

Einleitung

Bevor Schelling in seiner Spätphilosophie die Faktizität der Vernunft entdeckt und fortan explizit zwischen negativer und positiver Philosophie unterscheidet, stößt er im Jahr 1806 auf die Faktizität des einzelnen Seienden. Ausgehend von dieser Entdeckung formiert sich in den Schriften der Jahre 1806 bis 1811 eine, allerdings in sich nicht einheitliche, Gestalt des schellingschen Denkens, die sich markant sowohl von der vorausgehenden identitätsphilosophischen Konzeption als auch von der Spätphilosophie abhebt.¹ Vorrangig geht es Schelling in diesem Zeitraum um die Frage, wie das einzelne, wirkliche Seiende aus dem absoluten Sein hervorgeht. Dementsprechend artikuliert sich sein Staunen vornehmlich in der Frage "Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas?" (VII 174) und noch nicht in der Frage "Warum ist Vernunft, warum ist nicht Unvernunft?" (X 252). Die erste Fragestellung ist es, welche Schelling in den Schriften dieser Jahre mehr und mehr dazu bringt, eine Realität anzuerkennen, die sich nicht in Denken auflösen läßt und sich dem Denken deshalb auch nicht vollständig erschließt.

Die Identitätsphilosophie und die Spätphilosophie kommen darin überein, daß in beiden von der Vernunft bzw. vom Denken ausgegangen wird, daß es in beiden entweder rein affirmativ oder aber kritisch um das Sein der Vernunft geht. Das Sein des einzelnen Seienden und der Mensch ist hier nur insoweit im Blick, als sie im Horizont des Denkens und des Wissens auftauchen. Zwar ist Schellings Intention auch nach 1806 noch darauf ausgerichtet, das System der Vernunft zu vollenden. Indem er aber außer dem Verstand auch die sinnlich affektiven Erschließungsweisen, gleichfalls die Religion und die Kunst, der Vernunft zuschlägt, weitet er den Vernunftbegriff so stark aus, daß dieser nach 1806 seine Konturen verliert und sich aufzulösen beginnt.² Im Gegenzug dazu hält er aber nach wie vor an einem Vernunftbegriff fest, der vorrangig am Denken orientiert ist.

¹ W. Schulz gliedert in seiner bis heute einflußreichen, 1955 erschienenen Untersuchung *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* die philosophische Biographie Schellings in zwei Phasen. In der ersten, bis 1809 reichenden Phase habe Schelling in der Auseinandersetzung mit Fichte seine Konzeption des objektiven Idealismus entwickelt. In der zweiten, irgendwann nach 1809 beginnenden Phase habe er sich dann vorrangig mit Hegel auseinandergesetzt, woraus seine Spätphilosophie hervorgegangen sei. Die Zeit, in der Schelling seine erste Weltalter-Philosophie entwickelt hat, kann Schulz deshalb lediglich als eine "Vorbereitungszeit" (1975, 113) betrachten. Die vorliegende Arbeit plädiert demgegenüber für einen 'mittleren' Schelling und damit für eine Gliederung seiner philosophischen Entwicklung in drei Phasen. Mit Schulz hält sie allerdings daran fest, daß sich Schelling zu keiner Zeit abstrakt vom Idealismus verabschiedet hat. Allerdings setzt sie gegen Schulz und generell mit Theunissen (1976) den Akzent darauf, daß Schelling den Idealismus zu überwinden versucht, indem er durch diesen hindurchgeht. M. Theunissen (1994, 53f) würdigt allerdings nach wie vor nur die Verdienste des späten Schelling. Demgegenüber werden in dieser Arbeit die idealismustranszendierenden Potentiale des mittleren Schelling akzentuiert.

² VII 146 -148 (31.-41.) und VII 413.

Diese ungeklärte und zwiespältige Stellung zur Vernunft ist nicht nur mit ein Grund dafür, daß Schelling die Intentionen, welche er nach 1806 vorrangig verfolgt, letztlich nicht zu realisieren vermag, sondern auch dafür, daß er spätestens mit Beginn der zwanziger Jahre, nämlich in den Erlanger Vorlesungen, wieder vom Denken ausgeht und fortan nur noch auf das menschliche Wissen reflektiert.³ Wenn Schelling nun aber das Wissen als den Ort auszeichnet, welcher für das Absolute offen ist, so ist dies nicht mehr Ausdruck eines ungebrochenen Vertrauens in das Wissen. Den Siegeszug der Vernunftphilosophie Hegels vor Augen, durchschaut Schelling vielmehr nun den zwiespältigen Charakter des Wissens. Er setzt das absolute Wissen nicht mehr - wie noch in der Identitätsphilosophie - einfach voraus, sondern er setzt sich nun intensiv damit auseinander, wie, vom menschlichen Wissen ausgehend, zum objektiven Wissen, zur wahren Wissenschaft zu gelangen ist. Und die Widerstände, die sich hierbei zeigen, veranlassen ihn, die voluntative Tiefendimension des Wissens freizulegen (EV 24). Die Tatsache, daß sich Schelling 1820 von neuem auf das Denken besinnt, ist auch nicht mehr - wie noch im Jahr 1800 - Ausdruck eines euphorischen Aufbruchs, sondern eines skeptischen Rückzugs, der vor dem Hintergrund einer durch und durch negativen Welterfahrung vollzogen wird. Das Wissen gilt Schelling nicht mehr als der Ort, von dem aus das Absolute gleichsam in alle anderen Lebensbereiche des Menschen und in alle Seinsdimensionen ausstrahlt, sondern als der einzige Ort, der überhaupt noch für das Absolute, für die ewige Freiheit, offen ist. Im Wissen allein kann sich das Absolute, wenn überhaupt, noch finden, und dem Menschen ist deshalb aufgegeben, denkend die Bewegung des Absoluten nachzuvollziehen (EV 28). Der Glaube lebt nur noch im Wissen (EV 37). Das Vertrauen in das Gefühl hingegen ist endgültig verloren (EV 6), und eine übermächtige objektive Hemmung zieht eine jede realgeschichtliche und existentielle Praxis in den Bann der 'ewigen Wiederkehr' (EV 28).

Schellings philosophische Entwicklung nach 1804 läuft nicht geradlinig auf diese Konzeption der zwanziger Jahre zu. Vielmehr löst er sich nach 1806 zunächst partiell vom Paradigma des Wissens, indem er die auf das Denken irreduzible Realität und die Faktizität des einzelnen Seienden geltend macht. Zugleich präfiguriert er damit aber wesentliche Züge seiner Spätphilosophie. Denn die Verfassung und die Strukturmomente des voluntativen Vollzugs, welche er in den Erlanger Vorlesungen im Wissen freilegt, untersucht er erstmals in der Freiheitsschrift an existentiellen Phänomenen. In den *Weltaltern* vertieft und differenziert er nicht nur diese Analyse, sondern entwickelt auch, ausgehend von der existentiellen Erfahrung der Selbstscheidung, erstmals die Konzeption der Ekstasis. Diese wendet er in den Erlanger Vorlesungen auf das Bewußtsein des menschlichen Individuums an. In seiner Spätphilosophie 'überträgt' er dann diese

³ Diese Wendung dokumentiert sich in aller Deutlichkeit an folgender Stelle der 1820/21 gehaltenen Erlanger Vorlesungen: "[...] der Mensch ist seinem Innern nach nichts anderes als Ichheit, Bewußtseyn" (IX 227). Dementsprechend interessiert sich Schelling nicht mehr - wie im ersten *Weltalter*-Druck von 1811 - für den existentiellen Vollzug, sondern nur noch für das Denken und die Bewußtseinerfahrungen des einzelnen Menschen.

Konzeption auf die Vernunft selbst und versucht damit, den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie verständlich zu machen. Schließlich resultiert auch der Umschlag in Schellings Weltansicht mit daraus, daß er nach 1806 nicht mehr ausschließlich vom Denken, sondern mehr und mehr von der Erfahrung ausgeht und sich infolgedessen direkter der Realität aussetzt.

In der vorliegenden Untersuchung wird also auch eine indirekte Antwort auf die Frage gegeben, was Schelling dazu veranlaßt hat, nach 1806 den Horizont des Denkens zu überschreiten, und was ihn spätestens ab 1820 dazu bewogen hat, auf veränderte Weise wieder vom Denken auszugehen. Die These lautet, daß es die Entdeckung der Faktizität des einzelnen Seienden war, die Schelling zunächst vom Prinzip des Denkens weggeführt und ihn sodann wieder auf veränderte Weise zu diesem zurückgeführt hat.

Schellings Weg über den Horizont des Denkens hinaus vollzieht sich in drei Schritten, welche in den drei Teilen der vorliegenden Untersuchung einzeln dargestellt werden. Auf die Faktizität des einzelnen Seienden stößt Schelling in den naturphilosophischen Schriften der Jahre 1806 und 1807. In diesen herrscht allerdings noch die Tendenz vor, die neu entdeckte Realität in den Horizont der Identitätsphilosophie zu integrieren. In der Freiheitsschrift von 1809 erkennt Schelling dann erstmals explizit eine auf das Denken irreduzible Realitätsdimension an. Zugleich geht er 1809 über seine 1806er-Schriften auch insofern hinaus, als er in der Freiheitsschrift die anthropologische Dimension seiner Entdeckung, die Faktizität des einzelnen Menschen, in das Zentrum seiner Überlegungen rückt. Am weitesten entfernt sich Schelling von seiner identitätsphilosophischen Konzeption im ersten *Weltalter*-Druck von 1811. In dieser Schrift, welche in einer nicht mehr zu überbietenden Radikalität nach der Herkunft Gottes fragt, bedenkt Schelling die theologischen Implikationen seiner Entdeckung. Er stellt das Verhältnis der Ewigkeit zur Zeit in den Mittelpunkt und erschließt dieses ausgehend von der menschlichen Selbsterfahrung. Er versucht somit insbesondere spezifisch phänomenologischen Begründungsansprüchen gerecht zu werden. Alle diese Charakteristika treten in den *Weltalter*- Fassungen der Jahre 1813 und 1815 nach und nach wieder in den Hintergrund zurück: Schellings Orientierung am Denken, sein Interesse an spezifisch dialektischen Begründungsansprüchen tritt wieder verstärkt hervor, und die radikale These von der Geschichtlichkeit Gottes wird zunehmend entschärft.⁴ Nach 1811 setzt sowohl die 'Rückkehr' zum Denken ein als auch die Suche nach dem 'Herrn des Seyns'.

Der Weg von der Identitätsphilosophie zur Spätphilosophie beschreibt demzufolge einen Bogen, welcher im ersten *Weltalter*-Druck seinen Extrempunkt hat. Dieses geometrische Bild stellt sich allerdings erst aus der Perspektive der Spätphilosophie ein. Schellings Abstoßbewegung von der Identitätsphilosophie ist weder von Anfang an auf die 'Rückkehr' zum Prinzip des Wissens angelegt, noch

⁴ Dies ist der Grund dafür, warum W. Wieland (1956), der sich vor allem für den phänomenologisch existenzphilosophischen Ansatz der *Weltalter* interessiert, und J. Habermas (1954), der Schelling als Geschichtsdenker zu profilieren versucht, in ihren Untersuchungen vom ersten *Weltalter*-Druck ausgehen.

treibt sie automatisch auf die Konzeption des ersten *Weltalter*-Drucks zu. Ihre Dynamik speist sich vielmehr aus einer Vielzahl von Quellen, welche auch eine andere Richtung und ganz andere Optionen erlaubt hätten.

In der vorliegenden Arbeit wird zum einen versucht, die Konzeption der *Weltalter* von 1811 auf eine Weise zu profilieren, daß sich Schellings Weg zur Spätphilosophie als lediglich eine Option erweist. Zum anderen und zuvor wird eine in seiner Religionsphilosophie angelegte Alternative zu Schellings Weg zu den *Weltaltern* herausgearbeitet. In *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* von 1802 erkennt Schelling das Wesen des Christentums in dem Glauben, daß der Impuls zur Versöhnung von Gott ausgeht.⁵ In den *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums* bekräftigt Schelling zwar zunächst die Vorrangstellung der Vernunft. In der achten Vorlesung *Ueber die historische Construction des Christenthums* traut er dann aber - etwas überraschend - allein der Theologie zu, den 'garstigen Graben' zwischen intelligibler und historisch empirischer Realität überbrücken zu können.⁶ Diese beiden Einsichten greift Schelling insbesondere in der Fichte-Streitschrift von 1806 und in den einleitenden Abschnitten der Freiheitsschrift auf und verbindet sie im Ansatz zu einer schöpfungstheologischen Konzeption.

Während diese Option auf die existenzphilosophische Theologie Kierkegaards vorverweist, ist die andere und vorherrschende Tendenz dieser Jahre durch die Auseinandersetzung Schellings mit den Anfängen der philosophischen Tradition geprägt. Schelling konfrontiert die Vernunft mehr und mehr mit dem Nichtseienden, d.h. mit der Realitätsdimension, welche auf das Denken irreduzibel ist. Dieses Reale wird in den 1806er-Schriften noch unmittelbar mit dem Göttlichen identifiziert. Im Hauptteil der Freiheitsschrift wird es sodann von Gott selbst unterschieden und als der Gott inwohnende Grund im Sinne von Basis gesetzt. Im ersten *Weltalter*-Druck schließlich löst Schelling das Immanenzverhältnis ganz auf und setzt das 'Reale' als das Prinzip der bloßen Zeit dem Prinzip der Ewigkeit gleichursprünglich gegenüber.

Der Hauptakzent der vorliegenden Untersuchung liegt darauf, Schellings Versuche, über den Horizont des Denkens hinaus zu gelangen, immanent und systematisch nachzuvollziehen. Angemessen verstehen lassen sich diese Versuche aber nur, wenn sie im Kontext des Denkens seiner Zeit und darüber hinaus auch vor dem Hintergrund der von Parmenides und Platon ausgehenden philosophischen Tradition betrachtet werden. Deshalb wird im weiteren auch versucht, das philosophiehistorische Szenario zu skizzieren, in welchem sich der mittlere Schelling bewegt.

⁵ "Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweyung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes" (V 117).

⁶ "Da sie [die Theologie] als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens" (V 286).

Schelling setzt sich nach 1804 nicht nur entschiedener vom Idealismus Fichtes ab, sondern löst sich auch zunehmend von dem idealistischen Projekt, welches er in Jena zusammen mit Hegel auf den Weg gebracht hat. Im Gegenzug hierzu öffnet er sich stärker den Einflüssen sowohl Baaders⁷ als auch Jacobis⁸, Schleiermachers⁹ und Eschenmayers¹⁰ und versucht deren Einsprüche gegen die idealistische Natur- und Identitätsphilosophie in seine Konzeption aufzunehmen. Auf diese Einflüsse ist zurückzuführen, daß Schelling nach 1806 verstärkt am Individuum interessiert ist, eine auf das Denken irreduzible Realitätsdimension anerkennt und von einer präreflexiven Realitätserfahrung ausgeht.¹¹

Vor dem Hintergrund der Geschichte der Philosophie ist Schellings Denken zwischen 1804 und 1811 vor allem durch eine sich verändernde Sicht auf die platonische Philosophie geprägt. In *Philosophie und Religion von 1804* ist Schelling noch ausschließlich am mittleren Platon orientiert. Den *Timaios* qualifiziert er hingegen ab und möchte ihn sogar den 'unechten' Dialogen Platons zugerechnet wissen.¹² Im ersten *Weltalter*-Druck hingegen erklärt Schelling den *Timaios* zum Höhepunkt der platonischen Philosophie, und zwar vor allem deshalb, weil Platon hier eine von Gott unabhängige, in Denken nicht auflösbare Realität geltend macht (WA I 14 und 183). Mit seiner Wendung vom mittleren zum späten Platon geht eine Veränderung der Sichtweise auf das vorplatonische und das neuplatonische Denken einher. Zum einen geht Schelling nach 1806 gleichsam mit dem späten Platon hinter Parmenides, in dessen Lehrgedicht das Denken sich erstmals verabsolutiert hat, auf ein vorphilosophisches, kosmo- und theogonisches Denken zurück. Zum anderen wendet er sich auf veränderte Weise der neuplatonischen Philosophie zu. Indem er diese aus der Vermengung mit der parmenideischen

⁷ Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis zwischen Schelling und Baader hat M.- E. Zovko (1996) erstmals umfassend dargestellt.

⁸ Vgl. den von W. Jaeschke (1994) herausgegebenen Sammelband zum 'Streit um die Göttlichen Dinge'.

⁹ Vgl. Pannenberg (1995, 239-256). - Interessant ist insbesondere, daß Schleiermacher in seiner ansonsten kritischen Rezension der schellingschen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* die oben erwähnte achte Vorlesung *Ueber die historische Konstruktion des Christenthums* lobend hervorhebt (s. Aus Schleiermachers Leben. In Briefen etc., hrsg. von W. Dilthey, Bd. IV, Berlin 1863, 579-593).

¹⁰ Vgl. Jantzen (1994, 74-97).

¹¹ Alle diese Momente sind allerdings schon in der frühen Naturphilosophie Schellings angelegt: "Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben; zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn so nur wird der Mensch zum Menschen" (II 13).

¹² "In der That ist der Timäus nichts als eine Vermählung des platonischen Intellektualismus mit den roheren, kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht hatten und von denen die Philosophie auf immer geschieden zu haben, als das ewige denkwürdige Werk des Sokrates und Plato gepriesen wird" (VI 36). Vgl. auch VII 189ff. - "Ich möchte fast unerachtet der Citation des Platonischen Timäos durch Aristoteles und andere Schriftsteller ihn sogar für ein ganz spätes, christliches Werk erklären, das den Verlust des ächten ersetzen sollte, wenn es ihn nicht veranlaßt hat" (Brief vom 1.2.1804 an Windischmann; Briefe III 46).

Ontologie herauslöst, legt er den ihr eigentümlichen theologischen Gehalt frei. Zugleich kritisiert er den neuplatonischen Intellektualismus, indem er die Einsicht des späten Platon gegen Plotin geltend macht.¹³

¹³ Vgl. WA Schröter 259. - Daß Schelling bereits 'im Geiste' Plotins gedacht hat, bevor er die Texte Plotins vor sich hatte, hat W. Beierwaltes (1975) an Schellings *Bruno* (1802) aufgezeigt. Die "Affinitäten in der Denkform" (Beierwaltes 1972a, 109) finden allerdings ihren deutlichsten Ausdruck in Schellings *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* von 1805 (ebd., 202ff). Bekannt wird Schelling mit Auszügen aus den Enneaden Plotins Beierwaltes zufolge frühestens 1804, wahrscheinlich aber erst 1805 (ebd., 100ff). In der vorliegenden Untersuchung wird insofern über die Darstellung von Beierwaltes hinausgegangen, als zwei Phasen der Plotin-Rezeption Schellings unterschieden werden. In der ersten, von 1804 resp. 1805 bis 1806 reichenden Phase versucht Schelling das neuplatonische Denken an den ontologischen Monismus des Parmenides anzubinden. In der zweiten, nach 1806 einsetzenden Phase löst Schelling diese Bindung auf und versucht im Gegenzug dazu, die Konzeption Plotins mit derjenigen des *Timaios* zu verbinden. In der ersten Phase kritisiert Schelling explizit den späten Platon bzw. den *Timaios* (VI 36 und VII 189ff). In der zweiten Phase ist - wie zu zeigen sein wird - die parmenideische Ontologie der implizite Gegenstand der Kritik.