

fm.

HERMANN KRINGS

Das Prinzip der Existenz in
Schellings „Weltaltern“

Sonderdruck aus Symposion IV, 1955

HERMANN KRINGS

Das Prinzip der Existenz in
Schellings „Weltaltern“

I

Die idealistischen Systeme erklären nach einem einheitlichen Prinzip die Gesamtheit des Seienden als eine notwendige Folge des absoluten Wesens. Dieses System der Notwendigkeit schließt bestimmte Phänomene aus, z. B. das der Freiheit. Es schließt aber auch die christliche Religion aus, die auf historische Fakten gestellt ist, wie Sünde — eine freie, nicht notwendige Tat des Menschen, und Erlösung — eine freie, nicht notwendige Tat Gottes. Notwendig im Sinn des apriorischen Systems ist aber auch nicht die einzelne Existenz. Notwendig ist nur, was aus reinem Denken a priori abgeleitet werden kann und logisch zwingend ist. Das System der Notwendigkeit ist ein System der Vernunft; es ist im Grunde Logik, Seinslogik.

Was Humes Kritik begann, was Kants Transzendentalphilosophie begründete, was Fichtes Wissenschaftslehre radikal und Schellings System des transzendentalen Idealismus in der Breite ausführte, das wurde vollkommen in Hegels Logik und System der Philosophie.

Doch Schelling steht nur für begrenzte Zeit in dieser Reihe. Das idealistische System bleibt für ihn nicht Ziel und Selbstzweck der Philosophie wie für Fichte und Hegel. Er nimmt einen Weg ähnlich dem Wege Kants, dessen Transzendentalphilosophie im Dienst einer verantwortbaren metaphysischen Fragestellung stand; Antwort auf die metaphysischen Fragen gab er dann durch seine Kritik der praktischen Vernunft. Die gleichen Fragen nach Gott, nach der Freiheit, nach der Unsterblichkeit, erweitert um die wesentliche Frage nach der christlichen Offenbarung, lassen Schelling auf der Höhe seines Lebens, im Alter zwischen 40 und 60 Jahren, die Wendung von der idealistischen Transzendentalphilosophie zu einer positiven Metaphysik machen. Schon 1804 sind die ersten Anzeichen dieser Wendung bemerkbar. In der Zeit von 1809 bis 1814 versucht Schelling zum erstenmal die neuen Gedanken im Anschluß an seine früheren Arbeiten zu konzipieren. Die Jahre 1822—1834 (Erlangen, zweite Münchner Zeit) führen dann zum erklärten Bruch mit dem Idealismus und zur Ausführung seiner Metaphysik; in Verbindung mit ihr läßt er dann in der Spätzeit wieder eine apriorische Vernunftphilosophie gelten.

Das brennende Problem, das Schelling vor allem zur Durchbrechung der idealistischen Systematik zwang, war das Problem der Freiheit, und zwar primär der Freiheit Gottes. Die Vorarbeiten zu dieser großen Problematik der Spätzeit waren zweifacher Art. Einmal sind es die „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809), in denen er zeigt, daß der Idealismus von dem Faktum des Bösen und der freien Tat nur einen „formellen“ Begriff gibt. Dann sind es die mehr ontologisch gerichteten Vorarbeiten in den Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) und in den „Weltaltern“ (1811—1814). Die triadische Potenzenlehre der Naturphilosophie und der Identitätsphilosophie aufgreifend, rückt Schelling die erste Potenz als das Prinzip der Existenz in den Vordergrund. Dies ist bedeutsam für seine Spätphilosophie, die nicht von einem ersten Begriff, dem Begriff der absoluten Identität, sondern von der Begründung des ersten Existierenden, schließlich von urgeschichtlichen Tatsachen ausgehen wird. Das heißt jedoch nicht, daß von dieser Hervorhebung des Prinzips der Existenz her Schellings Philosophie im ganzen zu

interpretieren sei¹. Die Existenzproblematik hat für ihn zwar entscheidende, aber nur partikuläre Bedeutung. Man könnte sie als die Spiegelung der später sogenannten positiven Philosophie im Licht des dialektisch-ontologischen Denkens bezeichnen². Dann tritt sie zurück vor den eigentlich metaphysischen Problemen, um erst in der letzten Zeit wie eine Nachspiegelung in der ‚Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung einer positiven Philosophie‘ 1854 noch einmal thematisch hervorzutreten.

II

Schelling entwickelt das Prinzip der Existenz vor allem in den Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) und in den ‚Weltaltern‘ (1811—1814). Deren sollten ursprünglich drei dargestellt werden: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; doch kam nur das erste Buch, ‚Die Vergangenheit‘, zur Ausführung. Das genaue Thema Schellings ist also die Vergangenheit der Welt, und zwar die Vergangenheit, die sie in Gott hat. Das Buch hat das Innergöttliche zum Gegenstand, und zwar sofern in ihm die Möglichkeit zu einer Selbstentfaltung (innere Offenbarung) liegt und sofern diese Selbstentfaltung möglicherweise in einer Welterschöpfung nach außen hervortritt (äußere Offenbarung). Vergangenheit heißt also nicht ein Früheres in unserer Zeit, sondern vor unserer Zeit, Vor-Zeit „vor Beginn der Welt“ oder der ewige Anfang in Gott.

Schellings Denken bewegt sich jedoch in zwei Dimensionen. Was er als Abfolge von Epochen „erzählt“, denkt er zugleich als Elemente einer Struktur. Was in der Abfolge als Anfang und Vergangenheit erscheint, erscheint in der Struktur als unterster Grund, als Urgrund. Und umgekehrt: „Dieselben Kräfte, deren Zumalseyn und Zusammenwirken das innere Leben ausmacht, sind es auch, welche nacheinander hervortretend als die Prinzipien des äußerlich sich entwickelnden Lebens und seiner aufeinander folgenden Perioden erscheinen. Dieselben Stufen, die sich in der Simultaneität als Potenzen des Seyns betrachten lassen, erscheinen in der Succession als Perioden des Werdens und der Entwicklung“ (I 44f.)³. M. Schröter erinnert in diesem Zusammenhang an Diltheys Wort, daß die Entwicklung nichts anderes sei als „die Struktur in Tätigkeit gedacht“ (Vorwort S. XXV). Schelling will also in den ‚Weltaltern‘ eine Wesensstruktur des Höchsten und der in ihm ruhenden Potenzen (d. i. Seinsmöglichkeiten) geben, indem er die Abfolge der innergöttlichen Hervorgänge und der Welterschöpfung durch eben diese Potenzen (d. i. Urkräfte samt den ihnen entsprechenden „Zeiten“ oder Weltaltern) darstellt. Und umgekehrt: Indem Schelling die Prinzipien erforscht, erforscht er die Ge-

¹ Vgl. Th. Steinbüchel, Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion, in: *Scientia sacra* 1935, S. 209. — Ferner H. Knittermeyer, Schelling und die romantische Philosophie, 1929. Vgl. auch H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie, 1940, S. 129 ff.

² Dies zeigt sich auch daran, daß im I. Druck der ‚Weltalter‘ eine zweite Hälfte erhalten ist, die in Druck II und III fehlt. Während die erste Hälfte die dialektische Darstellung der Explicatio des höchsten Wesens enthält, in der das Existenzproblem eine Rolle spielt, handelt diese zweite Hälfte von der Trinität, von der Genealogie der Zeit und vom Wesen der Freiheit. Hätten diese Probleme in Druck II und III eine ähnliche Durcharbeitung erfahren, wie die erste Hälfte sie tatsächlich erfahren hat, so wäre das Übergewicht, das sie gegenüber der ontologischen Konstruktion gewonnen hätten, ganz deutlich geworden. Das Prinzip der Existenz, das in den vorliegenden Drucken jeweils zentral erscheint, wäre dadurch in die Einleitung gefallen, dort allerdings zum Angelpunkt einer Einleitung in die Metaphysik geworden. Dazu kam es denn auch tatsächlich in der späten ‚Einleitung in die Philosophie der Offenbarung und Begründung einer positiven Philosophie‘.

³ Der I. und II. Druck der ‚Weltalter‘ werden zitiert nach *Schelling, Die Weltalter, Urfassungen*, herausgegeben von Manfred Schröter, München 1946. Der III. Druck sowie alle anderen Schriften Schellings werden nach *Schellings Werken*, 1856/61, zitiert.

schichtsmächte, „die herrschenden Mächte der verschiedenen Zeiten“ (II 132); indem er die Prinzipien deduziert, findet er eine „Folge der Offenbarung“, die wiederum eine „Folge von Zeiten“ (ebd.) ist. Die Vernunftwissenschaft — sofern sie nicht nur vom höchsten Wesen, sondern vom höchsten Lebendigen handelt — ist im Grunde „Historie“, nicht im Sinn der späteren Geschichtswissenschaft, sondern im Sinn einer Spekulation, die das Geschehen des Offenbarwerdens der Gottheit nachzuvollziehen sucht.

Dieser Versuch ist allgemein von wissenschaftstheoretischer Bedeutung; denn die Historische Schule — F. C. v. Savignys *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* erscheint gleichzeitig (1814) und fordert auch schon für die Jurisprudenz die doppelte Methode: die historische und die systematische — wie der Aufschwung der historischen Methodik und Wissenschaft überhaupt ist wesentlich von Schellings geschichtsphilosophischer Spekulation mitunterbaut, wenn sich die Geschichtswissenschaft auch bald von ihrem philosophischen Fundament emanzipierte (vgl. E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Aufl., 1930, S. 37 ff.). Für die Metaphysik ist diese Wissenschaftstheorie insofern bedeutsam, als das Wesen des Höchsten, auch wenn es nicht a priori sollte erkannt werden können, doch vielleicht durch eine Historie des Anfangs genetisch begriffen werden kann. Die „Historie“, sei es als spekulativer Entwurf, sei es als konkrete Geschichte, wird zu einer metaphysischen Erkenntnisquelle und die genetische Darstellung zu einer metaphysischen Methodik ersten Ranges.

Das Buch ‚Die Vergangenheit‘ enthält also Historie und Ontologie zugleich. Sein Gegenstand aber ist die Struktur des vor-zeitlichen bzw. außer-zeitlichen innergöttlichen Lebens.

Mit der Frage nach dem innergöttlichen Leben und dem Hervorgang der Schöpfung aus ihm steht Schelling in einer ehrwürdigen Tradition. Dieses Thema behandelten, wenn wir von früheren Vorgängern, wie Plotin, Augustinus und Dionysius Areopagita, absehen, die mittelalterlichen Denker unter dem Titel „ordo in divinis“ (Bonaventura). Einen solchen ordo in divinis mußte das mittelalterliche Denken voraussetzen, weil nach dem Prinzip der Analogie bzw. nach dem Axiom: „Omne agens agit sibi simile“ (Thomas v. A., S. c. gent. II, 42, 2), der ordo universi, der in Gott seinen Ursprung hat, in Gott auch in gewisser Weise vorgebildet sein muß. Schelling treibt diese Spekulation entschieden weiter, hält sich aber insofern im Rahmen des mittelalterlichen Denkens, als er die neuplatonische Emanationsspekulation abzuwehren sucht und diese „Ordnung in Gott“, wie Albertus, Thomas und Bonaventura in ihren Sentenzenkommentaren, nicht als räumliche oder zeitliche, nicht als kausale oder wesentliche, sondern lediglich als eine Ordnung des Hervorgangs, als einen „ordo originis“, interpretiert. Schließlich herrscht sogar darin Übereinstimmung, daß durch solchen ordo originis der ewige Hervorgang des Sohnes aus dem Vater und des Geistes aus beiden, also die Trinität, spekulativ zu deuten sei. Im I. Druck der ‚Weltalter‘ führt Schelling diese theologische Deutung durch (I 96—132). Schelling hat zur Zeit der Abfassung der ‚Weltalter‘ die mittelalterlichen Denker anscheinend nicht gekannt, sondern nur mittelbar Fühlung mit der Tradition gehabt. So fehlt jede Bezugnahme. Seine Polemik aber gilt einem rationalistischen Theismus, für den eine absolute Monas irrationaliter und darum unerklärlicherweise die höchst mannigfaltige und bewegte Schöpfungsordnung ins Dasein setzt, während sie nach Schelling in Wahrheit in einer innergöttlichen Lebendigkeit ihren Wesensgrund hat⁴.

Das Thema der ‚Weltalter‘, I. Buch ‚Die Vergangenheit‘ ist also die Darstellung des Urwesens und des Urgeschehens. Das besondere methodische Mittel, das Schelling für diese schwierige Aufgabe wählt, ist die Lehre von den *Potenzen* und deren dialektischer Gegeneinander- und Miteinanderführung (eine Lehre, deren Geschichte von den Vorsokratikern über Aristoteles und den spätantiken und mittelalterlichen Aristotelismus, dann über Nikolaus von Cues, Campanella [die drei primalitates: potentia, sapientia,

⁴ Vgl. Albertus M., S. theol. I, 46: „Ordo naturae in fluxu personarum ab invicem, causa est fluxus creaturarum ab uno primo et universaliter agente intellectu.“

amor] und J. Böhme [die sieben Urqualitäten] zu Schelling führt). Die Potenzen sind keine concreta (Dinge), noch auch abstracta (Begriffe), sondern „reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte“ (Phil. der Myth., XII 112 ff.), und zwar Grund- und Urmächte (archai, principia), aus denen sich die Struktur des Lebendigen „prinzipiell“ aufbaut. Als solche sind sie die Faktoren des göttlichen wie des kosmogonischen Prozesses. Sie können — wenn es erlaubt ist, die Unterscheidung aus der Potenzenlehre des Areopagiten heranzuziehen — ἀρχικῶς, ursprunghaft, verstanden werden als Kräfte in Gott selbst, und μεθερικῶς, teilnehmhaft, als Prinzipien der Schöpfung oder, wie Dionysius sie nennt, als „Vorsehungskräfte“⁵. Als die Prinzipien der Schöpfung sind sie weiterwirkend auch die Grundkräfte der Natur und des Geistes überhaupt, so daß auch die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften letztlich in ihnen ihre Prinzipien finden. — Als diese Mächte sind sie erste Ursachen (αἰτίαι). Schelling beruft sich auf Aristoteles, wenn er sie als causa materialis, efficiens und finalis erläutert (a. a. O.). Zuletzt erst bedeutet Potenz „das seyn Könnende, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, wie es Aristoteles nennt“ (XII 114). Das, was sein kann, ist aber — sofern der unnütze und unverständliche Begriff einer bloß abstrakten Möglichkeit abgewiesen wird — das, was zum Sein drängt und sein soll.

Dieser strukturell höchst verflochtene und mannigfaltige Begriff der Potenz nimmt auf den verschiedenen Stufen (Perioden) und in den ihnen konformen Betrachtungsweisen eine je besondere Kontur an. Die fünf wichtigsten sind: Die Potenzen bieten erstens die Deutungsgrundlage für die Strukturmomente des höchsten Lebendigen, die personal als Vater, Sohn (Logos) und Geist hervortreten. Zweitens, als die Phasen dieses ewigen Hervortretens und Selbstoffenbarwerdens, bedeuten sie den verborgenen Anfang, das Sichausprechen im Logos, das Einssein mit sich im Geist. Drittens sind sie an sich die Mächte, die in diesen „Perioden“ jeweils vorherrschen, die Kräfte der Kontraktion und der Expansion. Sie sind viertens die Prinzipien der Welt, in der wir leben, also der Natur und des Geistes. Sie kennzeichnen schließlich die großen Epochen der Weltgeschichte, die Vergangenheit als Epoche des göttlichen In-sich-seins, die Gegenwart als Zeit des Offenbarwerdens in der Schöpfung, die Zukunft als Einswerden von allem.

Indem Schelling aus der Potenzenlehre eine Trinitätsspekulation und mit ihr verquickt eine Geschichtsmetaphysik mit drei Weltperioden ableitet, greift er wiederum auf mittelalterliches Denken, diesmal auf nichtscholastisches, zurück, wie es die Geschichtstheologie des Joachim von Fiore darbietet.

Bei aller Vielfalt von kategorialen Bedeutungen sucht Schelling in der Potenzenlehre immer nur das eine: die Wurzel der Natur und des Geistes *im Leben Gottes*. Die erste Potenz, die zusammenziehende, positive, Verkörperung und Selbstsein bewirkende Kraft, ist der Urkeim und das Prinzip alles Materiellen (Natur). Die zweite Potenz, die ausbreitende, Wesenhaftigkeit, Offenbarkeit und Vergemeinschaftung bewirkende Kraft, ist Urkeim und Prinzip alles Geistigen (Geisterwelt). Die dritte Potenz aber ist in allen Phasen die vereinigende der beiden ersten, die personale Synthesis, jedoch so, daß keine der beiden ersten Potenzen aufgehoben wird. Vor allem proklamiert Schelling gegen den Idealismus: „Der Grund bleibt frei“ (Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit, VII 408).

Die erste Potenz ist also die Möglichkeit und die Bedingung der Existenz oder der „Grund der Existenz“, wie Schelling immer wieder sagt. Sie ist als solche das Prinzip der Existenz. Oder anders: Die Vernunftwissenschaft begreift die apriorische Bedingung der Existenz als erste Potenz, als „Seyn“, sie begreift auch die Priorität dieses Prinzips vor dem Vernunftprinzip. Sie begreift schließlich, daß sich das Höchste in der „tätigen Einigung“ beider Potenzen „als existierend setzen“ kann⁶. Sie begreift spekulativ die

⁵ Vgl. zur Potenzenlehre des Areopagiten H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 1941, S. 93 ff.

⁶ Die Vernunftwissenschaft begreift — wohl gemerkt — nur die Möglichkeit. Mit der Möglichkeit der Existenz begreift sie aber auch die Möglichkeit eines Heraustretens der Gottheit aus ihrer Vorbehaltenheit, also die Möglichkeit von Offenbarung und Fortschreiten der Offenbarung.

Möglichkeit der Existenz. Was sie aber nicht a priori begreifen kann, ist die tatsächliche Existenz⁷ oder warum etwas wirklich ist. Hier ist die Grenze der Vernunftwissenschaft; hier beginnt das Problem der Freiheit. Die Möglichkeit ist deduzierbar, die faktische Existenz nicht. Diese ist nicht Resultat der Entwicklung; die Existenz ist Resultat der Freiheit. Der Akt der Freiheit geht aber nicht kontinuierlich aus der erkannten Struktur hervor. Er sprengt die Kontinuität des Systems und setzt einen neuen Anfang. Er fordert einen Sprung, fordert darum auch eine neue Wissenschaft.

Wo aber ist die Wissenschaft, die dieses vom Idealismus aufgehobene Prinzip zu ihrem Leitfaden machen könnte? Im Zeitalter der Transzendentalphilosophie und des Idealismus gab es sie nicht nur nicht, sondern sie galt eben erst als endgültig überwunden. So ist Schelling — wie schon vor ihm Kant in seiner Weise (vgl. Prolegomena, Vorwort) — von dem Pathos beseelt, „eine neue, bis jetzt nicht für möglich gehaltene Wissenschaft“ (Antrittsvorlesung in Berlin, XIV 366), eine „zweite Wissenschaft“ (Einl. in die Phil. der Myth., XI 562 ff.) zu begründen.

Die „erste Wissenschaft“ erkennt alles, „wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist“. Der Idealismus Fichtes oder Hegels ist eine apriorische Wesenswissenschaft: er deduziert die mögliche Totalität alles Seienden als Funktionen des Absoluten. Aber darum, weil er „das Letzte, das an sich Actus ist, nur im Begriff hat“, ist er negative, d. i. die Realität verneinende Philosophie. „Positiv ist dagegen diese [zweite Wissenschaft]; denn sie geht von der Existenz aus, von der Existenz, d. h. dem actu Actus-Seyn des in der ersten Wissenschaft als notwendig existierend im Begriff Gefundenen“ (Phil. Einl. in die Phil. der Myth., XI 562 ff.). Die erste Wissenschaft stößt in der Frage nach dem Grund des Existierenden auf etwas, „was sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen läßt“⁸. Schelling sagt: „Sie hatte sich damit erschöpft und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wissenschaft.“ Aufgabe dieser zweiten Wissenschaft ist es, das Existierende vom reinen Daß „bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen Herrn des Seyns, als persönlichen, wirklichen Gott erweist“ (ebd., XI 564).

Der Zielpunkt der positiven Philosophie ist also das, was Schelling auch den Anstoß zu ihr gab: die Offenbarung des persönlichen Gottes. Die erregende Erkenntnis, die ihn zuerst zwölf Jahre verstummen läßt und dann zu dem kühnen Versuch seiner positiven Philosophie antreibt, ist die Erkenntnis der Unvereinbarkeit der christlichen Offenbarung des persönlichen Gottes mit dem idealistischen System⁹. Schellings Philosophie der Existenz ist für ihn der Versuch und der Beginn eines Durchbruchs zur Wirklichkeit des Christentums (vgl. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie, 1940, S. 58 f. 223 ff.). Darin ist ihm Kierkegaard verwandt, wahrscheinlich sogar verpflichtet (vgl. Tagebücher, hrsg. von Haecker, S. 137 f.; dazu auch Th. Steinbüchel a. a. O. S. 212). Sein Ziel wird eine christliche Philosophie, die er in den letzten dreißig Jahren seines Lebens in ihrem ersten Teil als Philosophie der Mythologie, in ihrem zweiten Teil als Philosophie der Offenbarung ausführt.

Zuvor aber galt es, von der ersten Wissenschaft her den Weg zu der zweiten Wissenschaft zu finden; es galt, sich ebenso des ursprünglichen Prinzips systematisch zu vergewissern, wie sich der Idealismus des höheren Prinzips vergewissert hatte. Eine neue, dunkle und unabsehbare Aufgabe für den philosophischen Verstand, die Schelling in den Jahren nach 1809 allmählich deutlich wurde.

⁷ Schelling ist terminologisch nicht ganz gleichbleibend. Sachlich scheidet er deutlich das Prinzip (*Grund* der Existenz) und das Existierende, braucht aber das Wort Existenz nicht immer eindeutig.

⁸ Vgl. Aristoteles, Met 1036 a 2–8: ἡ δ' ἔστι ἀγνωστος καθ' αὐτήν.

⁹ Diese Unvereinbarkeit ist eines der Hauptthemen von Horst Fuhrmans' bedeutender Interpretation „Schellings Philosophie der Weltalter“ (Düsseldorf 1954), in der vor allem die religionsphilosophische Bedeutung der „Weltalter“ gewürdigt und der Vorwurf des Pantheismus abgewehrt wird. — Vgl. meine Rezension dieses Buches unter dem Titel „Schellings Wiederkunft“ in *Wort und Wahrheit* (Wien, 1955).

Die Geschichte der Abfassung der ‚Weltalter‘ ist die Geschichte der ersten Phase von Schellings Ringen mit dieser Aufgabe. Es liegen drei Drucke des I. Buches der ‚Weltalter‘ vor (von 1811, 1813 und 1814), von denen die beiden ersten durch das große Verdienst M. Schröters erhalten geblieben sind. (Bekanntlich wurde der handschriftliche Nachlaß Schellings 1944 durch den Brand der Universität München vernichtet.) Die drei Drucke sind so verschiedenartig und charakteristisch, daß sie je als selbständige Entwürfe und Fassungen des philosophischen Ansatzes gewertet werden müssen. Außerdem hat Schröter noch zwölf ausführliche Umarbeitungen und Entwürfe gesehen. Sie alle sind das Zeugnis der großen geistigen Anstrengung, durch die Schelling in immer anderer Form die Wiederentdeckung dieses ersten und ursprünglichen Prinzips wissenschaftlich und sprachlich zu meistern suchte.

Es ist also kein Zufall, daß nur das I. Buch der ‚Weltalter‘, ‚Die Vergangenheit‘, zur Ausführung kam; denn es war sozusagen das Buch der ersten Potenz oder eine Philosophie des Existenzprinzips. Auf diese aber kam es Schelling in den Jahren 1809—1815 allein an. Jetzt löste er sich endgültig vom Idealismus Fichtes ab und wandte dieser neuen Philosophie die ganze Vehemenz seines Denkens zu, so daß die der zweiten und dritten Potenz entsprechenden Bücher ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘ vernachlässigt blieben. Sein Anliegen ist eine neue, den Idealismus kontrapunktierende Philosophie.

Schelling verwirklicht seine Anliegen in einer eigentümlich zwiespältigen Weise. Auf der einen Seite bestimmt ihn das idealistische Denken noch so maßgebend, daß er nach wie vor danach strebt, im Rahmen einer Systematik den totalen Entwicklungsgang zu deduzieren: das „System der Weltalter“. Andererseits bricht in ihm geradezu eine Leidenschaft des realistischen Denkens auf, so daß er es nicht für einen Raub hält, dem Absoluten seine reine Idealität und damit die strenge Absolutheit abzusprechen. Das höchste Wesen „entschließt“ sich; es tritt aus seiner Lauterkeit heraus, jedoch nicht um rein zu verfließen, sondern um sich in der Veräußerung wieder zusammenzufassen. Das ist die Dialektik des Existierens. In solch zusammengefaßter Veräußerung verhält sich die erste innergöttliche Offenbarkeit zu der anfänglichen Lauterkeit wie eine „erste zarte Leiblichkeit“. Wird das Geschehen der Offenbarung gedacht, so müssen notwendig ein Prinzip der Veräußerung und ein Prinzip äußerer Zusammenfassung gedacht werden. Dieses Prinzip der Materialisierung war dem philosophischen Denken zwar nie völlig verborgen geblieben, doch war es dem noetisch-idealistischen Charakter, der seit Plato und Aristoteles das abendländische Denken beherrschte, erlegen. Das Prinzip bedurfte einer Wiederentdeckung, die bei Schelling durch seine vorhergehende Naturphilosophie wohl vorbereitet war. Aber dieses wiederentdeckte Prinzip — bislang das Prinzip des Unerkennbaren und Formlosen — spekulativ begründen zu wollen, das war neu. Schellings kühner Vorstoß ist sicherlich fruchtbar geworden, nicht nur für sein eigenes Denken, sondern für die gesamte antihegelsche Philosophie der dreißiger und vierziger Jahre (Weiße, I. H. Fichte). Darüber hinaus wurde es aber durch Kierkegaard zu einem maßgeblichen Prinzip der philosophischen Entwicklung bis heute.

III

Schelling entwickelt sein System deduktiv. Er geht von dem Begriff eines höchsten bzw. „ältesten Wesens“ aus. „Doch ehe wir den langen dunklen Weg der Zeiten von Anbeginn betreten, sei es uns verstattet, mit wenigen Worten das Höchste auszusprechen, das über aller Zeit ist und in aller Entwicklung sich offenbaren will“ (I 25 f.). Dieses Höchste faßt Schelling als völlige Indifferenz, als Wesen aller Wesen, als Lauterkeit, als absolute Identität des Idealen und Realen.

Diese Identität kann sich aber nicht in ihrem bloßen Identischsein erschöpfen; dann wäre sie nichts anderes als formale Bejahung der Bejahung, und so ins Unendliche. Ihr fehlt jede Realität. „Das Höchste muß auch in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und des Idealen ist“ (Stuttg. Privatvorl., VII 424). Die reine Wesenhaftigkeit muß wirklich werden, um so auch allererst offenbar zu werden in ihrem Wesen. Erste Aufgabe ist also, „vom Wesen zur Existenz zu kommen“ (ebd.).

Was aber ist gefordert, wenn das Wesen „als solches existieren soll“? (III 210.) Zweifellos etwas der reinen Indifferenz Gegensätzliches, nämlich Differenzierung, Scheidung. Diese Differenzierung der höchsten Indifferenz in sich zeitigt eine Gegenüberstellung des ersten Wesens mit sich selbst und mithin eine innere, jedoch reale Doppeltheit. Durch diese Doppeltheit in der Einheit setzt sich Schelling von jenem Monismus ab, für den die Einheit eine „Einerleiheit“ von allem ist. Diese Doppeltheit in der Einheit ist für Schelling das Prinzip alles Wirklichen und damit das formale, immer wiederkehrende Thema seiner Philosophie.

Wie aber ist solche Scheidung und damit ein Wirklichsein möglich? Wie kommt sie zum Anfang? Dazu bedarf es einer Kraft, die wirklich macht. Dem Wesen muß allererst „eine auf Persönlichkeit gehende Kraft Grund machen“ (III 210). Die Formulierungen der früheren Fassungen zielen sogleich auf eine inhaltliche Bestimmung: „Sich selbst einschränken, sich einschließen in Einen Punkt . . ., dies ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt: ‚Wer Großes will, muß sich zusammenraffen. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.‘ In der Kraft, sich einzuschließen, liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In $A = B$ ist eben B selbst das kontrahierende Prinzip. . . . Contraction aber ist der Anfang aller Realität“ (Stuttg. Privatvorl. VII 428 f.).

Damit hat Schelling zwar nicht das höchste, aber das erste ontologische Prinzip gefunden, jenes Prinzip, das den Anfang ermöglicht, die erste Potenz (III 223). Im I. Druck setzt Schelling das ontologische Prinzip in Analogie zu einem sittlichen Phänomen: ein Beispiel für Schellings Methodik, am menschlichen Wesen die ontologischen Strukturen abzulesen. Er sagt: „Die Contraction des ersten wirkenden Willens, durch welche die uranfängliche Lauterkeit sich selber mit einem Seyn überkleidet, ist mit der unergründlichen Tat in Vergleich zu setzen, wodurch das menschliche Wesen sich von aller einzelnen oder zeitlichen Handlung zu einem innerlich bestimmten Wesen zusammenzieht.“ Schelling nennt dies „Charakter“ und sagt von ihm, er sei die „absondernde Kraft im Menschen, dadurch er allein er selbst ist und bey der höchsten Mittheilbarkeit doch von allen andern verschieden bleibt“ (I 169—173; vgl. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit, VII 385 f.). An anderer Stelle nennt er dies Selbstsein „die wahre Existenz“, deren Mittelpunkt die kontrahierende Kraft ist (I 41 f.).

Im höchsten Wesen also scheiden sich schon die zwei Potenzen: die Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens in sich, das Prinzip der Egoität und Realität (der verborgene Gott), und — was hier nicht verfolgt wird — das ausquellende, sich gebende Wesen, das höhere Prinzip der Liebe und der Erkenntnis (der sich offenbarende Gott). Schelling behauptet nun die gleiche Ursprünglichkeit und die *Aquipollenz* beider Prinzipien. Der Idealismus leugnete „die verneinende Urkraft“ (III 212). Gott ist für ihn „das leere Unendliche“; und das Ideale soll „als solches das Reale sein (ebd. 214). Demgegenüber will Schelling bewußt „das barbarische Prinzip“, „den wirkenden Anfang“, „die uralte heilige Kraft des Seyns“ wahren (I 90), und zwar vor allem gegenüber einem idealisierten Gottesbegriff. Das Prinzip der Existenz ist also seiner letzten Herkunft nach (*ἀρχικῶς*) eine Potenz in der Gottheit, sofern sie, aus sich heraustretend, sich zusammenfaßt als Gott, der existiert¹⁰.

¹⁰ Das Prinzip der Existenz! Also was den Grund der Existenz ausmacht, wenn die Existenz faktisch ist. So ist die Tiefe eines Brunnens das Prinzip seiner Ergiebigkeit, — wenn ich einen Brunnen grabe. Die faktische Existenz ist keine Potenz. Darum ist für Schelling die uranfängliche Lauterkeit der Gottheit „naturlos“ und „über allem Seyn“. Sie ist *Freiheit*, und zwar

So ist auch die höhere Potenz ihrer letzten Herkunft nach Gott selbst, sofern Gott Liebe ist.

Mit dem letzten ist das allgemeine Bewußtsein vertraut, mit dem ersten jedoch nicht. „Zwar“, meint Schelling, „die Menschen zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie sie dagegen vom Verneinenden sich abwenden . . . Die meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn alles in der Welt aus lauter Sanftmuth und Güte bestünde, wovon sie doch bald das Gegenteil gewahr werden. Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf: dieß andere, das, so zu reden, nicht seyn sollte und doch ist, ja seyn muß, dieß Nein, das sich dem Ja, dieß Verfinsternde, das sich dem Licht, dieß Krumme, das sich dem Geraden, dieß Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt, und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken gesucht hat; aber nicht leicht ist einer im Stande, es auszusprechen oder gar es wissenschaftlich zu begreifen“ (III 211).

Dieses aller Wissenschaft bisher sich entziehende Prinzip will Schelling wissenschaftlich begreifen. Voraussetzung dafür ist, daß nicht ein Wissenschaftsbegriff präsumiert wird, der — wie der aristotelische — dieses Prinzip auf die Seite bringt, ehe die eigentliche Erkenntnisoperation eingesetzt hat, oder daß nicht — wie im idealistischen Denken — die Existenz im Wesen, das Reale im Idealen, die Natur im Geist aufgehe. Darum betont Schelling immer wieder: „Die verneinende Potenz ist in Ansehung jenes unzertrennlichen Urwesens so wesentlich als die bejahende, und die Einheit wiederum ist nicht wesentlicher, als es jedes der Entgegengesetzten für sich ist“ (III 217 f.). „Die einschließende Kraft wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr bestätigt, daß eine andere, ihr folgende Kraft das Eingeschlossene in Freiheit setzt“ (III 246). Obwohl Schelling sich anderwärts nicht so eindeutig erklärt und seine Herkunft von Fichte noch deutlich merkbar ist, ist die Grundtendenz seines neuen Entwurfs doch die, daß in der Abfolge der Perioden die vergangene Epoche unaufhebbar der in der Gegenwart wirkende Grund bleibt, ohne den keine Wirklichkeit, sondern nur leerer Gedanke wäre. Diese Tendenz war so eindeutig, daß Jacobi ihn in seiner allerdings ungenauen und stark affektiven Polemik des „Naturalismus“ und des „Atheismus“ anklagte (Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811), wogegen nicht nur Schelling selbst sich scharf zur Wehr setzte (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn F. H. Jacobi, 1812), sondern auch Friedrich Schlegel ihn trotz mancher gegensätzlichen Meinung kräftig in Schutz nahm (Anmerkung zu einer Rezension der Jacobischen Schriften im XIV. Band des ‚Hermes‘, veröffentlicht bei J. Körner, S. 278).

Die Tendenz der Schellingschen Spekulation ist nicht „Naturalismus“, sondern Schelling will im Gegensatz zu einem rationalen Theismus Gott nicht als absolutes Wesen, sondern als „seyenden“, als „lebendigen“ Gott fassen. Das Leben Gottes vollzieht sich, gemäß der Ausdrucksweise der Schellingschen Seinslehre, als Scheidung; diese aber bewirkt eine Wesensentfaltung und darin ein Sich-selber-offenbar-werden. Schelling unterscheidet darum zwei Phasen: eine erste des reinen In-sich-seins, die erste Identität, von der die Spekulation ausging, und eine zweite, durch innere Scheidung eingetretene Phase des Heraustretens Gottes aus sich.

Die innere Distanzierung, in welcher sich das einschließende (Natur) und das aussprechende Prinzip (Logos) in Gott gegenüber treten und zugleich eins sind, begründet also auch eine gewisse äußere Distanzierung, nämlich gegenüber der ersten Phase der bloßen Identität. Der seiende, der lebendige Gott erscheint in einer relativen Veräußerung zu der puren göttlichen Wesenheit. In dieser relativ äußeren Distanzierung sieht Schelling die Möglichkeit für äußere Distanzierung überhaupt, wie sie z. B. in der Schöpfung der Welt geschehen wird. In dieser zweiten Phase (innergöttliches Offenbarwerden) er-

vorab „Freiheit, zu seyn“ (III 234). Auch die faktische Existenz der Welt liegt allein in der Freiheit Gottes. Sie ist nicht Ausfluß, nicht Entwicklung, nicht Bewußtwerden, kein „Umschlagen in Natur“, sondern sie ist unableitbare Tat.

scheint also eine dritte Phase, sofern nämlich in den Potenzen des innergöttlichen Lebens ein weiteres Offenbarwerden, ein weiteres Heraustreten Gottes, und zwar nun in eine radikale Außerlichkeit, angelegt ist.

Die Potenzen in Gott erscheinen *μεθετικῶς* als Ermöglichungsgründe einer Welterschöpfung. Die Frage also, wie es überhaupt möglich ist, daß Gott etwas schafft, was als körperliche Natur, als Person oder Geist existieren kann, beantwortet Schelling dadurch, daß er auf analoge Urpotenzen und Urgeschehnisse in Gott selbst hinweist. *Prinzipiell* gibt es ein Physisches, weil ursprünglich ein „Physisches in Gott“ (I 80) ist. (*Faktisch* gibt es das Physische, weil Gott es will.) Dies ist der Urkeim der sichtbaren Natur (so wie die höhere Potenz die Grundlage der Geisterwelt wird). „Ihrem Grunde nach ist also die Natur aus dem Blinden, Finstern und Unaussprechlichen Gottes“ (III 244). Damit meint Schelling keine Emanation, noch vertritt er einen Pantheismus im Sinne Spinozas. Die Unterschiede sind zwar subtil, doch formal genau. Die Natur gehört nicht zum höchsten Wesen, sondern ist das, was erst künftig aus der vollendeten Scheidung hervorgehen wird und eben das von Gott Verschiedene ist. Wohl findet Schelling in Gott etwas der Natur Analoges; oder richtiger: die Natur ist ein Analogon zu einer ersten Potenz des innergöttlichen Lebens und gründet in ihr, ebenso wie die Vernunft das Analogon einer zweiten Potenz in Gott, dem Logos, ist, in dem er gründet. Dieses Analogsein ist selbst der letzte Grund ihrer Möglichkeit. Aber Schelling betont: „Die Natur ist nicht Gott“ (ebd.).

Die Deduktion der vorzeitlichen Grundlegung der Prinzipien von Natur und Geist enthält zugleich die erste Begründung der *Materie*. 1804, in „Philosophie und Religion“, hatte Schelling das Problem der Materie noch idealistisch abgetan: sie sei „nichts anderes als die Negation der Evidenz, . . . bloßes Idol der Seele und . . . an sich Nichts“ (VI 46). Sie gehe auf in der Idealität. Seit 1809 ist die Behandlung eine entschieden andere. Die Materie ist nun in gleicher Weise ursprünglich wie der Geist. Sie ist selbst ein grundlegendes, ja man kann sagen *das* grundlegende Prinzip, gemäß dem das Frühere — und sei es geistig — gegenüber dem Höheren zur Leiblichkeit „ersinkt“, während das Höhere im Früheren den Grund seiner Existenz hat und in ihm allererst zur Existenz kommt. So nennt man eine undeutliche Gedankenmasse Materie gegenüber dem gesprochenen Wort, durch das sie begriffen wird.

So auch auf der Stufe der ersten Scheidung des Urwesens, des ersten Heraustretens der Gottheit aus der uranfänglichen Lauterkeit. Diese „materialisiert“ sich geistigerweise in ihrem Selbstoffenbarwerden, dem „aufgekommenen Leben“. Nur in diesem prinzipiellen und formellen Sinn spricht Schelling von dem „Physischen“ oder der „Natur in Gott“. Er nennt es das erste Sichtbare von Gott, „jene Glorie und Herrlichkeit, mit der sich die unsichtbare Gottheit umkleidet“ (III 242). Im II. Druck sagt er: „Es entsteht eine erste zarte Leiblichkeit; das bejahende, frei ausfließende Prinzip, durch das entgegengesetzte gebunden, wird zum gemilderten Lichtwesen“ (II 75). Schelling konzipiert hier seinen Begriff der *ὑλη πρώτη*.

Diese erste Materie kann nun keine dem Geist entgegengesetzte sein; und zwar deswegen nicht, weil die effektive Scheidung von Natur und Geist, ihr Auseinanderfallen in der empirischen Welt noch gar nicht eingetreten ist. Um der an sich noch bestehenden Einheit beider Potenzen willen muß Schelling die erste Materie als geistige Materie fassen; d. h. sie ist als Grund der Existenz des sich offenbarenden Gottes völlig eins mit der anderen Potenz, dem Wesen oder der Liebe, in einem Dritten, dem Geist. Es besteht keine Zweifelt, sondern vollkommene Einheit im Geist. Materie sagt hier nur so viel wie „das Bewußtlose“ oder die „Egoität“ in Gott, um die noch rohe Terminologie der ‚Stuttgarter Privatvorlesungen‘ (VII 435, 440) zu gebrauchen. Das Prinzip ist also deutlich; doch betont der III. Druck (III 281), daß diese Materie „gegen die jetzige wie lauter Geist und Leben sei“. Formal heißt „geistige Materie“ darum so viel wie: rein kontrahierende Kraft ohne Schwere und Trägheit, realer *existentier* Geist.

In der ersten und geistigen Materie findet Schelling den Ursprung und das Grund-

wesen der Natur und alles körperlich Seienden. Körperliche Materie ist allererst dadurch möglich, daß es eine geistige Materie oder, wie Schelling eben auch sagt, „ein Physisches in Gott“ gibt, und zwar derart, daß diese höhere Materie „der innere Urstoff alles Körperlichen“ ist (II 81).

Diese Herkunft erklärt umgekehrt die allgemeine Disposition der körperlichen Materie für eine „Erhöhung in geistige Eigenschaften“ (III, 285). Das kann nicht bedeuten: für ein Aufgehen im Idealen. Dem widersteht sie gerade notwendig und wesentlich und von Anfang an. Schelling meint damit die Disposition für eine Lösung ihres „ponderablen, impenetrablen und trägen Charakters“ zugunsten einer dynamischen Struktur oder einer Lichthaftigkeit; also eine Erhöhung und Verklärung der körperlichen Materie in ihrem Materiecharakter. Schelling spricht von Phänomenen, die diese Abstammung vor Augen bringen: von den vorzüglichen Eigenschaften des Goldes, vom Durchscheinenden des Fleisches und der Augen, von der Anmut und der Schönheit, von der er sagt, sie bringe die Materie „gleichsam in ihrem Urzustand vor Augen“ (III 284). In dieser allgemeinen Disposition liegt nun auch der Grund für die spezielle Disponiertheit der körperlichen Materie für das organische Leben und für die geistige Existenz des Menschen.

Die Materie wird zwar nie Geist; die Potenzen sind weder ineinander auflösbar (Idealismus), noch sind sie identisch (Spinozismus), sondern sie sind gleich ursprünglich und äquipollent. Beide gründen im innergöttlichen Leben, das jedoch in sich eins und keineswegs dualistisch ist. Die Materie ist aber auch nie ohne Geist, weswegen Schelling die sogenannte tote Materie leugnet. Es gibt also weder nach unten hin eine geistlose „Natur“, noch nach oben hin einen naturlosen „Geist“. Natur und Geist stehen in einer unlösbaren Zuordnung zueinander.

Schelling bestimmt diese Zuordnung prinzipiell so, daß der ersten Potenz, der kontrahierenden Kraft und dem Prinzip der Existenz, die *Priorität* zukommt; der zweiten Potenz aber, der expandierenden Kraft und dem Prinzip der *Aktuosität*, die *Superiorität*. Die Superiorität des Idealen ist durch den Idealismus bekannt. Nicht so die Priorität des Realen. Sie metaphysisch begründen zu wollen, ist neu. Unter mancherlei Begründungen herrscht diese vor, daß das, was aus sich heraustritt, zuerst in sich gewesen sein muß; daß das, was sich offenbart, sich zuerst verborgen gehalten haben muß. „Der verneinende, einschließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen . . . Alle Entwicklung setzt Einwicklung zum voraus, in der Anziehung ist der Anfang, und die zusammenziehende Grundkraft (ist) die eigentliche Original- und Wurzelkraft der Natur. Alles Leben fängt von Zusammenziehung an, denn warum schreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt seyn könnte, wann es um das bloße Fortschreiten zu thun wäre? Dunkelheit und Verslossenheit ist der Charakter der Urzeit. Alles Leben wird zuerst und bildet sich in der Nacht . . . usw.“ (II 133 f.). Der ursprünglichen Potenz *folgt* die zweite, die höhere, ausbreitende, befreiende und offenbarende Potenz der *Aktuosität*. Gebührt der einen die *Priorität*, so gebührt der anderen die *Superiorität*; denn — das ist ein Axiom des Schellingschen Denkens — „die *Priorität* steht im umgekehrten Verhältnis zur *Superiorität*“ (ebd.). Beide Verhältnisse beeinträchtigen aber nicht die Äquipollenz der Prinzipien. Das Höhere hebt das Frühere nicht auf. Es gibt keine Gegenwart ohne Vergangenheit; kein „Seyendes“ ohne das „Seyn“, kein Wesen ohne Existenz. Die Vergangenheit ist als Vergangenheit zugegen in der Gegenwart, und diese ruht auf ihr. Das Sein ist zugegen im Seienden, denn dieses west in jenem. Die Existenz ist zugegen im Wesen, denn dieses ist erst wirklich als Existenz. Die Materie ist ein unüberwindliches Prinzip der apriorischen Wissenschaft. Ob Schellings Spekulation sich bis zum höchsten Wesen erhebt oder ob sie die Begründung der empirischen Dinge oder Geschehnisse leistet, überall ist die Materie das Prinzip und das Medium der Realisation. Sie ist die ursprüngliche und tragende Potenz. Daß sie die niedere ist, veranlaßt Schelling, von der „Demuth der Materie“ (I 84) zu sprechen, die dem Idealisten anstößig sei.

IV

Das Prinzip der Existenz ist also seinem Ursprung und seiner Vergangenheit nach die erste Potenz in Gott. Es ist in dieser Weltzeit das Prinzip alles Wirklichseins, die Kraft und Fülle in allen Gestalten der gegenwärtigen Welt, vorab im geistigen Dasein des Menschen, der Breite nach in aller Natur. Am Ende aber wird es die alles zusammenfassende Kraft sein, deren Wirkung Schelling in einer Art *ἀποκατάστασις τοῦ παντός* sieht (I 159).

Das *Prinzip* der Existenz — die Unterscheidung muß wiederholt werden — ist nicht die *faktische* Existenz. Die „Weltalter“ sind noch nicht die neue Philosophie, wenn auch — wie schon in den „Untersuchungen“ — viele Themen der späteren Philosophie anklingen, wenn auch die Historie als Wissenschaftsform in den Vordergrund gerückt wird und die begriffliche Systematik modifiziert, wenn auch schließlich schon einzelne Sätze und Abschnitte einen andern Denkstil haben. Trotzdem gehören die „Weltalter“ noch zur Wesenswissenschaft oder zur negativen Philosophie. (Erst 1827—1834 bezeichnete der Vorlesungstitel „Das System der Weltalter“ die positive Philosophie.) Was Schelling in den „Weltaltern“ von 1811—1814 sichert, ist nur dies: daß auch in einer Wesenswissenschaft, die spekulativ die Möglichkeiten entwirft, das erste Prinzip so wichtig ist wie das zweite; daß auch das apriorische, rein aus dem Denken hervorgehende System das „barbarische Prinzip“ des „Seyns“ festzuhalten und nicht aufzulösen hat. Auch wenn die apriorische Wissenschaft niemals zur Wirklichkeit kommt, so darf sie darum nicht das Prinzip der Wirklichkeit unterschlagen. Sie hat als Wesenswissenschaft die „Priorität der Natur“ ebenso abzuleiten wie die „Superiorität des Geistes“. Gerade sie weiß um das „dem Denken widerstehende Prinzip“, „das weder vom Menstruum des schärfsten Begriffs aufzulösen, noch im Feuer des geistigsten Denkens zu verflüchtigen ist“ (III 343).

Von dieser ontologischen Position ausgehend, angerührt von den Fragen nach dem Ursprung des Bösen, nach dem Wesen der Freiheit und nach dem Sinn des Todes, tritt Schelling in ein langes Schweigen ein, aus dem er dann mit einer neuen Philosophie hervortreten wird. Ausgangspunkt dieser zweiten Philosophie sind nun nicht mehr Grundbegriffe, sondern historische Fakten. Ihre Methode ist nicht mehr dialektisch, sondern urkundlich, d. h. Ur-Kunde, und Urkunden sind ihr Material. Ihr Gegenstand sind nicht mehr apriorische Strukturen des Seins, sondern die Taten aus Freiheit, also Anfang und Verlauf der Geschichte. Sie beginnt nicht mehr — als Wesenswissenschaft — beim ersten und allgemeinen Wesen, sondern sie beginnt — als Wirklichkeitswissenschaft — beim ersten Existierenden, bei dem lebendigen Gott und seiner Schöpfungstat.

Schelling war sich durchaus bewußt, daß er damit eine ernste und wesentliche Kritik an der abendländischen Metaphysik einleitete — ernster und wesentlicher vielleicht als die Kritik Kants —; daß er von dort aus und darüber hinaus aber die platonisch- aristotelische Konzeption positiv ergänzen sollte. Eben dies war aber das schätzenswerte Resultat der Schellingschen Spätphilosophie, die nicht nur Mittelpunkt der Kritik an Hegel wurde, sondern die der philosophischen und geisteswissenschaftlichen Entwicklung einen neuen und starken Impuls gab. Wenn auch dieser Impuls im 19. Jahrhundert sich zunächst auf Fehlbahnen (Positivismus, Historismus, Lebensphilosophie u. a.) verlor, so ist er darum keineswegs überholt oder erloschen. In den letzten zwanzig Jahren wurde er in seiner vollen Bedeutung aufgegriffen und gewürdigt.