



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

---

Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz

Author(s): Walter Schulz

Reviewed work(s):

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 8, H. 3 (1954), pp. 336-352

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20480707>

Accessed: 15/11/2011 06:42

---

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](mailto: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>

# DAS VERHALTNIS DES SPATEN SCHELLING ZU HEGEL

## SCHELLINGS SPEKULATION UBER DEN SATZ

Von Walter Schulz, Heidelberg.

Hegel hat in der „Vorrede“ zur „Phänomenologie des Geistes“ die Dialektik des spekulativen Satzes entwickelt, um das Wesen seiner philosophischen Methode darzulegen. Daß auch der *späte Schelling* eine Spekulation über Bedeutung und Sinn des Subjektes, des Prädikatsnomens und der Kopula „ist“ im Urteilsatz durchführte — ebenfalls im Zusammenhang seines spekulativen Systems —, ist weniger bekannt. Und doch nimmt diese Theorie des späten Schelling über den Satz im Ganzen des Deutschen Idealismus einen bedeutsamen Platz ein. Dies soll im Folgenden zu zeigen gesucht werden. Da sowohl Hegels als auch Schellings Spekulationen über den Satz nur innerhalb der Gesamtentwicklung der neuzeitlichen Metaphysik verstehbar sind, sei ein kurzer Hinweis auf den Beginn dieser Metaphysik, soweit er unseren Zusammenhang betrifft, vorausgeschickt.

Spinoza war der Erste, der den Prädikationszusammenhang (Substanz-Attribut-Modus) seiner Metaphysik zugrunde legte.

Spinoza stellt an den Anfang seines Systems den Begriff: *causa sui*. So vertraut uns, die wir durch den Deutschen Idealismus hindurchgegangen sind, der Gedanke einer „Selbstverursachung“ ist, so wenig ist er in einem *strengen Sinn* bereits vor Spinoza konzipiert worden. Das zeigt ein Blick auf *Descartes*. Descartes umkreist diesen Gedanken, ohne ihn jedoch in seiner logisch-ontologischen Bedeutung zu bestimmen. In seinen Antworten auf die Einwände gegen die „*Meditationes*“ setzt er sich mit dem Thomisten Carterus auseinander, bei dem die das scholastische Denken leitende Definition des „*a se*“ klar zum Ausdruck kommt. Carterus sagt: *a se ab omnibus negative accipitur*. Es bedeutet: *non ab alio* (Desc. A. T. VIII 95). Gott — das ist die hier leitende Vorstellung — begründet als das höchste Seiende das niedrigere Seiende, ohne selbst — eben als höchstes Seiendes — von noch Höherem begründbar zu sein. Gott ist innerhalb alles Seienden das Größte, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ — um mit Anselm zu reden. Dieser Superlativ ist komparativisch gedacht. Er bleibt im Vergleichszusammenhang mit kleineren Größen. Der Mensch geht von den Dingen, dem welthaft Seienden, in das er selbst eingefügt ist, aus und fragt „von unten her“ nach dem Seinsgrund. Erst in Eckhart und Nicolaus von Cues einerseits und Occam andererseits tritt uns das Bestreben entgegen, Gott als „unvergleichlich“ und damit „unbegreiflich“ zu „begreifen“ (Nicolaus) und so dem welthaften Zu-

sammenhang zu entnehmen. Und Descartes nun sucht im Zuge des occamistischen Denkens diese Unvergleichlichkeit in direktem Gegensatz zum Ich, von dem er ausgeht, zu erfassen. Das Ich, das im Zweifel alles Seiende in Frage zu stellen vermag, entnimmt sich allem welthaften Seinszusammenhang und hebt jede Analogie zu einem zuhöchst seiendem Gott auf. Nach Descartes trägt das Ich in sich nichts mehr, was dem Seinsgehalt nach mit Gott vergleichbar ist, sondern nur die bloße Idee, den bloßen Gedanken einer ihm gerade entgegengesetzten Allmacht. Diese Idee — ihrem Seinsgehalt nach aus dem Ich unableitbar — führt auf eine ihr entsprechende Wirklichkeit, einen Gott, der alles kann. So vermag Gott nun positiv bestimmt zu werden, und Descartes erklärt gegen Carterus, wenn man Gottes Wesen betrachte, so erkenne man die *immensa et incomprehensibilis potentia*, durch die Gott sich und alles Seiende hervorbringt und erhält (A.T. VII 109 und die Antwort auf die Einwände des Arnauld VII 235). Gott wird nicht mehr in Analogie zu mir, sondern im Gegensatz zu mir und damit in gewisser Hinsicht aus sich selbst bestimmt. Freilich darin denkt Descartes noch mittelalterlich, daß er den Bezug „von unten her“ beibehält: wie geringer Seiendes auf höchstes Seiendes, so verweist das ohnmächtige Ich auf den allmächtigen Gott. Descartes, so sagen wir abschließend, stellt Gott an die Spitze, indem er ihn in personellem Gegensatz zum Ich denkt.

Hier setzt *Spinoza an*. Für ihn ist dies An-die-Spitze-stellen Gottes ein geschichtlich abgeschlossenes Faktum. Sein Anliegen ist es, das *Ergebnis* des Descartes, das An-der-Spitze-stehen Gottes systematisch zu bedenken.<sup>1)</sup> Spinoza wählt dazu in seinem Hauptwerk den *mos geometricus*. Diese Methode weist auf die analytische Methode des Descartes zurück, die dieser bekanntlich nur in den „*Principia*“ anwendete, während er in den „*Meditationes*“ und im „*Discours*“ die synthetische, d. h. die das Suchen und Finden als solches vollziehende Methode durchführte. Spinoza beweist nur aus Begriffen. In ihnen wird der Zusammenhang von Gott und Welt angemessen dargelegt. Gott wird nicht mehr „personell“ von dem Gedanken der Allmacht, die mich bedingt, erfaßt, sondern logisch-ontologisch gedacht. Gott ist Substanz, und dies besagt zuerst und vor allem: *causa sui*, denn die Substanz kann — *per definitionem* — nicht an und von einem anderen Seienden her sein. Folglich darf es nur *eine* Substanz geben, *ein* Seiendes, das „aus sich“ ist. Deswegen muß nun alles andere Seiende von

1) Gilson hat diesen Sachverhalt sehr gut formuliert: „Spinoza sait désormais que le philosophe doit prendre son point de départ où Descartes avait trouvé son point d'arrivée, et c'est en toute vérité qu'il a pu dire la parole que Tschirnhaus a rapportée : la scolastique commence par les choses ; Descartes commence par la pensée ; je commence par Dieu“ (F. Gilson, *Spinoza interprète de Descartes. Chronicon Spinozanum* III 87).

dieser Substanz als eine Bestimmung an ihr ausgesagt werden. S ist P: dies heißt: das eine Subjekt trägt alle nur möglichen Prädikationen als die von ihm umfaßten Bestimmungen. Wir übergehen die einzelnen Ausführungen, in denen Spinoza den Zusammenhang von Substanz, Attribut und Modus ausdenkt. Mögen sie in vieler Hinsicht künstlich sein, so ist doch der Gesamtansatz von großer Einfachheit. Der Gedanke eines Schöpfergottes ist hier unmöglich. Abgesehen davon, daß solche Erzählung des „einmal“ vor dieser ontologischen Logik nicht bestehen kann, das Nebeneinander eines höchsten und weniger hohen Seienden, das commerciale Bezogensein zweier relativen Größen verletzt den Gedanken der Einzigkeit Gottes. Wie klein dachte — von Spinoza aus gesehen — das Mittelalter von Gott, wenn es ihn in Bezug zu ihm äußerlichen Seiendem setzte. Die wahre Größe Gottes wird ja erst dort gesehen, wo außer Gott nichts ist, wo Gott „alles“ ist. Es gilt die Dialektik dieses „Alles-seins“ zu erfassen. Sicher: Gott ist nicht ohne Welt — eine Substanz kommt nicht losgelöst von ihren Bestimmungen vor. Aber innerhalb dieses Zusammenhanges ist es nun Spinozas eigentliches Anliegen, den logisch-ontologischen Vorrang der Substanz zu wahren. „Substantia prior est naturâ suis affectionibus“ (Eth. I, propos. I). Gott ist nicht „natura naturata“, sondern „natura naturans“, d. h. „causa libera“ (Eth. I, propos. XXIX, schol.). Er bedingt alles, nicht nur der Existenz, sondern auch der Essenz nach (Eth. I, propos. XVII, schol.). Diesem logisch-ontologischen Vorrang der göttlichen Substanz gemäß bestimmt Spinoza das menschliche Verhalten. Der Mensch muß den Affekten absagen und sich vernünftigerweise von Gott her und zu Gott hin verstehen. Aber dieser Bezug auf Gott ist und kann letztthin nur sein ein Bezug Gottes zu sich selbst. Mit Hilfe der platonischen Kategorie der Teilhabe bringt Spinoza diesen Gedanken zum Ausdruck: „Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat“ (Eth. V, propos. XXXVI).

Wir beschließen diesen Hinweis auf Spinoza mit einem Blick auf die Ausführungen, die Schelling in seinen „Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1827) über das System Spinozas gibt (X 33 ff.). Schelling erkennt sehr klar, daß es notwendig ist, nicht bei der üblichen Etikettierung Spinozas als eines Pantheisten stehen zu bleiben. Spinoza, so führt er aus, habe weder das einzelne Ding, noch das All, als „Collektivum der endlichen Dinge“, mit Gott gleichen. „Denn das ist seine beständige Lehre von Anfang bis zu Ende, Gott sey das, was durch sich selbst begriffen werde, was keinen an-

dem Begriff voraussetze, die Welt aber sey das, was nur *nach* Gott sey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina natura prior suis affectionibus). Diese Lehre, welche die absolute Selbständigkeit Gottes und die absolute Unselbständigkeit der Dinge behauptet, setzt zwischen beiden einen Unterschied, der wahrhaft differentia totius generis ist, und so wenig als das einzelne Ding, so wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derselben nach Spinoza je Gott genannt werden" (X 45 f.).<sup>2)</sup> Aber zugleich kritisiert Schelling Spinoza. Spinoza reflektiert „über“ Gott und sucht sein Verhältnis zur Welt mit den toten Bestimmungen des Aristoteles (Substanz-Accidenz) zu erfassen. Diese Reflexion ist an Gott äußerlich herangetragen. Gott steht noch nicht an der Spitze als der Anfangende selbst. Schelling erklärt: „Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt“ (X 40).

Schelling spricht diese Worte als *Idealist*. Die Substanz darf nicht als tote Vorhandenheit, sondern muß als sich bewegendes Subjekt verstanden werden. Dieses Sich-bewegen ist und geschieht als die denkende Vermittlung des Geistes in und durch sich selbst. Es ist Hegel gewesen, der diesen idealistischen Grundgedanken ins Zentrum stellte und in seiner ganzen Dialektik zu durchdenken suchte. Dies verdeutlichen wir uns durch eine Interpretation des „spekulativen Satzes“.

*Hegels* Ausführungen über den spekulativen Satz stehen in einer „Vorrede“. Eine philosophische Vorrede kann keine Einführung im Sinne eines allmählichen Eindringens in die „Sache selbst“ sein, sondern ist bereits schon von dieser geleitet, denn die hier zu behandelnde „Sache selbst“ ist ja der Geist. In unserem denkenden „Hinein-kommen-wollen“ ist der Geist immer schon am Werk. Was wir also tun können und tun müssen, ist dies: uns auszusprechen, daß unsere Bildung und Hinführung zu diesem Geist schon der Geist selbst ist. Es gibt nicht einen „absoluten Geist“, der sich „an sich“ und „für sich“ vollzieht, und außerdem uns, die solchen Vollzug „bedenken“; und es ist auch nicht so, daß wir ein übermenschliches göttliches Denken in unser endliches herabziehen oder zu ihm uns emporheben, sondern es gibt nur ein einziges Denken — mag es, empirisch gesehen, das Denken eines Gottes oder eines Professors sein. *Indem* wir zur Wahrheit herangebildet werden, geschieht das Erscheinen dieser Wahrheit an ihr selbst. Zu dieser einen Einsicht will Hegel in dieser „Vorrede“ uns hinführen.

2) Cf. die Ausführungen über Spinozas Pantheismus in der Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (VII 340 ff.).

Wir werden aufgefordert, die Anstrengung des Begriffes auf uns zu nehmen. Wir dürfen nicht, wie wir das gewohnt sind, an Vorstellungen hin und her laufen, ohne sie zu prüfen. Gerade dies Verfahren kennzeichnet unser übliches Verständnis des Urteilsatzes. Wir nehmen das Subjekt als etwas Gegenständlich-Fixes, mit dem wir ein anderes Festes als seine Bestimmung äußerlich verknüpfen. In diesem Verfahren „ist zuerst das Subjekt als das *gegenständliche* fixe Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort“ (Phän. Hoffmeister. 50). Gehen wir so vor, dann kann das Ende dieses Verfahrens seinem Anfang entsprechend nur ein sehr äußerliches sein. Wir rasonieren, d. h. wir stellen *uns* über das Subjekt und „beurteilen“, ob ihm dies oder jenes Prädikat beigelegt werden könne. „Hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt“ (a.a.O.). Gerade diese Hybris will Hegel austreiben, indem er uns zeigt, wie wir uns in der rechten Weise in die Sache selbst verlieren müssen. Dies geschieht, indem wir aufmerken, was eigentlich in diesem Urteilen passiert mit dem Satzsubjekt *und* uns, die wir es zu bestimmen suchen. Dies Aufmerken ist bereits das Versenken in die Sache selbst, denn in diesem Hinhören auf den „immanenten Rhythmus der Begriffe“ begreifen wir, daß „der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt“ (49).

Illustrieren wir dies Vorgehen sogleich an dem Urteilsatz, den Hegel als ein Beispiel gibt: „*Gott ist das Sein*“ (51 f.). „Gott“ ist Satzsubjekt, „*das Sein*“ das diesem Subjekt zugesprochene Prädikat. Der „Sinn“ dieses Satzes ist, daß durch die Bestimmung „*das Sein*“ Gott in seinem Wesen erfaßt wird. Um diesen Sinn zu verstehen, ist eine Bewegung erforderlich. Wir dürfen ja nicht bei dem Begriff „Gott“, dem Subjekt, stehen bleiben, sondern müssen zum Prädikat übergehen. Das Prädikat „*das Sein*“ hat „substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt“ (51): an die Stelle „Gottes“ ist uns, die wir angestrengt auf das Geschehen, das der Urteilsatz ist, merken, der Begriff „*das Sein*“ getreten — das Subjekt ist uns „verloren gegangen“. Das ist beunruhigend, denn wir wollten ja nicht über das Sein, sondern über Gott reden. Also: zurück zum Subjekt. Aber wir finden es nicht mehr als das, als was es uns zuvor galt, als für sich seiendes Fixum, denn das Subjekt steckt ja „unmittelbar auch im Prädikate“ (51), in dem es seiner Wesensbestimmung nach ausgesagt ist. Diese Beunruhigung ist aber nicht ergebnislos, denn in solchem Hin und Her zwischen Subjekt und Prädikat erfahren wir, die Aufmerkenden, die Reflektierenden, daß der Satz als Verbindung von fixen Vorstellungen

sich selbst auflöst. Hegel erklärt zusammenfassend: „Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht“ (52). Das Beurteilen von Gegenständlich-Fixem als ein äußerliches Räsonnieren über es hat sich aufgehoben in das Denken als den Vollzug der Wesenserhellung der Sache selbst, oder — mit Hegels eigenen Worten —: der Begriff hat sich ins Werk gesetzt als „das eigene Selbst des Gegenstandes, das sich als *sein Werden* darstellt“.

Die Satzform (S ist P) als solche ist für philosophische Sätze und d. h. Wesensaussagen nicht angemessen. Reflektiert man nicht auf das Geschehen des Vollzuges, so kann die Vorstellung nicht negiert werden, daß philosophische Wesensaussagen ein festes Wissen bereitstellten. Ein Wissen vom Festen aber gibt es in der Philosophie nie, sondern nur die Bewegtheit des Denkens selbst. Das Denken ist eigentlich das „ist“, die Kopula, wobei eben der rechte Sinn des Kopulieren nicht ist, zwei Fixa äußerlich aneinanderzuheften, sondern das Kopulieren selbst als diese Einheit des Verbundenen *und* ihrer Verbindung im Begriff zu vollziehen. Das verbindende Denken ist das schlichte Medium, in dem die Sache selbst — Gott — „wesentlich“ wird. Selten hat ein Philosoph so radikal wie Hegel es abgelehnt, das Denken selbstherrlich von der Sache zu isolieren und so zu „verabsolutieren“. Das Denken ist ganz und gar in die Sache verloren: gerade damit ist die Sache — weil sie nicht mehr getrennt vom Denken vorkommt — im und als der Vollzug des Denkens! Wenn Hegel sagt, daß der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, so heißt dies eben nicht, daß sich nun der Gegenstand — man weiß nicht, wie — an ihm selbst vollzieht, sondern indem wir ihn — *nur* ihn — denken und von uns als für sich wissenden Ichen absehen, indem wir uns in die Sache „hineindenken“, geschieht es, daß die „Natur des Seienden zu Begriffen kommt“. Die logische Notwendigkeit ist „allein das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebenso sehr *Wissen* des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das *Spekulative*“ (47).

Hegel denkt die christliche Theologie auf ihre philosophische Wesensmöglichkeit hin zu Ende, indem er sie „aufhebt“. Von ihm aus gesehen ist das mittelalterliche Reden „über“ Gott kein Versenken in die Sache selbst: man bleibt von ihr getrennt. Auch Spinoza hat diese Getrenntheit nicht aufgehoben, wenn er erklärt, daß der Mensch an der Liebe Gottes „Teil habe“. Auch er versteift sich noch auf seine eigene Endlichkeit und begreift nicht das „wahrhafte Verhältnis“, d. h. „die untrennbare Einheit des Endlichen und Unendlichen“, welche auf

die Weise ist, „daß das Endliche sich als wesentliches Moment des Unendlichen zeigt, indem das Unendliche als die absolute Negativität nur ist als die Vermittlung in sich selbst“ (Begriff der Religion. Lanson. 146). Erst im spekulativen Denken kommt Gott selbst wesentlich zu Wort und spricht sich ganz aus. Dieses Aussprechen ist seine Vermittlung als Geist. Gott *ist* Geist. Im Geist also ist die Trennung von Gott und Mensch behoben. Was bleibt ist weder „Gott“ noch „Mensch“ — unbegriffene „Namen“ —, sondern das sich wissende Wissen selbst.

Es ist hier nicht möglich, die geschichtliche Tragweite dessen, was sich in Hegels System vollzogen hat, auszumessen. Ein einziger — sehr vorläufiger — Hinweis soll die Bedeutung Hegels für die auf ihn folgende Metaphysik verdeutlichen. Am Ende des 19. Jahrhunderts hat der späte *Nietzsche* den eigentlichen Sinn des spekulativen Satzes in einer ganz eigenen Weise ausgesprochen. Auch Nietzsche vollzieht die Auflösung aller fixen Vorstellungen der Tradition und hebt sie auf in den Willen zur Macht. Wille zur Macht ist und beweist sich selbst als Macht, als die sich im Ganzen des Seins auslegende Bewegung des Lebens selbst: die ewige Wiederkehr des Gleichen. Nietzsche, der letzte, wiewohl seltsame Theologe, hat diesen Sinn des Seins, Bewegtheit im Ganzen und damit gerade in sich abgeschlossen zu sein, ausgesagt unter dem Namen des Gottes Dionysos. Er hat damit auf *seine* Weise Hegel wiederholt. „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil [er] jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe“ (Phän. 39). Noch mehr: Nietzsche hat gelehrt, daß der Mensch sich in diese Bewegung hinein aufheben müsse, *weil* er schon immer in ihr aufgehoben *ist*. Der *amor fati* ist die Bejahung dessen, was schon immer mit uns geschehen ist und geschieht: *amor fati*. Er ist die Notwendigkeit der Selbstaufgabe in das Geschehen, durch das ich schon vermittelt bin. Hegels eigentliches Anliegen war es, zu zeigen, daß der Mensch als für sich wissendes Ich sich in das eine Absolute aufheben müsse, weil dieses als der Geist das Ich im Wissen schon immer vermittelt hat.

Freilich: wer wollte den Unterschied übersehen, der zwischen beiden Denkern waltet! Für Hegel ist die Selbstaufhebung des einzelnen Ich „sinnvoll“, weil sie in das Wahre hinein geschieht, das Wahre des spekulativen Denkens, das sich in seiner „logischen Notwendigkeit“ vollzieht. Für Nietzsche ist die Selbstaufhebung „sinnlos“, weil sein „Wahres“ der Kreis ist, bei dem nichts mehr herauskommen kann. Und doch: wird — von Ferne her — nicht gerade diese Sinnlosigkeit schon in Hegel sichtbar? Der spekulative Satz — ein in sich geschlossenes Ganzes — hat im strengen Sinne kein Resultat: es kommt nichts



dabei heraus, als was schon darin ist. Hegel weiß, „daß die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung sich zu *einem Kreise* macht“ (Logik. Lasson. I 56). Der alternde *Schelling* hat diese Heraufkunft des „Nihilismus“ in Hegels Philosophie geahnt. Vom Gotte des Systems, wie es Hegel durchführte, heißt es: er ist „im Process oder selbst Process“, er ist der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern“: der Gott ist nur „frei, seine Freiheit zum *Opfer* zu bringen“, denn seine Freiheit „ist zugleich das Grab seiner Freiheit“ (X 160).

Vergegenwärtigt man sich diese Vollendung, die Hegels System darstellt, dann kommt man in die Dimension, in der das Problem der *Spätphilosophie Schellings* gedacht werden kann. Immer noch — nun schon 100 Jahre während — geht die Meinung um, daß der alternde Schelling sich in dem Bereich der „Wirklichkeit“ angesiedelt und von ihm aus das idealistische Denken „negiert“ habe. Diese Meinung ist interpretatorisch nicht haltbar. Schellings Spätphilosophie kann man in ihrem Eigenen nur sehen, wenn man von Hegel her kommt und sie als eine Auseinandersetzung mit Hegel begreift. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich aber nicht auf dem Boden einer dem Denken verschlossenen Wirklichkeit, sondern stellt sich dar als eine über Hegel hinausgehende und seinen Ansatz negierende *Reflexion auf das Denken*.<sup>3)</sup>

Wir suchen uns den Ansatz dieser Reflexion zu verdeutlichen, indem wir uns die Grundzüge der Kritik des späten Schelling an Hegel vergegenwärtigen. Hegels Anliegen ist es, das naiv-natürliche Wissen, das sich in festen Vorstellungen bewegt, aufzuheben in das philosophische, d. h. wissenschaftliche Wissen, das allein durch den immanenten Rhythmus der Begriffe bestimmt ist. Schelling jedoch ist der Ansicht, daß Hegel dies nicht gelang. Das absolute Wissen wird von Hegel in seiner Vollendung gerade nicht begrifflich, sondern vorstellungshaft gefaßt: als eine handelnde Person. Vom absoluten Geist sagt Hegel, daß er sich zu einer freien Schöpfung „entschlösse“. Dieses Entschließen wird als ein „Entlassen“ oder „Entäußern“ bestimmt. Solche Redewendungen erinnerten, so sagt Schelling, an J. Boehme, nach dem sich Gott in die Natur „erbricht“. Man täte, so fährt Schelling an dieser Stelle fort, diesen Erklärungen noch die größte Ehre an, wenn man

3) Cf. zum Folgenden die Arbeit des Verfassers: Schelling. Das Grundproblem des Deutschen Idealismus in Schellings Spätphilosophie und seine Wiederholung durch Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Kohlhammer 1954.

sie theosophisch nennt (X 153). Das Merkmal der Theosophie aber ist nichts anderes als eine unklare Vermischung von philosophischen Begriffen mit unphilosophischen Vorstellungen. Daß Hegel diese Vermischung nicht vermied, dies beweist eben, so erklärt Schelling, daß er sein Vorhaben nicht wahrhaft „festhielt“. Hegel habe als die erste Forderung an die Philosophie aufgestellt, „daß sie sich in das reine Denken zurückziehe, und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe“ (X 126). Hegel wußte also aufs genaueste, was von der Philosophie zu leisten war. Wenn er nun faktisch versagt hat, dann gilt es, die Aufgabe besser, als er es vermochte, zu lösen. Schelling übernimmt das Anliegen Hegels gegen Hegels Versagen. Was erfordert ist, das ist die Reinigung des Wissens von jeglicher Positivität, denn erst durch diese Reinigung kann das Wissen zu der ihm möglichen Vollendung kommen, in der es nur Wissen ist und nichts außerdem.

Wie aber kann diese Vollendung des Wissens erreicht werden? Schelling antwortet: durch eine „Ekstase“ der Vernunft. Die Vernunft muß sich aus dem Anspruch, das eigentlich Seiende zu sein, „entsetzen“ und sich als eigentlich nicht-seiend begreifen.

Wesen und Notwendigkeit dieser Ekstase entwickelt Schelling, indem er den „absoluten Geist“, den Endbegriff des Systems, das Hegel aufstellte, auf die Möglichkeit seiner Selbstkonstitution hin befragt. Der absolute Geist ist nach Hegel doch das einzige und eigentlich Seiende. Als dieses steht es ihm nach Hegel zu, sich zu entlassen und zu entäußern. *Sich* entlassen und *sich* entäußern aber kann doch, so reflektiert nun Schelling, nur das, was sich selbst gesetzt hat. Es ersteht also die Forderung, philosophisch nachzuweisen, bevor man vom Sich-entlassen redet, daß und wie der absolute Geist sich selbst zu sich selbst als der Ursprung seiner selbst „setzt“. Diesen Nachweis aber hat Hegel, so stellt Schelling fest, nicht erbracht, er konnte ihn — der Sache nach — gar nicht erbringen, denn der absolute Geist ist seiner nicht so mächtig, daß er sich selbst schöpferisch entspringen lassen kann.

Dies ist die erste Einsicht, die es festzuhalten gilt: das Wissen, auch und gerade als absoluter Geist oder unbedingte Vernunft, ist seines Seins nicht mächtig. Es existiert ja notwendig, ohne eben diese Notwendigkeit durch sich selbst — und dies heißt: durch das Wissen — begründen zu können. Dies aber wäre nur zu leisten, wenn das absolute Wissen es vermöchte, sich in das Jenseits seiner selbst zu übersteigen und von dort aus sich einzusetzen. Gerade aber, wenn es diesen Versuch macht, erfährt es seine unabdingbare Seinsverhaftetheit.

„Entsetzt“ — quasi attonita — steht es vor seinem unbegreifbaren „Daß“.<sup>4)</sup>

Durch diese Erfahrung seines Daß wird das Wissen zur wahren Selbsterkenntnis eingeschränkt. Indem es begreift, daß es allem Denken zuvor — „unvordenklich“, sagt Schelling — an sein Sein gebunden ist, setzt es dieses sein Sein aus sich *als dem Wissen* heraus zum eigentlich Seiendem, dem gegenüber es sich als nicht-seiend begreift. Das sich einschränkende Wissen versteht sich als „reine“ oder „bloße Subjektivität“, der gegenüber das Daß des Wissens als das „unbegreifbare“ und „unendlich Objektive“ steht.

Diese Selbsteinschränkung des Wissens hat nun bestimmte Folgen im Bezug auf die Möglichkeit der Vernunft, das natürlich Seiende als solches durch das Wissen begründen zu können. Verstand sich das noch nicht zu wahrer Selbsterkenntnis durchgedrungene Wissen als „Selbst-Objektivität“ (X 180), und dem entsprechend als Produktion des natürlich Seienden, so erkennt die Vernunft jetzt, daß der Verzicht auf das Setzenkönnen ihrer selbst eo ipso den Verzicht auf das Produzieren des natürlich Seienden in sich einschließt.

Geichwohl ist dieser Verzicht auf die Ableitung des natürlich Seienden aus dem Wissen und der ihm zugrundeliegende Verzicht auf die Ableitung des Seins der Vernunft selbst aus dem Wissen nicht das letzte Wort des späten Schelling. Das kann es gar nicht sein, denn das reine Daß ist ja als das Daß *der Vernunft* auf diese wesenhaft bezogen. Um diesen Bezug voll zu erfassen, verdeutlichen wir uns genauer, was denn das aus der Vernunft herausgesetzte Daß eigentlich an ihm selbst ist. Wir sagten: die Vernunft setzt ihr Daß aus sich heraus, weil sie es nicht begreifen kann. Vernunft ist Wissen und nichts außerdem. Dort, wo das Wissen auf etwas stößt, was nicht zu wissen ist, erfährt es *Transzendenz* — der Begriff „Transzendenz“ hat bei Schelling immer die strenge Bedeutung: Nicht-wißbarkeit. Das Einzige aber, was der Vernunft notwendig transzendent ist und bleibt, ist *ihr* Daß, weil sie in es schon immer eingesetzt ist. Dies Daß ist das unbegreifbare unendlich Objektive.

Von diesem unendlich Objektiven erklärt nun Schelling, daß es die Vernunft „in Gott setze“ (X 180). Das „in“ ist an dieser Stelle — ebenso wie an den Parallelstellen — von Schelling doppelt gesperrt. Schelling will damit anzeigen, daß Gott wesentlich mehr ist als das unendlich Objektive, mehr als unverstehbares transzendentes Sein. Gott ist

---

4) Diese Einsicht Schellings ist — historisch gesehen — der Ursprung der „existenzphilosophischen“ Bestimmung: Geworfenheit. Wenn Sartre — um nur ihn zu erwähnen — erklärt, daß ich mich zu mir als Freiheit nicht noch einmal aus Freiheit entscheiden kann, sondern daß ich zu meiner Freiheit verurteilt bin, so weist dies auf Schellings Erkenntnis zurück, daß das Wissen sich zu sich als Wissen nicht selbst wissend einsetzen kann.

der „Herr des Seins“. Das Wort „Herr“ ist zumeist ebenfalls doppelt gesperrt, denn in ihm ist das Letzte ausgesagt: die seinslose Freiheit, „deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir *sind* nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge“ (XIII 256).

Gott ist seinslose Freiheit: als der Herr des Seins hat er das unverständbare Sein immer schon verstehbar gemacht und wird es in alle Zukunft verstehbar machen — solange es ein Wissen gibt! Das Wissen ist der Beweis für diese „freie Tat“ Gottes, denn in ihm geschieht es, daß die Vernunft erfährt, daß unvordenklich das dunkle Sein ihrer selbst ins Einsichtige des Wissens eingeht. In diesem Zusammenhang schreibt Schelling den Satz, an dem alle Auslegung, die ihn als einen Nicht-Idealisten deklariert, scheitert: „Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transcendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transcendente. Darin, daß dieses übersehen worden, liegt der große Mißverstand unserer Zeit“ (XIII 170). Auf dem Wort „gemacht“ liegt der Ton: daß Wissen als Wissen ist, das liegt nicht in der Macht der Vernunft, sondern an der Macht, die ihr ständig „inwohnt“ und ihr zugleich ständig transzendent ist als die Wirklichkeit, die die Vernunft in ihrem „Wissenden Sein“ schon immer erwirkt. — Diese Ermächtigung der Vernunft zu ihr selbst durch Gott hat nun wiederum bestimmte Folgen im Bezug auf die Möglichkeit der Vernunft, das natürlich Seiende aus dem Wissen begründen zu können. Erkannte die Vernunft zuvor, daß sie das natürlich Seiende nicht setzen konnte, weil sie sich *selbst* nicht setzen konnte, so weiß sie nun, daß sie dies natürlich Seiende abzuleiten vermag, weil sie in *ihrem* verünftigen Sein durch Gott ermächtigt ist. Indem Gott das unbegreifliche Sein in die Vernunft hinein begreiflich macht, vermag die Vernunft nun die Dinge einsichtig zu begründen. Es liegt Schelling völlig fern, eine Schöpfung zu lehren, die sich als ein Realvorgang unabhängig von der Vernunft vollzieht. Die Schöpfung ist nach ihm der Geschehensvollzug des einsichtigen Offenbarwerdens von vernünftiger Wirklichkeit in Einheit und Ganzheit.

Wir beschließen diesen Hinweis auf den Ansatz und das Gefüge der Philosophie des späten Schelling, indem wir die Bestimmung Gottes, die Schelling entwickelt, gegen Hegels Gottesbegriff abheben. Schelling sagte, daß der Gott Hegels nur frei sei zum Opfer der Freiheit, weil er hineingezogen ist in die eine Bewegung des Wissens, der er nicht enttrinnen kann, denn als begriffener Gott ist er nichts anderes als die Kreisbewegung des Wissens an ihr selbst. Der Gott, den

Schelling an die Spitze stellt, ist mehr als das Wissen. Aber daran gilt es strikt festzuhalten: dieser Gott ist und bleibt auf das Wissen bezogen. Es ist nicht der Gott, der einer von der Vernunft unabhängigen Wirklichkeitssphäre zugehört. Schelling sieht als idealistischer Denker, daß ein solcher Gott zur Ohnmacht verurteilt wäre, weil sich gegen ihn das Denken erheben und ihn in den Begriff aufheben könnte. Um sich vor dieser Aufhebung Gottes in das Denken zu schützen, gilt es, Gott gerade in das rechte Verhältnis zum Denken zu setzen, d. h. ihn der Vernunft *voraus*-zu-setzen. Gott kommt nicht neben der Vernunft in der Realität vor, noch ist er in der Vernunft, sondern er steht hinter ihr als ihr sie ständig erwirkender Grund. Dies Erwirkende ist auf das Wissen bezogen, aber es ist an ihm selbst nicht Wissen, weil es das Wissen erwirkt.

Auch der Gott Schellings gibt seine Freiheit ständig dahin. Aber — und hierin denkt Schelling weiter als Hegel — eine Dahingabe aus Freiheit ist nur möglich, wo die Freiheit durch dieses Tun nicht erschöpft ist, sondern als Freiheit d. h. als Sich-dahin-geben-können die „*potentia existendi*“ ist, die als *potentia* nicht an das Existieren gebunden ist, weil sie seine wirkliche Möglichkeit ist.<sup>5)</sup>

Wir haben nun die Voraussetzungen geklärt, die ein Verständnis der *Spekulationen Schellings über den Satz* gewährleisten. In Abhebung gegen Hegel formulieren wir den Ansatz Schellings zunächst folgendermaßen: in der Ekstase des Wissens geschieht die Urteilung dessen, was Hegels „*Spekulativer Satz*“ als ein Ganzes darstellte. Das Wissen schränkt sich ein zur Subjektivität des Nichtseins, welcher das unendlich Objektive als das eigentliche Sein entgegensteht.

Wir illustrieren diesen *Ansatz* durch den Hinweis auf eine Stelle aus den „*Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*“ (1827). Schelling entwirft dort (X 179 ff.) in einer Auseinandersetzung mit Jacobi ein System, das seiner Ansicht nach das Ganze der Philosophie wirklich zu umfassen vermöchte. Dies System ist zweigeteilt. Auf die eine Seite kommt das Wissen, auf die andere das eigentlich Seiende zu stehen. Diese Zweiteilung aber — und das ist das Wesentliche — ist keine von außen herangetragene, sondern geschieht durch die Selbsteinschränkung der Vernunft. Das Wissen muß — so sagt Schelling mit deutlicher Kritik an dem der Identitätsphilosophie zu-

---

5) Gott als Freiheit ist also kein Gegenstand des Wissens als Wissen, denn Wissen hat es als Wissen nur mit Begriffen und deren notwendigem Zusammenhang zu tun. Schelling setzt deswegen über die als begriffliches Wissen gekennzeichnete „*negative Philosophie*“ die „*positive Philosophie*“. Diese bewegt sich aber nicht in einer von der Vernunft unabhängigen Erfahrungssphäre, sondern hat es einzig und allein mit der Frage nach der Möglichkeit der Vernunft als solcher zu tun. — Zum dialektischen Zusammenhang beider Philosophien, die als solche zusammengehören, ist die auf S. 337 (Anm. 1) genannte Arbeit zu vergleichen.

grundlegenden Begriff des Absoluten als eines „Subjekt-Objekts“ — „aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektseyn) in die völlige Subjektivität zurücktreten“. Gerade in diesem Zurücktreten — es ist ja die Ekstase — würde es sich als Wissen vollenden, d. h. sich als der reinen Subjektivität das unendlich Objektive entgegenstellen. Dieser Weg der sich einschränkenden Vernunft, so heißt es in diesem Zusammenhang, „wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde *eben* in diesem Ziel, in dieser Vollendung *das, dem* es Substanz oder unterworfen ist, oder *gegen* das es sich als das bloß nicht Seyende verhält, von sich unterscheiden, und es bestimmen als das *nicht bloß* substantiell oder subjektiv Seyende, sondern als das in reiner unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — *seyende*“.

Das Wissen ist „reine Subjektivität“ oder „Substanz“, der ein „unendlich Objektives“ entgegensteht. Die beiden Begriffe „*Subjekt*“ und „*Substanz*“ besagen nicht mehr — wie bei Spinoza — dinglich vorhandenes Seiendes, sondern nichtseiendes reines Können. Schelling versteht beide Termini aus der dialektischen Spannung, die das Ganze darstellt. Das Wissen „sub-jiziert“ sich, d. h. unterwirft sich dem Objekt. Indem aber das Wissen sich unterwirft — „sich demütigt“, sagt Schelling auch —, gibt es einen „Unter-stand“ für das Objektive vor: es wirft sich diesem unter, so daß das Objektive zu Stand kommt.<sup>6)</sup> — Dieser „doppelten“ Bedeutung der Begriffe „Subjekt“ und „Substanz“ entspricht die „doppelte“ Bedeutung des Begriffes „*Objekt*“. Das Objekt wirft sich entgegen — „se objicit“, sagt Schelling. Es gebietet dem Wissen Halt und setzt ihm eine unübersteigbare Grenze. Gerade durch diese Eingrenzung aber gibt das Objekt — das ist die andere Seite — dem Wissen seinen Stand und führt es in seine Wesensvollendung. Beides — das sub-jicere und das ob-jicere — gehört zusammen als die Bewegtheit, die der Spannungszustand des Ganzen *ist*.

Um die *Dialektik* der Spannung zu verdeutlichen, ziehen wir eine Stelle aus der „Darstellung des philosophischen Empirismus“ (1836) heran (X 263 ff.). Schelling fragt dort dem Zusammenhang von Wissen und Gott nach und erklärt zunächst: „das Wissen ist das Subjekt Gottes“. Das Subjekt als solches ist als der *Träger* des Objektes zu bestimmen. „A ist B“ heißt „A ist der Träger von B“. Ein solcher Träger aber ist nichts für sich Seiendes, sondern geht in der Funktion des Tragens ganz auf. Diese Funktion des Tragens kommt nun in der Kopula „ist“ zum Ausdruck. Das „ist“ im Urteilsatz habe, so sagt

6) Cf. die Ausführungen in der 14. Vorlesung der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“. Schelling setzt dort „Unterstand“, „Vorstand“ und „Verstand“ in Beziehung.

Schelling, ursprünglich transitiven Sinn. „A ist B“ heißt „A — als Träger — kann B“.<sup>7)</sup> Schelling sucht diese Behauptung durch etymologische und sprach-philosophische Überlegungen zu stützen. „Können“ sei „Wissen“: „Etwas können, sagt man auch für: etwas wissen, verstehen“. Ebenso hänge „Können“ mit den Worten „mögen“, „Macht“ und „Magie“ zusammen. Das „ist“ bedeutet also, wenn man es in seinem ursprünglichen Sinne versteht, ein Können, welches als mögendes Vermögen eine magische Macht über das Objekt ausübt. So sei — damit schließt der erste Gedankengang des an unserer Stelle behandelten Problems — das Wissen als der könnende Träger Gottes „gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und gefesselt hält“.

Gott ist hier zunächst bestimmt als *reine Transzendenz*: unverständbares Sein. Als solcher ist er das Andere der Vernunft. Er ist Nicht-Vernunft, d. h. ihr reiner Gegensatz. Gerade dies Unverständbare ist der Vernunft störend, und sie will es negieren, indem sie es sich zu unterwerfen sucht. Dies Unterwerfenwollen wird von Schelling mit Bedacht durch den Rückgriff auf den magischen Zauber erläutert. Das, was schwächer ist als ich es bin, brauche ich nicht zu bezaubern, bezaubert werden muß ja das an sich Stärkere, das sich mir als eine unverständbare und mich gefährdende Macht entgegenstellt. „Wissen ist Können und Macht“: dieser Satz besagt nicht, daß das Wissen sich das Andere der Vernunft gefügig machen kann, so wie man das natürlich Seiende durch das Wissen zu beherrschen vermag. Das Andere der Vernunft ist ja ihr Daß, an dem das Wissen schon immer scheitert, weil die Vernunft unvordenklich an ihr Sein gebunden ist. Die Macht des Wissens über Gott als reine Transzendenz ist ein Bemächtigenwollen des eigentlich Seienden durch die als Wissen selbst nicht seiende Vernunft. Es ist die Bewegung, die vom Wissen ausgeht gegen das Objekt. Diese Bewegung ist, so sagt Schelling, noch nicht die des wissend-Wissenden: das Wissen „hat“ sich noch nicht als Wissen in dieser Bewegung. Um sich zu begreifen, dazu bedarf es der rechten Selbsterfassung der Vernunft. Anstatt Gott als die reine Transzendenz erfassen zu wollen, muß die Vernunft sich erfassen als das, worin sich Gott schon immer immanent gemacht hat.

Nachdem Schelling erklärt hat, das Wissen sei „gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und gefesselt hält“, fährt er unmittelbar, zu dem zweiten Gedankengang übergehend, fort: „so daß er nicht Gott, d. h. nicht der Herr des Seyns — und also der gegen das Seyn Freie — seyn würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte“. Gott ist hier mehr als das bloß Objektive, mehr als die reine Transzendenz.

<sup>7)</sup> Bereits in der Zeit der Identitätsphilosophie hatte Schelling den pantheistischen Grundsatz folgendermaßen übersetzt: *deus est res cuncta s* = Gott kann alle Dinge.

Als der Herr des Seins ist er der frei Handelnde, der das Sein in die Vernunft setzt, damit es durch diese zu ihm zurückkomme als Erkennendes und Erkanntes in Einem. Vernunft und Sein werden durch Gott geeint. Das, was vorher „bloß objektiv war“, „ist jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, *im Seyn nicht seyend und im Nichtseyen seyend*“, und das Wissen ist „nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende“. Gott bricht den Zauber des Wissens, weil er das Wissen „kann“. Und er „kann“ das Wissen, weil er zugleich — als Herr des Seins — das Sein „kann“! Und damit sichten wir den letzten und eigentlichen Sinn der Kopula „ist“. Das „ist“ ist nicht mehr, wie bei Hegel, das verbindende Denken selbst, sondern das, was Denken und Sein kopuliert, weil es beide „kann“. Der „könnende“ Gott ist an ihm selbst weder Subjekt noch Objekt, sondern deren Medium und als solcher die reine *Indifferenz*.<sup>8)</sup>

Schelling — einer der seltenen Denker, die ein Leben lang unbeirrt nichts anderes betrieben, als das einmal Ergriffene zu begreifen — „kehrt“ zum *Identitätssystem* „zurück“, von dem er sich *im Grunde* niemals „entfernt“ hatte. Aber dieser Grund ist nun zu seiner wahren Bedeutung erhoben, indem er gesichert wurde gegen den einzigen Gegner von Rang, der Schelling entgegenstand, *gegen Hegel*. Hegel hatte spottend von dem Absoluten des Identitätssystems gesagt, daß in ihm alles gleich sei: „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, — oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis“ (Phän. 19). Jetzt — nach 30 Jahren — weiß Schelling Hegel eine Antwort zu geben, die aus dem Denken erwachsen ist, das sich in das Hin und Her der Bewegung geworfen hat, in der allein es zu sich selbst kommen kann. Dies Hin und Her ist nicht mehr die von Hegel mit Recht getadelte Hybris der Willkür, in der das wissende Ich über zwei Fixa befindet, sondern die Notwendigkeit, in die das Wissen eingesetzt ist. In ihr vollzieht es sich, daß das Wissen anrennt gegen seine Grenze, sich an dem Anderen seiner selbst bricht, um am Ende das Zwischen selbst zu erfahren als das, was es an ihm selber ist: weder Denken noch Sein, sondern als deren *Ver-mittel-ung* die reine *Indifferenz*.

Wir brechen hier ab. Dem Gesagten liegt nicht die Absicht zu-

8) Cf. die entsprechenden Spekulationen über den Satz im ersten Druck der „Weltalter“. Dort sagt Schelling, der wahre Sinn des Urteils A ist B sei: „das, was A ist, ist das, was auch B ist, wobey sich zeigt, wie das Band sowohl dem Subjekt als dem Prädikate zu Grunde liegt. Es ist hier keine einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst verdoppelte oder eine Identität der Identität“. (Die Weltalter. Schröter 28).



grunde, Hegel „beiseite“ zu schaffen. Schellings Spätphilosophie muß verstanden werden als eine Aus-einander-setzung des von Hegel Vereint. In seinen Berliner Vorlesungen hat Schelling, dessen Eitelkeit bekanntlich maßlos war, selbst erklärt, daß er zu seinen späten Einsichten „nicht ohne Hegel“ gekommen sei. Aber dem Interpretieren des Deutschen Idealismus legt sich doch die Frage nah, ob die bekannte Dreistufung: früher Fichte — früher Schelling — Hegel den Komplex „Deutscher Idealismus“ angemessen auflöst. Es ist doch des Nachdenkens wert, daß auch der späte Fichte eine Reflexion auf das Wissen vollzogen hat, in der er, vergleichbar dem späten Schelling, sein idealistisches System vollendete. Diese Vollendung des Idealismus in den Spätphilosophien Schellings und Fichtes ist von Hegel *nicht* überholt worden.

Eine Revision des uns gewohnten Bildes vom Deutschen Idealismus ist keine bloß historische Angelegenheit. Es geht in ihr — sachlich gesehen — um die Frage nach der Möglichkeit eines philosophischen Gottesbegriffes. Die abendländische Metaphysik ist von ihren griechischen und christlichen Anfängen her theologisch. In Hegels System hat die ihm vorausgehende Tradition ihr Ende erreicht. Indem Hegel das Göttliche, zu dem der Mensch „hinauffragt“, zu Begriff bringt durch eine Reflexion auf das Gott und Mensch vermittelnde eine Denken, hat er die einfache Bezogenheit auf ein Göttliches für das Denken aufgehoben. Diese Reflexion wurde denkend vollzogen, und es wäre verfehlt, die hier waltende Folgerichtigkeit nicht wahr haben zu wollen. Die auf Hegel häufig angewandte moralische Kategorie „Hybris“ hilft *philosophisch* nicht weiter. Sie bezeugt nur die — freilich uneingestandene — Angst vor dem Durchdenken der inneren Logik des geschichtlichen Weges, an dessen Ende Hegel steht.

Schelling hat um diese Logik gewußt. Er fiel nicht hinter Hegel zurück, sondern dachte weiter. Er wußte, daß Gott für das *philosophische* Denken nur gerettet werden kann, wenn dies Denken sich in den rechten Bezug zu ihm setzt. Dieser Bezug aber wird nur dort erfahren, wo das Denken bis zu seiner Grenze hin sich zu voll-enden gewillt ist. Ob das Weiterdenken *Schellings* für uns fruchtbar werden kann, das hängt davon ab, ob wir gewillt sind das ihm zu Grund liegende Problem mit *eigenen* Mitteln weiter zu denken. Nichts wäre verfehelter, als eine Renaissance der idealistischen Spekulation Schellings zu propagieren. Dies widerspräche auch den Intentionen, aus denen der späte Schelling *gedacht* hat. Er wußte, daß es das Gesetz der modernen Philosophie ist, mit dem Abschied von allem, was man als fest und sicher vermeint, anzufangen. In dem Erlanger Vortrag von 1821 „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“, der die eigentliche Er-

öffnung der Spätphilosophie darstellt, heißt es von diesem Abschied (IX 217 f) : „Wer wahrhaft philosophieren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen. Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam noch vom letzten Ufer zu scheiden.“ Und einige Sätze zuvor : „Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden.“