittleren und späten Philosophie nicht selten – Gott wie „das Absolute“, „absolute Identität“, „All“ usw. nur schlicht als Synonyme verstanden hat. Gott bedeutet nur das Prinzip der Philosophie und die umfassende Totalität. „Gott oder All“, „Absolutes oder Gott“ (VII, 425), solche Ausdrücke sind erklärend genug.

Es ist aber merkwürdig, daß Schelling seit der *Freiheitsschrift* 1809 Gott von dem Absoluten zu unterscheiden versucht hat, indem er die *Existenz* des ersteren als ein ausgezeichnetes Problem betont. In „Gott“ muß nun zwischen dem existierenden Gott und dessen Grund unterschieden werden (vgl.

⁶⁶ Zu der konkreten Gegenkritik an Hegel, die Schelling in seiner Spätphilosophie übt, vgl. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Kritik an Hegel und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München: Wilhelm Fink. 1992. Besonders Kapitel III: *Die wechselseitigen Systemkritiken Hegels und Schellings*. 151ff.

VII, 359 ff.), wodurch ein gewisser Dualismus eingeführt worden ist. Dieser ist aber nur dadurch zu überwinden, daß eine höhere Einheit des existierenden Gott und seines Grundes hervortritt, nämlich die „absolute Identität“ oder „Ungrund oder Indifferenz“ (VII, 406), kurz: wiederum das Prinzip der früheren Philosophie. Also das Absolute ist *höher* und *originärer* als Gott, wenn auch gerade dieser aus jenem entwickeln sollte. Dieser Grundgedanke wirkt weiterhin aus, wie man einsieht, daß *Gott, insofern er als existierend oder seyend gedacht wird, in Schellings Weltalterphilosophie weder Erstes noch Höchstes ist.*

Das Erste und Höchste in der Weltalterphilosophie, das Absolute, nennt Schelling nun häufiger „Gottheit“, „Uebergottheit“, „Freiheit“, „Willen, der nichts will“ usw. Dagegen kommt „Gott“, als ein bestimmtes Wesen, ein bestimmtes Seyendes, ein bestimmter Wille (vgl. Fragmente, 174), erst ganz später ins Wort. Der Unterschied zwischen Gottheit und Gott sowie die Überlegenheit der ersteren sind sicher nicht unbedeutend oder nur ungefähr, weil Schelling häufig und ganz eindeutig und nachdrücklich darauf hingewiesen hat. Schon allein in der Urfassung 1811 der *Weltalter* können wir zahlreiche Worte Schellings zu diesem Punkt finden, von denen wir hier nur einiges ausführen können:

„Daher wir gedrungen sind, jene Einfalt des Wesens *über* Gott zu setzten, wie schon einige der Älteren von einer *Uebergottheit* geredet, unähnlich darinn den Neueren, die in verkehrter Eifer diese Ordnung wieder umkehren wollten. ... Sie ist nicht Gott, sondern der Glanz des unzugänglichen Lichtes, in dem Gott wohnt.“ (WA I, 28/9; vgl. auch VIII, 236)

„Diese haben wohl eine Empfindung vom Ewigen oder von Gott, aber die zarte Gottheit, die in Gott selber *über* Gott ist, haben sie nicht empfunden.“ (WA I, 38)

„Denn selbst Gott ist nur die Hülle der Gottheit.“ (WA I, 61)

„Und wie im Menschen der Wille der nichts will das Höchste ist; so ist eben dieser in Gott selbst das, was *über* Gott ist.“ (WA II, 50)

„Denn jenes uranfängliche Wesen der Lauterkeit erklären wir als das, was selbst *über* Gott und die Gottheit in ihm ist.“ (WA I, 78)

„... jenes *übergöttliche* Wesen der Lauterkeit.“ (WA I, 98)

Diese Einsicht ist freilich nicht vorübergehend. Sondern sie bleibt immer der *Grundgedanke* der Weltalterphilosophie. Als Belege sind folgende Worte zu beachten. Als Schelling 1812 – also während der Spekulation der *Weltalter* – auf Eschenmeyers Kritik und Kommentar zu seiner *Freiheitsschrift* 1809 antwortet, möchte er diesen an einen wichtigen Punkt erinnern: „Ich bezeichne dieses Urwesen, aus dem Gott erst selbst durch den Akt seiner Manifestation hervortritt, ... [daß ich ...], um es von Gott (als bloßem Subjekt der Existenz) zu unterscheiden, nicht Gott, sondern *das Absolute* schlechthin genannt habe.“ (VIII, 165) Weiter sagt Schelling in der Erlanger Vorlesung 1820/21:

„Gott ist keineswegs das schlechthin Absolute, sondern das *relativ* gesetzte Absolute; und umgekehrt: nicht das schlechthin Absolute, sondern das *relativ* gesetzte Absolute ist Gott.“ (Initia, 151) Dann, kaum deutlicher und kühner kann man Worte finden, als Schelling es in *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* 1821 so ausdrückt:

„... hier gilt alles zu lassen, ... was nur ist, selbst *Gott*, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur *ein Seyendes*. ... Das absolute Subjekt ... ist also insofern *über Gott*, und wenn selbst einer der vorzüglichen Mystiker früherer Zeit gewagt hat von einer *Uebergottheit* zu reden, so wird dieß auch uns verstattet seyn, und es wird ausdrücklich hier bemerkt, *damit nicht etwa das Absolute – jenes absolute Subjekt – gerade mit Gott verwechselt werde. Denn dieser Unterschied ist sehr wichtig.*“ (IX, 217)

Genug Zeugnisse haben wir also herbeigeführt, um die Leser aufmerksam auf diesen „sehr wichtigen Unterschied“ zwischen der Gottheit (wohl dem Absoluten) und Gott zu machen, bevor man auf die Weltalter-Spekulation Schellings eingeht. Freilich sehen wir, daß Schelling sich selbst nicht immer streng an diesen Unterschied gehalten hat, insbesondere als der Ausdruck „Gott“ in der Spätphase der Weltalterphilosophie (etwa ab 1821) immer häufiger auftaucht. Mit diesem Ausdruck meint er manchmal den bestimmten seyenden Gott, manchmal aber eben die Gottheit (das Absolute) selbst. Deshalb müssen wir auf alle Fälle vorsichtig sein, wenn wir im folgenden Schellings Aussagen von „Gott“ behandeln.

2. Das Absolute in der Weltalterphilosophie

Schon aus der Einleitung der *Weltalter* bekommen wir das Prinzip der Weltalterphilosophie Schellings: es ist „das Urlebendige“ (WA I, 3), das „erste“ oder „älteste“ Wesen“ (ebd.; WA II, 3), ein Wesen oder Prinzip, „das außer und über der Welt ist.“ (WA I, 5; WA II, 5; VIII, 200) Weiter bekommt dieses Prinzip noch viele Namen und Bezeichnungen: „ewige Freyheit“ (WA I, 26), „Wille, der nichts will“ (WA I, 27; WA II, 46), „Reinheit“, „Lauterkeit“, „reine Frohheit“, „gelassene Wonne“, „stille Innigkeit“, „Huld, Liebe und Einfalt“, „Gottheit“ (WA I, 28), „Uebergottheit“ (WA II, 29), „Gelassenheit“ (WA II, 49), und und, die wir leider nicht voll aufzählen könnten. Alle diese Beschreibungen sind durch eine Analogie mit dem menschlichen Gemüt gewonnen und somit leicht verständlich. Daß sie aber alle nur Ein und Dasselbe, nämlich das Absolute, ausdrücken, soll auch klar sein, wie Schellings andere Bezeichnungen, „absolute (unbedingte) Einheit von Subjekt und Objekt“ (WA II, 28; Fragmente, 174), „absolute Indifferenz von Subjekt und Objekt“ (WA II, 44), die „übergöttliche Gleichgültigkeit“ (WA II, 47) oder die „reine Gleichgültigkeit“ (Fragmente, 174), „das Absolute als absolute Indifferenz“ (Initia, 69) usw. verraten.

Alle Forscher haben bemerkt (es ist ja eigentlich sonnenklar), daß Schelling seit der

Freiheitsschrift 1809 (und in der Weltalterphilosophie auch) der sogenannten anthropologischen Methode oder anthropomorphem Prinzip gefolgt hat,⁶⁷ d.h. „alles (sc. auch das Absolute) so menschlich und natürlich zu nehmen als möglich.“ (WA II, 53) Auf diese Methode selbst gehen wir hier nicht ein, daher wollen wir sie auch nicht einfach als richtig oder falsch urteilen. Eines müssen wir allerdings anerkennen, nämlich diese Methode ist prinzipiell *möglich*, sie ist mindestens nicht sich selbst widersprechend. Dagegen ist eine Behauptung, das Absolute oder Gott habe nichts mit dem Menschlichen zu tun, ein Selbstwiderspruch, weil sie selbst ein *menschliches* Urteil über das Absolute oder Gott ist. Bezüglich dieses Punkts hat Schelling seine „anthropologische“ Methode gegen Eschenmeyers Vorwurf verteidigt: denn es wäre *ebenso unrecht*, dem Absoluten irgend ein menschliches Prädikat abzusprechen wie beizufügen, wenn man nur dogmatisch von einem persönlichen Standpunkt, nicht aber vom Absoluten selbst anfangen sollte: „Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen.“ (VIII, 168) Eschenmeyers Behauptung, daß Gott „schlechterdings übermenschlich“ (ebd.) sei und nichts Menschliches tragen *solle*, ist in der Tat ebenfalls ein *menschliches* Urteil, und zwar nur im schlechten *negativen* Sinne, weil er „ohne Untersuchung, bloß subjektiv über Gott abzuurteilen“ (ebd.) vermag. Klar, der Gott Eschenmeyers – wie die „Engel“, „Sonnenbewohner“ usw. – ist nur Gegenstand eines billigen Glaubens, der nach wie vor den „Nichtphilosophen“ vorbehalten ist. Dagegen will Schelling zeigen, „was er (sc. Gott) auch *ist*, das ist er durch *sich selbst*, nicht durch uns. ... Er ist, was er *seyn will*. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen“ und „*seinen Wegen* nachzugehen“ (ebd.).

Allein, daß diese Methode prinzipiell möglich ist, sagt noch nichts darüber, wie viel man dadurch gewinnen kann. Allerdings müssen wir uns der Schwierigkeit dieser Methode bewußt werden. Die Schwierigkeit liegt eben darin, wie können wir z.B. dem Willen des Absoluten eigentlich innwerden (falls es einen solchen hätte), wie kann ich mir sicher sein, daß meine Gedanken über das Absolute wirklich sein Wesen wiedergeben haben und nicht etwas bloß von mir persönlich Ausgedachtes sind. Kurz: worin liegt die *objektive Gültigkeit* der anthropologischen Methode? Gerade hier findet man die größte Schwäche aller Theosophen und Mystiker, daß sie die vernünftigen Gedanken (falls sie sie hätten) niemals von den seelischen Phantasien und körperlichen Unruhen klar unterscheiden können, mithin auch den Willen ihres lieben Gottes auf so verschiedene Weise vergewaltigt haben, während sie kindisch und zugleich hartnäckig glauben, daß dies alles *Wahrheit* sei,

⁶⁷ Vgl. *Schellings philosophische Anthropologie*, hrsg. von J. Jantzen / P.L. Oesterreich, Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002, insbesondere die Beiträge von Jochem Hennigfeld, *Der Mensch im absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings*, und von Peter L. Oesterreich, *Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik*. (S. 1 – 50)

und sie selbst nichts anders als reines Medium, *Erzähler* der Ereignisse wären. In diesen Stumpf hatte Schelling auch nicht wenig Mal geraten. Aber er war und bleibt Philosoph, der durch die kritische Philosophie, den transzendentalen Idealismus und den absoluten Idealismus hindurch gegangen ist. Denn Schelling sieht die „Gränze zwischen Theosophie und Philosophie“ (WA I, 12) darin, ob sie neben „Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts“ (ebd.) auch ein „äußeres“ Prinzip, Organ oder Zeug besitzen, damit der Inhalt „zur höchsten Darstellung gelangen könne.“ (ebd.) Nur die Philosophie hat ein solches Zeug, nämlich die Dialektik, die die Wissenschaft begleiten und tragen muß.

Leider hatte Schelling in der Urfassung 1811 dieses Zeug noch nicht genug beachtet und verwendet, so daß seine Darstellung, begann mit dem „Willen, der nichts will“, geradeaus wie eine spannende *Erzählung* vorführte, wobei er inzwischen nur einmal anhielt (WA I, 47-53), um die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Einheit“ klar zu differenzieren. Außer diesem Intermezzo kennt man darin eigentlich kaum eine Spur der Dialektik, die sich sowieso intensiv mit den Erörterungen der Begriffe beschäftigen sollte. Also Schelling hatte 1811 seiner eigenen Bestimmung nicht gut gefolgt: „Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher.“ (WA I, 16; WA II, 20) Es ist aber auch klar, daß diese allzu starke „anthropologische“ Tendenz ab den Druck 1813 von Schelling allmählich gemildert (wenn auch nicht überhaupt aufgebogen) wird. Dies zeigt sich darin, daß Schelling seit 1813 immer eine dialektische Erörterung der wichtigen Begriffe (insbesondere des Begriffs „Seyn“) vorangehen läßt, bevor er ganz klar die Idee des Absoluten (des Prinzips der Philosophie) aufstellt.⁶⁸ Viele gründliche Gedanken sowie der gründliche Gedankengang der Urfassung 1811 wurden jedoch weiterhin beibehalten.

Es ist also die neue Tendenz in dem Druck 1813: bevor „der Wille, der nichts will“ (oder seine zahlreichen Titel) auftaucht, müssen wir zuerst die „*erste Idee*“ des Absoluten erfassen, welches Unternehmen nicht durch anthropologische Analogie, sondern vielmehr durch „*dialektische Erörterungen*“ (WA II, 42) möglich ist, so, „daß die ganze Schärfe dieser ersten Idee gefaßt, daß nicht mehr, nicht weniger bey derselben gedacht werde, als sie enthält.“ (ebd.)

Diese dialektischen Erörterungen beginnen in der Weltalterphilosophie meistens mit dem Problemkomplex „*Seyendes – Seyn*“. Ihm entsprechen die Komplexpaare „Nichtseyn – Seyn“ und „Seyendes – Nichtseyendes“.

Diese Komplexpaare sind nicht erst neu in der Weltalterphilosophie vorkommen. Früher

⁶⁸ Manfred Schröter kennt auch diesen deutlichen Unterschied zwischen der Urfassung 1811 und den folgenden Fassungen der Weltalter, kann aber dessen Grund nicht angeben. Außer der Schwäche der „anthropologischen“ Methode selbst vermuten wir einen großen Druck, den Hegel durch seinen im Jahr 1812 veröffentlichten ersten Teil der *Wissenschaft der Logik* auf Schellings Herz gelegt hat. Dies könnte Schelling dazu gezwungen haben, ab den Druck 1813 der *Weltalter* immer mehr von der „Erzählung“ auf begriffliche Dialektik zu übergehen.

erwähnte Schelling am Schluß seiner *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* 1806 einen Unterschied des *Nichtseyenden* (του μη οντος) und des *Seyenden* (του οντος) in Platons *Sophistes* (vgl. VII, 197), wo er freilich eher ihren Gegensatz als ihre Einheit sah und nur flach übergang.

Dann hat Schelling in der *Freiheitsschrift* 1809 eine Unterscheidung gemacht zwischen „dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.“ (VII, 357) Der Gedanke ist klar: es ist Eines, ein Wesen, an dem Drei Sachen zu unterscheiden sind: „Existenz – Existierendes – Grund“. Was in diesem Komplex einen Gegensatz bilden, sind Existierendes (Subjekt) und Grund (Objekt),⁶⁹ während Existenz ihre Einheit ist. Das Gegenpaar verwandelt sich dann in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 in „Seyendes – Seyn“,⁷⁰ wobei das Seyende etwa „Subjekt, Ideales, Bewußtes, Form usw.“ bedeutet, während dem Seyn Bedeutungen wie „Objekt, Reales, Unbewußtes, Stoff oder Materie“ zugeschrieben wurden. Daher ist es logisch, daß Schelling das Seyn mit dem „Nichts“ identifiziert und in dieser Weise die biblische Vorstellung von „Schöpfung aus Nichts“ interpretiert. Das Nichts ist kein Vakuum schlechthin, sondern „nur das Nicht-Subjektive, Nicht-Seyende, aber eben darum das Seyn selber“ (VII, 436); das Seyn ist Nichts nur in einer Relation, in der es zu dem Subjekt (dem Seyenden) „als Nichtseyendes, als bloße Unterlage, bloßen Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug“ (VII, 437) dient. Also man sieht immer einen Gegensatz „Seyendes – Seyn“, aber das Wesen, als Einheit beider, kann an sich weder Seyendes noch Seyn sein. Es ist immer *über* beide. Tja klar: es ist eben das Absolute, das sonst auch „absolute Identität“ oder „absolute Indifferenz“ von Subjekt und Objekt (also vom Seyenden und Seyn) genannt wird.

Allein in der Urfassung 1811 der *Weltalter* hat Schelling das Problem „Seyendes – Seyn“ nicht ganz ernst genommen. Dies zeigt sich darin, daß die Gottheit (das Absolute), die eigentlich über Seyendes und Seyn steht, oft von Schelling unbedenklich als *Seyendes* herabgesetzt wird, so daß sie im *Gegensatz* zum Seyn steht. In der Urfassung 1811 ist die Transzendenz der Gottheit dadurch verloren, daß diese von einem niederen Prinzip gefangen wird! Sie wurde *Seyendes*, wurde *unfrei*, und mußte dann dramatischer Weise (eben typisch erzählerisch) ihre Emanzipation suchen, usw. Ah welch ein Verhängnis! Dagegen hat Schelling ab den Druck 1813 die Idee des Absoluten immer in Hinsicht

⁶⁹ Statt dessen sah Eschenmayer daran einen Gegensatz „Existenz – Grund“. Diesen Fehler hat Schelling mit Nachdruck korrigiert. Vgl. seinen Antwortbrief an Eschenmayer 1812, VIII, 164.

⁷⁰ Daß Schelling in seiner Spätphilosophie „Seyn“, „Daseyn“, „Existenz“ und „Wirklichkeit“ schlicht und bequem als dasselbe redet und verwendet, ist sehr bedauerlich. Diese Nachlässigkeit in wichtigsten Begriffen ist aber um so bedauerlicher, weil Schelling selbst in seiner Jugend dieselbe Begriffe ganz schön und deutlich unterschieden und diese Unterscheidung betont hatte!! (vgl. I, 209 ff.) Leider würde es zu weitläufig sein, wenn man auf die Unterschiede dieser Begriffe eingeht. Im Wesentlichen halten wir uns jedoch daran, daß jegliche Existenz (sowie Daseyn und Wirklichkeit) schon mit *Zeit und Raum* vorgestellt werden muß, während das Seyn nicht unbedingt in die Sphäre der Zeit und des Raums hineintritt. Zugleich ist es sehr wichtig, daß wir bis jetzt die Sphäre der Zeit noch nicht berührt oder aufgestellt haben. Es ist uns eigentlich verboten, schon vor der Aufstellung der Sphäre der Zeit von jeglicher Existenz zu reden.

auf das Problem „Seyendes – Seyn“ aufzustellen sucht, indem er das Absolute ganz deutlich sowohl vom Seyenden als auch vom Seyn unterscheidet. Das Absolute ist „das weder Seyende noch Nichtseyende“ (Fragmente, 173; VIII, 238/9, 254/5), wie es sich gehört.

Der Anfangspunkt ist das *Seyn*, welches in Schellings Gedanken noch nicht von dem *Wesen* zu trennen ist. Es gibt zwei Weisen, das Seyn zu betrachten: 1) es „rein als solches“, so ist es „selbstlos, eine gänzliche Versunkenheit in sich selbst“, also als Objekt, bloßes Seyn; 2) es als „ein Seyn, das auch selber wieder *ist*“, also als Subjekt, *Seyendes*. (vgl. WA II, 30) Und ebenso wichtig ist, daß es nur ein und dasselbe *Wesen* ist, das auf verschiedene Weise betrachtet wird: ob als bloßes Seyn, oder als etwas, das *ist* (*Seyendes*). Nun stehen das Seyende und das Seyn in einem „Widerspruch“ und ihre Einheit ist das Wesen selbst, „das Widerspruchlose“ (WA II, 32) oder „das Unbedingte“ (WA II, 33). Klar, neuer Gedanke ist dies nicht.

Nach dem Gesagten muß man doch von dem Unbedingten (dem Absoluten) sagen: „Es ist Seyendes und Seyn.“ Es kommt aber darauf an, wie dieser Satz verstanden werden soll.

Erinnere man sich nur daran, wie Schelling den „wahren Sinn eines jeden Urteils“ (WA I, 51) erörtert. Nämlich ein Urteil „A ist B“ bedeutet in Wahrheit nur: *das, was A ist, ist das, was auch B ist*. (ebd. vgl. auch WA II, 38, 41) Das lebendige Band des Urteils ist etwas (von Schelling „X“ genannt), das A und B zu Grunde legt oder über sie hinaus steht. „A ist B“, weil „X ist A und B“. Aber dieses „X“ kann *an sich* nicht als A oder B angesehen, noch durch diese beschränkt werden, weil es auch C, D, ... ist, bis ins Unendliche: „dieses Eine Subjekt muß durch alles gehen und in nichts bleiben.“ (IX, 215) Es ist auch nicht eines der „Subjekte“, die in den einen Urteilen als Subjekte und in den anderen Urteilen wiederum als Prädikate dienen können. Es bleibt Subjekt schlechthin und wird nie Prädikat eines anderen. Mit Recht heißt es „*absolutes* Subjekt“ (IX, 219), weil es als das Absolute eigentlich kein Subjekt (im normalen Sinne) ist.

Der Punkt in jenem Satz ist also eben das „*Es*“. Nach der vorigen Erörterung ist hier wieder eine doppelte Betrachtungsweise erforderlich, nämlich man kann den Blick entweder auf die beiden Prädikate (*Seyendes* und *Seyn*) oder auf das Subjekt selbst werfen, „inwiefern es bloß *Es*, d.h. nur *das ist, welches Seyn und Seyendes ist*.“ (WA II, 34) Als „bloß *Es*“ ist es jenes „X“, das *an sich* weder *Seyendes* noch *Seyn* ist. Dieses „bloß *Es*“ ist über beides, ist das weder *Seyende* noch *Nichtseyende*, während andererseits der Satz „das Absolute ist *Seyendes* und *Seyn*“ ebenfalls richtig ist. Es sind also keine unvernünftigen Worte, wenn Schelling so behauptet: daß das Absolute „*Seyendes* und *Seyn ist*, und auch *nicht ist*“ (WA II, 44), oder das Absolute sei „*nicht Seyendes* und *nicht Seyn*, und es sey doch auch *nicht Nichtseyendes* und *nicht Nichtseyen*.“ (WA II, 44/5) Nur müßte man in diesen Fällen klar sehen, ob das Absolute *an sich* oder ob es in Bezug auf seine Prädikate gemeint ist.

Aber in dem Satz „*Es ist Seyendes* und *Seyn*“ können wir noch mehr Wichtiges finden. Daß das

Absolute „seiner Natur nach, ohne sein Zuthun“ (WA II, 34) Seyendes und Seyn ist, drückt eine *Notwendigkeit* aus, welche das ganze Wesen (das Absolute – Seyendes – Seyn) verbindet, einschließt. Durch die Notwendigkeit ist das Absolute gesetzt als das Aussprechende des Seyenden und des Seyns, und das Seyende und das Seyn als seine Aussprechlichen. Aber in der zweiten Bestimmung, daß das Absolute als „*bloß Es*“ an sich bleiben kann, ist die *Freiheit* des Absoluten wieder zurück gewonnen. Das heißt, das Absolute ist zwar mit Seyendem und Seyn verbunden, aber es kann sich beider nicht annehmen, als wären sie nicht. Es kann „Gleichgültigkeit“ (WA II, 44) oder „absolute Indifferenz“ (ebd.) gegenüber ihnen bleiben. Das Absolute „kann sich aussprechen als Seyendes und Seyn und es kann sich nicht aussprechen als beyde; mit anderen Worten, es kann beyde seyn, und es kann beyde lassen.“ (WA II, 45) Nur die Freiheit ist über allem Seyenden und Seyn, weil sie frei ist, zu sein oder nicht zu sein. Dadurch wird das Absolute auch mit „Freyheit“ (WA II, 48) identifiziert, und diese letztere Bezeichnung kommt seit 1813 immer häufiger vor.

Die Bezeichnung „ewige Freyheit“ taucht u. a. schon in der Urfassung 1811 (WA I, 26) auf. Ja Schelling sagt dort sogar: „Freyheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist.“ (ebd.) Aber da wurde sie nur durch anthropologische Analogie geradewegs über Seyendes und Seyn gestellt, ohne eine „dialektische Erörterung“ über die beiden letzteren. Daher war die „Freiheit“ auch als Bezeichnung kaum von „Lauterkeit“, „Reinheit“, „Frohheit“ usw. zu unterscheiden, geschweige als „bejahender Begriff“. Anders ist es aber seit 1813, daß man unter Freyheit mindestens eine positive Eigenschaft versteht: die Freyheit, zu sein und nicht zu sein.

Dieses Vorfahren, vor aller Entwicklung eine „dialektische Erörterung“ über die Idee des Absoluten im voraus zu schicken, wurzelt sich seither fest in der ganzen Weltalterphilosophie und reicht bis in die Spätphilosophie hin, und zwar so, daß die Erörterung fast ausschließlich mit dem Problem „*Seyn*“ kombiniert ist und immer intensiver und komplizierter wird. In seinen Erlanger Vorlesungen 1820/21 kündigt Schelling am Anfang der eigentlichen Problematik (vorher war nur eine allgemeine Einleitung in die Philosophie) seinen Wahlspruch gleich an, daß „wir uns nicht enthalten konnten, die ewige Freyheit mit dem Seyn zu verbinden.“ (Initia, 69) Anschließend hat er die Bedeutungen des „*Seyns*“ noch einmal unterschieden, „daß es ein doppeltes, ein äußeres (das ‚*Seyn*‘) und ein inneres (das ‚*Ist*‘) Seyn gibt.“ (ebd.)⁷¹ Deutlicher gesagt, es ist ganz anders, wenn man sagt: „*Es ist*.“, als zu sagen: „*Es ist seyend*.“ Denn im ersteren Fall denkt man ausschließlich nur an das „bloß Es“, das *Wesen*, an sich, rein als solches, während im letzteren Fall es schon als ein bestimmtes

⁷¹ Dieselbe Unterscheidung der Seynsbedeutungen wiederholt sich in *System der Weltalter* 1827: 1) „das Seyn selbst“ oder „das Seyn rein als solches“, also das *Wesen*, die ewige Freyheit; 2) „das seyende, substantielle Seyn“, das mit dem seyenden Subjekt und dem gegenständlichen Seyn in eins fallen. Vgl. SWA, 106.

Subjekt (Seyendes) *und* als ein gegenständliches Objekt (Seyn) gesetzt wird.⁷² Wenn wir also diesen Unterschied der Bedeutungen des „Seyns“ klar vor Augen haben und einsehen, daß das Seyn bei Schelling auch Wesen bedeuten kann, so vermag man Schellings folgende Worte nicht zu mißverstehen: „die ewige Freyheit ist das Seyn an sich, das Seyn selbst. *Es gibt kein Seyn an sich als die ewige Freyheit.* ...das Seyn an sich und die ewige Freyheit sind nicht eins, sondern einerlei.“ (Initia, 70) Als Wesen ist das „Seyn an sich“ ebenso sehr das „weder Seyende noch Nichtseyende“. Tja die Bezeichnungen sind egal, denn mit ihnen meint Schelling eben das Absolute, das absolute „An sich“, welches der „ewige Gegenstand“ der ganzen Philosophie ist (ebd.).

Dagegen aber, wenn jene zweite Bedeutung des „Seyns“ (als bestimmtes Seyendes und gegenständliches Seyn) in Vordergrund tritt, so sind die ewige Freyheit und das Seyn (hier spricht man nicht mehr „Seyn *an sich*“) nicht einerlei, sondern zwei Sachen, obwohl sie ihrem Wesen nach noch untrennbar sind. Aber gerade dieses Seyn ist es, das seit 1820 die Prinzipienlehre Schellings fast dominiert hat. Es ist da, bevor man philosophiert oder spekuliert; es erscheint als etwas einfach Gegebenes, Unvermeidliches, Notwendiges, Unverständliches, nicht zu Tilgendes usw., wie Schelling dazu bemerkt: „Das absolute Subjekt (sc. die ewige Freyheit) hat also keine Gewalt gegen sein Seyn, weil das Seyn dem absoluten Subjekt ein solches ist, wofür es nichts kann. Denn es ist nicht ein sich selbst zugezogenes Seyn, sondern das Seyn, die Form, die sich selbst macht. Diese Form ist die ewige Verkettung. Die ewige Magie, die immer wieder aus sich selbst entsteht und die immer wieder sich selbst macht, die keinen Urheber hat.“ (Initia, 103)

Dieses „Seyn“ hängt eigentlich mit demjenigen Problem zusammen, das wir im nächsten Kapitel als „Emanationsproblem“ zeichnen und abhandeln werden. Hier betrachten wir es jedoch, inwiefern gerade das *Seyn* (und nicht anderes) mit der Idee des Absoluten kombiniert ist. Denn auch in *System der Weltalter* 1827 legt Schelling kaum Interesse auf jenes „Seyn an sich“, das „Seyn selbst“ (SWA, 132), das mit dem Absoluten einerlei ist.⁷³ Dies ist ja kein Problem. Was Schelling schwer fällt, ist das Seyn in anderer Bedeutung, nämlich das gegenständliche, „substanzielle“, „selbstlose“ Seyn (SWA, 106, 109, 113), dessen Herkunft Schelling nicht zu erklären vermag. Daher nennt er es ein „*grundloses*“ Seyn (SWA, 106). Es kommt Gott (dem Absoluten) notwendig hinzu, als das „Nicht-Nichtseyen“, von welchem Gott nicht abweichen kann. Dieses Seyn ist „das Allerzufälligste“ (SWA, 106), dessen Notwendigkeit „die größte Zufälligkeit“ (SWA, 107). Anders gesagt: „jenes nicht nichtseyenkönnende ist das Zufällige, ja eigentlich der *Urzufall*. *Es ist* sich selbst zufällig, denn es *ist* ohne sein Wissen, es *ist* uns zufällig, weil wir es nicht wollten und nicht beabsichtigen.“ (SWA, 134/5)

⁷² Man erinnere sich an jene Formel des Drucks 1813: „*Es ist Seyendes und Seyn.*“

⁷³ Später nennt Schelling es auch „*überschwängliche, überfließende Seyn, ... das übernothwendige Seyn.*“ (SWA, 152)

Als Schelling diesen Gedanken verfolgt und keinen Ausweg finden kann, wagt er später, z.B. in *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* 1839, zu behaupten: „Unser Ausgangspunkt ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existierende.“ (XIV, 337) Dieses Existierende ist, da Schelling bekanntlich „Seyn“ und „Existieren“ für einerlei hält, das „allem Denken vorausgehende Seyn“, das „unvordenkliche Seyn“ (ebd.) oder das „Seyn vor allem Denken“ (XIV, 345). Dadurch macht Schelling den Anschein, als wäre der große Idealist nun Dogmatismus, Realismus oder gar Materialismus anheimgefallen worden. Das ist aber nicht wahr. Denn es ist nur ein höchst abstraktes Seyn, so abstrakt wie die erste Bestimmung der Hegelschen Logik, nur noch ein *Gedanke*.⁷⁴ Noch wichtiger ist, daß Schelling dem Seyn zwar eine tatsächliche Priorität, aber keineswegs eine *prinzipielle* Priorität zugeschrieben hat. Das Seyn hat weder an die Stelle des Absoluten als Prinzip angetreten, noch dieses verdrängt oder ersetzt. Es ist zwar das erste Problem überhaupt, der „Ausgangspunkt“ der Erforschung, aber zugleich ebenso ein „Übergangspunkt“, denn das Seyn „ist selbst nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem sogleich hinweggegangen wird.“ (XIV, 350) Aber wozu? Die Antwort ist klar: „Die Aufgabe ist, in diesem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Existiren ... das über allem stehende *Prinzip* zu finden; ... Wir müssen von ihm (sc. Seyn) hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur *Idee* zu gelangen.“ (XIV, 337; vgl. auch UPhO, 66) Diese ist eben die Idee des Absoluten, die in der Spätphilosophie Schellings weniger durch intellektuelle Anschauung als durch begriffliche Hypostase zu gewinnen ist. Um das wahre Prinzip zu finden oder zu dessen Idee zu gelangen, greift Schelling zu dem auf, was zwar nicht der Zeit aber der Natur nach *vor* dem Seyn ist. In der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 1831/32 sagt er: „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.“ (UPhO, 23) Der erste Schritt der Philosophie muß schon über das Seyn hinausgehen,⁷⁵ aber nicht wie bei Hegels Logik, daß die Begriffe „Seyn“, „Nichts“ und „Werden“ automatisch *vorwärts* fortschreiten und sich entwickeln können. Vielmehr geht Schelling in eine umgekehrte, *zurückführende*, Richtung.⁷⁶ Hegel hat das Seyn gewissermaßen leichtgenommen, aber für Schelling ist das Seyn eher etwas *Problematische quasi Unverständliches* und er will sich immer klar machen:

⁷⁴ Vgl. Schellings Erläuterung: „... aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird jenes Seyn im Fortgang, ... mit zu einem Moment des Denkens.“ (XIV, 341)

⁷⁵ Dies entspricht völlig derjenigen Forderung in *System der Weltalter* 1827: „über die Welt hinauszukommen, das ist ja doch das Geschäft, Streben und Ziel der Philosophie“ (SWA, 16), wenn man einsieht, daß das „Seyn“ bei Schelling manchmal Synonym von „Welt“ ist. (vgl. UPhO, 23)

⁷⁶ Schelling hat seine Methode so charakterisiert: „ich [habe] gleich von dem leeren Begriff des Seins hinweg zum sein Könnenden geleitet. Eben dadurch verwandelt sich der tote Begriff dessen, *was ist*, in den lebendigen, einen Fortschritt machenden, Begriff dessen, *was sein wird*.“ (UPhO, 48) Dies kann auch als eine Kritik an Hegels Logik angesehen werden.

warum es Seyn gibt? Oder „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (XIII, 7)

Nun das, was vor dem Seyn ist, wird von Schelling vorübergehend als „*das sein Könnende*“ (UPhO, 25) bezeichnet. Dieses heißt weiter „das, was seyn wird“ (UPhO, 24), „das noch nicht Seiende“ (ebd.), „die Quelle des Seins“ (UPhO, 25), „das künftig sein werdende“ (UPhO, 26), „*potentia existendi*“ (ebd.; auch XIV, 339) usw. Der Brennpunkt ist aber, ob das, was vor dem Seyn ist, auf *freie* oder *notwendige* Weise ins Seyn übergeht. Wie wir sehen, Schelling hat früher (1820/21) in Erlangen schon auf dieses Problem eingegangen, wobei er die ewige Freyheit als das Seynkönnende bestimmt, welches wiederum in sich drei Potenzen des Seyns (das Seynkönnende, das Seynmüssende, das Seynsollende) einschließt (Initia, 80, 81 ff.). Allein sein dortiger Gedankengang, der nicht selten ins Wortspiel mit den Modalverben (Können, Müssen, Sollen) geraten hat, ist so verworren und durcheinander, daß man ihn kaum verfolgen kann. Ja selbst Horst Fuhrmans hat solches als „verwirrende Grübeleien“ vorgeworfen. (vgl. Initia, XX) Erst in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 1831/32 konnte Schelling diesen Gedankengang relativ deutlicher darstellen (von der 4. bis zur 15. Vorlesung). Allerdings wäre es auch zu weitläufig, wenn wir hier seinen höchst spekulativen Gedankengang verfolgen oder wiedergeben. Im Ganzen sollte es ausreichend sein, die bezüglichen Ergebnisse herbeizuholen.

Kurz: Schelling will es nicht, daß die *potentia existendi* notwendig, automatisch oder blind ins Seyn übergeht und „gleichsam ins Sein verloren ist“ (UPhO, 28). Es *kann seyn*, und *ist* gleich. Es kann nur nicht nicht seyn, wie $2 + 2$ nicht nicht 4 seyn können. Aber wir bleiben nicht bei diesem Gedanken stehen und gehen weiter zur zweiten Bestimmung dessen, was vor dem Seyn ist. Nämlich es ist außerdem auch „das *natura sua nicht sein Könnende*“ (UPhO, 34). Das Verneinungswort „nicht“ bedeutet hier nicht: „es ist *unfähig*, zu seyn“, sondern: „es ist *fähig, nicht zu seyn*.“ Anders gesagt, es kann zwar seyn, muß aber nicht; es muß nicht ins Seyn übergehen, sondern es kann in sich bleiben. Aber auch dies ist nicht die endgültige Bestimmung. Denn das, was sein kann und unmittelbar ist, und das, was sowohl sein als auch nicht sein kann, sind „nicht als zwei Gestalten, zwei Substanzen Eines Wesen zu denken.“ (UPhO, 42) Beide sind Eines, und zwar in „strengster substantieller Identität.“ (ebd.) Diese Identität hat Schelling dann in *Geist* gefunden, denn „Geist ist das, was im beständigen actus ist und nicht aufhört, Quelle des Seins zu sein – was frei ist, sich zu äußern oder nicht – was im sich selbst Äußern sich nicht selbst verliert.“ (UPhO, 56) Freilich, auch der Geist allein kann nicht das wahre Prinzip sein, sondern er und jene beiden erst zusammen sind Bestimmungen des Prinzips, welches von jeder einzigen Bestimmung unabhängig ist. Erst hier darf Schelling sagen: „Wir haben das, was sein wird, als in sich beschlossen, als *das Absolute*, id quod omnibus numeris absolutum est, gewonnen.“ (UPhO, 61) Das Absolute heißt im übrigen auch „absoluter Geist“ (UPhO, 63), „vollkommener Geist“ (UPhO, 70), „Freiheit“ (UPhO, 79) usw. Dort

erklärt Schelling: „*Freiheit* ist unser und der Gottheit Höchstes.“ (ebd.)

Mögen die Leser nicht Einwände erheben, daß wir im vorigen mehr von der Spätphilosophie als von der Weltalterphilosophie (vor allem deren früheren Fassungen) geredet hätten. Denn die Spätphilosophie, wie Fuhrmans es eingesehen hat, ist nichts anders als Weiterentwicklung und Differenzierung der Weltalterphilosophie, so daß die Beschäftigung mit der Weltalterphilosophie schon den notwendigen und besten Eingang in die Spätphilosophie finden muß. Gerade deswegen ist es wichtig und möglich, umgekehrt durch manche spätere Gedanken die genuinen Ideen der Weltalterphilosophie zu erweisen und zu erhellen.

Einer der wichtigsten Punkte ist aber eben das „Seyn“, zu dem sich das Prinzip irgendwie verhalten muß. Das Prinzip ist Freyheit; es ist frei, zu sein und nicht zu sein. Die früheren Fassungen der *Weltalter* haben meistens die eine Seite der Freyheit (nicht zu sein) hervorgehoben, so daß das Prinzip als „das weder Seyende noch Nichtseyende“, das „Unseyende“ oder das „Überseyende“ erscheint, während in den späteren Phasen die andere Seite der Freyheit (zu sein) immer häufiger in den Vordergrund tritt, wobei das Prinzip als „Können“ oder „Macht“ erscheint. Ein anderer sehr wichtiger Punkt ist, auf welche Art und Weise das Seyn von dem Prinzip angenommen wird. In den früheren Fassungen, da das Prinzip vor allem als Freyheit nicht zu sein verstanden wird, muß das Prinzip in einer *passiven* Weise das Seyn empfinden und annehmen. Das Seyn tritt als ein Selbsterzeugtes hervor und macht sich wie ein Prinzip geltend. Diese unerklärbare quasi unverständliche Herkunft des Seyns ist in den späteren Phasen auch beibehalten, und zwar noch problematischer, so daß Schelling dieses Seyn „Urzufall“ oder „größte Zufälligkeit“. Aus diesem Problem konnte Schelling auch seine spätere Kritik an das sogenannte ontologische Argument schöpfen, welches behauptet, daß das Absolute seiner Natur nach schon notwendig ist oder existiert (in Schellingscher Sprache). Aber eben diese Notwendigkeit ist für Schelling nichts Vorzügliches oder Angenehmes. Wie wir sehen, Schelling hat seit den späteren Phasen der Weltalterphilosophie versucht, neben dem notwendigen, blinden Sein ein anderes Sein zu suchen, das das Prinzip freiwillig in *aktiver* Weise schafft. Dies entspricht auch der Tendenz, nunmehr die Freyheit eher aus ihrer positiven Seite (statt „nicht zu sein“ nun „zu sein“) zu betrachten.

Das oben Gesagte erkennt man deutlich in den Münchner Vorlesungen *System der Weltalter* 1827, dem Ausgang der Weltalterphilosophie. Das Hauptthema dieser Vorlesungen ist, wie Gott, als Herr des Seyns, sich zu dem Seyn verhält. Das notwendige Seyn, der Urzufall, ist nicht abzuschaffen. Wie könnte Gott *Herr* des Seyn genannt werden? Hier hat Schelling zwei Arten Seyn unterschieden: „*von selbst seyn*“ und „*von sich seyn*“. Nämlich „das erstere ist ein ohne sein Zuthun von Natur seyn, das zweite kann nicht ein Seyn ohne eignes Zuthun seyn. Gott ist das *von sich Seyn*.“ (SWA, 117) Die Freyheit zeigt sich darin, „daß er (sc. Gott) das Blindseyende nicht seyn will, sondern als Geist seyn

will.“ (SWA, 133) Die Freyheit ist jetzt ein Wille, der etwas Positives will. Hat Schelling jenen Willen, der nichts will, vergessen? Nein. Auch hier will Schelling ihn klar in die Erinnerung zurückrufen: „Gott sei *an sich* (insofern man nehmlich von einem Ansich Gottes sprechen kann) *der nichtswollende und nichtsverlangende Wille*. ... *der Wille der nicht actu will, der nicht wollend will*, ... die eigentliche Gottheit Gottes sei der *nicht wollende Wille*.“ (SWA, 162) Man sieht auch, viele Beschreibungen, wie „Huld, Liebe und Einfalt“ (SWA, 163; vgl. WA I, 28), sind nach 16 Jahren wörtlich beibehalten worden. Nur die Tendenz ist verändert. Denn Schellings jetzige Vorliebe gilt eher einer Freyheit, die positiv will und handelt. Aber sollte der Wille, der nichts will, deswegen „*in dem Negativen Gottes*“ (ebd.) sinken und plötzlich unerwartet sich in einen „blindwollenden“ Willen (SWA, 164) verwandeln?! Der Fehler, den Schelling manchmal leichtsinnig gemacht hat, beruht meistens auf der Einseitigkeit, wenn die Freyheit nicht in ihrem vollkommenen Sinne verstanden wird. Dies geschieht aber fast ausschließlich da, wo Schelling in künstlicher Weise seine philosophischen Spekulationen der jüdisch-christlichen Dogmatik anpassen wollte. Die Tatsache ist, obwohl Schelling allmählich schon lange christlich gesinnt wurde, hat er doch erst in *System der Weltalter* 1827 sich ganz offen zu dem Christentum bekannt und dieses von Anfang bis zum letzten Wort schwärmerisch gerühmt. Die enorm und falsch übertriebene Bedeutung des Christentums führt dazu, daß die Philosophie sich in „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ wandelt, nur um die Idee des Christentums (den sogenannten „Monotheismus“) im menschlichen Bewußtsein zu beweisen. Aber dies ist keine eigenständige Bahn der Philosophie mehr, die vielmehr durch „Philosophie der Natur“ und „Philosophie des Geistes“ weitergeführt werden soll. Das *System der Weltalter* 1827 ist also der Ausgang und zugleich der Untergang der Weltalterphilosophie, weil diese nicht mehr eine wie ursprünglich geplante umfassende Wissenschaft ist, sondern in eine Art *Schöpfungslehre* zurückzieht, die einerseits sich in äußerst abstrakten gedanklichen Bestimmungen bewegt und die Wirklichkeit nicht rührt, andererseits zugunsten der jüdisch-christlichen Vorstellungen von der eigentlichen philosophischen Spekulation abweicht. Auch die entsprechende immer wiederholte Strategie, die verschiedenen Bestimmungen des Absoluten als Persönlichkeiten Gottes einzufügen, ist meistens entweder unsinnig oder ganz trivial unternommen. Dagegen werden wir, frei von allem Glauben und Aberglauben, uns immer darum bemühen, die ewige Freyheit sowohl im *absoluten* Sinne (als das reine Wesen, das überhaupt nichts mit dem Seyn zu tun hat) als auch im *relativen* Sinne (als das, das sich des Seyns bemächtigt) zu betrachten. Nur in dieser Identität können wir die reine Idee des Absoluten bewahren, welches Schelling einst den „ewigen Gegenstand“ aller Philosophie (Initia, 70) genannt hat.

Drittes Kapitel

Die Emanation und das Prinzip der Zeit, ewiger Anfang

1. Das Emanationsproblem

Nach der Darlegung der Idee des Absoluten dürfen wir mit Schelling nun fragen, „mit welchen Augen“ (WA I, 78) dies als Ewigkeit „wird angesehen werden“ (ebd.)?

Dies scheint unnötige Frage zu sein. Ein Philosoph wie Kant, der einerseits die Zeit strengstens auf die Sphäre des *Phänomens* beschränkt, scheint andererseits unbedenklich gebilligt zu haben, die „lauter ontologischen Prädikate“ wie „Ewigkeit, Allgegenwart“ usw. auf die Sphäre des *Noumenons* zu verwenden.⁷⁷ Die anderen Philosophen tun nichts anders. In aller Philosophie, die eine Unterscheidung von Phänomen und Noumenon macht, werden dem ersteren die Zeit und dem letzteren die Ewigkeit zugeschrieben. Dies ist seit jeher quasi selbstverständlich in der Metaphysik wie eine *Maxime* eingeführt worden. Und wenn man sich auf das Absolute konzentriert, verschwindet die Erscheinung und mit ihr die Zeit. So sagt Schelling in *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* 1806:

„... und es ist nur Geistessträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, ... Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl *denken; sehen*, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit.“ (VII, 63)

Klar, auch hier ist die Zeit wie gewöhnlich mit den empirischen Vorstellungen wie „Veränderung“ und „Bewegung“ gebunden, wie sie nur im „Wechsel vom Entstehen und Vergehen“ (VII, 62), „Werden und Vergehen“ (VII, 168) der Dinge zu denken ist. Als solche hat man sie eigentlich noch nicht gekannt. Ähnliches gilt der Ewigkeit.

Wir haben am Anfang des ersten Kapitels schon gezeigt, daß Schelling, um die leere gegenseitige Verneinung von Ewigkeit und Zeit zu vermeiden, über beide hinaus an ihre absolute Identität (das Absolute) landet. Es aber kann nicht hindern, daß das Absolute, weil es Noumenon und Substanz ist, als *Prinzip der Ewigkeit* angesehen wird. Da aber Ewigkeit und Zeit nur in einem und demselben Gedanken zugleich auftauchen kann, verlangen wir gleich ein *Prinzip der Zeit*. Weiter, da sowohl Ewigkeit als Zeit keinen ontologischen Vorrang voreinander haben, müssen das Prinzip der Ewigkeit und das Prinzip der Zeit gleich ursprünglich sein. Das Problem beläuft sich also auf das Prinzip der Zeit, dieses andere Prinzip.

In der Einleitung der *Weltalter* hat Schelling in der Tat unter allen Blicken eine Lehre zweier

⁷⁷ Vgl. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Akademie-Ausgabe, Band 4, S. 356-358. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1968.

Prinzipien erzählend eingeführt: es ist ein Urlebendiges (Urwesen), „das überweltliche Prinzip“ (WA I, 5), das aber nicht „frei“ ist, weil es „an ein anderes geringeres Prinzip gebunden“ (ebd.) ist. Dieses andere Prinzip ist ein „gewordenes“ (ebd.) und die Verbindung der beiden Prinzipien scheint auch nicht der Urzustand zu sein. Diese Tendenz, ein dogmatischer Dualismus, ist allerdings in der *Freiheitsschrift* 1809 schon auffallend. Und man erwartet hier eine systematische Erklärung. Wie kommt es eigentlich dazu? Man könnte fragen. Aber Schelling hat über den Ursprung dieses Zustandes nichts gesagt, zumindest in der Einleitung nicht. Das heißt jedoch nicht, er läßt dieses so wichtige Problem übergehen. Vermutlich ist es nicht Ort, dieses ganz komplizierte Problem gleich schon in der Einleitung abzuhandeln, weshalb Schelling in einem sehr frühen Entwurf der *Weltalter* schon beabsichtigt hat (und wahrscheinlich dann auch getan), die Einleitung hinwegzunehmen und deren Inhalt in die Mitte des Werks zu verlegen, „da es jeder finden kann und besser verstehen, richtiger beurteilen wird denn am Anfang.“ (WA III, 198) In der Tat hat Schelling in allen Fassungen der *Weltalter* auch nicht versäumt, nach der Darlegung der Idee des Absoluten sofort die Herkunft eines anderen Prinzips zu erklären.

Gewiß, wie es neben dem Absoluten Einen noch ein anderes Prinzip gibt, wie neben der absoluten Einheit sich noch Zweiheit befindet, dies hat seit Jahrtausenden so viele große Geister beschäftigt und nicht bis zuletzt noch zum entschiedenen Anregungspunkt der revolutionären Tübinger Platonschule gedient.⁷⁸ Wie ich einsehe, dieses Problem ist am engsten mit der *Emanationslehre* verbunden, nach welcher ein etwa in ähnliche Richtung hingestelltes, aber nicht so originäres, Problem entsteht: „wie es neben dem Absoluten Einen auch die Vielheit besteht, oder, woher die endlichen Dinge stammen?“ Das letztere Problem ist nicht so originär, weil die Vielheit der endlichen Dinge ganz anschaulich ohne weiteres da ist (also eigentlich durch Empirisches gewonnen), während der Begriff des „Anderen“ des absoluten Einen, wie die Einheit selbst, erst durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hindurch auf das Prinzip zurückgeführt werden muß. Allerdings zielt sowohl das „Andere“ als auch das „Viele“ auf den Begriff „Emanation“, dessen Ursprung Heinrich Dörrie schon ausführlich erklärt hat.⁷⁹ Die Emanation ist anfangs nur von

⁷⁸ Nur eine beiläufige Bemerkung: selbst Schelling hat im tiefen Ringen der Problematik Platons „ungeschriebene Lehre“ schon gewissermaßen geahndet, indem er trotz intimer Erkenntnisse der Platonischen Schriften zweifelt, „was die letzte Meinung des Platon sei, ob er die Gegensätze, die er doch *nicht laut auszusprechen sich getraute*, gegen einander stehen ließ, oder in einer höheren Einsicht sich erklärte; *ob er das grenzlose Seyn als Mittbewerbin mit Gott darstellte oder Gott untergeordnet und doch gewissermaßen für sich und selbständig – was seine letzte Meinung sei – hier schweigt er.*“ (SWA, 110) Meiner Einsicht nach ist die Weltalterphilosophie Platons ungeschriebener Prinzipienlehre systematisch und strukturell sehr annähernd. Doch dies ist ein anderes großes Thema, das ich in Zukunft abhandeln möchte.

⁷⁹ Heinrich Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in ders. *Platonica Minora*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1976. S. 70-86.

erkenntnistheoretischen Bedeutungen (z.B. bei Empedokles und Demokritos); bei Platon gewinnt sie in Hinsicht der Prinzipienlehre einen ontologischen Sinn, bis die Neuplatoniker (vor allem Plotin) anhand dieses Begriffs ein vorbildlich vollständiges System aufstellt, wobei die Hauptbedeutung der Emanation als „herab und gradweise schwächendes Ausfließen“ befestigt wird. Daß diese Platonische Tradition einen ungemein weiten und tiefen Einfluß auf das ganze folgende abendländische Denken (nicht zuletzt bis zu dem deutschen Idealismus und insbesondere bei Schelling und Hegel)⁸⁰ übt, ist nicht zu bestreiten.

Das Emanationsproblem ist Schelling seit langem aufgefallen, als er in *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* 1796/97 mit Fichte einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen leugnet. „Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerältesten Welt.“ (I, 367) Die Emanationslehre ist also nicht geradezu falsch und hat ihre besondere Bedeutung, ja sie ist viel besser als manche „geistlose Systeme, Mittelglieder zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden.“ (I, 368) Dasselbe Problem verschärft sich allerdings wieder in Schellings Identitätsphilosophie. Schelling hat nämlich in *Philosophie und Religion* 1804, welche Schrift den Leser sofort an die Platonische Tradition erinnert, mit einem ganzen Kapitel versucht, die „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm“ zu erklären. Was insbesondere die Emanationslehre betrifft, so hat Schelling sie zwar als „ältesten und am öftesten wiederholten“ (VI, 35) Versuch der Lösung anerkannt, aber sie bekommt eine negative Beurteilung, weil der Schelling der Identitätsphilosophie noch eine „absolute Welt“ (VI, 36) sieht, in der jedes Ding „an sich gesehen“ eben absolut und vollkommen ist, nicht in allmählicher, realer Abstufung und Schwächung. Daher ist auch ein „stetiger Uebergang“ (VI, 36) oder überhaupt eine „Stetigkeit“ zwischen dem Absoluten und den Dingen wie früher abgelehnt worden. (VI, 35; vgl. auch *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, VII, 150; *Darlegung des wahren Verhältnisses der*

⁸⁰ Vgl. Harald Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg/München: Alber, 1977. Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1972. S. 83-153. Es wäre wirklich sinnvoll, wenn man im Gegensatz zu vielen Interpreten, die kurzsichtig die Ursprünge der mittleren Philosophie Schellings immer nur in Mystik oder Theosophie (von J. Böhme, F. Baader usw.) zu suchen wissen, diese Ursprünge eher an den antiken Neuplatonismus anknüpft. Denn auch jene Mystik selbst ist aus jenem stammend. Ich wollte zwar nicht so radikal wie Harald Holz sein, zu behaupten, daß die neuplatonische Idee schon von Schellings Jugend an ihn beherrscht, aber Schellings eigenes Philosophieren ist sicher bewußt an die antike Tradition geknüpft und viel originärer als gemeine Mystik oder Theosophie. Die Verhältnisse, die Schelling zu antiken und neueren Philosophen hat, ist von E. v. Hartmann sehr früh dargelegt worden (Vgl. dessen *Schelling's philosophisches System*, Leipzig, 1897, S. 1-12). Wohl Hartmanns Behauptung, daß Schelling Plotin trotz eines einzigen Zitats (in der *Freiheitschrift*) „gar nicht“ erkannt und deswegen seinen eigentlichen Geistesverwandten verpaßt habe, ist falsch, wie die Beiträge der heutigen Gelehrten es schon bewiesen haben.

Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre, VII, 192)

Ähnlich wie früher hält Schelling die Emanationslehre für „unendlich achtungswerther“ (VI, 36) als Eschenmeyers Lösungen, daß die Vielheit, die wirkliche Differenz der Dinge nur deswegen entsteht, weil das Absolute aus sich heraustritt, sich herabsetzt oder sich teilt usw. (VI, 31 pp.) Diese Meinungen hat Schelling nicht nur hier, sondern auch in den späteren Jahren unermüdlich bekämpft (vgl. WA III, 229). Wir sehen ein, was Schelling nach wie vor betont und verteidigt, ist die *Transzendenz* der Sphäre des Absoluten, die unangetastet, ja untastbar bleiben soll. Es „leuchtet von selbst ein“ (WA III, 228), daß auf jener Sphäre ein Übergang von Ruhe zu Bewegung unmöglich ist; ebenso unmöglich ist, „daß diese Lauterkeit je aus sich selbst heraustrete, unmöglich, daß sie etwas von sich absondere, ausstoße, oder daß sie überhaupt nach außen wirke.“ (WA I, 30) Schelling hält es für „Grund- und Hauptregel der Wissenschaft: was einmal gesetzt ist, das ist einmal für immer gesetzt und kann nicht wieder aufgehoben werden, indem es sonst lieber gleich gar nicht gesetzt worden wäre.“ (WA II, 52; vgl. auch WA III, 228/229)

„Aber woher nun jenes Andere?“ (VIII, 256), oder, „woher dieses rätselhafte Andere?“ (VIII, 257), wenn das Absolute nichts tut und nicht in die Vielheit übergeht. Schellings damalige Schwankung bezüglich der „Emanation“ liegt darin, was unter dieser eigentlich zu verstehen ist. Wenn die Emanation nicht als direkter, stetiger Überfluß aus dem Absoluten (wie dies in der Identitätsphilosophie bereits geleugnet wird), sondern als *Selbstentstehung* der Dinge verstanden wird, dann hat die Emanationslehre in sich einen wesentlichen Vorzug, „daß sie die Gottheit in ihrer ursprünglichen Stille und Freyheit läßt.“ (VIII, 257) Das heißt, das Absolute bleibt auf seiner Sphäre unberührt, mithin hätte er keine Verantwortung für alles, was sich auf einer anderen Sphäre ereignet. *Das andere Prinzip entsteht aus sich selbst*: die Emanation in diesem Verständnis ist der wesentliche Schlüssel für die Weltalterphilosophie bzw. Spätphilosophie Schellings. So also greift Schelling In der Urfassung 1811 ausdrücklich zu „dem ältesten aller Systeme, der Emanationslehre“ (WA I, 161) auf: „in der urensten Lauterkeit, der reinen Ewigkeit, läßt sich keine Handlung, keine Thätigkeit denken, ... also kann auch aus ihr nichts folgen durch eine That oder eigne Bewegung; sie ist nur ein ewig Ausquellen, Ausfließen, der Schönheit gleich, die im ruhigsten Stand in Anmuth überströmt.“ (ebd.) Es ist unleugbar, „daß in gewißem Sinn ein jedes System der Emanation zum Anfang bedarf, indem das Erste [Andere], das auf die Ewigkeit folgt, nie durch eine Bewegung in dieser, sondern nur aus eigener Macht entspringen kann, wie das Ueberfließende sich selbst trennt von dem, aus welchem es überfließt.“ (WA I, 162) Die Emanation ist so wichtig, daß „wenn man nun die alten Vorstellungen der Emanation und ähnliche erneuern wollte, war es fürwahr nicht der Mühe werth eine neue Lehre anzukünden.“ (Fragmente, 220)

Alle Emanation setzt also schon das Absolute voraus. Da die frühere Weltalterphilosophie noch

stark von der „anthropologischen“ Methode geprägt ist, wird die Emanation nicht in „Abgezogenheit der Begriffe“ (WA I, 30), sondern in Analogie mit dem menschlichen Gemüt vorgestellt. Da das Absolute häufig „Lauterkeit“, „Reinheit“, „reinste Innigkeit“ und insbesondere „Wille, der nichts will“ heißt, hat Schelling versucht zu beschreiben, wie ein *anderer Wille* hervortritt.

In der Urfassung 1811 lautet es so: „... daß eine jede Natur im Zustande der ersten Innigkeit nichts sey als ein stilles Sinnen über sich selbst, ... ein In-sich-gehen, ein Sich-suchen und Sich-finden, das je inniger desto wonnevoller ist, und die *Lust* erzeugt, sich zu haben und sich äußerlich zu erkennen, welche Lust sodann den Willen empfängt, der der Anfang zur Existenz ist.“ (WA I, 30/31) Tja, diese Beschreibung klingt eigentlich nichts anders als ein „im Schlafe empfangen und gebären“ (Hegel).

Doch noch dramatischer ist es in dem Druck 1813: „*Dieser [andere] Wille erzeugt sich selbst* und ist daher ein unbedingter, *in sich* allmächtiger Wille. Er erzeugt sich schlechthin d. i. aus sich selbst und von sich selbst. Die unbewußte Sehnsucht ist seine Mutter, aber sie hat ihn nur empfangen und er selbst hat sich *erzeugt*.“ (WA II, 55/6) Ja richtig, sogar die christliche Vorstellung von „unbefleckter Empfängnis“ wird gebraucht, um den Vorgang „anschaulicher“ zu machen.

Ferner ist zu beachten: „Er [der andere Wille] erzeugt sich nicht *aus* der Ewigkeit, sondern *in* der Ewigkeit (nicht anders, als wie sich ein Wille im Gemüth des Menschen, bewußtlos, ohne sein Zuthun erzeugt, den er nur *findet* ...“ (WA II, 56) Mit diesen Worten möchte Schelling erinnern, daß das Andere nicht irgend ein Teil des Absoluten ist, der irgendwie aus diesem getrennt wird; sondern das Andere ist ein schlechthin Selbständiges und ebenso Ursprüngliches wie das Absolute.

In der folgenden NL81 1814 redet Schelling mehr von der „Zweyheit“ als von dem „Anderen“, was aber im Grunde ein und dasselbe Problem bleibt. Die „den lauterer Willen befangende Zweyheit“ (Fragmente, 188) tritt hervor durch „Sich selber anziehen“, „Sich sich selber zum Vorwurfe machen“, „Subject-Objectiviren“ des Absoluten (Fragmente, 175). Diese Worte erwecken einen Anschein, als ob das Absolute selbst zur Tätigkeit übergegangen wäre. Aber Schelling tut es zugleich so, daß das „Sich-selber-anziehen“ oder die „Selbstanziehung“ (Fragmente, 177) ein ganz *Selbständiges* ist, das grundlos aus sich selbst entsteht und zu dem Absoluten kommt, ebenso wie derjenige selbsterzeugte Wille in den Fassungen 1811 und 1813. Immerhin, es gibt „zwei mögliche Erklärungen jenes Anderen“ (Fragmente, 221): 1) entweder ist das Andere von Anfang an schon mit dem Absoluten da – also der gemeine Dualismus; 2) oder „daß das Andere, ohne Zuthun der lauterer Gottheit, *sich selbst von ihr abgesondert oder von ihr ausgeflossen*, wodurch sie also in ihrer Stille und Freyheit blieb.“ (ebd.) – eben die Emanationslehre. Das Andere entsteht also „durch eigne Kräfte“ oder durch einen „Selbstursprung“ (Fragmente, 224). Nur behauptet Schelling hier, daß die Emanationslehre ursprünglich von ganz anderer Bedeutung und erst durch die *theosophischen*

Systeme zu diesem Verständnis umgedeutet worden ist.

Im *Bruchstück* 1815 hat Schelling über die Emanation eigentlich nichts Neues gesagt, wenn auch er allmählich immer weniger von einer „Selbsterzeugung“ oder „Selbstanziehung“ redet. Eine von Schelling in der NL81 1814 erwähnte, unter manchen Theologen geltende Vorstellung, „daß Gott Ursache alles Seyns außer ihm ist, nicht durch eine ausdrückliche Handlung oder äußere Bewegung, sondern durch seinen bloßen, stillen ruhenden Willen“ (Fragmente, 223), wird hier ohne weiteres übernommen und als „der Wahrheit am ähnlichsten“ (VIII, 257) gelobt. Genauer: „Das Wahre ist, daß Gott selbst und wesentlich ein ruhender Wille (die lautere Freyheit) ist, und daß, *wenn dieser ist, nothwendig und unmittelbar auch das Andere seyn muß.*“ (VIII, 258) Kaum getan, das Wahre liegt schon von selbst – nämlich „nothwendig und unmittelbar“ – bequem auf der Hand. Aber man sieht zu klar, dieses Schellingsche „ontologische Argument“ des Anderen, dieser so gewonnene „vollständige Begriff der seyenden, lebendigen Gottheit“ (ebd.), hat eigentlich nichts erklärt, *wie* das Andere stammt, sondern nur auf eine geschickte Weise die Tatsache als Wahrheit triumphiert, *daß* das Andere ist, *daß* sowohl die Einheit als auch die Zweiheit ist. Der scheinbar dogmatische Satz, mit dem Schelling im Anfang des *Bruchstücks* 1815 ins Tür fällt: „Es ist in Gott Nothwendigkeit *und* Freiheit.“ (VIII, 209), beruht eben auf jenem Ergebnis.

Ein ganz wichtiger Punkt ist, daß seit 1815 das Andere mit jenem *Seyn*, das unvermeidlich und unverständlich an dem Absoluten haftet, identifiziert worden ist: „... es (sc. das Absolute) bedarf nichts als jenes ins Wesen verschlungenen Seyns, damit das Andere sey, ... *jenes Andere, das ihm das Seyn ist.*“ (VIII, 257) In der Tat ist es ein und dasselbe Problem, warum es neben dem reinen Absoluten dennoch ein Anderes (das Seyn) gibt? Aber wie wir im 2. Paragraphen des letzten Kapitels dargestellt haben, für dieses Seyn kann man eigentlich nichts tun, als seine nackte Anwesenheit zu ertragen. Wie das Seyn das „Allerzufälligste“ oder die „größte Zufälligkeit“ ist (vgl. SWA, 106, 107), muß das Absolute auch das Andere als „Fremdes und gleichsam Zufälliges empfangen.“ (Fragmente, 186; vgl. auch VIII, 258) Die Lösung für beide Fälle kann auch nichts anders sein als eine Emanationslehre, die eine Selbsterzeugung oder einen Selbstursprung des Anderen (bzw. des Seyns) annimmt. Mögen viele Leser einwenden, daß alles eigentlich nicht „erklärt“ wird und eher ein Rätsel bleibt. Aber Schelling hat sein Bestes getan, sowohl auf „menschliche“ als auch „dialektische“ Weise (VIII, 259) uns den Antrittspunkt des Anderen klar vor Augen darzubieten. Gewiß, er hat sich dieser ungemeinen Schwierigkeit völlig bewußt. Es wäre schon ganz leicht und bequem, man dachte, wenn Schelling wie Fichte das Problem so löst: „das Absolute setzt das Andere.“ Allein Schelling tat dies nicht, weil er (mindestens in der früheren Phase der Weltalterphilosophie) gerade des Absoluten „Reinheit“ und „Untätigkeit“ bewahren und jegliche „Tathandlung“ im Anfang vermeiden möchte.⁸¹

⁸¹ Schelling hat diesen Punkt insbesondere im Druck 1813 deutlich betont und Fichtes Methode abgelehnt.

Ja klar, auch hier können wir Schellings Schwankung einsehen, daß er während der Weltalterspekulation die Untätigkeit und Tathandlung des Absoluten allmählich nicht klar trennt. Dies hängt wiederum mit seinem Verständnis der Freiheit zusammen. Die Untätigkeit des Absoluten zeichnet eine Seite seiner Freiheit ab, daß es gleichgültig gegenüber allem Anderen ruhig bleibt, was auch immer außer ihm sich ereignen mag. Aber als Schelling in der späteren Phase sich immer mehr auf die andere Seite der Freiheit (als positive Macht zu sein) konzentriert, scheint eine Vorstellung von Emanation nicht befriedigend zu sein. Gerade der einst gelobte Vorzug der Emanationslehre, „daß sie die Gottheit in ihrer ursprünglichen Stille und Freyheit läßt“ (VIII, 257), wird von Schelling in den Erlanger Vorlesungen 1820/21 umgekehrt als Fehler verurteilt: „Die Lehre der Emanation ist darum unzugänglich, weil sie Gott nach der gewöhnlichen Vorstellung von Emanation völlig in Untätigkeit setzt.“ (Initia, 152) Diese nunmehrige negative Haltung zu der Emanationslehre führt dazu, daß Schelling unter „Emanation“ inzwischen stillschweigend wieder die alte Vorstellung versteht, daß alles Andere – statt einer Entstehung aus sich selbst – aus dem Absoluten und durch dieses herausfließt. Solche Vorstellung von „Emanation“ kann Schelling natürlich damals wie jetzt nicht akzeptieren. Als er 1817 in München das sogenannte „System der Weltalter“ vortrug, hat er der Emanation außerdem auch einen *logischen* Charakter verliehen, daß sie nichts anders bedeutet als bloß logische, notwendige Folge der Dinge aus Gott, die angeblich der Freiheit Gottes keinen Raum gelassen hat. In diesem Verständnis ist die gesamte neuere Philosophie seit Cartesius gerade eine Art „Emanationslehre“ (SWA, 36), deren Kennzeichen „Notwendigkeit“ und „Logik“ sind.⁸² Aller Pantheismus und Atheismus stammt von der Emanationslehre, weil „jedes Emanationssystem nothwendig Pantheism ist“ (SWA, 69) und der Pantheismus „nichts als höflicher Atheismus“ ist (Karl Marx). Ja sogar der Theismus wird verurteilt, „denn der Theism geht unaufhaltsam in den Pantheism [und folglich in den Atheismus] selbst über.“ (SWA, 193) Alles in allem ist die Emanationslehre verantwortlich für alle falschen Lehren der neueren Zeit, gegen die zu kämpfen der gute alte Schelling für seine jetzige heilige Bestimmung hält. Das Besondere dieser Münchner Vorlesung 1827 ist, daß darin eine starke Stimmung des Fehdebriefs gegen die neuere Philosophie zugleich mit untertäniger Schmeichelei für das Christentum gut gemischt ist, was wir in keinen anderen Schriften Schellings finden können.

Heißt das, daß Schelling sich endgültig von der Emanation bzw. Emanationslehre abgeschieden hat? Aber keineswegs. Denn was Schelling seit 1820 unter „Emanation“ vorwirft, ist ein *bloß*

Vgl. WA II,

⁸² Eben in diesem Sinne lobt der alte Schelling christliche Theologie und verurteilt die Emanationslehre: „Die christliche Trinitätslehre schließt sich auf das Bestimmteste ab von aller Spinozistischen *Emanation*, wie immer sich diese verführerische Ansicht von den ältesten bis zu den neuesten Denkern unter mancherlei Formen und Gewändern ausgesprochen hat.“ (UPhO, 717)

logischer Übergang von dem Absoluten zu dem Anderen; und was er vorher unter demselben Begriff rühmt, ist die *Selbstentstehung* des Anderen, die weder mit der logischen Notwendigkeit noch mit einem Übergang zu tun hat. Also wenn man sich durch bloßes Wort irrt und die Sache selbst betrachtet, dann wird er finden, daß Emanation als Selbstentstehung des anderen Prinzips in Schellings Spätphilosophie völlig beibehalten ist, selbst da, wo Schelling ausdrücklich „Emanation“ (als logischen Übergang) ablehnt. Ein gutes Beispiel bietet sich in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 1831 dar. Nachdem die Idee des Absoluten durch äußerst komplizierte Spekulation als vollkommener und reiner „Geist“, an dem kein Sein haftet, konstruiert worden ist, stellt sich plötzlich „die Möglichkeit eines anderen Seins“ (UPhO, 83) dar: „Diese Möglichkeit ... war vor dem Sein des Geistes nicht da; sie tritt erst als posterius, ohne ein prius, hervor als das Unvorhergesehene, Unerwartete. ... Sie ist das nicht Gewollte, sie tritt ohne Wollen des Geistes hervor; obwohl sie aber im vollendeten Geiste das nicht Vorhergesehene ist, so erscheint sie ihm doch nicht als invisum, sondern als ein Willkommenes.“ (UPhO, 86/7) Nur nennt Schelling hier die Selbstentstehung jener Möglichkeit nicht „Emanation“, denn dieses Wort nun anders bedeutet. Nämlich er erfordert etwas, das zwischen dem vollkommenen und reinen Geist und der wirklichen Welt in der Mitte steht, „ohne welches Mittelglied die Welt nur als unmittelbar notwendige Emanation der Gottheit gedacht werden könnte. Ein solches Mittel ist wirklich gegeben und nachgewiesen in jener Möglichkeit, welche Gott im an sich Sein seines Wesens ersieht.“ (UPhO, 131) Bald wiederholt Schelling diese Ansicht: „Die Welt darf also nicht als bloß notwendige Emanation Gottes angesehen werden. Um dies zu verhindern, ist notwendig, daß zwischen Gott und Welt ein Interstitium, ein vermittelnder Zwischenraum, nämlich die oben erwähnte Möglichkeit sei.“ (UPhO, 136/7) Wie diese Möglichkeit, die sogenannte „Urmöglichkeit“ (UPhO, 67) oder „Möglichkeit κατ' ἐξοχήν“ (ebd.) in concreto sich bestimmen läßt, ist ein weiteres Problem. Aber es ist ganz klar, daß Schelling trotz der Umdeutung und Umwertung der „Emanation“ deren eigentliche Bedeutung und Wichtigkeit in der genuinen Weltalterphilosophie beibehalten und in der Spätphilosophie weiterhin verwendet hat, um die Selbstentstehung eines anderen Prinzips überhaupt zu garantieren, welches mit dem Absoluten zusammen erst eine Entwicklung möglich macht.

2. Das Prinzip der Zeit und der ewige Anfang

Nun müssen wir den Sinn der Emanation für Schellings Lehre von der Zeit genau erörtern.

Sowieso, das Ergebnis ist, daß neben dem Willen, der nichts will, ein anderer Wille, der Wille zur Existenz, vorhanden ist. Dieser ist auch ein „ewiger Wille“ (WA I, 33; WA II, 56). Es sind nun „zwei gleich ewige Willen, die der Natur nach verschieden ja entgegengesetzt sind, aber der Existenz nach

Ein Wesen ausmachen.“ (WA I, 34)⁸³ Erst von hier an ist ein Entwicklungsprozeß eigentlich denkbar, denn „der ewige Wille [sc. der andere Wille] allein gibt den ersten Punct her, an dem sich der große Proceß des Ganzen anknüpft.“ (WA II, 57/58) Da das Absolute wegen seiner Transzendenz weder in die Zeit übergehen noch diese hervorbringen kann, muß das Andere das *Prinzip der Zeit* sein. So behauptet Schelling:

„... ebensowenig läßt sich denken, die Ewigkeit sey das unmittelbar Setzende der Zeit: denn weder, wie sie überhaupt wirkend werde, ist zu begreifen, noch wie sie als das absolut sich selbst Gleiche das ihr Ungleiche hervorbringen sollte. Nur ein von der Ewigkeit als solcher verschiedenes, ja nur ein ihr thätig entgegengesetztes Prinzip kann das erste Setzende der Zeit seyn. ... so ist dieser andere Wille das erste Setzende der Möglichkeit einer Zeit.“ (WA I, 32/33)

Nur muß man unbedingt Vorsicht haben, daß hier nur von der *Möglichkeit* und noch nicht von der Wirklichkeit der Zeit Rede ist. Denn ob und inwiefern die Zeit wirklich hervortritt oder nicht, kann man vor der philosophischen Spekulation über den ganzen Prozeß eigentlich noch nicht feststellen.

Immerhin, es ist ein neuer Zustand, der auch „Urzustand“ (WA I, 44, 55, 96), „Urwelt“ (WA I, 44) oder „*Urzeit*“ (WA I, 81) heißt. E ist ein Zustand, wo die Zweiheit (insofern das Absolute und das Andere in einem untätigen Gegensatz stehen, $A=B$) unter der Einheit (das Absolute an sich betrachtet, A) steht und mit ihr wiederum eine Einheit ($A/A=B$) ausmacht. Diese Formel ist Schelling und uns wohl lange bekannt. Was kann sie nun zu dem Verständnis von Ewigkeit und Zeit beitragen?

Hier geht Schelling zunächst auf Spinoza zurück, den Schelling einerseits ungerecht als „Realisten“ und „Fatalisten“ verurteilt und andererseits mit Hochachtung als „unseren wissenschaftlichen Ahnherrn, unseren Lehrer und Vorgänger“ (WA I, 81) gewürdigt hat. Spinoza ist für die Weltalterphilosophie auch aktuell und wichtig, denn „Ja Er allein von allen Neueren hat jene Urzeit gefühlt, von der wir in diesem Buch einen Begriff zu geben versucht haben.“ (ebd.)

Warum nur Spinoza *allein*? Die Antwort liegt im Eigentümlichen seiner Philosophie im Unterschied zu den anderen neueren Weltanschauungen. Es ist die berühmteste und eigentümlichste These Spinozas, daß er nur Eine einzige Substanz und deren zwei Attribute (Denken und Ausdehnung) anerkennt.⁸⁴ – Damit ist das Eine Wesen und zwei verschiedene Prinzipien ohne weiteres gegeben. Dies ist eigentlich der Zustand ($A/A=B$), den Schelling durch die Emanationslehre gewinnt und „*Urzeit*“ nennt. Aber für Spinoza gilt es, daß A und B sich einander nicht begrenzen können,⁸⁵ noch

⁸³ Die zwei ewigen Willen bedeuten nicht, daß es zwei Absolute wären. Daß es unmöglich mehrere Absolute geben kann, hat Spinoza schon in der *Ethik*, Teil 1, Lehrsatz 5, bewiesen. Auch Schelling hat dies in Philosophie und Religion 1804 betont, weil „das Absolute“ kein „Gattungsbegriff“ ist. (vgl. VI, 21)

⁸⁴ Wohl könnte die Substanz unendlich viele Attribute haben, von denen wir Menschen aber nur zwei (Denken und Ausdehnung) kennen können.

⁸⁵ Vgl. Spinoza, *Ethik*, Teil 1, Definition 2.

kann das eine durch das andere begriffen werden.⁸⁶ Es ist nur ein völliges Gleichgewicht zwischen beiden und sie laufen wie Parallele jeweilig in ihrer eigenen Folge, ohne gegenseitige Erhebung, Überschreitung, Auswirkung, Eindringung, Einbildung usw. Dieser stille Zustand ist vollkommen und bedarf keiner Entwicklung. Offensichtlich ist diese Philosophie eine von dem Ewigkeitscharakter stark geprägte Weltanschauung⁸⁷ und es ist Spinoza die höchste Erkenntnis, alles „sub specie aeternitatis“ (vom Standpunkte der Ewigkeit) anzuschauen. Daher ist die Zeit für Spinoza nichts Besonderes als eine der Affektionen, die gerade durch jene Anschauung der Ewigkeit vertrieben werden müssen. In dieser Hinsicht hat Schelling einst in seiner Identitätsphilosophie Spinoza eigentlich bis ins Detail gefolgt.

Aber Schelling kann jetzt mit der stillen „Urzeit“ nicht zufrieden. Unter den beiden Prinzipien versteht er nicht zwei leblose parallele Attribute, sondern zwei *Kräfte* (zusammenziehende – ausbreitende), die auch „Urkräfte“ genannt werden. Weiter fordert Schelling eine lebendige, dynamische Entwicklung, die der Zeit von der Möglichkeit bis zur Wirklichkeit führen soll. Er muß also zwei wichtige Punkte Spinozas korrigieren: 1) Spinoza verleiht keinem der entgegengesetzten Prinzipien Priorität, noch Superiorität; 2) bei Spinoza gibt es keine gegenseitige Auswirkungen zwischen den entgegengesetzten Prinzipien. In Bezug auf diese Punkte sagt Schelling schon in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810: „Spinoza hat zwar absolute Identität von Prinzipien, aber diese Prinzipien sind in völliger Unthätigkeit gegeneinander, sie thun einander nichts – wirken nicht aufeinander – *sind*; es kommt zwischen ihnen weder zum lebendigen Gegensatz noch zur lebendigen Durchdringung.“ (VII, 443) In der Urfassung 1811 der *Weltalter* führt Schelling weiter: „Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, ... Aber er kennt auch nur *diesen Moment* ihrer existentiellen Gleichheit. ... Jener unvollkommenen Entgegensetzung wegen sind auch die beyden Urkräfte bey Spinoza in völliger Gleichgültigkeit und Unthätigkeit neben einander ohne gegenseitige Erregung oder Steigerung der einen durch die andere.“ (WA I, 82/3)

Wenn es eine Entwicklung geben sollte, können wir uns dann einen Prozeß vorstellen. Freilich, wie viele Momente der Prozeß hat und wie diese beschaffen sind, ob es zwischen den Momenten nur eine einzige Verbindung oder unendlich viele Verbindungen gibt, ob diese Verbindung oder Verbindungen gradweise oder kreisförmig sind usw., können wir in diesem Punkt gar nicht feststellen. Wir müssen unsere Untersuchung langsam und geduldig mit Schellings Spekulation vorrücken.

Der *Anfang* dieser Entwicklung ist eben der Moment, als das Andere aus sich selbst entsteht und eine Zweiheit ausmacht. Dies hat Schelling ganz klar gesagt: „Aller Anfang ist erst von dem andern

⁸⁶ Vgl. Spinoza, *Ethik*, Teil 1, Lehrsatz 10.

⁸⁷ Spinoza, *Ethik*, Teil 1, Lehrsatz 19: „Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.“ und Lehrsatz 21: „Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper, et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, et infinita sunt.“

Willen.“ (WA I, 31; vgl. WA II, 56) Es heißt auch: „Von jetzt beginnt eine neue Epoche der Betrachtung.“ (WA I, 39) und: „Wir sind jetzt angekommen auf dem Punkt, von welchem alle Entwicklung und somit unser eigentliches Geschäft erst beginnen.“ (WA I, 41) Dagegen für das umfassende und vollkommene Absolute ist eigentlich ein Anfang unnötig oder unmöglich, wie Schelling sagt: „in dem, was alles ist, ist kein Anfang, darum konnte in der Ewigkeit kein Anfang seyn.“ (WA II, 57) Das Absolute bleibt trotz der Emanation des Anderen „ewige unanfängliche Gottheit“. (WA II, 57)

Abermals, da Schelling immer zwischen der passiven und aktiven Seite der ewigen Freiheit schwankt, fällt der Anfang allmählich wieder in die Sphäre des Absoluten zurück. Fichtes tiefer Einfluß ist gewissermaßen geblieben. Daß das absolute Ich durch ein „Setzen“ einen Anfang macht, ist sicher leichter und bequemer als die schwierigen und komplizierten Spekulationen über die „Emanation“. So hat Schelling z.B. in den Erlanger Vorlesungen 1820/21 einmal ausgedrückt, daß der Wille, der nichts will, macht den Anfang, indem er sich zum Gegenstand und dadurch zum Gegensatz macht. (vgl. *Initia*, 71) Zumal ist Schellings Tendenz, die Weltalterphilosophie mit der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre zu verschmelzen, immer stärker. Ja die Juden hatten gesagt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ () Also Gott muß etwas tun, und zwar einen Anfang machen.

Um diesen Rücktritt ein bißchen näher zu beobachten, schenken wir noch einen Blick auf die *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810. Auch dort ist der Anfang nicht von einem Anderen, sondern von Gott oder dem Absoluten gemacht, nämlich dadurch, daß „es (sc. das Absolute) sich selbst freiwillig auf die erste [Potenz] einschränkt“ (VII, 428) oder „daß sich Gott freiwillig auf die erste Potenz einschränkt.“ (ebd.) Diese Tat, die freiwillige Selbsteinschränkung setzt die Zeit ins Reale und ist ein *Anfang der Zeit* (VII, 428, 430). Das bedeutet, daß das Absolute selbst das Prinzip der Zeit ist, was in der Weltalterphilosophie und Spätphilosophie von Schelling strikt korrigiert ist, egal ob das Absolute selbst den Anfang macht oder nicht.

Es sind also Grundansätze Schellings seit der Weltalterphilosophie, daß das Prinzip der Zeit nicht das Absolute, sondern das Andere des Absoluten ist, und daß der „Anfang“, egal von wem er gemacht ist, zunächst nichts mit der wirklichen Zeit zu tun hat. Es handelt sich nur um denjenigen Moment, wo erstmals Einheit und Zweiheit nebeneinander vorhanden sind, wo eine gedankliche (noch keine reale) Entwicklung erst möglich ist, erst anfangen kann. Es ist ein „ewiger Anfang“ (Fragmente, 175).

Alle Weltalter-Fassungen haben diesen ewigen Anfang entweder ausdrücklich expliziert oder mindestens angedeutet. Hier konzentrieren wir uns zunächst auf die NL81 1814, die das Problem von „ewigem Anfang“ ausführlich behandelt hat. Wie gesagt, das Andere tritt in der NL81 1814 durch die „Selbstanziehung“ der ewigen Freyheit (Fragmente, 177) hervor. Nach Schellings etymologischer Auslegung bedeutet das „anziehen“ nichts anders als „fangen“ und mithin „Anfang“: „denn aller

Anfang, wie schon das Wort andeutet, kann nicht in einem Geben, Mitteilen, Ausbreiten, nur in einem Nehmen, Ergreifen, an sich Ziehen, Festhalten bestehen.“ (Fragmente, 175)⁸⁸

Wie ist dies vorzustellen? In der NL81 1814 wird die ewige Freyheit als „Lauterkeit“, „Reinheit“ usw., dann als „eine ewige Kraft zu wollen“ (ebd.) oder „eine ewige Kraft sich selbst zu wollen“ (ebd.) bestimmt. Diese selbstwollende Kraft zieht sich an und macht sich zum Anziehenden und Angezogenen, so daß die Zweiheit hervortritt. So ist der ewige Anfang. Aber wir haben auch gesehen, daß Schelling manchmal seine Erzählung so künstlich ausdrückt, daß die ewige Freyheit und jene Kraft *zwei* Sachen sind, wenngleich dem Wesen nach doch nur Eines. Denn jene Kraft ist eigentlich ein *Anderes*, das „nur sich selbst Grund, insofern grundlos ist“ (Fragmente, 176), und sie „tritt durch einen ewigen Entschluß aus dem hervor, da zuvor Nichts war, aus der ewigen Freyheit.“ (ebd.) Das ist eben eine Emanation (im Sinne der Selbstentstehung), die ebenfalls in den Fassungen 1811 und 1813 zu sehen ist. Immerhin, als jene Kraft sich selbst anzieht oder „in Wirkung kommt“, ist sie „der eigentliche Vater und ewige Anfang.“ (ebd.) Nur bedeutet dieser Anfang nicht eine triviale „Offenbarung“, „Heraus- oder Herantretung“ Gottes, sondern eine *Sich-Verhüllung* der Gottheit: „aber die ewige Freyheit bewegt sich in dieser That nicht von ihrer Stelle; sie geht nicht aus sich hinaus, wie man gewöhnlich sich denkt, sondern in sich hinein; sie setzt nichts außer sich hinaus oder stößt etwas von sich ab, sondern im Gegentheile sie zieht sich etwas an oder zu; die That ist nicht ein sich Offenbaren und gleichsam bloß Machen, sondern im Gegentheile ein sich Bedecken, sich Verhüllen des zuvor nackten und bloßen Willen.“ (Fragmente, 177) Dies ist auch der Sinn jenes Satzes in der Urfassung 1811: „Denn selbst Gott ist nur die Hülle der Gottheit.“ (WA I, 61)

Wie die ewige Freyheit nach der sich selbst Verschließung und Verhüllung dann sich aus sich selbst entwickeln und aufschließen kann, ist das Thema, welches im nächsten Kapitel behandelt werden soll. Man braucht nur zu beachten: der ewige Anfang, egal von wem gemacht ist, ist zeitlos zu denken. Er ist seiner ursprünglichen Bedeutung nach nichts mehr und nichts weniger als ein Akt (Ziehen, Fangen, Nehmen usw.), eine *transzendente* Tat (wie Fichtes „das Ich setzt das Nicht-Ich“ auch eine solche Tat ist), die mit der Zeit nichts zu tun hat. Diese Tat ist nur so vorzustellen, daß sie „von aller Ewigkeit so angefangen hat und noch immer anfängt und nie aufhören wird anzufangen.“ (WA III, 199; vgl. VIII, 225) Ein etwa späterer Weltalter-Entwurf, der statt „Tat“ eine neben dem Absoluten wirkende Bewegung setzt, bekommt denselben Begriff des ewigen Anfangs: es

⁸⁸ Noch in den Erlanger Vorlesungen 1820/21 spricht Schelling von einem „ursprünglichen Anziehen“ im Sinne des ewigen Anfangs (*Initia*, 76), welches Anziehen einmal von Schelling sogar „Magie“ genannt wird: „Es ist die ewige Magie, die ewige Macht, der ewige Macht, der ewige innere Anfang im Gegensatz des zeitlichen Anfangs. ... denn der Anfang kann nicht bloß in einem Gehen oder Ausstrahlen bestehen, sondern in einem Ziehen oder Anziehen.“ (*Initia*, 95/96) Dieses Thema taucht auch in den späteren Münchner und Berliner Vorlesungen auf.

„bleibt nichts übrig, als jene Bewegung von aller Ewigkeit her angefangen hat, daß sie noch immer anfängt, u. nie aufhören wird anzufangen, d.h. es bleibt nichts als der Begriff eines ewigen Anfangs.“ (WA III, 229) Freilich, ohne diesen ewigen Anfang ist aller andere Anfang, mithin die Zeit, unmöglich. Daher ist der ewige Anfang ein unentbehrlicher und zwar erster Moment der ganzen Entwicklung, der mit Recht „der Anfang alles Anfangs“ (Fragmente, 175) heißt.

Auch das *Bruchstück* 1815 hat das Problem „ewiger Anfang“ weiter aufgenommen, allerdings nicht mehr in so aktuellem Sinne, weil der Anfang da stets nur innerhalb der Sphäre der „Nothwendigkeit Gottes“, der Natur, behandelt wird, ohne direkte Beziehung auf die Gottheit oder die Freyheit. Es kommt nicht mehr wie in der NL81 1814 darauf an, ob der ewige Anfang die Entstehung der Zweiheit ist, weil das Problem des Ursprungs des Anderen, wie vorher dargestellt, im *Bruchstück* 1815 schon auf eine ganz bequeme und günstige Weise (nämlich wenn A ist, müsse B notwendig und unmittelbar auch sein) ausgelöst wurde. In der Natur sind drei Potenzen (Nichtseyendes, Seyendes, Einheit beider) aufgestellt, die „der Reihe nach“ als seyend herankommen. Aber es ist eine „rotatorische“ Reihe, in der jede Potenz gleich von seiner seyenden Stelle vertrieben wird. Wenn irgendeine Potenz als erste gesetzt wird und somit einen *Anfang* macht, so hat dies nur einen relativen und vorübergehenden Sinn. Nur derjenige Gedanke der NL81 1814, daß der Anfang ein Sich-selbst-anziehen ist, wird im *Bruchstück* 1815 übernommen: „da nun ein Wesen, das nichts außer sich hat, nichts wollen kann als eben sich selbst, so kann der unbedingte, der schlechthin erste Anfang nur im sich-Wollen liegen.“ (VIII, 224) Hier geht Schelling ein bißchen weiter, indem er das „Sich-wollen“ mit dem „Sich-verneinen“ gleichsetzt und sagt: „Der Ausgangspunkt (terminus a quo) keiner Bewegung ist ein leerer, unthätiger Ausgangspunkt, sondern eine Verneinung derselben, die wirklich entstehende Bewegung eine Ueberwindung dieser Verneinung. ... Verneinung ist also das nothwendig Vorausgehende (prius) jeder Bewegung.“ (ebd.) Es wird auch behauptet, daß Gott im Anfang statt einer „Offenbarung“ nur sich zusammenzieht, sich verschließt, sich versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt usw. (vgl. VIII, 225)

Allerdings ist diese Selbst-Verneinung eben „ewiger Anfang“ (VIII, 225). Er ist ewig, aus zwei Betrachtungen: erstens, weil er selbst von jener transzendentalen Tat – „da wir diese von aller Ewigkeit her als *geschehen* (wie noch immer geschehend) annehmen müssen“ (ebd.) – bestimmt ist; und zweitens, weil er unaufhörlich wiederum in dem unendlichen rotatorischen Kreise verschlungen wird und nicht als wirklicher Anfang angesehen werden kann, denn „der Begriff des Anfangs, ... hebt sich in diesem Umlauf auf“ (VIII, 229).

Was ist denn der wirkliche Anfang? Um dies klar zu machen, hat Schelling zuerst zwei Arten Anfang unterschieden: 1) die eine Art Anfang, den ein Wesen außer sich hat, d.h. der Anfang wird reell von dem Wesen getrennt, so daß er Anfang einer selbständigen Bewegung ist; und 2) die andere

Art Anfang, den ein Wesen stets in sich selbst besitzt – eben der ewige Anfang, weil er sich nie aus dem rotatorischen Kreis befreien kann und immer anfängt und nie aufhört anzufangen. Eine andere Unterscheidung, die nur mit anderen Worten dasselbe ausdrückt, lautet: 1) die eine Art Anfang, „dem es entfremdet werden und von dem es sich entfernen kann“; und 2) die andere Art Anfang, „in dem es ewig bleibt, weil es Sich selbst Anfang ist.“ (VIII, 225) Aus diesem Kontrast erhellt es sich, daß „wirklicher Anfang“ (VIII, 229) oder „wahrer Anfang“ (ebd.) nur auf einer wirklichen Scheidung, Entfremdung, Entfernung, Trennung, auf einer Entscheidung *sensu altiori* beruhen kann, so daß der Anfang wirklich *als* Anfang in seiner gebührenden Stelle befestigt, sich als solcher von dem Kreis trennt. Nur so kann er Anfang eines Wirklichen sein. Denn „wahrer Anfang ist der, der nicht immer wieder anfängt, sondern beharrt. Wahrer Anfang ist, was Grund eines stetigen Fortschritts ist, nicht einer abwechselnd vor- und zurückgehenden Bewegung.“ (ebd.)

Wahrer Anfang ist auch der Anfang der wirklichen Zeit. Bis hierher haben wir in diesem Kapitel gezeigt, daß dem Absoluten, das an sich weder Ewigkeit gar noch Zeit, sondern ihre absolute Identität ist, durch die Hervortretung eines Anderen eine Differenz, ein Gegensatz beigelegt wird. In diesem Gegensatz betrachtet, insofern er ganz untätig und nichts als eine bloße Zweiheit ist, wird das Absolute in Bezug auf das Andere als Prinzip der Ewigkeit angesehen, welches Andere als Prinzip der Zeit. Aber es ist nur „Urzeit“, ein Prinzip, das noch nicht in die wirkliche Zeit übergeht. Allerdings sind wir durch „Urzeit“ ontologisch berechtigt, einen Prozeß, eine Bewegung, mithin eine Zeit, zu entfalten. Doch auch diese Zeit ist nicht wirkliche Zeit, sondern eine „ewige Zeit“, die in folgendem Kapitel dargestellt werden soll. Bei unserer dieser Untersuchung muß man Geduld haben, bis die wirkliche Zeit durch sorgfältige systematische metaphysische Konstruktion folgerichtig vor unseren Augen auftaucht, wie es eben so sein soll, wie Schelling selbst davon überzeugt ist (oder wer ist es nicht?): „daß jedem großen Ereigniß, jeder folgenvollen That ihr Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, und daß kein Nu früher an's Tageslicht tritt, als die Kraft will, welche die Zeiten anhält und mäßigt.“ (WA I, 25; WA II, 28) Dies gilt auch der wirklichen Zeit selbst.

Viertes Kapitel

Natur und Leben: die ewige Zeit

Nachdem das Prinzip der Zeit uns nun gegeben worden ist, so taucht der Horizont der möglichen Zeit auf. Es ist ein neuer Zustand, in dem Einheit und Zweiheit zugleich sind.

Dieser Zustand kann nicht stehenbleiben und muß weiter entwickelt werden. Wir sehen einen Prozeß vor, dessen Mittelzustände und Ziel momentan noch offenbleiben. Wir wissen nur, daß es sich nun um eine Bewegung handelt. Die Bewegung muß sich in einer anderen Sphäre als der des Absoluten befinden, denn das Absolute selbst bewegt sich nicht und wird auch nicht bewegt. so erhellt es aus sich selbst, daß wir uns nun auf einer anderen Sphäre als die des Absoluten befinden. Man möchte vielleicht fragen, wie kann das Absolute dann aus der anfänglichen reinen Idee zum vollendeten Begriff kommen? Allerdings, die Vollendung des Absoluten ist zwar nicht ohne eine Bewegung, aber diese Bewegung ist eben in einer anderen Sphäre, die selbstständig entsteht und vorgeht, wie das Andere oder das andere Prinzip. Die Zusammenbeziehung des Absoluten und des anderen Prinzips ist noch zu erforschen, aber Eines ist auf alle Fälle und vor allem klar: „die lautere Ewigkeit (sc. das Absolute) [ist] ... schlechthin zeitlos und also auch *ohne Anfang und Ende*. ... sie ist die *unbedingte Unbeweglichkeit* selber und die reinste Wirkungslosigkeit.“ (WA III, 226)

Es fragt sich dann, wie ist die andere Sphäre vorzustellen? Wie wir sehen, sie heißt in allen Weltalter-Urfassungen *Natur*.

Kein anderer deutscher Philosoph als Schelling hat sich so eng mit dem Begriff „Natur“ gebunden. Da aber der Naturbegriff (Physis, natura) in der Geschichte der Philosophie von umfangreichsten Bedeutungen ist, wäre es schon empfehlenswert, in einem großen Lexikon wie z.B. „*Historisches Wörterbuch der Philosophie*“⁸⁹ nachzuschlagen, wenn man sich über jene Bedeutungen sowie ihre einzelnen Entwicklungen und Modifikationen klar machen will. Am meisten versteht man unter „Natur“ entweder das „Wesen“ (Essenz, innere Bestimmung) oder eine objektive, dem menschlichen Bewußtsein gegenüber stehende Welt, als „Inbegriff von Erscheinungen“ oder „Objekt aller möglichen Erfahrungen“, ⁹⁰ oder als „Inbegriff aller Gegenstände der möglichen Erfahrung“⁹¹ usw. Im Folgenden heben wir nur diejenigen drei Hauptbedeutungen der Natur hervor, die für das Verständnis der Schellingschen Philosophie und insbesondere seiner Weltalterphilosophie

⁸⁹ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, unter Mitwirkung von mehr als tausend Fachgelehrten herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Band 6: Mo-O, S. 422-658. Basel: Schwabe & Co. AG. 1984.

⁹⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Erste Ausgabe (1781), A114.

⁹¹ Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Akademie-Ausgabe, Band IV, S. 295. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1968.

am wesentlichsten und aufschlußreichsten sind.

Erstens. Es ist Aristoteles, der als Erster die verschiedenen bisherigen Bedeutungen von Natur vereinigt (vor allem in *Metaphysik* und *Physik*): Natur heißt in erster Linie das Wesen vom Seienden, welches das Prinzip und das Gesetz eigener Bewegung in sich selbst besitzt. Dieser Naturbegriff steht somit in engem Zusammenhang mit dem aristotelischen Substanzbegriff. Durch diesen Begriff unterscheidet Aristoteles die Natur als Wesen der Seienden und Natur als Inbegriff der objektiven Dinge, welche Unterscheidung für die nachherige Naturfassung der westlichen Welt fundamental und am einflußreichsten ist. Die aristotelische Tradition bleibt sogar bei dem Platoniker Augustinus, der einmal definiert: „ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse.“ (Die Natur selbst ist nichts anders als das, wovon man erkennt, daß es in seiner Art etwas ist.) In dieser Bedeutung wird der aristotelische Begriff der Natur den neueren Begriffen Wesen (*essentia*) und Substanz (*substantia*) gleichgesetzt, so daß Gott auch eine Natur ist: „Deus est natura scilicet non creata, sed creatrix.“ (Gott ist freilich keine erschaffene Natur, sondern erschaffende Natur.) Zur näheren Bestimmung dieser Unterscheidung hat Augustinus drei Arten Natur aufgestellt: „Es gibt eine Natur, die nach Ort und Zeit veränderlich ist, wie den Körper; und es gibt es Natur, die auf keine Weise örtlich, sondern nur zeitlich veränderlich ist, wie die Seele. Und es gibt eine Natur, die weder örtlich noch zeitlich verändert werden kann; das ist Gott.“⁹² In ähnlicher Weise spricht Spinoza auch von „deus sive natura“, wodurch er „Gott“, „Substanz“ und „Natur“ (*natura naturans*) gleichgesetzt hat. Diese grundlegende Bedeutung und Gebrauch des Naturbegriffs ist bei Schelling wie bei vielen anderen Philosophen immer beibehalten.

Zweitens. Nun seit der neueren Zeit gibt es mit der Entwicklung der empirischen Wissenschaft eine neue Tendenz, die Natur als etwas rein Objektives, Mechanisches, Totes zu verstehen. Obwohl Leibniz und Kant dazu im Wesentlichen beigetragen haben, einen Organismus wieder in die Naturfassung sowie Naturwissenschaft hereinzuführen, kann die Natur bei Fichte kaum Hochachtung gewinnen, weil er in der Natur ausschließlich nur einen Widerstand sieht, der zum nichts Anderen als zum Material oder Zeug der Pflichterfüllung dient. Als Schelling noch Schüler und Anhänger Fichtes war, konnte er nur zufälliger Weise ins Gebiet der Natur eintreten, indem er allmählich an der Selbstgewißheit des Fichteschen Selbstbewußtseins zweifelt. Fichte behauptet in seiner *Wissenschaftslehre* 1794 nämlich, das Sein des Ich sei durch das Selbstbewußtsein selbst schon gesichert: „Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn ich war nicht ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist.“⁹³ Dagegen wollte Schelling hinter den ursprünglicheren Zustand

⁹² Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, S. 441.

⁹³ Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte. Band I, Berlin: Walter de Gruyter. 1971. S. 97.

herangehen, obwohl dieses Verfahren von Fichte verboten und als Unverstehen der eigentlichen Wissenschaftslehre verurteilt wurde. Was Schelling da gefunden hatte, war die Natur, wie er 30 Jahren nach sich einmal an seine Naturphilosophie erinnerte und erklärte: „Ich will nicht das zu sich selbst gekommene Ich, sondern das ursprüngliche Ich, ehe es zu sich selbst gekommen. Das Ich muß also einen Weg zuvor zurücklegen, ehe es zu sich selbst kam, und diesen Weg hat es sich selbst unbewußt durchgegangen. Diesen Weg konnte es nur in der ... *Natur* durchgehen oder durchgegangen sein.“ (SWA, 47) Diese Natur ist nicht mehr ein bloßes Objekt des Ichs, sondern selbst ein Subjekt-Objekt, nur bleibt sie noch im unbewußten Moment und schreitet immer näher zum Selbstbewußtsein fort. Sie ist so lebendig wie das Ich, da Schelling wie Kant einen „allgemeinen Organismus“ (Schröter I, 559) zuschreibt. Es sind in ihr zwei entgegengesetzte Prinzipien: Subjektiv-Objektiv, Ideal-Real, welche unter der absoluten Identität stehen und sich nur in verschiedenem Exponent eines Prinzip der beiden ausdrücken. Daher glauben manche nicht ohne Grund, daß Schelling die Natur sogar in die Stelle des Absoluten erhoben, „vergöttert“, hat. Jedenfalls ist die Natur als „unsichtbarer Geist“ bei Schelling so hoch gestellt worden, daß seine „Naturphilosophie“ nicht bloß Philosophie eines reellen Gebiets ist, sondern allein schon den Anspruch einer „absoluten Philosophie“ (eines Systems der Philosophie) auf sich nimmt. Die so verstandene Natur, die in sich zwei entgegengesetzte Prinzipien trägt und in einer Einheit steht, die fortschreitend alle Momente organisch enthält und hält, die Vorstadion und Grundlage des Reichs des Geistes ist, diese lebendige Natur, bleibt in Schellings ganzem Philosophieren maßgebend.⁹⁴

Drittens. Wenn früher Augustinus und Spinoza Gott auch eine Natur nennen, so heißt die Natur nichts anders als Gott selbst im Sinne „Essenz“, „Wesen“ oder „Substanz“. Jakob Böhme lehrt dagegen eine „Natur in Gott“, welchen Gedanken der Görlitzer Schuster natürlich nicht originär erfunden, sondern – über die Valentinianer (eine Ketzensekte des zweiten Jahrhunderts) – aus der jüdischen kabbalistischen Vorstellung vom Ensoph und Sephirot entnommen hat. Diese Natur wird auch „Ungrund“ oder „Grund in Gott“ genannt und von Gott selbst als solchem unterschieden, wodurch ein gewisser Dualismus eingeführt worden ist, obwohl Böhme und andere Theosophen sich nie eines Dualismus zu bekennen wissen. In dieser Folge steht Friedrich Christoph Oettinger (1702-1782), ein schwäbischer pietistischer Theologe und Naturphilosoph. Oettinger hat während seines Tübinger Studiums eine Schrift Jakob Böhmes kennengelernt und sie als „Gottes Schickung“⁹⁵

⁹⁴ Übrigens ist ein ausgezeichnete Aufsatz von Wolfgang Wieland zu empfehlen, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975. S. 237-280. Wieland hat von mehreren Seiten plausibel gezeigt, warum der jugendliche Schelling gerade in „Natur“ das höchste Prinzip seiner Philosophie gefunden hat.

⁹⁵ *Friedrich Christoph Oettingers Leben und Briefe*. Herausgegeben von K.C.E. Ehmman, Stuttgart, 1859. S. 36.

gelobt. Er setzte zeit seines Lebens für Böhme ein und verfaßte eine Reihe Schriften, die die Böhmeschen Gedanken umformten, weiterbildeten und einen großen Einfluß auf die ganzen schwäbischen Intellektuellen ausübten. Heutzutage wissen wir, Schelling hat eigentlich erst durch die Vermittlung der Schriften Oettingers Böhme kennengelernt, wobei viele Gedanken Oettingers auch von Schelling übernommen worden sind.⁹⁶ Dieser Einfluß zeigt sich deutlich in Schellings *Freiheitsschrift* 1809 und ist bald von aller Öffentlichkeit entdeckt worden, obwohl Schelling darin nicht ein Wort über Böhme oder Oettinger, sondern nur einmal von Franz Baader gesprochen hat.⁹⁷ Allerdings halten wir es für minderwertig, den Ursprung von Schellings Gedanken bei diesen Köpfen zu suchen, denn selbst ihre Gedanken sind nicht original und nur aus der Antike (Platons Prinzipienlehre, Neuplatonismus, Mystik usw.) entnommen. Wir stellen nur fest, daß Schelling die Ausdrücke wie „Natur in Gott“, „Urgrund“ oder „Ungrund“ aus Jakob Böhme entliehen und sich an eine antike Tradition angeknüpft hat, nach welcher die Natur als eine lebendige Bewegung („Drang“, „Begierde“, „Sucht“ usw.), als *Leben*, aber auch als etwas Stoffliches, Materiales, Selbständiges, Blindes und Grundlegendes im Gegensatz zum eigentlichen seyenden Gott verstanden wird. In dieser Richtung hat Schelling jedoch als idealistischer Philosoph eine Tiefe und Weite erreicht, die von keinen Theosophen erreicht werden kann.

So also haben wir versucht, die wichtigsten Bedeutungen des Begriffs „Natur“ bei Schelling herauszunehmen, nämlich 1) als Wesen (Essenz), 2) als unbewußte Vorgeschichte des Geistes, und 3) als eine selbständige lebendige Bewegung im Gegensatz zum seyenden Gott. Klar, das dritte Verständnis der Natur steht seit der *Freiheitsschrift* 1809 in Schellings Spekulation immer mehr im Vordergrund, wonach die Natur mit dem Leben ganz identifiziert wird, so daß das Problem „Zeit“ wie bei Plotin auch mit dem Leben gebunden ist. Trotzdem wäre es ungereimt, der „Natur“ in Schellings *Weltaltern* diese alleinige Bedeutung zuzuschreiben, denn auch die beiden ersteren Bedeutungen sind Schelling so natürlich und gründlich worden.

Wir haben gesagt, nach der Emanation des Anderen ist eine neue Sphäre entstanden, welche in

⁹⁶ Gerhard Wehr, *Aspekte der Wirkungsgeschichte Jakob Böhmes*, in *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jakob Böhmes und seiner Rezeption*. Hrsg. von Jan Garewicz und Alois Maria Haas. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994. S. 175-197

⁹⁷ Schon Schopenhauer verrät dies in seiner Preisschrift *Über die Freiheit des Willens* 1839: „Übrigens hat Schelling, in der selben Anhandlung [*Freiheitsschrift*], ebenso wenig Anstand genommen, die Gedanken, ja die Worte *Jakob Böhme's* sich zuzueignen, ohne seine Quelle zu verraten.“ In *Sämtlichen Werken*, Band III, Stuttgart/Frankfurt a. M.: Cotta-Insel, 1962. S. 609. Auch Ludwig Feuerbach hat sich in einem Brief an seinen Freund Chr. Kapp (1841) darum bemüht, durch sorgfältige Aufzählung der gleichen Termini und Begriffe nachzuweisen, wie sehr Schelling seine Philosophie von Jakob Böhme übernommen hat. In seinem *Wesen des Christentums* verrät Feuerbach diese Beziehung noch einmal scharf, wobei er mehrfach zum Ausdruck bringt, daß er Böhme viel höher schätze als diesen seinen Nachfolger (Schelling). Vgl. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin: Verlag Reuther & Reichard Berlin. 1931. S. 274-284.

allen Weltalter-Fassungen (1811, 1813, 1814, 1815) *Natur* heißt. Darin liegt gerade das Geheimnis der Zeit, die schon als Mögliches gesetzt und enthalten ist. Die Zeit ist erst dann wirklich, wenn wir den Weg der Natur durchgegangen sind, eben wie der unbewußte Geist erst durch den langen Lauf der Natur hindurch sich bewußt wird. Aber Schellings Darstellung der Natur in verschiedenen Fassungen ist so unterschiedlich, daß es nicht möglich ist, ein einziges Bild der Natur aus ihnen zusammenzufassen. Daher versuchen wir, das Naturbild der vier Fassungen zuerst separat darzustellen. Wir erlauben uns jedoch, während der Darstellung wichtige Erklärungen oder Kontroverse aus anderen Fassungen herbeizuholen, damit ein innerer Zusammenhang des Schellingschen Naturverständnisses sich stets darbietet. Durch die Darstellungen der Natur können die Leser verstehen, warum die Natur als *ewige Zeit* anzusehen ist.

1. Die Natur in der Urfassung 1811

Durch die Emanation tritt der andere Wille hervor, „ein *seiner Natur nach* ewiger Wille“ (WA I, 33). Er ist jenem lauterem Willen, der nichts will, „entgegengesetzt durch die völlig andere *Natur*“ (ebd.). Nun sind zwei Willen, „die *der Natur nach* verschieden ja entgegengesetzt sind, aber der Existenz nach Ein Wesen ausmachen.“ (WA I, 34) Bei allen diesen Sätzen erkennen wir klar, daß der Begriff „Natur“ hier nur noch im Sinne „Essenz“ gebraucht wird.

Dieses Eine Wesen, diese Einheit, die durch die beiden ewigen Willen ausgemacht ist, ist eben die *Natur*. Schelling hat in der Urfassung 1811 diese Einheit anfangs noch nicht ausdrücklich „Natur“ genannt, sondern er deutet sie erst in der Mitte der Darstellung als „Eine und nämliche Natur“ (WA I, 46) an. Auch sein Schlußwort am Ende der Darstellung dieser Einheit verrät, daß es sich hier um die Natur handelt, weil er bis hierher „das allgemeine Schicksal einer sich aus eignen Kräften und ganz für sich selbst entwickelnden *Natur* geschildert“ hat (WA I, 77).

Wohl ist diese ausgemachte Einheit anders als jene ursprüngliche Einheit. Die erstere ist Schelling zufolge zwar auch „die völligste Einheit“ (WA I, 53), aber sie ist von „jener lauterer Einheit“ des Absoluten verschieden, „inwiefern diese ohne alle Zweyheit war.“ (WA I, 53/54) Um diesen Unterschied noch deutlicher hervorzuheben, hat Schelling die Bedeutungen der Einheit expliziert. Es gibt zwei Arten Einheit, das eine Mal „die Lauterkeit als absolute Einheit von Subjekt und Objekt“ (WA I, 47), das andere Mal die Einheit, „welche zugleich mit dem Gegensatz hervortritt.“ (ebd.) Es ist tatsächlich die Formel ($A/A=B$), in der das „A“ durch seine verschiedenen Stellen unterschiedliche Einheiten macht.⁹⁸

⁹⁸ Schelling hat übrigens immer versucht, seinen Begriff der „Einheit“ gegen den Vorwurf der „Einerleyheit“ zu verteidigen. Schelling scheut nicht davor, zu sagen, die Liebe sei der Zorn, der Leib sei die Seele, der Eisen sei das Holz usw., nur betont er, daß er hier nicht eine Einerleyheit des Eisens und des Holzes meint, sondern ihre substanzielle Einheit, zu der als Subjekt sie nur als Prädikate oder

Als der Wille, der nichts will, und der andere Wille (der Wille zur Existenz) zusammen eine Einheit (Natur) ausmachen, wird das erstere das Seyende, während das letztere sich als Seyn verhält. Es ist also ein äußerst wichtiger Punkt, *daß das Absolute (der Wille der nichts will, die Gottheit, die Lauterkeit), das eigentlich auf der transzendenten Sphäre über allem Seyenden und allem Seyn steht, in der Urfassung 1811 seine eigentliche Stelle verläßt, indem es in die niedere Sphäre der Natur hereingezogen, als eines der Entgegengesetzten, zum Seyenden, zum Subjekt gemacht wird.* Wohl dies ist kein Fehler, den Schelling unversehens gemacht hat; vielmehr erkennt er diesen Widerspruch so klar, daß gerade die Lösung dieses Widerspruchs den Leitfaden des Naturprozesses in der Urfassung 1811 bildet, nämlich dadurch, daß das in die niedere Sphäre abgefallene Absolute durch langen Streit Emanzipation bekommt und wieder zur absoluten Reinheit gelangt. Dieses Modell der Selbstemanzipation des Absoluten in der Urfassung 1811 wird in dem Druck 1813 und im *Bruchstück* 1815 aufgegeben (weil ein solcher Abfall des Absoluten da gar nicht geschehen ist), während es in der NL81 1814 zwar nochmals auftaucht, aber einen ganz anderen bequemeren Lösungsgang nimmt.

Der konkrete Entwicklungsgang der Natur in der Urfassung 1811 ist so: der nichts wollende Wille (nachher von Schelling des öfteren „Liebe“ oder „Lauterkeit“ genannt) und der Wille zur Existenz haben je eine Kraft vertreten, der erstere die ausquellende, ausbreitende, bejahende Kraft, und der letztere die einschließende, zusammenziehende, verneinende Kraft. Ein ähnliches Verhältnis erkennen wir schon in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810, wo göttliche Liebe und göttlicher Egoismus in entsprechender Stelle stehen.

Da die Liebe rein bewegungslos, wirkungslos ist, so tut der Wille zur Existenz allenthalben alles, wo eine Tat nötig ist. Dagegen kann die Liebe nur leidend alles auf sich annehmen. Dieser Wille hält die Liebe fest, fängt sie um, schließt sie ein, fesselt sie, will nicht von ihr lassen; er macht sich selbst zum Objekt und setzt die Liebe zum Subjekt, zum Seyenden.

Eigenschaften gehören. Denn Schellings Schluß lautet: A ist X; B ist X; also A ist B. Daraus kann man aber nur schließen, daß alles X ist und alles andere sein kann. Am Ende: nur das X *ist*, ist „Einheit“; dagegen alles Andere ist einerlei. Na ja, alle Kühe sind im Dunkel nicht bloß schwarz, sondern alle Kühe sind darin Pferde oder einerlei mit allem. Gewiß, Schelling würde sich mißverstanden fühlen, denn wir wissen, daß Schelling hier eigentlich nur – wie Spinoza – die absolute Substanz als wahres Sein betont. Aber warum nur Schelling allein (und Spinoza nicht) wird einer „Einerleyheit“ beschuldigt? Die Antwort liegt nur in jenem Schellingschen Schluß (A ist X; B ist X; also A ist B). Denn Spinoza würde dieses X hier ausdrücklich als die Eine Substanz erklären, während es bei Schelling nur verworren angedeutet wurde und ein wirklich Unbekanntes „X“ bleibt, welches je nach Bedürfnis auftauchen kann. Aber auch wenn Schelling dies X als absolute Substanz angäbe, so muß er wieder entschieden übersehen haben, daß das Kopula im Satz „A ist B“ (sofern A und B als konkrete Dinge verstanden sind) eine andere logische Funktion hat als das Kopula in Sätzen „A ist X“ und „B ist X“. Wir dürfen nämlich nicht sagen: „Hans ist Mensch, Peter ist Mensch, also Hans ist Peter.“ Ähnlich kann man sogar schließen, daß Männer Weiber seien, usw. Da solche Fehler nicht bei Spinoza sondern allein bei Schelling hervorgekommen sind, so ist es nicht ohne Schellings eigene Schuld, wenn seine Lehre leicht mißverstanden werden kann.

Wir freuen uns, daß – dank der Regisseur Schellings – die gefesselte Liebe anfangs nichts Unangenehmes fühlt, vielmehr ist sie so glücklich und gemütlich. Der Wille zur Existenz als Eroberer geschweige. „In holdem Wechselspiel erfreuen sie sich des gegenseitigen Findens und Gefundenwerdens. Die Lauterkeit empfindet nicht ohne Wonne ihre erste und reinste Realität; die zusammenziehende Kraft aber freut sich der Milderung ihrer Strenge und Herbheit, des gestillten Hungers ihrer anziehenden Begierde.“ (WA I, 54/55) Es ist eine „spielende Lust“ (WA I, 55), die auch „Weisheit“ genannt wird. Mit ihr ist ein von Schelling äußerst geliebtes und – den Leser furchtbar überdrüssig ermüdend – in fast einer jeden seiner Schriften seit 1811 immer zitiertes Bild, das aus den Juden stammt: „Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was mache, war ich da. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde: als die Berge noch nicht eingeeengt waren, noch die Bronnquellen Wasser quollen, da war ich der Werkmeister bey ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit.“⁹⁹ (WA I, 55/56) In dieser Lust gibt es auch einen notwendigen Moment, wo die Wesenheiten oder „Ur-Bilder“ (eigentlich die platonischen Ideen) aller Dinge sich erzeugen. Klar, Schelling hat seit *Philosophie und Religion* 1804 Platons Prinzipienlehre und Neuplatonismus gefolgt und eine solche ewige Herkunft der Dinge gelehrt, die überhaupt keinen zeitlichen Sinn hat. Dann, das Seyende und das Seyn werden stillschweigend in „Geistiges“ und „Leibliches“ verwandelt, deren wesentliche Einheit „die gemeinschaftliche Geburtsstätte dessen ist, was sich späterhin als Materie und Geist entschieden entgegensteht.“ (WA I, 58) Dies ist die „geistige Materie“ (ebd.), die ebenfalls in jener Geburtsstätte *sich selbst erzeugt* – tja, es ist die typische Schellingsche Strategie: alles, was Schelling braucht, wenn er zugleich eine direkte Wirkung oder Tat des Absoluten vermeiden wollte, läßt er es „sich erzeugen“. Auf diese Weise entstehen nicht nur das andere Prinzip überhaupt, sondern auch viele andere Dinge.

Nun erklärt Schelling die Natur für ein *Leben*, und zwar „das göttliche Leben“ (WA I, 45) oder „das höchste Leben“ (WA I, 61), welches durch das „Zumalseyn und zusammenwirken“ (WA I, 44) der beiden Urkräfte (der ausbreitenden und der zusammenziehenden) ausgemacht wird. Das Leben wird in jener spielenden Lust fühlend und fühlbar, fröhlich und glücklich. Aber es kann sich leider dieses glücklichen Moments nicht ewig gönnen, weil die Lauterkeit plötzlich ihre einst transzendente Sphäre vermißt¹⁰⁰ und nicht mehr mit dem Seyn zusammen sein möchte. Also verlangt sie ferner weder Subjekt noch Objekt zu sein, sondern als die absolute Indifferenz wieder in ihre Sphäre zurückzukehren. Aber leicht ist es nicht, denn: „dieß ist das Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden; hernach,

⁹⁹ Diese Worte sind aus „Die Sprüche Salomos“ des alten Testaments, Kapitel 8, Abschnitte 22-31. Schellings Zitate sind nicht wörtlich genau mit dem Original.

¹⁰⁰ Ich berufe mich auf das Wort Schellings: „... man verstatte uns nur einstweilen dieses bildliche Reden ...“ (WA I, 61)

nachdem es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darinn es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein eigen selbstgegeben Leben aufheben müßte.“ (WA I, 62)

Trotzdem verlangt die Lauterkeit rücksichtslos nach der Scheidung von ihrem Partner (dem Willen zur Existenz), welches Verlangen jenen zusammengewachsenen wirkenden Willen (die Natur) unaufhörlich belästigt und ihn nicht einmal in Ruhe läßt. Aber der wirkende Wille kann der Lauterkeit nicht nachgehen, weil andererseits der Wille zur Existenz diese nunmehr lieblose Ehe noch behalten will. Scheidung oder Einung, das ist die Frage. Die damalige Wonne und Glück verschwindet, und es folgt Widerstreit bis zum Streit. Darin wird das Leben so schmerzhaft, daß es in diesem Moment vielmehr „ein beständiger Wechsel von Sterben und Leben“ (WA I, 66) ist. Doch „der Schmerz ist etwas Nothwendiges und Allgemeines, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freyheit.“ (WA I, 72) Die einzelne Darstellung des Streites der Scheidung und der Einung lassen wir vorbei; wichtig ist nur, in diesem Streit – wieder Schelling oder Gott sei dank – „immer wiederkehrend gewinnt die Scheidung immer mehr an Gewalt und ... endlich das Uebergewicht.“ (WA I, 68) Das endliche Ergebnis ist so: „die ausbreitende Kraft ... zersprengt die Einheit, aus der sie entfliehen will, nach allen Richtungen.“ (WA I, 69) Die zersprengte Einheit, die Natur, muß innerlich wie äußerlich völlig zerrissen sein, so daß sie in eine Art Wahnsinn, in einen „göttlichen Wahnsinn“ gerät. (vgl. WA I, 72-77) Nicht ohne Mitleid spricht Schelling: „Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft selbst Gott; dem Urwesen (sc. der Natur) aber in seiner schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen; es muß diesen chaotischen Zustand allein und für sich durchkämpfen.“ (WA I, 77) Diese Sätze findet man, leicht modifiziert, auch in dem *Bruchstück* 1815. (vgl. VIII, 339)

Dieser ganze Prozeß der Entwicklung der Natur muß als „*ein Theil der Zeit*“ (WA I, 78) angesehen werden. Diese Forderung ist eigentlich überflüssig, denn jeder Prozeß, wenn er nicht wie Hegels Logik eine rein gedankliche Fortbewegung der Begriffe wiedergibt, sondern eine reale Entwicklung darstellt, muß so vorgestellt werden, daß er von einer Zeit begleitet wird. Freilich steht es noch offen, ob diese Zeit nur eine transzendente Reihe und Ordnung mit „verschieden Momenten“ (WA I, 68) darstellt, eine Reihe, die bis jetzt nur als Grundlage oder Möglichkeit der wirklichen Zeit angesehen wird, sofern ihre Momente noch nicht wirklich von einander geschieden und getrennt sind. Man mag sagen, daß die Scheidung, wie Schelling beschreibt, nicht bloß Übergewicht über die Einung gewonnen sondern ja sogar die Natur zersprengt und zerrissen hat. Aber eben diese Scheidung ist noch nicht *wirklich* geschehen. D. h. die Urfassung 1811 hat in diesem Teil nur eine *Möglichkeit* der Scheidung gezeigt, obgleich Schellings tolle Beschreibungen irreführend den Eindruck gemacht haben, als ob alles schon mit Erfolg passiert wäre. Es ist erst der zweite Teil der Urfassung 1811 (WA I, 97 ff.), der die Aufgabe annimmt, die wirkliche Zeit durch wirkliche

Scheidung in der Natur hereinzuleiten. Das bisherige Ergebnis dürfen wir so auffassen, daß, erstens, eine Scheidung ist nötig und notwendig; zweitens, wenn diese Scheidung wirklich ausgeführt würde, so muß der bisherige einheitliche Status, die *Ungeschiedenheit* selbst, als „ein Teil der Zeit“, nämlich als Vergangenheit¹⁰¹ gesetzt werden; und drittens, sofern noch keine wirkliche Scheidung gemacht ist, kann die Natur in diesem Status der Ungeschiedenheit als eine „wilde unorganische Zeit“ (WA I, 96), als *ewige Zeit* angesehen werden. Die Natur bzw. das göttliche Leben in der Urfassung 1811 ist zwar noch nicht ausdrücklich mit der „ewigen Zeit“ identifiziert, aber diese Beziehung ist schon durch das *Rad*-Symbol angedeutet worden, als Schelling die Natur ein „wie wahnsinnig in sich selbst laufendes Rad“ (WA I, 76) oder ein „drehendes Rad der Geburt“ (WA I, 77) nennt, welches Rad später eben das Zeichen der ewigen Zeit ist.

2. Die Natur in dem Druck 1813

Ähnlich wie in der Urfassung 1811, hier erzeugt sich das Andere, der Wille zur Existenz oder „der ewige Wille zur Natur“ (WA II, 61; 74). Aber man beachte die entschiedene Trennungslinie zwischen beiden Fassungen, daß, während in der Urfassung 1811 das Absolute (Gottheit, Lauterkeit, Liebe usw.) mit dem Willen zur Existenz zusammen erst eine Natur ausmacht, bleibt es in dem Druck 1813 stets auf seiner transzendenten Sphäre und fällt nicht einmal in die andere Sphäre ab. Das bunte Thema „Emanzipation“ ist daher auch verschwunden. Hier ist die Natur ganz und gar selbständig in ihrer Sphäre entwickelt, welche Entwicklung spontan zur Sphäre des Absoluten gelangt. Es ist eine hindernislose, friedliche, ja traumhafte Entwicklung, in der kaum Rede von „Schmerz“, „Angst“ oder Ähnlichem ist. Überhaupt kann man sagen, daß es unter allen Weltalter-Fassungen allein der Druck 1813 ist, welcher die Natur und ihr Leben in einem so glücklichen und friedlichen Bild geschildert hat, was ganz anders als in der Urfassung 1811 ist.

Nun ist das Andere, der Wille zur Natur, allein für das Sein der Natur verantwortlich: „als ein solcher seiner Natur nach verneinter und sich selbst verneinender Wille ... stellt sich nun bloß die Natur dar.“ (WA II, 59) Die Natur ist ein „äußerlich gewordenes Wesen“ (WA II, 61), das zunächst eben bloße „Existenz“ oder „Seyn“ bedeutet (für Schelling ist beides dasselbe). Freilich, dieses Wesens ist kein ursprüngliches Wesen, sondern nur ein gezeugtes (WA II, 58). Manchmal hat Schelling das „Zeugen“ durch den seit Fichte gängigen Terminus „Setzen“ ersetzt, welcher zwar angemessener klingt aber tatsächlich dieselbe Funktion wie „Zeugen“ hat.¹⁰²

¹⁰¹ Diese Vergangenheit, wie wir früher schon betont haben, ist eine vorweltliche Vergangenheit oder die Vorwelt selbst. Sie gehört also nicht zu unserer Welt, nicht zu unserer dieser Zeit. Das Kriterium der *Wirklichkeit* der Zeit liegt nur darin, daß unsere diese Welt oder Zeit als eine Einheit von ihrer vorangegangenen Welt getrennt wird.

¹⁰² Wieder Schopenhauer hat gegen den Fichteschen „unverschämten Mißbrauch“ des Wortes

Wie an der Existenz ein Existierendes und sein Grund zu unterscheiden sind, kann man auch an dem Wesen das Seyende und das Seyn unterscheiden. Ferner werden das Seyende und das Seyn als ausbreitende und zusammenziehende Kräfte interpretiert, wobei ihr Gegensatz oder Konflikt gar nicht wie in der Urfassung 1811 so aktuell betont wird. Vielmehr tritt ihre Einheit in Vordergrund, die Schelling ganz bequem und leicht in die Hand bekommt: „Er (sc. der Wille zur Natur) sucht aber, oder sehnt sich ahnungsvoll und ohne es zu wissen nach der Indifferenz; also setzt er durch eine fortschreitende Wirkung seiner begehrenden Kraft auch für sich die Indifferenz, oder die ihn vom Widerstreit erlösende Einheit, ... Diese Einheit aber ist Geist, wenn auch Geist einer tieferen Stufe.“ (WA II, 67) Kaum erwartet: „mit der Zeugung des Geistes ist aber nothwendig das Ziel erreicht; denn nichts Höheres ist zu zeugen. ... Ueber den Geist hinaus geht keine Zeugung; er ist das, worinn sie (sc. die Natur) ruht, worinn sie sich selbst faßt und zur Ewigkeit gelangt, und ebendarum stillsteht.“ (WA II, 68)

Dieser Zustand ist sehr schön: „Es ist die erste reine Freude des gegenseitigen Findens und Gefundenwerdens.“ (WA II, 70) Ähnliche Beschreibungen kennen wir schon (vgl. WA I, 54 ff.). Nur verwendet Schelling hier nicht – wie in der Urfassung 1811 – jenes Bild der salomonischen spielenden Weisheit, sondern schreibt es einem späteren Zustand zu.

Trotzdem sehen wir klar ein, daß diese von der Natur erlangte Totalität sich nur auf einer tieferen Stufe, auf einer niederen Sphäre befindet. Das ganze Bild der Natur kann als eine solche „Folge“ vorgestellt werden, eine „stetige Folge von Gliedern, die aus der Natur in die Ewigkeit geht, ... nach unten die Materie, nach oben oder der Ewigkeit zugewandt, der Geist.“ (WA II, 85) Der Punkt ist, daß die Natur sich nicht bloß der höheren Sphäre parallel laufend sondern steigernd entwickelt, so daß sie sie auch berührt und sich mit ihr in Verbindung bringt. Es kommt Schelling in dem Druck 1813 hauptsächlich darauf an, zu erklären, „in welchem Verhältniß dieß ganze von unten aufgekommene Leben zu der Ewigkeit oder zu jener unbeweglichen Gleichgültigkeit stehe.“ (WA II, 73) Wir bemerken nur, dieses „Leben“ hier ist nichts anders als die Natur selbst und die „Ewigkeit“ nichts anders als das Absolute. Dies gilt auch den folgenden Zitaten. Der Anknüpfungs- und Rührungspunkt ist jener Geist, weil er angeblich „seiner Natur nach“ eins mit der Ewigkeit ist. Er ist „das Band

„Setzen“ heftig protestiert und darauf hingewiesen, daß „Setzen“ (lat. ponere) eigentlich rein logischer Ausdruck ist und nur logische und formale Wahrheiten hat, wobei die Realität und materielle Wahrheit durchaus noch unberührt bleiben. Fichte aber erschlich sich für das Setzen eine reale Bedeutung, so daß „Setzen“ gerade soviel wie „Schaffen“ oder „Hervorbringen“ funktioniert und mithin das bloße logische Verhältnis entschieden mit der Realität verwechselt wird. Die Folge ist: „Alles, was man ohne Gründe als daseiend annehmen und Andern aufbinden möchte, wird eben *gesetzt*, und nun steht's und ist da, ganz real.“ Arthur Schopenhauer, *Parlipomena*, §28, in *Sämtlichen Werken*, Band V, Stuttgart/Frankfurt a. M.: Cotta-Insel, 1965. S. 49. Wir sehen klar, daß Schelling eigentlich nichts anders getan hat als Fichte, indem er meistens nur die Wörter „Zeugen“ oder „Erzeugen“ im Sinne „Setzen“ gebraucht und umgekehrt.

zwischen der Ewigkeit und dem von unten aufgebauten Leben“ (WA II, 74). Man dürfte nur nicht vergessen, daß dieser Geist gezeugt ist und allenfalls stets ein Teil der Natur bleibt. Er kann nicht einmal in die Sphäre des Absoluten eindringen.

Schelling sagt, der Geist ruft nun die Ewigkeit (das Absolute) an, damit sie diese ganze Natur erkenne und als ihr eignes Seyn setze. Hier sehen wir, daß Schelling wieder einer Schwierigkeit begegnet, nämlich daß auf der höheren Sphäre die Ewigkeit bereits ihr *eigenes Seyn* hat, und zwar „das ewige Seyn“ oder „ewiges Seyn“. Genug Seyn hat sie schon. Also kann die Natur nicht das Seyn der Ewigkeit als solcher, sondern nur als Seyn in Bezug auf die ganze höhere Sphäre sein. Diese Grenze oder Trennungslinie zwischen beiden Sphären ist um so deutlich, daß die Natur zwar die höhere Sphäre rührt, aber nur deren niedrigsten Teil. Schelling selbst gesteht: „Aber der von unten aufsteigende Geist hat ... selbst nur einen unmittelbaren Bezug zu dem Objectiven (dem Seyn) der Ewigkeit, nicht aber zu jenem Seyenden, das in der Ewigkeit ruht.“ (WA II, 75/76) Nicht einmal freilich zu jener höchsten Ewigkeit.

Nun, recht dramatisch ist die Rolle, die *das ewige Seyn* spielt. Manche, die den Druck 1813 seiner Vorgängerin gegenüber langweilig (weil alles zu friedlich) finden, haben sicher die von Schelling geschenkte Überraschung nicht gekannt. Denn die Hauptrolle nunmehr ist das ewige Seyn, das einerseits sich als Objekt sich zu dem ewigen Seyenden verhält, andererseits aber als „der lauterste Geist“ und Subjekt zu der Natur. (vgl. WA II, 75) Dadurch steht es in einem doppelten Verhältnis: „gegen die Natur wurde es gezogen als ihr unmittelbares Seyendes, als ihr Geist, ihr Subjekt. Nach oben aber oder gegen das ewige Seyende verhielt es sich wieder als Gegenwurf und gleichsam als seine unmittelbare Natur.“ (WA II, 88)

Es ist also hier eine Formel: „Natur - das ewige Seyn - das ewige Seyende“. Der Mittelpunkt ist das ewige Seyn. Es ist „nichts anders, als das ewige Gegenbildliche oder Objective von Gott, in welchem daher auf ewige Weise alles enthalten ist, was einst vermöge des Seyns Gottes objectiv wirklich seyn soll.“ (WA II, 87) – Man ärgere sich zuerst nicht, daß hier ein „Gott“ plötzlich auftaucht, weil dieser nur Maske jenes „ewigen Seyenden“ ist (vgl. WA II, 91). Ein Vorbild ist gegeben. Was der Geist der Natur strebt, ist alles im Bild enthaltene in der Materie zu schaffen. Aber wichtiger ist nun das Verhältnis zwischen dem ewigen Seyn und dem ewigen Seyenden: „da also das ewige Seyende in das ewige Seyn sieht, so werden ihm auch die ... Bilder der künftigen Dinge offenbar. Es ging aber vor dem Auge des Ewigen [Seyenden] alles nur als ein Blick oder Gesicht vorüber ...“ (WA II, 87/88) Diese Bilder sind die Ur-Bilder der Dinge, die Schelling nach der platonischen Tradition „Ideen“ nennt. (vgl. WA II, 99-101) Trotzdem bleibt alles nur eine ruhende, schlafende, ununterschiedene Einheit, denn „es fehlte das bestätigende, das eigentlich aussprechende Wort.“ (WA II, 88) Wir erinnern uns daran, daß über dem ewigen Seyn und dem ewigen Seyenden die Ewigkeit

(Gottheit) steht, das zwar das Aussprechende der beiden ersteren ist, aber sie immer noch nicht wirklich ausspricht und mithin in einer absoluten Einheit hält. Es ist der Natur Verdienst oder Beitrag, durch äußeres Anziehen zuerst eine Scheidung in der Ewigkeit zu machen, daß das ewige Seyn dem ewigen Seyenden zum Objekt wird, und das ewige Seyende dem ewigen Seyn zum Subjekt. Allerdings dies ist auch nur eine äußere Scheidung, indirekte Scheidung (denn die Natur kann das ewige Seyende und die Ewigkeit selbst noch nicht einmal rühren), durch die die Ewigkeit keineswegs aufgehoben oder gedrängt wird und werden kann. Sie bleibt „immer dieselbe Gleichgültigkeit gegen Subjekt und Objekt und muß sie auch immer bleiben.“ (WA II, 75) Sie spricht das ewige Seyende und das ewige Seyn nicht als Subjekt und Objekt aus. Eine eigentliche, wirkliche Scheidung ist noch nicht geschehen. Schelling vergleicht diesen Zustand mit dem Schlaf oder Traum, wobei er manchmal mit unsinnigen Worten über den sogenannten „magnetischen Schlaf“ (WA II, 95-98) spricht. Immerhin, das ganze Schweben der Urbilder ist nur eine spielende Lust im „Göttertraum“ (WA II, 106), die sich allmählich verbleicht. Hier verwendet Schelling erst jenen Salomonschen Spruch: „Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege ... ff.“ Die Weisheit spielt und tanzt zwar fröhlich vor seinem Herrn, aber nur gleichsam vor einem Zuschauer, „der schläft, oder todt ist, oder verzückt.“ (WA II, 105) Alles, der „Herr“ auch, ist ruhend und ungeschieden im süßen Traum.

Daß dieser „Herr“ endlich aufwacht und eine Scheidung macht, wundert uns nicht. Dies wird im nächsten Kapitel behandelt werden. Dazu hat die Natur wenigstens indirekt beigetragen. Die Natur setzt alles für sich, gleichsam nach einem Muster, und entwickelt sich bis zu einer Totalität – allerdings auf einer tieferen Stufe, auf einer tieferen Sphäre. Ihr Kopf (Geist) berührt den Fuß (das ewige Seyn) der höheren Sphäre und hat insofern die Ewigkeit bewirkt. Danach scheint ihre Mission erfüllt worden zu sein und sie tritt fast ganz in den Hintergrund zurück. Der Schauplatz des entscheidenden Konfliktes der Scheidung und Einung des Seyenden und des Seyns ist dann auf die höhere Sphäre der Ewigkeit übertragen, wenngleich dieser Konflikt in der Natur auch vorhanden ist. In diesem friedlichen Bild hat Schelling die Natur sowie ihr Leben nicht als „ewige Zeit“ bezeichnet, welche Bezeichnung freilich nicht falsch wäre, denn der ganze Prozeß dieser Natur kann auch nicht als in einer Zeit wirklich geschehen angesehen werden. Immerhin, die Natur sowie ihr Sinn für die Zeit im Druck 1813 scheint, im Vergleich zu anderen Weltalter-Fassungen, Schelling weniger am Herzen zu liegen. Allerdings hat dies uns nicht verhindert, aus ihr ein vollständiges Bild von der Natur herauszunehmen.

3. Die Natur in der NL81 1814

Das Absolute heißt in der NL81 meistens „das weder Seyende noch Nichtseyende“ oder „ewige Freyheit“, dann auch „Gottheit“, „Ewigkeit“ usw.

A vista prima ist es uns schwierig, ein „Naturbild“ in der NL81 zu zeichnen, denn die NL81 entfaltet sich von Anfang an in einem abstrakten Prozeß der Potenzierung und hat eigentlich kaum ausdrücklich von der Natur gesprochen. Erst in der Mitte der NL81, als Schelling das bisherige Ergebnis zusammenfaßt und plötzlich von einem „Leben“, von einer „ewigen Zeit“ und insbesondere von „jenem Rad der Natur“ (Fragmente, 196) redet, verrät es sich, daß Schellings vorherige Spekulation sich rein in der Sphäre der Natur bewegt hat. Also auch unsere folgende Darstellung muß als Darstellung der Natur angesehen werden, wenn auch sie nicht immer ausdrücklich von Natur spricht.

Wie gesagt, der ewige Anfang in der NL81 ist das „Sich-selber-anziehen“ der ewigen Freyheit selbst, wodurch die erste Zweiheit gesetzt ist. Dieses Ereignis ist so: „in der Selbstanziehung nämlich ... ist die ewige Freyheit zugleich das Anziehende und das Angezogene von sich selbst. Aber in dem Blitz dieser That schließt sie zugleich sich selbst mit ein, als die an sich weder das Anziehende ist noch das Angezogene, als die ewige Freyheit.“ (Fragmente, 177) Es ist nun eine eingeschlossene Einheit, die durch 3 Sachen ausgemacht ist: 1) die ewige Freyheit als das Anziehende, 2) die ewige Freyheit als das Angezogene, 3) die ewige Freyheit selbst, das weder Anziehende noch Angezogene. Diese Einheit ist die Natur.

Dieses Verständnis der Natur entfernt sich von dem Druck 1813 und knüpft sich wieder an die Urfassung 1811, nämlich daß das Absolute wieder in eine niedrigere Sphäre (wenn auch quasi nur „zum Teil“) abfällt und dann einer Emanzipation aus dieser Situation bedarf. Die Unterschiede zwischen der Urfassung 1811 und der NL81 sind wohl auch deutlich: die Natur dort besteht aus zwei Elementen (Lauterkeit, Willen zur Existenz), hier aber aus drei (das Anziehende, das Angezogene und die ewige Freyheit). Weiter ist das jetzige Verhältnis zwischen den Elementen nicht mehr ein Konflikt der Scheidung (Expansion) und Einung (Kontraktion), sondern es kommt darauf an, daß jedes von ihnen eine gebührende Stelle bekommen soll. Daher sagt Schelling auch, daß die Natur nun „schwerlich aus einfachem Streben und Gegenstreben, oder aus bloßer Attraction und Expansion begreiflich ist.“ (Fragmente, 197)

Weiter hat Schelling über „Seyendes“, „Seyn“, „Nichtseyendes“, „Nichts“, „das Unseyende (sc. das Absolute)“ (Fragmente, 179) usw. geredet, wobei im Vergleich zu früheren Fassungen nichts Neues gebracht worden ist. Schelling zufolge ist das Angezogene „nur gesetzt als nicht Seyendes seyend“ (Fragmente, 178); damit rechnet Schelling es gleichsam zum bloßen Seyn. Aber was ist das Anziehende dann? Wieder Schelling zufolge: es ist „nicht das Seyende, und doch ... ist seyend.“ (Fragmente, 180/1) Also, beide sind nicht das Seyende, doch beide sind seyend, wie zwei schwarze Katzen im Dunkel. Immerhin, eine Zweiheit ist vorhanden, die durch die Emanation eines Anderen aus sich selbst gegeben wird: „wie durch den bloßen Zauber des Willens aus dem, was zuvor

lautere Einheit war, entspringt Zweyheit, ... Der Zweyheit nach ... verhält sich die jetzt eingeschlossene Freyheit als $A=B$, da sie an sich selbst und außer dem Willen $A=A$ ist.“ (Fragmente, 184)

Schelling nennt diese Zweyheit auch „Form“, in der die ewige Freyheit „wie im Selbstanblick gefangen und von sich selbst verzaubert [ist]; die Form ist für sie gleichsam der magische Kreis, den sie nicht durchbrechen kann.“ (Fragmente, 186) Um aber trotzdem von diesem magischen Kreis entfliehen zu können, muß die gefangene ewige Freyheit die Form oder Zweyheit als Seyn ($a=b$), ihr sogenanntes „Sich“ als das Seyende (a^2), und sie sich selbst als das weder Seyende noch nicht Seyende (a^3) setzen. Ja, alles wird so gesetzt. Wie gesagt, das „Setzen“ ist für Schelling nichts anders als „Gebären“ (Fragmente, 188) oder „Geburt“ (ebd.).

Doch so leicht ist die Emanzipation nicht, wie sie auf den ersten Blick scheint. Die gefangene, eingeschlossene ewige Freyheit sucht sich „unaufhörlich in diese drey Gestalten [$a=b$, a^2 , a^3] zu gebären, und ist daher selbst nichts anderes als eine beständige Geburt dieser drey Gestalten.“ (Fragmente, 190) Warum „unaufhörlich“ und „beständig“? Eben weil es die eigene Schuld der ewigen Freyheit ist, daß sie diese Gestalten wieder in sich in einander (in intenso) haben will, so daß die Geburt nur „gleichsam in einem Punkte“ (ebd.) geschieht, wo die drei Gestalten ungeschieden und ununterschieden in einer Einheit geboren werden und dann wieder von dieser Einheit verschlungen. Andererseits aber können die drei Gestalten ihrer Natur nach nur „außer einander im Gegensatz mit einander“ (Fragmente, 191) stehen. Dies führt dazu, daß in der Einheit ein „Streit“ (Fragmente, 193) allmählich hervortritt. In dem Streit verhält es sich so, daß jede Gestalt (Schelling nennt sie auch „Kraft“) die andere Gestalt (Kraft) vertreibt und dann wiederum von einer anderen vertrieben wird, daß jede nur „für einen Augenblick“ (ebd.) Oberhand hat und dann untergeht, und so ins Endlose. Dieser „Kampf aller Kräfte gegen alle“ (Fragmente, 194), diese endlose Rotation des Streits ist „eine erschreckliche Angst und Begierde sich zu verwirklichen ..., aber ohne je dazu gelangen zu können.“ (ebd.) Eben diesen Zustand nennt Schelling *Leben*, welches „an sich selbst unsterblich, da es von sich selbst nie aufhören kann, da keine Kraft die andere auslassen darf, alle unauflöslich verkettet sind und doch nie zum Ineinanderseyn (zur Inexistenz) gelangen können.“ (ebd.) Klar, dies ist auch der Zustand der Natur, für den Schelling immer einen antiken Satz zu zitieren weiß: *Quaerit se natura, non invenit* (die Natur sucht sich, findet sich aber nicht).

Daß diese Natur (bzw. ihr Leben) ohne weiteres als *ewige Zeit* angesehen wird, zeigt sich deutlich und zwar zum ersten Mal in der NL81 1814, daß „dieß [*Leben*] ... die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer wieder gebärende Zeit [ist], in welche die stille Ewigkeit selbst hineingerathen, nicht freywillig sondern durch ein unausweichliches Schicksal, durch die unversehne Folge des ersten Sich selbst anziehens.“ (Fragmente, 196) Diese Worte haben

nicht nur die ewige Zeit mit der Natur identifiziert, sondern zugleich auch auf den Ursprung der Natur (Sich-selbst-anziehen) und das Verhältnis des Absoluten zu der ewigen Zeit angedeutet.

Hier müssen wir nur beachten, daß die ewige Zeit, insofern sie nicht wirklich verläuft und nur mit einem virtuellen Prozeß vorzustellen ist, eigentlich nichts anders als der *Inbegriff* der verschiedenen Momente einer außerhalb der Sphäre des Absoluten wirkenden Bewegung (Natur, Leben) ist. Daß sie „Zeit“ genannt wird, bedeutet in erster Linie eine Differenz der Sphären (Absolutes – Natur) und betont, daß die Möglichkeit bzw. der Horizont der Zeit in und nur in der niederen Sphäre gegeben werden kann. Diese Zeit ist noch „ewig“, nicht deswegen, weil sie vor- und rückwärts ins Endlose hinläuft, oder weil sie bloß eine Bewegung reiner Gedanken darstellt, sondern weil sie ein anhaltsloser, kreisender Umlauf ist, eine Rotation, welche Schelling oft durch das Symbol „Rad der Natur“ bezeichnet hat. Darin sind kein wirklicher Anfang, kein wirkliches Ende, keine wirklichen Fortschritte; alles wiederholt sich unendlich, und zwar in Form eines Kreises.¹⁰³ Wirkliche Zeit aber kann nicht im Kreise, sondern nur in einer Linie bestehen, innerhalb derer ein reales „Vor“ und ein reales „Nach“ erst zu denken sind; der Anfang bleibt Anfang, die Mitte bleibt Mitte, das Ende bleibt Ende: jedes soll von einander getrennt, geschieden, befestigt werden und in seiner gebührenden Stelle bleiben; keines verdrängt das Vorangegangene und keines wird von dem Nachfolgenden verdrängt. Nur durch sie hindurch kann eine wirkliche Zeit vorgestellt werden. „Nur keine Rotation“, das ist das Motto der wirklichen Zeit. Dies verlangt allein eine *Scheidung*.

4. Die Natur in dem *Bruchstück* 1815

Ganz eindeutiger und einfacher als in allen anderen Weltalter-Fassungen fängt Schelling im *Bruchstück* 1815 mit der „Natur Gottes“ (VIII, 210) an, welche er zugleich als „höchste Lebendigkeit“ (ebd.) bezeichnet. Seine Aufgabe ist, durch allmähliche „Erzeugung“ zum „vollen Begriff dieser Lebendigkeit“ (ebd.) oder – was das Gleiche bedeutet – zu dem „vollkommenen Begriff jener ersten Natur“ (VIII, 238) zu gelangen. Die meisten Details in der Entwicklung der Natur wiederholen wir nicht. In diesem Paragraphen heben wir nur das Wesentliche hervor, durch welches das *Bruchstück* 1815 sich einerseits von den früheren Fassungen unterscheidet, andererseits ihnen in manchen Hinsichten wieder näher kommt.

Wie gesagt, Schelling hat am Anfang des *Bruchstücks* 1815 gleich bestimmt: „Es ist in Gott

¹⁰³ Dies ist jedoch ein Grundgedanke, den Schelling schon seit der Jugend lange besitzt. In *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?* 1798/99 behauptet Schelling: „Begebenheiten, die man periodisch regelmäßig wiederkehren sieht, gehören nicht in die Geschichte. ... Daraus erhellt zum voraus, daß die Geschichte nicht in *periodischen Cirkeln* gehen kann, wie Mendelssohn glaubte, sondern daß sie *fortschreitend* seyn muß.“ (I, 467) Was Schelling damals von „Geschichte“ gesprochen hat, gilt hier eben für die „wirkliche Zeit“.

Nothwendigkeit und Freyheit.“ (VIII, 209) Und „das Nothwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes.“ (VIII, 210) Auf demselben Blatt spricht Schelling auch von einer „blinden Nothwendigkeit seiner [Gottes] Natur“ und der „bloßen Nothwendigkeit Gottes“. Kurz: „das Nothwendige“, „die Nothwendigkeit“ und „Natur“ sind Schelling einerlei.

Und die Freyheit? Man sieht, sie kommt kaum einigen Zeilen nach schon unter den Kleidungen „Gottheit“, „reinste Liebe“ hervor. Aus jenem Satz „Es ist in Gott Nothwendigkeit und Freyheit“ scheint es leicht zu sein, *drei* Dinge zu schließen: 1) Gott, 2) Nothwendigkeit, 3) Freyheit, als ob daß „Gott“ ein Höheres über der Nothwendigkeit und der Freyheit wäre. So muß man sich aber irren. Denn strengstens genommen sind da vielmehr nur *zwei* Sachen zu unterscheiden: 1) Natur (hier die „Nothwendigkeit“) und 2) das Absolute (hier in Namen „Gott“, „Gottheit“, „Freyheit“ usw.). Diese Einsicht ist sehr wichtig.

In der Natur hat Schelling „zwei Prinzipien“ gesetzt oder eher als *Tatsache* angenommen: „das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit.“ (VIII, 211) Ferner ist es nicht genug, diesen „ewigen Gegensatz“ anzunehmen; „es muß auch die gleiche Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit der Entgegengesetzten erkannt werden. ... jedes hat seine eigene Wurzel, und keines ist von dem anderen abzuleiten.“ (ebd.) Allerdings hat Schelling nicht nur den Gegensatz innerhalb der Natur, sondern auch die Natur als Einheit der Entgegengesetzten betont. Den sogenannten „ältesten Lehren“ folgend, erklärt Schelling die Natur für „das Eine unzertrennliche Urwesen“ (VIII, 217) mit zwei sich widerstrebenden Kräften (verneinender und bejahender). Dadurch könnte er sagen, daß die Natur gewissermaßen gleich ursprünglich in drei Potenzen oder „drei Mächte“ (ebd.) zersetzt sind. Das Verhältnis dieser drei Potenzen zu einander ist so, daß keine der anderen notwendig untergeordnet ist, daß sie gleich wesentlich sind und den völlig gleichen Anspruch haben, als das Seyende zu sein.

Schelling meint, daß das Gesetz des Widerspruchs hier seine Anwendung findet, daß Entgegengesetzte nicht in einem und demselben Punkt zumal das Seyende sein können. Ist die verneinende Potenz das Seyende, dann können die beiden anderen nicht Seyende sein. Aber weil die bejahende Potenz das gleiche Recht hat, so vertreibt sie die verneinende Potenz und wird das Seyende. Dann kommt die Potenz der Einheit, u. s. f. Jede Potenz steht gleich vor der Tür, und jede Potenz wird gleich aus dem Hause getragen. Hier sieht man dieselbe Rotation in der NL81 1814. Alle drei Potenzen können nicht zumal unwirkend bleiben, eine von ihnen muß wirkend sein und wird dann unwirkend, sobald sie von der anderen vertrieben wird. Sowohl die Einheit als auch der Widerspruch¹⁰⁴ müssen sein, sonst wäre keine Natur, kein Leben. Diese Leben ist „ein ewig endendes

¹⁰⁴ Der Widerspruch ist aus dem Gegensatz entfaltet. Der Gegensatz ist überall, wo die Zweiheit besteht. Aber „Gegensatz an und für sich ist kein Widerspruch“ (VIII, 217), inwiefern die Entgegengesetzten noch nicht tätig gegen einander auswirken. Es ist nun in der Rotation Widerspruch, weil die Entgegengesetzten

und ewig wieder beginnendes Leben.“ (VIII, 220)

Um dieses Leben näher zu charakterisieren, hat Schelling jene Folge noch konkreter dargestellt. Als „Folge“ überhaupt gesehen müssen die drei Potenzen im gewissermaßen Sinne *der Reihe nach* sein. Es ist ein Anfang, wenn auch „ewiger Anfang“, und ein Ende, wenn auch „ewiges Ende“. Der Reihe nach sind die Verneinung als erste Potenz, Bejahung als zweite Potenz, und Einheit beider als dritte Potenz getreten. Etwa wie in dem Druck 1813 (vgl. WA II, 67-68) lautet es hier: „Die erste Potenz gesetzt, ist nothwendig auch die zweite, und diese beiden erzeugen eben nothwendig die dritte. Damit sodann ist das Ziel erreicht; nichts Höheres ist in demselben Fortgang zu erzeugen.“ (VIII, 228) Aber während Schelling dort dann bequem auf die Sphäre des Absoluten eingeht, muß er hier wie in der NL81 1814 in der Sphäre der Natur beharren, und zwar in einer Rotation: „in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von sich selbst zurück auf ihren Anfang.“ (ebd.) Dies ist der Punkt. Denn hier glaubt Schelling, dem „vollkommenen Begriff“ der Natur können wir erst nur durch Verständnis des Lebens und bzw. der ewigen Zeit gelangen. Dieses Leben steigt vom Untersten zum Höchsten auf, wenn in diesem angekommen, dann geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen. Es ist ein ewig in sich selbst kreisendes Leben, eine Art von Zirkel, in dem das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft. Es ist ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine wirkliche Unterscheidung ist. Es ist ein unaufhörlich sich selbst gebärendes und wieder verzehrendes Leben, „die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende *Zeit*.“ (VIII, 230; vgl. auch Fragmente, 196) Kurz: es ist die „*ewige Zeit*“. (VIII, 235)

Wir schicken noch einige Worte zum Thema „Natur“, damit das Naturbild im *Bruchstück* 1815 vollständig dargestellt werde. Denn es ist von Schelling in der NL81 1814 und im *Bruchstück* 1815 ausdrücklich betont worden, daß die Natur einer *Hilfe* aus dem Höheren (dem Absoluten) bedarf, um von der rotatorischen Bewegung befreit zu werden. Weil diese „Hilfe“ mit dem Thema „Scheidung“ eng zusammenhängt, werden wir sie eigentlich erst im nächsten Kapitel erörtern. Aber es ist um so bemerkenswerter, daß das ganze Naturbild im *Bruchstück* 1815 erst durch diese Hilfe vervollständigt wird. Durch die Hilfe des Absoluten, d.h. „in dem Anblick des Höchsten“ (VIII, 240), muß die Natur „jene Verfassung“ (ebd.) annehmen, daß die erste Potenz ($A=B$) als das Niederste, als Seyn, die zweite Potenz (A^2) als das Mittlere, als das Seyende, die dritte Potenz (A^3) als das Oberste, als Einheit des Seyns und des Seyenden, jeweils den ihr angemessenen Ort betritt. Auf diese Weise verwandeln sich die drei Potenzen entsprechend in „sichtbare Natur“, ¹⁰⁵ „Geisterwelt“ und

in einem ausschließenden Verhältnis bestehen.

¹⁰⁵ Schelling nennt diese „sichtbare Natur“ – also die Erscheinungswelt im Kantischen Sinne – häufig einfach „Natur“ und hat daher nicht wenig Verwirrung beim Naturverständnis erregt. Es gilt uns aber

„allgemeine Seele“ (VIII, 252). Die Spekulationen über Stoff oder über die sogenannte Geisterwelt überlassen wir den Interessenten (z.B. Horst Fuhrmans, der gern darin Engel oder Ähnliches finden wollte). Nur zu beachten ist diese allgemeine Seele, das Höchste innerhalb der Sphäre der Natur, die sowohl Band zwischen der „sichtbaren Natur“ und der „Geisterwelt“ als auch Band zwischen der Sphäre der Natur und der Sphäre des Absoluten ist. Sie ist in der Tat jener „Geist einer tieferen Stufe“ (WA II, 67), den wir in dem Druck 1813 schon kennengelernt haben, obwohl sie hier mit einer unauffälligen Maske hervortritt. Wie jener „Geist“ in dem Druck 1813, hat diese allgemeine Seele im *Bruchstück* 1815 auch eine äußerst wichtige Rolle gespielt. Nur in ihr hat die Natur ihr Höchstes erreicht und sie ist der Kopf der ganzen Natur und mithin Rührungspunkt der beiden Sphäre (Natur, das Absolute). Der Natur wird geholfen, das heißt im eigentlichen Sinne nur, dem Höchsten (der allgemeinen Seele) der Natur wird geholfen. Ohne die Hilfe des Absoluten würde die allgemeine Seele nicht als das, was sie ist (als höchste Potenz), bleiben, so daß auch das Ganze wieder in sich selbst und in die Rotation zurücksinken muß. Nur durch die Hilfe des Absoluten wird die allgemeine Seele auch zur Freyheit erhoben, mithin ist die Freyheit auch in die Natur übertragen und verbreitet. So kommen alle anderen Kräfte zu Bestand, indem jede an ihren gebührenden Ort tritt; und so sind alle Kräfte in der Natur teilhaftig des höheren Einflusses, der göttlichen ewigen Freyheit. – Dies ist das vollständige Bild der Natur, das im *Bruchstück* 1815 von Schelling dargestellt wird.¹⁰⁶

5. Fazit

Im vorigen haben wir versucht, das Schellingsche Naturbild in den vier Weltalter-Fassungen (1811, 1813, 1814, 1815) zu zeichnen, um zu zeigen, warum und wie die Natur als ein Moment der

noch wie vor, ernsthafter als Schelling diese Worte in verschiedene Sphären streng zu unterscheiden.

¹⁰⁶ Wir hoffen, es würde den Leser nicht ermüden, wenn wir übrigens darauf hinweisen, daß es im hinteren Teil des *Bruchstücks* 1815 noch etwa 20 Blätter (VIII 320-339) gibt, die auch das Thema „Natur“ behandeln sollten. Dem konkreten Inhalt nach sind sie aber einerseits einem Teil der Urfassung 1811 (vgl. WA I, 77-97), andererseits sogar den überlieferten Fragmenten des zweiten Buchs („Gegenwart“) der *Weltalter* entsprechend (vgl. WA III,). Auch von selbst gesehen können diese Blätter nicht sinnvoll in die vorherige relative Einheit des *Bruchstücks* integriert werden. Diese Erscheinung könnte nur dadurch erklärt werden, wie wir in der Einleitung dieser Untersuchung gesagt und gewissermaßen auch bewiesen haben, daß das *Bruchstück* 1815 nicht eine von Schelling selbst verfertigte Einheit ist, sondern von seinem Sohn aus verschiedenen Umarbeitungen zusammengefügt wird. Daher könnten jene Blätter nur als Teil eines anderen Fragments angesehen werden. Auch der darin von vielen Interpreten gern zitierte Satz Schellings, „Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft auch Gott; der ersten Natur aber in ihrer schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen, sie muß diesen Zustand allein und für sich durchkämpfen.“ (VIII, 339), widerspricht der Konklusion des vorderen Teils des *Bruchstücks*, daß die Natur einer Hilfe bedürfe und es ihr geholfen werden müsse. Allerdings hat dieser Satz im Kontrast mit demselben Satz in der Urfassung 1811 (WAI, 77) dazu gedient, einige Bedeutungen zu erhellen: nämlich 1) das sogenannte „Urwesen“ ist Natur und nicht das Absolute; 2) das Schicksal der Natur ist eine endlose Rotation und mithin ewige Zeit.

Entwicklung der Idee der Weltalterphilosophie, als „ewige Zeit“, als Präludium und Grundlage der wirklichen Zeit, angesehen werden kann und muß. Es ist freilich nicht ein einheitliches Bild, das in den vier Weltalter-Fassungen durchzieht. Vielmehr sehen wir ein, daß Schelling fast vier unterschiedliche Naturbilder versucht und erst allmählich zu dem immer deutlicheren Verständnis der Natur als ewiger Zeit gelangt hat. Unter diesen vier Naturbildern ist dasjenige im *Bruchstück* 1815 relativ am vollständigsten, weil es gewissermaßen viele Punkte des Drucks 1813 (z.B. die strenge Transzendenz der Sphäre des Absoluten und die drei Hypostasen: sichtbare Natur, Geisterwelt, Geist oder Weltseele) und der NL81 1814 (z.B. den Widerspruch der drei Potenzen, die ewige Rotation des Lebens und der Zeit, den Gedanken der „Hilfe“ usw.) in sich vereinigt hat.¹⁰⁷

Aber dieses Naturbild in dem *Bruchstück* 1815 ist in der folgenden Entwicklung der Philosophie Schellings nicht als das „endgültige“ Ergebnis beibehalten worden. Als Schelling eine immer deutlichere Bedrohung aus Hegel in der philosophischen Konfrontation fühlt, entfernt er sich allmählich von dem genuinen Plan der Weltalterphilosophie, mithin auch von dem intensiven Naturverständnis. Und er gerät – etwa mit Hegels Logik konkurrieren wollend – in die äußerst abstrakte Spekulation über das Seyn und insbesondere über das, was vor dem Seyn ist. Die Natur tritt allmählich in den Hintergrund, wenn auch viel ehemaliges Naturverständnis auf das spätere Seynsverständnis unbewußt übertragen worden ist. Wir erkennen in Schellings Erlanger Vorlesungen 1820/21, daß der alte Philosoph gleichsam auch in eine Rotation geraten hat, indem er fast immer wieder von vorne an beginnt und das nämliche wiederholt, ohne zu berücksichtigen, was er vor einigen Tagen oder Wochen vorgetragen habe. Manchmal zweifeln wir, ob Schelling nur viele unterschiedliche, aus verschiedenen Zeiten stammende Fragmente in einem Vorlesungszirkel eingesammelt hat. Erst ab die 29. Vorlesung (Initia, 128 ff.) können wir eine Spur der Natur finden, wo

¹⁰⁷ Diese Fassung von mehreren Hypostasen wie auch die Termini (z.B. „Geist“, „allgemeine Seele“) erinnern uns unmittelbar an den Neuplatonismus, der ohne Zweifel großen Einfluß auf Schelling geübt hat. Denn auch Plotin reduziert die Zeit auf den Begriff „Leben“ und faßt Ewigkeit und Zeit als zwei Anschauungsweise eines und desselben Lebens auf verschiedenen Sphären, genauer auf zwei verschiedenen Hypostasen (vgl. Plotin, *Eneade*, 3). Werner Beierwaltes hat Plotins Zeitanschauung in seinem Übersetzungs- und Interpretationsbuch *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981) ausführlich untersucht, wobei er, wie ich richtig finde, betont, daß Plotins Philosophie der Zeit eine „notwendige ontologische Reduktion der Zeit auf die Ewigkeit“ (S. 9) zu verstehen ist. Was aber Ewigkeit oder Zeit eigentlich *ist*, hat Beierwaltes leider kaum klar dargelegt, indem er unbewußt dem normalen Vorverständnis folgend Ewigkeit und Zeit nur als gegenseitige Negation faßt. Seine Behauptung z.B.: Ewigkeit sei zu verstehen „als Negation der Zeit, als das der Zeit Unähnliche“ (S. 43), sagt eigentlich nichts aus. Allerdings liegt das Verdienst des Beierwaltes darin, daß er von dem neuplatonischen Standpunkte aus viel Lehrreiches für unser Verständnis der Schellingschen Zeitanschauung dargeboten hat. Weiter ist noch eine sehr wertvolle Abhandlung von Shmuel Sambursky, *Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus* (in *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hrsg. von Clemens Zintzen, Darmstadt: WBG, 1977. S. 475-495) zu empfehlen, welche eine vollständige Übersicht über die neuplatonische Zeitansicht geliefert hat.

„*der des Seyns begehrende Wille*“ (Initia, 131) als das sogenannte Seynkönnende ins Seyn übergeht und ein „A=B“ bildet. Folgend sehen wir einen unlösbaren „*Streit der Potenzen*“ (Initia, 141), indem jede Potenz im „Centrum“ bleiben will. Dieser Zustand ist ein Leben, aber noch kein wahres Leben, sondern ein abwechselndes Leben und Sterben. „Es ist bis jetzt nur ein stets sich erzeugendes, aber auch stets sich verzehrendes Leben.“ (Initia, 141/2) Dadurch bekommen wir wieder eine Vorstellung von „*ewiger Zeit*“, wie Schelling hier so ausdrückt: „Wir können auch nicht sagen, daß dieses erste Leben wirklich schon Zeit sei; es ist Zeit, die Ewigkeit sein will, sich nicht als Zeit erkennen will... Es ist zwar die Zeit, die beständig die Zeit zu gebären sucht, aber noch nicht kann und daher Ewigkeit ist.“ (Initia, 142) – Wohl machen wir hier eine Bemerkung, daß es streng genommen nicht – wie Schelling sagt – „Ewigkeit“, sondern „ewige Zeit“ ist. Auch Schelling nennt sie nachher eine „Übergangszeit, noch keine wirkliche Zeit“ (Initia, 172). Weiter muß dieses Leben auch gegen ein Höheres zum Seyn werden und von ihm eine Hilfe bekommen, um aus jener schrecklichen Rotation zu entreißen. Wir erkennen, es ist in diesem Abschnitt ein ähnliches Theater wie in den früheren Weltalter-Fassungen, allein der Regisseur und die Spieler haben sich so sehr abgewechselt, daß wir nur ein etwa „zerbrochenes“ Naturbild in den Erlanger Vorlesungen 1820/21 bekommen, welches in *System der Weltalter* 1827 sogar ganz verschwunden ist.

Fünftes Kapitel

Scheidung und die Verwirklichung der Zeit

Die Zeit ist zu verwirklichen, oder anders gesagt, aus der ewigen Zeit muß die *wirkliche Zeit* werden. Aber die Verwirklichung der Zeit hängt mit der Verwirklichung der Natur zusammen.

Unter der „wirklichen Zeit“ verstehen wir auch „Welt“, in der wir Menschen uns seit jeher schon befinden. Dazu gehört auch die ganze Weltgeschichte im eigentlichen Verstande und ihre Vorgeschichte samt allem, was einst innerhalb des Weltalls sich ereignet hatte, bevor die Menschen erst da waren.¹⁰⁸

Daß unsere Welt notwendig mit der Zeit zusammen vorzustellen ist, überzeugt jeden Vernünftigen. Was das konkrete Verhältnis der Welt zu der Zeit betrifft, ist aber kaum jemandem sicher. Die erste der Kantischen Antinomen, ob die Welt der Zeit nach einen Anfang hat oder nicht (d.h. eigentlich, ob die Zeit eine ontologische Priorität vor der Welt hat oder nicht), zeigt, wie schwer ja unmöglich die Leute darin übereinstimmend sein können. Kant hat diese Antinomie aufgehoben, indem er dem Satz und dem Gegensatz gleich vorwirft, daß beide Seite die Welt für Ding an sich – d.h. jenseits aller möglichen Erfahrung – halten, während die Welt als Inbegriff der Erscheinungen schlechthin mit der Zeit und dem Raum (unseren beiden Anschauungsformen) vorgestellt werden muß. Denn weder ein unendlicher Raum oder eine unendliche Zeit noch eine Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit kann in der Erfahrung getroffen werden.¹⁰⁹ Was Kant damit eigentlich sagen wollte, ist daß diese Antinomie von zu Hause aus eine falsch gestellte, ungereimte, in sich widersprechende Frage ist, weil der zu behandelnde Begriff „Welt“ in Verwechslung der Erscheinung mit dem Ding an sich steht. Die Rede von einem vermeinten Anfang unserer Welt – sei er möglich oder nicht – ist also von Kant aufgrund seines transzendental-idealistischen Ansatzes streng verboten.

Schelling, für den das Kantische „Ding an sich“ nichts als Gehirngespinnst ist, gibt eine andere Lösung jener Antinomie aus, indem er die Welt mit der Zeit identifiziert. Er spricht schon in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810, daß durch Gottes Selbsteinschränkung ein „Anfang der Zeit“, aber nicht „ein Anfang *in* der Zeit“ gesetzt wird. (VII, 430) Damals, als Schelling noch keinen klaren Begriff von „ewigem Anfang“ oder „ewiger Zeit“ besitzt, meinte er mit dem Anfang der Zeit gerade nichts anders als den Anfang der Welt, wie er dann so sagte: „... das Universum (sc. die Welt) ... hat

¹⁰⁸ Die „Vergangenheit“ und „Zukunft“, wenn sie statistisch als „Vorwelt“ (sogenannte „vorweltliche Vergangenheit“) und „Nachwelt“ (also „nachweltliche Zukunft“) verstanden werden, gehören natürlich nicht zu dieser unserer Welt, ebenso wie sie nicht zu der eigentlichen wirklichen Zeit gehören.

¹⁰⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Erste Auflage (1781), A 426-433; Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Akademie-Ausgabe, Band IV, S. 339-343. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

einen Anfang, ... aber nicht einen Anfang *in der Zeit*.“ (VII, 431) Übrigens, die Identifikation der Welt mit der Zeit hat sich durch das Wort „Weltalter“ auch am deutlichsten verraten.

Um die Vorstellung der wirklichen Zeit noch ein bißchen deutlicher aufzuzeigen, machen wir die Leser aufmerksam auf die letzte Vorlesung der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* 1842 Schellings, wo Schelling zuerst „geschichtliche Zeit“ von der „vorgeschichtlichen Zeit“ unterscheidet (XI, 230/1): es gibt zwischen ihnen keine Kontinuität, denn beide sind „*nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit, sie sind zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte, sich gegenseitig ausschließende, eben darum auch begrenzte Zeiten.*“ (XI, 233) Darin erkennen wir jenen essentiellen Unterschied der „Vergangenheit“ und der wirklichen Zeit. Wenn wir uns auch an das Schellingsche Vorverständnis der Zeit (obwohl dies oft als Ergebnis erscheint) erinnern, dann erhellt es aus sich, daß Schelling die drei Einheiten (Vergangenheit, Gegenwart¹¹⁰, Zukunft) wesentlich von einander isolieren und sie nicht für Teile eines und desselben Dinges halten will. Weiter hat Schelling von einer „*dritten Zeit*“ (XI, 234) gesprochen. Diese ist aber keine Zukunft (wenngleich es leicht die Assoziation von der Zukunft erregt), sondern „*absolut-vorgeschichtliche Zeit*“, die nichts anders als „*ewige Zeit*“ ist.¹¹¹

Wohl es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf irgendwas Konkretes in der Welt (wirklicher Zeit) einzugehen.¹¹² Wir beschränken uns auf die Frage, wie die wirkliche Zeit als solche geltend zu Stande kommt.

Diese Frage hat seit jeher viele Leute beschäftigt, indem sie auf eine naive Weise fragen, wie die Welt (Zeit) anfängt? Die Juden und die von ihnen Beeinflußten glauben, daß ihr lieber Gott diese unsere Welt aus Nichts hervorruft. Der Philosoph Schelling würde zwar die biblische „Wahrheit“ nicht leugnen, aber er muß vom Standpunkte der Metaphysik aus diese

¹¹⁰ Diese als terminus eminens ist genau die „Welt“, „wirkliche Zeit“, sowie die hier geredete „geschichtliche Zeit“.

¹¹¹ Darin gibt es zwar genug „Vorfälle“, aber „keine wahre Succession von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten“ (XI, 234), weil diese Zeit „*die schlechthin identische, also im Grunde zeitlose Zeit* ist. ... in sich selbst ist sie keine [wahre Zeit], weil in ihr kein wahres *Vor* und *Nach*, weil sie eine Art Ewigkeit ist, ... eine relative *Ewigkeit*.“ (XI, 235)

¹¹² Dies ist eigentlich der riesige Plan Schellings und Hegels, durch *Metaphysik, Philosophie der Natur* und *Philosophie des Geistes* alles in einer organischen Einheit philosophisch zu begreifen. Mit seiner großartigen *Enzyklopädie* 1817 ist Hegel dieser Plan gelungen. Schelling dagegen nicht. Seine frühe Weltalterphilosophie (bis 1815) verharrt in der ersten Station (d.h. der Metaphysik), wenn auch diese eine relative Einheit schon gebildet hat. Daß Schelling den richtigen Eingang in die Naturphilosophie und folglich Philosophie des Geistes nicht finden konnte, hängt nicht zuletzt von der unglücklichen Teilung von „Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft“ und mithin „Wissen, Erkennen, Ahnden“ sowie „Erzählung, Darstellung, Weissagung“ ab, denn, nachdem er im ersten Drittel (Vergangenheit, Wissen, Erzählung) allen seinen gedanklichen Vorrat völlig verbraucht hatte, besitzt er für die übrigen Aufgaben keine nötigen Mitteln und Methoden (Erkenntnis, Darstellung, Ahndung, Weissagung usw.) mehr, um seine Spekulation weiter zu führen, außer wenn er das schon Gesagte immer wiederholt.

„Wahrheit“ uminterpretieren, denn schon die wahre Bedeutung jenes Wortes „Nichts“ ist, wie Schelling unermüdlich wiederholt, bei den allermeisten Leuten mißverstanden worden. Es ist kein Vakuum, sondern das Seyn, etwas Gründliches, Reales, Objektives, Stoffliches usw.

Für uns liegt die Antwort in allen Weltalter-Fassungen Schellings einstimmig: *Scheidung*, durch welche die Welt von seinem vorherigen Zustand („Vergangenheit“, „Vorwelt“ oder „vorweltlicher Vergangenheit“), das Absolute von seiner vorherigen Gestalt, die Sphäre des Absoluten von der der Natur getrennt wird – freilich nicht absolute Trennung, sondern die Getrennten stehen nunmehr in einem angemessenen Verhältnis zueinander. *Es ist eine und dieselbe Scheidung, die jedoch mehrere Bedeutungen und Funktionen hat.*

Die Aktualität und Bedeutung der Scheidung hat Schelling auf menschliche Weise sehr beeindruckend ausgedrückt. Er sagt nämlich im Druck 1813 bzw. *Bruchstück* 1815:

„Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas ... hinter sich gebracht, d.h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen.“ (WA II, 23 = VIII, 259)

Diese Scheidung ist keineswegs eine äußerliche Scheidung, wie man z.B. einen Apfel schneidet und teilt. Überhaupt ist keine „äußere Macht“ anzunehmen, auch wenn eine solche denkbar wäre. (vgl. WA I, 96) Die Schellingsche Scheidung bedeutet in erster Linie Sich-selbst-Scheidung, eine freie Tathandlung. Dazu hat Schelling wiederholt geäußert: „Warum rufen den Menschen alle höheren Lehren so einstimmig zu, sich von sich selbst zu scheiden und geben ihm zu verstehen, daß er alles vermögen und in allen Dingen wirken würde, wenn er nur sein höheres Selbst zu befreien wüßte von dem untergeordneten?“ (WA II, 103; vgl. VIII, 295) Da die Natur gerade von der Notwendigkeit beherrscht ist und sich selbst zu scheiden und zu befreien nicht vermag, kann die freie Scheidung allein aus dem Absoluten kommen, wenn auch das Absolute nicht immer frei geblieben ist, sondern mal gefesselt mal gefangen wird, wie wir in der Urfassung 1811 und in der NL81 1814 eingesehen haben. Es ist also logisch, wenn das Verhältnis des Absoluten zu der Natur in den Weltalter-Fassungen (1811, 1813, 1814, 1815) nicht das gleiche ist, soll der konkrete Gang der Scheidung in den vier Fassungen – dem vorigen Kapitel gemäß – auch separat dargestellt werden.

1. Die Scheidung in der Urfassung 1811

Es ist der zweite Teil der Urfassung 1811 (WA I, 97 ff.), der „Eigene Teil“ dieser Fassung, der das Problem „Scheidung“ behandelt.

Das Scheidungsproblem in der Urfassung 1811 ist äußerst kompliziert und schwierig, nicht

zuletzt deswegen, weil das Absolute in die Natur abgefallen ist, so daß die Grenze der Sphären des Absoluten und der der Natur zerstört worden war. Die Scheidung muß zum Trennen der verschiedenen Sphären und zum Wiederaufstellen deren Grenze führen. Aber als wäre alles nicht genug durcheinander, hat Schelling dabei die christlichen Hypostasen (Vater, Sohn, Geist) eingeführt. Da muß man mithin in einem knappen Text so ungemein vielen Sachen begegnen: das zusammenziehende Prinzip, der Wille zur Existenz, Liebe, das Absolute, Urwesen, Natur, Seyn, Seyendes, Einheit des Seyn und des Seyenden, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Wesen, Gottheit, Gott, Vater, Sohn, absoluter Geist, Naturwelt, Geisterwelt, Einheit deren beider usw., die sicher nicht einfach alle als *Synonyme* einiger bestimmter Dinge zu behandeln sind. Überhaupt, wir sagen im voraus, wenn irgendeiner Interpret seinen Kopf nicht von Schellings verworrenen Ausdrücken irren lassen will, so muß er sie sorgfältig *in verschiedenen Ebenen* an den je gebührenden Ort stellen. Könnte man glücklich noch ihr Verhältnis zu einander klar ins Auge fassen, da bekommt er den Begriff der *Zeit* in die Hand. Dies kommt wieder auf das Problem der Scheidung an.

Vorerst ist die Grundlage und zwar der Gegenstand der Scheidung zu betrachten. Wir erinnern uns daran, daß das Absolute in dem ersten Teil der Urfassung 1811 von dem Willen zur Existenz gefesselt wird und mit ihm zusammen eine Einheit – Natur – ausmachen. Darin verhält sich das Absolute als das Seyende, der Wille zur Existenz als das Seyn. Es ist wohl zu achten, daß diese Natur von Schelling manchmal ja auch „Seyn“ genannt wird.¹¹³ Immerhin, nach dem kurzweiligen freudigen Zusammenleben verlangt die Liebe (das Absolute als das momentan Seyende) wieder zur absoluten Freiheit, die zuvor weder das Seyende noch das Seyn ist, und will von dem Willen zur Existenz scheiden, während dieser dies verweigert. Es bricht Widerstreit bzw. Streit zwischen Scheidung und Einung aus, bis die Scheidung endlich Oberhand gewinnt und die Einheit (Natur, Urwesen) zersprengt, so daß diese sogar zum Wahnsinn getrieben wird.

Die Frage ist, wodurch und wie die Scheidung *wirklich* ausgeführt wird?

Der Schlüssel scheint die Liebe, das gefesselte Absolute selbst, zu sein. Allein sind Schellings Worte sich selbst widersprechend. Einmal sagt er: „die Liebe kann ihn (sc. Gott) wohl in den Zustand des Widerspruchs und des Streits versetzen, aber nicht ihn aus demselben herausführen.“ (WA I, 97) Ein anderes Mal sagt er wiederum: „Liebe ist der Antrieb zu aller Entwicklung. Liebe bewegt das Urwesen (sc. die Natur) zur Aufhebung der Verschlossenheit.“ (WA I, 103) Ja, man hat auch nicht

¹¹³ Dies erklärt, wenn Schelling z.B. irgendwo rätselhaft sagt: „die Scheidung zwischen Seyn und Seyendem ist bedingt durch die Scheidung im *Seyn* und beyde fallen zusammen“ (WA I, 65; hervorgehoben von mir), so bedeutet dieses letzte „Seyn“ nichts anders als die *Natur*. Weil der Widerstreit seiner beider Elemente immer heftiger wird, „verlangt auch er (sc. der erste wirkende Wille) nach Befreyung und nach Errettung“ (WA I, 63), daß beide Elemente in ihm selbst geschieden werden sollen. Nur in diesem Sinne kann man verstehen, warum jene beiden Scheidungen *zusammenfallen* können.

vergessen, daß es die Liebe ist, die in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 den Egoismus Gottes überwindet und ihn zur Schöpfung bewegt. Aber was ist die eigentliche Rolle der Liebe in der Scheidung? Das betrachten wir im folgenden.

Nun, für das Problem, ob und wie die Scheidung ausgeführt werden soll, hat Schelling zuerst vier Alternativen der Lösung angeboten:

- 1) Das Urwesen (sc. die Natur) verharrt in dem Zustande des Widerspruchs der Scheidung und kommt weder zur Scheidung noch zur Einung;
- 2) Die Scheidung durch Übermacht des höheren Willens (sc. der Liebe);
- 3) Der wirkende Wille gibt sein eigenes Leben auf;
- 4) „Oder endlich es müßte jenem auf Scheidung dringenden höheren Willen sein Verlangen auf andere Weise und so erfüllt werden, daß der andere Wille dabey in seiner Kraft und Wirksamkeit bestünde.“ (WA I, 97/8)

Die erste Alternative ist ausgeschlossen, „denn ewige Zerrüttung, ewiges Chaos, ewige Qual und Angst ist unmöglich.“ (WA I, 98) Dies entspricht der „Voraussetzung“ (ebd.) der philosophischen Überzeugung Schellings nicht. Gewiß, als Idealist und Optimist wollte Schelling nicht an ewiges Leiden glauben, was Schopenhauer aufgrund seiner Willensmetaphysik gerade als Wahrheit aufstellt. Dann, die zweite Alternative ist nicht minder unmöglich, weil das zusammenziehende Prinzip (sc. der Wille zur Existenz) somit vernichtet werden könnte; und es wäre wieder die anfängliche Lauterkeit des einsamen Willens, der nichts will, – ohne Offenbarung. Ein solches Spiel von Nichts zu Nichts ist sicher weder die Absicht des Schellings noch die des Absoluten. Weiter ist die dritte Alternative auch nicht annehmbar, denn, Schelling zufolge, so würde „der wirkende Wille“ (auch dieser ist nur ein anderer Name der Natur) alles zurücknehmen und auch den (ewigen) Anfang aufheben; es wäre ein rückgängiger Prozeß, was auch gegen die „Voraussetzung“ bzw. Überzeugung Schellings ist.

Übrig bleibt nur die vierte Alternative, daß es eine Lösung gibt, die einerseits den Willen zur Existenz unversehrt stillen und andererseits die nach Freiheit verlangte Liebe befriedigen soll. Wir wissen vorher schon (oder wer nicht?), diese Lösung heißt *Scheidung*: „Nur Lösung soll die Scheidung seyn, durch welche jedes Princip unabhängig von dem andern oder in seine eigene Freyheit gestellt wird.“ (WA I, 110)

Das Ziel der Scheidung ist, „daß das Existierende sich scheiden und doch zugleich existierend, d. i. Eins bleiben sollte.“ (WA I, 99) Oder anders formuliert: „die Zweyheit soll seyn, und die Einheit nichtsdestoweniger bestehen.“ (WA I, 100)

Aus dieser Überlegung findet Schelling den Ausgang allein so möglich, „wenn das einende Prinzip eben dadurch, daß es in sich bliebe, das scheidende Prinzip setzte, und eben dadurch, daß es das aufschließende Prinzip setzte, in sich selbst als zusammenziehendes bestünde.“ (WA I, 100)

Genauer, das einende Prinzip setzt das scheidende Prinzip *außer sich*. Nun spricht Schelling wieder von Gott, dem noch „im Keim vorhandenen Gott“ (ebd.) oder im Seyn eingeschlossenen, gefesselten Gott. Nur hier ist Gott völlig mit dem Absoluten identifiziert worden. Da nichts *außer* Gott zu sein vermag, behauptet Schelling weiter: „also müßte jenes außer dem Existierenden gesetzte Prinzip doch zugleich seyn in *Gott*.“ (ebd.) Diese Behauptung Schellings fordert jedem vernünftigen Leser eine kaum mögliche Fähigkeit der Spekulation auf, zu erfassen, daß einerseits Gott *in* etwas Anderem eingeschlossen ist, andererseits aber daß überhaupt nichts *außer* Gott sein kann. – Diese Schwierigkeit kommt davon, daß das Absolute in der Urfassung 1811 seine Transzendenz *völlig* verlor und im Gefängnis der Natur verharnte.¹¹⁴

Nun, wenn schlechthin nichts außer Gott sein kann: „also müßte jenes außer dem Existierenden gesetzte Prinzip doch zugleich in Gott, und nur außer dem Existierenden seyn, d.h. Gott müßte sich in ihm nur verdoppeln, es müßte nur eine andere, zwar von der des Existierenden, aber nicht von ihm selbst verschiedene Persönlichkeit Gottes seyn.“ (WA I, 100) Das bedeutet: erstens, sowohl das nach außen gesetzte Prinzip als auch „das Existierende“ können als Persönlichkeiten Gottes angesehen werden; zweitens, diese zwei Persönlichkeiten Gottes sind sowohl der Existenz als auch der Natur nach verschieden; und drittens, ungeachtet der Persönlichkeiten ist Gott „*selbst*“ ein und dasselbe.

Ferner wundert es uns nicht, daß Schelling wieder von „Zeugung“ spricht: „ein solches Setzen eines andern außer sich, wobey das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung.“ (WA I, 101) Klar, solches „Zeugen“ ist Schelling ein Lieblingszeug wie das „Setzen“ für Fichte, wie Schopenhauer uns schon erwähnt hat. Die Zeugung bedeutet hier in erster Linie eine Tathandlung, einen *Act* (Fragmente, 203), durch den etwas das ihm Gleiche und zugleich von ihm Unabhängiges und Selbständiges hervorbringt. Zugleich müssen wir beachten, daß diese Zeugung eben die Scheidung ist, mit der weitere Bedeutungen wie „Entscheidung“, „Aufschließung“, „Entwicklung“, „Offenbarung“, „Selbstverdoppelung“ usw. verknüpft sind.

Interessant und lustig ist, wie die *Liebe* die Zeugung zur Tat bringt: „denn sie (sc. Liebe) selbst, die reine Lauterkeit für sich, vermag weder zu zeugen noch zu schaffen; dazu bedurfte sie der zusammenziehenden als der allein wirkenden und zeugenden Kraft.“ (WA I, 105) Darum kommt der Wille zur Existenz, die sogenannte zusammenziehende Kraft, zu Hilfe. Sie ist die „zeugende Kraft“, aber nicht um ihrer selbst willen, d.h. sie hat ursprünglich eigentlich keine Absicht zu zeugen. „Darum stritt die Liebe gegen sie, bis sie innerlich überwunden sich wirklich zur Zeugung entschloß.“ (ebd.) Aber was wird gezeugt? Eben „die *reinste Liebe*“ (ebd.) selbst, die dadurch entflohen ist. Wenn wir –

¹¹⁴ Schelling hat in der Urfassung 1811 einen solchen Weg begangen; daß aber dieser Weg nicht haltbar ist, sieht man in die Tatsache ein, daß ein völliges Gefesselt-Sein des Absoluten nach 1811 gar nicht mehr vorgekommen ist. Hier legen wir den Wert hauptsächlich auf das gehoffte Ergebnis, daß zwei verschiedene Sphären wieder aufgestellt werden.

etwa in menschlicher Weise – uns ein lebendiges Bild dieser wunderbaren Zeugung vorstellen, dann ist es so: es ist eine schlaue und unverschämte Liebe, die sich durchaus des Anderen zum dummen Zeug oder Mittel bedient hat: anfangs weiß sie von jenem Freude und „reinsten Realität“ (vgl. WA I, 54) zu genießen, dann, als sie bald Verdruß mit jenem fühlt, verlangt sie nach Scheidung und streitet unaufhörlich vehement gegen ihren ehemaligen Partner; da sie selbst aber weder zu zeugen noch zu schaffen vermag, so muß jenes – durch ihren Streit sowie ihren Reiz „überzeugt“, „überredet“ oder eher überlistet – nochmals zum Zeug dienen, und zwar als „Zeug der Zeugung“, damit die Liebe entschieden von ihm trenne und frei werde, während jenes Dumme angeblich trotzdem „unversehrt“ als eine Einheit bleiben sollte. Und? – „Nun ist der Wunsch der Liebe erfüllt. ... Jetzt ist das Verlangen der innern Liebe gestillt; von nun an läßt sie die zusammenziehende Kraft ruhig gewähren.“ (ebd.) Ja, jenes Zeug ist sogar kein *Einweg*-Zeug: „es darf die zusammenziehende Kraft nicht aufhören, sondern muß ewig fortwirken“ (ebd.); es muß ewig zum Zeug dienen, damit der unersättliche Wunsch der Liebe unaufhörlich erfüllt werde. Welch ein phantastisches und häßliches Bild! Nicht wahr, daß wir nun neben der bekannten „List der Vernunft“ Hegels noch eine „List der Liebe“ Schellings zählen könnten?

In abstrakten Begriffen genommen, diese Zeugung oder Scheidung ist nur ein Ausdruck des Schellingschen Paradigmas der Potenzlehre, daß das Absolute vermittelt des Anderen von der niedersten Potenz ($A=B$) zur höchsten (A^3) versteigert, wobei es *an sich selbst* noch das schlechthin Potenzlose (A^0) bleibt. Wie wir in den späteren Weltalter-Fassungen sehen werden, dieses Ergebnis könnte eigentlich in einem reinen metaphysischen Gedankengang gewonnen werden. Es ist also nur eine triviale und vulgäre Metaphorik, wenn Schelling das Ergebnis mit der christlichen Trinitätslehre verbinden wollte: „wie im Herzen die Liebe, so wird aus dem Mittelpunkt der Contraction des ewigen Vaters der ewige Sohn geboren.“ (WA I, 105) Daß Schelling den drei Potenzen je eine Kleidung der christlichen Persönlichkeiten Gottes (Vater, Sohn, Geist) gibt, ist vom reinen philosophischen Standpunkte aus gesehen ganz künstlich und überflüssig.¹¹⁵ Trotzdem versuchen wir, diese unphilosophischen Kleidungen wegzuerwerfen und manchen darunter verborgenen philosophischen Inhalt vorzuzeigen.

Es ist zuerst zu beachten, daß in Schellings Darstellung der Sohn nicht von dem *Vater*, sondern von der *Natur*, geboren (gezeugt) wird. *Vor* dem Sohn war kein Vater, der ihn zeugen könnte: „denn der Vater selbst ist nur in dem Sohn und durch den Sohn Vater. Daher der Sohn auch wieder Ursache von dem Seyn des Vaters ...“ (WA I, 107) Der Vater *ist* erst im gleichen Zeitpunkt der Scheidung, als

¹¹⁵ In Augen des christlichen Theologen wäre dies freilich anders zu beurteilen. Der Tübinger katholische Theologe Walter Kasper hält z.B. diesen Teil gerne für eine „bedeutsame Vorstufe“ (269) einer neuen Trinitätslehre des deutschen Idealismus (!). Vgl. Ders., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz, 1965. S. 267-284.

der Sohn *ist*. Die Wahrheit also ist, daß der Vater und der Sohn im einen und demselben Zeitpunkt aus der Natur zugleich hervortreten – und beide von Schelling auf eine von der Natur verschiedene Sphäre erhoben werden. *Die Scheidung ist nicht bloß die Trennung einer Persönlichkeit von einer anderen des Absoluten, sondern – in einer wichtigeren Folge – zugleich die Trennung der Sphäre des Absoluten von der Sphäre der Natur!*

Daher es ist nicht der „Vater“, sondern die Natur und das Absolute, die durch diese Zeugung bzw. Scheidung befreit sind. Dieser rätselhafte „Vater“ wäre gleichsam nur ein Nebenprodukt, als das Absolute sich von der Natur emanzipiert und die Kleidung einer Persönlichkeit (Sohn) annimmt. Es ist nicht möglich, daß der Vater und die Natur ein und dasselbe wären, so daß er zum „Grund“ des Sohns dient, obwohl dies der gewöhnlichen Denkart entspricht. Denn man muß unbedingt im Kopf halten, daß der Vater und sein lieber Sohn schon auf einer anderen Sphäre von der Natur sind. Aber der Sohn muß sein, und zwar als das Seyende; und welches ist sein Grund? Die Antwort lautet: die Natur. Gerade hier hat Schelling ganze Sorgfalt verwendet, die Natur von dem Vater zu unterscheiden und niemals den letzteren als „Seyn“ oder „Vergangenheit“¹¹⁶ zu identifizieren. Dabei hat Schelling allerdings etwa sophistisch geredet, indem er mehr den Ausdruck „väterlich“ gebraucht, während das Wort „Vater“ stillschweigend immer seltener vorgekommen ist. Dies macht manche Leser, deren Kopf leicht durch die oberflächlichen Worte irreführt sind, zur großen Täuschung. Aber alle Formulierungen, wie z.B. „die väterliche auf Indifferenz der Kräfte und Verslossenheit gehende Einheit“ (WA I, 106), „die dunkle Urkraft des Vaters“ (ebd.), „die väterliche Kraft“ (WA I, 107), „die dunkle Kraft der Indifferenz in dem Vater“ (WA I, 111), „die väterliche Einheit“ (WA I, 113) usw., sind nur verschiedene Ausdrücke eines und desselben Dinges: nämlich der *Natur*.¹¹⁷ Man muß sagen, der „Vater“ spielt unter anderen nur eine unbedeutende Rolle: da vertritt er manchmal auf der höheren Sphäre die Rolle der Natur, um z.B. eine Gegenwirkung im Vergleich zur Wirkung des Sohns zu leisten. (vgl. WA I, 113 ff.) Was eigentlich am Schellings Herz liegt, ist immer nur die sogenannte „väterliche Kraft“, die Natur, die als eine *andere* Sphäre als die des Absoluten im Folgenden weiter eingehend erörtert werden muß.

So also fragt sich, was tut der Sohn, wenn er „nach außen“, auf eine höhere Sphäre hin gezeugt ist? „Die erste Wirkung des Sohns in Ansehung der väterlichen Kraft ist, daß er die Einheit des Seyns und des Seyenden in ihr überwindet.“ (WA I, 108) Das Seyende bedeutet hier die gefesselte Liebe und das Seyn den Willen zur Existenz. Überwinden heißt also die Liebe von dem Willen zur Existenz scheiden und sie wieder in Freyheit setzen. Durch die Scheidung wird das Seyende als *Gegenwart*, das

¹¹⁶ Offenbar liegt der Grund darin, weil auf der Sphäre des Absoluten keine „Vergangenheit“, überhaupt keine Zeit schlechthin, sondern nur Ewigkeit vorzustellen ist.

¹¹⁷ Daß Schelling in diese Formulierungen häufig die „väterliche Kraft“ (also die Natur) weiter mit der „zusammenziehenden Kraft“ (also dem Willen zur Existenz) verwechselt hat, haben wir übergangen.

Seyn als *Vergangenheit* gesetzt, wie Schelling vorher schon prinzipiell so ausdrückt hat: „was aber seyend in sich beziehungsweise auf Anderes als nichtseyend gesetzt ist, ist als vergangen gesetzt.“ (WA I, 106; vgl. auch 112) Um die Leser aber vor der Voreilung zu warnen, weisen wir nur darauf hin, daß „Vergangenheit“ und „Gegenwart“ hier nur *dem Begriff nach* bestimmt worden sind. Ihren *zeitlichen Sinn* haben wir bis jetzt noch nicht gewonnen.

Unbedingt wichtig ist, zu beachten, daß die Rede von Vergangenheit wie von Gegenwart – und eventuell auch von der Zeit – nur auf der Sphäre der Natur gültig ist. Zwar ist die Scheidung der Gegenwart von der Vergangenheit nur durch den Sohn möglich, und Schelling sagt sogar einmal: „Es beginnt *mit* dem Sohn die zweyte Epoche, die Zeit der Gegenwart“ (WA I, 107). Aber Schelling hat niemals den Sohn mit der Gegenwart gleichgesetzt oder ihn (sowie Vater und Geist) *in* der Gegenwart (oder in der Zeit überhaupt) stehen gelassen. Die wirkliche Zeit und Welt können wir nur in der Natur suchen. Denn das Seyende und das Seyn in der Natur haben nach Scheidung sich je zu einer Welt für sich entfaltet: „Die Welt, zu der das Seyn entfaltet wird, ist die Natur¹¹⁸; die Welt, zu welcher das Seyende, die Geisterwelt.“ (WA I, 112) Dieser Struktur der Natur, in der später noch eine Einheit der Natur (im engen Sinne) und der Geisterwelt kommen wird, haben wir im letzten Kapitel schon begegnet, und zwar in der Darstellung des Naturbildes im Druck 1813 und im *Bruchstück* 1815, wo freilich die Annahme der christlichen Persönlichkeiten Gottes weggeworfen wird und somit das ganze Verständnis da leichter ist als hier. Auch diese Ähnlichkeit bekräftigt die Einsicht, daß die Zeit nur auf diese Sphäre der Natur, aber nicht auf die des Absoluten übertragen werden soll, welche Einsicht in den Weltalter-Fassungen 1813 und 1815 deutlich vorkommen wird.

Also, auf der niederen Sphäre, „Natur (sc. im engen Sinne) und Geisterwelt entspringen aus dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt Einer und derselben Ureinheit immer gleichförmig, zumal mit einander, durch einen Akt der ewigen Dualisierung.“ (WA I, 113) Die hier genannte „Eine und dieselbe Ureinheit“ ist auch die *Natur* und jener „Akt“ nichts anders als die in der *Natur* geschehene Scheidung, durch welche wir drei Ergebnisse der Dualisierungen bekommen: 1) Sphäre des Absoluten – Sphäre der Natur; 2) Vater – Sohn (beide auf der ersteren Sphäre); 3) Natur (sc. im engen Sinn) – Geisterwelt (beide auf der letzteren Sphäre). Die Persönlichkeiten auf der Sphäre des Absoluten erscheinen gleichsam als ein Vorbild, dessen Projektion auf die Sphäre der Natur niedergeworfen ist. Da funktioniert der Vater als einendes Prinzip und der Sohn als scheidendes Prinzip der Naturwelt und Geisterwelt.

Da jetzt der Vater von dem Sohn auf der Sphäre des Absoluten, die Naturwelt von der Geisterwelt auf der Sphäre der Natur geschieden ist, fragt Schelling, ob dies eine absolute Scheidung

¹¹⁸ Selbstverständlich, diese „Natur“ ist nur im engen Sinne zu verstehen und darf auf alle Fälle nicht mit der eigentlichen, der bisher behandelten Natur verwechselt werden.

ist. Freilich nein. Denn wir warten nämlich noch auf die dritte Persönlichkeit „Geist“. Dann fragt Schelling weiter, „entsteht nicht eben aus der Geschiedenheit selbst eine höhere Einheit und mußten sie nicht vielleicht bloß darum geschieden werden, damit jene höhere Einheit entfaltet werde?“ (WA I, 114) Gewiß. – Also dürfte man endlich den Vorhang aufmachen und sich beugen: „kommen Sie herein, Herr Geist, Ew. Höhere Einheit“. Trotzdem hält Schelling diese ganz triviale Antwort zurück, als wäre sie ein ungemeines Geheimnis, und möchte die Leser noch gespannt machen, indem er versucht, „das, was oben mehr in erzählender Form, hier mehr auf dialektische Art auszudrücken.“ (ebd.) Diese „Dialektik“ Schellings ist uns aber lange bekannt: zuerst Einheit, dann Gegensatz, schließlich höhere Einheit der Einheit und des Gegensatzes. Allerdings, sogar Vater und Sohn sind in der Schellingschen Dialektik vorkommen und der Geist natürlich auch. (vgl. WA I, 120-123) Der Geist ist „die wesentliche, freye und bewußte Einheit beyder [Vater und Sohn]. ... Denn der Geist, als das durch Vater und Sohn nur verwirklichte Wesen der uranfänglichen Lauterkeit ist an sich die reinste Besonnenheit, die höchste Freyheit, der lauterste Wille.“ (WA I, 133/3)

Daß *auf der Sphäre des Absoluten* der Geist nicht als Zukunft angesehen werden kann, daß auf dieser Sphäre keine Zeit oder Zeitverhältnisse sind, hat Schelling hier auch deutlich behauptet. Zwar erkennt er eine „fortschreitende Bewegung“ (WA I, 123) an, und, „so wie ein Fortschreiten in Gott ist, muß auch eine Folge von Persönlichkeiten zugegeben werden.“ (ebd.) Aber er hat dieser Bewegung und Folge jeglichen zeitlichen Sinn bestritten und bekennt sich zu den „gewöhnlichen Bestimmungen der christlichen Lehre, daß die Ordnung der Personen in Gott *keine Ordnung der Zeitfolge* ... sey.“ (WA I, 130) Zwischen den drei Persönlichkeiten ist „keine Folge der Zeit“ (ebd.). Wie Schelling früher betont hat, daß der Vater vor dem Sohn auch nicht *ist*, sondern beide zugleich aus der „verschlossenen, verborgenen Natur“ (ebd.) hervortreten, so muß auch der Geist in demselben Akt der Scheidung als die Einheit des Vaters und des Sohns auftauchen und *ist*, da der Vater und der Sohn *sind*. Wenn man sich allerdings Vater-Sohn-Geist in der festigen Reihe so vorstellt, muß er sich klar machen, daß diese Reihe nicht der realen Zeit, sondern dem *Gedanken* nach bestimmt ist. Es ist eine *ewige* Reihe, mithin der Akt der Scheidung ein *ewiges* Geschehnis. *Diese Auffassung bleibt in allen Weltalter-Fassungen zu Grunde liegend.* Jahrzehnten später hat Schelling in den Münchner Vorlesungen *zur Geschichte der neueren Philosophie* 1833/34 einmal diese Art des Denkens so dargelegt: „... jene Bewegung, jenes Geschehen wird als ein *ewiges Geschehen* erklärt. Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Prozesses und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens.“ (X, 124/5) Schelling wollte dieses Ergebnis zur sogenannten *negativen* Philosophie führen und sie weiter unmittelbar auf Hegels Logik übertragen; daß aber diese Kritik genau sein eigenes bisheriges

Philosophieren selbst betrifft, hat Schelling jedoch verschwiegen.

Auch ein rätselhafter Satz, dem wir früher in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 schon begegnet haben, kann erst hier erhellt werden: „Alles, was in der Zeit ist, ist in ihm [Gott] als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig ist, ist in ihm als Objekt zeitlich.“ (VII, 431) Denn das „Subjekt“ und das „Objekt“ deuten nichts anders als zwei verschiedene Sphären an; das heißt, was auf der Sphäre des Absoluten auf ewige Weise geschehen ist, muß auf der niederen Sphäre auf zeitliche Weise fortschreiten. Die zeitlose Folge auf der Sphäre des Absoluten, wenn als Muster oder Vorbild auf die niedere Sphäre projiziert wird, muß mit der *wirklichen Zeit* begleitet werden. Daß die wirkliche Zeit für jene (wenn auch ewige) Entwicklung des Absoluten auf höherer Sphäre nicht etwas Abbedingbares ist, erhellt sich aus dem bis hierher Dargestellten, weil eben derselbe Akt, durch den der Sohn von dem Vater geschieden und auch die Sphäre des Absoluten wieder aufgestellt wird, ist auch der Scheidungspunkt der Gegenwart und der Vergangenheit. Nun wenn der Geist gleich mit dem Vater und dem Sohn schon da *ist*, so darf man angesichts der Sphäre der Natur nicht sagen, daß die Einheit auch schon da fertig ist. Vielmehr ist sie noch nicht und sie muß aber sein – wie das Muster auf der Sphäre des Absoluten auch gezeigt hat –, so kann diese Einheit nur als *Zukunft*, als zu bestrebendes Ziel, betrachtet werden. *Ohne Zukunft gibt es keine wirkliche Zeit*. Denn wenn auch die Vergangenheit und die Gegenwart geschieden sind und die wirkliche Zeit dem Begriff nach gesetzt ist, so würden sie nur als zwei isolierte Punkte erscheinen, wenn nicht eine Fortbewegung zwischen ihnen geschähe. Eine Fortbewegung aber, wenn sie nicht wie einst eine ewige Rotation sein soll, muß einen festigen, eindeutigen Zielpunkt haben und sich zu ihm bewegen. Also ist die Zukunft überhaupt nicht etwas Unwirkliches, Nichtiges, sondern eben so wirklich und aktuell wie Vergangenheit und Gegenwart, welche drei zusammen erst die wirkliche Zeit ausmachen. Daher sagt Schelling auch: „ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andere als Zukunft gesetzt wird; denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit.“ (WA I, 136) – Wir erörtern dies ausführlich im nächsten Kapitel.

Hier heben wir nochmals die wichtigsten Ergebnisse des Scheidungsproblems in der Urfassung 1811 hervor: 1) die wieder Begrenzung der beiden Sphären (des Absoluten und der Natur); 2) die zeitlose, durch Gedanken konstruierte, Entwicklung des Absoluten auf der höheren Sphäre; 3) diese Entwicklung, übertragen auf die niedere Sphäre, erscheint in Form der wirklichen Zeit. Diese Ergebnisse werden das Verständnis der Darlegungen der folgenden Weltalter-Fassungen erheblich leichter machen, wenn die Leser sie stets im Kopf behalten.

2. Die Scheidung in dem Druck 1813

Das Scheidungsproblem in dem Druck 1813 ist im Vergleich zu demjenigen der Urfassung 1811

erheblich einfacher und leichter, eben deswegen, weil die Grenze der beiden Sphäre (des Absoluten und der Natur) von Anfang an bewußt gehalten wird. Der dadurch gewonnene Vorteil ist, nachdem die Natur selbst zur vollkommenen Entwicklung gelangen ist und das Absolute zur Scheidung veranlassen hat, braucht Schelling sich fast nicht mehr um die Natur und ihre Struktur zu bekümmern. Das Scheidungsproblem wird *allein auf der Sphäre des Absoluten* abgehandelt.

Wir wiederholen nicht den von uns schon dargestellten Entwicklungsprozeß der Natur. Nur kurz, „die letzte Wirkung des ganzen bisher beschriebenen Processes“ (WA II, 109) ist es, das Absolute, das als „*bloß Es*“ zuvor weder als *das ewige Seyende* noch als *das ewige Seyn* (alle drei auf derselben höheren Sphäre als die der Natur) in sich ruht, zu erwecken, damit Es diese beiden als sein *eigenes Seyendes* und sein *eigenes Seyn* und sich selbst als das Aussprechende von ihnen erkenne. Zugleich freilich: „es kann aber nicht sich selbst erkennen als das Seyende und als das Seyn, ohne zugleich die *Natur* zu erkennen, als seine eigene nur zuvor unbewußte Sehnsucht nach sich selber.“ (WA II, 110; vgl. auch VIII, 263) Initiative Inaugurator

Dieser Moment des Erwachens des Absoluten, der von Schelling als das „*Zu-Sich-Selber-Kommen*“ (WA II, 109) bezeichnet wird, ist „die Gränze des vergangen und des folgenden Zustandes“ (WA II, 110), wobei das Wörtlein „vergangen“ hier natürlich nur im gedanklichen Sinn zu verstehen ist. Nun ist dieser folgende Zustand auf der höheren Sphäre nicht mehr die einst stumme Einheit, in der alle drei (das bloße Es, das ewige Seyende, das ewige Seyn) sich nur unwirkend befinden und gleichgültig gegen einander ruhen. Nun ist dem ewigen Seyenden und dem ewigen Seyn der Wille, der nichts will, als ihr „Herr“ empfindlich und fühlbar, während zugleich dem Willen, der nichts will, die wirkende Anziehung zwischen dem ewigen Seyenden und dem ewigen Seyn, zwischen ihnen beiden und ihm selbst, auch empfindlich wird. Die Folge ist, dieser Wille „ist zum Actus gebracht, und wird ein wirklicher Wille.“ (WA II, 112) Aber ganz wichtig ist, daß er nur als der, der er ist (d.h. als der nichts wollende Wille), wirklich werden kann. Dadurch tritt ein Unterschied, daß, wenn dieser Wille zuvor nur *gleichgültig* nichts will (also in Wahrheit eigentlich *kein* Wille ist¹¹⁹), muß er jetzt ein solcher Wille sein, der *wirklich* nichts will oder „*positiv* nichts

¹¹⁹ Hier nur beiläufig über Schellings sogenannte „Willensmetaphysik“ zu sprechen. Denn seit der *Freiheitsschrift* 1809 hat Schelling gelegentlich mit schönen Worten über „Willen“ bzw. „Wollen“ geredet, was dazu führt, daß er bei manchen modernen flachen Philosophiegeschichtsschreibern sogar ehrenreich als Ahnherr der Schopenhauerschen Willensmetaphysik gefeiert wird. Aber dies ist nicht wahr. Ich nenne nur drei wichtigste Punkte: 1) *Das Prinzip der Schellingschen Philosophie ist kein wahrer Wille*. Ein nicht wollender Wille heißt nichts anders als ein lebloses Leben, ein nicht denkendes Denken usw. In Wahrheit ist jener Wille als solcher gar nicht von „Leibe“, „Lauterkeit“ oder vielen anderen schönen bunten Namen des Absoluten zu unterscheiden. Sie ist nur ein *Pseudo-Wille*, der von Schelling durch anthropologische Analogie leichtfüßig gewonnen wird, aber keine richtige philosophische Bedeutung besitzt; 2) *Der Schellingsche Wille, insofern er wirklich etwas will, begehrt, ist nicht das erste bzw. höchste Prinzip*. Dies ist z. B. der selbstentstandene „Wille zur Existenz“, der etwas Bestimmtes will, aber er ist auf alle Fälle

will“ (ebd.). Es ist also nunmehr von ganz verschiedener Bedeutung, wenn man grob von „dem Willen, der nichts will“ spricht; da muß man beachten, ob hier der einst reine Wille gemeint ist, oder der Wille, der *absichtlich, bewußt und willig* nichts will, der gleichsam die verneinende Kraft zur Verschließung oder Zusammenziehung vertritt. Oder mit Schellings Wort, jener Wille werde zu einem Willen, „der sich der Sonderheit, dem Auseinandergehen, der gegenseitigen Freyheit der Principien widersetzt.“ (ebd.) Geschichtsschreiber

Aber man darf nicht vergessen, daß es nur Ein und derselbe Wille ist, wie wohl in ihm „zweyerley“ (ebd.) schon vorhanden ist. Er bleibt einerseits noch der lautere, reine Wille an sich, ist andererseits aber zum positiv verneinenden Willen geworden. Ein Gegensatz allerdings, aber nicht zwischen dem lauterem Willen und dem positiven nichts wollenden Willen, sondern zwischen dem letzteren und einem *Willen, der Etwas will...* Halt! Aber – um Gottes Willen – woher dieser Etwas wollende Wille denn? Antwort: „... gerade darum, weil er (sc. der nichts wollende Wille) zum positiv verneinenden geworden, *sich* ein anderer entgegengesetzter Wille *erzeuge*, ... ein bejahender Wille, ein Wille der Liebe, der nicht Nichts, sondern Etwas will.“ (WA II, 113) Gewiß, der Wahlspruch der Schellingschen oder Fichteschen Dialektik bleibt nach wie vor: „was du bedürftest, nur zeug (setze) es, oder besser, laß es sich selbst zeugen (setzen)!“

Mit der Emanation des Willens, der Etwas will, geht „der höchste Widerspruch“ (WA II, 114) auf. Dieser wird ausgesprochen, „denn es sind hier nicht zwey unwirkende Willen noch einer von beyden unwirkend, sondern beyde sind wirkend.“ (ebd.) Allerdings ist dieser „höchste Widerspruch“ gar nicht so furchtbar wie es klingt. Er wird von dem „Geist“ erledigt, der als ein dritter Wille der Möglichkeit nach bereits da ist. Immerhin, „wer aber die Zweyheit erkennt, gibt auch die Dreyheit zu.“ (WA II, 117) Jedoch sehen wir, hier gibt es keine rücksichtslose unphilosophische Rede mehr von „Vater“ oder „Sohn“, obwohl man deren Schatten an den zwei widersprechenden Willen erblicken könnte. Auch der Geist ist *nicht* der Heilige Geist im Sinne des Christentums, weil es dem Geist

Sekundäres und absolut nicht *das erste oder höchste* Prinzip, wenn auch Schellings Weltalterphilosophie gewissermaßen eine Lehre von zwei Prinzipien ist; 3) *Der Schellingsche Pseudo-Wille, der nichts will, als das Prinzip der Philosophie überhaupt, geht nicht in den wirklichen Willen über.* Gerade darum hat Schelling eine Art Dualismus oder eine höchst spekulative Emanationslehre eingeführt. Übrigens entspricht dies der Transzendenz des Absoluten, was Schelling bei unzähligen Stellen betont hat. (vgl. VI, 31ff.; VI, 170-171; VII, 157-158; WA I, 30; WA II, 52ff., 137ff. usw.) Dagegen ist *Schopenhauer* der wahre Inaugurator der neueren Willensmetaphysik, weil das Prinzip seiner Philosophie, der Wille zum Leben, *als solcher sich nicht mit anderem gleichsetzen läßt.* Darum ist auch Schopenhauer (dagegen Schelling gar nicht) der wahre *Pessimist*. In diesem Sinne ist Schopenhauer einen neuen anderen Weg gegangen, ganz im Unterschied zu den Scholastikern und allen Pseudo-Willensmetaphysikern, die trotz alles schönen Quatsch über „Willen“ und „Wollen“ immer an ihren lieben allervernünftigsten, allwissenden, allerbesten und allmächtigen „Gott“ denken und glauben. Vgl. man eine objektive Beobachtung in Robert Jan Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*. Würzburg, 2003. S. 352-369.

unmöglich ist, „die freye Einheit“ (WA II, 114) von jenen beiden Willen zu sein. – Diese Auffassung widerspricht unmittelbar die der Urfassung 1811, wo der Geist gemäß der christlichen Trinitätslehre als höchste Einheit des Vaters und des Sohns gefeiert worden war.

Was wäre die höchste Einheit, wenn es nicht der Geist ist? Eben das Absolute an sich, freilich weder *als* der nichts wollende Wille, noch *als* der Etwas wollende Wille, noch *als* der Wille des Geistes. Dieser spekulative Gedankengang muß so vorgestellt werden, „daß das Höchste (sc. das Absolute) gleichsam in dem Augenblick selbst, da es sich aussprechen sollte, ein Unaussprechliches wird.“ (WA II, 114) Das heißt, das Absolute bleibt trotz allem *an sich*, auch wenn es gleichsam eine Offenbarung vornimmt; oder mit einem anderen Ausdruck, die (in Wahrheit willenlose) Gottheit erhebt sich über die Reihe der drei göttlichen Willen und läßt sich von keinem von ihnen identifizieren. Es ist das *Absolute* im wahrsten Sinne des Verstandes. Schelling nennt dies „*das lautere ich der Gottheit*“ (WA II, 115) und behauptet weiter: „Es ist offenbar, daß keines von allen, weder der verneinende Wille, noch der bejahende, noch der bloß potenziell vorhandene, ihre Einheit, *jenes absolute Ich der Gottheit* ist, ...; aber ebendarinn, daß *keines* von diesen es ist und es doch die Drey ist, ebendarinn erscheint es als ein *wirklich*, als ein an sich Unaussprechliches.“ (WA II, 115/6)

Hier sieht man gleichsam *Vier* Dinge: das lautere (oder absolute) Ich der Gottheit und die drei Willen. Die letzteren drei Dinge betreffend, „wenn keines von den dreyen das lautere Ich der Gottheit ist, was sind sie denn? Offenbar können sie sich zu ihm nur als eben so viel einzelne Ichheiten verhalten.“ (WA II, 116) Und „das lautere Ich der Gottheit *ist* diese drey, aber nicht in sich, sondern nur in wiefern es bewogen ist und ewig bewogen wird, sich wirklich auszusprechen.“ (WA II, 117) – „In sich“ oder „an sich“ bleibt das lautere Ich der Gottheit nur als solches, das Unaussprechliche, welches „an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit“ ist. (WA II, 116)¹²⁰

Nun konzentriert sich Schelling auf den „gegenwärtigen Augenblick“ (WA II, 118), wo die beiden ersten streitenden Willen (der verneinende Wille zur Verschließung und der bejahende Wille zur Scheidung) sich die Waage halten. Da fragt er: „wie ist hier Entscheidung möglich?“ (ebd.),

¹²⁰ In der Urfassung 1811 hat Schelling von einer „Vorstellung“ gesprochen, die pflegt „die drey Personen nur als drey Partikeln oder Prinzipien der Gottheit zu begreifen, wo es nötig wäre, Gott selbst gleichsam als ein *Viertes* zu setzen.“ (WA I, 131/2) Daher hielt er es eigentlich für erlaubt, die drei Personen wieder als drei Potenzen auszudrücken: den Vater als $A=B$, den Sohn als A^2 , den Geist als A^3 . Doch erklärte er diese Auffassung als *unpassend*, mit dem angeblichen Grund, weil die Potenzlehre nicht auf die vollkommene Gleichheit und Ganzheit dieser Sphäre finden könne (vgl. WA I, 132) – welcher Unsinn! Die Wahrheit ist, daß diese Auffassung nur der Landesreligion *unpassend* ist. Damals hatte Schelling also um etwas Äußeren willen die Wahrheit geopfert. Aber in der Tat, aus dem eigenen Ansatz der Weltalterphilosophie Schellings gesehen, ist allein diese Auffassung der Potenzlehre haltbar und akzeptierbar, daß das potenzlose Absolute, das sich aus der ursprünglichen Einheit (A^0) in die höchste Einheit, $A^3/A^2=(A=B)$, entfaltet, muß über jede der Potenzen sein. Diese Formel hat bereits in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 schon Bestätigung gefunden (VII, 427) und wird z.B. in der NL81 1814 wiederholt bestätigt (vgl. Fragmente, 212-213, 225). Hier im Druck 1813 verhält es sich nichts anders.

welche Frage in der Tat nach den prinzipiellen Bedingungen der Entscheidung bzw. Scheidung fragt, damit man wisse, „in Ansehung des Was“ (WA II, 120), *was für eine Entscheidung* bzw. Scheidung es sein soll.

Zuerst findet Schelling es unmöglich, daß der eine Wille von dem anderen Willen überwunden oder gar vernichtet werde, denn jeder der beiden Wille hat gleiches Recht und gleichen Anspruch wirkend zu sein, jeder ist ein eigener und selbständiger Wille, und keiner weicht dem anderen ab. Also „der Grund, der die Entscheidung hindert, ist die vollkommene Gleichwichtigkeit (Äquipollenz) der beyden Willen.“ (ebd.) Es ist ein „Verhältniß des Widerspruchs“ (ebd.): wenn der eine Wille ist, kann der andere Wille dann nicht sein. Es entsteht nun wieder ein Widerspruch zwischen der Äquipollenz und dem Verhältnis des Widerspruchs. *Dafür ist die Entscheidung fordert.* Die Lösung ist die Aufhebung sowohl der Äquipollenz als auch des Verhältnisses des Widerspruchs: „so muß dieses Verhältniß des Widerspruchs gebrochen werden, und ein anderes, das *Verhältniß des Grundes* an die Stelle treten.“ (WA II, 121) Beide Willen sollen sein, nur so: *zuerst* der eine ist, und *dann* der andere: „Die Entscheidung könnte also in Ansehung des Was nur bestehen in einer Aufhebung der Simultaneität oder darinn, daß beyde *in einer Folge* gesetzt würden.“ (ebd.)

Manche Interpreten, als sie solche Ausdrücke wie „zuerst ... dann ...“, „Aufhebung der Simultaneität“ oder „Folge“ sehen, glauben sofort, daß die *wirkliche Zeit* schon in die Hand gelegt worden ist. Dies ist eher naiv und unbedenklich. Denn bis jetzt ist alles bloß im Gedankengang vorgebildet. Das „Vorangehende“ oder der „Grund“ ist nur etwas Logisches, und unterwirft keinem zeitlichen Verhältnis. Man soll nicht vergessen, *daß wir (und Schelling) auf dieser Sphäre des Absoluten keine wirkliche Zeit gestatten.* Und, wenn schon von „Zeiten“ Rede ist, so sind diese nur u. a. ein Ausdruck wie „Momente“, „Potenzen“ usw., die nur als fortschreitende Bestimmungen des Denkens begriffen werden dürfen. Dies zeigt sich darin, daß die *Simultaneität* weiter beibehalten ist und als ein ganz wichtiger Punkt von Schelling stark betont wird. Er sagt z.B., daß der vorangehende Wille und der folgende Wille „nur *in verschiedenen Potenzen*, die sich auch als verschiedene Zeiten ansehen ließen, dennoch *zumal* wären.“ (WA II, 121) Während der Satz des Widerspruchs das *Zumalsein* der Gegenteile verneint, sucht Schelling durch den Satz des Grundes es wieder aufzustellen: „denn das, was in verschiedenen Zeiten ist, ist noch immer *zumal*.“ (WA II, 122) Genauer: „Nach einander ist nur, was in verschiedenen Momenten derselben Zeit gedacht wird; oder, verschiedene Momente derselben Zeit können, als solche gedacht, nicht gleichzeitig seyn. Aber als verschiedene Zeiten angesehen können sie zumal seyn, ja sie sind es nothwendig *zumal*.“ (ebd.) An diese Sätze muß man sich klar und vorsichtig bedenken. Denn sie beweisen es, daß die bisherige Folge nichts anders als eine fortschreitende Bestimmung des Denkens ist, eine ewige Folge, die mit der wahren Zeit nichts zu tun hat. Um dies noch stärker hervorzuheben, hat Schelling im *Bruchstück* 1815 ausdrücklich von

dem Begriff „verschiedene Zeiten“ geredet. „Verschiedene Zeiten“ sei nämlich ein solcher Begriff, „der, wie viele andere, der neueren Philosophie gänzlich abhanden gekommen. Wichtig ist, verschiedene Zeiten können als die verschiedenen wohl zumal seyn, ja genau zu reden, sind sie nothwendig zumal.“ (VIII, 302)

Die Tatsache ist, Schellings Weltalterphilosophie hat gerade dieses Ergebnis gewollt. Die drei großen Weltalter, ja alle Momente der Entwicklung der All-Einheit müssen zugleich sein, obwohl nicht alle Momente, sondern überall nur *ein* bestimmter Moment – welcher Moment innerhalb der Entwicklung ausgewählt wird, ist jedoch beliebig – *als* gegenwärtig betrachtet wird, d.h. als Seyendes ist. Daher sagt Schelling: „Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen freylich nicht als ein Gegenwärtiges zugleich seyn, als Vergangenes aber ist es ihm allerdings gleichzeitig, und ebendieses gilt, wie leicht einzusehen von der Zukunft.“ (WA II, 122/3) Nun mit den „verschiedenen Zeiten“ ist das Ziel gewissermaßen erreicht: „so ist es also nur der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und das Ganze der Zeiten aufschließt.“ (WA II, 123) Um dies noch deutlicher zu zeigen, zitieren wir Schellings Worte im *Bruchstück* 1815 bei der entsprechenden Stelle: „so ist es also der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und statt der Einen Ewigkeit eine Folge von *Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten* setzt. Aber eben diese Folge von Ewigkeiten ist es, was wir insgemein die *Zeit* nennen. In dieser Entscheidung also schließt sich Ewigkeit in *Zeit* auf.“ (VIII, 302) Das, wonach Schelling mit der ganzen Weltalterphilosophie gestrebt hat, ist in der Tat die Genealogie und Begründung *einer ewigen, unzeitlichen (also in Wahrheit nur gedanklichen) Folge des Entwicklungsprozesses der All-Einheit*, welche *Folge* selbst von ihm täuschender Weise *Zeit* genannt wird. Gewiß, als klassischer Metaphysiker hat Schelling – trotz seiner vielen schönen Bewunderungs- und Beschwörungsworte über die *Zeit* – keine wahre herzliche Liebe zu der *Zeit*, oder, während er seine Liebe zu der *Zeit* laut behauptet, strebt er bewußt oder unbewußt tatsächlich nach der Ewigkeit. Dies hat jedoch manche Interpreten geirrt, die gepflegt sind, nicht nach der gesamten Idee der Weltalterphilosophie, sondern aufgrund der äußerlichen Worte oder gar nach Motiven fremder Leute „Schellings Lehre von der *Zeit*“ zu erfinden.

Andererseits wollen wir natürlich keineswegs verneinen, daß Schellings Weltalterphilosophie vieles Bedeutende zum Verständnis der wirklichen *Zeit* und insbesondere des Verhältnisses der *Zeit* zu der Ewigkeit beigetragen hat, wenngleich diese Philosophie hauptsächlich einen starken Ewigkeitscharakter besitzt, wie bis hierher solche Begriffe wie „Ewigkeit“, „ewiger Anfang“, „ewige *Zeit*“, „Ewigkeiten“ („Aeonen“) schon etwas vorgesagt haben. Um dies zu zeigen, haben wir unermüdlich versucht, an verschiedenen Stellen die Leser an die *Unterscheidung zweier Sphären* möglichst klar zu erinnern. Das bedeutet, überall und jederzeit, wenn die Entwicklung sich auf der Sphäre des Absoluten befindet, dürfen wir uns sie bloß in einer logischen bzw. gedanklichen

Bewegung vorstellen, wiewgleich eine Folge völlig anerkannt ist: denn diese Folge ist nämlich eine *ewige Folge*, eine transzendente und zugleich transzendente Folge der Bewegung der Gedanken. Diese Folge muß, mit Spinozas Worten, *sub specie aeternitatis*, d.h. vom Standpunkte der Sphäre des Absoluten, betrachtet werden. Zugleich aber dürfen wir die niedere Sphäre, die *Natur*, nicht vergessen, die von uns bereits als Grundlage der ganzen Weltalterphilosophie dargestellt worden ist. Wenn es überhaupt wirkliche Zeit geben kann, so darf sie nur auf der Sphäre der Natur hervorkommen, und zwar nach demselben Prinzip der Identitätsphilosophie: alles, was auf der Sphäre des Absoluten in einer ewigen Folge zugleich ist, erscheint auf der Sphäre der Natur in einer zeitlichen Folge, dennoch nach derselben Ordnung, weil die ewige Folge auf der Sphäre des Absoluten gleich einem Muster sich auf die niedere Sphäre projiziert. Diese Auffassung entspricht der Urfassung 1811 sowie der folgenden Weltalter-Fassungen, aber auch der gesamten Philosophie Schellings, die durch seine alle Lebensjahre hindurch bleibt.

Von hier dürften wir erwarten, daß Schelling nun in den folgenden Blättern des Drucks 1813 zu der Sphäre der Natur zurückkehren und da das Problem der wirklichen Zeit abhandeln würde. Leider hat Schelling keine wahre Liebe zu der *Wirklichkeit*, ja er hat im Grunde keinen Sinn für sie, weil sein romantisches Wesen und Denken insbesondere allein für die vermeinte „Vergangenheit“ und „Zukunft“ – „Vorwelt“ und „Nachwelt“ oder richtiger gesagt „*Vorwirklichkeit*“ und „*Nachwirklichkeit*“ – geeignet sind.¹²¹ Auch die *Natur* vermag er nur in diesem Sinne zu behandeln, wie er nur prinzipiell (d.h. in „ewiger Zeit“) in ihr auf drei große Stationen „Naturwelt“, „Geisterwelt“ und „Weltseele“ (vgl. Kapitel IV, §2) andeuten, aber nicht einmal auf irgendeine von ihnen eingehen kann. In der ganzen Weltalterphilosophie findet man, überall, wenn Schelling vor der Tür der Wirklichkeit (wirkliche Zeit und Welt) steht, so muß er auf ein unsichtbares Hindernis anstoßen und die Arbeit sofort abbrechen.

Dies zeigt sich ebenfalls im Druck 1813, daß, nachdem Schelling durch eine Spekulation die ewige Folge der Ewigkeiten aufgeschlossen hat, bleibt er auf derselben Sphäre des Absoluten und – nur mit einem gewechselten Standpunkte – wiederholt dasselbe Problem: „Soviel also von dem, *was* geschehen müßte, wenn Entscheidung erfolgte. Aber das *Wie?* ist damit noch nicht erklärt.“ (WA II, 123)

Es klingt etwa gespannt, als würde Schelling die Leute eine großartige, einzigartige, aufregende Tathandlung mit Augen ansehen lassen. Aber bitte nicht mit Augen, sondern nur mit Gedanken: „so

¹²¹ Welche Gegenteile findet man dann in *Kant*, *Hegel* und *Schopenhauer*, die alle trotz ihrer äußerst abstrakten metaphysischen Prinzipien und Spekulationen so umfassende und tiefe Erkenntnisse der Phänomene sowohl der Naturwelt als auch der menschlichen Welt gewonnen haben, die nicht für manche bestimmte romantische oder jüdisch-christlich gläubige Leute, denen eher eine „Volksmetaphysik“ passend ist, sondern für die ganze *Menschheit* geltend sind.

müssen wir uns den Hergang vorstellen, und doch läßt sich dieß alles *nicht als wirklich vorgegangen denken*.“ (WA II, 125) Ja wohl, wir wissen schon, dieser „Hergang“, diese ewige Folge ist bloß eine Folge der Gedanken und ist nicht in der Zeit wirklich vorgegangen. Aber „Wie“ soll die Entscheidung geschehen denn? – Wie ein Blitz, der jegliche Spur der Zeit ausschließt: „... also kann das alles nur *wie ein Blitz* geschehen, da es als ein Geschehenes inbegriffen, und doch nicht wirklich (explicite) geschehen ist.“ (ebd.) Um diesen Hergang noch dramatischer zu zeigen, wiederholt Schelling dann: „da also keine Zeit bei Gott war, daß er mit sich hätte rathschlagen und handeln können, ... so mußten die untereinander streitenden Willen ... durch eine *urplötzliche*, unüberlegte, aber doch begriffene, allen einleuchtende Handlung vereinigt werden, worinn alles *wie im Blitz* gefaßt und gethan war.“ (WA II, 127) Wer bis hierher noch die Zeit auf dieser Sphäre des Absoluten finden wollte, dürfte seine Hoffnung nun aufgeben.

Könnte man sich noch daran erinnern, daß Schelling mehrmals manchen Leuten vorgeworfen hat, daß sie wünschen, alles nur wie im Blitz zu sehen. Hat Schelling selbst nicht dasselbe getan? Der Unterschied zu jenen Leuten liegt darin, daß Schelling eine fortschreitende Bestimmungen der Gedanken, einen Prozeß, eine Entwicklung der Idee will. Daß aber diese Entwicklung oder Folge nur eine ewige Ordnung (d.h. ohne zeitlichen wirklichen Vorgang) ist, muß jedem Leser klar sein. Das wichtige Ergebnis, daß die ewige Folge auf der Sphäre des Absoluten als Muster auf die niedere Sphäre der Natur sich projiziert und in dieser einen realen, wirklichen, zeitlichen Vorgang macht, hat Schelling prinzipiell auch berührt, wie seine folgenden Sätze schon deutlich gezeigt haben: „Als *Prinzipien des Seyns in der Simultaneität sind sie Potenzen des Werdens in der Succession*.“ (WA II, 130) Und: „*Die Folge der Potenzen verhält sich als eine Folge von Zeiten* und umgekehrt.“ (WA II, 132) Leider ist Schelling im Druck 1813 nicht mehr auf die wirkliche Zeit eingegangen. Was er nun wie alte Weiber tausendmal ermüdend wiederholt, ist immer dieselben Ansätze: „der verneinende Wille kann nicht von dem bejahenden Willen nicht bewältigt oder vernichtet, sondern nur sanft überredet und in Güte überwunden werden, daß er der Liebe nachgibt.“ (vgl. WA II, 124); oder „der Zorn muß eher seyn als die Liebe, die Stärke eher als die Milde, die Strenge vor der Sanftmuth“ (WA II, 134) usw. Aber richtig vorzurücken vermag Schelling nicht.

Schließlich sagt Schelling: „von jetzt also betreten wir den Weg der Zeiten, und beginnen die Beschreibung der ersten Zeit, des herausgesetzten verneinenden Willens.“ (WA II, 136) Mit diesem scheinbar hoffnungsvollen Satz bricht der Druck 1813 – wie erwartet – jedoch nach vier Blättern ab, am deren Ende Manfred Schröter eine eigene Randbemerkung Schellings gefunden hat, die lautet: „die Abhandlung gerät *von hier an* ganz ins Falsche.“¹²² Diese scharfe Selbstkritik Schellings zeigt

¹²² Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*. S. 184. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Schröter, München: Piper, 1946.

deutlich, daß er trotz reifer Ergebnisse der Spekulationen auf der Sphäre des Absoluten keinen Eingang in die Wirklichkeit finden kann und sich sogar dieser Schwierigkeit ganz bewußt ist. Allerdings ist anzuerkennen, daß der Druck 1813 nach Schellings eigener Schätzung überhaupt nicht im ganzen, sondern nur von einem Momente an „ins Falsche“ geraten hat. Was davor gesagt wird, sollte dennoch gültig bleiben. Man möchte noch fragen, von *Wo* an der Druck 1813 „ganz ins Falsche“ geraten sollte? Nach einer anderen Angabe von Schellings Sohn¹²³ ist der Wendungspunkt eben der oben von uns zitierte Satz „Von jetzt also betreten wir den Weg der Zeiten ...“ Es gibt aber noch einen beachtungswerten Punkt, daß Schelling in dem Druck 1813 und im *Bruchstück* 1815 seine Darstellung von der Entscheidung bewußt in zwei Teile („*Was*“ und „*Wie*“) unterscheidet.¹²⁴ Es ist also ganz wahrscheinlich, daß der Weltalter-Plan gerade von der Teilung von Was und Wie an auf dem Weg sich verloren habe. Denn Schelling hat eigentlich keinen Übergang vom Was ins Wie gefunden. Er vermag trotz erfolgreicher Darstellung der Entwicklung nicht zu erklären, *wie* es wirklich geschieht oder geschehen ist. Es ist so, *daß* es ist. Diese Aporie muß die spätere Unterscheidung Schellings von „Was“ und „Daß“ vorweggenommen haben. Bis jetzt ist Schelling sich zwar der Schwierigkeit bewußt, aber deren Grund bleibt ihm noch verborgen. Erst später glaubt er eine „positive“ Philosophie zu brauchen, während die Darstellung vom „Was“, die sogenannte „negative“ Philosophie, ihren Wert und ihre Gültigkeit behält.

3. Die Scheidung in der NL81 1814

Aus den vorigen Darstellungen könnten die Leser erkannt haben, daß der Angelpunkt des Scheidungsproblems größtenteils darin liegt, *die Sphäre des Absoluten von der Sphäre der Natur klar zu unterscheiden und zu trennen*, wobei ein wirklich zeitlicher Prozeß auf der ersteren verboten ist.

Wie gezeigt (vgl. Kapitel IV, §3), das Absolute (die ewige Freyheit) der NL81 1814 befindet sich in einer ähnlichen Situation als in der Urfassung 1811, daß es anfänglich in einer Selbst-Anziehung eingeschlossen und gefangen ist und mithin seine Transzendenz verliert. Mit diesem ewigen Anfang wird die Natur gebildet, in der die eingeschlossene gefangene ewige Freyheit ihre Emanzipation sucht, indem sie durch *Setzen* oder *Gebären* der drei Potenzen oder „Gestalten“ ($a=b$, a^2 , a^3) sich auf die letzte Potenz versteigert. Leider hat jede der drei Potenzen gleiches Recht und gleiche Kraft, als das Seyende zu sein, so daß jede die andere vertreibt und wiederum von einer anderen vertrieben wird, jede nur „für einen Augenblick“ (Fragmente, 193) bestehen kann. Dies ist eine „unaufhörliche“, „beständige“ Geburt, eine ewige Rotation, die von „Qual und Angst“ (Fragmente, 197) ausgefüllt ist.

Es ist offenbar, wenn die ewige Freyheit sich wirklich emanzipieren sollte, so muß die ewige

¹²³ Eben da.

¹²⁴ Man findet die Teilungen jeweils in WA II, 123 ff. und VIII, 303 ff.

Rotation gebrochen, die drei Potenzen von einander geschieden und an die gebührenden Stellen befestigt werden. Die vorliegende Aufgabe lautet also, wie ist die Scheidung wirklich geschehen?

Schelling bestimmt zuerst, daß jene rotatorische Einheit (Natur) ihr eigenes Leben aufgeben muß, damit die drei Gestalten dem Streit entkommen und frei werden. Aber die Natur kann ihr eigenes Leben nicht schlechthin aufgeben, sondern nur so, daß sie gegen ein „Höheres“ sein Seyn wird, sowie dieses ihr das Seyende. Aber „woher nun aber dieses andre und höhere?“ (Fragmente, 200) Anfangs scheint es unbegreiflich zu sein, weil wir bisher nur *Eine Sphäre* gesehen haben: „denn eben die ewige Freyheit, außer der Nichts ist, hat in der Selbstanziehung zuerst Seyn oder Natur angenommen, und ist jene nach Verwirklichung ringende Natur.“ (ebd.) Der Punkt ist: „wie kann also etwas andres oder höheres außer dieser Natur seyn?“ (ebd.) – Dies fordert unmittelbar eine andere Sphäre auf, auf der das Höhere sich befindet, und deren Scheidung von der bisherigen Einheit, die folglich auf der niederen Sphäre eigentliche *Natur* wird.

Aber wie können aus der Einen Sphäre zwei Sphären werden? Antwort: als die ewige Freyheit sich selbst anzog¹²⁵ und in das Seyn fiel, also „indem sie so aus ihrer Gleichgültigkeit gewichen, und in eine Gestalt sich eingeschlossen, mußte sie in einer andern und höheren Gestalt sich über sich selbst erheben.“ (Fragmente, 201) Mit anderen Worten: das Sinken und das Erheben der ewigen Freyheit geschehen „gleichzeitig“ (ebd.), und zwar in einem und demselben ewigen Anfang. Um die beiden Sphären deutlich zu unterscheiden, hat Schelling die Potenzen auf der höheren Sphäre absichtlich mit großgeschriebenen Buchstaben („A=B“, „A²“ usw.) bezeichnet, während dieselben Potenzen einst in der Sphäre der Natur nur mit kleingeschriebenen Buchstaben („a=b“, „a²“ usw.) bezeichnet sind.

Es ist in jenem gleichzeitigen Sinken und Erheben der ewigen Freyheit so, daß diese, das eigentlich potenzlose Absolute (A^0 oder $A=A$), einerseits das Seyn sich zugezogen hatte und in das Seyn geriet (dies ist eben die von uns im Kapitel IV, §3 dargestellte *Natur*), andererseits und zugleich aber versteigert sie sich in die höhere Potenz (A^2), das Seyende oder das sogenannte Höhere, gegen das die gesamte Natur ihr eigenes Leben aufgibt und zum Seyn ($A=B$) wird. Die dritte Potenz ist freilich wie erwartet unmittelbar vorhanden: „... da sie (sc. die ewige Freyheit) ursprünglich das an sich weder Seyende noch nicht Seyende ist. Nothwendig also und aus demselben Grund, aus welchem sie gegen Sich selbst als nicht Seyendes ($A=B$), sich zum Seyenden (A^2) erhebt, steigert sie sich gegen beyde zum an sich weder Seyenden noch nicht Seyenden (A^3) und diß alles ist nur Ein Act.“ (Fragmente, 203)

Nur betont Schelling, daß „jenes andre und höhere“ (Fragmente, 207) – also das A^2 – zwar schon

¹²⁵ Daß die überall von Schelling unbedenklich benutzten Zeit-Prädikate (Präteritum, Perfekt, Plusquamperfekt usw.) ausschließlich eine gedankliche Priorität bedeuten und mithin einen gedanklichen Prozeß bezeichnen müssen, soll den Lesern klar sein. Auch nur in diesem Sinne folgen wir Schellings Formulierungen.

vorhanden ist, aber noch immer „im Verborgenen“ (ebd.) bleibt. Das A³ geschweige. Der Natur bleibt es auch unbekannt: solange sie selbst noch als das Seyende zu verwirklichen sucht, solange ist ihr das wahrhafte Seyende (das Höhere) notwendig verborgen. Zum Glück wird es nicht ewig verborgen bleiben, weil die Natur nach Schellings Anordnung nun gern ihr eigenes Leben aufgeben wollte. Aus der Sucht der Natur wird Sehnsucht, „aber alle Sehnsucht ist schon als solche ein sich Hingeben, wodurch ein zuvor verschlossenes Wesen sich schon zur Aufgebung seiner Selbstheit bereitet.“ (ebd.) Es kommt eine allmähliche Annäherung zwischen der Natur und dem Höheren. Dieses Höhere ist ein *Geist*, aber „ein nackter bloßer Geist, der kein Seyn hat.“ (ebd.) Ferner wissen wir, dieser Geist sei wesentlich ein Sehnen nach dem Seyn. Welcher glückliche Zufall, da gerade eine Natur vorhanden ist, die sich hingeben will, die gegen ein Höheres „zum Leib zur Erfüllung“ (Fragmente, 209) dienen will. Na ja, die Folge sollte von jedem Leser vorher abgesehen werden, daß „eine plötzliche, aber fortan unauflösliche Verbindung“ (ebd.) der Natur und des Geistes passieren soll.

Dadurch ersinkt die Natur zum Seyn, und der Geist geht als ihr wahres Selbst, als ihr eigentliches Seyendes auf. Dies kann auch als die Offenbarung der höheren Sphäre angesehen werden, die durch Scheidung über die Natur aufgeht. *Daß die Scheidung zwischen verschiedenen Sphären zugleich Scheidung der Elemente innerhalb der Natur ist*, zeugt Schellings auch, daß im selben Augenblick „die Scheidung (Krisis) jener bis jetzt in Eins gezogenen und darum unter sich streitenden Lebens-Gestalten vor sich geht.“ (Fragmente, 210)

Sehr wichtig ist, daß Schelling bis hierher nur gleich wie in dem Druck 1813 das „Was“ dargelegt hat, nämlich was für eine Scheidung es ist, wenn eine Scheidung überhaupt geschehen sollte. Aber *Daß* die Scheidung schon geschehen ist, und *Wie* die Scheidung wirklich geschehen ist, vermag Schelling außer einigen Wiederholungen des vorher Gesagten nichts zu erklären. Er hat in seiner Darlegung nur auf die prinzipielle Möglichkeit der Scheidung hingewiesen, die Scheidung „nur bis zur Möglichkeit“ (ebd.) oder „nur bis zur Überwindung der Nothwendigkeit“ (Fragmente, 211) geführt. Der Natur überläßt Schelling nun Freyheit, damit sie kraft eigenes Entschlusses und Willens dem Geist sich aufschließen und unterwerfen könne. *Wie* aber die Natur tatsächlich diese Freiheit ausführe, geht Schelling dann stillschweigend über. Er schreitet fort, und zwar in den Gedanken, um zur dritten Potenz (A³) zu gelangen. Denn es ist dem Begriff nach „nothwendig, daß auch eine Einheit beyder gesetzt sey, und zwar weil jedes von beyden selbständig bleiben muß, eine außer ihnen liegende, daß sowohl Einheit sey als Gegensatz.“ (ebd.)

Aber nicht die dritte, höchste Potenz A³ *allein* ist das vollkommene Absolute. Nur alle Potenzen *zusammen* in einem Paradigma der Steigerung bilden *das entfaltetete, verwirklichte, vollkommene Absolute*. Dies hat Schelling ausführlich und klar geschildert: „... das an sich weder Seyende noch nicht Seyende, das doch als solches ist, ohne Verletzung seiner an sich Seynlosen Lauterkeit, seiner

Freyheit von allem Seyn, ohne entweder wie in der Natur ($A=B$) das nicht Seyende, oder wie im Geist (A^2) das Seyende zu seyn, und *so durch eine unaufhaltsame Fortschreitung hat sich das ursprüngliche $A=A$ oder A^0 in $A^3/A^2=(A=B)$ verwirklicht.*“ (Fragmente, 212) Übrigens dürfen wir nicht vergessen, daß diese Verwirklichung des Absoluten immer in „nur einem Act“ und „wie in einem Blitz“ schon vollendet ist. (vgl. Fragmente, 203; WA II, 124, 127, 130 u. a.)

Doch die Leser mögen ärgerlich werden: was geht dies alles die Zeit an? Wo ist die Zeit, die einst von Schelling mit so vielen schönen Worten so eifrig beschwört wird? Hat er sie vergessen?

Keineswegs. Die Zeit liegt noch am Schellings Herzen; nur erscheint sie hier als etwas Negatives, gleich einer Krankheit oder Schwäche, die er tilgen – besser gesagt, aus dieser Sphäre des Absoluten vertreiben – muß. Er sieht wohl das Problem klar: „nun scheint diß den Meisten höchst widersinnig und allen Begriffen widerstreitend, daß das Daseyn Gottes gewissermaßen als ein *gewordenes* begriffen werden soll“ (Fragmente, 213) oder: „daran nun werden die Meisten durch den obigen Einwurf gehindert, daß nämlich hiernach das göttliche Daseyn als ein *gewordenes* gedacht werden müßte.“ (Fragmente, 225)¹²⁶ Aber das Fürchten vorm „Gewordenen“ kommt nur aus der vermeintlichen Erkenntnis, als ob dies in dem wirklichen zeitlichen Verhältnis vorgegangen wäre, indem man der Reihe nach „erst ... dann ... endlich ...“ erzählt. (Vgl. ebd.)

Um diesen Schein zu zerstören, hat Schelling laut, eindeutig und betonend die Zeit auf dieser Sphäre verneint: „hierauf ist die Antwort auf's kürzeste diese: der Fortschritt (Progressus) ... ist *ohne alle Zeit*; ... jene Fortschreitung ist eine Geburt aber eine *ewige* Geburt Gottes.“ (Fragmente, 226) Es zeigt sich, was Schelling eigentlich wollte, ist eine abstrakte zeitlose Fortschreitung, die freilich keine *leere* Folge ist, sondern voll Gedanken und zwar mit den notwendigen Bestimmungen der Begriffe (der Potenzlehre). Schelling erkennt völlig an, daß es *vor* dem Daseyn der Gottheit „Etwas und zwar einen chaotischen widerspruchvollen Zustand der früheren Natur“ (ebd.) gibt, was „als *Vergangenheit* gesetzt werden muß“ (ebd.). Aber diese Priorität ist nicht der Zeit nach, sondern nur dem Begriff nach, weil Schelling unmittelbar die Zeitlichkeit wieder aufhebt, indem er das Daseyn der Gottheit als einen ewigen Zustand, einen von Ewigkeit schon vorhandenen Zustand erklärt: „da Gottes Daseyn nur ein ewiges seyn kann, so mußte jene Vergangenheit eben auch eine *ewige* Vergangenheit seyn.“ (ebd.) In Wahrheit ist diese sogenannte „ewige Vergangenheit“ nichts anders als die ewige Priorität des Grundes oder des *Gewesenen* (vgl. Fragmente, 228), dessen Begriff notwendig dem Begriff des

¹²⁶ Zwischen diesen beiden Sätzen gibt es noch etwa 8 Blätter, in denen Schelling versucht, „von anderer Seite her nämlich aus allgemein zugestandenen Begriffen den Erweis zu führen, daß das göttliche Daseyn wirklich nur auf solche und keine andre Weise zu begreifen ist.“ (Fragmente, 213-214) Es ist also nur eine Wiederholung des Gesagten; ganz Neues können wir darin nicht finden. Die darin vorkommende Problematik wie „Emanation“ oder „das Andere“ haben wir in vorigen Kapiteln schon in entsprechenden Stellen dargestellt.

Wesenden (d.h. des Seyenden, der Existenz oder des Daseyns) vorangeht. Ihre Gültigkeit ist absolut unabhängig von dem zeitlichen Verhältnis und beruht ausschließlich auf der Notwendigkeit der Bestimmungen der Begriffe selbst. Allein deswegen kann es „ewig“ genannt werden. Daß wir die „Geschichte“ des Absoluten oft so erzählen, als ginge alles in der Zeit vor, zeigt nur die natürliche Eigentümlichkeit der menschlichen Vorstellungs- und Darstellungsweise. Für einen Philosophen, wenn er der Metaphysik fähig ist (denn nicht alle sogenannten „Philosophen“ sind dieser edlen Sache fähig, wie es sich heutzutage in England und Amerika allgemein zeigt), wird gefordert und es ist nicht schwierig, *sub specie aeternitatis* den Vorgang anzuschauen. Daher muß Schelling der „Historia“ des Absoluten jeglichen zeitlichen Sinn abzuspochen. Er warnt die Leser vor einem Täuschen: „... so ist in ihm (sc. „jenem Act“) auch die ganze Folge von Vorgängen, das alles wirklich, nur *simultan*, *inbegriffen*, was wir, wollten wir anders den reinen geschichtlichen Weg, wandeln, *nacheinander vortragen* muß. *Gott selbst setzt im Act seines ewigen Daseyns das als wirklich geschehen* (vergangen), *was wir als geschehen dargestellt*.“ (Fragmente, 229) Noch deutlicher lautet es so: „... daß jene Folge in Gott eine wirkliche doch darum keine in der Zeit vorgegangene ist.“ (Fragmente, 232)

Es fragt sich, *wo* sollten wir also die elende, auf der Sphäre des Absoluten gar unwillkommene Zeit suchen? Gibt es noch Zeit?

Ja es gibt Zeit doch, aber nur auf der Sphäre der Natur! Wir erinnern die Leser nochmals daran, daß Eine und dieselbe Scheidung, durch die der Geist (A^2) über die Natur ($A=B$) steigert und zugleich ihr höhere Einheit (A^3) aufgeht, auch die Scheidung der Elemente (sc. jener drei Gestalten $a=b$, a^2 und a^3) innerhalb der Natur ist. Daher sagt Schelling ganz deutlich und wegweisend: „in einem und demselben Act (dem der ewigen Geburt) wird $a=b$ als das Vorhergegangene von a^2 , a^2 als das Vorhergegangene von a^3 und so wieder das ganze (1. 2. 3.)= $(A=B)$ als das Vorhergegangene von A^2 gesetzt.“ (Fragmente, 232) – Mögen die Leser diese darin je *klein* und *groß* geschriebenen Buchstaben, die die Potenzen bezeichnen, genug beachten!

Denn Schellings Satz besagt, wenn bis hierher das große Paradigma „Natur-Geist-Einheit“, $A^3/A^2=(A=B)$, als das entwickelte Absolute dargestellt worden ist, so kann diese *Natur* ($A=B$) wiederum als ein „Ganzes“ – eine unten parallele Sphäre – angesehen werden, innerhalb derer es ebenfalls eine *Folge* von drei Potenzen gibt, welche, weil sie sich auf der unteren Sphäre befindet, mit kleinen Buchstaben ($a=b$, a^2 , a^3) bezeichnet wird. – Aber gerade diese Folge wird von Schelling als eine *Folge von Zeiten* behauptet. Nur weil die Folge „ $(a=b)-a^2-a^3$ “ als „Folge von Zeiten“ innerhalb der Natur ($A=B$) in dem gesamten entwickelten Absoluten gesetzt ist, kann Schelling deswegen in diesem Sinne sagen: „*es wird in der Ewigkeit eine Folge von Zeiten inbegriffen*.“ (Fragmente, 232-233)

Ebenfalls, nur aufgrund dieses Verständnisses hat Schelling von dem entwickelten Absoluten als „wirklicher Ewigkeit“ oder „wahrer Ewigkeit“ (ebd.) gesprochen. Diese Ewigkeit „ist keine leere, abgezogene Ewigkeit, sondern die, die Zeit selbst unterworfen enthält.“ (ebd.) Oder mit anderen Worten: „Wollen wir uns wirkliche Ewigkeit denken, so können wir dieß nicht mit gänzlicher Ausschließung aller Zeitbegriffe. ... Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche die Zeit in diesem Sinn ausschließt; wirkliche Ewigkeit ist die, die Zeit überwindet.“ (ebd.) Diese Auffassung Schellings hat *Habermas* jedoch mißverstanden, welcher meint, daß Schellings Begriff des entwickelten Absoluten in einen Widerspruch geraten muß, weil ein mit Zeit gedachtes (geschichtliches) Absolutes nicht mehr Absolutes sei. Dabei hat *Habermas* das Verhältnis der Ewigkeit (des Absoluten) zu der Zeit bei Schelling entschieden falsch verkehrt, als ob das Schellingsche Absolute nun *der Zeit unterläge*; aber in Wahrheit hat Schelling gerade das Gegenteil behauptet, daß das entwickelte Absolute *über die Zeit hinaus* geht, die Zeit überwindet und sie selbst unterworfen enthält. Die wirkliche Ewigkeit schließt zwar die Zeit nicht aus, ja sie muß diese aufnehmen, in sich *begreifen* (denn sonst wäre kein *Begriff* der wirklichen Ewigkeit), aber das bedeutet keineswegs, daß sie folglich der Bestimmung der Zeit unterworfen würde. Es ist also kein Widerspruch, keine Gefahr, wenn man die eigenen *Stellen* der Ewigkeit und der Zeit klar ins Auge faßt. Die Ewigkeit als solche bleibt ewig der Zeit transzendent und jenseits dieser, weil die Zeit ausschließlich innerhalb der Natur – der niedrigsten Potenz des Ganzen – vorkommen kann.

Wir weisen weiter darauf hin, daß das Mißverständnis des *Habermas* gerade darauf beruht, daß er überhaupt die *Unterscheidung der zwei Sphären des Absoluten und der Natur* verkannt hat. Daran wäre Schelling zum Teil schuldig, weil er selbst manchmal die beiden Sphären auch verwechselt hat, wie wir hauptsächlich in der ersten Hälfte der Urfassung 1811 und der NL81 1814 gesehen haben. Aber *daß es eine Unterscheidung zweier Sphären sein muß* und *daß Schelling gerade bei seinen Behandlungen des Scheidungsproblems diese Unterscheidung immer deutlich ausgeführt hat*, können die Leser nicht verkennen, wenn sie die verschiedenen Weltalter-Fassungen durchgehend aufgefaßt haben. Mit dieser Unterscheidung hat Schelling nach wie vor der gründlichen Überzeugung der Metaphysik treu gefolgt, daß auf der Sphäre des Absoluten ganz und gar keine Zeit, kein zeitliches Verhältnis zugelassen ist. Dafür haben wir im Vorigen genug Beweise herbeigeführt und analysiert.

Andererseits stimmt diese Auffassung, daß die Zeit nur innerhalb der *Natur* vorkommen kann, völlig unserem bisherigen Naturbild zu, wie wir im letzten Kapitel umfassend dargestellt haben. Die Natur, die vor der *Scheidung* steht, ist darin bereits immer wieder von Schelling als „ewiges Leben“, „ewige Zeit“, „Urzeit“, „Zeit der Möglichkeit nach“ usw. genannt worden. Auch hier wiederholt Schelling: „Jenes wilde sich selbst neu verschlingende und wiedergebärende Leben ist die Ur-Zeit, die

Zeit die der Gegenwart¹²⁷ Feindin (aemulo) und Gegensatz ist.“ (Fragmente, 233) Nun, nachdem die Scheidung geschehen ist, nachdem die drei Potenzen ($a=b$, a^2 , a^3) innerhalb der Natur in „eine Folge von Zeiten“ (ebd.) umwandelt worden sind, könnten wir erwarten, daß Schelling nun die Sphäre des Absoluten (der Ewigkeit) verlassen, und in die Natur, in die *Wirklichkeit* eingehen und uns eine Darstellung der *wirklichen Zeit* liefern würde. Leider werden wir nochmals enttäuscht, weil Schelling, hier wie im Druck 1813, von hier an nach wenigen Blättern unbedeutender Wiederholungen und Grillen sein Manuskript unmittelbar abbricht. Der wichtigste Grund dürfte es sein, wie wir schon mehrmals ausdrückt haben, daß Schelling seinem romantischen Wesen nach keinen Sinn, keine herzliche Liebe zu der Wirklichkeit hat. Er verbleibt, trotz großen Aufwands der lebendigen „menschlichen“ Formulierungen, ein Metaphysiker im wahren Sinne des Wortes. Insgesamt genommen, was Schelling in seiner Weltalterphilosophie versprochen und auch wirklich getan hat, ist es, „in Gedanken das ganze Gebäude der Zeiten abzutragen, um so auf den letzten Grund zu kommen.“ (Fragmente, 169) Die Weltalterphilosophie ist ein großartiges Gebäude oder System, das auf dem „letzten Grund“ – dem Absoluten – gebaut und entwickelt wird. Allerdings bleibt es in der Tat nur ein *Gerüst*, weil es schließlich nichts als ein Gebäude der *Gedanken* ist. Dieses Gerüst hat Schelling jedoch als klassischer Idealist und Metaphysiker mit großer Meisterschaft vollkommen aufgestellt.

4. Die Scheidung in dem *Bruchstück* 1815

Die Behandlung des Scheidungsproblems in dem *Bruchstück* 1815 muß etwa äußerlicher Schwierigkeit begegnen, weil diese Fassung, wie wir mehrmals gezeigt haben, eine künstliche unorganische Zusammenfügung verschiedener Manuskripte und Bearbeitungen durch Schellings Sohn entstand, so daß eine *Wiederholung* (hauptsächlich in Bezug auf die Lösung des Scheidungsproblems) vorkommt. Genauer, es gibt innerhalb des *Bruchstücks* 1815 *zwei parallele Versionen*, die dasselbe Problem auf verschiedene Weise zu lösen versucht haben. Diese unsere Einsicht beruht auf der eingehenden und durchgehenden Betrachtung dieses Textes und der umfassenden Weltalter-Texte, aber vor allem darauf, daß wir die *Idee* des Systems der Weltalterphilosophie durch alle Texte hindurch im Bewußtsein gehalten haben.

Es gibt nämlich in dem *Bruchstück* 1815 solche zwei Versionen der Lösung des Scheidungsproblems:

- 1) Von Seite VIII, 234 („Von welcher Art nun dieses Andere seyn werde...“) bis Seite VIII, 269 („Doch ehe wir uns dem Lauf dieser Geschichte überlassen...“), welche

¹²⁷ Diese hier genannte „Gegenwart“ muß als Synonym der „Ewigkeit“ verstanden werden. Wir erwähnen dies, um ein mögliches, unnötiges Mißverständnis zu vermeiden.

Blätter der Problematik und der Struktur nach eine der *NL81 1814* entsprechende Lösung geliefert haben;

2) Von Seite VIII, 274 („Doch darf der Leser nun auch bei diesem Gewonnenen nicht stehen bleiben...“) bis Seite VIII, 312 („Von jetzt an also betreten wir den Weg der Zeiten...“), welche Blätter offenbar die Lösung in dem *Druck 1813* nur einmal wiederholt und kaum weitergeführt haben;

3) Zwischen den beiden Versionen sind sechs Blätter Rede über „die fast ungebührliche Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments“ (VIII, 271); weiter nach der zweiten Versionen ist bloß Anhäufung der verschiedenen Bearbeitungen, die der Problematik nach wahrscheinlich zu der *Urfassung 1811* gehören; und in dem gegenwärtigen Kapitel lassen wir diese Nebensachen vorbei, weil sie unnützlich sind.

Hier also teilen wir die Darstellung in zwei Teile, die aufgrund verschiedener Versionen der Lösung des Scheidungsproblems separat dargelegt werden sollen. Und zwar fangen wir mit der zweiten Version an, weil sie dem relativ früheren Druck 1813 entspricht. Nicht zu vergessen ist jedoch, wir erinnern die Leser, daß beide verschiedenen Versionen trotz allem auf *derselben Grundlage* beruht, nämlich der im Kapitel IV, §4, dargestellten *Natur*, deren Sphäre von Anfang an von der Sphäre des Absoluten deutlich und klar unterschieden bleibt.

4.a. Die Scheidung in den Blättern VIII, 274 bis 312

Mit dem Satz „Doch darf der Leser nun auch bei diesem Gewonnenen nicht stehen bleiben“ (VIII, 274) schließen die folgenden Blätter sich unmittelbar dem früheren Ergebnis an, daß die Natur durch die Hilfe des Höheren sich gleichsam in drei Hypostasen teilt: *Naturwelt*, *Geisterwelt*, und die *allgemeine Seele*. Wie gesagt, diese Struktur der drei Hypostasen *auf der niederen Sphäre* der Natur entspricht wiederum der des Drucks 1813, wo nur die „allgemeine Seele“ oder der „allgemeine Welt-Geist“ (VIII, 290) als „Geist einer tieferen Stufe (sc. Sphäre)“ (WA II, 67) bezeichnet wird.

Daß diese Teilung selbst eine Art „Scheidung“ (VIII, 275) ist, scheint Schelling selbstverständlich zu sein. Der Punkt ist jene „allgemeine Seele“ (VIII, 276; vgl. VIII, 252) oder „Weisheit“ (ebd.), die einerseits die höchste der drei Hypostasen, andererseits wiederum das Band der beiden niederen Hypostasen (*Naturwelt* und *Geisterwelt*) ist. Ja sie ist übrigens auch das Band zwischen den beiden Sphären (*Natur* und *Gottheit*), denn allein durch sie kann die Natur erst die Sphäre des Absoluten berühren, wie Schelling einiges Mal gesagt hat: „eben dieses allerinnerste, seelenartige Wesen (sc. die „allgemeine Seele“) ist es nun, durch das die Natur des unmittelbaren Bezugs zu ihrem Höheren fähig ist.“ (VIII, 277; vgl. auch WA II, 67) In der weiteren Beschreibung sind meistens Wiederholungen zu sehen: z. B. die „geistige Materie“, die „Bildung der Idea“, der

„magnetische Schlaf“ und freilich die tödlich-überdrüssig wiederholten jüdischen Sprüche über jene vor ihrem Herrn „spielenden Lust“¹²⁸, sowie eine Frage aus der Antike: „Warum rufen dem Menschen alle höheren Lehren so einstimmig zu, sich von sich selbst zu scheiden? ... Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; ihm hilft das Außer-sich-gesetz-werden.“ (VIII, 295; vgl. WA II, 103)

Der weitere Vorgang ist auch ähnlich: das Absolute, „die naturlose Gottheit“ (VIII, 298) oder der „Wille, der nicht will“ (ebd.) wird durch die ganze Bewegung der Natur abgezogen, damit es sie als seine eigene Natur, als sein eigenes Seyn erkenne und annehme. Aber das Absolute muß zugleich an sich bleiben, denn „in der lauterer Gottheit ist kein Werden; sie bleibt, was sie ist, in sich.“ (ebd.) Man mache keine Sorge, da „eben in diesem Bleiben ist sie gegen das äußere Seyn nothwendig *zweierlei*.“ (ebd.) Wieso? Es gilt dieselbe Erklärung im Druck 1813, daß, während das Absolute einerseits an sich rein als solches nichts will, verhält es andererseits sich als Nein zu dem Seyn, daß es nun *positiv, absichtlich, willig* des Seyns nicht annehmen will. (vgl. WA II, 112) An sich wird das Absolute nicht, aber in Ansehung seiner Beziehung auf das Seyn ist ein Werden passiert. Kurz: „alles Werden überhaupt ist von der lauterer Gottheit *nur im Verhältniß*, nicht schlechthin oder in Ansehung ihrer selbst zu nehmen.“ (VIII, 298/9)

Also, im Verhältnis erscheint das Absolute nun als „verzehrendes Nein, ewige Zornes-Kraft“ usw. (VIII, 299). Zugleich und in demselben Verhältnis muß es mit „gleich ursprünglicher Nothwendigkeit“ (ebd.) auch als „ewiges Ja“ (ebd.) erscheinen. Das Absolute ist sowohl das Nein als das Ja, und zwar „ohne alle Bewegung, in der tiefsten Ruhe, unmittelbar durch sich selbst.“ (ebd.) Dann kommt das Dritte als die Einheit von Nein und Ja. Nur hat Schelling hier die Dreiheit nicht so sehr betont wie früher. Der überwiegende Punkt ist das Absolute selbst: „die Gottheit *ist*, als das Eins, und eben weil sie das Eins ist, sowohl das Nein, als das Ja und die Einheit von beiden.“ (ebd.) – Dies alles ist freilich im Druck 1813 bereits dargestellt worden (vgl. WA II, 113-114). Ebenfalls die Rede von dem „höchsten denkbaren Widerspruch“ (VIII, 301; WA II, 114), daß sowohl das Nein als auch das Ja als seyend sein soll und beide dazu gleiches Recht haben. Die Lösung dieses Widerspruchs ist im Druck 1813 gegeben und wird hier übernommen. Nämlich das Nein und das Ja sollen als seyend sein, nur nicht am einem und demselben Punkt, sondern *der Reihe nach*. „Allgemein ausgesprochen löst sich das Verhältniß des Widerspruchs durch das des Grundes, wonach Gott als das Nein und als das Ja seyend ist, aber das eine ist als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes.“ (VIII, 301) Oder mit anderen Worten, „daß Gott als das Ja und Gott als das Nein nicht

¹²⁸ Diese „spielende Lust“ oder „Weisheit“ hat Schelling allerdings nach der neuplatonischen Tradition in die „allgemeine Seele“ uminterpretiert: „Ueberflüssig wäre zu erinnern, daß unter der Weisheit in jener Stelle jene allgemeine Seele (A³) verstanden wird, die der Natur[welt] und der Geisterwelt einwohnend und wieder über beiden schwebend die leitende Kette der allgemeinen Empfindlichkeit zwischen dem Obersten und Untersten ist.“ (VIII, 297)

als das Seyende *derselben Zeit* seyn können.“ (VIII, 302; vgl. auch WA II, 121-123)

Dies ist die Entscheidung bzw. *Scheidung* auf der Sphäre des Absoluten, „daß die Simultaneität zwischen den verschiedenen Gestalten (sc. des Absoluten) aufgehoben und in eine Folge verwandelt werde.“ (VIII, 303, WA II, 121) Übrigens behauptet Schelling auch, daß die Offenbarung des Absoluten „nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könne.“ (VIII, 305) Aber wir haben in §2 dieses Kapitels schon betonend davor gewarnt, mit solchen Ausdrücken wie „Aufhebung der Simultaneität“ oder „in einer Folge“ naiv und optimistisch zu glauben, daß die *wirkliche Zeit* schon anfängt. Nein, keineswegs. Die von Schelling bis hierher geredete „Zeit“ (oder eher in Plural „*Zeiten*“) ist nichts anders als der metaphysische Ort, der weder zeitlicher noch räumlicher Bestimmung unterworfen ist. Zwischen diesen metaphysischen Orten gibt es keinen realen Zeitfluß, wenn auch ein solcher vorstellbar ist, aber auch nur vorstellbar. Es ist zwar eine *Folge*, aber eine *ewige Folge*, daß deren alle Elemente *gleichzeitig* (zugleich, zumal) sind, wenn auch nicht gleichzeitig *als seyend* sind. Zwar sagt Schelling, daß die Scheidung (d.h. die Lösung des höchsten Widerspruchs zwischen Ja und Nein) „nur durch den Begriff verschiedener Zeiten sich denken läßt“ (VIII, 303), aber der wahre Schellingsche Begriff der „verschiedenen Zeiten“ ist, daß sie „dennoch zumal“, „nothwendig zumal“ (ebd.) seien. Damit ist ein wirklicher Zeitfluß einfach aufgehoben. Auf diesen sehr wichtigen Punkt haben wir die Leser schon aufmerksam gemacht, als wir im §2 dasselbe Problem im Druck 1813 darstellen.

Der weitere Fortgang führt ebenfalls wie im Druck 1813 aus: „so viel nun von dem, *was* geschehen müßte, wenn Entscheidung erfolgen sollte; aber das *Wie?* ist damit noch nicht erklärt.“ (VIII, 303; vgl. WA II, 123) Wie denn? – „Nur wie im Blitz geschehen.“ (VIII, 304) Klar, mit diesem Blitz wird jeglicher zeitliche Vorgang verleugnet und ausgeschlossen. Aber auch diejenige ungemein große Schwierigkeit, der Schelling im Druck 1813 bei „Was“ und „Wie“ begegnet hat, ist hier weiterhin beibehalten.

Allerdings gibt es auch etwas Neues, das man im Druck 1813 nicht finden kann. Dies ist das Verhältnis der Ewigkeit zu der Zeit. Hier sagt Schelling deutlich, daß die Verwirklichung des Absoluten in die Ewigkeiten nur durch etwas geschieht, was *außer* dieser Sphäre des Absoluten ist: „Dieses etwas kann nur *Zeit* seyn, aber nicht *Zeit* in der Ewigkeit selbst, sondern ihr coexistirende *Zeit*. *Diese Zeit außer der Ewigkeit ist jene Bewegung der ewigen Natur.*“ (VIII, 306) Mit diesen Worten hat Schelling seinen Grundgedanken noch einmal wiederholt: die Sphären des Absoluten und der Natur sind zu unterscheiden, und die Zeit ist auf der Sphäre der Natur einzuschränken. Die neben und außer des Absoluten „coexistierende“ Zeit nennt Schelling mit Pindar „das Scheinbild der Ewigkeit“ (VIII, 307).¹²⁹ Weiter erklärt Schelling, daß die Zeit auf der niederen Sphäre ein nicht

¹²⁹ Es ist ganz wahrscheinlich, daß Platons Einfluß hier auch auswirkt. Denn in dem von Schelling intensiv

Abbedingbares für die Gottheit ist, denn „nur an dieser Bewegung (sc. Zeit) erkennt sie (sc. Gottheit) sich selbst als Ewigkeit.“ (ebd.) – Diese sich selbst erkannte Ewigkeit ist freilich die schon verwirklichte Ewigkeit, die „wahre“ oder „wirkliche“ Ewigkeit (vgl. Fragmente, 233), die die Zeit nicht ausschließt, sondern überwindet und unterworfen hält. Aber das Absolute an sich als „Es bloß“ nennt Schelling „eigne Ewigkeit“ (VIII, 307), die im Unterschied zu der wirklichen Ewigkeit „immer ganz, vollkommen, untheilbar, über alle Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick“ (ebd.) ist. Dieser Unterschied der Sinne der Ewigkeit ist so wichtig, daß wir schon mehrmals die Leser an ihn erinnern, damit wir nicht wie Habermas Schelling vorwerfen würden, daß er widersprüchlich ein geschichtliches Absolutes eingeführt habe. Aber in Wahrheit ist nur so, wie wir gezeigt haben: 1) die Zeit ist unbedingt auf die Sphäre der Natur eingeschränkt worden; 2) jene vermeinte Geschichte des Absoluten ist zwar eine Folge (Prozeß, Entwicklung o. ä.), aber keine zeitliche, sondern ewige Folge, deren alle Momente „wie im Blitz“ fertig und *zugleich* sind, so daß das Absolute trotz allem seine überzeitliche Transzendenz nicht verloren hat; 3) das Absolute bleibt zugleich immer *an sich* als solches, das schlechthin Absolute, das zwar manchmal von Schelling „eigne Ewigkeit“ oder einfach „Ewigkeit“ genannt wird, aber in Wahrheit *keine Ewigkeit*, sondern „über Zeit und Ewigkeit hinaus“ (Initia, 115) bleibt, als das wahre Ding an sich, das schlechthin Bestimmungslose, während „Ewigkeit“ und „Zeit“ *als Bestimmungen* erst später hervortreten, und zwar zugleich und in einem und demselben Akt der Emanation des Anderen des Absoluten, so daß „Ewigkeit“ und „Zeit“ eigentlich ontologische Gleichheit besitzt und zusammen „auf der Wagschale liegen“ (Initia, 115).

Schließlich, Schelling ist leider hier im *Bruchstück* 1815 wie im Druck 1813 auf die wirkliche *Zeit*, die durch jene Entscheidung auf der Sphäre des Absoluten in der *Natur* gesetzt ist, nicht eingegangen. Er hat zwar das Prinzip und den Ort der wirklichen *Zeit* aufgezeigt und es wie eine Triumphserklärung behauptet: „*Von jetzt an* also betreten wir den Weg der Zeiten.“ (VIII, 312; vgl. WA II, 136) Aber die Arbeit bricht ab, dort wie hier. Jene Selbstkritik Schellings im Druck 1813, „die Abhandlung gerät *von hier an* ganz ins Falsche“, trifft gleichfalls diesen Teil des *Bruchstücks* 1815 an, wie Manfred Schröter und Schellings Sohn bezeugt haben.¹³⁰ Die ungefähr dreißig weiter folgenden Blätter (VIII, 312 ff.), die höchstwahrscheinlich von Schellings Sohn aus anderen Bearbeitungen der *Weltalter* entnommen und in das *Bruchstück* 1815 angeordnet sind, haben keinen Fortgang geliefert; sie *wiederholen* die Beschreibungen der *Natur vor* der Scheidung, die unseren Lesern bis hierher schon lange bekannt sein sollten.

studierten Platonischen Dialog *Timaios* (37d ff. und 39b ff.) wird die *Zeit* auch als *unvergängliches Bild der Ewigkeit* (εἰκὼ τινα αἰώνου, αἰώνιον εἰκόνα) erklärt und in eine andere Sphäre als die der Ewigkeit gesetzt (37e – 38a).

¹³⁰ Vgl. Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*. München: Piper, 1946. S. 184.

4.b. Die Scheidung in den Blättern VIII, 234 bis 269

Diesen Teil halten wir für den *eigenen* Versuch des *Bruchstücks* 1815, das Scheidungsproblem auszulösen. Freilich gibt es darin viele einzelne Punkte, die auf verschiedene Weise und bei verschiedenen Stellen schon von uns dargestellt worden sind. Daher möchten wir nur den Grundriß dieses Teils klar aufzeigen und die wichtigsten Punkte betonen.

Kurz, der gründliche Leitmotiv im diesem Teil ist derselbe wie in der NL81 1814, das heißt, zu suchen, was das Höhere ist, das der qualvollen rotatorischen Natur zu helfen und die Scheidung auszuführen vermag? Und, was geschieht dann?

Dieses Höhere ist ohne weiteres das Absolute, „das an sich Potenzlose“ (VIII, 234), das „außer und über“ (ebd.; vgl. auch VIII, 239) der Sphäre der Natur ist. Den folgenden Beschreibungen, wie „das an sich weder Seyende noch Nichtseyende“, „ewige Freyheit“, „Nichts“, „Wille, der nichts will“, „Gottheit“, „Uebergottheit“, „reine Gleichgültigkeit (Indifferenz)“ usw. (vgl. VIII, 234-236), haben wir in der Urfassung 1811, im Druck 1813 und in der NL81 1814 gleich am Anfang schon begegnet. All dies lehrt „die älteste Lehre“ (VIII, 238) „von den ältesten Zeiten her“ (ebd.). Der Unterschied ist: dort (1811, 1813, 1814) fing Schelling mit dem Absoluten an und ging dann in die ewige Natur über; hier (1815) ist er einen umgekehrten Weg gegangen. Insofern hat das *Bruchstück* 1815 einen Vorzug, daß Schelling hier von Anfang an die Sphäre des Absoluten am klarsten von der Sphäre der Natur unterschieden hat, so daß es ganz konsequent und natürlich scheint, wenn das Absolute als *Höheres* der Natur zu Hilfe kommt.

Folglich ist es relativ leicht beim Lösen des Scheidungsproblems, weil Schelling sich nur auf die Scheidung innerhalb der Natur zu konzentrieren braucht. Alles geht super: in der Natur sind drei Hypostasen (Naturwelt, Geisterwelt, Weltseele) bereits vorhanden; sie sind einfach durch die Gegenwart (Anwesenheit) des Höheren oder „durch den Anblick der ewigen Freyheit“ (VIII, 252) aus jener Rotation befreit; und sie treten an die jeweils angemessenen und gebührenden Stelle ein. (VIII, 240-252)

Freilich wird Schelling nie vergessen, jeglichen zeitlichen Vorgang – folglich eine wirkliche Zeit – auf der Sphäre des Absoluten zu leugnen. Daß es Entwicklungen, Fortschritte, Folgen usw. gibt, ist völlig klar. Aber einer der unentbehrlichen Schlüssel zum Verständnis der Weltalterphilosophie Schellings heißt: „*Uebel* würde es allerdings um den ganzen Grund unsrer Lehre aussehen, wenn diese Folgen *statthaft* wären.“ (VIII, 254) Mit anderen Wort zu sagen: „jene Folge in Gott [ist] eine wirkliche, doch darum *keine in der Zeit vorgegangene*.“ (VIII, 261) Ja, auf der Sphäre des Absoluten erkennt Schelling überhaupt nur eine ewige Folge an, die nicht in der Zeit wirklich stattfinden würde, sondern nur eine fortschreitende Bewegung der notwendigen Bestimmungen des Begriffs des

Absoluten bezeichnet. Daher sagt Schelling: „Gott kann nie *seyend werden*, er ist von Ewigkeit *seyend*.“ (ebd.) Mithin muß er auch sagen, „daß jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geschehen ist.“ (ebd.) Alles ist „von Ewigkeit her“ – sub specie aeternitatis – zu verstehen und zu betrachten. Alles, was bloß in Gedanken *vor* diesem Ergebnis vorgestellt und dargestellt ist, wird „von Ewigkeit“ als Vergangenheit gesetzt, und zwar als sogenannte „ewige Vergangenheit“. Hier macht Schelling übrigens seine Darstellungsmethode klar, daß er nur „stückweise“ zu Werke gehen muß und am Ende den ganzen vollendeten Begriff des Absoluten „in Einem Blicke“ zeigen dürfte. (Vgl. VIII, 255) Nicht wahr, wenn alles „in Einem Blitze“ geschehen wäre, sollte es nicht auch „in Einem Blicke“ gefaßt werden?

Aber das Ergebnis der Scheidung, daß es in der Natur wirkliche Zeit gesetzt ist,¹³¹ soll unzweifelhaft sein, wie es in den vorigen Paragraphen dargestellt worden ist. Leider scheint Schelling immer weniger Interesse an der wirklichen Zeit zu haben. Wenn er von der Zeit spricht, denkt er meistens an die „ewige Zeit“ (VIII, 260), die Natur *vor* der Scheidung und vor der Verwirklichung. Nach der Scheidung denkt Schelling eher an die Ewigkeit. Schelling hat nämlich hier die Unterscheidung von zwei Arten Ewigkeit wiederholt. Die eine Art Ewigkeit ist völlig rein „von aller Beimischung der Zeitbegriffe“ (VIII, 259/60), und „von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeschlossen.“ (VIII, 260) Die andere Art Ewigkeit ist die „wirkliche lebendige Ewigkeit“, „wahre Ewigkeit“, „wirkliche Ewigkeit“ usw.: „die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit.“ (ebd.; vgl. auch VIII, 307 und Fragmente, 233) Näheres über dieses Problem werden wir erst im nächsten Kapitel besprechen.

Die bisherige Darstellung in diesem Paragraphen ist der der NL81 1814 dem Inhalt und der Struktur nach parallel und entsprechend. Das relative Neue in dem *Bruchstück* 1815 ist, daß Schelling das Daseyn der Gottheit weiter in das *selbstbewußte* Daseyn oder „das seiner selbst bewußte Daseyn“ (VIII, 262) erklärt.

Daß alles Bewußtseyn erst mit der *Zweiheit* (Subjekt-Objekt, Erkennendes-Erkanntes usw.) anheben kann, ist seit Cartesius eine Grundwahrheit. Das *Selbstbewußtseyn* verrät von sich selbst, daß es sich um eine Identität (Einheit) handelt, unter welcher – und ausschließlich unter dieser – das Objekt, das Erkannte im Grunde dasselbe mit dem Subjekt und dem Erkennenden ist. Das Bewußtseyn ist da, wenn wir etwas erkennen; das Selbstbewußtseyn ist da, wenn wir das Erkannte *als*

¹³¹ Wenn Schelling sagt, daß in einem und demselben Akt der Scheidung eine Folge, eine Zeit „in der Ewigkeit“ gesetzt und inbegriffen wird (vgl. VIII, 261/2), muß diese Zeit genauer genommen *in der Natur* gesetzt sein. Denn es ist so, da die Natur wiederum in der Ewigkeit (der All-Einheit) ist, dürfte man auch sagen, daß die Zeit *in der Ewigkeit* sei. Vgl. Fragmente, 233. Daß streng genommen die Zeit auf der Sphäre des Absoluten (bzw. der Ewigkeit) ausgeschlossen ist, sollten die Leser sowieso im Bewußtsein halten.

uns selbst erkennen. Also es ist klar, daß das Absolute in seinem ursprünglichen Zustand bewußtlos ist, weil es schlechthin nur das Eine ist. Diese Auffassung können wir nicht bloß bei Plotin, sondern ganz früher bereits in den uralten Upanisaden finden. Auch der Schelling seit der Naturphilosophie ist dieser Auffassung immer treu geblieben. Zwar nennt er manchmal das Absolute „lauteres Bewußtseyn“ (VIII, 238), aber wir wissen, dieses „lautere Bewußtseyn“ ist in Wahrheit gar kein Bewußtseyn, ebenso wie der Schellingsche „lautere Wille“ oder „Wille, der nichts will“ in Wahrheit kein Wille ist. Unter allen diesen Beschreibungen und Namen, die Schelling in den Weltalter-Fassungen dem Absoluten im ursprünglichen Zustand beigelegt hat, ist sicher das „Nichts“ das beste Zeichen, wenn es nicht billig mißverstanden würde.

Allerdings will Schelling das Absolute nach einem Entwicklungsprozeß ins Bewußtseyn erheben. Dazu bedarf er logischerweise der Zweiheit. Wir haben im Kapitel III dieser Arbeit gezeigt, auf wie viele Weisen Schelling versucht hat, die Zweiheit hereinzuführen. Es ist nicht zu leugnen, daß die Zweiheit neben und mit dem Einen Absoluten dazu dient, daß erst dann neben dem Nichts überhaupt *Etwas* ist.

Doch die Zweiheit ist nur die nötige und nicht die zureichende Kondition des Bewußtseyns. Es gibt Zustände, in denen zwar Zweiheit aber kein Bewußtseyn vorhanden ist. Besonders deutlich hat Schelling dieses Verhältnis im Druck 1813 dargestellt. Da bekommt Schelling durch die begriffliche Spekulation das Ergebnis, daß das Absolute sowohl das Seyende als auch das Seyn ist. Mit anderen Worten, sowohl das Seyende als auch das Seyn sind das Absolute *selbst*. Aber das Absolute ruht in sich und nimmt beide nicht an, als wären beide nicht. Das Seyende *ist* zwar sein eigenes Seyendes, das Seyn sein eigenes Seyn, aber sie sind noch nicht *als* sein eigenes Seyendes und eigenes Seyn erkannt und anerkannt. Das Absolute *weiß* weder sein Seyendes noch sein Seyn; es ist nicht bewußt, daß dies es *selbst* ist. Die Zweiheit ist zwar da, aber das Ganze bleibt ruhig und ungetrennt, als wäre keine Zweiheit, kein Unterschied. Also auch in diesem Zustand ist kein Bewußtseyn möglich, wo noch nicht einmal eine Tätigkeit vorzustellen ist. Daher nennt Schelling das Absolute in diesem Zustand „die absolute Einheit von Subjekt und Objekt“ (WA II, 28), „die absolute Indifferenz von Subjekt und Objekt“ (WA II, 44), die „reine Gleichgültigkeit“ (Fragmente, 174) usw.

Nun das Ziel der ganzen Bewegung der Natur im Druck 1813 ist es, durch das Anziehen des ewigen Seyn indirekter Weise das ruhende Absolute zu erwecken, zur Tätigkeit zu bewegen (WA II, 85, 87), so daß es nicht bloß die Natur als seine Natur erkennt, sondern mithin auf der höheren Sphäre das ewige Seyende *als* sein eigenes Seyendes, das ewige Seyn *als* sein eigenes Seyn. (WA II, 110; vgl. Kapitel IV, §2 dieser Arbeit) Der Natur ist dies ohne Schwierigkeit gelungen, wie wir wissen, daß alles im Druck 1813 ganz friedlich ohne Anstoß sein Ziel erreicht. Dieser Moment, als das Absolute erwacht und das ewige Seyende und ewige Seyn als sich selbst erkennt, ist der Moment des

„Zu-Sich-Selber-Kommens“ (WA II, 109), „des Gewährwedens seiner selbst“ (WA II, 110) des Absoluten.

Im *Bruchstück* 1815 nennt Schelling diesen neuen Zustand „das ewige zu-sich-selber-Kommen des Höchsten“ (VIII, 263), „Selbstgegenwärtigkeit“ (VIII, 262) und leitet dann das Wort „bewußt“ ausdrücklich ein. Wir machen in dieser Phase keine Unterscheidung zwischen „Bewußtseyn“ und „Selbstbewußtseyn“, da sie hier für Schelling dieselbe Bedeutung haben. Wohl zu beachten ist, daß das Bewußtseyn kein ursprünglicher, erster Zustand des Absoluten ist. Daher ist Schelling genötigt, immer wieder zu betonen: „Ein ewiges Bewußtseyn läßt sich nicht denken, oder es wäre der Bewußtlosigkeit gleich“ (VIII, 262), oder „in der leeren, abgezogenen Ewigkeit (sc. in dem ursprünglichen Zustand) läßt es sich überall kein Bewußtseyn denken.“ (VIII, 263) Das Absolute *wird* seiner selbst bewußt; vorher war es bewußtlos oder der Bewußtlosigkeit gleich. Daher sagt Schelling: „Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtseyn) ohne ein Vergangenes zu setzen.“ (VIII, 262) Allerdings bitten wir die Leser, nicht vergessen, daß wir und Schelling hier *Metaphysik* treiben und nicht eigentliche Fabeln erzählen, das heißt, die hier gebrauchten Ausdrücke „vorher“, „war“, „Vergangenes“ usw. *keinen zeitlichen Sinn* haben dürfen, sondern nur die metaphysische Priorität eines Zustandes vor einem anderen bezeichnen. Diesen Vorgang dürfte man sich doch nicht so vorstellen, als ob das Absolute *eine Zeit lang* bewußtlos wäre, dann wird es bewußt. Denn im Ganzen genommen muß das Absolute „wie in Einem Blitze“ schon seiner selbst bewußt werden, ebenso wie wir dies alles „in Einem Blicke“ begreifen müssen. Schließlich, das Bewußtseyn des Absoluten fällt mit dem Bewußtwerden zusammen: „Das Bewußtseyn besteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und so läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtseyn, nur ein ewiges Bewußt-werden denken.“ (VIII, 263)

Immerhin, die Zeit ist aus der Sphäre des Absoluten ausgeschlossen. Wir haben mehrmals gezeigt, der der Zeit gebührende Ort ist die *Natur*, egal ob es ewige Zeit (vor der Scheidung) oder wirkliche Zeit (nach der Scheidung) ist. Dies widerspricht auch nicht der Auffassung des *Bruchstücks* 1815. Ja unsere Ansicht wird weiter unterstützt: denn Schelling fragt sich hier ganz tiefsinnig: „wie das Ewige sich seiner Ewigkeit bewußt werden könne?“ (VIII, 263) Um diese Frage richtig zu verstehen, möchten wir die Leser daran erinnern, was wir im Kapitel I anfangs über die Differenz der Bedeutungen von „Absolutem“ und „Ewigkeit“ gesagt haben: strengstens genommen, das Absolute an sich ist weder Ewigkeit noch Zeit, sondern über diesen Gegensatz hinaus. *Also nur in Bezug auf die Zeit kann das Absolute als Ewigkeit angesehen werden.* Wie das Absolute sich seiner selbst bewußt werden kann, ist eine rein metaphysische Problematik, deren Lösung eigentlich der Begriffe wie „Ewigkeit“, „Zeit“ o. Ä. nicht bedürfte. Aber wenn schon von der Ewigkeit Rede ist, so muß auch die Zeit irgendwie mitbezogen werden. Deshalb ist die oben von Schelling gestellte Frage eigentlich so zu

verstehen: „wie das Absolute sich seiner selbst *als Ewigkeit* bewußt werden könne?“

Die Antwort liegt in der Hand. Das Absolute kann nur in Bezug auf die Zeit sich seiner selbst als Ewigkeit bewußt werden, genauer auf diese Weise: es erkennt sich selbst als etwas, das so aussprechen kann: ich bin derjenige, der *war*, der *ist*, der *seyn wird*. – „Das Bewußtseyn einer solchen Ewigkeit ist ohne Unterscheidung von Zeiten unmöglich.“ (VIII, 264) Weiter: „Aber wie soll sie (sc. die Zeit) das Ewige (sc. das Absolute), *das sie in sich nicht findet*, unterscheiden, außer an einem andern?“ (ebd.; hervorgehoben von mir) Dieser Satz besagt am deutlichsten, daß die Zeit nicht auf der Sphäre des Absoluten, sondern nur auf der Sphäre der Natur besteht, wie Schellings unmittelbar folgende Worte zeugen, daß dieses „andere“ eben die Natur ist! Nur „an“ der Natur (und Zeit) erkennt das Absolute sich selbst als Ewigkeit und ist sich dieser Ewigkeit bewußt, was ein Selbstbewußtsein oder eine Selbstgewißheit ist: ich bin derjenige, der *war*, *ist* und *seyn wird*. Ein anderswo ausgesprochener Satz, der eigentlich nicht zu diesem Teil gehört, hat diese Ansicht noch ein bißchen bekräftigt: „nur an dieser Bewegung (sc. Natur, Zeit) erkennt sie (sc. Gottheit, das Absolute) sich selbst als Ewigkeit.“ (VIII, 307)

Sechstes Kapitel

Schellings Lehre von der Zeit

Die Leser, die unserer bisherigen Untersuchung sorgfältig und aufmerksam gefolgt haben, können es nicht verpassen, daß die Idee der Weltalterphilosophie bereits konstruiert worden ist, nämlich von der anfänglichen reinen Idee des Absoluten bis zu der durch Scheidung entfalteten All-Einheit. Daß diese Konstruktion sehr stark mit der Vorstellung von „Ewigkeit“ und „Zeit“ zusammenfällt, ist eben die Eigentümlichkeit der Weltalterphilosophie Schellings. Wir haben immer versucht und uns stets darum bemüht, das Zeit-Problem mit der systematischen Konstruktion der Weltalterphilosophie zusammenhängend zu erklären und beides gegeneinander zu erhellen.

Es ist aber nicht überflüssig, wenn wir hier dem Zeit-Problem bei Schelling ein ganzes spezielles Kapitel widmen. Denn auch Schelling selbst hat in der Urfassung 1811 der *Weltalter* nach der relativ vollendeten systematischen Konstruktion einen umfangreichen Teil – heute von uns gewöhnlich betitelt „*Genealogie der Zeit*“ – hinzugefügt, um das System insbesondere von der Seite des Zeit-Problems her nochmals zu erhellen. Gewiß, Schellings diese Lehre von der Zeit beruht unmittelbar auf der Weltalterphilosophie und seinem ganzen Philosophieren und gewinnt erst von hierher aus ihr eigentliches Verständnis. Sie *kann nicht* (angesichts der philosophischen Sache selbst) und *soll nicht* (angesichts der Aufrichtigkeit und Redlichkeit) durch Meinungen mancher modernen „Philosophen“ verfälscht und daraufhin interpretiert werden.

Die Aufgabe dieses Kapitels ist also, Schellings Lehre von der Zeit noch gründlicher, anschaulicher und vollständiger darzustellen. Dabei erscheint die „Zeit“ als ein spezieller Gegenstand, während wir ausdrücklich oder stillschweigend uns stets auf die vorhergegangenen Inhalte (die Idee des Systems der Weltalterphilosophie sowie den Entwicklungsprozeß der Natur usw.) beziehen. Daher ist es manchmal nützlich, ja unvermeidlich und nötig, die systematische Grundlage in gewissem Sinne zu wiederholen, wie Schelling in seiner „Genealogie der Zeit“ auch so getan hat. Am besten aber ist es, wenn die Leser die von uns dargestellte Grundstruktur der Weltalterphilosophie stets im Kopf behalten würden.

Hier soll zuerst eine Meinung beseitigt werden, daß „Schellings Lehre von der Zeit“ ausschließlich nur in der Weltalterphilosophie bestünde, als hätte Schelling vorher nichts über Zeit philosophiert und nachher dann auf diese Problematik verzichtet. Dies ist in der Wirklichkeit gar nicht der Fall. Ganz im Gegenteil. Gewiß, wenn ein Intellektueller, nachdem Kants transzendente Ästhetik erschienen war, nichts über die Zeit oder bloß im realistischen Sinne darüber philosophiert, ist er sicher ein naiver Kerl von *sancta simplicitate*, oder er gehört zum Volk und verdient den edlen Titel „Philosoph“ nicht. Bei Schelling sehen wir, daß er spätestens seit *Abhandlungen zur Erläuterung*

des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796/97 und bis zu seinen letzten Berliner Vorlesungen immer die Zeit als einen wichtigen Gegenstand im Gedanken hat, wenn auch mit verschiedenen Betonungen und Äußerungen. Wenn unsere Darstellung nun den größten Wert auf die Weltalterphilosophie legt, so geschieht dies in erster Linie nur aufgrund der Tatsache, daß das Zeit-Problem außer in der Weltalterphilosophie nirgendwo als ein so wichtiges und zentrales Thema hervortritt und so ausführlich und tiefgehend untersucht worden ist.

Aber zugleich soll man sich noch vor einer weiteren Illusion hüten, zu glauben, daß Schellings Spekulationen über Zeit vor und nach der Weltalterphilosophie *überhaupt andersartig*, mithin minderwertig oder gar „uneigentlich“ wären. Mithin würde man nur *Die Weltalter* lesen und alles andere bequem hinweglassen. Dies ist freilich ein unbegründetes Vorurteil mangels sachlicher Erkenntnisse und es verhindert das eigentliche Verständnis der Schellingschen Lehre von der Zeit. Umgekehrt ist es aber auch ungereimt, alles, was Schelling in seinem ganzen Leben über Zeit geschrieben und geäußert hat, gleich zu sammeln und „chronologisch“ zu behandeln. Denn die eigentliche *Lehre* kann nicht dadurch gewonnen werden. Wie wir immer betont haben, Schelling hat nie das Problem „Zeit“ als etwas Separates, Isoliertes verstanden und abgehandelt. Seine erste und letzte Idee ist nichts als das System. Überall ist das ganze philosophische System als wahre Grundlage des Zeitverständnisses zu gelten.¹³² Daher halten wir das Vorfahren für am besten, auch Schellings Lehre von der Zeit *systematisch* darzustellen, wie wir in diesem Buch bisher schon getan haben. Es ist zweifellos, daß die Weltalterphilosophie Kernstück der Schellingschen Lehre von der Zeit ist und bleiben wird. Auch unsere Untersuchung beruht hauptsächlich darauf und geht unmittelbar von der Idee der „Genealogie der Zeit“ aus. Zugleich bringt diese Untersuchung den Versuch mit sich, über die Weltalterphilosophie hinaus und innerhalb des Ganzen der Schellingschen Philosophie *Schellings Lehre von der Zeit* im vollständigen Sinn zu gewinnen.

1. Schellings Zeitansicht bis zur Identitätsphilosophie

Allgemein gesprochen, Schelling hat in dieser Phase angesichts des Problems „Zeit“ meistens nur diejenige Frage zu beantworten versucht: wie *entsteht* die Zeit?

Der Tübinger Student Schelling, als er noch im Bann Kants und Fichtes stand, hat – Kant folgend – Raum und Zeit als Formen der Anschauung (also etwas quasi Gegebenes) bestimmt. Zugleich aber behauptet Schelling – unter dem Einfluß Fichtes –, daß Raum und Zeit eigentlich nur die „*Handlungsweisen des Gemüths*“ (I, 355) bezeichnen, und zwar im Zustand der Anschauung. Mit anderen Worten, Raum und Zeit sind abhängig von jener Handlung, jener apriorischen Tätigkeit des

¹³² Dies ist die von Schelling sehr betonte Idee des *Organismus*, die wir im folgenden noch ausführlich dartun werden.

absoluten Ichs; sie sind ihre Produkte und treten als solche erst durch sie hervor. Weiter hat Schelling Raum und Zeit einige Bestimmungen zugeschrieben, die freilich weder bei Kant noch bei Fichte zu sehen sind. Z. B. der Raum gibt überhaupt eine Ausdehnung aus, während die Zeit dieser Ausdehnung Grenze, Schranke, Umriß gibt, so daß der Raum erst drei Dimensionen bekommt. Auf die Frage, warum die Zeit nur Eine Dimension hat, vermag Schelling nicht zu antworten, außer einer unbefriedigenden Erklärung, daß der Raum wiederum der Zeit Ausdehnung gibt, weshalb die Zeit nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werde (vgl. I, 356).¹³³

Dieses Verständnis behält Schelling spätestens bis zu seinem *System des transzendentalen Idealismus* 1800, in dem eine „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns“¹³⁴ (III, 331) dargestellt werden soll. Da spricht Schelling auch, daß dieses reine Selbstbewußtseyn „alle Zeit erst konstituiert“ (III, 375), also die Zeit als Produkte oder Neben-Produkte seiner stetigen Tätigkeit durch die „produktiven Anschauung“ oder „Konstruktion des Objekts“ (III, 517) hervorbringt. Was hier die Zeit in concreto betrifft, so weicht Schelling schon deutlich von der originalen Ansicht Kants ab, indem er behauptet, daß die Zeit nicht nur Anschauungsform des inneren Sinns, sondern auch zugleich „Objekt der äußeren Anschauung“ ist. (vgl. III, 516) Es gibt nach Schelling zwei Standpunkte: den „Standpunkt der Reflexion“ und den „Standpunkt der Anschauung“ (III, 517), aus deren letzterem gesehen die Zeit sogar äußere Anschauung selbst sei, weil zwischen Vorstellungen (Anschauungen) und Gegenständen (Objekten) der Anschauungen kein Unterschied sein soll. Mit dieser These will Schelling nicht die normale innere und äußere Anschauung miteinander verwechseln, sondern seine Absicht ist, auf diese Weise den Begriff und die Anschauung zu vermitteln (denn alle Begriffe und Kategorien wären auch Anschauungen), den Kantischen Schematismus zu rechtfertigen usw. Allein diese Auffassung ist so widersinnig und künstlich, daß sie

¹³³ Wohl zu bemerken ist bei dieser Stelle, daß Schelling hier Raum und Zeit je mit den *Platonischen* Terminis „aperon“ und „peras“ gleichsetzt. Die Erwähnung von Platon sowie seinen Terminis ist sicher nicht ohne Sinn, denn sie zeigt eine philosophische Quelle Schellings an, die bei Kant und Fichte, welche nur arme Erkenntnisse von der Geschichte der Philosophie besitzen, nicht zu sehen ist. Aus dieser Quelle schöpft Schelling immer um so mehr, je reifer und tiefer seine ganze Spekulation sich entwickelt. Was die Zeitanzeige des Tübinger Schelling betrifft, so hat der von Schelling 1794 verfaßte Aufsatz „*Timaieus* vol. IX. Ed. Bip“ (hrsg. Von Hartmut Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994), welcher in der Tat ein ausführliches Referat der Platonischen Schrift „*Timaios*“ ist, uns nützliche Informationen geliefert. In den Abschnitten, die Platons Darstellung über Ewigkeit und Zeit entsprechen, interpretiert Schelling die Ewigkeit als „die reine, auf Erscheinung noch nicht angewandte *Zeitform* in uns“ (S. 46) oder „reine Form der Anschauung“ (S. 47). Dagegen wird die Zeit an den Erscheinungen angeschaut wird mit den Succeßionen verbunden. In diesem Verständnis erkennen wir eher eine allerdings eine Deutung im Kantischen Sinn, obwohl Kant selbst immer eine Succession auch in der Zeit als „reinen Anschauung“ anerkennt.

¹³⁴ Schelling hat diese Idee von Fichte übernommen, welche wiederum auf Fichtes Leipziger Lehrer Platner zurückgeht.

nach dem *System des transzendentalen Idealismus* 1800 gleich für immer verschwand und nie mehr wieder von Schelling selbst erwähnt wurde.

Dann ist ganz offenbar zu beobachten, daß Schelling in seiner *Identitätsphilosophie* (etwa ab 1801) das Seyn der Zeit von einer anderen systematischen Grundlage aus versteht. Um Schellings Zeitverständnis zu dieser Zeit näher zu erörtern, finden wir es nötig und nützlich, ein Paar Bemerkungen zu den Grundzügen der Schellingschen Identitätsphilosophie vorwegzuschicken.

Ganz kurz: das einzige und höchste Prinzip der Schellingschen Identitätsphilosophie ist die *Eine* Substanz und das *Eine* Seyn. Ob dieses Prinzip nun „*Absolutes*“, „*Absolute Vernunft*“, „*totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven*“, „*Absolute Identität*“, „*All*“, „*Gott*“ usw. je nach Umgang und Kontext heißt, ist eine zweite Sache. Denn wie Schelling sagt, die Hauptsache ist, „überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde“ (IV, 114), also die Idee des Absoluten. Eine andere Idee ist die der „*Dinge*“, oder die Vorstellung vom „*Endlichen*“, „*Besonderen*“, „*Einzelnem*“, „*Concretem*“ usw. Es ist die Aufgabe der Identitätsphilosophie, zu erklären, wie diese Welt jeweils in Ansehung des Absoluten oder in Ansehung der Dinge richtig zu betrachten ist.

Die eigentlich *richtige* Spekulation oder Contemplatio (dieses lateinische Wort bedeutet ursprünglich eben „*Betrachtung*“) im wahrsten Sinne ist diejenige, die vom Standpunkte des Absoluten aus kommt, wie Spinoza schon immer wieder betont hat: *sub specie aeternitatis*. Schelling wiederholt denselben Gedanken mit vielen anderen Ausdrücken: „vom Standpunkt des Absoluten“ (IV, 115), „*vom Standpunkt der Vernunft aus* oder *an sich* betrachtet“ (IV, 128; VI, 161), „dem Wesen nach“ (IV, 122), „in Bezug auch die absolute Identität“ (IV, 125), „in Ansehung der absoluten Totalität“ (IV, 126), „an sich oder vom Standpunkt der Speculation“ (IV, 136), „dem *Seyn an sich* nach“ (VI, 160) usw., welche Betrachtung auch mit der „*intellektuellen Anschauung*“ (VI, 153-154) gleichgesetzt wird. Kurz, überall nur das Eine Absolute anschauen und erkennen; überall ist nur das Absolute selbst („Es ist überall nur Ein Seyn, nur Ein Wesen, die Identität ...“ VI, 157), nur die Selbsterkenntnis des Absoluten. Diese Weltanschauung ist eben wie der Spinozismus ein absoluter Monismus, eine absolute Immanenzlehre.

Nach dieser Weltanschauung bzw. Contemplatio gibt es außer dem Absoluten nichts als solches, sondern „alles, was *ist*, ist die absolute Identität selbst. ... Alles, was ist, ist an sich Eines.“ (IV, 119) Ja Schelling behauptet sogar: „alles, was ist, ist, insofern es *ist*, Gott.“ (VI, 157)¹³⁵ Der Schlüssel liegt eben in diesem kursiven „*ist*“, welches das Eine allgemeine Seyn bezeichnet. Wir können z.B. nicht sagen, dieser Becher, insofern er *als Becher* ist, ist Gott. Die Wahrheit ist, insofern wir den Becher „vom Standpunkt der Vernunft aus“ betrachten, so muß der „Becher“ als etwas Endliches zurücktreten

¹³⁵ Eine Präposition mit gleicher Bedeutung lautet: „Alles, was ist, ist, insofern es *ist*, die absolute Identität selbst.“ (VI, 156)

und es bleibt nur das Eine Seyn, das *ist*. Dagegen dürfte man natürlich auch den Becher als Becher betrachten, wobei aber ganz falsch ist, zu sagen, der Becher sei Gott. Also nicht der Becher als solcher ist Gott, sondern das Seyn an sich, in Ansehung dessen der Becher *ist*, ist das Seyn Gottes. Dies ist die eigentliche, unkomplizierte Einsicht Schellings, die, wie Schelling mit Recht immer beklagt, von den Leuten mit oder ohne Absicht mißverstanden („Alles ist einerlei“ usw.) worden ist.

Trotzdem müßte man fragen, aber wie kommt man zur Rede von einem Becher oder desgleichen, wenn ganz und gar nur das Absolute *ist*? Diese Frage heißt eigentlich, woher denn die sogenannten *endlichen Dinge* überhaupt?

Dies ist freilich eine Kardinal-Frage, die Schelling zeitlebens beschäftigt hat, vielleicht so, daß, immer wenn er eine neue Erklärung davon ausgeben wollte, mußte er seine früheren Standpunkte verlassen und eine neue Form der Spekulation annehmen.

Hier beschränken wir uns nur auf seine Identitätsphilosophie. Jene Frage läßt sich auf zwei Ebenen teilen, das eine Mal in Ansehung der *Dinge*, das andere Mal in Ansehung der *Endlichkeit*.

Was das erstere betrifft, so ist es ein ganz auffälliges Merkmal der Identitätsphilosophie im Unterschied zu Schellings früherem transzendentalen Idealismus und seiner späteren Philosophie, daß die Dinge nur nach einer bloß *logischen Notwendigkeit* aus der Idee des Absoluten folgen und da sind, so, wie aus jedem Dreieck folgt, daß alle drei Winkel zusammen zweien rechten Winkeln gleich sind. Es heißt, „denn alles fließt aus der Idee Gottes kraft des bloßen Gesetzes der Identität.“ (VI, 182) Und, „alles, was kraft der Selbstaffirmation Gottes möglich ist, ist auch unmittelbar wirklich.“ (VI, 174) Alle Möglichkeiten sind Wirklichkeiten (vgl. VI, 174, 175), wie es für die Logik oder Geometrie eben gilt. Kurz, dies ist eine sogenannte „ewige Abkunft“ (VI, 182) ohne allen Übergang: „Alles ist ursprunglos, ewig in Gott. Denn, was kraft dessen Idee seyn *kann*, *ist* nothwendig und ist *ewig*.“ (VII, 157) Es gibt keine *Tathandlung* (denn sogar das Selbsterkennen oder die unendliche Selbstaffirmation des Absoluten ist keine Handlung, sondern eine unmittelbare Folge seiner Idee), keine reelle *Produktion*, keinen reellen *Prozeß*, denn alles *entsteht nicht* erst von einem Moment an, sondern folgt auf ewige Weise aus der Idee des Absoluten, als dessen „Erscheinung“, „Widerschein“, „Reflex“, „Modi“, „Affektionen“, „ewiges und zeitloses Accidens“, so ewig wie das Absoluten selbst und mit diesem gleich ewig gesetzt. (Vgl. IV, 188; VI, 101, 170, 197; VII, 157 usw.)

Wer sieht nicht ein, daß dies alles eben die Lehre Spinozas ist, die von Schelling entliehen und unmittelbar in seine Identitätsphilosophie aufgenommen worden ist?

Das Vorige hat die Abkunft der Dinge erklärt, aber noch nicht deren Endlichkeit. Also woher die Endlichkeit? – Aber frage Gott nicht, frage nur dich selbst! Denn aus der Idee des Absoluten folgt nur Unendliches auf unendliche Weise. *An sich* gibt es weder Endliches noch Endlichkeit. Die Dinge wären „endlich“ nur deswegen, weil du sie *als endlich*, d.h. *nicht* vom Standpunkt der Vernunft oder

Gottes aus betrachtest. Alle Endlichkeit stammt also weder aus dem Absoluten noch aus den Dingen selbst, sondern hängt allein von dem Betrachter ab, sofern er nicht vom Standpunkt der Vernunft aus die Welt betrachtet.¹³⁶ Diese Auffassung muß man in Erinnerung behalten, auch wenn wir im folgenden solche Ausdrücke wie „endliche Dinge“ oder „Endlichkeit der Dinge“ benützen.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur innerhalb der Sphäre der Endlichkeit zu verstehen. Schelling erklärt diese Mannigfaltigkeit anhand der Vorstellung der „quantitativen Differenz“ der Subjektivität und Objektivität. Jedes Ding hat in sich zwei Bestimmungen (Subjektivität und Objektivität), wobei entweder die erstere oder die letztere ein Übergewicht hat, und zwar in unzählig verschiedenem Grad. In Gegensatz zu der quantitativen Differenz ist die qualitative Indifferenz oder Identität, denn *an sich* gibt es nur *Eine Qualität*, das Absolute. Also sind alle Dinge der Qualität nach (d.h. „an sich“) identisch, und „nichts ist *an sich* betrachtet endlich“ (IV, 119; VI, 161). Weiter nimmt Schelling Spinozas und Leibnizens Gedanken her, daß jedes Ding (oder Monade), insofern es auf verschiedenem Grad das Seyn des Absoluten ausdrückt, „in Bezug auf sich selbst eine Totalität“ (IV, 133) ist. Man beachte nur, dies ist nur *eine* Totalität auf quantitativ verschiedenem Grade, nicht *die* Totalität (absolute Totalität) selbst, denn diese allein ist das Absolute.

Wir hoffen, die Leser würden unsere vorherige Analyse der Grundzüge der Schellingschen Identitätsphilosophie nicht für unnützlich oder mißtreffend halten. In der Tat hat eben diese Darstellung uns den Schlüssel an die Hand gegeben, um Schellings Zeitansicht in der Epoche der Identitätsphilosophie zu verstehen. Nun geben wir folgende Hauptpunkte aus:

Erstens: *An sich ist nur die Ewigkeit*. Wie wir im ersten Kapitel dieses Buches schon darauf hingewiesen, daß es ungereimt ist, etwa nach der *Definition* der Ewigkeit zu fragen: „Was ist Ewigkeit?“ Ungereimter, die Ewigkeit als bloß Negation der Zeit zu bestimmen, so daß ein Zirkel vorkommt, denn die Zeit wäre eben nur Negation der Ewigkeit. Also fragen wir nicht nach einer Definition der Ewigkeit, sondern höchstens können wir nur sagen: „Die Ewigkeit *ist*.“ Dieser Ausdruck verrät, daß die Ewigkeit an die Stelle des Absoluten tritt. In der Tat haben wir auch das richtige Verfahren vorgeschlagen, etwas – also das Absolute – *als Ewigkeit anzusehen*, wobei das Absolute und die Ewigkeit nicht zwei Sachen, sondern ein und dasselbe sind, nur *in Ansehung der verschiedenen Problematiken* nimmt jenes Eine höchste Prinzip verschiedene Bezeichnungen an.

¹³⁶ Wie aber dem Menschen überhaupt möglich ist, die Dinge endlich zu betrachten, diese Frage läßt der damalige Schelling offen. (Vgl. IV, 128) Denn dies hängt mit einem noch gründlicheren Problem zusammen, nämlich dem Problem des Wesens des Menschen. Wir erkennen, wenn die Endlichkeit selbst bis zu der Identitätsphilosophie noch durch „Einschränkung“, „Absonderung“, „Privation“ usw. – also als etwas Negatives – sich erklären läßt, so hat Schelling etwa ab der Freiheitsschrift (1809) dem Ursprung der Endlichkeit eine ganz positive Bedeutung gegeben, daß der Mensch aktiv und mit voller Kraft und vollem Bewußtseyn vom Zentrum (also vom Standpunkt Gottes) sich abweicht. Wir erwähnen hier dies bloß, damit wir nicht zu weitläufig gegangen wären.

Man bemerke, dies Verfahren ist natürlich nicht unsere Erfindung, sondern es wird in der Tat von Schelling selbst, ja von den meisten Metaphysikern, angenommen und angewandt. Gerade deswegen ergibt sich die Differenz des philosophischen Verständnis der Ewigkeit (mithin der Zeit), weil unterschiedliche Weltanschauungen unterschiedliche Prinzipien und Methoden haben können.

Es ist ganz verständlich, daß Schelling in seiner Identitätsphilosophie nicht sehr viel über die Ewigkeit gesprochen hat, nachdem er so unermüdlich von dem Absoluten, von der absoluten Identität, von der Vernunft, von Gott usw. redete und erörterte. Daß die Ewigkeit nur eine unter den vielen Bezeichnungen des Absoluten ist, versteht für Schelling von sich selbst. Ebenso bedeutet z.B. sein Grundsatz „vom Standpunkt der Vernunft aus“ nichts anders als „vom Standpunkt der Ewigkeit aus“ (sub specie aeternitatis). Dies ist die Ewigkeit sensu eminenti (das Absolute als Ewigkeit).

Allerdings hat Schelling einst in seiner *Philosophie der Kunst* 1802-1805 einen Unterschied zwischen „positiver Anschauung der Ewigkeit“ und „negativem Begriff der Ewigkeit“ gemacht (V, 375). Man gelangt auf dieselbe Weise zu der positiven Anschauung der Ewigkeit, so wie er z.B. zur Vernunftkenntnis gelangt. Oder beides ist eine und dieselbe Erkenntnis, die intellektuelle Anschauung, die Erkenntnis vom Standpunkt der Vernunft aus oder das Selbsterkennen des Absoluten, überhaupt von sich selbst und durch sich selbst. Dagegen ist der negative Begriff der Ewigkeit nur deswegen „negativ“, weil er erst als Negation von etwas anderem zu verstehen ist. Genauer zu sagen, der negative Begriff der Ewigkeit beruht auf dem Gegensatz „Ewigkeit-Zeit“ und wird aus dieser Ebene erklärt. Was durch den negativen Begriff der Ewigkeit gewonnen wird, ist strengstens gesagt keine wahre Erkenntnis des Absoluten selbst, sondern nur eine *Eigenschaft* oder ein *Prädikat* des Absoluten. In der Tat hat Schelling manchmal die Ausdrücke wie „Ewigkeit“ und „ewig“ auch als Eigenschaft des Absoluten verwendet, und zwar *in dem negativen, niederen Sinn*.

Also nur dadurch wird die Ewigkeit erst mit der Zeit zusammen berücksichtigt. Die typischen Bestimmungen, die Schelling von *Darstellung meines Systems der Philosophie* 1801 über *Philosophie der Kunst* 1802-1805 bis zu *Philosophie und Religion* 1804 und *System der gesamten Philosophie* 1804 wiederholt, lauten: die Ewigkeit habe überhaupt kein Verhältnis zu der Zeit; „ewig“ heiße keine Beziehung auf die Zeit usw. (Vgl. IV, 117, 119, 135; V, 375-376; VI, 60; VI, 158-159) Dabei betont Schelling immer wieder, „ewig“ bedeutet „ohne alle Beziehung auf Zeit“, nicht „von unendlicher Zeit dauert“. Schelling sagt, Gott dauert nicht, weil sein Seyn weder vermehrt noch vermindert werden kann. Das Ding dauert, z.B. von A über B, C, D bis zu E, wobei sein A-Seyn im Vergleich zu seinem E-Seyn entweder vermehrt oder vermindert wird. Da aber alle Dinge dem *Seyn an sich* nach nur Eines sind, so gibt es zwischen dem A-Seyn und E-Seyn nur quantitative Differenz. Das zeigt, der Grund der Dauer ist die quantitative Differenz, welche nur in Ansehung der Dinge möglich, aber in Ansehung des Absoluten unmöglich, ja völlig unanwendbar ist. Das Absolute – die

Ewigkeit – hat überhaupt nichts mit der quantitativen Differenz, mithin der Dauer, zu tun.

Zweitens: wenn die Zeit früher noch als Anschauungsform positiv funktioniert, so erscheint sie jetzt in der Identitätsphilosophie nur als *Form einer Betrachtungsweise*, die von dem Standpunkt der Vernunft abweichend ist. Die Zeit ist nicht Grund der Endlichkeit, aber sie ist notwendig mit aller Endlichkeit verbunden.

Wie gesagt, an sich ist nur die Ewigkeit; *die Zeit ist nicht*. Dennoch können wir vom Seyn der Zeit in gewissem Sinn sprechen, wie von dem Seyn jedes Dinges. Schelling hat das Seyn der Dinge so erklärt: an sich gibt es nur Ein Seyn, als das Absolute; und in Ansehung dieses Einen Seyn sind alle Dinge zwar Nichtseyn, relativ Nichtseyn. Aber gerade in dieser Relation ist das relative Nichtseyn das konkrete Seyn, ja das *wirkliche Seyn*. (vgl. VI, 188-189) Es ist also von derselben Bedeutung, wenn wir sagen, „das Ding ist wirkliches Seyn (als solches, *für sich* betrachtet)“ und „das Ding ist Nichtseyn (in Ansehung des Absoluten, *an sich* betrachtet)“. Bei der Zeit verhält es sich nicht anders.

In diesem Sinn *ist* (oder *entsteht*) die Zeit nur dadurch, daß eine Absonderung der Dinge von dem All oder eine Abweichung von dem Standpunkt der Vernunft geschieht. Nun auf die Fragen, *wie* dies geschieht, *wer* für dieses Geschehnis verantwortlich ist, hat der damalige Schelling noch keine einheitlichen, endgültigen Antworten geliefert. Nur eines ist sicher, daß das Absolute damit überhaupt nichts zu tun hat. Einmal sagt Schelling in *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie* 1802, daß der Grund in dem Ding selbst liegt: „jedes Ding aber, das sich absondert und durch diese Absonderung selbst sich seine Zeit und das zeitliche und empirische Daseyn setzt, ist abgesondert nur *für sich selbst* und *durch sich selbst*.“ (IV, 389) Diese Absonderung – der Grund der Entstehung der Zeit – ist das „eigene Handeln“ (ebd.) jedes Dinges, hängt von dem Ding selbst ab. Ähnliche Gedanken finden wir in *Philosophie und Religion* 1804, daß der Abfall der Dinge (noch als Ideen) nur durch ihre Freiheit geschieht (vgl. VI, 39-41). Andererseits hat Schelling aber immer wieder behauptet, daß das Seyn der Zeit von dem Subjekt, vom Ich, abhängt, wie es in *System der gesamten Philosophie* 1804 so lautet: „... ihre [der Dinge] zeitliche Bestimmung ist also erst möglich, nachdem *ich* sie abgesondert von der unendlichen Substanz oder von der Totalität *betrachte*.“ (VI, 270-271) Diesen scheinbaren Dissens könnte Schelling vielleicht nur durch den Begriff der „Ichheit“ vereinigen, nämlich daß jedes Ding (nicht nur der Mensch) eine Ichheit hat, also jedes Ding ein „vorstellendes Subjekt“ ist (IV, 389; vgl. auch die ähnlichen Gedanken in *Propädeutik der Philosophie* 1804, VI, 124). Dies erinnert uns wieder an die Monadenlehre des Leibnizens. Immerhin, *alles* (freilich außer dem Absoluten) ist durch seine Freiheit verantwortlich für jene Absonderung oder Abweichung, für das wirkliche Seyn bzw. das an sich Nichtseyn der Zeit.

Weiter verbindet Schelling die Zeit mit der Vorstellung von „Leben“. In *Philosophie und Religion* 1804 und *System der gesamten Philosophie* 1804 sagt Schelling, es gebe zwei Arten Leben

oder ein „doppeltes Leben“ (auch „gedoppeltes Leben“ genannt): das Leben im Absoluten (oder in der Substanz) und das Leben in den Dingen selbst, welches letztere, wenn von dem ersteren abgesondert oder getrennt, „ein bloßes Scheinleben“ ist. (VI, 41; VI, 187; VI, 218-221) Da an sich nur Ein Leben (nämlich das Leben im Absoluten) ist, an sich das Besondere des besonderen Lebens als solches nicht ist, so erscheint das Absolute als Vernichtung alles Besonderen, Einzelnen an dem besonderen Leben. Hier bestimmt Schelling die Bedeutung der Zeit: „Die *Zeit* ist diese Vernichtung des besonderen Lebens als eines besonderen; denn es entsteht nur in der Zeit, es ist nicht an sich selbst.“ (VI, 220) Die Zeit wäre ein Zeug, das Symbol der Eitelkeit aller Endlichkeit. Und alles Besondere, Einzelne wird in der Zeit vernichtet und beweist somit seine Nichtigkeit.

Drittens, mit den Grundzügen der Identitätsphilosophie können wir die Zeit noch näher bestimmen. Es ist offenbar, daß Schelling oft die Zeit als ein Ding angesehen und behandelt hat (die Erörterung der Zeit in dem *Würzburger System* 1804 befindet sich nicht in dem Teil der „allgemeinen Philosophie“, sondern in dem „besonderen Teil“ bzw. „allgemeiner Naturphilosophie“). Daß jedes Ding *an sich* betrachtet unendlich und eine Totalität ist, haben wir im vorigen bereits gezeigt und brauchen nicht mehr zu wiederholen. Die Folge ist: „*sofern also die Substanz in dem Ding ist, insofern ist auch die Ewigkeit in dem Ding, d.h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind eins in ihm.*“ (VI, 270) Genau so in diesem Sinn können wir sagen, die Ewigkeit ist in jeder Zeit; und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind eins in jeder Zeit, also jede Zeit ist eine Totalität, eine *ganze Zeit*. Diese Auffassung ist zwar einfach, aber sehr wichtig und gründlich, denn ansonst könnte man diejenigen Ausdrücke Schellings in der Weltalterphilosophie nicht angemessen verstehen, daß jede Zeit eine ganze Zeit ist, daß es unendlich viele ganze Zeiten gibt (dies ist nur erklärbar durch die Gedanken von „quantitativer Differenz“ und „Identität der Qualität“), daß trotzdem jede ganze Zeit anders ist als ihre letzte und ihre nächste Zeit, daß eine ganze Zeit einer ganzen Zeit folgt usw. *Dies alles ist nur durch die Grundansätze der Identitätsphilosophie zu erklären.*

Aber auch das Verhältnis zwischen den drei Teilungen der Zeit (Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart) beruht auf dem Verhältnis der quantitativen Differenz bzw. Indifferenz. Um überhaupt die Zukunft und die Vergangenheit zu bestimmen, benötigt Schelling zweierlei: das Affirmerende und das Affirmierte (vgl. VI, 275) oder anders ausgedrückt das Bejahende und das Bejahte (vgl. VII, 238ff.). Manche Schellings Worte, z.B. die Zukunft sei Negation der Totalität, die Vergangenheit sei Verneinung der Identität, sind ganz künstlich und nicht zutreffend. Seine wahre Meinungen sind: das Seyn der Zukunft bedeutet, etwas ist noch nicht; das Seyn der Vergangenheit bedeutet, etwas ist nicht mehr. Oder anders gesagt, die Zukunft bedeutet Negation der Wirklichkeit (denn alles ist nur noch möglich) und die Vergangenheit bedeutet Negation der Möglichkeit (denn alles ist wirklich schon

gesetzt).¹³⁷ Aber vergessen wir nicht, dies alles, das „Noch-nicht-Seyn“ und das „Nicht-mehr-Seyn“, die Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit usw., ist *an sich betrachtet* nichts, nicht wahr. Es ist nur eine quantitative Differenz zwischen der Zukunft und der Vergangenheit, sonst nichts. Es gibt keine Zukunft oder Vergangenheit, die als Zukunft oder Vergangenheit überhaupt *ist*. Alle Vergangenheit und Zukunft ist nur *relativ*, für ein Einzelnes, für einen Punkt. Denn ein und dasselbe Einzelne kann angesichts irgendeines Einzelnen dessen Wirklichkeit, angesichts eines anderen Einzelnen aber dessen Möglichkeit sein (vgl. IV, 250). Diese Differenz beruht nur auf der abgesonderten, abweichenden Betrachtung, besteht nur in abstraktem Denken, oder wie Schelling in *Aphorismen über die Naturphilosophie* 1806 sagt, sie ist „ledig denkbar und offenbares Produkt der Imagination.“ (VII, 238) Es ist wahr, daß der Schelling der Identitätsphilosophie die Gedanken von „Vergangenheit“ und „Zukunft“ nicht ganz ernst genommen hat. Er behandelte sie größtenteils bloß als Pflichten, um die Forderung eines philosophischen Systems zu erfüllen.¹³⁸

Dagegen ist die Gegenwart nicht wie vulgär vorgestellt als Übergangsglied zwischen Vergangenheit und Zukunft. Sondern sie ist die Negation der Vergangenheit und der Zukunft. Schelling nennt die Gegenwart „relativen Indifferenzpunkt“ und „unmittelbares Gegenbild der Ewigkeit“ (VII, 276), die Gegenwart sei „unendlich, ewig, zeitlos“ usw. (ebd.) Trotzdem ist die Gegenwart nicht die Ewigkeit selbst, nur deren „Gegenbild“, zwar *eine* Totalität, aber nicht *die* absolute Totalität. In der Tat, wenn wir von „einer ganzen Zeit“ und mehreren „ganzen Zeiten“ sprechen, so meinen wir damit nichts anders, als daß jede Gegenwart eine ganze Zeit ist, daß jeder Gegenwart eine andere Gegenwart folgt usw. Die Gegenwart verharrt nicht, eben weil sie *ein* *relativer* Indifferenzpunkt ist, mithin auch einem quantitativen Verhältnis unterliegt. Daher ist die Gegenwart meistens mit *einem Augenblick* zu vergleichen. Übrigens, daß zwischen den ganzen Zeiten bzw. Gegenwarten wiederum eine quantitative Differenz besteht, daß die Gegenwart trotz allem zu der Sphäre der *Zeit* gehört, erhellt auch von sich selbst.

2. Die Zeitansicht des späten Schelling¹³⁹

¹³⁷ In *Bruno oder über das göttliche und das natürliche Prinzip der Dinge* 1802 drückt Schelling diesen Gedanken so aus: „... so setzt es [das Endliche] sich selbst seine Zeit, und zwar das, wovon es die *Wirklichkeit ohne die Möglichkeit*, als Vergangenheit; das, wovon es die *Möglichkeit ohne die Wirklichkeit* enthält, als Zukunft.“ (IV, 251)

¹³⁸ Die Leute, die trotzdem sich noch stark für die Zukunfts- bzw. Vergangenheits-Probleme interessieren, verweisen wir auf einen Aufsatz von Jean-Francois Marquet (in Manfred Frank und Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. S. 407-413). Dort hat man, der „äußersten Knappheit“ der Äußerungen Schellings zum Trotz, mit „Spiel der *Einbildungskraft*“ (411) und „Erfahrung der Zeit“ (412) viel Buntes „im Detail“ geliefert.

¹³⁹ Der hier von uns benutzte Ausdruck „der späte Schelling“ ist nicht streng auf die üblich gemeinte späte Phase Schellings (etwa seit 1827) beschränkt. Sondern er bezeichnet den ganzen

Nachdem wir vorher Schellings Zeitansicht bis zur Identitätsphilosophie dargestellt haben, wollten wir zunächst nicht einfach Urteil stellen, ob diese Ansicht richtig oder falsch, ob sie tief oder oberflächlich sei. Ganz wichtiger ist vielmehr, zu erkennen: 1) wie sehr Schellings Zeitansicht sich mit seiner metaphysischen systematischen Grundlage verbindet und unmittelbar von dieser ausgeht; 2) wie tief diese Zeitansicht dem späteren Zeitverständnis Schellings zu Grunde liegt. Wollen wir den zweiten Punkt noch deutlicher ausdrücken: die wichtigsten Punkte der Zeitansicht der Identitätsphilosophie sind prinzipiell und gründlich in der späteren Philosophie beibehalten worden (der Standpunkt der Ewigkeit; die Unterscheidung der Sphären der Ewigkeit und der Zeit; jeder Augenblick als ganze Zeit; die unendlich vielen ganzen Zeit sowie deren quantitative Differenz usw.), während Schelling seit der Weltalterphilosophie die Lehre von der Zeit von einer neuen systematischen Grundlage aus aufs Neue begründet, die frühere Zeitansicht in sich begriffen und erheblich vertieft und bereichert hat.

Bevor wir zu der Zeitansicht des späten Schelling übergehen, müssen wir darauf hinweisen, daß die folgende Darstellung die Zeit manchmal in *Makro-Hinsicht*, manchmal in *Mikro-Hinsicht*, behandeln muß. Denn derselbe schlichte Ausdruck „Zeit“ kann sowohl *aetas* („Zeitalter“, „Epochen“ usw.) im eminenten Sinne bedeuten, zu denen die Welt und die weltliche Zeit nur als ein Teil gehört, als auch *tempus*, die im Rang der Phänomene (wie z.B. „Raum“, „Dinge“ usw.) steht. Schelling selbst hat meistens diese gründlich verschiedenen Bedeutungen nicht unterschieden, denen wir uns aber stets bewußt sein müssen. Freilich, der Unterschied der Zeit in Makro-Hinsicht und Mikro-Hinsicht bedeutet nicht, daß die Zeit in Makro-Hinsicht (als Zeitalter) und die Zeit in Mikro-Hinsicht (als ein bestimmtes Phänomen) zwei völlig verschiedenartige Dinge wären oder zwischen beiden Hinsichten keine Beziehungen und Entsprechungen beständen. Die Leser erinnern sich daran, wir haben bisher nur die *wirkliche Zeit* von der *ewigen (möglichen) Zeit* unterschieden. Dagegen gibt es weder „Makro-Zeit“ noch „Mikro-Zeit“ als solche, denn, nach der Entscheidung bzw. Scheidung des Absoluten, gibt es jetzt nur *eine und dieselbe wirkliche Zeit*, die in verschiedenen Hinsichten betrachtet und dargestellt wird. Nur so viel Anmerkung schicken wir vorweg. Die anderen Unklarheiten sollen durch die folgenden Darstellungen natürlicher Weise erhellt werden.

Die Genealogie der Zeit in Übersicht

Nicht umsonst hat Schelling erst im ganz hinteren Teil der Urfassung 1811 die „ganze

post-identitätsphilosophischen Schelling, d.h. auch seine sogenannte „mittlere Philosophie“ (und mithin die Weltalterphilosophie) ist darin enthalten. Dazu sind wir insofern berechtigt, inwiefern wir hier ausschließlich die Problematik „Zeit“ behandeln, denn, was diese Problematik betrifft, hat Schelling in seinen spätesten Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung kaum von seinem früheren Verständnis in der Weltalterphilosophie abgewichen.

Genealogie der Zeit“ (WA I, 136) abgehandelt, weil sie nur allmählich „*im bisherigen vorbereitet worden*“ (ebd.) sei. In der Tat ist Schelling in seiner Weltalterphilosophie immer erst im Schlußteil der gesamten Darstellung zur Zusammenfassung des Zeitproblems gekommen.¹⁴⁰ Denn die Genealogie der Zeit ist in Wahrheit nichts anders als die *Genesis des Systems selbst*, der Prozeß, wie das Absolute, mit der Wirkung der Natur, sich und die Natur verwirklicht und zu der höchsten Entwicklung gelangt. Wir haben in der bisherigen Ausführung versucht, zu zeigen, wie dieser Prozeß sich rekonstruieren läßt, und zwar auf vier verschiedenen Wegen durch die vier Fassungen der *Weltalter*: Urfassung 1811, Druck 1813, NL81 1814 und *Bruchstück* 1815. Denn auch die *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810, die *Initia* 1820/21 und das *System der Weltalter* 1827 sind Versuche, nach derselben Idee jenen Prozeß darzustellen, obgleich die ursprünglich geplante Form und Struktur der *Weltalter* im ersteren noch nicht klar war, in den beiden letzteren dann allmählich in Hintergrund zurücktrat. Also wenn die Bezeichnung „Genealogie der Zeit“ nur in der Urfassung 1811 (WA I, 136) und *System der Weltalter* 1827 (SWA, 210) ausdrücklich erscheint und thematisch abgehandelt wurde,¹⁴¹ so bedeutet dies keineswegs, daß die Gedanken von der Genealogie der Zeit als solche in den anderen Fassungen oder Phasen fehlen. Denn die eigentliche Bedeutung der „Genealogie der Zeit“, d.h. die *Entstehung, Entwicklung und Verwirklichung der Zeit*, besteht eben in jenem Prozeß, ist also in allen Darstellungen der Weltalterphilosophie begriffen.

Das Besondere der Urfassung 1811 liegt jedoch darin, daß Schelling mit Rücksicht auf jenen Prozeß die „*Hauptmomente*“ (WA I, 136) der Genealogie der Zeit mal kurz und bündig wiederholt hat. Es wäre uns aber geschmacklos, Schellings diese Wiederholung nochmals zu wiederholen. In der Tat haben wir uns in den letzten Kapiteln darum bemüht, die Idee der Weltalterphilosophie Schellings zu fassen und dabei deutlicher als Schelling selbst zu zeigen, wie die Zeit von Möglichkeit bis zur Wirklichkeit gelangt. Angesichts der Ergebnisse, die wir durch systematische Rekonstruktion der anderen Fassungen und Fragmente der *Weltalter* bisher gewonnen haben, vermögen wir nun auch vollständiger als Schelling die wichtigsten „Hauptmomente“ der ganzen Genealogie der Zeit darzutun.¹⁴²

¹⁴⁰ Wir sehen dies besonders klar in der Urfassung 1811 der *Weltalter*, in *Initia* 1820/21 und in *System der Weltalter* 1827.

¹⁴¹ Außerdem hat Schelling anderswo nur einmal in der NL81 1814 beiläufig von einer „vollständigen Genealogie des jetzigen Zustandes der Dinge“ (Fragmente, 169) gesprochen.

¹⁴² Die „Genealogie der Zeit“ im Sinn des Wortes findet man bereits in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810, inwiefern dort der Moment der *Entstehung* der Zeit klar hervorgehoben ist: „Dadurch, daß sich Gott freiwillig auf die erste Potenz einschränkt, ... dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit) ... indem es seiner Natur nach *alle Potenzen* ist, so entsteht ein Fortschreiten von der ersten zur zweiten, und damit eine Zeit.“ (VII, 428) Nur hat Schelling dort dieses Problem leicht verfertigt, weil er damals noch keinen klaren Unterschied zwischen *ewiger* Zeit und *wirklicher* Zeit vor Augen hat, welcher Unterschied aber der *Weltalterphilosophie* ganz eigentümlich ist.

1) An sich *ist* nur das Absolute, das als „Über-Ewigkeit“ oder Ewigkeit angesehen wird. Es heißt Lauterkeit, Reinheit, lautere Wesenheit, reinste Einheit, Gottheit usw., inwiefern man noch ähnliche Bezeichnungen für es auszudenken und zu erfinden vermag. Von der Zeit, oder überhaupt etwas Anderem, das als das Absolute ist, ist keine Rede. Wir haben im **Kapitel II** dieses Problem besprochen.

2) Trotzdem taucht das Andere auf. Um den Ursprung dieses Anderen zu erklären, hat Schelling viele – wenn auch nicht sehr befriedigende – Lösungen geliefert, unter welchen eine „Selbsterzeugung des Anderen“ am typischsten ist. Wir haben in der ersten Hälfte des **Kapitels III** gezeigt, daß diese sogenannte Selbsterzeugung im Grunde genommen nur eine Variation der traditionellen *Emanationslehre* ist.

Wichtig ist, wie Schelling immer wieder betont, daß nur dieses Selbsterzeugte „das erste Setzende der Zeit“ (WA I, 33) oder vielmehr „das erste Setzende der Möglichkeit der Zeit“ (ebd.) ist. Nur in ihm sei „eine innere Zeit gesetzt“ (WA I, 140), seien „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verborgener Weise als Eins gesetzt.“ (WA I, 137) Es gibt nun eine mögliche Zeit oder Möglichkeit der Zeit, welche noch nicht verwirklicht wird und nicht von der Ewigkeit zu trennen ist.

Die Selbsterzeugung des Anderen des Absoluten, die Setzung der Möglichkeit der Zeit, macht einen Anfang, mit dem ein Prozeß entsteht und weiter geführt werden kann. Da es noch keine wirkliche Zeit gibt, so ist dieser Prozeß kein zeitlicher, wirklicher Prozeß. Also ist jener Anfang nur „absoluter Anfang“ (WA I, 140) oder „Anfang des Anfangs, noch nicht der wirkliche Anfang.“ (WA I, 137) In anderen Fassungen der *Weltalter* hat Schelling genug über diesen „Anfang des Anfangs“ oder „Anfang alles Anfangs“ (Fragmente, 175) geredet, welcher häufiger auch „ewiger Anfang“ (WA III, 199, 229; Fragmente, 175; VIII, 225; Initia, 95; usw.) heißt. Die näheren und konkreten Erörterungen über das Problem „ewiger Anfang“ finden die Leser in der zweiten Hälfte des Kapitels II.

3) Mit diesem ewigen Anfang ist ein Prozeß gegeben, der zwar nicht in der wirklichen Zeit, aber nach dem Gedankengang des Philosophen notwendig vorgeführt wird. Dies ist der Prozeß der Bildung der *Natur*, der von Schelling in den vier Fassungen der *Weltalter* unterschiedlich entworfen und von uns im **Kapitel IV** dieses Buches systematisch rekonstruiert worden ist. In demselben Kapitel haben wir auch darauf hingewiesen, daß die Rotation der Natur, das „Rad der Natur“, als „wilde unorganische Zeit“ (WA I, 96) oder *ewige Zeit* (WA I, 140; Fragmente, 196; VIII, 235 usw.) angesehen wird. Die „ewige Zeit“ und die „mögliche Zeit“ sind dem Wesen nach ein und dasselbe, obgleich der erstere Ausdruck insbesondere denjenigen Zustand der Natur – „den ganzen chaotischen Zustand“ (WA I, 137) – bezeichnet, der zwar allmählich reich und in gewissem Sinne sogar vollkommen entwickelt worden ist, aber immer in der ununterbrochenen Rotation verharret. Allerdings ist die höchste und vollkommene Entwicklung der Natur bis zur Scheidung vorbereitet, die erst einen

wirklichen Anfang, d.h. den Anfang der wirklichen Zeit, macht.

4) Die Scheidung bzw. Entscheidung ist wiederum ein äußerst kompliziertes Problem, das wir eben im **Kapitel V**, d.h. in dem letzten Kapitel, nach den vier Fassungen der *Weltalter* sowohl separat als auch systematisch behandelt haben. Um nicht alles Detail zu wiederholen und nur das Ergebnis zu erwähnen: die Entscheidung des Absoluten hat dazu geführt, daß jene Rotation der Natur aufgehoben wird, folglich ein geradeaus vorwärts fortschreitender (nicht mehr rotatorischer) Prozeß hervortritt, in dem alles seinen eigenen Ort oder seine eigene ihm gebührende Stelle besitzt und nicht in rotatorischer Bewegung um eine und dieselbe Stelle ringt und streitet. Dadurch werden auch die Potenzen des Absoluten aus der Rotation emanzipiert und befestigt, so daß das Absolute selbst (als das Potenzlose) aus A^0 in $(A^3/A^2=A+B)$ übergeht und sich vollkommen entwickelt, realisiert. Abgesehen von der Art und Weise der Scheidung, die Schelling in verschiedenen Fassungen der *Weltalter* in concreto ausgeführt hat, ist Eines stets übereinstimmend, daß die Scheidung einen völlig neuen Bruch bedeutet, den *wirklichen Anfang* (WA I, 137, 140) oder Anfang der *wirklichen Zeit* (WA I, 141). Erst von diesem Moment der Scheidung an wird „die im Ewigen verborgene Zeit (sc. die ewige Zeit) ausgesprochen und geoffenbart“ (WA I, 141), mithin „die Prinzipien, die in ihm als Potenzen des Seyns coexistierend oder simultan waren, als *Perioden* hervortreten.“ (ebd.; vgl. auch WA II, 121; VIII, 310 usw.) Der Ausdruck „wirkliche Zeit“ hat zwei Bedeutungen, er bedeutet zuerst, daß *alle Zeiten* (Zeitalter) nun aus der Möglichkeit verwirklicht und nicht mehr in einer rotatorischen ewigen Zeit verschlungen sind; zweitens bedeutet er im engeren Sinn die Zeit dieser unserer Welt, die außerdem von Schelling „wahre Zeit“, „weltliche Zeit“, „zeitliche Zeit“ (Initia, 173; SWA, 210), „menschliche Zeit“ (Initia, 173) genannt wird. Mit der Entstehung der wirklichen Zeit oder Verwirklichung der ewigen Zeit ist die „Genealogie der Zeit“ als solche im engeren Sinn abgeschlossen.

Über das, was Schelling später in den Erlanger Vorlesungen *Initia* 1820/21 und in den Münchner Vorlesungen *System der Weltalter* 1827 in Ansehung der „Genealogie der Zeit“ gesagt hat, finden wir es genügend, hier nur eine grobe Übersicht zu liefern.

Zuerst sehen wir, daß Schelling am Ende der *Initia* 1820/21 eine Zusammenfassung der gesamten Darstellung gemacht hat. Diese Zusammenfassung zerfällt in 7 Momente und zeigt sich eben als eine Art „Genealogie der Zeit“:

Erster Moment: Die Ewigkeit, terminus a quo;

Zweiter Moment: Das Zufällige tritt hervor und gibt Anlaß zur *rotatorischen Bewegung*. Es war „blos Übergangszeit“;

Dritter Moment: Die Zeit der *Krisis*, d.h. bis zur Vorbereitung der Scheidung;

Vierter Moment: Der zwischen Vergangenheit und Gegenwart in der Mitte stehende Zeitpunkt,

die „prophetische Zeit“;

Fünfter Moment: Die „Verschlossenheit Gottes in der *Natur*“, die „unmittelbar vorzeitliche Zeit, in der sich die Zeit entwickeln mußte.“

Sechster Moment: Beginnt die Zeit im engsten Sinne, die eigentlich zeitliche Zeit, die *menschliche* Zeit;

Siebter Moment: Die Zeit, „in der keine Zeit mehr ist, die nachzeitliche Zeit, der siebente Tag, der große Sabbath, an dem Gott ruhet von seiner Arbeit.“ (vgl. *Initia*, 172-173)

Ebenfalls hat Schelling in *System der Weltalter* 1827 erst im Schlußteil (ab die 43., also die vorletzte Vorlesung) thematisch über die Zeit gesprochen. Zuvor war lauter Ewigkeit. Die Zeit kommt als etwas Neues zu ihr hinzu. „Die Zeit ist ein völlig Neues, der die Ewigkeit ewig vorausgeht und ewig vorausging.“ (SWA, 204) Und zwar es ist ebenfalls das Andere des Absoluten, das als „Prinzip der Zeit“ (SWA, 204) hervortritt. Diese Zeit ist „Zeit vor der Schöpfung“ (SWA, 202), „substanzielle Zeit“ (SWA, 204), „gefesselte Zeit“ (SWA, 207) – mit einem Wort: sie ist die ewige Zeit, die nicht wirkliche Zeit, vielmehr „Negation der wirklichen Zeit, Nichtzeit, selbst Ewigkeit“ (SWA, 207) sei. Diese Zeit wurde dem „Vater“ zugeschrieben, und es ist ebenfalls der „Sohn“, der den Vater bewegt und treibt, folglich die Zeit in drei Teile (jeweils für Vater, Sohn und Geist zubereit) geschnitten und verwirklicht. Des weiteren (SWA, 207 ff.) hat Schelling etwas vorgetragen, welches sicher allein für die christlich Gläubigen bestimmt ist und uns Philosophen nicht interessiert. Daher nur soviel.

Also im Ganzen genommen, d.h. der Idee und der Struktur nach, haben diese beiden Arten „Genealogie der Zeit“ nichts besonders Neues und nur denselben Prozeß wiederholt, welcher in den früheren vier Fassungen der *Weltalter* bereits auf verschiedene Weise versucht ist. Auch in Schellings Spätphilosophie (d.h. nach 1827), wo die ursprüngliche Struktur der *Weltalter* und mithin die Problematik „Zeit“ allmählich in Hintergrund zurückgetreten hat, sind solche Grundgedanken völlig beibehalten worden.

Übrigens, die Stellen der Zusammenfassungen in *Initia* 1820/21 und *System der Weltalter* 1827 haben noch einmal bewiesen, daß *die Genealogie der Zeit nicht beliebig, sondern notwendig erst am Ende des Systems und aufgrund dessen aufgestellt werden kann.*

Die Entstehung der wirklichen Zeit in concreto

Im Anschluß an dem letzten Paragraphen versuchen wir hier, den Akt der Entstehung der wirklichen Zeit in concreto zu betrachten und darzustellen.

Wie gesagt, durch die Scheidung des Absoluten wird alles verwirklicht. Dies ist allerdings richtig nur in der Sphäre des Absoluten oder aus dem Standpunkt der Vernunft gesehen. Für uns Menschen sowie alles Endliche, das sich in der niederen Sphäre befindet, ist gewiß anders. Wäre alles in einem

Augenblick schon in Wirklichkeit gesetzt worden und ans Ziel gelangt? Wäre alles – auch die Philosophie, die Geschichte und die Menschheit – bereits am Ende? Überhaupt noch nicht. Alles braucht Zeit, die Zeit herrscht über alles. Es gilt nach wie vor der abgründige Unterschied zwischen der Sphäre des Absoluten und der des Endlichen, den Schelling immer wieder betont, daß „jene Folge in Gott eine *wirkliche* doch darum *keine in der Zeit vorgegangene* ist“ (Fragmente, 232), daß in Gott „die ganze Folge von Vorgängen ... nur simultan, inbegriffen“ (Fragmente, 229) ist, während im Gegenteil alles Endliche dieselbe Folge „nacheinander wandeln“ (ebd.), durch verschiedene Zeiten durchziehen, muß. Aber dies ist eben der *Sinn der Zeit*.

Freilich ist die Sphäre des Endlichen nicht von der des Absoluten absolut isoliert, so daß sie gleichsam sich nur in einer blinden Folge bewegt. Es ist in vorigen Kapiteln dargetan worden, daß das Absolute der Natur und allem darin findenden hilft, durch seine eigene Entscheidung auch die Natur befreit und mithin seine zeitlose Folge auf die Natur spiegelt.

Also entsteht die wirkliche Zeit nur in der Sphäre der Natur. Zugleich wird diese Entstehung von demjenigen Verhältnis in der Sphäre des Absoluten, das an sich kein Zeitverhältnis ist, bestimmt und geregelt. Das heißt, wann wir auch immer von der Entstehung der Zeit sprechen, denken wir stets an das entsprechende Verhältnis in der Sphäre des Absoluten.

Es wird also vor allem behauptet, daß die Entstehung der wirklichen Zeit eine *ewige* Entstehung ist. Dies hängt wiederum davon ab, daß die Scheidung Gottes nicht einmalig und dann vergangen, sondern ewig wiederholend und stets aktuell ist. Der Grund liegt darin, daß die der Scheidung widerstehende Kraft nicht einmal noch ohne Hemmung überwunden werden könnte. Vorher hat Schelling schon klar gesagt: „die zusammenziehende Kraft ... muß ewig fortwirken, damit ewig der Sohn aus dem Vater gezeugt und ewig die väterliche Kraft durch den Sohn entfaltet werde.“ (WA I, 105) Diese ewige Zeugung des Sohns wird übrigens auch durch Anwendungen wie „ewige Geburt“ oder „ewiges Daseyn Gottes“ (Fragmente, 226, 235) ersetzt. Das „ewig“ bedeutet hier „jeden Augenblick und immer fortdauernd (oder fortringend)“, folglich entsteht die Zeit ewig, d.h. in jedem Augenblick.

Das wichtigere Problem ist, wenn die Zeit entsteht, fließt sie dann von diesem Punkt (A) aus und entlang eine Richtung ins Unendliche (B + C + D + ...)? Dies ist allerdings nach Schelling eine „mechanische Ansicht“ (WA I, 145), die er durch „dynamische Erklärung“ (ebd.) korrigieren will. Die mechanische Ansicht, die nur *Eine Richtung* der Zeit annimmt, muß der größten Schwierigkeit begegnen, nämlich daß sie jenen Anfangspunkt (A) nicht finden kann. Denn jede Zeit setzt eine vorher gewesene Zeit voraus, während diese wiederum eine andere voraussetzt; so geht es ins Unendliche und wird nie einen Halt finden. Die Lösung könnte allein sein, daß eine Zeit, ohne selbst noch Zeit zu sein, vor sich „vorausschießt“ (WA I, 136) und auf diese Weise einen absoluten Anfang

macht. Dies wäre eine Art „Pistole Schuß“, was Hegel in *Phänomenologie des Geistes* 1807 den Romantikern verspottet hat. Auch Schelling findet hier diese Erklärung nicht haltbar.

Der Punkt liegt darin, daß die mechanische Ansicht, da sie nur eine lineare Zeit kennt, den Anfang der wirklichen Zeit in der *Entferne*, in der *Vergangenheit* suchen muß. Dadurch sieht sie die Vergangenheit als eine *wirklich abgelaufene* Zeit an, die aber immer Zeit vor sich hat. So gerät sie einfach in die sogenannte „schlechte Unendlichkeit“.

Aber die wahre und richtige Auffassung soll diese sein, daß die Vergangenheit gleich anfangs schon als vergangen gesetzt wird, ohne je als wirklich abgelaufene oder verflossene Zeit gewesen zu sein. Mit Schellings Wort: „Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andere als Zukunft gesetzt wird.“ (WA I, 136) Das hat zweierlei Bedeutungen. Erstens werden die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft *zugleich* gesetzt,¹⁴³ wobei die Vergangenheit „aus einer vorhergehenden Einheit (sc. der ewigen Zeit) gleich als Vergangenheit (als *absolute Gewesenheit*) ausgeschieden“ (WA I, 144) wird. Zweitens fängt die Zeit nicht von der Entferne oder „Gränze“ (WA I, 145), nicht von der Vergangenheit, sondern von der *Gegenwart*, an. Der Mittelpunkt der Zeit ist die Gegenwart, zu der die Vergangenheit und die Zukunft wie zwei Pole stehen. Dies ist der Sinn, als Schelling sagt, daß die wirkliche Zeit nur durch „*kräftige Differenzierung* und eine wirkliche *polarische Entgegensetzung*“ (WA I, 135) oder „nur in diesem *polarischen Auseinanderhalten*“ (WA I, 136) entsteht.

Diese beiden Verständnisse, daß die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch einen und denselben Akt zugleich als solche gesetzt werden, und daß die wirkliche Zeit von der Gegenwart anfängt, sind bei dem späteren Schelling völlig beibehalten.

Da sehen wir, Schelling benutzt seit *Initia* 1820/21 immer wieder ein Linie-Schema, um zwischen nicht-wirklicher und wirklicher Zeit zu unterscheiden und die Entstehung der letzteren zu erklären. Die Zeit, wenn sie nur eine Reihe „A + A + A + ...“ enthält, ist *scheinbare* Zeit. Denn die scheinbare Zeit besteht „in einer bloß unablässigen Wiederholung einer und derselben Zeit“ (*Initia*, 160), welche Wiederholung eben durch rotatorische Bewegung bezeichnet wird. „Die wahre (sc. wirkliche) Zeit würde erst dann entstehen, ... wenn wir aus jener Reihe heraus und in eine *andere* gesetzt würden.“ (ebd.) Das heißt, die wirkliche Zeit besteht nur darin, daß Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft als „*verschiedene Zeiten*“ (ebd.) geschieden, getrennt werden, also wenn aus der langweiligen Wiederholung „A + A + A + ...“ ein wahrer Fortschritt „A + B + C + ...“ wird. Dasselbe Schema und ähnliche Gedanken hat Schelling in *System der Weltalter* 1827 (SWA, 207 ff.) und späterer Zeit (z.B. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 1831 und *Philosophische Einleitung*

¹⁴³ Dies wiederholt Schelling in *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 1831 fast wörtlich: „Eine Entstehung der Zeit läßt sich nur *so* denken, daß *zugleich* – in Einem actus – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt werden.“ (UPhO, 163)

in die *Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* 1847) ausgedrückt. (vgl. UPhO, 137 ff., 163 ff., 209; XI, 496 ff.)

Dabei ist noch zu bemerken, daß die Gegenwart auch der Anfangspunkt der wirklichen Zeit ist. Schelling sagt z.B.: „denn die wirkliche Zeit ist gleich der Folge $a + b + c$ etc. wo a , b und c wirkliche Zeiten sind; aber die Zeit a für sich allein ist nicht in der Zeit und kann nicht in der Zeit sein. Sie wird wirkliche Zeit erst durch die hinzugekommene zweite.“ (SWA, 207)¹⁴⁴ In der Tat scheint Schelling selbst in eine Art „mechanische Ansicht“ zurückzufallen, weil er durch das Linie-Schema de facto auch die Eine Richtung der Zeit annimmt. Andererseits aber setzt Schelling nach wie vor die Gegenwart als den Anfangspunkt der wirklichen Zeit, wenngleich hier kaum mehr an ein sogenanntes „polarisches Auseinanderhalten“ (d.h. die Zukunft tritt hier einfach in den Hintergrund zurück) gedacht wird. Einmal sagte Schelling in *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* 1847, die Folge $A + B + C + D + E$ betreffend, „in der Wirklichkeit ist die *letzte* Zeit die erst gesetzte, der die früheren ($A \dots D$) nur *folgen*, indem sie in jener (in E) nur als *vergangen* erscheinen.“ (XI, 497) Hier ist unter „letzter“ Zeit (E) nicht Zukunft, sondern Gegenwart – angesichts der Folge von A bis E , worin die Zukunft nicht enthalten ist – zu verstehen. Weiter sollte man unter „folgen“ nicht eine reale Folge (denn die Gegenwart und Vergangenheit werden zugleich wirklich), sondern eine begriffliche Priorität (denn die Gegenwart wird als Anfang schlechthin anerkannt) verstehen. So zeigt sich, daß solches Zeitverständnis der Spätphilosophie Schellings eben dasjenige ist, das seit der Weltalterphilosophie schon begründet worden ist.

Das Verhältnis der Ewigkeit zu der Zeit

Das Verhältnis der Ewigkeit zu der Zeit in der Weltalterphilosophie ist ebenso sehr ein Mittelpunkt, wie das Verhältnis des Absoluten zu dem Endlichen in der Identitätsphilosophie. Wie gesagt, Schelling hat in der Phase der Identitätsphilosophie stets auf drei wichtige Punkte insistiert: 1) das Absolute ist nicht verantwortlich für den Ursprung des Endlichen, welches entweder auf reelle Weise (z.B. durch Abfall) oder auf ideelle Weise (z.B. durch die falsche Betrachtung, die vom Standpunkt der Vernunft abweicht) durch eigene Tat entsteht; 2) das Absolute wird weder vom Endlichen berührt noch von diesem überhaupt verändert; 3) das Endliche besteht mit dem Absoluten zusammen und zwar als dessen „Erscheinung“, „Widerschein“, „Reflex“, „Modi“, „Affektionen“, „ewiges und zeitloses Accidens“ usw. (vgl. IV, 188; VI, 101, 170, 197; VII, 157), d.h. *an sich* gibt es zwar nur Ein Seyn, nur Eine Substanz, aber zugleich zwei Sphären, die Sphäre des Absoluten und die Sphäre des Endlichen (Dinge). Diese gründlichen Verständnisse, auf das Verhältnis der Ewigkeit zu

¹⁴⁴ Auf die mögliche Frage, ob auch die zweite Zeit b (Gegenwart) erst durch die hinzugekommene dritte Zeit c (Zukunft) wirkliche Zeit wird und so fort, hat Schelling nicht geachtet. Für ihn reicht allein die Unterscheidung der Gegenwart und der Vergangenheit aus, die wirkliche Zeit zu garantieren.

der Zeit angewandt und durch die Spekulationen der Weltalterphilosophie vertieft, haben dann folgende Ergebnisse:

Erstens. Die Ewigkeit ist nicht das Prinzip oder das Setzende der Zeit, d.h. die Zeit entsteht nicht durch die Ewigkeit, sondern allein durch das Andere des Absoluten. Die Ewigkeit hat nichts zu tun mit dem Ursprung der Zeit. Diesen Punkt brauchen wir nicht zu wiederholen, denn die vorher ausgeführten Erklärungen sind reich genug.

Zweitens. Die Ewigkeit wird von der Zeit nicht berührt, geändert, gedrunen oder gar aufgehoben. Schelling hat am Anfang der Urfassung 1811 der *Weltalter* schon betont: „Dieses Verhältnis kann nicht so vorgestellt werden, als ob die Ewigkeit in der Zeit aufhörte und durch sie als Vergangenheit gesetzt würde. Denn die Ewigkeit ist ewig Ewigkeit.“ (WA I, 32) Die Transzendenz der Ewigkeit zeigt sich auch darin, „daß auch hinter und über aller Zeit noch immer etwas besteht, das selbst nicht in der Zeit ist.“ (WA II, 32) Ebenfalls behauptet Schelling später: „Die wahre Ewigkeit ist die, welche nie aufgehoben, nie Vergangenheit werden kann.“ (Initia, 115) Dies ist die reine Ewigkeit, das Absolute an sich ohne jegliche Beziehung auf das Endlich betrachtet. Denn der „reine Begriff der Ewigkeit, der ohne alle Beimischung der Zeitbegriffe ist, ist jenes Laut, jene wirkungslose Ewigkeit, als ein Nichts. ... Von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und Zukunft ausgeschlossen.“ (VIII, 260) Diese Ewigkeit hat Schelling immer klar vor Augen, wie seine Ausdrücke verschiedener Zeiten beweisen, z.B. im *Bruchstück* 1815: „Die Ewigkeit ... ist immer ganz, vollkommen, untheilbar, über alle Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick.“ (VIII, 307) und in *System der Weltalter* 1827: „... sie (sc. die Ewigkeit) ist in jedem Zeitmomente die ganze ungetheilte; sie ist weder eines Wachsthum noch einer Abnahme fähig. ... diese Ewigkeit wird nicht aufgehoben, denn die Zeit wird nur als etwas außer ihr gesetzt, praeter ipsam, sie wird nicht verändert, sondern es kommt noch etwas zu ihr hinzu.“ (SWA, 204)

Drittens. Durch den Einsatz einer „außer“ (praeter) der Ewigkeit liegenden Zeit taucht eine Frage auf, in welchem Sinne die Ewigkeit, als das Absolute, da an sich gesehen nichts „außer“ dem Absoluten ist, die Zeit als ein zu ihr gehörtes Teil in sich wiederum begreifen kann. Daher gibt es scheinbar eine Schwierigkeit, daß Schelling im *Bruchstück* 1815 manchmal außer dieser reinen Ewigkeit von einer sogenannten „wahren“, „wirklichen“ oder „wirklich lebendigen“ Ewigkeit sprach, nämlich „die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit.“ (VIII, 260, 261ff.)¹⁴⁵ Mit diesem Satz meint Schelling nicht, daß es als solche zwei Ewigkeiten gäbe,

¹⁴⁵ In der Tat ist dieser Gedanke nicht neu, sondern er ist bereits in den *Aphorismen über die Naturphilosophie* 1806 von Schelling ausgedrückt worden: „Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit.“ (VII, 238-239) Freilich dachte der damalige Schelling anders als hier in der

sondern er will betonen, daß die Ewigkeit (das Absolute), als wahres All oder entwickelte, verwirklichte All-Einheit (von A^0 bis zur $A^3/A^2=A+B$), die ganze Entwicklung sowohl innerhalb der Sphäre des Absoluten als auch innerhalb der Sphäre der Dinge (Natur) in sich begreifen muß. Aus diesem Punkt gesehen ist die *Zeit* freilich nicht auszuschließen, denn nichts soll aus dem *System* ausgeschlossen werden (vgl. VII, 421). Also ist es kein Widerspruch, daß Schelling einerseits auf die „reine Ewigkeit“ an sich insistiert, andererseits eine „wirkliche Ewigkeit“ auffordert, die die *Zeit* (und alles Übrige) in sich begreift. Aus dieser Perspektive folgt keineswegs, daß das Absolute deshalb der Bestimmung der *Zeit* unterläge und nicht mehr das Absolute wäre, wie Jürgen Habermas einst fälschlich unterstellte. Er übersah nämlich die Tatsache, daß es bei Schelling zwei Sphären (Sphäre des Absoluten und Sphäre der Dinge) gibt und die *Zeit* sich ausschließlich nur in der letzteren befindet. Aber gerade dieser Punkt ist für Schelling von höchster Wichtigkeit, daß er einerseits immer die Ewigkeit und die *Zeit* *zusammen bestehen* („coexistirend“, VIII, 306, 307; Initia, 160) läßt, andererseits aber stets die *Zeit* als eine andere Sphäre von der der Ewigkeit („außer ihr“ oder „*praeter ipsam*“, SWA, 204) unterscheidet.

Viertens. Die *Zeit* ist also in gewissem Sinne ein unentbehrliches Zeug, anhand dessen die Ewigkeit sich verwirklicht. Mit anderen Worten, die Offenbarung Gottes bedarf der *Zeit*, weil „diese Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könne“ (VIII, 305), während Gott selbst nicht in die *Zeit* fällt und die christliche Folge Vater-Sohn-Geist keine *Zeitfolge* ist (vgl. WA I, 130). Also bei der Offenbarung muß etwas zur Verfügung stehen, „damit diese (sc. die Ewigkeit, das Absolute, Gott usw.) frei und unangetastet bleibe“ (VIII, 306), d.h. frei und unangetastet von jeglicher Bestimmung der *Zeit*. Dies ist der Sinn dessen, was Schelling später wiederholt: „Wenn Gott absolute Freiheit ist, sich zu offenbaren, so muß zwischen der Möglichkeit und Tat etwas in der Mitte sein, damit diese Handlung als freiwillig erscheint; was in der Mitte liegt, kann nur *Zeit* sein, die der Ewigkeit coexistiert.“ (Initia, 160) Ja Schelling hat auch von „Bewußtseyn der Ewigkeit“ (VIII, 263) gesprochen, welches darin besteht: „Ich bin, der ich war, ich war, der ich seyn werde, ich werde seyn, der ich bin.“ (ebd.) Dieses Bewußtseyn ist offenbar erfüllt von zeitlichen Bestimmungen, da die Ewigkeit als solche rein von aller *Zeit* ist, so muß ihr eine andere Sphäre zur Verfügung stehen, damit sie in dieser *Zeiten* unterscheide und durch die Reflexion sich ihrer eigenen Ewigkeit bewußt wird. Kurz, es muß auf alle Fälle *Zeit* sein, um Gottes willen...

Zum fünften Punkt werde ich kurz erwähnen, daß Schelling außerdem auch zwischen „scheinbarer (zufälliger) Ewigkeit“ und „wirklicher (wahrer) Ewigkeit“ unterschieden hat. Allerdings ist diese Unterscheidung nicht identisch mit der vorher genannten Unterscheidung zwischen

Weltalterphilosophie, nämlich er verstand da unter „Ewigkeit“ nur „Seyn“, unter „*Zeit*“ nur „Werden“, und wollte in Ansehung des Absoluten und der Erscheinungen ihre Einheit betonen.

„reiner“ und „wirklicher“ Ewigkeit. Es ist oftmals bloß Schellings Leichtsinns beim Gebrauch der philosophischen Termini, der die Leute irreführt, als ob die reine Ewigkeit mit der „scheinbaren Ewigkeit“ identifiziert und mithin degradiert würde. Denn bei sorgfältiger Betrachtung finden wir, daß jene sogenannte „scheinbare Ewigkeit“ tatsächlich eben die *ewige Zeit* ist. Sie gehört zu der Sphäre der Zeit und nicht zu der der Ewigkeit. Es mag deutlicher sein, wenn wir einige Formulierungen Schellings zitieren:

„Sie (sc. die scheinbare Ewigkeit) ist nur die Zeit, die *ich* als Ewigkeit gesetzt habe; ... Sie ist diejenige Ewigkeit, die man ganz richtig durch den *Kreis*, oder durch die in sich selbst gekrümmte Schlange dargestellt hat. ... sie ist nur scheinbare Ewigkeit.“ (Initia, 85)

„Jene bewußtlose Einheit aber war die bloß zufällige Ewigkeit, d.h. die, welche auch Zeit sein konnte; die, wenn die wirkliche Zeit gesetzt wird, zugleich aufgehoben werden muß.“ (Initia, 115)

„... es ist Zeit, die Ewigkeit sein will, sich nicht als Zeit erkennen will. ... Es ist zwar die Zeit, die beständig die Zeit zu gebären sucht, aber noch nicht kann und daher Ewigkeit ist.“ (Initia, 142)

Wie es sich zeigt, der verworrene Gebrauch des Wortes „Ewigkeit“ kommt meistens in den *Initia* 1820/21 vor (dagegen ist der Gedanke als solcher klar). Aber man findet ihn bereits in dem *Bruchstück* 1815, wo Schelling sogar ohne Adjektive (wie „scheinbar“, „zufällig“) schlicht den Terminus „Ewigkeit“ so benutzt hat:

„So ist es also der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und statt der Einen Ewigkeit eine Folge von Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten setzt. Aber eben diese Folge von Ewigkeiten ist es, was wir insgemein die Zeit nennen.“ (VIII, 302)

Man kann, ja man muß in diesem Abschnitt das Wort „Ewigkeit“ durch „*ewige Zeit*“ ersetzen, damit nicht gründliches Mißverständnis geschehe, als ob die wahre Ewigkeit zerteilt würde oder sich in die Zeiten verwandelt hätte. Nein, die Ewigkeit ist durchaus „ganz, vollkommen und untheilbar“ (VIII, 307), wie wir im zweiten Punkt schon gesagt haben. Dagegen stammen alle Zeiten (auch diejenigen von Schelling problematisch genannten „Ewigkeiten“) ausschließlich nur aus der Einer ewigen Zeit. Dies erörtern wir im folgenden Paragraphen.

Die verschiedenen Zeiten (Zeitaltern)

Wenn wir jetzt in Makro-Hinsicht von „verschiedenen Zeiten (Zeitaltern)“ sprechen, so meinen wir nicht die verschiedenen Perioden der menschlichen Geschichte oder der Erde, denn auch diese insgesamt genommen ist nur *eine* der verschiedenen Zeiten, nur *ein* Glied von ihnen. Es gibt Zeitalter, die schlechthin *vor* und *nach* unserer dieser Welt liegen, wenn auch unsere diese Welt, räumlich und zeitlich, rückwärts und vorwärts, eine unendliche Extensa zu besitzen scheint.

Das Zeitalter vor der Welt heißt „Vergangenheit“; dasjenige nach der Welt heißt „Zukunft“; also

ist die Welt selbst „Gegenwart“, wie ihr keine andere Stelle übrig bleibt. Da die Menschen gewöhnlich unter „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ nicht in jenem eminenten Sinn, sondern nur verschiedene Perioden der Welt verstehen, so konnte Schelling beklagen: „Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit!“ (WA I, 20) und „Vergangenheit – ein hoher Begriff, Allen gemein und nur Wenigen verstanden!“ (WA II, 23; VIII, 259) Kurz, die von Schelling behandelte „Vergangenheit“ und „Zukunft“ sind jeweils die „schlechthin vorweltliche Zeit“ und die „schlechthin nachweltliche Zeit“, wie er in den früheren Entwürfen und Fassungen der *Weltalter* besonders klar und deutlich betont hat (vgl. WA I, 21; WA II, 24/5; WA III, 192). Nur ist Eines zu beachten, daß Schelling unter Vergangenheit nicht nur eines der drei Zeitalter, sondern vor allem und meistens das versteht, *was überhaupt vor der Welt geschieht*, worunter Schelling eher an den Prozeß der „ewigen Zeit“ denkt. Dies ist eine so gründliche Voraussetzung, daß man ohne sie Schellings Weltalterphilosophie einfach nicht verstehen kann.

Wohl ist es aber in der Tat den meisten Leuten nicht schwer, wie Schelling sich eine solche „Vergangenheit“ (als Vorwelt) bzw. „Zukunft“ (als Nachwelt) vorzustellen. Das eigentlich riesig schwierige Problem ist, die Genealogie dieser Zeiten (Zeitalter) *sensu eminenti* zu konstruieren. Genau dies ist die Aufgabe der Weltalterphilosophie. Daß Schelling trotz so vieler Hilfezeuge wie „Wissenschaft“, „Erkenntnis“, „Ahndung“, „Erzählung“, „Darstellung“, „Weissagung“ usw. allein den ersten Teil „*Vergangenheit*“ schon nicht fertigstellen konnte, wundert uns nicht. Allerdings wie unsere vorliegende Arbeit schon gezeigt hat, Schelling hat *der Idee nach* (d.h. „*theoretisch*“ im *eigentlichen Sinn*) schon das ganze System entworfen und begriffen, und zwar auf mehrere verschiedene Weisen. Daher für unsere Darstellung in diesem Paragraph liegt dasjenige erlangte Ergebnis als Ausgangspunkt vor, daß die Zeitalter (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) schon durch die Entscheidung des Absoluten sich aus der ewigen Zeit wirklich von einander getrennt und je eine festige, nie mehr von der Rotation verschlungene Stelle besitzt haben. Unser Ziel ist dann, die Inhalte der verschiedenen Zeitalter und deren Verhältnisse ein bißchen näher zu erörtern.

Von der *Vergangenheit*. Wie gesagt, Schelling hat unter „Vergangenheit“ meistens die ewige Zeit verstanden und der Vergangenheit als *einem der drei Zeitalter* kaum Worte geschenkt. Was das erste Buch „*Vergangenheit*“ der *Weltalter* behandelt, ist in der Tat der Prozeß der ewigen Zeit. Dieser Prozeß führt zu der Scheidung, so daß verschiedene Zeiten entstehen, deren erster Teil als Vergangenheit gesetzt wird.¹⁴⁶ Daß dieser Vergangenheit die erste Potenz, der Grund, das Seyn, der Vater usw. zugeschrieben wurden, ergibt sich aus den bloßen Bestimmtheiten der philosophischen

¹⁴⁶ Um alles Mißverständnis zu vermeiden, sehen wir Wiederholung eines wichtigen Punkts nötig. Es ist nämlich nicht so, als ob schlechthin *neue* Zeiten (Gegenwart und Zukunft) entstünden, die die ewige Zeit als ein Ganzes als Vergangenheit setzen. Vielmehr sind „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ zuvor Bestandteile der ewigen Zeit, die durch *Scheidung* getrennt und befestigt werden.

Begriffe oder theologischer Vorstellung und scheint keine nähere Erklärung aufzufordern. Aber Schelling mußte gehofft haben, diese beiden Bedeutungen der „Vergangenheit“ (ewige Zeit – das erste Zeitalter) zu vereinigen, wobei der Terminus „Vergangenheit“ selbst unpassend scheinen dürfte. Ein Beweis ist, daß die Gruppeworte „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ seit *Initia* 1820/21 stillschweigend von Schelling kaum mehr gebraucht wurden, obwohl die Ideen der ewigen Zeit und der Unterscheidung der verschiedenen Zeitalter da weiterhin bleiben. In Schellings *Historisch-kritischer Einleitung in die Philosophie der Mythologie* 1842 finden wir, wie er mit anderen Termini dieselbe Lehre von den verschiedenen Zeiten wiedergibt, die in der Weltalterphilosophie schon vollkommen zur Hand gekommen ist.

Schelling unterscheidet nämlich zuerst „*geschichtliche Zeit*“ und „*vorgeschichtliche Zeit*“. Das gemeine Kriterium zur Unterscheidung beider Zeiten ist, daß wir von der ersteren Kunde haben und von der letzteren nichts wissen. Dieses Kriterium ist aber zufällig und äußerlich, weil es von der Erfahrungswissenschaften (z.B. Archäologie) abhängt. Durch es können wir nicht eine „wirkliche Begrenzung“ (XI, 231) oder „feste Grenze“ (XI, 232) zwischen beiden Zeiten ziehen, die im Grunde auch nur eine und dieselbe Zeit sein könnten. Das wahre Kriterium oder den wahren Unterscheidungspunkt sieht Schelling – gemäß der jetzigen Perspektive der „Philosophie der Mythologie“ – in der Völker-Scheidung oder „*Krisis*“, welche „selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs“ (XI, 233; vgl. XI, 181) ist. Wir wissen freilich, daß diese Krisis eben jener Entscheidung bzw. Scheidung der Weltalterphilosophie entspricht, durch die die ewige Zeit getrennt und verwirklicht wird. Allerdings ist das Ergebnis in der Phase der „Philosophie der Mythologie“ nichts anders: „Demgemäß sind die *geschichtliche* und die *vorgeschichtliche Zeit nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit*, sie sind *zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte*, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten.“ (XI, 233)

Durch den Begriff „*vorgeschichtliche Zeit*“ kann Schelling die beiden Bedeutungen der „Vergangenheit“ vereinigen, aber er will sie nicht verwechseln. Daher unterscheidet er darunter wieder „*relativ-vorgeschichtliche*“ und „*absolut-vorgeschichtliche*“ Zeit (XI, 234). Die letztere ist eben die ewige Zeit, die stets Schellings beliebtes Thema ist. Schelling nennt sie hier auch „*schlechthin identische*, also im Grunde *zeitlose Zeit*“ (XI, 235), „eine Art Ewigkeit“ (ebd.) oder „*relative Ewigkeit*“ (ebd.) usw. Es ist eine friedliche Rotation (etwa wie im Druck 1813 der *Weltalter*) und nicht so schrecklich und furchtbar (wie in den folgenden Fassungen der *Weltalter*). Diese idyllischen rotatorischen Begebenheiten in der ewigen Zeit hat Schelling mit voller Einbildungskraft beschrieben: „... die Sonne ging auf und unter, die Menschen legten sich schlafen und standen wieder auf, freieten und ließen sich freien, wurden geboren und starben...“ (XI, 234)

Die *Gegenwart*, unsere diese Welt oder Welt-Zeit, als Mittelglied der Zeitalter, hat Schelling leider – zumindest im Rahmen der Weltalterphilosophie – nicht viel berücksichtigt. Den größten Wert hatte er auf die „Vergangenheit“ gelegt und dabei seine denkerische Kraft fast völlig erschöpft. Aus den überlieferten Entwürfen und Fragmenten zum zweiten Buch (*Gegenwart*) der *Weltalter* erhellt sich, daß Schelling hier kaum Neues im Vergleich zum ersten Buch („Vergangenheit“) geliefert hat. Wohl ist darin Schellings ursprünglicher Plan zu erkennen, nämlich das Buch *Gegenwart* soll in zwei Abteilungen, „Geschichte der Natur“ und „Geschichte oder Wissenschaft der Geisterwelt“ (WA IV, 253), zerfallen und „wie immer“ (WA IV, 263) von der ersteren anheben, welche wiederum „noch bestimmter ... den ältesten Erzählungen gleich von der Geschichte der Erde“ (WA IV, 263) anfangen muß. Was die „Geschichte der Natur“ betrifft, können wir aus den Fragmenten feststellen, daß sie Schellings frühere spekulative *Naturphilosophie* wiederholen würde. Über die „Geschichte der Geisterwelt“ hat Schelling hier nichts geschrieben, was aber gar nicht so bedauerlich ist, denn dieser Teil würde nichts anders als lauter Phantasie und Schwärmerei sein, wie wir im letzten Teil der *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 schon gesehen haben. Kurz, wir können und dürfen nicht erwarten, daß ein Buch *Gegenwart* uns viel helfen könnte, zumal Schelling unfähig ist ein solches Buch zu schreiben.

Dieses Verhängnis wiederholt sich durch die ganze Weltalterphilosophie und nachhinein. Die Gegenwart ist für Schelling immer etwas Unangenehmes und Unbedeutendes, während sie, als „eine Währung, eine Dauer, eine bestimmte Zeit“ (SWA, 15), „Ausgang aller Philosophie früheren Epochen“ (SWA, 13) ist. Schelling verurteilt diesen Ausgang als „*πρωτον ψευδος* aller logischen Philosophie“ (ebd.) und legt dagegen „das Geschäft, Streben und Ziel der Philosophie“ (SWA, 15) jenseits der Welt (d.h. der Gegenwart). Es ist zwar Schellings gute Absicht, daß *er die Welt durch wahre Vergangenheit und Zukunft ergänzen will*, wie die „negative Philosophie“ durch die „positive Philosophie“. Aber Schelling ist leider gerade im Bereich der Welt und Gegenwart nicht so vermögend wie die anderen großen Philosophen. Ob Schelling sich seiner Schwäche bewußt ist oder ob er es einfach nicht gestehen wollte, wissen wir nicht.

Trotzdem darf man nicht leugnen, daß Schelling eine gewisse Einstellung zu der Gegenwart als einem der Zeitalter hat. Diese Einstellung ist in Wahrheit eben diejenige sogenannte „mechanische Ansicht“, daß die Welt-Zeit eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen sei, daß in der Welt-Zeit in sich weder wahre Vergangenheit noch wahre Zukunft habe, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darin nur relative Unterschiede einer und derselben Zeit seien, daß nichts Neues unter der Sonne (d.h. in der Welt-Zeit) geschehe usw. (vgl. WA I, 20, 21; WA II, 24; WA III, 192; SWA, 15, 208, 210), – *dies alles ist Schellings eigene Ansicht zur Gegenwart und gehört mithin zu seiner Lehre von der Zeit*. Es ist ein bloßer Schein, aus Schellings Kritik an diese

„mechanische Ansicht“ zu folgen, daß Schelling gegen solche Ansicht wäre. Was Schelling eigentlich mißbilligt, ist nur die Ansicht, daß diese Gegenwart die Eine wahre Zeit sei, so daß die Eigenschaften der gegenwärtigen Zeit den Bestimmungen der (nach Schellings Ansicht) wahren Zeit gleichgesetzt würden. Also Schelling wollte nur diese „mechanische Ansicht“ ergänzen und erweitern, sie nicht verneinen. Schelling zeigt, daß die gegenwärtige Zeit nur ein Glied der wahren Zeit, eines der Zeitalter, ist, daß es Vergangenheit und Zukunft gibt, und zwar sensu eminenti jenseits der gegenwärtigen Zeit, jenseits der Welt. Für Schelling ist die Ansicht zu der Gegenwart sowie deren Eigenschaften als solche nur mangelhaft, aber nicht falsch. Diese Erkenntnis ist sehr wichtig (vgl. dazu auch das **Kapitel I**: Schellings Vorverständnis der Zeit und der Ewigkeit).

Zu dem Zeitalter *Zukunft*, der nachweltlichen Zukunft, möchten wir hier nicht sprechen. Diejenige „Geschichte der Geisterwelt“, die eigentlich die *Zukunft* behandeln sollte, aber von Schelling selbst der *Gegenwart* zugeschrieben wurde, ist nie zum Papier gekommen. Wir zweifeln nicht, daß Schelling sich über die Nachwelt reichlich eingebildet hat, viele phantastische Ahnungen besitzt und wie ein Prophet sie weissagen wollte. Aber dies alles ist keine Sache eines Philosophen. Die Aufgabe des Philosophen ist nicht Phantasieren über die Nachwelt, sondern vielmehr, wie Ernst Bloch sagt, die „Entdeckung der Zukunft im Vergangenen.“¹⁴⁷ Tatsächlich hat Schelling in dem Buch *Vergangenheit* genug über die Zukunft (d.h. den Ort und Sinn des Endziels der Entwicklung des Absoluten) angedeutet. Dies wäre genug.

Was wir in diesem Paragraph noch erklären müssen, ist Schellings Behauptung, daß die verschiedenen Zeiten (Zeitalter), Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, „zugleich“ (oder „zumal“, „gleichzeitig“) sind. (vgl. WA II, 122-123; VIII, 302) Dies mag unsinnig klingen, denn „verschiedene Zeiten“ ist ein solcher Begriff, „der, wie viele andere, der neueren Philosophie gänzlich abhanden gekommen“ (VIII, 302) ist. Der Punkt ist, verschiedene Momente derselben Zeit können, *angesichts der Zeit*, nicht zumal, sondern nur nacheinander sein; aber *angesichts der Momente selbst*, inwiefern sie jeweils eine unverwechselbare Position ausdrücken, sind sie zumal, ja „nothwendig zumal.“ (VIII, 302) Z.B. ein vergangener Moment kann nicht *als gegenwärtiger Moment* mit dem gegenwärtigen Moment zumal sein (denn beide Positionen wären nicht zu unterscheiden), aber *als vergangener Moment* ist er zumal mit dem gegenwärtigen Moment. In der Tat ist „zumal“ (wie „zugleich“ und „gleichzeitig“) nicht mehr eine Bestimmung der Zeit, sondern des Raums,¹⁴⁸ wie wir dieses Verhältnis

¹⁴⁷ Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. S. 517.

¹⁴⁸ Schopenhauer sagt z.B. auch: „Die Vorstellung des *zugleichseins* aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich, sondern ... durch die Vorstellung vom *Raum*.“ Denn „*Zugleichsein*“ ist ein Verhältnis von „*nebeneinander*“, das zur Vorstellung vom Raum gehört, während in Zeit nur das Verhältnis „*nacheinander*“ vorzustellen ist. Vgl. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 18. In *Sämtlichen Werken*, Band III, Stuttgart/Frankfurt a. M.: Cotta-Insel, 1962. S. 43. Daß man sich meistens das Zeitverhältnis als eine Art Raumverhältnis vorzustellen pflegt, hat Spinoza gewissermaßen

häufig auch durch Worte wie „Ort“, „Stelle“, „Position“ usw. zu charakterisieren versuchen. Wir können sagen, daß Schelling, wenn er vom Zugleichsein der verschiedenen Zeitalter spricht, meistens an ein räumliches Bild – genauer einen *metaphysischen Raum* – gedacht hat.

Aber es gibt außer dieser räumlichen Anschauung auch rein begriffliche Gründe, aus denen Schelling das Zugleichsein der verschiedenen Zeitalter folgert. Es ist zu beachten, daß das Verhältnis der verschiedenen Zeitalter genau dem Verhältnis der *Potenzen* entspricht (WA I, 45, 141; WA II, 121, 130, 132; VIII, 302, 309, 310). Es ist dieselbe Folge, deren Momente im reinen Gedankengang als Potenzen, in der Wirklichkeit als verschiedene Zeitalter bestimmt sind. Das Zugleichsein der Potenzen bedeutet zuerst, daß an sich (d.h. vom Standpunkt des Absoluten aus) kein zeitliches Verhältnis zwischen den Potenzen stattfindet (VI, 211), zweitens, daß die Potenzen nicht nach einander, sondern gemeinschaftlich nach einem gleichen Gesetz aus Gott folgen (VI, 212; VII, 187). Dieser identitätsphilosophische Ansatz sowie der Standpunkt des Absoluten herrschen bei Schelling nach wie vor. Nur durch sie können wir gut verstehen, warum die verschiedenen Zeitalter nur zugleich entstehen, warum sie als solche zugleich sind (das „mit- und durcheinander-Bestehen“, VIII, 253) usw.

Andererseits kann Schelling nicht leugnen, daß hier sowieso eine *Folge*, ein „Nach- oder Aufeinander“, besteht. Daß jede Folge notwendig schon eine Vorstellung der Zeit vorausgesetzt hat, ist Kants These. Dagegen muß Schelling kämpfen, der zwar reichlich von „Entwicklung“, „Prozeß“ usw. geredet hat, aber dazu keinen zeitlichen Sinn beifügen wollte.¹⁴⁹ Schon in *System des transzendentalen Idealismus* 1800 mußte Schelling erklären, daß an die verschiedenen Entwicklungsmomente des Ichs „keine Zeit rühren könne“ (III, 331). Hier in der Weltalterphilosophie fällt es Schelling nicht leichter, z.B. einerseits „eine Folge von Persönlichkeiten“ (WA I, 123) Gottes anzunehmen, andererseits zu betonen, daß dies „keine Ordnung der Zeitfolge“ (WA I, 130) oder „keine Folge der Zeit“ (WA I, 131) sei. Die Lösung lautet: „Nun muß diese Folge von Zeiten doch wohl selbst *zeitlos* seyn, und kann also nicht wieder nach irgend einer Zeit gemessen oder bestimmt werden.“ (WA I, 146) Es ist ein Prozeß „*ohne alle Zeit*.“ (Fragmente, 226) Man muß es sich so vorstellen, „daß jene Folge in Gott eine wirkliche doch *darum* keine in der Zeit vorgegangen ist.“ (Fragmente 232 = VIII, 261) Daher hat Schelling Kants These ausdrücklich als „unbegründet“ und „mechanisch“ bestritten, während seine eigenen Beispiele (z.B. zwischen Donner und Blitz trete keine Zeit) leider nicht so plausibel sind. Überhaupt will Schelling sagen, daß es eine

auch angedeutet in *Ethik*, Teil IV, Definition 6.

¹⁴⁹ Ähnliche Probleme bzw. Schwierigkeiten finden wir auch bei Fichte und Hegel, deren Philosophie ebenfalls zuerst in der Sphäre reiner zeitloser Gedanken sich reich entwickelt hat und erst dann in die Wirklichkeit hereintritt. Solche Philosophie muß die Zeit übersehen (Fichte und Hegel) oder irgendwie relativieren (Schelling).

zeitlose Folge gibt, und zwar im reinen Denken. Diesen Gedanken hat Schelling später in *Philosophischer Einleitung in die Philosophie der Mythologie* 1847 noch ausführlicher und deutlicher ausgedrückt, indem er jene zeitlose Folge „bloß noetische“ (XI, 311) nennt, die „als solche ... die ewige und unaufhebliche“ (ebd.) ist. Das heißt, das Zugleichsein hebt keine Folge auf, „daß das eine Moment noetisch eher sey als das andere.“ (XI, 312) Unsere Gedanken sind notwendig successiv (d.h. nacheinander und aufeinander), weil sie nicht mit einem Schlag gesetzt werden können. Aber diese Folge der Gedanken ist zeitlos, sofern sie im bloßen Denken verharrt oder der Philosoph sie in reinen Gedanken betrachtet. Zur Rede von Zeit kommt man erst dadurch, „wenn wirklich das bloße Denken überschritten ist.“ (XI, 311) Dies erklärt also von einer anderen Seite, warum die verschiedenen Zeitalter zugleich sind, obwohl es zwischen ihnen eine Folge gibt.

Übrigens hat sich hier ein Verhältnis zwischen der Sphäre des Absoluten und der der Wirklichkeit bestätigt, welches wir in vorigen Kapiteln schon mehrmals erörtert haben. Nämlich dieselbe Folge, die in der Sphäre des Absoluten als zeitlose Folge der Gedanken entsteht, spiegelt sich auf die Sphäre der Natur und bestimmt darin die reale, wirkliche Entwicklung (dazu vgl. auch WA II, 128-129; Fragmente 232; VIII, 261 usw.). Auch in der späteren Zeit denkt Schelling nichts anders: „die Folge in den wirklichen Zeit besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, ... daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon – in der Idee, wie man sagt – bestimmt seyn mußte.“ (XI, 311) Weiter heißt es: „dieser rein noetische Hergang ist *vorbildlich* für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen.“ (XI, 333) Ich denke, diese Worte Schellings sind erklärend genug.

Die Weltalter der philosophischen Systeme

Unter den klassischen Philosophen neuerer Zeit ist neben Hegel kaum ein anderer als Schelling, der auch so tiefe und umfassende Erkenntnisse der Philosophiegeschichte besitzt und zugleich mit Bewußtsein die verschiedenen Systeme in der Philosophiegeschichte in einen sinnvollen Entwicklungsgang einzuordnen und schließlich ins Endziel hinzuführen versucht. Diese Intention zeigt sich zuerst in *Propädeutik der Philosophie* 1804, einem Buch, das de facto ein „Geschichte der neueren Philosophie“ ist, wo seine eigene Philosophie als „Spinozismus auf der Ebene des Idealismus“, als allein „vollkommener Idealismus“ gelten soll (VI, 130). Danach hat Schelling diese Phase der Philosophiegeschichte – wenn auch kurz und bündig, aber immer in systematischer Hinsicht – kommentiert (z.B. in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 und einigen Fragmenten der *Weltalter*), bis ihm etwa um 1827 die Überzeugung allmählich klar wird: *Philosophiegeschichte als unentbehrliche Einleitung in die wahre Philosophie*. Daher benutzt Schelling allein in *System der Weltalter* 1827 einen großen Teil (gut 20 Vorlesungen), um die Hörer durch die ganze Entwicklung der

neueren Philosophie (einschließlich seiner eigenen früheren Philosophie) in sein jetziges eigenes philosophisches System einzuführen. Die Münchner Vorlesungen im Wintersemester 1833/34 wurden ja speziell *Geschichte der neueren Philosophie* (X, 1-200) gewidmet, welches Buch heutzutage selbst ein Klassiker geworden ist. Daß Schelling sich hauptsächlich mit der Geschichte der neueren Philosophie beschäftigt, bedeutet nicht, daß seine Sicht nur auf dieses Umfeld beschränkt wäre. In der Tat ist Schelling ein ausgezeichneter Kenner auch der antiken Kultur (z.B. klassische Sprachen, Platon, Scholastik usw.), wie es durch viele Berichte aus seiner jugendlichen Zeit schon bezeugt wird. Ja man sollte nicht verkennen, daß Schelling in seinen späteren Berliner Vorlesungen *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* 1842 sich so ausführlich und ausschließlich mit Platon und Aristoteles auseinandergesetzt hat, daß ein Eduard von Hartmann zu beklagen hat, daß Schelling Plotin ignoriere, weil er zu viel über Aristoteles gesprochen habe.¹⁵⁰ Also dürfen wir allgemein sagen, Schelling hat die ganze Philosophiegeschichte bemeistert und deren verschiedene Teile um verschiedener Ziele willen benutzt, wenn auch er meistens nicht einfach nach der wirklichen Reihenfolge der Systeme in der Geschichte, sondern nach irgend einem Schema die verschiedenen philosophischen Systeme einordnet und kommentiert.¹⁵¹

Doch es wäre ein zu umfangreiches Thema, über „Schelling und sein Verständnis der Philosophiegeschichte“ zu sprechen. Unser Ziel in diesem Paragraph ist vielmehr, zu zeigen, wie Schelling in Zeit der Weltalterphilosophie die Philosophiegeschichte interpretiert, um die verschiedenen philosophischen Systeme in der Geschichte als entsprechende Vertreter – „das herrschende System“ (WA I, 160) – der jeweiligen Weltalter zu verstehen. Dabei orientiert sich Schelling völlig nach der Idee und der Entwicklung der Weltalterphilosophie, „daß auch im Ursprung menschlicher Ansichten keine Zufälligkeit waltet und daß das ewige Wesen dem Menschegeist nur in der Folge sich aufschließen kann, welche es in seiner ursprünglichen Offenbarung beobachtet.“ (WA I, 160/1) Mit anderen Worten, die Folge der Systeme hat ihre Wurzel in der Natur der Sache selbst und ist daher strengstens durch die Entwicklung des Absoluten bestimmt. (vgl. IX, 210) Nach dieser Folge muß die Philosophiegeschichte strukturell identisch mit der „Genealogie der Zeit“ sein, und jedes deren Momente ist „als das eigentlich geschichtliche und der geschichtlichen Zeit angehörige System“ (WA I, 191) zu verstehen. Um dies klar darzustellen, teilen wir die Philosophiegeschichte auch in entsprechende Momente.

¹⁵⁰ Eduard von Hartmann, *Schellings philosophisches System*, Leipzig, 1897. S. 6.

¹⁵¹ Trotzdem ist anzuerkennen, daß Schelling, im Vergleich zu Hegel, ein streng durchgreifendes Bild der gesamten Philosophiegeschichte noch fehlt, daß Schelling seine Erkenntnisse (mindestens seine Formulierungen) der Philosophiegeschichte noch nicht in ein harmonisierendes Ganzes bringen kann. Dies ist allerdings das typische Verhängnis der Schellingschen Philosophie, welches wir schon lange gesehen haben.

Aber das erste System, das eigentlich der uranfänglichen *Ewigkeit* entsprechen soll, hat Schelling nicht angegeben! Statt dessen fängt Schelling von der 1) *Emanationslehre*, dem „ältesten aller Systeme“ (WA I, 161), an. Durch die Emanation, durch dieses „ewig Ausquellen, Ausfließen“ (ebd.), sind sowohl das Absolute als auch das Andere schon von vornherein *gegeben*. Wir sehen, Schelling hat die uranfängliche Lauterkeit und die Selbstzeugung eines Willens zur Existenz, die in Gedanken eigentlich zwei Momente sind, hier einfach in einen Moment zusammengesetzt. Aber streng genommen ist die Emanationslehre nicht das erste System, sondern es kann nur eine *All-Einheitslehre* jene Ewigkeit (Lauterkeit) vertreten.

Von der Emanationslehre geht Schelling, da zwei Prinzipien bereits gegeben sind, ganz bequem in den 2a) *Dualismus* über. Dies entspricht jenem Moment, wo die Lauterkeit und der erzeugte Wille zusammen einen wirkenden Willen bilden und beide „in holdem Wechselspiel“ (WA I, 54) sich des gegenseitigen Findens und Gefundenseins erfreuen (vgl. auch WA II, 70 ff.). Daher nennt Schelling diesen Dualismus den „zartesten reinsten“ (WA I, 162), der verschieden von dem späteren ist.

Unter dem Dualismus unterscheidet Schelling weiter einige Perioden, welche eben den Momenten entsprechen, daß die Lauterkeit und der Wille zur Existenz allmählich aus der Freude zum Streit kommen. Jenes Schellingsche Drama haben wir keinerlei Lust zu wiederholen. Hier gehen wir direkt auf das Hauptergebnis dieser Entwicklungen ein: der Wille zur Existenz als eines der beiden Prinzipien macht sich zur Geltung. Damit tritt der *Realismus* oder der 2b) *Pantheismus* (beide werden von Schelling als „gleichbedeutend“ angesehen) als herrschendes System hervor. (Vgl. WA I, 89 u. 166-167)

Ist es kein Widerspruch, daß der Pantheismus als „eines der Glieder“ (WA I, 163) oder „ein wesentliches Element“ (WA I, 167) des Dualismus angesehen werde? Wäre es möglich, daß der Pantheismus zugleich Dualismus sei? Diese Fragen klingen schwierig, lassen sich aber bequem lösen, indem man die zwei Prinzipien des Dualismus wieder in eine – wenn auch „verborgene“ (WA I, 166) – Einheit setzt. Dagegen derjenige Dualismus, der zwei auf keine Weise vereinbare Prinzipien behauptet, wird von Schelling als „alle Vernunft zerstörendes System“ verurteilt und aus der „Folge gesetzmäßiger lebendiger Entwicklungen“ ausgeschlossen (WA I, 162/3, 167). Also es sind im Dualismus wie im Pantheismus zwei Prinzipien und ihre Einheit, der Unterschied liegt nur darin, in welchem Maß und Grad die Zweiheit und Einheit erscheinen. Es ist eine gesetzmäßige Entwicklung (vgl. die „Einleitung“ der *Weltalter*), nach der der Dualismus notwendig in Pantheismus übergeht, „eben um jene in sich verborgene Einheit zu offenbaren.“ (WA I, 167)

Unter dem „Pantheismus“ oder „Realismus“ versteht Schelling wohl den Spinozismus, „das wahre Urbild des Pantheismus“ (VIII, 339). Aber dem Pantheismus als solchem hat Schelling hier stillschweigend andere Bedeutung zugeschrieben als in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810. Dort

wurde der Pantheismus mit dem Prinzip der Liebe gleichgesetzt, durch welches der göttliche Egoismus erst überwunden wird und Gotte sich zur Schöpfung aufschließt (VII, 438 ff.); dort wurde ja am Ende der Vorlesungen (d.h. am Ende der Philosophie überhaupt) laut behauptet: „*Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.*“ (VII, 484) Nun der Pantheismus, der zwar als All-Einheitslehre von Schelling anerkannt (WA I, 160), ist aber nicht mehr A und O der Philosophie, sondern ein „Durchgangspunkt“ (WA I, 167) der ganzen Entwicklung, der notwendig zu überwinden ist.¹⁵² Genauer genommen vertritt der Pantheismus – der Spinozismus – hier diejenige Phase der Genealogie der Zeit, die wir als *ewige Zeit* bezeichnen. Denn Schelling sagt auch, Spinoza sei der einzige unter allen Neueren, der jene „Urzeit“ (d.h. ewige Zeit) gefühlt hat (WA I, 81; VIII, 339/40). Die zwei Attribute der Substanz, die in Spinozas Philosophie in absolutem Ausgleich stehen und mit einander nichts zu tun haben, werden von Schelling interpretiert als zwei Prinzipien, zwei gegeneinander kämpfende Kräfte (einende und scheidende) immer unter Herrschaft der realen Einheit (d.h. unter der Oberhand der einenden Kraft). Des weiteren hat Schelling mit voller Einbildungskraft diesen Zustand als eine schreckliche, traurige und wahnsinnige Rotation geschildert, so daß Schelling mit Recht auffordern kann: „Aber eben dieses pantheistische System der Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und All-Verschlossenheit ist es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll.“ (WA I, 96 = VIII, 344)

Daß dies nur durch Entscheidung (Krisis) bzw. Scheidung geschehen ist, wissen wir schon. Es muß der Widerspruch der zwei kämpfenden Kräfte zuvor ins Extreme und Äußerste getrieben sein. Da entsteht ein 2c) „*höherer Dualismus*“ (WA I, 167), nämlich der Dualismus der Prinzipien des Dualismus und des Pantheismus selbst, des scheidenden und des einenden Prinzips. Er ist „höher“, weil es sich hier nicht mehr um bloß Gegensatz, sondern um Gegensatz des Gegensatzes und der Einheit handelt.¹⁵³ Das Extreme dieses Dualismus vertritt jenen Moment der Genealogie der Zeit, als die Entscheidung bzw. Scheidung ausgeführt wird.

Aber was kann auf den „höheren Gegensatz“, auf die Scheidung folgen, außer einer „höheren Einheit“, nämlich Einheit des Gegensatzes und der Einheit? Es ist die 3) *christliche Lehre*, „welche

¹⁵² Man kann sagen, daß die Rolle, die der Pantheismus in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 gespielt hat, später in *Weltalter* 1811 ff. gerade umgekehrt wird. Dort vertritt der Pantheismus das Prinzip der Liebe, Kraft zur Aufschließung, Offenbarung; hier wird er umgekehrt mit dem Prinzip der Einheit und Kontraktion gleichgesetzt.

¹⁵³ Eine nähere Erörterung dieses „Höheren Dualismus“ fehlt der Urfassung 1811 der *Weltalter*. Sie kommt jedoch kurz im *Bruchstück* 1815 vor. Es sind Leibnizens Idealismus oder Intellektualismus und Brunos Hylozoismus, die nach Spinoza einen höheren Dualismus bilden und jeweils übele Folgen mitgebracht haben. Nämlich der Hylozoismus führte zu dem toten Materialismus, zu der ganzen Mechanisierung „menschlicher Begriffe, Gefühle, Handlungen“ (VIII, 341), während andererseits es „Bestreben der ganzen modernen Theologie“ war, das Christentum allmählich zu idealisieren, ja auszuleeren (VIII, 342). Um solche üblen Zustände zu überwinden, wird natürlich eine „höhere Einheit“ aufgefordert.

die beyden Prinzipien als zwey verschiedene Persönlichkeiten, aber eines und desselben Wesens, erkennt, auf's vollkommenste die Zweyheit mit der Einheit vereinigt.“ (WA I, 168) Nach der christlichen Lehre liegt die höhere Einheit freilich im Geist, als Einheit des Vater und des Sohn usw., was man in jeder kirchlichen Broschüre leicht finden kann. Also für den Herrn von Schelling ist die christliche Dreieinigkeit eine perfekte Sache und das Endziel der gesamten Entwicklung, daß „sich wohl keine vollkommenere Auflösung des Streits aller menschlicher Systeme denken läßt.“ (WA I, 168) Die Dreieinigkeit offenbart sich aber mit der Ausführung der Scheidung, mit der Schöpfung, mit der Verwirklichung der Zeit, so daß Schelling in diesem Sinne zu sagen wagte, daß das Christentum so alt sei wie die Welt (UPhO, 17).

Aber das Christentum auf die Spitze sowie auf das Ende der Philosophiegeschichte zu setzen ist freilich Schellings persönliche naive Meinung und wird nie von uns freien und vernünftigen Philosophen anerkannt werden. Selbst Schelling fühlt sich nicht ganz sicher und rücksichtslos, daß er nicht immer hartnäckig darauf insistieren könnte. Anderswo nennt er das letzte System „*absoluten Idealismus*“ (WA I, 88), inwiefern das Absolute „in der späteren Entwicklung als das allein eigentlich Seyende oder Ideale erscheint“ (ebd.), und „*System des Geistes*“ sowie „*System der Wahrheit*“ (WA I, 190), inwiefern im Geist als der höchsten Einheit aller Widerstreit sich auslöst. Auch in *Initia* 1820/21 bestimmt Schelling das letzte System als „*System der Freiheit*“ (*Initia*, 172), dem der Pantheismus und der Dualismus der Reihe nach vorangingen. Bei allen diesen Wendungen ist dann eine christliche Färbung kaum zu erkennen.

Es bleibt noch ein Punkt, zu erklären, wie sich die verschiedenen Systeme zu einander verhalten. Dies ist aber dasselbe Problem, wie sich die verschiedenen Zeiten zu sich verhalten. Wie dort das *Zugleichsein* der verschiedenen Zeiten hervorgehoben ist, wird hier das *Zusammenbestehen* der verschiedenen Systeme betont. Dieser Gedanke ist insbesondere klar in den Erlanger Vorlesungen, *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* 1821, zu sehen. Denn schon das griechische Wort „*systeme*“ bedeutet ursprünglich nichts anders als „*Zusammenbestehen*“. Aber das Zusammenbestehen ist nicht terminus a quo, sondern terminus ad quem. Es setzt einen zuvor widerstreitenden Zustand, *Asystasie*, voraus. Der Widerspruch der verschiedenen Systeme kommt vor allem aus dem Widerspruch der verschiedenen Auffassungen derselben Prinzipien; jede Auffassung ist zwar an sich nicht falsch, aber insofern sie als solche verharrt und nicht weiter fortschreitet und sich höher aufhebt, ist sie einseitig und falsch. Nun die „*Aufgabe*“ des Philosophen ist eben, aufzuzeigen, „daß sie (sc. die Systeme) wirklich *zusammenbestehen*.“ (IX, 213) Das bedeutet einerseits, daß jedes System nicht vernichtet werden darf und kann, sondern gleiches Recht hat, gleichen Anspruch zu gelten; andererseits aber die Systeme müssen in eine vernünftige und notwendige Reihenfolge gebracht werden, so daß jedes System einen ihm gebührenden Ort bekommt,

höher oder niedriger, aber an sich gleich, und zusammen die Wahrheit und Wahrheiten ausdrückt (denn es gibt unserer Überzeugung nach keine außer System bestehende „Wahrheit“). Allerdings dies ist nur möglich in dem letzten höchsten System, dem „Totalsystem“ (IX, 212), dem System selbst oder das „System par excellence“ (IX, 211) Dieser Gedanke paßt völlig Schellings Unternehmen in den früheren Fassungen der *Weltalter* an, als er die verschiedenen Systeme gemäß der Folge der *Weltalter* darstellt. Nur hier geht Schelling ein bißchen zu weiter, zu behaupten, daß das Ende überhaupt nicht in irgend einem System, sondern „frei vom System – über allem System“ (IX, 212, 214) sei. Wir glauben aber, diese Behauptung kommt eher aus der konkurrenzbewußten Intention, daß Schelling sich somit höher als *Hegel*, der fast derselben System-Idee folgt, einstellen zu können glaubte, weil die Darstellung aller Systeme angeblich bloß „Propädeutik“, „Vorbereitung“ und „Dialektik“ sei, nicht die „Wissenschaft“ selbst (IX, 214), welche seine eigene Philosophie sein sollte.¹⁵⁴ Aber indes ist es aus unzähligen Zeugnissen (z.B. er sagte kurz nachher, die ganze Wissenschaft sei eben das System selbst, IX, 216) ganz klar, daß Schelling gerade seine eigene Philosophie nach wie vor als ein *System* – und zwar das letzte und vollkommenste System – angesehen hat. Und wir dürfen sagen, auch Schellings letztes Ziel ist nichts anders als das *Zusammenbestehen* der negativen und der positiven Philosophie.

Zeit und Ding

Nach den gewöhnlichen Vorstellungen sind Raum und Zeit zwei „besondere Dinge“ oder riesige Behälter, alle Dinge sind darin oder die Dinge *existieren* nur *in* Raum und Zeit. Daß Raum und Zeit dabei selbst als gewisse Art Dinge behandelt werden, fällt kaum ein. Es ist jedoch Kant, der Raum und Zeit als äußere, objektive Dinge überhaupt verleugnet und entschieden gezeigt hat, daß Raum und Zeit nur Formen unserer sämtlichen Anschauungen sind und nur im Subjekt bestehen. Die Dinge existieren nicht *in* Raum und Zeit, sondern *mit* ihnen. Es ist Wahrheit, daß jeder Mensch, der nach Kants unsterblicher transzendentalen Ästhetik noch an äußerlichen (objektiven) Raum und äußerliche (objektive) Zeit, die unabhängig von Subjekt und Dingen wären, glaubt, intellektuell immer naiv und kindisch bleibt.

Also Kants Revolution liegt darin, wenn früher man nur wußte, daß das Subjekt in Raum und Zeit ist, so behauptet Kant gerade umgekehrt, daß Raum und Zeit allein *in dem Subjekt* sind. Damit sind alle vier großen klassischen Philosophen nach Kant (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer) einverstanden.

Nur taucht hier ein weiteres Problem auf, was unter dem „Subjekt“ zu verstehen ist? Für Kant

¹⁵⁴ Aus demselben Grund prahlt Schelling in *System der Weltalter* 1827: „Meine Philosophie ist σοφία, die wirkliche Weisheit, die übrigen sind nur φιλοσοφία d.h. die Vorbereitung zur σοφία.“ (SWA, 87)

und Schopenhauer ist das Subjekt ausschließlich das vorstellende, erkennende Subjekt (d.h. Menschen und Tiere),¹⁵⁵ das als solches sich klar von den „Gegenständen“ (d.h. Dingen) zu unterscheiden ist. Also Kant ist zwar der Meinung, daß die Zeit überhaupt im Subjekt ist, aber er würde nicht sagen, daß die Zeit *in dem Ding* sei!

Gerade am diesen Punkt schreitet Schelling weiter fort, indem er „Zeit in den Dingen“ oder „Zeit in jedem Ding“ behauptet. Wie Kant meint Schelling, „die fast für allgemein anzunehmende Täuschung, als wäre die Welt oder doch jedes Ding in der Zeit, läßt sich leicht auflösen.“ (WA I, 142) Aber zugleich kritisiert er Kant: „Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darinn, daß er diese *allgemeine* Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die *beschränkte* gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird.“ (WA I, 143) In der Tat hat Schelling die Bedeutung des „Subjekts“ vom Umfeld der Erkenntnistheorie ins Umfeld der aristotelischen Ontologie eingeführt, so daß jedes einzelne Ding, inwiefern es nicht Prädikat eines anderen ist und nur durch anderes ausgesagt werden kann, eine Substanz – ein Subjekt – ist. Also hier zwischen Schelling und Kant ist nicht Gegensatz der „allgemeinen“ und der „beschränkten“ Subjektivität, sondern Unterschied der Ausgangspunkte, ob man prinzipiell von Erkenntnistheorie oder von Ontologie aus das „Subjekt“ versteht. Dies ist eigentlich die Trennungslinie zwischen dem sogenannten „subjektiven Idealismus“ (Kant, Fichte und Schopenhauer) und „objektiven Idealismus“ (Schelling und Hegel). Die „objektiven Idealisten“ gewannen eine größere Allgemeinheit und Einheit, jedoch um den Preis, daß sie in manchen Hinsichten wieder in die „alte“ dogmatische Metaphysik zurückzufallen schienen. Diese Aporie gilt auch für Schellings jetzige Auffassung, daß die Zeit in jedem Ding liegt. Denn somit wird die Zeit für die Menschen wiederum etwas Äußerliches, Objektives, von dem Menschen-Subjekt Unabhängiges usw., was die transzendente Ästhetik ablehnen muß. Dies ist allerdings ein anderes Problem.

Nun möchten wir genauer wissen, wie Schelling das Verhältnis der Zeit und der Dinge versteht. In der Tat ist dieser Gedanke der „allgemeinen Subjektivität der Zeit“ nicht neu in der Weltalterphilosophie vorgekommen, sondern Schelling hat ihn bereits in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 klar ausgedrückt: „Eigentlich hat *jedes* Ding (nicht nur das Universum) die Zeit in sich selbst. ... alle Zeit ist *subjektiv*, d.h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht außer sich.“ (VII, 431) Nun wiederholt Schelling in der Weltalterphilosophie denselben Gedanken: „kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigene, ihm eingeborene und inwohnende Zeit.“ (WA I, 143) Weiter das Problem, *wie* jedes Ding eine innere Zeit bekommt, wird dort wie hier so erklärt: „Die Zeit ist in dem Realen (dem Seyn Gottes) gesetzt.“ (VII, 430) und

¹⁵⁵ Der Wille als *wollendes Subjekt* hat nichts mit Raum und Zeit, ja er hat überhaupt nichts mit der *Erkenntnis* zu tun. Daher übergehen wir hier das Problem „Wille“ bei Kant und Schopenhauer. Den Schellingschen Pseudo-Willen lassen wir einfach in Ruhe.

„Dieser Akt setzt eine Zeit in den Dingen.“ (WA I, 142) Beide Erklärungen sind insofern übereinstimmend, daß die Zeit nur durch eine *Tathandlung* – dort „Selbsteinschränkung“ und hier „Scheidung“ Gottes – in das Ding hinein gesetzt wird, so daß jede Zeit sich jeweils mit einem entsprechenden Ding konjugiert und umgekehrt.

Da jede Zeit sich nur durch den Maßstab von den anderen unterscheiden kann, in welchem Grade das Seyn als vergangen und das Seyende als gegenwärtig gesetzt sind, muß jedes Ding sich auch demselben Maßstab unterwerfen. Nämlich die Dinge unterscheiden sich „nur durch den Grad, ... in welchem das bejahende Princip in ihnen entwickelt und aus dem Nichtseyenden erhoben ist.“ (WA I, 157) Es ist ein und derselbe Maßstab, der bestimmt, daß jene Entwicklung und Realisierung des bejahenden Prinzips in Zeiten wie in Dingen nur stufenweise und allmählich fortschreitet. Schelling hatte am Anfang der verschiedenen Fassungen der *Weltalter* den Satz als sein Vorverständnis der Zeit behauptet: „Alles ist nur Werk der Zeit und nur durch die Zeit erhält jedes Ding seine Eigentümlichkeit und Bedeutung.“ (WA I, 23 = WA II, 26 = Fragmente, 169) Hier wird dieses Vorverständnis bestätigt und erläutert, indem Schelling durch die ganze Genealogie der Zeit wieder zeigt, „daß die Folge der Dinge mit der Folge der Zeiten Eins ist, daß alle Dinge nur Früchte ihrer Zeiten, und zwar jedes die Frucht einer bestimmten Zeit ist und daß sie nur als solche begriffen werden können.“ (WA I, 158)

Wohl möchten wir darauf hinweisen, daß auch dieses Modell der Hervorbringungsfolge der Dinge (nämlich die Dinge entstehen als Ergebnisse einer fortschreitenden und einer widerstehenden Kraft in verschiedenen Stufen) nicht neu, sondern bereits in Schellings früherer Naturphilosophie zu finden ist. In *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* 1799 bestimmt Schelling die Natur als „absolute Thätigkeit“ (III, 16) oder Produktivität, die ins Unendliche geht. Aber „damit aus einer unendlichen produktiven Thätigkeit eine reelle werde, muß sie gehemmt, *retardirt* werden.“ (III, 5) Es soll daher „eine entgegenwirkende (retardirende) Thätigkeit“ (III, 17) oder unendliche „Schranke“ (III, 18) geben, die jene absolute Tätigkeit hemmt. Durch die Wirkungen der beiden Tätigkeiten gegeneinander entstehen Objekte (Dinge), Produkte (bzw. „Hemmungsprodukte“) oder Werke. Aber dabei sollen die entgegengesetzten Tätigkeiten (Kräfte) nicht gleich stark sein, denn sonst würden sich ihre Wirkungen wechselseitig aufheben, so daß das Produkt gleich 0 wäre. Es ist ein unendlicher und rastloser Kampf der Überschreitung und Hemmung, der immer höhere Produkte hervorbringt. Wie viel „Hemmungspunkte“ (III, 17), so viel Dinge. Ähnlich spricht Schelling in *System des transzendentalen Idealismus* 1800, daß „die Dinge selbst nur als Modifikationen *einer auf verschiedene Weise eingeschränkten Thätigkeit* zu begreifen sind.“ (III, 375) Dieses Modell der Hervorbringung der Dinge hatte damals zwar nichts mit der Zeit zu tun und sich noch nicht mit dem Gedanken der quantitativen Differenz verbunden, aber es zeigt deutlich ein Paradigma an, das seit

jeher in Schellings Philosophieren tief wurzelt und hier in der Weltalterphilosophie weitergehend aufgenommen und gebraucht worden ist.¹⁵⁶

Die Dinge entstehen in der Weltalterphilosophie nämlich so: „... da sie [die einschließende Kraft] aber in jedem Augenblick nur bis zu einem gewissen Grade überwindlich ist, so wirkt sie bey Erreichung dieses Grades der weiteren Entwicklung entgegen, daß das Gewordene stehen bleibt und als ein Bestimmtes erscheint.“ (WA I, 155) Dieses Stehenbleibende, Gewordene ist eben nichts anders als ein wirkliches *Ding*. Es wird hervorgebracht durch die Überwindung der scheidenden Kraft über die einschließende Kraft in quantitativem Verhältnis. Der Gedanke der quantitativen Differenz erscheint hier wieder sehr wichtig, denn ein Ding wird bestimmt und befestigt nur durch die Spannung zwischen dem erreichten Grad und dem nächsten Grad, während die ganze Bewegung unaufhörlich dran dringt. Daher sagt Schelling, „denn wie die Dinge *stehen bleiben* ist keine geringere Aufgabe als wie sie sich entwickeln.“ (WA I, 155/6) Dieser Satz drückt dasselbe aus, was früher am Schellings Herz lag: „das *Hauptproblem* der Naturphilosophie ist nicht, das *Thätige* in der Natur, sondern das *Ruhende, Permanente* zu erklären.“ (III, 17)

Übrigens erkennen wir auch, daß diejenige Bestimmung des Dinges, die in der Naturphilosophie als „Hemmung“ oder „Schranke“ bestimmt wird (I, 356; III, 16, 18), in der Weltalterphilosophie weiterhin als „Einschränkung“ (VII, 431; WA I, 151) beibehalten worden ist. Diese Einschränkung, da Zeit und Ding in eins fallen, kann sowohl von seiten der Dinge als auch von seiten der Zeit verstanden werden. In *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 sagt Schelling, „Das Reale in der Zeit sind bloß die verschiedenen *Einschränkungen*, durch welche ein Wesen (sc. ein Ding) geht.“ (VII, 431) Jedes Ding hat in sich eine innere und eingeborene Zeit, heißt in Wahrheit nur so viel: jedes Ding hat in sich eine bestimmte Kollektion einer Reihe Einschränkungen, durch die es durchgehen muß. Dies ist eigentlich einer der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis der Schellingschen Lehre von der Zeit, wie Schelling selbst betont, „Wir können daher *philosophisch* eigentlich nur sagen: ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen, aber nicht, es hat *so* und *so lang* gelebt.“ (VII, 431)¹⁵⁷ Daß nicht nur das Ding, sondern auch Gott durch solche Einschränkungen oder Begrenzungen durchgehen müssen, wird von Schelling klar ausgedrückt. (vgl. WA I, 151 ff.)

¹⁵⁶ Es gibt weitere einstimmende Punkte. Z.B. in der Naturphilosophie wurde jene retardierende Tätigkeit – „das absolut-Hemmende“ (III, 5) – von Anfang an als „erstes *Postulat*“ (III, 5) angenommen, so daß der ursprüngliche Grund der Hemmung bequem in der Natur selbst gelegt wird. (vgl. III, 16) Wenn Schelling später in der Weltalterphilosophie einen Willen auf unbegreifliche Weise selbst zeugen läßt, der dann zur einenden, einschließenden Kraft wird, so hat er eigentlich dasselbe getan. Wie gesagt, dies alles ist in Grunde nur durch Annahme einer Art Emanationslehre zu erklären.

¹⁵⁷ Weiter setzt Schelling fort: „Diese Bestimmung von *so* und *so lang* kann nur aus Vergleichung entstehen; wenn ich aber ein Wesen in Vergleichung betrachte, so betrachte ich es nicht *an sich selbst*, d.h. nicht philosophisch.“ (VII, 431) – Ein typisches Motiv der Identitätsphilosophie. Man sieht klar, wie sehr Schellings spätere Lehre von der Zeit auf der früheren Spekulation beruht.

„Ganze Zeit“ und „ganze Zeiten“

In diesem Paragraphen erörtern wir, inwiefern jede Zeit nach Schellings Lehre von der Zeit „ganze Zeit“ ist.

Was heißt „ganze Zeit“? In der Urfassung 1811 der *Weltalter* nennt Schelling „ganze Zeit“ die, „in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dynamisch auseinander gesetzt gehalten, aber eben damit zugleich verbunden sind.“ (WA I, 135) Diese Behauptung spricht Schelling wie einen Lehrsatz aus, ohne weitere Erklärung – wahrscheinlich findet er eine Erklärung nicht nötig. Aber wie sollten wir diese Behauptung systematisch verstehen?

Wir sind überzeugt, daß Schellings früheres (genauer: identitätsphilosophisches) Zeitverständnis hier unmittelbar zurückkehrt. Denn im *Würzburger System* 1804 hat Schelling wohl gesagt: „Sofern also die Substanz in dem Ding ist, insofern ist auch die Ewigkeit in dem Ding, d.h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind eins in ihm.“ (VI, 270) In diesem Sinne können wir sagen, *sofern die Ewigkeit in jeder Zeit ist*, insofern ist jede Zeit „ganze Zeit“. Die Ewigkeit ist notwendig in der Zeit, denn „die Zeit selbst, im größten wie im kleinsten Theil, ist *erfüllt* von der Ewigkeit“ (VII, 170), ohne deren stete Gegenwart (d.h. Anwesenheit) nicht ein geringstes Teil der Zeit denkbar wäre. Übrigens, da Zeit und Ding in eins fallen (wie im letzten Paragraphen bereits erklärt), so also gilt derselbe Grundansatz der Identitätsphilosophie, daß jedes Ding *an sich* betrachtet unendlich, für sich ein Ganzes, eine Totalität ist (vgl. IV, 133; VI, 274 usw.), auch für Zeit, die immanent in jedem Ding ist.¹⁵⁸

Die Beibehaltung dieses identitätsphilosophischen Grundansatzes in der Weltalterphilosophie zeigt sich auch darin, daß selbst die sogenannte „dynamische Auseinanderhaltung“ der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft letztthin ein Verhältnis der *quantitativen Differenz* ist. Weil die einschließende Kraft nach Schellings Auffassung „nicht zumal noch ohne Widerstand“ (WA I, 134) überwunden werden kann, muß der Überwindungsprozeß allmählich – in der Zeit nach einem quantitativen Maß – zur Vollendung kommen. Es muß so sein, denn „leistete dieses andere [Prinzip] nicht Widerstand, so wäre keine Zeit, weil die Entwicklung im Nu, ohne Absatz und Folge geschähe; würde aber auch nicht dieses andere [Prinzip] beständig von dem ersten überwunden, so wäre absolute Ruhe, Tod, Stillstand und darum wieder keine Zeit.“ (WA II, 29)

In der Tat haben die von Schelling häufig benutzten Formulierungen, „*mehr und mehr*“ (WA I, 119, 133), „*immer mehr*“ (VII, 434; WA I, 120, 135), „*in gewissem Grad*“ (WA I, 135; SWA, 209), „*mehr oder weniger*“ (ebd.), „*größerer oder geringerer Ungeschiedenheit*“ (WA I, 149), „in jedem

¹⁵⁸ Es ist nur beiläufig zu erinnern, man darf die „ganze Zeit“ mit der Ewigkeit nicht verwechseln, weil in der Ewigkeit „*kein Unterschied* der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft“ (VI, 270) ist, während in der „ganzen Zeit“ die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zwar in eins fallen, aber zugleich in Differenz zueinander stehen.

Augenblick nur *bis zu einem gewissen Grad*“ (WA I, 155), „*grad- und stufenweise*“ (WA I, 158) usw., es am klarsten bezeugt, daß Schelling hier an nichts als eine quantitative Differenz gedacht hat. Daher kann man sogar sagen, daß in der Weltalterphilosophie die Entstehung der wirklichen Zeit gerade auf einer Art quantitative Differenz beruht: daß „das Seyende in gewissem Grad als gegenwärtig, das Seyn in gewissem Maß als vergangen, die vollkommene Dualisierung aber, (welche unmittelbar in die letzte und höchste Einheit übergeht), mehr oder weniger als zukünftig gesetzt wird: so entsteht dadurch in jedem Augenblick *Zeit*, und zwar als *ganze Zeit*.“ (WA I, 135) Und so weiter entstehen *ganze Zeiten*.

Daß alle *Zeiten* qualitativ identisch und zugleich quantitativ different sind (also *jede Zeit* ist ganze *Zeit* und es gibt unzählige „ganze *Zeiten*“), dies alles kann eigentlich durch den Grundansatz der Identitätsphilosophie erklärt werden. Tatsächlich wird es hier von Schelling als von vornherein gegebene Garantie angenommen. Wir sehen also in der *Zeit*, in der „ganzen *Zeit*“, drei Faktoren: das Seyende oder die scheidende Kraft (A), das Seyn oder die einschließende Kraft (B), ihre vollkommene Dualisierung = letzter höchster Einheit (C). Die qualitative Identität der *Zeiten* liegt darin: „jede *Zeit* enthält dasselbe“ (WA I, 148) oder „der *Inhalt* der *Zeit* ist immer einer und derselbe.“ (SWA, 209) Was die Differenz betrifft, wenn Schelling früher die unzähligen Dinge nur dadurch unterscheidet, daß das Verhältnis des Idealen (A) und des Realen (B) in jedem Ding in unterschiedlichem Grad ist, kostet es ihm hier freilich auch keine Mühe, durch das quantitative Verhältnis jener drei Faktoren die unzähligen *Zeiten* voneinander zu unterscheiden, nämlich so: „denn sie [eine *Zeit*] unterscheidet sich von ihrer vorhergehenden nur dadurch, daß sie zum Theil als vergangen setzt, was diese als gegenwärtig, und zum Theil als gegenwärtig, was jene noch als zukünftig setzte; und eben so auf die umgekehrte Art unterscheidet sie sich von der ihr folgenden *Zeit*.“ (WA I, 148; vgl. auch SWA, 209)

Wenn Schelling nun sagt, „daß die *Zeit* in jedem Augenblick die ganze ist und *die ganze stets der ganzen folgt*.“ (WA I, 146; vgl. auch SWA, 209), so hat diese Folge der *Zeiten* auch nur *Eine bestimmte Richtung*, indem in jeder folgenden *Zeit* das Seyn immer um einen Grad „mehr“ überwunden wird. Schelling meint, nur die „sanfte Stetigkeit“ (WA I, 146; SWA, 209) dieser Folge hat im Menschen die Vorstellung eines *Zeitflusses* hervorgebracht. Aber mit der Vorstellung des *Zeitflusses* sollte man nicht glauben, daß die *Zeit* wirklich *verfließt*, denn das eigentlich bewegende Subjekt ist nicht die *Zeit* selbst, sondern eine qualitative Einheit, die in eine Richtung übergeht, wobei die einschließende Kraft „immer mehr“ überwunden ist. Daher sagt Schelling, man darf nicht fragen: „Wie viele *Zeit* ist schon verflossen?“, sondern nur: „Wie viele *Zeit* sind schon gewesen?“ (WA I, 145)¹⁵⁹ Übrigens, die Menge hat zwar eine Ahnung von dem quantitativen Verhältnis in der *Zeit* und

¹⁵⁹ Dies kommt von demselben Sinn, als Schelling früher behauptet, man sollte strengstens nicht sagen

erkennt auch darin eine Richtung (z.B. die Vergangenheit wird in jedem Augenblick „immer mehr“ oder „immer größer“), aber sie hat dabei nicht geringste Erkenntnis von den inneren Faktoren jeder Zeit, noch erkennt sie, daß die Richtung der Zeit eine steigende und nicht bloß vorwärts fließende ist (vgl. WA II, 24). Auch von der qualitativen Identität aller Zeiten weiß die Menge nichts. Die qualitative Identität wird hier von Schelling als „eine wahre alle Zahl (sc. die Quantität überhaupt) übertreffende Unendlichkeit“ (WA I, 145) bezeichnet. Aber diese Unendlichkeit ist eben nichts anders als die Ewigkeit, die Substanz, das Absolute, das als „unendliche Position“ die Orte aller Zeiten bestimmt.

So also haben wir gezeigt, daß Schellings Verständnis von „ganzer Zeit“ und „ganzen Zeiten“ völlig von den Gedanken quantitativer Differenz und qualitativer Identität bestimmt und sich als Erbschaft der Identitätsphilosophie ansehen läßt.

Wohl müssen wir hier noch ein bißchen länger verweilen, weil Schelling außer dem oben Erörterten noch in einem ganz anderen Sinn von „ganzer Zeit“ gesprochen hat: „Die ganze Zeit würde nämlich dann *seyn*, wenn sie nicht mehr künftig wäre., und wir können daher sagen, die Zukunft oder die letzte Zeit sey *die ganze Zeit*.“ (WA I, 147/8) – Die „Zukunft“ hier läßt sich zwar als einer der Teile der Weltalter (Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft) ansehen, weil die Zukunft sowieso zukünftig ist. Aber sie bedeutet mehr. Nämlich die Zukunft bedeutet auch das *Ende* aller Geschichte und Entwicklung, einen *Zustand*, in dem das *Seyn* (die einschließende Kraft) endgültig völlig, restlos, überwunden worden sein soll, in dem „die *ganze*, alles befassende, der Ewigkeit gleiche, *Zeit* in einem Wesen entwickelt worden, welches auf der höchsten Stufe der Entfaltung nothwendig geschieht.“ (WA I, 139)

In diesem Zustand ist alles ans Ziel gelangt, absolut vollkommen und vollendet. Es ist wiederum eine absolute Einheit, aber nicht so, als fälle alles wieder in den dunklen Sog der uranfänglichen Einheit zurück, sondern so, daß die *letzte* Wirkung der Scheidung alles Entfaltete als Eins setzt und zusammenfaßt, „ohne es zurücknehmen zu können.“ (WA I, 159) Alles Gewesene oder Gewordene kehrt wieder zurück oder „ersteht auf“ (VII, 483), so daß eine „Simultaneität“ (WA I, 159) zwischen allem herrscht. Nichts Neues (überhaupt kein neues Ding und keine neue Zeit) würde mehr entstehen, weil alle Einschränkungen dadurch aufgehoben sind, daß die einschließende Kraft nun restlos überwunden worden ist. Die quantitative Differenz besteht nicht mehr, und es bleibt nur die Einheit – und zwar die vollkommene All-Einheit – zurück. Nur daher heißt die Zeit *ganz*, weil es keine Unterscheidung mehr der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt. Nur daher heißt diese sogenannte „ganze Zeit“ *Zukunft*, weil dieser Zustand, die völlige Überwindung der väterlichen

„ein Ding hat so und so lang gelebt“, sondern „ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen.“ (VII, 431)

einschließenden Kraft, von unserem Standpunkt gesehen noch nicht da, sondern nur zukünftig ist.

Aber diese „ganze Zeit“ oder „Zukunft“, die Schelling auch als „die *Zeit selber*“ (WA I, 147), „*absolute Zeit*“ (ebd.), „der Ewigkeit gleich“ (WA I, 139), „Simultaneität“ (WA I, 159) bezeichnet, ist in Wahrheit nicht mehr *Zeit* oder hat nichts mehr mit der *Zeit* zu tun. Dieser vollkommene Zustand der All-Einheit ist *Ewigkeit*, die Schelling am Ende seiner verschiedenen Darstellungen des *Systems* immer wieder vorgesehen (geahndet) hat. Dem Inhalt nach soll dieser Zustand nichts anders als jener, den Schelling am Ende der *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 so formulierte: „Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.“ (VII, 484) Es ist verzeihlich, daß Schelling – wie alle an eine Art Eschatologie glaubenden Leute – über das Ende der Welt so verworrene und abweichende Formulierungen gebraucht hat, weil ihm dabei nichts mehr oder weniger als „Ahndungen“ zur Verfügung steht. Aber dies ist eben unbedeutend.

Der Organismus der Zeit und das Schicksal

Diejenige „ganze Zeit“, die Zukunft, der Endzustand aller Geschichte, das Absolute in vollkommener All-Einheit, ist somit die *causa finalis* und der *terminus da quem*, wonach alle einzelnen Zeiten streben. Jede einzelne *Zeit*, sofern sie als solche ist, setzt bereits dieses Ende der *Zeit* voraus, welches für sie noch zukünftig ist. Denn wäre der Endzustand wirklich schon da, dann gibt es keinen Grund mehr, daß irgendeine einzelne *Zeit* noch nötig sei. Anders gesagt: „Ging ihr [der einzelnen *Zeit*] nicht die ganze *Zeit* der Idee nach voran, so könnte sie diese nicht als zukünftig setzen, d.h. sie könnte sich selbst nicht setzen, indem sie ohne *diese bestimmte Zukunft* (sc. den Endzustand) selber nicht diese bestimmte *Zeit* seyn könnte.“ (WA I, 148) Ein solches Verhältnis des Einzelnen zu dem Ganzen, „bey welchem jenes zu seiner Wirklichkeit dieses schon als vorhanden in der Idee voraussetzt, allgemein als ein *organisches* betrachtet [wird].“ (ebd.)

Für alle Schelling-Kenner ist der Terminus „Organismus“, der seit *Weltseele* 1797 thematisch in Schellings Philosophieren vorkommt, gar nicht ein fremdes Wort. Wohl ist der Terminus „Organismus der Zeiten“ nur in der Weltalterphilosophie zu finden, wenngleich diese Gedanken selbst in der ganzen späteren sogenannten „positiven Philosophie“ beibehalten sind. Nun angesichts der Tatsache, daß der Begriff „Organismus“ so umfangreiche Bedeutungen in sich hat, möchten wir ihn auf dasjenige musterhafte Schema beschränken, das zuerst von Kant in *Kritik der Urtheilskraft* 1790 begründet ist: Organismus bedeutet vor allem, „daß die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind.“¹⁶⁰ Das heißt, die Idee des Ganzen als „systematischer Einheit“ enthält und bestimmt die Form und Verbindung aller Theile (alles

¹⁶⁰ Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, § 65. Akademie-Ausgabe, Band V, S. 373. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Mannigfaltigen) a priori.¹⁶¹ Allgemein gesehen, Schelling hat in der Weltalterphilosophie mit Kant dieselbe Auffassung geteilt.

Dieser Organismus, wenn auf die Zeit bezogen, sieht dann ein System der Zeitalter, deren jedes „dynamisch“ zueinander verhält und das Ende der Zeiten voraussetzt. Ungefähr so: „In einem Ganzen, darinn Alles und Jedes den Abdruck rhythmisch folgender Zeiten zeigt, kann nichts einzeln, nichts für sich genommen werden.“ (Fragmente, 169) Jede Zeiteinheit ist eine Periode, und die Perioden unterscheiden voneinander nur dadurch, daß sie jeweils sich in einem Zustand „größerer oder geringerer Ungeschiedenheit“ (WA I, 149) befinden. Nur in Hinsicht auf das Absolute in vollkommener All-Einheit, wo keine quantitative Differenz („größerer oder geringerer Ungeschiedenheit“) mehr ist, ist einerseits jedes Zeitalter als solches an seinem Ort bestimmt und andererseits entsteht ein Fortschritt der immer größeren Geschiedenheit. Daher heißt es, „ohne einen solchen Organismus wäre die ganze Geschichte nur ein Chaos voll Unbegreiflichkeiten.“ (ebd.)

Die *Funktion* des Endzustandes (der ganzen Zeit oder der Zukunft) wird hier von Schelling noch von einer anderen Seite dargelegt, indem der Endzustand als „das organisierende Prinzip“ (WA I, 149) der Zeitalter erscheint.

Denn bisher haben wir nur die vorhandene Sachlage der quantitativen Differenz gesehen, daß die Überwindung der väterlichen einschließenden Kraft nicht mit „Einem Zauberschlag“ (WA I, 153), sondern nur in einem allmählichen Fortschritt unendlich langsam vollendet. Aber *warum soll es gerade so sein?* Die Antwort gibt erst das organisierende Prinzip der Zeitalter, das Absolute im Endzustand oder – dem christlichen Schema nach – der Geist, aus. Alles ist von dem Geist (also der *causa finalis*) her bestimmt. So sagt Schelling ganz deutlich: „Der Geist erkennt, *in welchem Maß* die ewige Verborgenheit des Vaters aufgeschlossen und als Vergangenheit gesetzt werden soll. Der Geist ist also der Eintheiler und Ordner der Zeiten.“ (WA I, 150) Der Geist bestimmt freiwillig, ob und inwiefern eine Seite des göttlichen Wesens verberge oder offenbar werde. Kurz: „Von dem freyen Willen des Geistes, ... hängt es ab, was aus der Verborgenheit hervortreten und was in ihr verschlossen bleiben soll.“ (WA I, 152) Der Geist setzt das Maß – „Maß ist überall das Größte.“ (WA I, 151) –, daß die Welt und die Geschichte gerade in diesem mannigfaltigen Verhältnis der quantitativen Differenz bestehen.

Weiter vergleicht Schelling den Geist mit dem „besonnenen Künstler“ (WA I, 152), der in Kunst oder Wissenschaft mehr besorgt ist, die Entwicklung anzuhalten als zu beschleunigen, damit das rechte Licht an der rechten Stelle hervorbreche und nur aus der höchsten Steigerung die erwartete Wirkung erfolge. Gegen das Verlangen mancher Leute,¹⁶² die einen beschleunigten Gang der

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Solche Leute sind meistens diejenigen, die *schwärmend* an eine Eschatologie glauben.

Weltentwicklung und die gleiche Ankunft der vermeinten (geglaubten) geglückten Zukunft wünschen, will Schelling als „der allein Weise“ (WA I, 153) erscheinen, der zögert und „die Welt das ganze Maß der Schmerzen tragen läßt.“ (ebd.) Nicht nur die Welt, sondern alles, was in der Welt ist, muß dieses Maß in sich tragen, das als mannigfaltige Bestimmungen erscheint. – Aber diese Bestimmung ist eben dasjenige, was wir *Schicksal* nennen.

Es ist also Schicksal, daß alles – vom kleinsten Ding bis zum größten Ereignis – bestimmt ist, *ob, wann, wo, auf welche Art und Weise, wie beschaffen*, es hervortritt und untergeht. Dasjenige Schellingsche Vorverständnis der Zeit, das gleich am Anfang der Weltalter ausgesagt wurde, ist hier bestätigt worden. Es hieß nämlich: „Auch das Kleinste, bis zum Sandkorn herab, muß *Bestimmungen* an sich tragen“ (WA I, 23; Fragmente, 169) und: „Wir sind überzeugt, daß jedem großen Ereigniß, jeder folgenvollen That ihr Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, und daß sie kein Nu früher an's Tageslicht tritt, als die *Kraft will, welche die Zeiten anhält und mäßigt.*“ (WA I, 25) Wir sehen ganz klar ein, daß diese die Zeiten anhaltende und mäßigende Kraft nichts anders als der Geist, „der Eintheiler und Ordner der Zeiten“ (WA I, 150), ist.

An den Beispielen, durch welche Schelling diesen Ansatz beweisen will, spiegelt sich das Schicksal der deutschen Nation in der neueren Zeit. „Lange Zeitalter hindurch fühlen ganze Völker sich unwohl und doch kraftlos, ihr Schicksal zu ändern, in eine bessere Zeit durchzudringen.“ (WA I, 153) – Gemeint ist wahrscheinlich jene Periode, als das Heilige Römische Reich der deutschen Nation nach dem großen Kaiser Heinrich IV. (1084-1106) sehr geschwächt wurde und Jahrhunderte lang durch Verschwörungen und Schmähungen der Franzosen in eine furchtbare Zersplitterung geriet. Dann, „was läßt lange Zeiten hindurch gewisse Eigenschaften, Talente oder Bestrebungen des Geistes todenähnlich schlummern, bis sie, wie durch einen plötzlichen Frühling geweckt, aus diesem Winterschlaf erwachen und nun nicht einzeln, sondern wie Knospen und Blüten an Bäumen, Hecken und Stauden, von allen Seiten, geschaart und in Masse hervorbrechen?“ (ebd.) Es bezieht sich hier offenbar die Periode seit der Aufklärung, in der der deutsche Geist plötzlich und unerwartet belebt wurde und binnen Jahrzehnte in fast allen Seiten (Philosophie, Literatur, Kunst, Naturwissenschaft, Technik usw.) unglaublich aufgeschwungen hatte. Allein von der *deutschen klassischen Philosophie* (von Kant bis Schopenhauer) dürfen wir sagen, daß sie binnen 60 Jahre (1781-1840) sich in so einem Maß entwickelt hat, daß es vorher und darnach *keine* Philosophie gab, die sich an Tiefe, Weite und Erhabenheit einmal mit der deutschen klassischen Philosophie vergleichen *kann*. Auf die Frage aber, *warum* eine Nation wie die deutsche gerade diesen, und nicht einen anderen, Weg (ja bis zu heutzutage) gehen mußte, können wir mit Schelling nur antworten: „daß alles *seine* Zeit hat.“ (WA I, 154)

„Seine Zeit“ bedeutet seine innere eingesetzte Bestimmung, sein Schicksal. In dem System der

Zeiten ist alles in allen Seiten schlechthin determiniert. Den einen Grund haben wir im vorletzten Paragraphen schon erörtert, nämlich weil Zeit und Ding, die Folge der Zeiten und die Folge der Dinge letztlich in eins fallen. Der andere Grund ist die Idee des Organismus in Hinsicht auf die Zeit, „daß die Zeit nicht ein äußeres wildes, unorganisches, sondern ein inneres im Großen wie im Kleinen immer ganzes und organisches Prinzip ist.“ (WA I, 154)

Aus dieser Weltanschauung ergibt sich die wahre Lebensanschauung, das Schicksal zu achten und ihm zu folgen. Dies haben alle großen Philosophen seit jeher erkannt und anerkannt. Bei Schelling ist keine Ausnahme. „Das Geheimniß alles gesunden und tüchtigen Lebens besteht unstreitig darinn, sich die Zeit nie äußerlich werden zu lassen und mit dem Zeiterzeugenden Prinzip in sich selber nie in Zwiespalt zu kommen.“ (ebd.) Besser, wenn man dies mit Einsicht freiwillig tut. Wenn früher Seneca sagt, daß die Fortuna den Wollenden führt und den Nichtwollenden zieht, so kann Schelling denselben Spruch in Verbindung mit der Zeit gebrauchen. Indessen will Schelling nicht einfach Resignation lehren, als bräuchte man die Wirklichkeit nur ohnehin anzunehmen und aufzunehmen. Das Schicksal zu gehorchen ist nichts Negatives, sondern eine positive Handlung, für den Menschen heißt es vor allem, dem Vorbild des Absoluten zu folgen und es in sich selbst zu praktizieren. Das bedeutet erstens die *Scheidung*, durch welche der Mensch ein besseres Selbst gegenüber dem alten Selbst zeugt, dieses in Vergangenheit setzt; zweitens soll die Scheidung oder „Selbstüberwindung“ (WA I, 154), da sie immerwährend und ewig geschieht, *in eine bestimmte Richtung* führen, daß die aufschließende Kraft *immer mehr* Oberhand gewinnt und gen das wahre Ziel kommt, nicht an demselben Grade bleibt oder gar in die umgekehrte Richtung fällt.

Schließlich die Frage, ob das Absolute oder Gott auch dem Schicksal (Organismus der Zeiten) gehorchen müsse, wird so beantwortet (oder vermieden), daß „das göttliche Leben“ (WA I, 151), „Gottes Leben“ (ebd.) oder „die göttliche Offenbarung“ (ebd.) eben durch dieselben Perioden hingehen müsse. Dabei ist Schelling aber so schlau, daß er nur schlichte Ausdrücke wie „das göttliche Leben“ oder „Gottes Leben“, aber nicht „Gott“, zu dieser Bestimmung zu bringen wagt. Aber Achtung! „Gottes Leben“ ist die *Natur*, nicht Gott selbst, wie wir im **Kapitel IV** unwidrig dargetan haben. Andererseits wirft Schelling den Begriff von Gott als „schränklosestem Wesen“ (ebd.) vor und behauptet, es gibt „in Gott“ Begrenzungen, Einschränkungen, Perioden usw., als müßte Gott sich auch ihnen unterwerfen. Also, was meint Schelling eigentlich?

Um diese scheinbare Aporie zu lösen, braucht man nur sich an die von uns als höchstwichtig betonte Unterscheidung zweier Sphären (das Absolute – Natur) zu erinnern. Folglich muß man vorsichtig generelle „Einschränkungen“ von „Perioden“ unterscheiden und nicht wie Schelling sie (wahrscheinlich absichtlich) miteinander verwechseln, weil die letzteren als wirkliche, reale Zeiten nur in der Sphäre der Natur sein können, während die ersteren, die die Zeiten regeln und anordnen, in

der Sphäre des Absoluten nur als reine begriffliche Bestimmtheiten des Absoluten erscheinen, zwischen denen es zwar eine Folge (oder einen Prozeß) gibt, die aber mit der Zeit überhaupt nichts zu tun hat. Nur um ein Beispiel zu nennen, man bemerke, wie hartnäckig und eifernd Schelling „zeitlose Folge“ behauptet und zugleich „Zeitfolge der Persönlichkeiten Gottes“ leugnet.¹⁶³

Es ist wahr: *in der Sphäre des Absoluten ist Zeit für Schelling nach wie vor ein Tabu*, wie es seit *System des transzendentalen Idealismus* 1800 und bis zu der spätesten „positiven Philosophie“ ganz deutlich zu sehen ist.

Dagegen alles, was Schelling in Hinsicht auf die Zeit geäußert hat, sei es so tief und gedankenreich, hat seine Anwendung nur in der Sphäre der Natur, in der wir Menschen uns auch finden. Diese „von Anfang an“ (im wahrsten Sinne des Wortes) *legendäre* Natur, von Ewigkeit sich erzeugt, durch so viele Freuden und Schmerzen, durch so qualvolle und erleichternde Scheidung, durch so unzählige allmähliche Stufen der Überwindung der dunklen Kraft hindurch und schließlich zur Vollkommenheit gelangt, *hat dies alles in der Zeit (sowohl ewiger Zeit als auch wirklicher Zeit) erlebt*.¹⁶⁴ Aber wenn die Natur so ist, dann sind wir Menschen auch so. *Wir Menschen erleben unser Schicksal in der Zeit*.

Aus dem allgemeinen anthropologischen Ansatz, aber auch aus der ganzen Weltalterphilosophie selbst, wissen wir, *das Absolute und die Menschen erleben dasselbe, nur auf unterschiedliche Weise*. Wenn wir das Schicksal *in der Zeit* erleben, wie ist die Art und Weise, wodurch das Absolute *dasselbe Schicksal* erleben sollte? Freilich hat das Absolute selbst – wie Schelling sagt – „in einem Schlag“ schon zur vollkommenen All-Einheit ($A^3/A^2=A+B$) gelangt. Dies hat aber nur von einer negativen Seite die Sache erklärt, nämlich das Absolute erlebt sein Schicksal *nicht in der Zeit*. Das Positive können wir nur in dem Inhalt des Schicksals – wie der zeitlose Prozeß vorgehen muß – selbst suchen. Da finden wir, *daß das Absolute sein Schicksal so erlebt, indem es sich unter einen logisch notwendigen, begrifflichen, Fortschritt unterwirft, welcher Fortschritt sich auf die Sphäre der Natur projiziert als Folge der Zeiten*.

Die Termini „logisch“ und „begrifflich“ dürften hier nicht im bloßen Hegelschen Sinne verstanden werden, daß der Begriff quasi automatisch – ohne ein denkendes Subjekt – sich bewegen und in die Idee aufheben könnte, als ob der Begriff selbst das Subjekt, das Absolute, wäre. Für Schelling ist „Begriff“ (oder „Idee“) immer „Begriff“ (oder „Idee“) *von* etwas. Gerade in der Weltalterphilosophie hat er immer wieder und jedesmal auf unterschiedliche Weise versucht, den *Begriff oder die Idee des Absoluten* (der Gottheit usw.) zu konstruieren. Dabei versteht die *Konstruktion* selbst als einen Prozeß oder Fortschritt, der nicht beliebiger oder willkürlicher Weise,

¹⁶³ Vgl. den Paragraphen *Die verschiedenen Zeiten (Zeitalter)* in diesem Kapitel.

¹⁶⁴ Dabei hat das Absolute als Höheres zwar der Natur geholfen. Aber das bedeutet keineswegs, daß das Absolute selbst auch in diese Sphäre hereingetreten hat.

sondern einer Notwendigkeit folgt. Aber wir kennen keine wahre Notwendigkeit als die logische (die darum allein „ewig“ heißen kann), die sich in Logik bzw. Dialektik darbietet. Daher hat Schelling die Dialektik nie weggeworfen und vielmehr immer wieder zu ihr zurückgegriffen, obwohl er einst – wahrscheinlich mit feindseligem Konkurrenzbewußtsein gegen Hegel – sagte, die Dialektik sei nur „Nachbild“ (WA I, 7; WA II, 9; VIII, 201) der wahren Bewegung des Absoluten. Aber wie die Rede von Stimme getragen und begleitet werden muß, so die Philosophie von Dialektik. Für Philosophen ist die Dialektik insbesondere ein nicht abdingbares Zeug, weil er die Idee des Absoluten nur dadurch konstruieren kann, daß er in Gedanken (oder im „reinen Denken“) jene Bewegung des Absoluten – „stückweise, nach Abtheilungen und Abstufungen“ (WA I, 10; WA II, 13; VIII, 203) nachzieht, welches nur durch Dialektik möglich ist.

Bei den konkreten Behandlungen hat Schelling überhaupt den drei von ihm selbst in *Stuttgarter Privatvorlesungen* 1810 aufgestellten Thesen gefolgt: 1) das Prinzip finden; 2) nichts einseitig ausschließen; 3) eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben. (vgl. VII, 421) Eine andere auch von ihm gemachte Aufforderung: „*Geisteskraft und Seelenstärke*, um den Zusammenhang von Anfang bis ans Ende, vom ersten bis zum letzten zu *durchdenken*“ (Initia, 4), scheint Schelling – trotz seines Bestens – nicht perfekt erfüllt zu haben. Aber dies ist sowieso die schwerste Aufgabe für einen Philosophen überhaupt, und niemand könnte mit Sicherheit sagen, irgendeiner hat dies *besser* als Schelling getan. Außerdem könnte man noch einwenden, daß Schelling während der Konstruktion der Idee des Absoluten viel Persönliches, Erdichtetes, Phantastisches, ja manches gar Unsinniges, eingemischt hat. Ähnlicher Vorwurf gilt z.B. auch für Hegels Logik und Naturphilosophie.¹⁶⁵ Allein wir beurteilen einen großen Philosophen nicht durch seine Schwäche oder Fehler, sondern durch seine Größe und Verdienste. Von den einzelnen Abweichungen abgesehen, die Sache selbst, *daß* das Absolute einer logischen Notwendigkeit folgt und dadurch sein Schicksal erlebt, hat Schelling ganz deutlich dargetan.

Die letzte Frage ist, ob die These, daß das Absolute auch ein Schicksal hat, das Absolute erniedrigen oder seine gewisse Würde abgesprochen hätte? Vor allem möchten wir aber erklären, das Schicksal ist nicht eine höhere Entität *über* dem Absoluten, es bedeutet nur Bestimmtheiten sowie ihren notwendigen Zusammenhang *in* dem Absoluten. Schon der Mensch, der dem Schicksal

¹⁶⁵ Dies ist allerdings unvermeidlich, sofern der Philosoph ein Individuum, ein endliches Wesen ist. Aber Schelling und Hegel haben uns gerade angefordert, nicht bei dieser Schranke und Endlichkeit zu bleiben (unter Gewand der „Bescheidenheit“), sondern sie zu überwinden, über sie hinauszugehen und an den *Standpunkt der Vernunft* zu gelangen, damit wir *sub specie aeternitatis* unser und des Absoluten Schicksal betrachten. Mit Schellings Formel über Charakter: wir fordern nicht, daß ein Mensch ohne Endlichkeit wäre, wir fordern jedoch, daß der Mensch seine Schranke und Endlichkeit überwindet, und zwar gerade in Philosophie. Wer dies nicht tut ja sogar nicht zu tun wagt, ist nicht „bescheidener Weiser“, sondern erbärmlicher Feigling.

gehört (d.h. nicht nur es hochzuachten, sondern aktiv entlang die gezeigte Richtung zu handeln), wird dadurch gar nicht erniedrig oder beschämt, vielmehr ganz im Gegenteil. Soll das Absolute anders sein? Nein. Der einzige Unterschied ist, daß dem Menschen das Schicksal gegeben ist, während das Absolute sich selbst das Schicksal gibt für sich selbst bestimmt. Nun könnte einer natürlich post actum sich vorstellen, daß das Absolute nicht so und so, sondern alles anders hätte gestalten können usw. Aber hat es noch Sinn, immer darüber zu schwätzen, ob das Schicksal dem Absoluten unwürdig sein würde oder ob es ein besseres Schicksal geben könnte, wenn das Absolute sich selbst gerade für *dieses* Schicksal schon *entschieden hat*?

Verzeichnis nur der benutzten Literaturen

A. Texte Schellings

- Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck, nach der Originalausgabe (1856-1861) in neuer Anordnung, hrsg. von Manfred Schröter, 12 Bände, München 1927-1954.
- Schelling, F. W. J.: Die Weltalter. Urfassungen. Hrsg. von Manfred Schröter, München 1946.
- Schelling, F. W. J.: Ausgewählte Schriften. 6 Bände, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1985.
- Schelling, F. W. J.: „Timaeus“ (1794). Hrsg. von H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- Schelling, F. W. J.: Weltalter-Fragmente. Hrsg. von Klaus Grotzsch mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- Schelling, F. W. J.: Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung von 1820/21. Hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1969.
- Schelling, F. W. J.: System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von E. v. Lasaulx. Hrsg. von Siegbert Peetz, Frankfurt a. M. 1990.
- Schelling, F. W. J.: Urfassung der Philosophie der Offenbarung (1831/32). Hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992.
- Schelling, F. W. J.: Philosophie der Offenbarung 1841/42. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt a. M. ³1993.
- Schelling, F. W. J.: Briefe und Dokumente. 3 Bände, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962-75.

B. Andere Quellen

- Feuerbach, Ludwig: Entwürfe zu einer neuen Philosophie. Hrsg. von Walter Jaeschke und Werner Schuffenhausen. Hamburg 1996.
- Fichte, J. G.: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794); Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95). Teilausgabe von Band I,2 der Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969.
- Hegel, G. W. F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Leipzig 1981.
- Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1988.
- Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. 2 Bände. Frankfurt a. M. 1969.
- Kant, Immanuel: Werke. Akademie Textausgabe. Bände III und IV. Berlin 1968.
- Plotin: Über Ewigkeit und Zeit. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, ergänzte 3. Auflage, Frankfurt a. M. 1981.
- Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. 5 Bände. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen,

Stuttgart/Frankfurt a. M. 1960-65.

Spinoza, Baruch de: Ethik, in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch – Deutsch. Neu übersetzt und hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 1999.

C. Sekundäre Literaturen

Baumgartner, Hans Michael/Korten, Harald: Schelling. München 1996.

Benz, Ernst: „Schellings schwäbische Geistesahnen“. In Schellings Philosophie der Freiheit. Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag des Philosophen. Stuttgart 1977.

Beierwaltes, Werner: Platonismus und Idealismus. Frankfurt a. M. 1972.

Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1977.

Dörrie, Heinrich: Platonica Minora. München 1976.

Fehér, István M./Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): Zeit und Freiheit. Schelling- Schopenhauer- Kierkegaard- Heidegger. Budapest. 1999.

Fischer, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg ³1902.

Frank, Manfred: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. Frankfurt a. M. 1975, München ²1992.

Frank, Manfred/Kurz, Gerhard (Hrsg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Frankfurt a. M. 1975.

Frank, Manfred: Zeitbewußtsein. Pfullingen 1990.

Frank, Manfred: „Unendliche Annäherung“. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a. M. 1997.

Franz, Michael: Schellings Tübinger Platon-Studien. Göttingen 1996.

Fuhrmans, Horst: Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf 1954.

Habermas Jürgen: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn 1954.

Habermas Jürgen: Theorie und Praxis. Frankfurt a. M. 1975.

Hartmann, Eduard von: Schelling's philosophisches System. Leipzig 1897.

Hartmann, Eduard von: Geschichte der Metaphysik. 2 Bände, Leipzig 1900.

Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin ³1974.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen ²¹2001.

Heidegger, Martin: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971.

Hennigfeld, Jochem: Zeitlichkeit und Ewigkeit. Schellings Theorie der Zeit, in Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, 17 (1991).

- Hogrebe, Wolfram: Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“. Frankfurt a. M. 1989.
- Hutter, Axel: Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings. Frankfurt a. M. 1996.
- Holz, Harald: Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie. Freiburg/München 1977.
- Iber, Christian: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Berlin/New York 1994.
- Jantzen, Jörg/Oesterreich, Peter (Hrsg.): Schellings philosophische Anthropologie. Stuttgart–Bad Cannstatt 2002.
- Jaspers, Karl: Schelling. Größe und Verhängnis. München 1955.
- Kasper, Walter: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965.
- Lanfranconi, Aldo: Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F. W. J. Schellings. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Lauth, Reinhard: Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801). Freiburg/München 1975.
- Oesterreich, Peter: Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Schellings universalhistorischer Weltalteridealismus und die Idee eines neuen Mythos. Frankfurt a. M./Bern/New York 1984.
- Rawidowicz, Simon: Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal. Berlin 1931.
- Sandkaulen-Bock, Birgit: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990.
- Schulz, Walter: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart 1955, Pfullingen ²1975.
- Schulz, Walter: Vernunft und Freiheit. Stuttgart 1981.
- Wieland, Wolfgang: Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie. Heidelberg 1956.
- Windelband, Wilhelm: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen und Leipzig ³1903.
- Zahn, Lothar: Die Sprache als Grenze der Philosophie. Eine Interpretation der „Weltalter“-Fragmente von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Diss. München 1956.
- Zeltner, Hermann: Schelling-Forschung seit 1954. Darmstadt 1975.
- Zintzen, Clemens (Hrsg.): Die Philosophie des Neuplatonismus. Darmstadt 1977.

Nachwort

Ein einfacher Lebenslauf zuvor: am 30. 12. 1973 wurde ich als Sohn des Oberdozenten für Philosophie Shiquan Xian und seiner Ehefrau Shanqing Hua in der chinesischen südwestlichen Stadt Luzhou am Jangtse geboren. Dort besuchte ich die Grund- und Mittelschule (1980-1992). Nach einem einjährigen Zivildienst (1992-1993) studierte ich von 1993 bis 2000 Philosophie und Germanistik an der renommierten Peking Universität (Beida) mit den Abschlußzeugnissen Bachelor (1997) und Magister (2000). Anschließend kam ich im April 2000 nach Deutschland und setzte in Tübingen mein philosophisches Studium fort.

Ich erwarb im Juli 2001 das Latinum und im März 2002 das Große Latinum. Am 8. November 2004 promoviere ich mit der vorliegenden Dissertation über Schellings Weltalterphilosophie.

Im Rückblick auf die beinahe fünf stillen, „schrecklich einsamen“ (cf. WA I, 77), aber doch glücklichen Wander- und Studienjahre in Deutschland danke ich aufrichtig allen meinen Tübinger Lehrern, vor allem meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Manfred Frank, der einerseits meine Arbeit durch zahlreiche wichtige Kritik und Anregungen gefördert, andererseits mich zum freien (aber nicht willkürlichen noch unbegründeten) Denken immer aufgemuntert hat. Ich danke Herrn Prof. Dr. Anton Friedrich Koch, der mit Geduld meine Dissertation sorgfältig gelesen, mir viele Verbesserungsmöglichkeiten vorgeschlagen, und dann das zweite Gutachten geschrieben hat. Ferner sind u. a. insbesondere Herr Prof. Dr. Eberhard Jüngel, Herr Prof. Dr. Reiner Wimmer, Herr Prof. Dr. Thomas Alexander Szlezák und Frau Dr. Barbara Sherberg zu danken, bei deren Lehrveranstaltungen ich so viel Wertvolles gelernt habe.

Anfangs durch die Vermittlung des Erziehungsministeriums China – in Wahrheit eigentlich erst mit der Hilfe des Herrn Jun Ye (Peking) – hatte die Hanns-Seidel-Stiftung zu München mir ein auf 2 Jahre befristetes Promotionsstipendium vergeben, ohne welches ich nicht nach Deutschland reisen konnte. Danach haben Frau Wanqiu Zhao (Tokio) und mein ehemaliger Lehrer Herr Prof. Xiping Jin (Peking) mich während meiner finanziell sehr schwierigen Zeit warmherzig unterstützt. Auch hier gebührt ihnen mein herzlicher Dank.

Schließlich ist meinen allerliebsten Eltern dieses Buch gewidmet, um meinen unsagbaren Dank gegenüber ihnen auszudrücken.

Tübingen-Waldhausen, den späten Herbst 2004

Gang Xian