

Leben und Geschichte

Studien zur Deutschen Geistesgeschichte
des 19. und 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von
Lothar Knatz, Nobuyuki Kobayashi
und Takao Tsunekawa

Königshausen & Neumann

Subjektivität und Geschichte beim späten Schelling

Zur Tragweite des Begriffs des Grundes

Es entspricht der allgemeinen Ansicht über Schellings philosophische Entwicklung, dass dieser seit der *Freiheitsschrift* [1809] sich immer tiefer in eine mystische Spekulation über Gott verstrickt hat. In diesem Beitrag möchte ich versuchen zu zeigen, dass es Schelling in seiner Spekulation über Gott seit der *Freiheitsschrift* um die reale Wirklichkeit und die Bedeutung des Einzelnen geht.

Zunächst beschäftige ich mich mit der Erscheinung des Inhumanen in der Geschichte, die der junge Schelling unter den Begriff der Tragödie gefasst hat, und die in der späteren Philosophie immer stärker ins Zentrum seines Denkens rückt. Im zweiten Abschnitt untersuche ich, wie aus dem inhumanen Prinzip des Grundes der Existenz eine Erneuerung des neuzeitlichen Subjektbegriffes folgt. Im dritten Abschnitt versuche ich zu zeigen, wie Schelling durch seinen Beweis über die Existenz Gottes versucht, den namenlosen Einzelnen von der Eitelkeit seines geschichtlichen Daseins zu erlösen. Es ist das negative Prinzip, welches ermöglicht, noch das geringste Individuum als eine „Apparition der Gottheit“ (SW III, 290)¹ zu begreifen.

I. Der Begriff der Tragödie und Schellings spätere Philosophie

Man kann fragen, ab wann Schelling ein Unvernünftiges oder Widernvernünftiges in der Welt bemerkt hat, das er in der *Freiheitsschrift* die „unbegreifliche Basis der Realität“ oder den „nie aufgehenden Rest“ an den Dingen genannt hat (SW, VII, 360). Der Ausdruck „Schrecken der objektiven Welt“ begegnet bereits zweimal in den Texten des jungen Schelling; in der Vorrede zur Schrift *Vom Ich* (SW, I, 157) und im zehnten Brief der *Philosophischen Briefe* (SW, I, 337). Beide Texte stammen zwar aus demselben Jahr (1795), aber der Unterschied der Bedeutung der Rede vom „Schreckens der objektiven Welt“ scheint mir nicht gering zu sein. In der Schrift *Vom Ich* vertraut Schelling auf ein „kühnes Wagestück“ der Vernunft, um von der Menschheit den „Schrecken der objektiven Welt zu entziehen“, während er in den *Philosophischen Briefen* von einer „objektiven Macht“ spricht, die unsere Freiheit zu vernichten droht, die den Menschen „überfällt“ und vor der er „sich selbst verloren“ sieht (I, 337). Schon im Jahr 1795, in dem

¹ Schellings Schriften zitiere ich nach der Ausgabe *Sämtliche Werke* (SW), hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856–61; die Bandangabe steht in römischen Ziffern, die Seitenangabe in arabischen.

Schelling im Allgemeinen noch als ein treuer Schüler Fichtes auftritt, wie sein bekannter Brief an Hegel zeigt², gewahrt er andererseits doch bereits eine vom Menschen unbesiegbare „Übermacht“. Der Kampf des Menschen gegen diese schrankenlose „Übermacht“, in dem es nichts als „Kampf und Untergang“ gibt, kann Schelling zufolge nicht „zum System des Handelns“ werden, weil dieser unversöhnliche, hoffnungslose Kampf „zum größten Verderben der Menschheit ausschläge“ (SW I, 338).

Können wir hier nicht bereits ein leises Schwanken im Vertrauen auf die Macht der Vernunft verspüren, welches im deutlichen Unterschied zum ungebrochenen Glauben an diese Macht in der Schrift *Vom Ich* steht? Der junge Schelling, der den Kritizismus – dessen Bestimmung nach ihm das „Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit“ ist (SW, I, 335) – aufrecht erhalten will, versucht diese Übermacht aus dem System des Handelns, d.h. aus dem praktischen Teil der Transzendentalphilosophie, auszuschließen, die mit dem auf dem Selbstbewusstsein beruhenden, autonomen Ich beginnt. Trotz der Gefahr des „größten Verderbens der Menschheit“ will Schelling diese Übermacht doch nicht gänzlich verleugnen.³ Er will diese Übermacht zunächst „für die Kunst – für das Höchste in der Kunst“ aufbewahren (SW, I, 338). Dieser Unterschied zwischen der Philosophie und der Kunst und die Verbindung der Kunst mit der Übermacht erscheinen mir äußerst bemerkenswert, denn im *System des transzendentalen Idealismus* [1800] bezeichnet Schelling die Kunst oder die Philosophie der Kunst als „Organon der Philosophie“ und fordert, diese produktive Philosophie müsse mit einem „ästhetischen Sinn“ aufgefasst werden (III, 351).

In den Vorlesungen zur *Philosophie der Kunst* [1802–05] gibt es eine weitere aufschlussreiche Stelle, in der von der Übermacht der objektiven Welt in Bezug auf das Erhabene die Rede ist. Schellings Begriff von Erhabenheit ist von Schillers Begrifflichkeit beeinflusst, er setzt die Erkenntnis der Natur und der Welt als „Chaos“ oder „Verwirrung“ voraus, die der menschliche Verstand nicht mehr begreifen kann. Die von Schelling zitierten Sätze Schillers betonen nicht nur die Ohnmacht des Verstandes, die wirkliche Erscheinung der Natur zu erklären, sondern auch den Widerstand der Natur gegen die menschlichen Erwartungen. In Schillers Schrift *Über das Erhabene* [1801] heißt es: „Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt fordert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrung widerlegt.“⁴ Schiller sieht in der Natur einen „Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln“ und die „absolute Unmöglichkeit, durch Naturgesetz die Natur selbst zu erklären“. Schelling argumentiert nun ganz in Übereinstimmung mit der Position Schillers: „Das Reale rächt sich hier, und

² G.L. Plitt (Hg.): Aus Schellings Leben. In Briefen, 3 Bde., Leipzig 1869–70, Bd. I, S. 73f.

³ „Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar.“ (I, 338)

⁴ F. Schiller: Über das Erhabene, in: Sämtliche Werke, München 1980, Bd. V, S. 804.

kehrt mit seiner ganzen strengen Notwendigkeit zurück, um hier vielmehr alle Gesetze, welche das Freie sich selbst gibt, zu zerstören und sich ihm gegenüber frei zu zeigen“ (V, 466).⁵

Schelling spricht hier von der Welt, als ob sie einen eigenen Willen hätte, alle von den Menschen gemachten Gesetze zu zerstören; dies nennt er das „Reale“. Er erblickt in diesem inhumanen Realen, das im Zusammenhang mit dem Begriff des ‚Grundes‘ in der *Freiheitsschrift* zu stehen scheint, die „Ungebundenheit“, „Selbständigkeit“ und „Freiheit von Bedingungen“ des gemeinen Verstandes. Unter dem „Chaos“ der Welt versteht Schelling die inhumane Erscheinung der Natur und der Geschichte, die „dem gemeinen Verstand als Gesetzlosigkeit erscheint“, der er aber gleichwohl „ihre Absolutheit zugestehen muß“ (V, 466).

Die Rolle, die diese inhumane Erscheinung beim Übergang von der Identitätsphilosophie zur späteren Philosophie Schellings spielt, ist nicht von geringer Bedeutung. In der *Philosophie der Kunst* spricht Schelling davon, das „Unbegreifliche“ zum Prinzip zu machen sei „der erste Schritt zur Philosophie oder wenigstens zur ästhetischen Anschauung der Welt“ (V, 466). Die ästhetische Anschauung der Welt, von der hier die Rede ist, schließt das Unbegreifliche, das inhumane Andere in sich ein; es stellt sich selbst in die Mitte des Widerstreites und scheint den Widerstreit selbst zu seinem Prinzip zu machen. Bedeutet dies nun nicht, die Welt – oder Gott als Grund der Welt – unter der Struktur der Tragödie zu betrachten? Nach meiner Auffassung begreift Schelling die Erscheinungen des Inhumanen immer im Verhältnis zur Tragödie. Es wäre vorschnell zu behaupten, dass der Begriff der Tragödie den Übergang zur Spätphilosophie einleitet. Andererseits möchte ich daran erinnern, dass der Begriff Gottes seit der *Freiheitsschrift* darin besteht, dass er sich selbst als Geist dadurch wirklich machen kann, seine eigene „Natur“ bzw. den „Grund der Existenz“ als das Andere seiner selbst in sich zu überwältigen. Diese innere Struktur Gottes weist eine unübersehbare Verwandtschaft auf zu den Begriffen der Tragödie und der Erhabenheit: Es geht jeweils um eine Erhöhung vermittelt der Negation oder des Widerstreites des die Freiheit bedrohenden Entgegengesetzten. In den *Weltaltern* [1811–15] vergleicht Schelling den Philosophen mit dem „Tragödiendichter“ (SW, VIII, 321) und spricht von der „schrecklichen Einsamkeit“ Gottes (WA, 43).⁶

Der späte Schelling erkennt in den Mysterien die Geschichte Gottes, in denen die Einheit des Geistes „mit dem untergehenden realen oder substantiellen Einen“ aufgeht (XIII, 502). Das reale Eine tritt hier an die Stelle des Begriff ‚Grundes‘ und wird zur ersten Potenz im Leben Gottes. Die Menschheit ist in diesen mythologischen Prozess vollständig eingebunden, weil sie von ihm ergrif-

⁵ Hervorhebung von K. Yamaguchi.

⁶ WA = *Die Weltalter*. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter, München 1979.

fen ist; Schelling nennt diese Ergriffenheit auch eine „ungöttliche Inspiration“ (SW XII, 130).

Unter dem Polytheismus kann man die Herrschaft eines realen Einen verstehen, in welcher das reale Eine allerdings durch die Entstehung einer zweiten, geistigen Potenz besänftigt wird. Die als Grundlage der „ganzen Logik“ (SW XII, 61) betrachtete Potenzenlehre, welche die drei Momente des Lebens Gottes, daher auch die Struktur alles Seins als „Urkategorie“ (SW XIII, 500) ausmacht, umfasst die Geschichte des Untergangs und Wiederbelebens Gottes. Die griechische Tragödie verdankt Schelling zufolge „den Mysterien ihren Ursprung“. So findet die Aufführung der großen Tragödien während der Dionysos-Mysterien statt, in denen es um „die Leiden des Dionysos“ geht (SW, XIII, 503). Wir können auch hier eine enge Verbindung zwischen der Tragödie und dem Begriff Gottes feststellen, in dem sich die Erkenntnis der Welt für Schelling spiegelt.

II. Die Belebung der neuzeitlichen Begriffe aus dem Geist der Tragödie

Die Perspektive der Betrachtung der Welt aus dem Geist der Tragödie führt nicht notwendigerweise immer in den Pessimismus. Schelling versucht durch diese Perspektive die neuzeitliche Philosophie neu zu beleben.

„Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. [...] Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neuuropäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und es ihr am lebendigen Grunde fehlt“ (SW VII, 356).

In diesem bekannten Zitat ist Schellings Kritik und Forderung zur neuzeitlichen Philosophie kurz und prägnant formuliert, auf dieser Position beharrt er seit der Ausarbeitung seiner Naturphilosophie. Die Neubelebung der neuzeitlichen Philosophie hängt für ihn maßgeblich von einem neu gewonnenen Naturbegriff und dessen Verhältnis zum Subjekt oder Geist ab. Durch den Begriff der Natur sieht er ein Prinzip des Realen in seiner eigenen Philosophie fest verankert, in den *Weltaltern* übt er strenge und entschiedene Kritik an aller Philosophie, der es an diesem Realismus mangelt; Schelling kritisiert vehement den „gänzlichen Mangel an Realität“ in der neueren Philosophie (WA, 197). Er fordert die Philosophie auf, sich des Namens der Metaphysik würdig zu erweisen und eine Wissenschaft zu werden, die „als eine Steigerung“ aus der Physik folgt (WA, 196). Die neuere Philosophie erachtet Schelling nicht mehr als Metaphysik, sondern eher als eine „Hyperphysik“, in welcher die „leitende Verbindung“

mit dem Physischen gänzlich aufgehoben ist und die mit der „irdischen Schwerkraft“ zugleich das Vermögen verloren hat, „sich zum Himmel zu erheben“. So verfallt die Philosophie „nur in's Unnatürliche“, „anstatt sich zum Übernatürlichen zu schwingen“ (ebd.). Seit der *Freiheitsschrift* fokussiert Schelling diese Kritik im Begriff des ‚Grundes‘ als dem ungöttlichen Prinzip.

Der Begriff des Grundes bezieht sich, ebenso wie der Begriff der Tragödie, auf das Zufällige und Irrationale in der Welt. Die Existenz des Irrationalen und Zufälligen in der Natur beweist für Schelling nur, dass die „zufälligen Bestimmungen“ in der Natur nur aus einer „Erregung des irrationalen oder finstern Prinzips der Creatur“ erklärlich sind (SW, VII, 376). Diese „von den Dingen ausgehende Betrachtung“ führt Schelling zwangsläufig auf die Unterscheidung zwischen dem Grund der Existenz und dem Existierenden in Gott (VII, 358). Auf diese Weise sehen wir das ‚Reale‘ in der Tragödie und die Kritik am Naturbegriff in der neuzeitlichen Philosophie in den Begriff des Grundes einfließen und konvergieren.

1. Die Dynamik des Lebens

Das Reale in der Tragödie, das der junge Schelling aus dem Kritizismus auszuschließen versuchte, besitzt eine Zweiseitigkeit – eine unbegreifliche Macht, die die menschliche Freiheit bedroht, und eine Macht, die den Menschen vermittels dieser Bedrohung erhebt und bestärkt. Aber die Erfahrung dieser Bedrohung ist zugleich eine unabdingbare Notwendigkeit für die Herausbildung einer heroischen Subjektivität: „Nur im Unglück wird die Tugend, nur in der Gefahr die Tapferkeit erprobt“, und nur „in dem Maximum des Leidens kann das Prinzip offenbar werden, in dem kein Leiden ist, wie alles überall nur in seinem Entgegengesetzten objektiv wird“ (SW V, 467). In der Tragödie ist die bedrohende Macht zugleich die bestärkende. Dieselbe Struktur übernimmt seit der *Freiheitsschrift* das ungöttliche Prinzip, also jenes Bild Gottes, das seine Geistigkeit vermittels der Negation des „Grundes“ verwirklicht. Der Grund kann gerade deshalb als die ‚Stärke‘ und ‚Kraft‘ erachtet werden, weil er das ungöttliche oder gegengöttliche Prinzip ist.

Schellings Begriff der Freiheit, wie er ihn in der *Freiheitsschrift* gewonnen hat und in der Spätphilosophie beibehält, konzentriert sich im folgenden Satz: „Wäre nicht Widerspruch, so wäre nicht Freiheit. In dem Drang der Kräfte, da das Leben gleichsam auf der Spitze steht, kann nur die That entscheiden“ (WA, 174). Dieses Satz bezeugt erneut, dass der Widerspruch oder das ungöttliche Prinzip ein belebendes Prinzip der Freiheit oder des Lebens geworden ist. Schelling nennt selbst die Freiheit Christi eine „negative“ Freiheit, denn auch Christus kann „keinen anderen Willen in sich haben, als den der Liebe und Sanftmuth“ (WA, 98). Es ist diese auf dem Widerspruch beruhende „dynamische Erklärungsart“ des Lebens, die Schelling fordert, indem er den Begriff des Grundes in die

Philosophie einführt (SW, VII, 386). Ich möchte noch kurz auf zwei weitere Aspekte hinweisen, an denen aufgezeigt werden kann, wie Schelling einen tragischen Begriff von Realität in seine Neufassung des Subjektbegriffes einbringt.

2. Das Subjekt als das unersetzbare Individuum

„Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine [...]“ (WA, 11).

Schelling wollte in dem *Weltalter*-Projekt eine mythologische Genealogie der Welt darstellen. Mir kommt es hier insbesondere auf den Begriff der Zeit an, die in die Struktur menschlicher Handlungen eingebunden ist und damit in ein Geschehen aus Freiheit. Die Vergangenheit ist der Zustand, in dem das ungöttliche, irrationale Prinzip herrscht, sei es in Bezug auf das Individuum, sei es im Hinblick auf Gott oder die Welt. Die Gegenwart zeugt sich, indem sie sich von dem irrationalen Prinzip scheidet und es als Vergangenheit setzt.

Schellings Begriff der Zeiten ist namentlich durch drei Merkmale gekennzeichnet:

Erstens: Die Entstehung der Vergangenheit ist mit der Gegenwart simultan; die beiden Zeiten stehen in keinem sukzessiven Verhältnis zueinander, sondern in einem „vollkommenen Wechsel-Verhältnis“, das der Folge der Zeit nicht angehört (WA, 72). Schelling erklärt die Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart durch das Verhältnis von Vater und Sohn; erst durch die Zeugung des Sohnes wird der Vater zugleich zum Vater.

Zweitens: Die Gegenwart wird nur durch stetige Entscheidung, d.h. einen stetigen Willen fundiert. Das väterliche, irrationale Prinzip markiert einen „ewigen Anfang“, der nicht aufhört, Anfang zu sein. Das ungöttliche, irrationale Prinzip verliert daher nicht seine latente Kraft, dem göttlichen Prinzip zu widerstreben, sondern es bleibt immer „wirkend“, es lauert im Dunkel, auch nachdem das göttliche Prinzip es überwunden hat.⁷ Diese Gegenwärtigkeit des irrationalen Prinzips wird verschieden formuliert: „Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen freylich nicht als ein Gegenwärtiges zugleich seyn, als Vergangenes aber ist es ihm allerdings gleichzeitig“ (WA, 175f.). Und in einem späteren Entwurf heißt es: „Könnte je die verneinende Kraft aufhören zu wirken, so ginge auch das Wesen der Geisterwelt zurück in die erste Unwirklichkeit“ (WA, 234).

Drittens: Jeder Augenblick hat eine unvergleichliche Qualität. Wie oben ausgeführt, soll die väterliche Kraft durch die stetige Entscheidung überwunden werden, d.h. sie soll jeden Augenblick als Vergangenheit gesetzt werden. In jedem Augenblick ereignet sich deshalb die Gegenwart neu und mit der Vergan-

⁷ Als „Vergangenes oder als bloße Kraft ist jene erste Potenz die anfängliche Macht allerdings noch wirkend“. WA, 258.

genheit zumal, und mit der Gegenwart wird die Zukunft eröffnet. Für Schelling ist jeder Augenblick eine „ganze Zeit“, die „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal enthält“ (WA, 81). Sie ist daher der „Ewigkeit gleich“ und „nach innen eine wahre alle Zahl übertreffende Unendlichkeit“ (WA, 80). Den Prozess der Entstehung dieser ‚diskreten‘, weder mess- noch vergleichbaren Zeit, die auf der jeweiligen Entscheidung, also auf dem Widerstreit zwischen den beiden Prinzipien begründet wird, die als ihre Kraft die Vergangenheit im Grunde behält, nennt Schelling ‚dynamisch‘. Er setzt diesen Zeitbegriff als Willen und Qualität der Kantischen „mechanischen Erklärung“ der Zeit entgegen (WA, 78). Es versteht sich von selbst, dass es die Unüberwindbarkeit des irrationalen Prinzips ist, die diese Dynamik des Zeitbegriffs als Willen oder Qualität fundiert.

Der Zeitbegriff als Wille und unvergleichbare Qualität, so wie er von Schelling in den *Weltalter*-Texten entwickelt wird, durchdringt nicht nur die Dynamik des Lebens noch vollständiger, sondern er führt auch weiter zum Begriff des unvergleichbaren, unersetzlichen Individuums. Schelling erkennt denselben Prozess der Entstehung der Zeit in jedem Einzelnen: „[...] kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit. [...]. Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, [...] so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. Denn es entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht“ (WA, 78f.). Der Begriff der ‚intelligiblen Tat‘, der in der *Freiheitsschrift* herausgestellt war, ist hier in den *Weltaltern* wieder aufgenommen. Jedes Individuum enthält in sich dieselbe Dynamik wie die der Entstehung der Welt, jedes Individuum ist nach innen unendlich und unvergleichbar. Jeder einzelne Mensch existiert, vom göttlichen Willen unabhängig, nur durch seinen eigenen Willen, denn „nur er selbst kann sich entscheiden“ (SW, VII, 385)⁸. Trotz ihrer theo-kosmogonischen Betrachtungsweise bahnen die *Weltalter* den Weg zur Philosophie der Individualität, die weder von Gott noch von der Vernunft zu subsumieren ist.

3. Das Subjekt als das Anders-sein-könnende

Im Unterschied zur Tragödie hat Gott das sich selber negierende Prinzip als konstitutiven Bestandteil in sich selbst. Das Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem ungöttlichen Prinzip wird in der *Freiheitsschrift* noch dualistisch aufgefasst. Aber in der Potenzenlehre, so wie sie im Fortgang der Entwicklung des *Weltalter*-Projektes entwickelt ist, wird dieses Verhältnis als eine Transfiguration des Einzelnen begriffen, in welcher Gott eine Entwicklung vom ruhigen Willen zum wirklichen Wollen oder Existieren, dem Außer-sich-stehen erfährt. Die ers-

⁸ Vgl. M. Theunissen: Schellings anthropologischer Ansatz, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 47 (1965), S. 184ff. Theunissen erkennt im Begriff der intelligiblen Tat in der *Freiheitsschrift* den Primat der menschlichen Freiheit vor dem schaffenden Gott.

te Potenz ist als A, welches B ist, bezeichnet; Gott verwandelt sich ins Andere und transzendiert dieses Andere, um sich zu realisieren. In diesem Bild Gottes kann man ein neues Bild des Menschen erkennen, weil das Bild Gottes fast immer im analogischen Verhältnis zum Menschen steht. Schelling bezeichnet diesen Gott später auch als den Gott, der „durch das Titanische seiner eigenen Natur“ leiden muss (XIII, 496).

An Schellings Potenzenlehre, in welcher das von Fichte aufgestellt Subjekt-Objekt-Modell transformiert wird, möchte ich die folgenden drei Punkte hervorheben: Erstens: Das neuzeitliche Subjekt ist nicht nur Geist, sondern zugleich ist es in die Urmaterie als blindes Sein gepflanzt und eingebettet. Geist und Materie sollen im Hinblick auf das Subjekt nicht dichotomisch getrennt erscheinen, sondern sie stehen in einem sich widersprechenden Korrespondenz-Verhältnis. Die Urmaterie (B), das blinde, irrationale Sein, ist eine Transfiguration der Potenz A. Die zweite Potenz, das geistige Prinzip, entsteht außerhalb dieses blinden Seins, sobald sich die erste Potenz ins blinde Sein verwandelt. Die beiden Potenzen sind nach Schelling untrennbar und gleichwertig.

Zweitens: Die dritte Potenz besteht in einer „Bewegung“ (SW XII, 58) zwischen den beiden Potenzen; sie ist keine feststehende Synthese, sondern immer im Werden begriffen. Sie wird in den Weltaltern z.B. auch das „ewige Ende“ genannt (ebd.), das nie aufhört, das Ende zu sein.

Drittens: Die Identität ($A = A$) wird jeweils durch Überwindung des Andersseinkönnenden gewonnen; Schelling spricht von einer an dem Menschen „haftende[n], nicht auszuschließende[n] Möglichkeit des Andersseins“ (XII, 141). Aus der Potenzenlehre resultiert eine Vorstellung vom individuellen Subjekt, dessen Sein aus einem stetigen Wollen besteht, weil sein Anders-seinkönnendes stets lauert. Jede Existenz individuellen Seins wird jeden Augenblick durch einen Akt des Wollens begründet.⁹ Wir können auch hier eine Dynamisierung des Subjektbegriffes erkennen.

III. Die Geschichte und das Einzelne

Das Thema des Geschichtlichen in Schellings Philosophie ist von der Forschung wiederholt thematisiert worden. Nach meiner Auffassung ist Schellings Philosophie nicht deswegen geschichtlich, weil sie sich mit dem Absoluten, der menschlichen Geschichte, oder der Theo-Kosmogonie auseinandersetzt, sondern weil sie danach strebt, jedes Objekt ohne Ausnahme, selbst Gott, „genetisch“ zu betrachten.¹⁰ Dies entspricht bereits dem Verständnis von Transzendentalphilo-

⁹ Vgl. SW XIII, 207.

¹⁰ Vgl. W. Högbe: Schwermut. Der späte Schelling und die Kunst, in: T. S. Hoffmann und S. Majetschak (Hg.), Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag, Berlin und New York 1995, S. 169–181. Högbe zufolge ist es selbst für Gott unmöglich, sich der dynamischen Ontologie des Werdens zu entziehen.

sophie beim jungen Schelling¹¹, und er scheint diesen Standpunkt im Prinzip während seines ganzen Schaffens beibehalten zu haben, auch wenn sich die Objekte seines Philosophierens verändern. Für Schelling kommt es in erster Linie immer auf das Werden des Objektes an, gleichgültig ob dies Objekt die Natur, das Subjekt oder Gott ist. Mit dem Werden der Objekte ist immer auch die Frage nach ihrem Ursprung gestellt, aber jede Frage nach der Vergangenheit dient der Suche nach Kenntnis über das gegenwärtige Dasein. So thematisiert Schelling in den *Weltalter*-Studien den Ursprung der Welt und die Vergangenheit Gottes vor allem deshalb, um die Gegenwart aus ihrer Vergangenheit heraus begreifen zu können.¹²

In Bezug auf die wirkliche Geschichte des Menschen scheint Schelling immer zwischen Hoffnung und Verzweiflung zu schwanken. Aber sein Blick, mit dem er die Geschichte betrachtet, richtet sich auf den Einzelnen. Wir können Schellings langes philosophisches Schweigen seit der *Freiheitsschrift* [1809] dem Widerspruch zwischen dem „Loos der Endlichkeit“ und Gott oder dem „Unglück des Seins“ zuschreiben.¹³ Seine letzte bekannte Klage über die ‚Eitelkeit‘ des menschlichen Lebens und der Geschichte überhaupt am Beginn der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* (XIII, 7) kann so verstanden werden, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens des Einzelnen eng mit der Betrachtung über die Geschichte verbunden ist, so wie sie in den *Weltaltern* demonstriert wird.

Ich lese Schellings Beweis über die Existenz Gottes als einen Versuch, auf dieses Problem eine Antwort zu finden. Dazu schließlich noch zwei Anmerkungen.

Erstens: Schelling beginnt seinen Beweis zwar mit einem absoluten Prius, das von keinem Begriff zu bestimmen ist und das deshalb nur als das „Existierende selbst“ bezeichnet werden kann (XIII, 162).

Aber dieses Prius „denken oder setzen“ wir doch gleichwohl, „eigentlich nicht zunächst um es selbst und an sich kennen zu lernen, sondern um das Sein aus ihm zu begreifen“ (XIII, 204). Das Sein bedeutet hier das wirkliche Sein, auch wenn es noch nicht das Einzelne ist. Schelling geht hier metaphysisch über das Sein hinaus, um das wirkliche Sein begreifen zu können.

Zweitens: Schelling selbst formuliert seinen Beweis der Existenz Gottes wie folgt: „[...] wenn das notwendig Existierende *Gott* ist, so wird diese und jene Folge – wir wollen sagen, so wird a, b, c usw. *möglich*; nun existiert aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c. usw. *wirklich*, also – der nothwendige Schluß – ist das nothwendig Existierende *wirklich* Gott“ (XIII, 169).

So wie unsere Intelligenz nur a posteriori durch ihre Tat erkannt werden kann, kann die Existenz Gottes nur a posteriori durch Gottes Tat erkannt wer-

¹¹ Vgl. SW I, 403.

¹² Vgl. WA, 12.

¹³ F.W.J. Schelling: *System der Weltalter*, hg. und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt am Main, 1990, S. 110f.

den. Schellings Beweis leitet durch die Potenzenlehre das einzelne Sein als „ein freigesetztes und gewolltes“ ab (XIII, 250); das einzelne Sein ist eine Folge der oben genannten Voraussetzung. Hierzu heißt es: „[...] weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines *bestimmten* Gewordenen gleichsam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst seyn kann, so geht insofern durch jedes Ding wenigstens ein Schein, eine Apparition der Gottheit, und es ist im strengsten Sinne zu sagen, daß nichts, auch nicht das Geringste, sey *ohne* den göttlichen Willen“ (XIII, 290). Der wichtigste Punkt dieser Ableitung liegt m.E. darin, dass etwas wirklich existiert, trotzdem aber das blinde Sein als Urmaterie des wirklichen Seins für Gott selber das „Unerwartete“, „Plötzliche“ und „nicht Gewollte“ ist (SW XIII, 267).

Mir scheint dies ein eigenartiger Beweis der Existenz Gottes, der im übrigen Schellings Kant-Kritik voraussetzt. Aber gerade weil dieser Beweis so eigenartig und umständlich ist, tritt das eigentliche Motiv klarer hervor: Schelling will mit dieser Art der Beweisführung der Existenz Gottes den Einzelnen retten. Es ist überhaupt nicht seine primäre Absicht, die Existenz Gottes zu beweisen. Bis zum Ende der Geschichte hält er den Beweis offen, aber es versteht sich von Anfang des Beweises an, dass die Geschichte noch nicht zum Ende kommt. So suggeriert der angebotene Beweis nicht nur ein Schwanken im Hinblick auf den Glauben an eine Existenz Gottes, sondern auch die oben genannte eigentliche Absicht. Seinem Selbstverständnis nach wollte Schelling als Philosoph ein „Arzt“ (SW XIII, 365) sein und eine „Philosophie für das Leben“ (SW XIII, 155) stiften. Mir scheint, in diesem Selbstverständnis drückt sich eine Art und Weise aus, ein philosophischer Tragödien-Dichter zu sein. In der Tragödie steht der leidende Held im Mittelpunkt, und beim späten Schelling ist noch der „Geringste“ (SW, XIII, 267) unter den lebenden Individuen so wie ein Held unersetzlich.

Schellings Auffassung über die Geschichte bleibt ambivalent. Einerseits versteht er die Geschichte als eine „allmähliche Offenbarung des Absoluten“ und glaubt an ihr Fortschreiten. Andererseits aber zweifelt er zunehmend an der Perfektibilität des Menschen in der Geschichte. Der Begriff des ‚Grundes‘, der seit der *Freiheitsschrift* eine bedeutende Stellung in Schellings Denken einnimmt, widerspricht dem optimistischen aufklärerischen Glauben an die Progressivität der Geschichte. Der späte Schelling sieht in der Geschichte einen ebensolchen wahren „Proteus“ wie in der Natur.¹⁴ Wegen dieser proteischen Natur der Geschichte erachtete er es als notwendig, dem Einzelnen, der ebenso unersetzlich wie schwach ist, einen göttlichen Schein zu geben.

¹⁴ F.W.J. Schelling: Einleitung in die Philosophie, hg. von W.E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 142.