



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Anmerkungen zu Schelling

Author(s): Walter Schulz

Reviewed work(s):

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 29, H. 3 (Jul. – Sep., 1975), pp. 321-336

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20482184>

Accessed: 09/11/2011 07:02

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

ANMERKUNGEN ZU SCHELLING

von Walter *Schulz*, Tübingen

Das Bild *Schellings* hat sich im Lauf der Schellingforschung der letzten Jahrzehnte gewandelt. Die Rede von Schelling als dem Proteus des Deutschen Idealismus ist verstummt. Man hat – sicher mit Recht – Frageansätze und Problemstellungen grundsätzlicher Art herausgestellt, die Schelling während seines über 50 Jahre währenden Philosophierens immer wieder mit Konsequenz diskutiert hat. Gleichwohl: der Eindruck einer gewissen Zweideutigkeit oder genauer gesagt: einer erstaunlichen Wandlungsfähigkeit, und zwar in menschlicher und philosophischer Hinsicht, drängt sich beim Studium Schellings immer wieder auf. Ein Vergleich Schellings mit Hegel verstärkt diesen Eindruck. *Hegel* bringt nach einer relativ langen Vorbereitungszeit der Stille mit 37 Jahren sein Hauptwerk, die „Phänomenologie des Geistes“, heraus, und er hält die dort dargelegte philosophische Position durch. Sicher: auch Hegel wandelt sich. Das Aufbaugesetz des philosophischen Systems, das die „Phänomenologie“ entwirft, wird von dem später entwickelten Begriff des Systems verdrängt. Hegels in der „Phänomenologie“ explizierter Grundansatz wird jedoch eigentlich nicht von solchen Wandlungen betroffen. Vor allem aber: Hegels Philosophie stellt sich als ein geschlossenes und in sich verstehbares Ganzes dar, das in sachlicher Hinsicht ohne Rücksicht auf die Person Hegels thematisiert werden kann. Ein analoges Vorgehen scheint bei Schelling nicht möglich. Schelling hat keine Grundposition entwickelt, die das Ganze seines Philosophierens in sachlich-systematischer Hinsicht eindeutig kennzeichnet. Die Wandlungen seines Denkens aber sind – dies ist das Entscheidende – von den Wandlungen seiner Person und deren Lebensschicksalen kaum abzulösen. Schelling ist als Person in seinen Werken präsent. Er zeigt sich in ihnen und verbirgt sich doch zugleich. Das macht das Verstehen seines philosophischen Ansatzes oft so schwierig. Die Werke der Frühzeit haben etwas Vorschnelles an sich, sie tragen Entwurfcharakter. Das deutet auf eine innere Unruhe des Philosophen hin, ein Ungenügen an sich selbst. Schelling vermeint offensichtlich, daß er hinter dem von ihm selbst gesteckten Ziel zurückgeblieben sei. Dies Bewußtsein, noch nicht das letzte Wort gesagt zu haben, und die Erkenntnis, daß die Vollendung des Systems zur Endgültigkeit mit den ihm zur Zeit zur Verfügung stehenden Mitteln des Denkens kaum möglich sei, führt Schelling schließlich zu dem Entschluß, nichts mehr zu veröffentlichen. Nach dem Erscheinen der Freiheitsschrift im Jahr 1809 bringt Schelling keine bedeutenden Werke mehr heraus. Aber bis zu seinem Tode

kündigt er voll Tatkraft und mit großer Zuversicht ein endgültiges Werk an, das es ermöglichen soll, „in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen“.¹

Schelling hat von jeher seine Interpreten verlockt, sein Werk von seiner Person her oder im Zusammenhang mit dieser auszulegen.² Sicher: ein solcher Rückgriff auf die Person hat immer etwas Hißliches an sich. Er steht in der Gefahr, daß der Interpret sich als Richter etabliert und sich seinen subjektiven Eindrücken so überläßt, daß der Sachanspruch des behandelten Denkens zu kurz kommt. Gleichwohl: die Philosophiegeschichte wird nicht von einem Weltgeist als systematischer Problemzusammenhang arrangiert. Neben die sachlich-systematische Auslegung kann und muß daher – so meinen wir – die biographische und die geistesgeschichtliche Deutung treten, zumindest dort, wo das Werk auf die Person und deren Lebensschicksale, sei es direkt oder indirekt, verweist.

Im folgenden wollen wir versuchen, Schellings Entwicklung, genauer: seine Wandlungen, unter dem *Aspekt des Bezuges von Person und Zeitgeist* zu thematisieren. Eine solche Betrachtung vollzieht sich wesentlich als „Außenbetrachtung“. Sie muß daher durch eine Sachinterpretation ergänzt oder genauer gesagt: vertieft werden. Den Ansatz zu einer solchen Interpretation deuten wir in der hier gebotenen Kürze in einem zweiten Schritt an, indem wir auf den *Aspekt der Freiheit* hinweisen, der für Schellings Denken von entscheidender Bedeutung ist.³

I.

Eine Untersuchung des Bezuges, der zwischen einer Person und „ihrem“ Zeitgeist waltet, ist ein problematisches Unternehmen, wenn sie nicht methodisch gesichert wird. Zu einer solchen Sicherung gehört vor allem die Beantwortung der Frage, was überhaupt der Zeitgeist seiner Seinsweise nach sei. Die Bestimmung Zeitgeist meint offensichtlich keine „wirklichen Subjekte“ – „wirkliche Subjekte“ sind nur die einzelnen Individuen –, sondern ein umgreifendes Allgemeines, das die einzelnen Individuen miteinander zu vermitteln und solchermaßen zusammenzuschließen vermag. *Hegel* hat, insbesondere in der Vorrede zur „Phäno-

¹) Cf. Schelling, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K.Fr.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg, Band 14, S. 365.

²) Cf. insbesondere das bedeutende Werk von Karl Jaspers, *Schelling, Größe und Verhängnis*, München 1965.

³) Cf. W. Schulz, *Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie*, in: Schelling, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt/Main 1975.

menologie des Geistes“; wesentliche Hinweise auf die Dialektik gegeben, die zwischen den einzelnen Subjekten, d. h. den besonderen Individuen, und dem Zeitgeist, d. h. dem allgemeinen Individuum, besteht. Das allgemeine Individuum ist für die einzelnen Individuen die Substanz, die sie als Akzidenzien trägt. Aber durch die Individuen vermittelt der Zeitgeist sich die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins. Der Vorgang der Bildung, durch den die Individuen die Substanz in sich zehren und für sich in Besitz nehmen, ist „von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt“⁴.

Die Dialektik, die zwischen den einzelnen Individuen und dem Zeitgeist besteht, zeigt sich jedoch – betrachtet man ihre konkreten Formen – als außerordentlich differenziert. Die Individuen sind – Hegel stellt dies heraus – nicht von gleichem Rang und gleicher Wirkungskraft. Ein Individuum kann weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen. In diesem Fall wird es auf den allgemeinen Geist einwirken, ihn verändern und auf eine neue Stufe vorwärtstreiben. Es gibt aber auch – um nur auf eine zweite Form der Dialektik, die zwischen Individuum und Zeitgeist waltet, hinzuweisen – die Möglichkeit der Ungleichzeitigkeit. Ein bestimmtes Individuum kann dem allgemeinen Geist seiner Zeit vorweg sein, oder – das ist wohl häufiger – es kommt mit seiner Einstellung und seinen Einsichten zu spät. Es ist also durchaus möglich, daß ein Individuum mit seinem Zeitgeist in Inkongruenz gerät; eine extreme Form der Inkongruenz ist das unglückliche Bewußtsein, das sich nach außen hin, insbesondere dem Weltgeschehen gegenüber, verschließt. Wir können diese verschiedenen Ausformungen der Dialektik von Zeitgeist und Individuum hier natürlich nicht thematisieren und müssen es mit diesen wenigen Andeutungen bewenden lassen. Daß gerade auf die oben erwähnten Formen hingewiesen wurde, geschah jedoch in einer bestimmten Absicht. Wir meinen nämlich, daß die entscheidenden Wandlungen in Schellings Lebensschicksal, insbesondere in der mittleren und späteren Epoche seines Denkens, zwar nicht auf Inkongruenzen zwischen Schelling und dem allgemeinen Zeitgeist zurückzuführen sind, aber mit diesen doch wesentlich zusammenhängen. Dies soll im folgenden ein wenig genauer entwickelt werden.⁵

⁴) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 28.

⁵) Das hier vorgelegte Bild von Schellings Entwicklung unter dem Aspekt des Zeitbezuges ist natürlich nur ein skizzenhafter Entwurf. Wir können hier weder die Lebensgeschichte noch die Denkentwicklung Schellings in extenso erörtern. Im allgemeinen stützen wir uns auf Sachverhalte, die in der Schellingforschung als gesicherte Ergebnisse gelten.

Der *junge Schelling* setzt sich in seiner *Tübinger Studienzeit* und ebenso während seines Aufenthaltes in Leipzig mit den Tendenzen seiner Zeit in der Weise eines „progressiven Denkers“ auseinander. Kritisch gegen die Tradition nimmt er neue Ansätze in der Philosophie (Kant und Fichte) auf und deutet diese Ansätze als Zeichen für das Heraufkommen eines besseren Zeitalters. Ein Zeugnis dafür ist „Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“, das mit dem Bilde einer durch eine neue Religion geeinten Menschheit schließt.⁶ Die Hoffnung Schellings auf eine Umwandlung im ganzen, die auch und gerade die politischen Verhältnisse betrifft, gründet im Vertrauen auf die unbedingte Kraft der Philosophie, insofern diese wegweisende und umstürzende Ideen setzt – das Alte muß und wird fallen. Sicher kann man hier von einem Sendungsbewußtsein Schellings reden. Aber dies Sendungsbewußtsein ist nicht auf die Person Schellings und deren individuelle Leistungen gestellt. Der Geist der Zeit drängt vorwärts. Schelling und seine Gesinnungsfreunde werden sich als wesentliche Träger dieses Geistes erweisen.

Daß die Entwicklung trotz mancher Widerstände die Wende zu einem Leben aus und nach einer allgemeinen Vernunft herbeiführen wird, diese Einstellung kennzeichnet auch *Schellings Anfänge in Jena*. Es ist bekannt, daß und wie die Denkbewegung des Deutschen Idealismus in Jena eine kulturelle und gesellschaftliche Breitenwirkung gewinnt. In entscheidendem Maße hat Schelling dazu beigetragen. Schelling ist zu dieser Zeit – vielleicht war er es überhaupt von Haus aus – durchaus ein kommunikativer Denker. Seine Schriften und Vorlesungen dieser Epoche zeigen gerade durch ihren programmatischen Entwurfcharakter, daß Schelling sich einerseits als Wegbereiter versteht, das heißt als ein Denker, der neue Maßstäbe setzt, daß er aber andererseits von dem Bewußtsein bestimmt wird, ja das Bewußtsein braucht, allgemeine Anerkennung zu finden.

Daß das Auftreten des zweiundzwanzigjährigen Schelling in Jena ein akademisches Ereignis von außerordentlichem Rang ist, bezeugen die Urteile der Zeitgenossen. Wir führen hier nur einige Sätze aus einem Brief von *Henrik Steffens* an, der zeitlebens Schelling die Treue hielt. Steffens schildert seinen Eindruck nach dem ersten Gespräch mit Schelling: „Es war durch die Übereinstimmung mit Schelling eine Zuversicht entstanden, die, ich will es bekennen, fast an Übermuth grenzte. Zwar war er jünger als ich, aber unterstützt durch eine mächtige Natur, erzogen unter den günstigsten Verhältnissen, hatte er frühzeitig einen großen Ruf erworben, und stand muthig und drohend dem ganzen Heer einer ohn-

⁶) Cf. zur Kontroverse um den Verfasser des Systemprogramms jetzt O. Pöggeler, Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, Hegel-Studien, Beiheft 4, Bonn 1969, S. 17 ff.

mächtig werdenden Zeit gegenüber, deren Heerführer selbst, zwar polternd und schimpfend, aber dennoch furchtsam und scheu sich zurückzuziehen anfangen.“⁷

Der große Eindruck Schellings beruht auf der Person und der Sache zugleich. Auf der Person: Schelling wirkt, so heißt es, stolz, edel, sein Blick ist fest und keusch, sein Vortrag beweist seine Kraft. *Friedrich Muhrbeck* beschreibt Hölderlin den Eindruck von Schellings Vorlesung: „Wie er das sagte – so fest – so kalt wie es sich vom Katheder gebührte und so ernst. – Die Mönchsluft des Hörsaals konnte die Träne nicht zurückhalten – die Brust schwoll mir so mächtig – hätte ich Recht gehabt mich in seine Arme zu werfen und ihm die Hand zum Bunde zu reichen.“⁸ Die Wirkung der von Schelling vorgetragenen Sache ist nicht so leicht zu beschreiben. Schelling las vom Wintersemester 1798/99 an Naturphilosophie, System des transcendentalen Idealismus, ab 1800 auch Kunstphilosophie und über das System der gesamten Philosophie. Die Kollegs galten als gedrängt und nicht leicht verständlich. Das tat jedoch Schellings Wirkung – zunächst jedenfalls – keinen Abbruch. Im Zentrum des von Schelling Vorgetragenen stand die Idee des *Absoluten*. Daß das Absolute der einzige wesentliche Gegenstand der Philosophie sei und daß erst durch die Thematisierung des Absoluten die Philosophie ihren wahren Rang erreichen könnte, in dieser Meinung sind sich Schelling und seine Hörer offensichtlich einig. Ihr Glaube ist es, daß die Philosophie des Absoluten die allgemeine Zerrissenheit der Zeit, das Getrenntsein in Extreme, aufheben wird.

Diese Etablierung der Philosophie des Absoluten hat bedeutsame Folgen. Zunächst: Die realen Zeitprobleme treten zurück. Die Fragen der Politik erscheinen unwesentlich. Ein Zeugnis aus Schellings Hörerkreis sei zum Beleg angeführt. *Rudolf Abeken* schreibt im Herbst 1799, daß an Fichtes Stelle Schelling getreten sei, „der bald, damals selbst noch jung und zum erstenmal als Docent auftretend, alle empfänglichen Jünglinge hinriss, so daß die Philosophie das eigentliche Element war, in welchem die academische Jugend Jena's athmete und sich bewegte. Selbst die in diese Zeit fallenden mächtigen Ereignisse, politische und kriegerische, traten vor ihr in Schatten. Bonaparte mochte erster Consul werden, dann auf Lebenszeit, er mochte bei Marengo siegen, zu Lüneville das linke Rheinufer gewinnen, das Concordat mit dem Papst schliessen, – wenige der Studierenden bekümmerten sich darum; ich erfuhr nichts davon. Vor unsrer

⁷) Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, herausgegeben von Xavier Tilliette, Torino 1974, S. 29.

⁸) ebenda, S. 37.

Philosophie, vor dem Absoluten war das Alles ja nichtig“.⁹ Für Schelling selbst ist die damals sich anbahnende Abwendung vom Politischen endgültig. Von einem lebendigen Bezug zu politischen Problemen oder gar einer kritischen Auseinandersetzung mit politischen Zuständen ist bei Schelling von nun an kaum mehr etwas zu spüren. Sodann: Die Philosophie des Absoluten, wie Schelling sie damals lehrte, kann und will nicht sich in begrifflicher Weise eindeutig festlegen. Der Eindruck des Vorge-tragenen ist daher notwendig unbestimmt. Schelling erweckt jedoch Be-geisterung. *Gotthilf Heinrich Schubert* schreibt im Jahre 1801, ihm wäre, wenn Schelling sprach, „öfters so zu Muthe gewesen, als ob ich *Dante*, den Seher einer nur dem geweihten Auge geöffneten Jenseitswelt, läse und hörte. Der mächtige Inhalt, der in seiner, wie mit mathematischer Schärfe in Lapidarstil abgemessenen Rede lag, erschien mir wie ein gebundener Prometheus, dessen Bande zu lösen und aus dessen Hand das unverlö-schende Feuer zu empfangen, die Aufgabe des verstehenden Geistes ist“.¹⁰ Die faszinierende Wirkung, die von Schellings Vortrag ausgeht, er-zeugt bei vielen Hörern einen Erwartungseffekt, nämlich die Vorstellung, daß Schelling noch mehr zu sagen habe. Schelling wird solchermaßen ge-rade auf sich selbst zurückgeworfen und zu neuen Produktionen, die das Bisherige überbieten sollen, angespornt.

Es ist nun festzustellen, auch und gerade an Hand der Zeugnisse über Schelling, daß Schellings Stellung in den *letzten Jahren in Jena* offenbar schwieriger wird. Die Gründe liegen einmal in Schellings persönlichen Angelegenheiten, der Gestaltung seines Bezuges zu Caroline, dem Tod von Auguste Böhmer und den Auseinandersetzungen und Streitigkeiten, die sich in bezug auf geplante oder verwirklichte Tätigkeit in literarischen Publikationsorganen ergaben. Es ist aber – und dies scheint wesentlicher – nicht zu übersehen, daß Schellings Lehrtätigkeit schärfere Kritik findet. Diese Kritik richtet sich vorwiegend gegen die näheren Ausführungen der Naturphilosophie und die abstrakte Fassung des Absoluten als Indiffe-renz. Sicher: Es gibt nach wie vor begeisterte Anhänger – „Hier lebt jetzt alles in der Naturphilosophie“ schreibt *Adalbert Friedrich Marcus* aus Bamberg im Jahre 1801¹¹ –, aber die Stimmen werden lauter, die behaup-ten, daß Schellings Vorgehen ungesichert und leichtfertig sei. *Jacob Fried- rich Fries* erklärt, die phantastischen Konstruktionen der Naturerschei-nungen durch Schelling seien unglaublich, die Studenten müßten den aus-gesprochensten Unsinn von der Welt hören, Schelling selbst werde sich, so fährt Fries fort, „in der Fortbildung der Lehre ganz untreu, indem sich

⁹) ebenda, S. 37.

¹⁰) ebenda, S. 69.

¹¹) ebenda, S. 85.

seine Ausführungen in leeren Formelkram der speculativen Physik und in willkürliche mystische Träume theilten“.¹² Fries mag als voreingenommen gelten, er bekennt sich zu Kant, den Schelling seiner Meinung nach nicht verstanden habe. Es wird aber offensichtlich: Wenn Schelling Phänomene der Natur von dem quantifizierenden Grundansatz der Identitätsphilosophie her erklärt, dann findet dies Vorgehen nicht allgemeinen Anklang. Im März 1902 schreibt *K. Chr. Fr. Krause* an seinen Vater, daß er nicht glaube, daß sich Schelling, der in Jena von vielen „Magister Dunkelhut“ genannt werde, noch lange bei seinem akademischen Ansehen erhalten würde.¹³

Eine objektive Prüfung dieser Urteile ist sicher nicht möglich. Aber die Vermutung erscheint uns nicht abwegig, daß Schelling sich selbst um die Jahrhundertwende zu isolieren begonnen hat. Wir ziehen zur Verdeutlichung dieser Vermutung die „*Darstellung meines Systems der Philosophie*“ (1801) heran. Dies Werk mutet dem Leser einiges zu, nicht nur durch sein abstrakt quantifizierendes Vorgehen, sondern auch und vor allem durch seinen Anspruch. Man lese die Vorerinnerung und den § 1. Schelling erklärt, er wolle „auf keine Beurteilung die geringste Rücksicht nehmen, welche sich mit mir nicht über die ersten, hier zuerst ausgesprochenen Grundsätze einläßt“.¹⁴ Die Grundsätze selbst werden lapidar und diktatorisch verkündet: „§ 1. Erklärung. Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird ... Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden.“¹⁵

Schelling grenzt sich in der Vorerinnerung sehr energisch gegen *Fichte* ab, und offenbar soll bereits der Titel „*Darstellung meines Systems*“ deutlich machen, daß Schelling mehr als nur Fichtes „Geistvoller Mitarbeiter“ ist.¹⁶ Schelling ist der Überzeugung, daß er nun, vollkommen selbständig geworden, das eigentliche philosophische System aufstellen kann, in dem das Absolute sich als wahrhaftes Prinzip erweist, weil es das Subjektive und das Objektive gleichermaßen umgreift.

¹²⁾ ebenda, S. 75.

¹³⁾ ebenda, S. 93.

¹⁴⁾ Schelling, a.a.O., Band 4, S. 113.

¹⁵⁾ ebenda, S. 114.

¹⁶⁾ Cf. H. Fuhrmans, F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente, Band I, Bonn 1962, S. 223 f., und: Fichte-Schelling. Briefwechsel. Einleitung von W. Schulz, Frankfurt/Main 1968.

Schelling ist aber bei dem System der absoluten Identität nicht stehen geblieben. Er hat sich sehr bald – das zeigt das Werk „Religion und Philosophie“ aus dem Jahr 1804 – dem Problem zugewandt, das er in der Freiheitsschrift von 1809 als das wesentliche Problem seiner Philosophie deklariert. Es ist dies das Problem der *Freiheit*. Die Thematisierung der Freiheit involviert für Schelling eine Wendung zur *Theosophie*; die Schwabenväter und Boehme werden nun die Denker, auf die Schelling, in zwar kritischer Form, zurückgreift.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Deklaration der Freiheit als des Grundproblems der Philosophie nicht durch äußere Einflüsse bedingt ist. Sie ergibt sich aus Schellings eigener Reflexion auf das Identitätssystem. Aber die Zuwendung zu der Freiheitsproblematik im Horizont der Theosophie verstärkt die Tendenz Schellings, sich von den realen Problemen der Zeit zugunsten der reinen Spekulation abzuwenden.

Im Jahr 1803 geht Schelling nach Würzburg. Die äußeren Stationen seines Lebens wechseln nun relativ häufig, seine große akademische Wirkung aber ist nach Jena faktisch zu Ende. Von nun an gibt es nur entschiedene Gegner – Fichte ist einer der bedeutendsten, er schreibt 1805 an Niethammer anlässlich einer Reise, er hoffe, Schelling nicht zu sehen, den er als einen „entschieden schlechten Philosophen erkenne (seine Menschheit geht mich nichts an, und diese mag er selber verantworten)“¹⁷ – oder entschiedenen Anhänger, die Schelling in den letzten Jahrzehnten seines Lebens einsetzt, um seine Philosophie gegen Angriffe zu verteidigen, besonders gegen Angriffe von seiten der Hegelianer.

Daß die Isolierung Schellings immer stärker wird, dazu mag der Tod Carolines beigetragen haben, ein ganz wesentlicher Anlaß für Schellings Rückzug auf sich selbst aber ist der *Bruch mit Hegel*. Dies Ereignis ist in der Schellingforschung und in der Hegelforschung seinem Anlaß und seiner Auswirkung nach so gründlich diskutiert worden und von ihm her sind so treffende Vergleiche zwischen beiden Philosophen durchgeführt worden, daß wir uns hier darauf beschränken, durch einen kurzen Hinweis auf Hegels Zeitbezug die „zeitgeschichtliche Aussichtslosigkeit“ Schellings, die nach dem Bruch mit Hegel sein inneres und äußeres Schicksal bestimmt, zu verdeutlichen.

Hegels Zeitbezug ist dialektisch. Dies besagt: Hegel reflektiert seine Zeit in positivem und negativem Sinne, indem er zeigt, daß die allgemeine und unbestimmte Erhebung zum Absoluten ergebnislos bleiben und in gefühlvolle Erbauung ausarten muß. Das Absolute kann nur gewonnen werden als Ergebnis eines denkerischen Durchdringens der Gegenwart

¹⁷⁾ Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, S. 171.

auf dem Hintergrund der Geschichte. Hegel reflektiert das geschichtliche Geschehen bis zu seiner Zeit auf allen Gebieten des geistigen Lebens, vor allem auch in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht. Durch Hegel gewinnt die Philosophie eine neue Chance. Sie wird kritische Zeitanalyse, d. h. sie sucht im Horizont der Weltgeschichte die Gegenwart im ganzen von ihren Erscheinungen her „in Gedanken zu fassen“.

Schelling reflektiert nicht die Fragen seiner Zeit, er zieht sich auf „zeitlose Probleme“ zurück und versucht deren Durchdenken als das Gebot der Stunde auszugeben. Das besagt konkret: Schelling entwirft das Schema einer rein immanenten Philosophiegeschichte. Er will auf solche Weise zeigen, daß die Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit zu seinem eigenen philosophischen Ansatz hinführt und nicht zu Hegel. Schelling umreißt die ihm zugewiesene Aufgabe folgendermaßen¹⁸: Er habe, nachdem der in die Zukunft weisende Ansatz Kants durch die einseitig subjektiv ausgerichtete Philosophie Fichtes verkehrt worden war, allererst durch seine Naturphilosophie die Philosophie auf den richtigen Weg zurückführen müssen; die an sich dadurch ermöglichte Vollendung der Philosophie sei jedoch verzögert worden durch die Episode Hegel; diese gehe jetzt aber zu Ende, das zeige die auf Hegel aufbauende Religiosität – es handelt sich hier nämlich nach Meinung Schellings um abgesunkenes Kulturgut. Schelling erklärt, wenn eine Philosophie in tiefere Schichten der Gesellschaft eindringe, dann habe sie ihre eigentliche Geltung verloren, und er fährt fort: „So ist auch leicht wahrzunehmen, daß diese neue, aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im sogenannten *großen* Publikum gefunden, unter Industriellen, Kaufmannsdienern und andern Mitgliedern dieser in anderer Beziehung übrigens sehr respektablen Klasse der Gesellschaft; unter diesem nach Aufklärung begierigen Publikum wird sie denn auch ihre letzten Stadien verleben. Man darf wohl annehmen, daß dieses Breittreten seiner Gedanken Hegeln selbst am wenigsten Vergnügen gemacht hätte“.¹⁹

Die Betonung der Bedeutung der *Religion* für das Ganze einer Epoche ist nicht zufällig. Zu allen Zeiten, so erklärt Schelling, sind nämlich die das menschliche Leben zusammenhaltenden Überzeugungen religiöser Natur. Schelling sieht dementsprechend seine eigentliche Aufgabe darin, das System zu erstellen, das die wahren Grundlagen des Glaubens philosophisch in endgültiger Form zu sichern vermag. Von dieser Absicht kündigt die berühmte Berliner Antrittsvorlesung vom 15. November 1841²⁰.

¹⁸) Cf. die Münchner Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“, Schelling, a.a.O., Band 10, S. 1 ff.

¹⁹) ebenda, S. 161.

²⁰) Schelling, a.a.O., Band 14, S. 357 ff.

Schelling entspricht mit den dort vorgetragenen Gedanken dem Auftrag Friedrich Wilhelms IV. – der König hatte Schelling nach Berlin berufen, damit dieser die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus bekämpfe. Man darf hier aber nicht ungerecht sein. Mag Schelling die Rückendekung bei der politischen und religiösen Reaktion in Rechnung gestellt haben, er hat in sich selbst und bei sich selbst eine entschiedene Wende zum Christentum vollzogen. Es ist gar kein Zweifel möglich: der späte Schelling ist zuinnerst und aus reiner Überzeugung vom christlichen Glauben bestimmt. Aber er will über den dogmatisch festgelegten Kirchenglauben hinausgehen und eine Philosophie entwerfen, durch die das religiöse Denken im Ganzen seiner Entwicklung von der Mythologie bis zur Offenbarungsreligion ihn als sinnvoller Prozeß gerechtfertigt wird.

Es ist bekannt, daß *Schellings Berliner Vorlesungen* ein eindeutiger und eklatanter Mißerfolg waren. Seine Intentionen wurden nicht verstanden, und das lag wohl auch daran, daß er seinen Ansatz in prinzipieller und methodischer Hinsicht nicht überzeugend klarzumachen vermochte. Schelling verlor sich in abstrusen Deutungen der Mythologie und der Offenbarungsphilosophie. Die zeitgenössischen Urteile sind erschreckend negativ. Schelling wird – das ist ihr Tenor – als unklarer Wirrkopf, der den Geist der Wissenschaft verraten habe, dargestellt. Mögen diese Urteile ungerecht und übertrieben sein: vom Geist der Zeit her betrachtet ist Schellings Scheitern nicht unverständlich. Die philosophische Rechtfertigung der Religion im Sinne einer Sicherung des christlichen Glaubens erschien nicht mehr als eine notwendige Aufgabe. Das, was vom Standort einer absoluten Philosophie über Religion und Christentum zu sagen war, hatte Hegel gesagt, als er die Religion dialektisch aufhob. Aber um 1840 begann bereits Hegels Religionsphilosophie selbst der Aufhebung zu verfallen, und zwar wesentlich im negativen Sinne, zunächst durch die Junghegelianer und sodann durch Kierkegaard einerseits und Feuerbach und Marx andererseits.

Schelling selbst hat die Mißerfolge in Berlin durchaus registriert, aber er hat nicht resigniert. Er schreibt 1843 an seinen Bruder Karl im Rückblick auf die letzten 1 1/2 Jahre, daß die Freude an der Welt nicht mehr groß sei, aber die Gegner seien auf dem Rückzug und glaubten, „noch einmal das Gewehr abschießen und einigen Lärmen machen zu müssen“.²¹ Vor allem aber: Die Hoffnung, das große Werk zu veröffentlichen, wird immer wieder von ihm ausgesprochen. So schreibt er 1848, ebenfalls an seinen Bruder Karl, daß er sehr langsam und mit Furcht und Zittern arbeite, „weil mir die Sache so wichtig, und ich immer fürchte, sie

²¹) Aus Schellings Leben. In Briefen, Band 3, Leipzig 1870, S. 180.

nicht mehr vollenden zu können, so nah ich dem Ziel bin“.²² Drei Jahre später – 1851 – teilt er seinem Sohn Fritz mit, daß er, um die negative Philosophie abschließen zu können, genötigt sei, sein ganzes früheres System wieder vorzunehmen, und er fährt fort: „Da dies mein letztes Wort sein wird, so verlangt es viele Zeit, und noch bin ich, allein und ohne alle Hülfe wie ich bin, nicht zu Ende. Gott gebe, daß ich es noch vollende. Der größte und wichtigste Theil ist fertig, aber die Conclusion fehlt noch.“²³

Der Abschluß dieses Werkes, das das eigentliche Lebenswerk sein sollte, ist Schelling nicht mehr geglückt. 1854 ist er gestorben. Die *Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und zur Philosophie der Offenbarung* geben jedoch ein sehr deutliches Bild von Schellings spätem Denken. Schelling hat hier Problemansätze entwickelt, die über Hegel hinausweisen. Dies bleibt jedoch verborgen, wenn man in Schellings Spätphilosophie – durchaus Schellings primärer Intention folgend – eine philosophische Rechtfertigung des Christentums erblickt – und nichts außerdem. Sucht man jedoch von der Freiheitsproblematik her Schellings Ansatz zu interpretieren, dann sieht man, daß Schelling durch seine Entdeckung der Endlichkeit des Denkens mehr leistet als eine philosophische Rechtfertigung des Christentums. Schelling entwickelt eine Metaphysik des Willens, die im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik des Geistes steht und solchermaßen auf spätere Problemansätze der Philosophie vorausweist.

II.

Um den Sachverhalt, daß Schelling mit seiner *Willensmetaphysik* seiner Zeit voraus war, recht zu verstehen, ist es notwendig, den Ansatz der Philosophie des späten Schelling im ganzen zu betrachten. Schelling denkt primär, wie wir sahen, theologisch von Gott her und nicht anthropologisch vom Menschen her. Der theologische Ansatz bestimmt auch das Gefüge seiner Willensmetaphysik. Die Entdeckung der Freiheit des Menschen – vom Vorrang des Willens über den Verstand her gewonnen – führt Schelling sogleich zur Frage, wie die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen sich zueinander verhalten innerhalb eines Gesamtsystems, das als System von der mit Gott geglichenen Vernunft bestimmt sein soll. Dieses Problem sei nun ein wenig genauer dargelegt. Da hier Beschränkung

²²) ebenda, S. 209.

²³) ebenda, S. 228.

geboten ist, konzentrieren wir uns auf einige Anmerkungen zur Freiheitsschrift, dem letzten großen Werk, das Schelling selbst veröffentlicht hat.²⁴

In der Schrift „*Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*“ zeigt sich eine Veränderung der philosophischen Gesamtstimmung Schellings an. Der Optimismus der Frühwerke, der auf der Überzeugung von der Allmacht der Vernunft beruht, wird fraglich; pessimistische Töne werden wach, die später die Frage aufkommen lassen, ob nicht vielmehr Unvernunft statt Vernunft die Welt bestimme. Schelling stellt Gegensätze heraus, die nicht ohne weiteres vom vernünftigen Denken überwunden werden können, und zwar deswegen nicht, weil die Vernunft selbst nur auf die eine Seite gehört oder vorsichtiger gesagt: zu gehören scheint. Einer dieser Gegensätze ist der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Schelling erklärt im Vorbericht zur Freiheitsschrift, seine erste Aufgabe sei es gewesen, den subjektiven Ansatz Fichtes aufzuheben durch die Einsicht, daß auch die Natur durch Vernunft bestimmt sei; dieser Ansatz sei nun Allgemeingut geworden, jetzt müsse der höhere oder der eigentliche Gegensatz zur Sprache kommen, der *Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit*.

Die *Etablierung der Naturphilosophie* ist also Schellings erstes Verdienst. Vom Aspekt der Freiheit her gesehen gibt sie aber Probleme auf. Schelling legt dies äußerst dialektisch argumentierend dar. Es war fortschrittlich, das idealistische System, das vom bewußten Ich ausgeht, durch ein realistisches zu ergänzen, nach dem „nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei“.²⁵ Wenn jedoch Ichheit und Freiheit als Formen der Vernunft zu allgemeinen Wesensbestimmungen alles Seienden werden, dann verliert der Mensch, der in Kants und Fichtes Philosophie als autonomer Gesetzgeber bestimmt wurde, diese seine Sonderstellung. Das besagt: Die Kritik von der Naturphilosophie her, daß der idealistische Freiheitsbegriff nur formell sei, weil er lediglich auf Selbstbestimmung abhebe, ist zwar notwendig, aber sie bedeutet nicht, daß der durch die Naturphilosophie erweiterte Freiheitsbegriff nun die endgültige Bestimmung der Freiheit darstellt. Auch dieser Freiheitsbegriff ist nur formell, weil er die Freiheit allgemein als reine Kraftäußerung ohne bewußte intentionale Zielsetzung versteht. Um einen wirklich zureichenden Begriff der Freiheit, das heißt den „realen und lebendigen Begriff“ der

²⁴) In der Freiheitsschrift vollzieht Schelling noch nicht eine ausdrückliche Reflexion auf die Grenzen der Vernunft. Diese Reflexion und die aus ihr hervorgehende Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie findet sich erst in den späten Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. Der Grundansatz der Willensmetaphysik wird jedoch bereits in der Freiheitsschrift sehr klar herausgearbeitet.

²⁵) Cf. Schelling, a.a.O., Band 7, S. 351.

Freiheit, zu gewinnen, muß man das Spezifikum *der menschlichen Freiheit* auf neue Weise herausstellen.

Schelling sieht dies jetzt als seine eigentliche Aufgabe an und erklärt dementsprechend, der reale und lebendige Begriff der Freiheit sei, „daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei“.²⁶ Diese Bestimmung ist nach Schelling das wesentliche Merkmal der menschlichen Freiheit, weil sie sowohl die idealistische Errungenschaft – Freiheit als Autonomie – als auch die naturphilosophische Errungenschaft – Freiheit als Kraft – in dialektischem Sinne aufhebt. Vergleicht man diese Bestimmung der Freiheit mit der Tradition, so erkennt man, daß hier ein Fortschritt vollzogen wird. Das Gute wird nicht mit reiner Vernünftigkeit und das Böse nicht mit bloßer Triebhaftigkeit geglichen wie in der Tradition, sondern der Mensch wird als das Wesen verstanden, das mit der Aufgabe belastet ist, beide Instanzen miteinander zu vermitteln, und zwar in der rechten Ordnung, der zufolge die naturhafte Willenskraft das Fundament bildet und der Verstand, der auf ihr aufruht, sie formt. Diese Ordnung, das heißt die Unterordnung der Naturkraft unter den Verstand, ist das Gute und ihre Verkehrung ist das Böse. Durch das Böse wird die Naturkraft im Menschen freigesetzt, so daß er als ganzer in Unordnung gerät – unter Umständen bis zum Extrem des Wahnsinns hin.

Diese dialektische Bestimmung der Freiheit, die – noch einmal sei es gesagt – eine neue Stufe in der philosophischen Anthropologie darstellt, wird von Schelling nun nicht als solche auf ihre philosophische Bedeutung hin befragt, sondern sofort darauf hin untersucht, ob sie mit dem Gedanken des Systems verträglich sei. Schelling versteht unter dem System den vernünftigen Zusammenhang des Seienden im Ganzen, der auf dem Wesen, das der Träger des Seins ist, nämlich Gott, beruht.²⁷ System, vernünftiger Zusammenhang und Gott werden geglichen, und von dieser Gleichung her wird die Frage nach der menschlichen Freiheit nun in folgende Form gebracht: Ist die Freiheit des Menschen, konkret als Freiheit zur Verkehrung, mit Gott, das heißt der vernünftigen Ordnung des Systems, überhaupt vereinbar?

Die Genesis dieser Fragestellung wird deutlich, wenn man die 1804 erschienene Schrift Schellings „Philosophie und Religion“ heranzieht. Das Problem dieser Schrift ist die Frage nach der Endlichkeit. Vom Identitätssystem her läßt sich die Endlichkeit der Dinge nicht erklären: Kein Endliches kann unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden. Da es aber doch Endliches gibt, muß eine andere Er-

²⁶⁾ ebenda, S. 352.

²⁷⁾ Cf. M. Heidegger, Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen 1971, insbes. S. 27 ff.

klärung gefunden werden. Schelling recurriert auf die christliche Vorstellung des Abfalls. Die Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit, „der Grund der *Wirklichkeit* aber einzig im *Abgefallenen selbst*, welches eben daher nur *durch und für sich selbst* das Nichts der sinnlichen Dinge producirt“. ²⁸ Dieser Ansatz, der zunächst zur Erklärung der sinnlich-endlichen Dinge angesetzt wird, deren Existenz das Identitätssystem ungeklärt lassen mußte, wird nun theologisch verschärft. Das besagt: Es geht um die Frage, wie dieser Abfall mit Gott als dem Träger der absoluten Freiheit *und* als dem Träger der absoluten Vernunft vereinbar sei. Schelling nimmt also das Problem der Theodizee auf.

Diese Fragestellung bedeutet eine entscheidende *Verkürzung* des anthropologischen Ansatzes. Schelling stellt den Menschen nicht auf sich selbst, sondern er interpretiert das menschliche Verhalten im Rahmen einer theologischen Geschichte; das Handeln Gottes ist für ihn der übergeordnete Gesichtspunkt. Gleichwohl führt die Entdeckung des Willens als ursprünglicher Naturkraft eine neue Konzeption des göttlichen Wesens herbei: die am Menschen herausgearbeiteten Strukturen werden auf Gott übertragen. Dies geschieht, um das Verhalten des Menschen in der Geschichte als einen letztlich doch sinnvollen Prozeß auslegen zu können. Gott vermittelt sich durch den Menschen, und der Mensch vermittelt sich durch Gott.

Ein wenig konkreter: Auch Gott ist nicht reine Vernunft, auch in ihm geht – nicht der Zeit, sondern der Struktur nach – die Natur als der dunkle Grund der lichten Existenz vorher, so zwar, daß Gott immer schon als der verstanden werden muß, der sich selbst zur Helle des Verstandes erhoben hat. Die nähere Darlegung des Prozesses dieser Lichtung müssen wir hier übergehen. Schelling expliziert hier außerordentlich eindringlich die *Genesis des Selbstbezuges*: Der sich vorstellig werdende Gott vermag sich auf sich als bloßen Willensdrang zurückzuwenden und so, sich selbst durchdringend, freischaffender und allmächtiger Wille zu werden. Gott als actu existierend, ist Geist; der göttliche Geist aber ist die Einheit von naturhafter Willenskraft und durchdringendem Verstand. Diese Einheit ist in Gott nicht auflöslich und bleibt insofern unausdrücklich. Nur dort, wo die Einheit zertrennt wird, entsteht ein ausdrücklicher Widerstreit. Dies geschieht im Menschen. Im Menschen ist das Band der Prinzipien „kein notwendiges, sondern ein freies“. ²⁹ Die Freiheit hat der Mensch verkehrt. Er setzt sich selbst, das heißt seinen Eigenwillen, gegen den Universalwillen, der die Schöpfung, insofern sie sich als eine Entwicklung zum Geist hin darstellt, bestimmt. Dies Tun hat aber auch für Gott Bedeutung. Vom

²⁸) Schelling, a.a.O., Band 6, S. 40.

²⁹) Schelling, a.a.O., Band 7, S. 374.

Widerspruch des Menschen angesprochen offenbart sich Gott ausdrücklich als Geist der Liebe. Er geht in der Menschwerdung in der Gestalt Christi aus seiner Innerlichkeit heraus und vermittelt den Menschen in integrum. Der Abfall des Menschen gibt Gott die Möglichkeit, sich als Leben, das ein Schicksal hat, zu offenbaren.

Reflektiert man diese Theodizee unter dem leitenden Aspekt, die Idee der Freiheit als mit dem Gedanken des Systems vereinbar anzusetzen, so ist das Ergebnis keineswegs so eindeutig, wie Schelling meint. Das Ganze stellt ein Geschehen dar, das zwar allseitig durchsichtig vermittelt ist und insofern als eine vernünftige Systematik angesehen werden kann, aber es handelt sich um ein faktisches Sinnigeschehen, das als solches nicht apriorisch konstruierbar ist.

Die Idee der *faktischen Vernünftigkeit* hat Schelling in seiner letzten Philosophie, die wir aus den *Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* kennen, als zentral herausgestellt und auf ihre philosophische Konsequenz hin reflektiert. Die Freiheit Gottes als absolute Freiheit ist die Grundvoraussetzung des Denkens. Von ihr her erscheint die Ordnung der Welt als freie Setzung und in diesem Sinne als Zufälligkeit. Diese Konzeption ist die *Vollendung* des idealistischen Denkens, insofern die Idee einer faktischen Vernunft den Gedanken der reinen unbedingten Vernunft aufhebt. Indem die Vernunft sich selbst begreift als „unvordenklich“ in ihre eigene denkende Existenz eingesetzt, erkennt sie, daß sie sich zu ihrem Selbstvollzug nicht frei zu verhalten vermag, sondern ihn faktisch zu vollbringen hat. Schelling entdeckt in und durch die Reflexion auf die Möglichkeit der Vernunft die Vorgängigkeit der Wirklichkeit vor dem Denken.³⁰

Diese *Selbsteingrenzung der Vernunft* ist zeitgeschichtlich betrachtet ein Phänomen des Überganges vom Idealismus zum Nachidealismus. Insofern hier die Idee der Absolutheit der Vernunft negiert wird, weist dieser Ansatz – wie eben angedeutet – zwar auf die Vorgängigkeit der Wirklichkeit vor dem Denken hin, aber diese Argumentation bleibt an den Vorgang der Selbstreflexion der Vernunft gebunden. Der Schritt in die Dimension der realen Lebenswirklichkeit, wie ihn Marx, aber auch Kierkegaard vollziehen, wird hier nicht getan. Er setzt als solcher eine Vergleichültigung der metaphysischen Sphäre voraus, die Schelling vollkommen fern lag, denn die Problematik der Selbstbegrenzung der Vernunft wird für ihn, wie wir sahen, faßbar allein in der Form eines meta-

³⁰⁾ Cf. zur Problematik der Selbstbegrenzung der Vernunft in der Spätphilosophie Schellings W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 2. Aufl., Pfullingen 1975.

physischen Problems, nämlich der Frage nach der Möglichkeit der Freiheit des Menschen gegenüber der absoluten Freiheit Gottes.

Dieser Ansatz hat es verhindert, daß Schelling seine Entdeckung, daß der Verstand von sich aus nicht mächtig ist, sondern auf den naturhaften Willen angewiesen ist, in ihrer ganzen Tragweite durchschaut. Er hat nicht erkannt, daß seine Spätphilosophie die traditionelle Metaphysik des Geistes *von Grund aus* in Frage stellt. Die Behauptung ist nicht abzuweisen, daß erst von Schopenhauer und Nietzsche einerseits und der modernen Anthropologie und Freud andererseits her die vorwärtsweisende aktuelle Relevanz im späten Denken Schellings sichtbar wird.³¹ Gleichwohl wäre es verkehrt, Schellings Philosophie am gegenwärtigen Stand der anthropologischen Fragestellung in der Form zu messen, daß man das moderne Denken als fraglosen Maßstab ansetzt. In einem Punkt scheint uns Schellings Philosophie dem gegenwärtigen Ansatz überlegen zu sein: Schelling hat die Freiheit nicht formalisierend als bloßen Selbstbezug bestimmt, sondern als *Freiheit zum Guten und Bösen* verstanden, wobei er das Gute und das Böse nicht im engen moralischen Sinn faßt. Das Gute ist als Freiheit zur Ordnung und das Böse als deren Verkehrung. Als freies Wesen steht der Mensch in der Möglichkeit, sich auf das Allgemeine hin zu verstehen, dem Universalwillen zu folgen oder sich auf sich selbst und seinen Eigenwillen zu stellen. Nur wenn er das Allgemeine als die Ordnung zu aktualisieren sucht, zeigt er sich im Einklang mit dem Gesamtgeschehen, dessen Sinn, wie Schelling erklärt, es ist, aus der Nacht des Chaotischen zur Helle des Verständigen zu gelangen, das angeborene Dunkel in das Licht zu erheben. Diese Aufgabe bleibt als Aufgabe bestehen, auch wenn und gerade wenn ihre Erfüllung nicht mehr von einer theologischen Metaphysik garantiert wird.

³¹⁾ Cf. zur Geschichte der Anthropologie im späteren 19. und im 20. Jahrhundert W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 2. Aufl., Pfullingen 1974, S. 369 ff. und S. 613 ff.; zum Verhältnis von Schelling und Freud, O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/Main 1973, S. 85 ff.