

## Dritter Teil: Die Weltalter (1811)\*

### 1 Einleitung

Die *Weltalter* gehen aus einer vertiefenden Reflexion auf den Neuansatz der Freiheitsschrift hervor. Schelling scheint die verhängnisvollen Konsequenzen dieses Ansatzes, insbesondere die, daß der aus der Schöpfung hervorbrechende menschliche Geist durch und durch zwanghaft und gegengöttlich ist, durchschaut zu haben. Er greift nun aber nicht, um dieses Resultat zu revidieren, auf den schöpfungstheologischen Ansatz der Freiheitsschrift zurück. Vielmehr radikalisiert er den Neuansatz dieser Schrift: Er zerschlägt gewissermaßen den "Zirkel, daraus alles wird" (VII 358) in seine 'Elemente' und rekonstruiert aus diesen das Werden genetisch. Die *Weltalter* stellen demzufolge das 'Werden des Werdens' dar. Hierfür setzen sie nichts anderes voraus als das Prinzip der reinen oder überzeitlichen Ewigkeit und das Prinzip der bloßen oder ewigkeitslosen Zeit. Abgesehen wird zunächst nicht nur von dem Verhältnis der beiden Prinzipien. Anders als in der Freiheitsschrift, in welcher vorausgesetzt wird, daß der Grund in Gott ist, wird in den *Weltaltern* die Genese eines solchen Immanenzverhältnisses dargestellt. Indem die beiden Prinzipien als Ewigkeit und Zeit gedacht werden, wird zudem zunächst auch von allem Substantiellen abgesehen: Das Prinzip der Zeit ist nicht die Natur in Gott, ist nicht Materie und nicht das chaotische Gemenge von Kräften, sondern nichts als das bloße Geschehen des Werdens, welches im Prinzip der Ewigkeit seine Fülle hat.

In den *Weltaltern* bedenkt demnach Schelling das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit von neuem und stellt dieses erstmals in das Zentrum seiner philosophischen Konzeption. Diese neue Akzentuierung zeichnet sich bereits in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* ab, in welchen Schelling die Herablassung Gottes erstmals als eine Kontraktion begreift und in dieser den "Anfang der Zeit" erkennt (VII 428). Die These, daß die Realität der Zeit auf einem Widerstand beruht, der auf eine Einschränkung zurückgeht, setzt Schelling auch in den *Weltaltern* voraus (134). Zumindest im ersten Druck legt er diese Einschränkung aber nicht - wie noch in den Vorlesungen von 1810 (VII 429) - als einen freiwilligen Akt Gottes aus, sondern als ein verhängnisvolles Ereignis im Urwesen, welches in diesem Moment noch nicht als Gott zu bezeichnen ist. Konsequenterweise geht Schelling in den *Weltaltern* in zwei Richtungen über die *Stuttgarter Privatvorlesungen* hinaus: Zum einen geht er hinter den Akt der Kontraktion zurück und rekonstruiert das diesem Akt

---

\* In diesem Teil wird der erste Druck der *Weltalter* ohne Kürzel zitiert. Wenn nicht anders angegeben, ist mit 'Weltalter' im weiteren immer der erste Druck gemeint.

vorausliegende 'ursprüngliche' Verhältnis von Ewigkeit und Zeit; zum anderen reflektiert er vertiefend auf die Folgen jenes Aktes und rekonstruiert die Verkehrung des ursprünglichen zum im engen Sinne 'vorweltlichen' Verhältnis von Ewigkeit und Zeit. Hierbei stößt er erstmals auf den Gedanken des "Rades der Geburt" (77). Zugleich damit erkennt er in der Erfahrung der "Scheidung von sich selbst" (20) den Vollzug der Zeit, wodurch in der Zeit jene Verkehrung überwunden wird. Kennzeichnend für die *Weltalter* ist weiterhin, daß Schelling hier anders, als noch in der Freiheitsschrift und den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, das Negative nicht erst im Menschen, sondern bereits in Gott bzw. im Urwesen aufbrechen läßt.

### *Der Gegenstand des ersten Buchs der Weltalter und seine Erschließung*

Thema des ersten Buches der *Weltalter* ist die Vergangenheit. Mit dieser ist nicht die menscheitsgeschichtliche Vergangenheit gemeint, auch nicht die Frühzeit der Welt, sondern die "vorweltliche Zeit" (19). Entsprechend haben die beiden anderen - unausgeführt gebliebenen - Bücher die Gegenwart im Sinne der weltlichen Zeit und die Zukunft im Sinne der nachweltlichen Zeit zu ihrem Gegenstand. Diesem Programmwurf läßt sich entnehmen, daß den *Weltaltern* zufolge die Weltzeit nicht den Horizont der Zeit erschöpft, sondern nur eine ihrer Dimensionen ausmacht. Schelling hebt also die traditionelle Bindung der Zeit an die Welt auf.<sup>218</sup> Dies impliziert umgekehrt, daß dasjenige, das über die Welt hinaus ist und deshalb in der metaphysischen Tradition in einem zeitlosen Sinne als ewig gilt, in Wahrheit einen Zeitbezug aufweist.

Damit wird die Zeit aber nicht automatisch universalisiert. Die *Weltalter* verabschieden nicht einfach das metaphysische Unternehmen, Sein als Ewigkeit zu bestimmen, und stellen nicht den vorweggenommenen Versuch dar, Sein ausschließlich im Horizont von Zeit zu denken.<sup>219</sup> Vielmehr geht Schelling in der Durchführung der *Weltalter* gerade mit der metaphysischen Tradition, insbesondere mit dem späten Platon und Plotin, von der Ewigkeit aus und versucht von dieser her die Zeit zu verstehen. Allerdings leitet er im Unterschied zu dieser Traditionslinie die Zeit nicht einseitig von der Ewigkeit ab, sondern versucht, beide als gleichursprünglich zu denken.

Die Ewigkeit ist also ursprünglich auf die Zeit und die Zeit ursprünglich auf die Ewigkeit bezogen. Was die Zeit betrifft, so erstreckt sich diese wechselseitige Beziehung auf alle drei Dimensionen, also auch auf die Gegenwart bzw. die weltliche Zeit. Dies eigens herauszustellen, ist deshalb bedeutsam, weil den *Weltaltern* eine wertmäßig negative Welterfahrung zugrundeliegt. Diese artikuliert sich in der "alten Rede, daß nichts Neues in der Welt geschehe" (21), welche Schelling zufolge impliziert, "daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine

<sup>218</sup> Die These, daß die Zeit auf die Welt eingeschränkt ist, haben nicht nur Aristoteles und Kant, sondern auch Plotin und die Patristik vertreten.

<sup>219</sup> Insofern stehen von den nachidealistischen Philosophen Rosenzweig, Bloch und Levinas Schellings *Weltalter*-Projekt näher als Heidegger.

Zukunft habe" (ebd.), sondern nur "eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen [sei]" (20). Diese "mechanische Ansicht [der Zeit]" (135), derzufolge sich die Weltzeit in der bloßen Sukzession einzelner Jetztpunkte erschöpft, versucht Schelling im weiteren zu relativieren, indem er den verschütteten Ewigkeitsbezug der Ausgangserfahrung freilegt.

Daß die dem mechanischen Begriff der Zeit zugrundeliegende Welterfahrung die Zeit nur einseitig erschließt und deshalb ihren Ewigkeitsbezug verstellt, erweist Schelling, indem er auf das erfahrungsmäßig positive Phänomen eines "eigentlichen" bzw. "wirklichen Anfangs" (136) rekurriert. Von einem solchen könnte nicht die Rede sein, wenn sich die Zeit in der Sukzession unterschiedsloser Jetztpunkte erschöpfte, wenn sie ausschließlich durch die Relation 'früher-später-gleichzeitig' bestimmt wäre. Das Phänomen eines wirklichen Anfangs setzt vielmehr voraus, daß die Zeit dimensionierbar ist, daß sie in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinandertreten kann. Denn ein wirklicher Anfang erweist sich darin, daß durch ihn als das eigentlich Gegenwärtige das Frühere zum Vergangenen und das Spätere zum Zukünftigen qualifiziert und die Zeit folglich in sich qualitativ unterschieden wird.<sup>220</sup>

Um das Phänomen eines wirklichen Anfangs erklären zu können, entwickelt Schelling eine "dynamische Erklärung" (145) der Zeit bzw. eine Theorie "über das Organische der Zeit" (24). Letztere Bezeichnung ist allerdings insofern ungenau und mißverständlich, als die *Weltalter* den wahren Begriff der Zeit ausgehend von einer spezifisch menschlichen Zeiterfahrung, nämlich der "Scheidung von sich selbst" (20), bestimmen. Der Vollzug der Selbstscheidung ist den *Weltaltern* zufolge die Weise, in der die Zeit 'eigentlich', d.h. als in ihre drei Dimensionen geschiedene, erfahren wird. Ein Mensch scheidet sich von sich selbst, indem er in seinem Leben einen wirklichen Anfang macht, indem er sich auf das Zukünftige, auf das, was er sein möchte, hin entwirft und sich damit vom Vergangenen, von dem ihn bisher Bestimmenden, losreißt.

Der Vollzug der Selbstscheidung ist zwar in erster Linie eine ausgezeichnete Zeiterfahrung, eine Erfahrung, welche 'eigentliche' Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erschließt. *Miterschlossen* wird aber hierdurch - so Schellings spekulative These -, immer auch die Ewigkeit und zwar als die 'mehrschichtige' Tiefendimension der Zeit und als der Ermöglichungsgrund des eigentlichen Vollzugs der Zeit. Damit deutet sich bereits an, daß der Vollzug der Selbstscheidung ein komplexes und vielschichtiges Phänomen darstellt. Zum einen differenziert sich diese Erfahrung in einen Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsbezug aus, zum anderen tritt in dieser auch der seinerseits mehrgestaltige Bezug zur Ewigkeit hervor. Um letztere These zu erweisen, rekurriert Schelling in der Durchführung auf anders geartete Transzendenzerfahrungen, welche die Tiefendimension der Zeit nicht nur mit- sondern 'ursprünglich' erschließen. Die

---

<sup>220</sup> Schelling geht allerdings zu weit, wenn er an einigen Stellen in einer solchen Anfänglichkeit nicht einen ausgezeichneten Modus, sondern den beständigen und einzig wahren Charakter der Zeit erkennt und deshalb der Sukzessionszeit jegliche objektive Realität abspricht, diese auf eine "bloße Weise unseres Vorstellens (144) reduziert. Vgl. hierzu S.182f dieser Arbeit.

*Weltalter* stoßen zwar vom Phänomen der Selbstscheidung bzw. des eigentlichen Vollzugs der Zeit ausgehend auf diese anderen Transzendenzerfahrungen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß letztere bloß unselbständige Momente der ersteren sind und diese den übergreifenden Horizont darstellt. Vielmehr verhält es sich so, daß die anderen Transzendenzerfahrungen, welche 'ursprünglich' die Ewigkeit erschließen, zwar in der Erfahrung eigentlicher Zeitigung mitgegeben sind, aber in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit auch ein Überschuß liegt, welcher den Horizont des eigentlichen Zeitvollzugs übersteigt.

Um ihren inneren Zusammenhang, wie er in den *Weltaltern* konzipiert ist, nachvollziehen zu können, muß zwischen dem Gang der Forschung und dem Gang der Darstellung unterschieden werden. Ausgangspunkt der Forschung ist die Erfahrung des uneigentlichen und des eigentlichen Vollzugs der Zeit. Von letzterem ausgehend, wird nach den Ermöglichungs- und Gelingensbedingungen eines solchen Vollzugs gefragt und Schicht um Schicht die Tiefendimension der Zeit freigelegt. Schelling beschreibt in den *Weltaltern* im wesentlichen drei wertmäßig positive Transzendenzerfahrungen, von denen eine jede eine ganz bestimmte 'Schicht' der Tiefendimension der Zeit aufdeckt und damit eine spezifische Konstellation von Ewigkeit und Zeit erschließt.

Die *Weltalter* setzen damit ein, die tiefste Schicht darzustellen, d.h. sie beschreiben als erstes eine in der Interpretation als 'mystisch' bezeichnete Transzendenzerfahrung, in welcher ein Mensch ganz aus der Zeit herausgerissen und in die überzeitliche Ewigkeit versetzt wird. Als nächstes decken sie eine als 'parsisch' bezeichnete Erfahrung auf, welche einem Menschen die erste 'Berührung' von Ewigkeit und Zeit erschließt. In der Transzendenzerfahrung schließlich, die in den *Weltaltern* als 'Sophia' bezeichnet wird, zeigt sich die erste, noch reversible Trennung der Zeit von der Ewigkeit, d.h. die Zeit ist hier noch in der Ewigkeit aufgehoben.

Eine andere Transzendenzerfahrung, die *dionysische*, kann nur insofern als eine solche bezeichnet werden, als durch sie der uneigentliche Vollzug der Zeit, der sich indifferent zur Ewigkeit verhält, aufgebrochen wird. Ein eigentlicher Vollzug der Zeit resultiert daraus aber nicht. Im Unterschied zur Erfahrung eigentlicher Zeit, in der sich die Ewigkeit als der Ermöglichungsgrund eigentlicher Zeitigung erweist, wird die Ewigkeit in der dionysischen 'Transzendenz' als eine erfahren, die sich entzogen hat und die als die 'Ewigkeit' der Zeit hervortritt. Schelling stellt diese verkehrte 'Ewigkeit' als eine in sich rotierende, nach der wahren Ewigkeit süchtige Zeit dar, die nichts Neues hervorbringt, sondern alles Bestehende destruiert. Die unüberbietbare Negativität dieser Erfahrung ist es, welche die Flucht in den uneigentlichen Vollzug der Zeit und seine Beharrlichkeit zu verstehen erlaubt. Schelling kann allerdings in den *Weltaltern* die Frage, wie es möglich gewesen ist, daß diese 'Ewigkeit' der Zeit, welche im engen Sinne die vorweltliche Zeit ausmacht (23f), als vergangen gesetzt wurde und immer noch wird, nicht glaubhaft beantworten.

### *Phänomenologie und Metaphysik*

Bevor auf diese Zusammenhänge näher eingegangen wird, nämlich innerhalb der Interpretation der eigentlichen Durchführung im vierten Kapitel, wird in den beiden folgenden Kapiteln zunächst der methodische und hermeneutische Ansatz der *Weltalter* expliziert. Dies ist nicht zuletzt deshalb geboten, weil Schelling selbst nur unzureichend über sein dialektisches Verfahren und seinen hermeneutischen Ansatz bei der menschlichen Selbsterfahrung Rechenschaft ablegt.

Ziel dieser Ausführungen ist es, den Vorwurf, Schelling gebe in den *Weltaltern* die produktiven Potentiale seines phänomenologischen Ansatzes in der Durchführung wieder preis und falle in eine schlechte Metaphysik der Zeit zurück, zu entkräften. Wird man aber den *Weltaltern* gerecht, wenn man umgekehrt das Spannungsverhältnis von phänomenologischem Ansatz und metaphysischer Deutung auflöst, indem man den metaphysischen Hintergrund einfach durchstreicht? Diese Frage ist nicht nur ein philologischer Vorbehalt, sondern in erster Linie Kritik an einer Interpretationstendenz, welche phänomenologische Ansprüche nur durchsetzen zu können glaubt, indem sie sich pauschal gegen jede Form von Metaphysik wendet.<sup>221</sup> Aber gerade ein solcher Ansatz neigt dazu, die phänomenale Vielfalt zu reduzieren, indem er zum einen bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten voreilig leugnet und zum anderen die konkrete Vielfalt von Erfahrungen bzw. die Mehrdimensionalität einer Erfahrung auf eine angeblich feststehende Grundstruktur zuschneidet.<sup>222</sup> In der vorliegenden Interpretation wird im Gegenzug dazu versucht, den phänomenologischen Ansatz und den metaphysischen Deutungshorizont der *Weltalter* in eine produktive Spannung zu versetzen. Einerseits soll der phänomenologische Ansatz für die Kritik an der überkommenen metaphysischen Tradition, der die *Weltalter* in wichtigen Punkten

---

<sup>221</sup> Geradezu idealtypisch hierfür ist die Interpretation von W. Wieland (1956), dem allerdings zugute gehalten werden muß, den phänomenologischen Ansatz der *Weltalter* erstmals profiliert herausgearbeitet zu haben. Auf analoge Weise unproduktiv löst J. Habermas (1954) den schellingschen Zwiespalt zwischen Absolutheit und Geschichtlichkeit auf.

<sup>222</sup> W. Wieland (1956, 73) schließt von vornherein alle Erfahrungen von Ewigkeit mit dem Argument aus, sie seien phänomenal nicht ausweisbar. Gelten läßt er hingegen ausschließlich Zeiterfahrungen, welche er in heideggerscher Manier in eigentliche bzw. ekstatische und uneigentliche differenziert. Indem er alle konkrete Erfahrungen (Freiheit-Unfreiheit; Liebe-Sehnsucht) auf diese Dichotomie abzieht, wird er nicht nur ihrer phänomenalen Vielfalt nicht gerecht. Er verstellt darüber hinaus auch den Blick dafür, daß selbst die ekstatische Erfahrung, an welcher er sich ausschließlich orientiert, die existentiell praktische "Scheidung von sich selbst", in ihrer Wurzel einen Ewigkeitsbezug aufweist. Wieland beläßt es dabei, diesen als eine "Charaktererfahrung" (ebd.53) zu deuten, in welcher sich die unableitbare Faktizität und die basale Struktur der menschlichen Freiheit und Zeitlichkeit erschließt, und erkennt darin den Rechtsgrund für die mythopoetische Form der *Weltalter* (ebd.77). Wenn auch Schelling sich über sein methodisches Selbstverständnis nicht ausreichend im klaren war, so wird sich jedoch in der Interpretation des Textes zeigen, daß sich hinter der 'Charaktererfahrung' eine Vielfalt von anders gearteten Transzendenzerfahrungen verbirgt, in welchen gerade nicht die Ursprünglichkeit der Zeitlichkeit, sondern ihre Abkünftigkeit von der Ewigkeit erschlossen wird. Die mythopoetische Form stellt diesbezüglich nur eine Verlegenheitslösung dar. Denn auch diese über den Horizont der Zeit hinausreichenden Erfahrungen sind zumindest im Ansatz phänomenal ausweisbar.

unbestritten verhaftet bleiben, fruchtbar gemacht werden. Andererseits soll der metaphysische Horizont den Blick für die Vielfalt und Mehrdimensionalität der konkreten Erfahrungen offenhalten.

Konkret bedeutet dies, daß von Schellings Beschreibung der existentiell praktischen Selbstscheidung ausgegangen wird und an diesem Phänomen die Erfahrungsmomente freigelegt werden, welche sich auf einen ontologischen und metaphysischen Horizont hin öffnen lassen. Mit 'ontologisch' ist dasjenige gemeint, das dem individuell subjektiven Vollzug der Zeit vorausliegt, also die objektive Realität der Zeit bzw. die Weltzeit. Diese entzieht sich einer restlosen individuellen Subjektivierung und kann deshalb auch nicht auf den subjektiven Vollzug der Zeit zurückgeführt werden. Um eine bloße Projektion, d.h. um eine unkritische Ontologisierung einer subjektiven Erfahrung, handelt es sich hierbei nur dann, wenn die Weltzeit von den Vollzügen der einzelnen Menschen abgetrennt und in dieser abstrakten Trennung zu einem sich selbst zeitigenden Subjekt mystifiziert wird. In den *Weltaltern* findet sich zwar - wie sich noch zeigen wird - diese Tendenz; gegenläufig hierzu gibt es aber auch Stellen, die dafür sprechen, daß Schelling die reale Zeit als eine begreift, welche den individuellen Vollzug der Zeit auch be- und sogar verhindert.

Das im engen Sinn 'Metaphysische' tritt erst dann hervor, wenn im existentiellen Phänomen der Selbstscheidung auch der Bezug zum Anderen der Zeit, zur Ewigkeit aufgezeigt werden kann. Ewigkeit ist in den *Weltaltern* - wie bereits bemerkt - weder das abstrakt Andere der Zeit noch eine monolithische Gestalt. Schelling verwirft in den *Weltaltern* nicht nur eine abstrakte 'Zwei-Welten-Lehre', sondern geht auch einen entscheidenden Schritt über alle überkommenen metaphysischen Vermittlungsversuche von Ewigkeit und Zeit hinaus, indem er beide als gleichursprünglich ansetzt.

## 2 Die dialektische Methode der Weltalter: Erfahrung und Logik

Ausgehend von der Interpretation der Einleitung zu den *Weltaltern* [im weiteren: WA], wird in diesem Kapitel der Frage nach der Methode und der Darstellung der WA nachgegangen. Hierfür werden Schellings Andeutungen zum Begriff der Dialektik zusammengefaßt und systematisiert - mit dem Ziel, das Verhältnis von Erfahrung und Begriff präziser zu bestimmen, als Schelling dies getan hat. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit einer Darstellung der Urteilslehre, welche Schelling zufolge der Kern der reinen Vernunftwissenschaft ist.

### *Die Einleitung zu den Weltaltern (3-16)*

"Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt" (3).

In die auf den ersten Blick etwas starre Zuordnung von Zeitdimensionen und ihren kognitiven Erschließungsweisen sowie Darstellungsformen kommt Bewegung, sobald man sich prinzipiell von der Vorstellung freimacht, daß die 'Gegenstände' ihrer Erschließung und Darstellung äußerlich und abstrakt vorgegeben sind. Destruiert wurde diese Vorstellung Schelling zufolge in der idealistischen Philosophie. Denn diese war es, die den "dynamischen Geist" (ebd.) geweckt hat und damit die abstrakte Trennung von Erkennendem und zu Erkennendem prinzipiell überwunden hat. Fortan wird Wissenschaft als das objektive Medium verstanden, in welchem sich "die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens" (ebd.) darstellt. Und demgemäß ist die "höchste Wissenschaft" das Medium für die Selbstdarstellung des Urwesens bzw. "Urlebendigen" (4).

Das Spezifische von Schellings WA tritt aber erst hervor, wenn der Zeitcharakter der Wissenschaft, welcher im Eingangszitat angesprochen ist, ins Zentrum der Betrachtung gerückt wird. Für die Zeit und ihre drei Dimensionen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gilt nämlich im besonderen, daß sie ihrer kognitiven Erschließung nicht abstrakt vorgegeben sind.<sup>223</sup> Vielmehr ist letztere immer schon in sich zeitlich verfaßt. Auf der anderen Seite ist die Zeit nicht schon von sich aus dimensioniert, sondern scheidet sich erst mit ihrer Erschließung. In der kognitiven Sphäre ist Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges nur, wenn es gewußt, erkannt bzw. geahnt wird. Nun kann aber nichts gewußt werden, ohne daß es zuvor erkannt wird. Jedem Erkennen wiederum geht ein Ahnen voraus, welches das zu Erkennende antizipiert. Demnach sind die drei den zeitlichen Dimensionen entsprechenden Erschließungsweisen in ihrer Geschiedenheit zugleich aufeinander bezogen.

Ihrer Wortbedeutung nach hat es Wissenschaft mit Vergangenen zu tun. Denn erst, indem etwas zu einem Vergangenen wird, wird es zum Gegenstand eines Wissens. Umgekehrt ist es nur, sofern es gewußt wird, ein Vergangenes. Die dem Gewußten entsprechende Darstellungsform ist die Erzählung. Was nun aber zumindest die Wissenschaft vom Urwesen betrifft, so fehlt es dieser gegenwärtig noch an der erzählenden Form. Die Vorstellung von der höchsten als einer erzählenden Wissenschaft ist vielmehr noch eine ausstehende Utopie und demnach Korrelat eines Ahnens.<sup>224</sup> Der Grund hierfür liegt darin, daß das Urwesen noch kein Gewußtes ist. Dies ist wiederum nicht nur auf menschliches Unvermögen zurückzuführen, sondern auch und in erster Linie dadurch bedingt, daß die Entwicklung des Urwesens gegenwärtig noch gar nicht abgeschlossen ist. Die gegenwärtige Zeit ist demnach auch objektiv betrachtet für die erzählende Wissenschaft noch gar nicht reif.<sup>225</sup> Möglich ist gegenwärtig vielmehr allein ein

<sup>223</sup> Vgl. hierzu Wieland (1956, 25ff).

<sup>224</sup> "Warum kann das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfachheit wie jedes andere Gewußte erzählt werden?" (4).

<sup>225</sup> Schelling selbst bezeichnet seine Schrift als eine Vorbereitung "zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft" und fährt fort: "Vielleicht kommt der noch, der das größte

Streben nach der Wissenschaft, d.i. Philosophie. Der Philosoph ist nicht Erzähler, sondern Forscher.<sup>226</sup>

Wenn wir vorläufig von der Utopie einer erzählenden Wissenschaft absehen, so stellt sich die Frage, was in den WA genau unter philosophischer Forschung zu verstehen ist. Welches methodische Vorgehen und welche Darstellungsform verbirgt sich dahinter? Ausgeschlossen kann zunächst die "leicht mitteilende Form" (24) werden. Schelling verfährt, indem er die WA weitgehend in diese Form bringt, wider besseres Wissen. Denn unter 'leichter Mitteilung' ist ein populär gehaltener Vortrag zu verstehen, in welchem voreilig auf philosophische Begründungsansprüche verzichtet wird. Sie ist somit nichts anderes als ein Erzählen, das Schelling selbst zufolge gerade nicht an der Zeit ist, das deshalb weder den gegenwärtigen philosophischen Erfordernissen gerecht wird noch der zukünftigen Wissenschaft förderlich ist.<sup>227</sup>

An der Zeit ist vielmehr allein eine dialektisch verfaßte Philosophie. Nur eine solche bereitet die zukünftige Wissenschaft wirklich vor. Denn, so Schellings Diktum: "Hindurchgehen [...] durch Dialektik muß alle Wissenschaft" (13). Was ist nun aber wiederum unter 'Dialektik' zu verstehen? Eine Begriffsklärung steht hier vor dem Problem, daß Schellings eigene Explikation nicht nur sehr allgemein gehalten ist, sondern auch, was die Vielfalt betrifft, weit hinter der von ihm in den WA praktizierten Dialektik zurückbleibt.<sup>228</sup>

Der Einleitung zufolge ist Dialektik eine "innere Unterredungskunst" (7). Diese an Platon anknüpfende Definition beruht auf einer anthropologischen Erkenntnislehre, derzufolge alles Wissen aus der Interaktion zweier entgegengesetzter Prinzipien hervorgeht. Durch das eine ist der Mensch über die Welt und den "Anfang der Zeiten" (5) hinaus. Als solches ist es das Prinzip der reinen Innerlichkeit, das Organ unmittelbarer Erfahrung, worunter nicht nur das Schauen, sondern auch das Fühlen fällt (vgl. 11). Rein innerlich ist ein Mensch dann, wenn er zu nichts mehr in einem äußerlichen Verhältnis steht, d.h. wenn ihm nichts mehr ein bloß äußeres, fremdes Ding ist. Dies ist Schelling zufolge nur möglich, wenn man ganz 'in sich' ist, aber

---

Heldengedicht singt ... Aber noch ist die Zeit nicht gekommen. Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist, noch die unsrige verkennen." (16).

<sup>226</sup> "Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtsein [...]; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beygelegt worden ist" (7). - "Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und Wider jeglicher Meynung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt" (16).

<sup>227</sup> Für Schelling selbst scheint "die leicht mittheilende Form" nicht eine ernsthafte Antizipation erzählender Wissenschaft zu sein. Vielmehr stellt sie eine Verlegenheitslösung dar, welche anzeigen soll, daß die Schrift nur den Status eines vorläufigen, noch mangelhaft ausgearbeiteten Entwurfs hat (24). Aber gerade wenn es sich so verhält, ist diese Form kontraproduktiv. Denn sie macht den Entwurfscharakter nicht sichtbar, sondern verschleiert ihn, indem sie den Schein erzeugt, eine erzählende Wissenschaft sei jetzt schon möglich. In der Interpretation wird es deshalb darauf ankommen, diese Verschleierung rückgängig zu machen und die erzählenden Passagen auf ihren systematischen Problembestand und ihr argumentatives Potential hin durchsichtig zu machen.

<sup>228</sup> Eine etwas präzisere Explikation seiner Dialektik-Konzeption gibt Schelling in der sechsten der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (V 266-275).

gerade so, daß man dabei ganz 'außer sich' ist, d.h. ganz beim anderen seiner selbst, beim Überweltlichen. Dieses erste Prinzip ist nun aber im Menschen immer "an ein anderes geringeres Princip gebunden" (5). Letzteres ist das "äußere Princip" (12), das Prinzip, auf welchem alles Unterscheiden, Trennen und Reflektieren beruht. Dieses ermöglicht einem Menschen nicht nur, sich von sich und von anderem zu unterscheiden, sondern auch sich anderem und sich selbst gegenüber in einer Distanz zu halten. Dies kann dazu führen, daß ein Mensch sich zu sich und zu allem anderen wie zu äußeren Dingen verhält. Dieser, in der Fichte-Streitschrift als "innerer Geistes- und Herzenstod" bezeichnete Zustand (VII 62) ist Ausdruck davon, daß ein Mensch - paradox ausgedrückt - ohne 'außer sich' zu sein 'in sich' ist.

Zu einer 'inneren Unterredung' kommt es indes nur, wenn beide Prinzipien lebendig interagieren, wenn also der Mensch sich weder ausschließlich äußerlich verhält noch sich beständig im Zustand reiner Innerlichkeit zu halten versucht. Damit scheiden zwei weitere Formen für ein gegenwärtiges Philosophieren aus. Erstens ein rein formales Denken, das, weil es nicht auf unmittelbare Erfahrung rekurriert, der Sache äußerlich bleibt.<sup>229</sup> Zweitens ein als 'Theosophie' bezeichnetes Denken, welches umgekehrt auf Reflexion verzichtet, "um unmittelbar aus dem Schauen [und Fühlen] zu reden" (12). Was letzteres betrifft, so bestreitet Schelling nicht, daß es Zustände reiner Innerlichkeit gibt. Er glaubt im Gegenteil, daß dem Denken allein aus solchen Erfahrungen die Kraft und die Fülle zufließt, die es bedarf, um seinen jeweiligen Horizont zu durchdringen und zu übersteigen.<sup>230</sup> Allerdings kritisiert er, "die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes [zu] verlangen" (10) und entweder nur zu schauen bzw. zu fühlen oder eben zu versuchen, das Geschaute und Gefühlte ohne Distanz und Reflexion zu artikulieren. Ersteres, nämlich zu schweigen, wäre sogar insofern konsequenter, als damit dem unaussprechlichen Aspekt des unmittelbar Erfahrenen entsprochen würde.<sup>231</sup> Zweiteres hingegen stellt ein voreiliges Erzählen dar, weil hier über etwas geredet wird, das noch nicht gewußt wird. Es ist gewissermaßen das esoterische Pendant zur exoterischen bzw. populären Form der 'leichten Mitteilung'.

<sup>229</sup> Schelling bezeichnet ein solches Denken ebenfalls als 'Dialektik', meint damit aber den "leeren Schein und Schatten" (7) der wahren Dialektik, eine "leere und begeisterungslose Dialektik" (10), die "eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken [ist]" (3). Noch drastischer ist in einem Entwurf zu den WA von dem "hohlen Geklapper einer seelenlosen, gehaltleeren, bloß formalen Dialektik" (WA Schröter 208) die Rede. Schelling bezieht sich damit implizit auf die Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* und wirft der Dialektik Hegels vor, selbst dem Verstandesdenken zu verfallen, welches sie zu kritisieren vorgibt. Der Streit zwischen Schelling und Hegel dreht sich hierbei vor allem um die Funktion und den Status der Anschauung (vgl. hierzu Schellings Brief an Hegel vom 3.11.1807; Briefe III 471). Die Hegel-Kritik in den WA sollte aber schon deshalb nicht besonders Ernst genommen werden, weil Schelling hier seine eigene Dialektiktheorie nur sehr unzureichend ausgeführt hat.

<sup>230</sup> "In eben diesem [Einheitsgefühl bzw. Schauen] schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft [...]" (10).

<sup>231</sup> Schelling hat allerdings im Unterschied zu Fichte niemals genau untersucht, wo die Grenze zwischen dem diskursiv Mitteilbaren und dem Unaussprechlichen, auf welches nur metaphorisch verwiesen werden kann, verläuft.

Wie kommt es nun aber zur inneren 'Unterredung' der beiden Prinzipien? Um diese Frage zu beantworten, operiert Schelling mit dem weitgefaßten und vieldeutigen Begriff der Scheidung. Zunächst ist damit die Scheidung von einem äußerlichen Verhalten überhaupt, also der Akt der Verinnerlichung gemeint. Denn zunächst und zumeist befindet sich ein Mensch gerade nicht im Zustand der Innerlichkeit, sondern hat sich erst in einen solchen zu bringen.<sup>232</sup> Hierfür muß er nicht nur aufhören, sich zu sich und zu anderem äußerlich zu verhalten, sondern auch konkret "sich von den Begriffen und Eigenheiten seiner Zeit frey zu machen suchen" (8). Beides ist nicht ohne das "äußere Prinzip" möglich. Denn auf diesem beruht nicht nur die Verstrickung in äußerliche bzw. in die jeweils herrschenden Verhältnisse. In diesem Prinzip des Trennens und der Distanz liegt auch die Kraft, sich aus diesen Verstrickungen loszureißen und den Zustand der Innerlichkeit gegen die andrängende Realität aufrechtzuerhalten.

Die eigentliche 'Unterredung' setzt aber erst mit einer anderen Form der Scheidung ein, nämlich mit derjenigen, durch welche das innerlich Erfahrene angeeignet bzw. zu einem Gewußten gemacht wird. Dies setzt voraus, daß "der Wissende immer von seinem Gegenstande verschieden, dagegen dieser auch von ihm getrennt bleibt und Objekt einer besonnenen, ruhig genießenden Betrachtung wird" (13).<sup>233</sup> Mit dieser Trennung tritt auch das zunächst unmittelbar und deshalb noch ungeschiedene Objekt in sich auseinander und zeigt sich sowohl in seiner zeitlichen Entwicklung als auch in seiner qualitativen Vielfalt. Sowohl die Subjekt-Objekt als auch die innerobjektive Scheidung bedürfen wiederum des 'äußeren' Prinzips. Denn nur dieses vermag eine innere Reflexion in Gang zu setzen. Durch eine solche Reflexion wird nicht die Innerlichkeit als solche aufgehoben, sondern nur ihre Reinheit. Sie geht von ihrer reinen in eine reflektierte Form über und ist deshalb nicht nur Schau bzw. Gefühl, sondern auch Besinnung.<sup>234</sup> Durch die innere Reflexion bzw. in der Besinnung wird das innerlich Erfahrene einerseits noch tiefer in die Innerlichkeit versenkt und damit gleichsam noch innerlicher. Andererseits wird die innere Erfahrung dadurch allererst diskursiv mitteilbar und erlangt somit zugleich eine äußere oder objektive Seite. Aufgabe des dialektischen Philosophen ist es, diese innere Reflexion nach ihren beiden Seiten hin methodisch durchzuführen. Der Dialektiker stellt zum einen die Erfahrung gewissermaßen nach; zum anderen bereitet er die Erfahrung diskursiv und argumentativ auf, bezieht sie auf einen spekulativen Deutungshorizont und bringt sie schließlich in eine mündliche oder schriftliche Form.

Dialektik ist demnach für Schelling in einem weiten Sinne Erfahrungswissenschaft. Ihre Begründungsansprüche sind deshalb zunächst phänomenologischer Natur, d.h. es geht um eine angemessene Beschreibung und Deutung der menschlichen Selbsterfahrung. Vorrangig sind es denn auch diese

<sup>232</sup> "Alles, schlechthin alles, auch das von Natur äußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden seyn, ehe es wir äußerlich oder objektiv darstellen können" (8).

<sup>233</sup> Da es in diesem Zusammenhang nicht um praktisches, sondern theoretisches Nachdenken geht, wäre es angemessener, die Betrachtung statt einer 'besonnenen' eine 'besinnliche' zu nennen.

<sup>234</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Theunissen (1984, 107).

phänomenologische Begründungsansprüche, welchen sich Schelling im ersten WA-Druck stellt. Ein großer Teil des 'bildlichen Redens', welches sich in den WA findet, ist Ausdruck des Versuchs, ausgezeichnete menschliche Selbsterfahrungen zu beschreiben und zu deuten. Eine wichtige Aufgabe der Interpretation wird deshalb darin bestehen, den phänomenologischen Gehalt der sogenannten 'Seelenbilder' freizulegen.<sup>235</sup>

### *Das Verhältnis von Erfahrungswissenschaft und Logik*

Damit ist aber Schellings Begriff von Dialektik noch nicht zureichend bestimmt. Wenn auch Dialektik immer von Erfahrung ausgeht und an diese auch immer rückgebunden bleibt, so ist das spezifisch Dialektische an der Dialektik aber dennoch die Reflexion und der Begriff. Die einzelne Reflexion löst sich von der unmittelbaren Erfahrung und macht diese diskursiv, indem sie diese in eine begriffliche Sprache übersetzt. Aufgrund dieser auf Allgemeinheit dringenden Tendenz der Reflexion sucht Dialektik gleichsam naturgemäß nicht nur immer wieder andere Erfahrungen, sondern auch und v.a. nach solchen Erfahrungen, welche ganze Seinsbereiche und zuletzt das Ganze selbst erschließen. Das 'Phänomen', welches der auf das Ganze zielenden Dialektik und ihrer begrifflich verallgemeinernden Tendenz gleicherweise und vollkommen entspricht, ist Schelling zufolge das Urteil. Am Urteil findet sich die reine Form, in der sich das Sein selbst, jedes einzelne Seiende und das Verhältnis beider darstellt. Aus einer Analyse des Urteils lassen sich deshalb die logischen Bestimmungen gewinnen, mit welchen die Ontologie operiert. Für sich genommen ist die Urteilslehre das Zentrum der "Vernunftkunst" (52), d.h. der Dialektik im engen Sinn. Die Ausarbeitung derselben hat Schelling immer nur angekündigt (V 269) und auch in den WA hat er sie nur im Ansatz ausgeführt. Weil sich nun aber Dialektik in der Urteilslehre am weitesten von einer konkreten Erfahrungsbasis löst, ist sie hier besonders anfällig für Fehldeutungen. Für diese sind größtenteils unreflektierte bzw. unreflektiert übertragene metaphysische Prämissen verantwortlich zu machen.<sup>236</sup>

Soweit ist das Verhältnis von Erfahrung und Dialektik erst im allgemeinen umrissen. Das Spezifische der WA tritt erst dann wirklich hervor, wenn man sieht, daß Schelling hier generell das Logische auf menschliche Selbsterfahrung zurückgeführt und in dieser begründet hat.<sup>237</sup> Konkret: die WA gehen von einer

<sup>235</sup> M. Schröter weiß in seiner Einleitung zu den WA den phänomenologischen Reichtum des ersten Druckes offensichtlich nicht zu schätzen: "In Druck I [...] herrscht vorwiegend der naive Ausdruck unmittelbaren seelischen Empfindens, der sich erst stellenweise in metaphysische Begriffe umsetzt und öfters Bilder seelischer Verhältnisse bevorzugt" (WA Schröter XVI).

<sup>236</sup> An den Urteilslehren, die Schelling in den einzelnen Phasen seines Denkens entwirft, läßt sich denn auch in nuce der jeweils zugrundeliegende metaphysische Deutungshorizont entziffern. Und an den Veränderungen, die Schelling an seiner Urteilslehre vornimmt, kann auf konzise Weise die Entwicklung seines Denkens nachvollzogen werden.

<sup>237</sup> Damit geht Schelling über sein naturphilosophisches Projekt hinaus, in welchem er sich unter anderem zur Aufgabe gemacht hat, objektiv dialektische Strukturen in der Natur aufzudecken.

Isomorphie zwischen logischer und existentiell praktischer Sphäre aus und erkennen im Urteil das logische Analogon des existentiellen Phänomens der Selbstscheidung bzw. des eigentlichen Vollzugs der Zeit. Oben wurde bereits auf die Komplexität und Mehrschichtigkeit dieser für die WA zentralen Erfahrung hingewiesen. Jetzt soll die diesbezügliche Aufgabenverteilung zwischen Phänomenologie und Dialektik im engen Sinne festgehalten werden. Die spezifisch phänomenologische Aufgabe besteht erstens darin, die Erfahrung der Selbstscheidung zu beschreiben und so zu analysieren, daß die in dieser Erfahrung mitgegebenen anderen Transzendenzerfahrungen sichtbar werden. Zweitens ist es Aufgabe der Phänomenologie, die mitgegebenen Erfahrungen zu isolieren und jede in ihrer Eigentümlichkeit zu beschreiben. Im Unterschied dazu besteht die spezifisch dialektische Aufgabe darin, den inneren Zusammenhang all dieser Erfahrungen und ihre Ableitung aufzuweisen.

Phänomenologie reicht demzufolge nur soweit, Erfahrungen, die in einer komplexen Erfahrung mitgegeben sind, freizulegen, zu isolieren und schließlich für sich darzustellen. Entweder stellt sich ihr der Zusammenhang somit nur von der komplexen Erfahrung aus dar, so daß die anderen Erfahrungen für sie nur als mitgegebene sind. Oder aber der Zusammenhang zerfällt ihr in einzelne, einfachere Erfahrungen. Niemals gelangt sie aber dahin, den Zusammenhang als solchen in den Blick zu bekommen. Hierfür ist es nämlich gerade erforderlich, von jeder konkreten Erfahrung abzusehen. Diese Abstraktion ist allein durch Reflexion möglich.

Diesbezüglich wird sich zeigen, daß in der Urteilslehre der gesuchte systematische Zusammenhang der Transzendenzerfahrungen bzw. der Seinsdimensionen, welche in diesen erschlossen werden, in den Blick kommt und in einer logischen Chiffrensprache expliziert wird. Im Urteil als dem der existentiellen Selbstscheidung entsprechenden logischen Phänomen bildet sich nämlich - die Isomorphie-These vorausgesetzt - die komplexe und vielschichtige Struktur des existentiellen Phänomens logisch ab. Wie Schelling in diesem Phänomen eine mehrschichtige Tiefendimension der Zeit erschließt, so geht er in seiner Urteilslehre hinter die grammatische Oberfläche des Urteils zurück und legt eine logische Tiefendimension frei. Und wie die Tiefenschichten der Zeit durch je eigentümliche Transzendenzerfahrungen 'ursprünglich' erschlossen werden, so treten in der Analyse des Urteils verschiedene logische Sphären hervor, denen eine je eigentümliche Dialektik entspricht.

Damit ist wieder die Brücke zum spezifisch Phänomenologischen geschlagen. Denn dieses besteht darin, die verschiedenen Transzendenzerfahrungen in ihrer Eigentümlichkeit zu beschreiben und zu deuten. Eine Dialektik, die alles über einen Kamm schert, verhält sich hierzu kontraproduktiv. Hierfür bedarf es vielmehr 'Dialektiken', die den Transzendenzerfahrungen in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit gerecht werden. Das spezifisch Dialektische erschöpft sich somit nicht darin, von den konkreten Erfahrungen abzusehen, um ihren systematischen Zusammenhang und ihre Ableitungsverhältnisse aufzuweisen. Dialektik differenziert sich darüber hinaus auch in verschiedene Typen aus, von welchen ein jeder einzelne genau eine

Seinsdimension, welche eine bestimmte Transzendenzerfahrung erschließt, logisch abbildet.

### *Die Urteilstheorie der Weltalter (48-53)*

In den WA finden sich nur Bemerkungen zu einer Theorie des Urteils. Aus diesen lassen sich allerdings die wichtigsten dialektisch logischen Voraussetzungen der WA ziemlich genau eruieren. Schellings zentrale These lautet: "das Band im Urtheil sey nie ein bloßer Theil von ihm [...], sondern sein ganzes Wesen, und das Urtheil sey eigentlich nur das entfaltete Band selber [...]" (51).

Nicht schwer nachzuvollziehen ist der kritische Aspekt dieser These. Wäre die Kopula ein bloßer Teil des Urteils, so stellte dieses nur eine nachträgliche und äußerliche Verknüpfung immer schon vorgegebener Begriffe dar. Der positive bzw. spekulative Gehalt der These und damit "der wahre Sinn ein jedes Urtheils" liegt hingegen nicht so ohne weiteres auf der Hand. Um ihn zu erschließen, muß von der grammatischen Oberfläche des Urteils auf seine logische Tiefenstruktur zurückgegangen werden.

Schelling legt letztere frei, indem er ein Urteil der einfachsten Form, nämlich "A ist B", wie folgt reformuliert: "*das, was A ist, ist das, was auch B ist*" (ebd.). Dadurch zeigt sich zum einen, daß den beiden Begriffen, A und B, schon vor ihrer Verknüpfung im Urteil ein Band ('ist') zugrundeliegt. Zum anderen erweist sich das Band, welches die beiden Begriffe verbindet, also das '**ist**', als ein redupliziertes Band.

Dies wird durch die Zerlegung der Urteils in seine einzelnen Bestandteile deutlicher: "In dem Satz, A ist B, ist enthalten, erstens der Satz A ist X, (jenes nicht immer genannte *dasselbe*, von dem Subjekt und Prädikat beyde Prädikate sind); zweitens der Satz X ist B; und erst dadurch, daß diese beyden wieder verbunden werden, also durch Reduplikation des Bandes entsteht drittens der Satz, A ist B" (ebd.). Die beiden Begriffe, A und B, die sich auf der grammatischen Oberfläche als Subjekt und Prädikat zueinander verhalten, sind somit rein logisch betrachtet Prädikate des X, welches als das logische Subjekt fungiert. Aber wie A und B nicht aufgrund ihres spezifischen Inhalts, sondern allein durch ihre funktionale Stellung im Urteil zum grammatischen Subjekt bzw. Prädikat werden, so ist das X kein vorgegebenes, immer schon mit sich identisches Subjekt ( $X=X$ ), sondern wird zu einem solchen und ist ein solches allein im Urteil.<sup>238</sup>

<sup>238</sup> Weder der Ausdruck 'X ist A' für sich noch dieser als Moment des Urteils betrachtet ('dasjenige, was x ist ...') kann so ohne weiteres als die Vorwegnahme des "Existenzquantors der neueren Logik" (Frank 1985, 109) verstanden werden. Während nämlich in der neueren Logik das X als ein immer schon selbstidentisches einzelnes Etwas unabhängig vom Urteilsakt vorausgesetzt ist ('es gibt ein X, das A ist'), steht bei Schelling das X weder für ein einzelnes Etwas noch stellt die Selbstidentität des X ( $X=X$ ) eine immer schon vorgegebene Relation dar. Vielmehr konstituiert sich diese erst im Urteilsakt.

Es stellt sich zunächst die Frage, wie der Ausdruck 'X ist A' bzw. 'X ist B', den Schelling zwar als Satz, nicht aber als Urteil bezeichnet, zu verstehen ist. Sätze, die noch keine Urteile sind, gehören zur Sphäre des Begriffs. In dieser finden sich, weil die spezifisch grammatischen Kategorien erst in der Sphäre des Urteils auftreten, ausschließlich logische Bestimmungen. Von letzteren wiederum können sich in der Sphäre des Begriffs noch nicht diejenigen finden, welche erst im Urteil ausgebildet werden, also weder die Identität i.S.v. Selbstidentität (' $X=X$ ') noch die verdoppelte Identität, welche das grammatische Subjekt mit dem grammatischen Prädikat verbindet ('... **ist** ...'). In der Sphäre des Begriffs finden sich somit nur logische Prädikate (A,B,...), die, wenn auch nicht aufeinander bezogen, so doch auch nicht abstrakt voneinander getrennt sind. Vielmehr sind sie immer schon in Beziehung auf bzw. genauer: in einfacher Identität mit ('ist') einem noch nicht selbstidentischen logischen Subjekt (X). Die einfache Identität ist mithin ein Sein, das allen Begriffen bzw. logischen Prädikaten gleichermaßen zugrundeliegt und diese, anders als die Kopula im Urteil, in noch ganz unbestimmter Weise verbindet.<sup>239</sup> Deshalb haben alle logische Prädikate, ihrer qualitativen Verschiedenheit ungeachtet, den gleichen Seinsrang. Eine solche Ungleichheit besteht allerdings zwischen den logischen Prädikaten und dem logischen Subjekt. Denn diesbezüglich gilt, nur wenn X ist, ist auch A,B,... . Das X ist somit der Grund des Seins der logischen Prädikate, diesen kommt hingegen bloß der Status einer Folge zu. Das Sein in der Sphäre des Begriffs bzw. die einfache Identität stellt somit eine Grund-Folge-Relation dar und bringt zum Ausdruck, daß die logischen Prädikate (A,B,...) vom logischen Subjekt (X) dem Sein nach abhängig sind.

Sätze in der Sphäre des Begriffs sind nun zwar anders verfaßt als Urteile, dennoch soll gelten, daß "im einfachen Begriff schon das Urtheil vorgebildet [ist]" bzw. daß der Begriff "das eingewickelte [...] Urtheil ist" (51f). 'Vorgebildet' besitzt hier den genauen Sinn, daß in der Sphäre des Begriffs einerseits schon das ganze Urteil liegt, nämlich insofern, als das Sein, welches einem logischen Prädikat zugrundeliegt, zugleich alle Prädikate und damit den ganzen prädikativen Horizont eines Urteils umgreift. Andererseits aber wird in der Sphäre des Begriffs das Urteil nur vorgebildet, weil hier immer nur ein logisches Prädikat auf das X bezogen wird.

Erst mit der bestimmten Beziehung zwischen mindestens zwei logischen Prädikaten und der Selbstidentität des logischen Subjekts tritt das Spezifische und Neue des Urteils hervor.<sup>240</sup> Beide Aspekte gehören wesentlich zusammen: das logische Subjekt ist nur identisch, d.h. einerlei mit sich (' $X=X$ '), indem zugleich zwei logische Prädikate in ihrer Unterschiedenheit auf dasselbe bezogen werden. Und umgekehrt: die Prädikate sind nur dann in einer als Differenzeinheit zu begreifenden Identität aufeinander bezogen, wenn sie zugleich auf ein mit sich identisches X bezogen sind. Identität i.S.v. Selbstidentität und Identität i.S.v.

<sup>239</sup> Diese 'einfache Identität' findet sich bereits in Platons *Sophistes* und zwar als das Band, welches durch alle Ideen hindurchgeht (253a und d).

<sup>240</sup> Auf der anderen Seite tritt das, was der Sphäre des Begriffs eigentümlich ist, in die Verborgenheit zurück (WA Schröter 213).

Differenzeinheit stellen sich somit immer nur zusammen ein, und zwar im und durch den Akt des Urteilens.

Diesen Akt begreift Schelling als eine Verdopplung bzw. Reduplikation der einfachen, der Sphäre des Begriffs angehörenden Identität. Darunter ist keine bloße Summierung, keine äußerliche Zusammenfügung zweier Hälften zu verstehen. Denn zum einen liegt die einfache Identität bereits allen Prädikaten zugrunde, so daß zu ihr nichts mehr hinzukommen kann. Zum anderen resultiert daraus, daß zwei Prädikate unabhängig voneinander von dem logischen Subjekt ausgesagt werden, weder die Differenzeinheit zwischen den beiden Prädikaten noch die Selbstidentität des logischen Subjekts. Die einfache Identität verdoppelt bzw. redupliziert sich vielmehr dadurch, daß sie sich spezifiziert, d.h. daß sie von allen möglichen Prädikaten gerade A und B auf X bezieht - und zwar in ein und demselben unteilbaren Akt.

Letzteres ist entscheidend, weil nur so verständlich wird, warum Schelling behaupten kann, daß "im Urtheil der Schluß enthalten [ist]" bzw. daß "der Schluß nur das entfaltete Urtheil ist" (52). Der Schluß ist die Synthese der beiden Sätze 'X ist A' und 'X ist B', in welcher sich sowohl die Selbstidentität des X ( $X=X$ ) als auch Differenzeinheit von A und B konstituiert. Den Übergang vom Begriff zum Urteil denkt Schelling somit nicht wie Hegel als eine Selbstaufhebung oder 'Diremption' der Begriffseinheit, welche sich erst im Schluß wiederherstellt.<sup>241</sup> Vielmehr entfaltet sich das im Begriff eingewickelte Urteil in der Weise eines Schlusses. Entfaltung ist für Schelling weder eine kontinuierliche Ausbildung eines bereits fertig Vorgegebenen, noch ein Übergehen der Begriffseinheit in den Unterschied und Gegensatz. Vielmehr vollzieht sich eine Entfaltung immer als ein Schluß, d.h. zugleich als Scheidung des Ungeschiedenen und als Synthese des in der Scheidung Geschiedenen.

Nach diesen Ausführungen ist immer noch ungeklärt, wodurch grammatisches Subjekt und Prädikat unterschieden sind. Ihr Unterschied kann jedenfalls nicht nur auf der semantischen Differenz der logischen Prädikate beruhen. Denn nach der Urteilstheorie der WA kann jedes logische Prädikat sowohl als grammatisches Subjekt als auch als grammatisches Prädikat fungieren. Und schon in der Freiheitsschrift hat Schelling klargestellt, daß selbst in einer scheinbar tautologischen Aussage, also bei semantischer Ununterschiedenheit der logischen Prädikate, eine Differenz zwischen grammatischem Subjekt und Prädikat besteht.<sup>242</sup> Der Sinn der Kopula im Urteil erschöpft sich somit nicht, wie bisher angenommen, darin, daß sie die Selbstidentität des logischen Subjekts ( $X=X$ ) konstituiert, indem sie semantisch differente logische Prädikate aufeinander bezieht. Vielmehr

<sup>241</sup> Vgl. Hegel 8, 318. - Da Schelling den Schluß der Zukunft zuordnet (WA Schröter 194), deutet sich somit in der Urteilslehre ein Zukunftsbegriff an, welcher nicht vollendete Bestimmung, auch nicht vollendete Scheidung meint, sondern im Akt der Scheidung das nicht fixbare Moment des Gelingens anzeigt.

<sup>242</sup> Vgl. VII 342. Entsprechend heißt es in den WA: "Denn in keinerley Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden Satz noch in der Erklärung wird eine Einerleyheit [der logischen Prädikate], sondern immer eine wirkliche Zweyheit verstanden, ohne welche die Einheit selbst keinen Sinn hätte" (48f).

konstituiert sich die Selbstidentität des X letztlich dadurch, daß irgendein logisches Prädikat, das *als grammatisches* Subjekt fungiert, mit irgendeinem logischen Prädikat, das als grammatisches Prädikat fungiert, synthetisiert wird.

Damit der nicht-semantische Aspekt der Kopula deutlich werden kann, ist ein Vorgriff auf den Durchführungsteil erforderlich. Schelling interpretiert nämlich die Variablen A und B auch als Potenzen, welche er ebenfalls als Prädikate bezeichnet. Diese sind aber keine logischen, semantisch unterschiedenen Prädikate, sondern ontologische Prädikate, welche für die "Formen der Existenz" (47) eines Seienden stehen. Während die Zahl der logischen Prädikate unendlich ist, gibt es nur drei ontologische Prädikate, nämlich die beiden, die im Urteil als grammatisches Subjekt und Prädikat fungieren, und als drittes dasjenige, welches das Beziehende dieser beiden ist und im Urteil als Kopula fungiert.<sup>243</sup>

Ein Spezifikum des ersten WA-Druckes zeigt sich darin, daß Schelling hier die drei ontologischen Prädikate nicht voraussetzt. Vielmehr leitet er diese von den beiden gleichursprünglichen, komplementär strukturierten Prinzipien bzw. 'Willen' ab, die als solche noch nicht den Status ontologischer Prädikate haben. Faktisch werden die beiden Prinzipien dazu erst im Akt des Urteilens, welcher identisch ist mit dem Übergang von der Vergangenheit zur Gegenwart bzw. der Schöpfungstat. Vorgebildet zu ontologischen Prädikaten werden die beiden Prinzipien aber bereits in der Sphäre des Begriffs, welche der Vergangenheit im Sinne der vorweltlichen Zeit zugeordnet ist.

Diese Vergangenheit ist aber in sich vielschichtig. Sie unterteilt sich basal in eine 'ursprüngliche' und in eine im engen Sinn vorweltliche Dimension. In ersterer werden die logischen Strukturen und Komponenten des Urteils präfiguriert. Allerdings ist diese erst mit dem Auftreten bzw. Aufscheinen des Geistes bzw. des "ersten wirkenden Willens" (41) der Fall.<sup>244</sup> Dieser, als ein von den beiden Prinzipien unterschiedenes und sie zugleich aufeinander beziehendes Band, präfiguriert die Kopula im Urteil. Mit dem aufscheinenden Geist präformieren sich zugleich auch die beiden anderen ontologischen Prädikate. Ihre Differenz beruht auf der unterschiedlichen Konstellation, in welcher die beide Prinzipien in sie eingehen. Das ontologische Prädikat, welches im Urteil als grammatisches Subjekt hervortreten wird, bezeichnet Schelling als 'Sein'. Während in diesem das zweite Prinzip vorherrscht, verhält es sich beim anderen ontologischen Prädikat genau umgekehrt. In diesem, welches im Urteil als grammatisches Prädikat fungiert und das Schelling als das 'Seiende' bezeichnet, kommt dem ersten Prinzip der Vorrang zu.

Die gewissermaßen noch 'ursprünglicheren' Schichten dieser Vergangenheit stellen zwar den Ermöglichungsgrund dafür dar, daß sich der Geist konstituieren und damit die Urteilsstruktur sich ausbilden kann. Sie lassen sich selbst aber nur ex negativo in dieser Struktur beschreiben. Auf die überzeitliche Ewigkeit bzw. Lauterkeit verweist einzig das einfache, noch nicht selbstidentische X. Das

<sup>243</sup> W. Högbe legt die schellingschen Potenzen als "prädikative Elementarteilchen" (1989, 71) aus und bezeichnet sie als pronominales, prädikatives und propositionales Sein.

<sup>244</sup> Hier ist denn auch der Ort, an welchem im ersten Druck der WA die Urteiltstheorie in einem Exkurs entwickelt wird.

parsische Sein stellt eine reine Identität dar, die der einfachen Identität ( $X \text{ ist } A, B, \dots$ ) noch vorausliegt und demnach durch das reine, vorprädikative 'ist' wiedergegeben werden kann.

Was schließlich die im engen Sinn vorweltliche Vergangenheit betrifft, so ist diese urteiltstheoretisch dadurch bestimmt, daß in ihr die ontologischen Prädikate in einem Widerspruchsverhältnis begriffen sind.<sup>245</sup> Dieser Widerspruch ist die Folge einer irreversiblen 'Katastrophe', durch welche das göttliche Verhältnis der beiden Prinzipien irreversibel verkehrt werden. Im Urteilsakt wird diese basale Verkehrung zwar nicht rückgängig gemacht, der Widerspruch der ontologischen Prinzipien wird aber durch jeden Urteilsakt in einen schöpferische, eine etwas aussprechende Identität verwandelt.<sup>246</sup>

### *Das Verhältnis zur Urteiltstheorie der Identitätsphilosophie*

Zu fragen bleibt noch, wie sich die Urteiltstheorie der WA zu derjenigen der Freiheitsschrift und der Identitätsphilosophie verhält. Formal betrachtet vertritt Schelling noch in der Freiheitsschrift die sogenannte Inhärenztheorie. Denn er legt hier die Kopula im Urteil zumindest vorrangig noch analog zum Substanz-Akzidenz Verhältnis als Grund-Folge-Relation aus. In den WA hingegen vertritt Schelling eine 'Identitätstheorie der Prädikation'.<sup>247</sup> Konkret stellt sich also die Frage, ob mit den WA die 'alte' Inhärenztheorie gänzlich obsolet geworden ist?

Sofern diese als eine allgemeine Theorie des Urteils auftritt, ist die Frage ohne Einschränkung zu bejahen. Denn in ihr werden rein logische Verhältnisse unkritisch auf grammatische Strukturen übertragen und die Vorrangstellung des grammatischen Subjekts vor dem Prädikat durch sachfremde metaphysische Vorannahmen begründet. Allen voran ist hier diejenige zu nennen, derzufolge das logische Prädikat, welches als grammatisches Subjekt fungiert, für das Absolute steht. Mit diesen Ungereimtheiten bricht Schelling in den WA, indem er zum einen strikt zwischen grammatischer Oberfläche und logischer Tiefenstruktur des Urteils unterscheidet und zum anderen allen logischen Prädikaten den gleichen Seinsrang zuspricht.

<sup>245</sup> W. Hogebe spricht in diesem Zusammenhang von einer "prädikativen Rotation" (1989, 93). Was die Überwindung dieses Widerspruchs angeht, macht es sich Hogebe allerdings zu leicht, wenn er mit Schelling an die "Magie des Sinns" (ebd. 105) glaubt oder eine Seite weiter, dasjenige was den Widerspruch zu brechen vermag, in Anlehnung an die moderne naturwissenschaftliche Selbstorganisationstheorie das "Versklavungsprinzip" (ebd. 106) nennt.

<sup>246</sup> Der Widerspruch ist aber insofern nicht unproduktiv, als dieser dasjenige hervorbringt, was traditionell und auch in der modernen Logik immer schon vorausgesetzt wird, nämlich die Kategorie der 'abstrakten' Einzelheit. Logisch betrachtet reflektiert Schelling in diesem Stück auf die platonische Kategorie der Verschiedenheit, welcher im *Sophistes* eine 'zerstückelnde Natur' zugeschrieben wird (257c).

<sup>247</sup> Vgl. zu dieser Terminologie Hogebe (1989, 81). Hogebe übersieht nicht nur, daß Schelling vor den WA eine 'Inhärenztheorie der Prädikation' vertreten hat. Er verkürzt darüber hinaus auch die Problemlage, indem er dieser Theorie jegliches Wahrheitsmoment abspricht.

Auf der anderen Seite ist aber die Inhärenztheorie dann nicht als obsolet anzusehen, wenn sie ausschließlich logisch verstanden wird. Schelling hat ja, rein formal betrachtet, die einem Urteil zugrundeliegende logische Tiefenstruktur bereits in seiner Identitätsphilosophie entdeckt und entfaltet. Er konnte diese nur noch nicht für eine angemessene Theorie des Urteils produktiv machen. Statt die grammatische Oberfläche des Urteils von seiner logischen Tiefenstruktur her zu erklären, hat Schelling sich hier von der grammatischen Oberfläche blenden lassen und deshalb fälschlicherweise die logische Tiefenstruktur 'grammatisch' reinterpretiert. Damit hat er seine logischen Einsichten wieder verstellt bzw. sogar preisgegeben.

Der tiefere Grund für diesen Rückfall liegt darin, daß Schelling vor den WA die logische Tiefenstruktur des Urteils als eine zwar dynamische, in ihrer Dynamik aber vorgegebene Struktur betrachtet hat. Die Verdopplung bzw. Reduplikation der Identität faßt Schelling im Würzburger System von 1804 noch nicht als einen Urteilsakt auf, welcher in einem Schluß bzw. einer Synthese zweier logischer Sätze besteht, sondern als ein Geschehen, welches ohne faktische Entschiedenheit vonstatten geht.<sup>248</sup> Die demgegenüber neue Einsicht in den WA, nämlich daß das Urteil nichts Vorgegebenes ist, sondern erst durch einen Schluß zustandekommt und somit Ausdruck faktischer Entschiedenheit ist, macht den Blick nicht nur für dasjenige frei, was man die spezifische Praktizität des Urteilens nennen könnte, sondern auch dafür, daß die spezifisch grammatischen Kategorien nichts Vorgegebenes sind. Diese generieren vielmehr allererst durch den Akt des Urteilens und sind somit abgeleitete Kategorien, die der Erklärung bedürfen und deshalb nicht der vorgegebene Maßstab der Erklärung sein können.

Damit ist aber immer noch nicht geklärt, worin der logische Wahrheitsgehalt der Inhärenztheorie genau besteht. Gezeigt hat sich, daß das Verhältnis des grammatischen Subjekts zum Prädikat nicht als Grund-Folge-Verhältnis ausgelegt werden darf, daß dem grammatischen Subjekt demnach keine ontologische Vorrangstellung zukommt. Folgt daraus aber, daß Grund-Folge Relationen überhaupt scheinhaft sind und destruiert werden müssen? Oder lassen sich unterhalb der grammatischen Oberfläche des Urteils, also in seiner logischen Tiefenschicht, derartige Relationen ausmachen, die nicht scheinhaft sind? Gesehen haben wir bereits, daß zwischen dem logischen Subjekt (X) und den untereinander gleichrangigen logischen Prädikaten (A,B,...) ein Grund-Folge-Verhältnis besteht. Das Sein in der Sphäre des Begriffs bzw. die einfache Identität ('X ist A, B,..') ist eine solche Relation und bringt zum Ausdruck, daß alle Prädikate dem X inhärieren. Dieses Grund-Folge-Verhältnis zeigt sich deshalb nicht an der grammatischen Oberfläche, weil sowohl das X als auch die einfache Identität, im Unterschied zu den Prädikaten, im Urteil nicht hervor-, sondern im Gegenteil in die Verborgenheit zurücktreten. Desweiteren sind aber auch alle Bestimmungen, die allein der Sphäre des Urteils angehören, also die Selbstidentität des logischen Subjekts (X=X), die Differenzeinheit der logischen Prädikate und ihre grammatische Funktion, allesamt

---

<sup>248</sup> Vgl. insbes. VI 165 und 172f . Vgl. im Unterschied dazu VIII 214-219.

Folgen des Schlusses. Denn das Urteil, mit welchem sich diese Kategorien konstituieren, vollzieht sich - wie gesehen - als ein Schluß.

### 3 Der Ausgang bei der Selbsterfahrung: Die Scheidung von sich selbst

In diesem Kapitel soll es zunächst darum gehen, Schellings phänomenologische Andeutungen zum uneigentlichen und zum eigentlichen Vollzug der Zeit zu explizieren und sodann die Erfahrung eigentlicher Zeitigung auf ihren Ewigkeitsbezug hin zu befragen. In einem zweiten Abschnitt wird Schellings ontologische Konzeption der Zeit, die er ausgehend von der Phänomenanalyse entwickelt, kritisiert.

#### 3.1 Phänomenologie der zeitlichen Vollzugsweisen

"Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine" (20).

Von dieser ausgezeichneten menschlichen Selbsterfahrung, der Erfahrung eigentlicher Zeitigung,<sup>249</sup> geht Schelling aus, um zum Gegenstand des ersten Buches, der Vergangenheit, d.h. der vorweltlichen Zeit, zu gelangen. Diese Erfahrung erschließt nun aber nicht vorzüglich, geschweige denn als einzige, die vorweltliche Zeit. Vielmehr verweist sie lediglich auf die vorweltliche Zeit. Denn, so Schellings These, die Erfahrung des Neuen, welche das Signum eigentlicher Zeitigung ist, kann nur verständlich werden, wenn eine vorweltliche Zeit angenommen wird, in welcher die nachweltliche Zeit verborgenerweise schon präfiguriert ist. Erst im Durchführungsteil beschreibt Schelling eine Reihe von Transzendenzerfahrungen, welche von derjenigen eigentlicher Zeitigung verschieden sind und auf je spezifische Weise die vorweltliche Zeit erschließen. Worin die jeweilige Spezifität dieser Erfahrungen besteht und wie diese wiederum sowohl untereinander als auch mit der Erfahrung eigentlicher Zeitigung zusammenhängen, ist ein Hauptthema der WA.

---

<sup>249</sup> Wenn im Folgenden mit der heideggerschen Unterscheidung von 'eigentlich' und 'uneigentlich' operiert wird, so bedeutet dies nicht, daß Heideggers Konzeption als der Maßstab der Kritik fungiert. Schelling verwendet die Bestimmung 'eigentlich' nicht im Sinne von Heidegger. Anders als für Heidegger sind für ihn 'eigentlich' und 'ursprünglich' nicht identisch sind. Vielmehr gebraucht Schelling erstere, um eine ausgezeichnete Zeiterfahrung, letztere vorrangig, um eine Ewigkeitserfahrung zu qualifizieren. - W. Wieland macht diese Unterscheidung nicht und beweist damit implizit, daß er sich in seiner WA-Interpretation - entgegen seinem expliziten Selbstverständnis - "vom philosophischen Ansatz Heideggers" (1956, 11) leiten läßt.

### *Der uneigentliche Vollzug der Zeit*

Worin auch immer die Eigentümlichkeit einer Transzendenzerfahrung besteht, alle kommen sie darin überein, daß sie von dem Dasein ihren Ausgang nehmen, in welchem und als welches sich der einzelne Mensch ohne sein Zutun zunächst vorfindet. Dieses Dasein beschränkt sich nicht auf die je individuelle lebensgeschichtliche Faktizität, sondern umfaßt auch die "Eigenheiten seiner Zeit" (8). Uneigentlich wird die Zeit dann vollzogen, wenn ein Menschen, anstatt sich über das ihm vorgegebene Dasein zu erheben, dieses vielmehr in seinem Vollzug beständig reproduziert.<sup>250</sup> Den WA zufolge ist dies bei den meisten Menschen der Fall, was sich nicht zuletzt an der gewöhnlichen und herrschenden Vorstellung von der Vergangenheit zeigt: "Die meisten scheinen überhaupt von keiner Vergangenheit zu wissen, als der, welche sich in jedem verfließenden Augenblick durch eben diesen vergrößert, und die offenbar selbst noch nicht vergangen, d.h. von der Gegenwart geschieden ist" (21). Schelling behauptet demnach, daß der herrschende Begriff der Vergangenheit auf eine bestimmte Erfahrung derselben zurückzuführen ist, welche aus einem uneigentlichen Vollzug der Zeit resultiert. Darin liegt die darüber hinausgehende These, daß die mechanische Zeitauffassung ebenfalls in der Erfahrung uneigentlicher, d.h. noch nicht wirklich vergangener Vergangenheit gründet. Denn gemäß dieser von Schelling kritisierten Theorie ist die Zeit nichts anderes als eine bloße Sukzession von abstrakten Jetztpunkten.

Die Erfahrung uneigentlicher Vergangenheit ist in sich vielfältig. Schelling deutet diese Vielfalt nur an, indem er zwei Fälle unterscheidet: "Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Ebenso jene, welche immer die Vergangenheit zurückwünschen, die nicht fortwollen, indeß alles vorwärts geht [...]" (20). Versteht man den ersten Fall so, daß hier jemand zwar aus seiner Vergangenheit heraus möchte, ihm die Kraft aber dazu fehlt, dann zeigt sich folgender Unterschied: im ersten Fall wünscht sich jemand, etwas Neues anzufangen und geht deshalb mit der vorwärtsdrängenden Zeit mit, ohne aber dadurch aus seiner Vergangenheit faktisch herauszukommen; im zweiten Fall hingegen wünscht jemand einen früheren Zustand zurück und versucht deshalb, die Zeit zumindest anzuhalten, wird aber faktisch von der Zeit mitgerissen und nach vorne getrieben. Die Zeit erweist sich demnach als eine in sich widersprüchliche, zweigesichtige Macht. Sie reißt den Menschen aus seinem vorgefundenen Dasein beständig los und beläßt ihn zugleich beständig in diesem. Demjenigen, der mit ihr mitgeht, zeigt sie sich als eine hemmende Macht, eine Macht, die ihn nicht aus seiner Vergangenheit herausführt, sondern ihn im Gegenteil an diese fesselt, ihn dazu bringt, das Vorgefundene beständig zu reproduzieren. Demjenigen hingegen,

---

<sup>250</sup> Schelling ebnet - wie im zweiten Abschnitt dieses Kapitels gezeigt wird - den Unterschied zwischen der Zeit, die dem Vollzug des Menschen vorausliegt und derjenigen, die aus diesem Vollzug resultiert, in seiner ontologischen Konzeption ein. Die Rede von einer "allgemeinen Subjektivität der Zeit" (143) schließt geradezu den Gedanken aus, daß ein Mensch auch in der Zeit ist, daß die Zeit auch eine ihm äußere Macht ist.

der nicht mit ihr mitzugehen versucht, zeigt sie sich als eine vorwärtstreibende Macht, eine Macht, die alles Bestehende ständig dem Vergehen unterwirft.<sup>251</sup>

Derart gegenstrebig verfaßt liegt die Zeit allem menschlichen Existenzvollzug voraus. Strukturell betrachtet ist die Erfahrung uneigentlicher Vergangenheit darauf zurückzuführen, daß ein Mensch durch seinen Vollzug diese ihm vorgegebene Verfassung der Zeit beständig reproduziert und damit verfestigt. Dies kann unmerklich vor sich gehen oder aber mit einem Leiden verbunden sein. Ein solches stellt sich dann ein, wenn der Widerspruch in der Zeit zwar empfunden wird, seine Überwindung aber mißlingt. Der Grund hierfür liegt in einem passiven und zudem einseitigen Verhalten zu der in sich gegenstrebig verfaßten Zeit. Die jeweils andere Tendenz der Zeit wird deshalb immer als eine nur äußere und letztlich immer überwältigende Macht erfahren. Derjenige, der sich die Vergangenheit zurückwünscht, identifiziert sich gleichsam nur mit der hemmenden Tendenz der Zeit und wird deshalb von ihrer vorwärtsdrängenden Tendenz fortgerissen. Umgekehrt gibt derjenige, der aus seiner Vergangenheit heraus möchte, aber nicht die Kraft dazu fühlt, einfach der vorwärtsdrängende Tendenz der Zeit nach und bleibt letztlich von ihrer hemmenden Tendenz beherrscht.

In diesen leidenden Formen des Mißlingens geht allein die ideelle Tätigkeit des Wünschens über das vorgegebenen Dasein hinaus - allerdings auf eine kontraproduktive Weise. Denn ein solches kraftloses und zudem einseitiges Wünschen verhindert geradezu, daß ein Mensch seiner reellen Macht, die ihm vorgegebene Verfassung der Zeit zu transzendieren, inne wird. Schelling beschreibt an späterer Stelle auch eine aktive Form des Mißlingens und zwar den Fall, in welchem ein Mensch sich der Transzendenz aktiv widersetzt, indem er die hemmende Tendenz der Zeit handelnd vollzieht und sich freiwillig in sich selbst verschließt (vgl.180). Der Macht der hemmenden Zeit verwandelt sich der Handelnde hier soweit an, daß er sich allein für das Subjekt des Widerstandes hält. Er sieht sich ausschließlich selbst am Werk und vergißt darüber, daß er bloßes Instrument einer Tendenz der Zeit ist und durch seinen Vollzug ihre Macht potenziert. Eine zweite aktive Form des Mißlingens, so läßt sich ergänzen, besteht darin, daß ein Mensch einseitig die vorwärtsdrängende Tendenz der Zeit übernimmt.

Die ungeschiedene gegenstrebig Verfassung der Zeit kann als ihre biologische Verfassung bezeichnet werden. Denn ein Naturwesen entspricht gerade dann seinem Sein, wenn es diese Verfassung reproduziert. Hingegen ist der entsprechende Vollzug bei einem Menschen Ausdruck davon, daß er seinem spezifisch menschlichen Sein gerade nicht entspricht. Reproduziert er in seinem Vollzug die biologische Verfassung der Zeit, so konstituiert und reproduziert er damit in der Zeit die Herrschaft der Vergangenheit. Damit ist gemeint, daß die beiden anderen Dimensionen der Zeit, die Gegenwart und die Zukunft, nicht so hervortreten können, daß sie sich wirklich von der Vergangenheit unterscheiden. Die Zukunft macht sich einerseits als ein bloßes Vorwärtsdrängen, das alles

---

<sup>251</sup> "Wer die Zeit auch nur nimmt, wie sie sich darstellt, fühlt in ihr einen Widerstreit zweyer Principien; eines das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt und eines anhaltenden, hemmenden, der Entwicklung widerstrebenden" (WA II 29).

Bestehende fortreißt und dem Vergehen unterwirft, und andererseits als ein bloßes Wünschen geltend. Durch beides wird nicht wirklich etwas Neues hervorgebracht. Die Gegenwart erschöpft sich in einem Vollzug, der nicht nur das vorgegebene Dasein beständig reproduziert, sondern auch den beiden ungeschiedenen gegenstrebigenden Tendenzen ohnmächtig ausgesetzt ist.<sup>252</sup>

### *Der eigentliche Vollzug der Zeit*

Zu einer spezifisch menschlichen wird die Zeit erst in dem Moment, in welchem die Herrschaft der Vergangenheit zerschlagen wird und die Zeit in ihre drei Dimensionen der Zeit wirklich auseinandertritt. Zerschlagen wird die Herrschaft der Vergangenheit, indem die Vormacht der hemmenden Tendenz der Zeit überwunden wird *und* ihre beiden Tendenzen so geschieden werden, daß sie in ein schöpferisches Verhältnis treten. Auf diese Weise verwandelt sich die biologische Verfassung der Zeit partiell und für einen Moment in eine biographische. Dies geschieht nicht automatisch und auch nicht ein für alle Mal, sondern bedarf eines bestimmten, immer wieder von neuem zu vollziehenden Aktes, der Scheidung von sich selbst. Erst in der Scheidung wird die Gegenwart eigentlich und ohne eine solche Gegenwart wiederum gibt es keine eigentliche Vergangenheit und Zukunft.

Schelling meint mit der Scheidung nicht nur den einmaligen Entschluß (180; WA II 137), sondern auch das prozessuale Geschehen einer Aneignung. Dies kommt vor allem im zweiten Druck zum Ausdruck. Dort beschreibt Schelling die Scheidung als den Vollzug, in welchem ein Mensch "sich lossagt von allem was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzt", und welchem, im Falle des Erfolgs, das Bewußtsein folgt; "etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d.h. als Vergangenheit gesetzt zu haben" (WA II 23).

Dasjenige, wovon man sich zu scheiden hat, ist das vorgegebene Dasein. Solange dieses nur etwas ist, 'was einem geworden ist', ist es noch nicht wirklich angeeignet und wird deshalb noch nicht als das eigene, sondern nur als ein von außen zugezogenes Sein erfahren. In dem Ausdruck 'alles, was einem geworden ist' liegt aber auch, daß man vor aller Aneignung einer Realität ausgesetzt ist, die einen zu etwas macht. Dasjenige, was man durch diese geworden ist, ist deshalb auch und vorrangig eines, was man sich tatsächlich zugezogen hat. Dies macht die Aneignung zugleich virulent und prekär. Denn gefordert ist, sich etwas anzueignen, das gerade auch nicht das Eigene ist, das in der Aneignung ein anderes bleibt und somit niemals restlos zu eigen gemacht werden kann.

Der erste Schritt zu einer eigentlichen Vergangenheit besteht darin, sich von der Vergangenheit, in der man beständig lebt, 'loszusagen', d.h. abzuwenden und zu distanzieren. Weiter gelangt man aber nur, wenn man sich in der Abwendung nicht nur anderem, sondern aus der Distanz heraus sich auch seiner Vergangenheit

---

<sup>252</sup> An anderer Stelle spricht Schelling in diesem Zusammenhang auch von einer "arretierten Zeit" bzw. von einer bloß "scheinbaren Zeit" (XIV 109).

zuwendet, sich dieser 'tätig entgegensetzt', d.h. sie kognitiv durchdringt und handelnd übernimmt. Das 'Sich-Lossagen' ist ein je einmaliger, immer wieder von neuem zu vollziehender Akt, ohne welchen der Prozeß der Aneignung, d.i. die 'tätige Entgegensetzung', nicht in Gang käme. Umgekehrt würde, wenn sich an den reinen Akt des Scheidens nicht ein solcher Prozeß anschlüsse, dieser Akt des Scheidens immer wieder, ohne eine Spur zu hinterlassen, in sich zusammensinken, so daß eine wirkliche Scheidung von der Vergangenheit ausbliebe. Der reine Akt des Scheidens und der Prozeß der Aneignung bedingen sich somit gegenseitig.

Während diese beiden Momente der Scheidung der einzelne Mensch selbst realisieren muß und zumindest bis zu einem gewissen Grad auch kann, steht hingegen der Ausgang der Scheidung letztlich nicht in seiner Macht. Ob sich nämlich tatsächlich das Bewußtsein einstellt, 'etwas hinter sich gebracht zu haben', ist eine Erfahrung, die zwar nicht ohne eine vorangehende subjektive Leistung möglich ist, letztlich aber unverfügbar bleibt.<sup>253</sup> Dies bringt Schelling durch die Wendung zum Ausdruck: "Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen das Bewußtsein, etwas [...] hinter sich gebracht [...] zu haben" (23). Die dativische Konstruktion zeigt an, daß die Stimmung, welche sich mit der erfolgreichen Scheidung einstellt und ihr Gelingen fühlbar macht, einen überkommt, daß man von dieser Stimmung erfüllt wird.

Das vorgegebene Dasein wird demnach nicht schon durch den reinen Akt des Scheidens und den Prozeß der Aneignung zu einer eigentlichen Vergangenheit, sondern letztlich erst in dem resultativen Moment dieses Vollzugs, im Moment des Gelingens. Im diesem Moment, der allerdings nicht fixiert werden kann und darf, ist die Vergangenheit nicht nur dasjenige, wovon man sich scheidet, sondern darüber hinaus auch dasjenige, von dem man sich geschieden hat und das nun tatsächlich hinter einem liegt. Entsprechendes ergibt sich für den Begriff einer 'eigentlichen Gegenwart'. Eine solche erschöpft sich nicht in dem aktivistischen Pathos einer "immerwährenden Selbstüberwindung" (154) und der Anstrengung der Aneignung, sondern ihr kommt darüber hinaus auch der Genuß bzw. das wohlthätige und förderliche Gefühl zu, welches sich zusammen mit der gelungenen Scheidung einstellt.<sup>254</sup>

Nachzutragen bleibt noch der Zukunftsbezug der Scheidung, den Schelling nur im zweiten Druck angedeutet hat. Schon rein formal betrachtet impliziert der Akt der Scheidung nicht nur einen Vergangenheitsbezug, etwas, *wovon* man sich scheidet, sondern auch einen Zukunftsbezug, etwas, *woraufhin* man sich scheidet. Die Eigentlichkeit der Zukunft erweist sich nicht schon darin, daß sie inhaltlich anders bestimmt ist als die Vergangenheit, von der man sich scheidet. Denn insoweit könnte es sich auch noch um ein bloßes Wünschen handeln. Entscheidend ist vielmehr, daß der Zukunftsbezug als solcher ein anderer sein muß als beim uneigentlichen Vollzug der Zeit. In diesem zeigt sich Zukunft nur als die vorwärtsdrängende Tendenz der Zeit, wodurch nichts Neues hervorgebracht wird,

<sup>253</sup> Auf die Zukunftsungewißheit, die für menschliches Existieren konstitutiv ist, weist Schelling in einem Entwurf hin: "Dunkel [...] ist der Ausgang [d.i. die Zukunft]" (WA Schröter 211).

<sup>254</sup> Zum Gegenwartsbezug des Genießens vgl. 154 und WA II 23.

und als der bloße Wunsch nach einem Neuen. Ein eigentlicher Zukunftsbezug liegt hingegen erst dann vor, wenn das Wünschen handlungsmächtig wird, wenn es zu einem Entwurf wird, von dem her das eigene Leben handelnd gestaltet wird.

Aber auch damit ist noch nicht zureichend bestimmt, was für Schelling eine 'eigentliche Zukunft' ausmacht. Ebenso wie sich eigentliche Gegenwart nicht im Vollzug der Scheidung erschöpft, sondern immer auch ein resultatives Moment hat, so ist eigentliche Zukunft auch mehr als ein Entwurf, der handelnd eingeholt wird. Dieses 'Mehr' tritt zusammen mit einer gelungenen Selbstscheidung hervor: "[...] heiter wird ihm [dem Menschen] nur dadurch [daß er etwas hinter sich gebracht hat] die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen" (II 23). Auch hier zeigt Schelling die über den subjektiven Vollzug hinausgehende Realität der Zeit durch eine dativische Wendung an. Heiter wird die eigentliche Zukunft erfahren, weil infolge der gelungenen Scheidung ihr Dunkel gelichtet ist und weil sie nicht mehr als eine fortreißende, destruktive Macht erfahren wird, sondern als ein offener Horizont, in welchem sich Neues ereignen kann.<sup>255</sup> Der Heiterkeit, die einen erfüllt, geht zwar die Aktivität des Scheidens voraus. Die Heiterkeit ist aber Ausdruck davon, daß diese Aktivität im Moment des Erfolgs zur Ruhe kommt.<sup>256</sup>

Zusammen mit der gelungenen Scheidung stellt sich demnach eine Stimmung ein, welche die Gegenwart und Zukunft positiv einfärbt. Dies gründet darin, daß infolge der Scheidung die Herrschaft der Vergangenheit zeitweilig überwunden ist. Dies erfährt der Mensch als befreiend und zwar sowohl so, daß er sich überhaupt frei von der Anstrengung und der Notwendigkeit der Scheidung als auch so, daß er sich frei zu neuerlicher Aktivität, also schöpferisch erfährt. Die Freiheit von der Scheidung ist in erster Linie eine Gegenwartserfahrung und die Freiheit zur neuerlichen Scheidung eine Zukunftserfahrung. Beide Erfahrungen sind aber nicht nur wechselseitig aufeinander bezogen, in jeder von beiden sind auch Gegenwart und Zukunft auf eine spezifische Weise aufeinander bezogen. Das Freisein vom Zwang der Scheidung wird als gegenwärtiges Wohlgefühl, als ein Genießen und als ein Aufheitern des vormaligen Zukunftsdunkels erfahren. Erst mit diesem Zukunftsbezug gewinnt die positiv erfahrene Gegenwart Weite und Dauer. Sie wird zu mehr als einem Moment flüchtigen Genießens, weil erst in der Erfahrung einer heiteren Zukunft die Gegenwart frei wird von der Bedrohung, daß sich die Herrschaft der Vergangenheit sich sogleich ihrer wieder bemächtigen könnte. Darin, daß das Freisein zu neuerlicher Aktivität gegenwärtig als förderlich erfahren wird, zeigt sich, daß die heitere genießende Ruhe einer neuerlichen Aktivität nicht abstrakt entgegengesetzt ist. Vielmehr färbt das gegenwärtig positive Gestimmtsein den Zukunftsentwurf entsprechend ein. Das Gefühl des Förderlichen nimmt der

---

<sup>255</sup> Diese Beschreibung deutet darauf hin, daß die Zukunft zumindest auch als eine solche erfahren wird, die auf einen zukommt. Auch die Formulierung 'einer eigentlichen Zukunft entgegensehen' (WA II 23) weist in diese Richtung.

<sup>256</sup> Ein schönes Beispiel für das Aufheitern der Zukunft nach einer erfolgreich beendeten Anstrengung findet sich in einem Vers Pindars aus der ersten olympischen Ode: "wer siegt, hat für das weitere Leben honigreiche Heiterkeit (εὐδία)" (O.1.97f).

zukünftigen Aktivität den Lastcharakter, es enthebt den Menschen der Schwere, die ihn gewöhnlich bei der Antizipation einer bevorstehenden Aufgabe überkommt - in Schellings positiver Wendung: 'es wird einem leicht, etwas vor sich zu bringen'.

Dargestellt ist soweit, wie ein je bestimmtes vorgegebenes Dasein überwunden werden kann und wie das Gelingen dieses Vollzugs erfahren wird. Noch nicht ausgeführt ist hingegen, wie die Verfassung der Zeit transformiert werden muß, damit sich die Erfahrung eigentlicher Vergangenheit einstellt. Im Vollzug der Scheidung wird demnach nicht nur das je bestimmte vorgegebene Dasein, sondern auch die Verfassung der Zeit angeeignet. 'Angeeignet' heißt in diesem Zusammenhang, daß die beiden gegenstrebigenden Tendenzen, die vorwärtsdrängende und die hemmende, nicht in ihrer vorgegebenen, ihrer biologischen Konstellation reproduziert, sondern vielmehr in eine neue, dem spezifisch menschlichen Sein entsprechende Konstellation transformiert werden. Dies wird nicht schon dadurch erreicht, daß einseitig der vorwärtsdrängenden Tendenz der Zeit nachgeben oder gar diese gegen ihre hemmenden Tendenz handelnd übernommen wird. Ersteres führt - wie gesehen - zu einer bloßen Reproduktion, letzteres dazu, daß sich die Gegenstrebigkeit der beiden Tendenzen zu einem Widerspruch zuspitzt, ohne daß dieser aufgelöst würde. Vielmehr kommt es darauf an, beide Tendenzen gleichermaßen zu übernehmen und zu verwandeln. Die Übermacht der hemmenden Tendenz ist zunächst mit Hilfe der vorwärtsstrebenden Tendenz zu brechen und zwar so, daß erstere freigesetzt und zu einer gestaltenden Kraft wird. Denn die ungebundene vorwärtsdrängende Tendenz als solche destruiert alles Bestehende, erwirkt aber nichts Neues, schafft keine eigentliche Zukunft. Damit es hierzu kommt, muß die vorwärtsdrängende zugleich von der hemmenden Tendenz gehalten und gestaltet werden. Zu gestalten vermag letztere aber nur, wenn zugleich der Zukunftsbezug, welcher im Wünschen zum Ausdruck kommt, handlungswirksam wird. Auch bezüglich der Vergangenheit kann es nicht um eine bloße Destruktion der hemmenden Tendenz gehen. Auf deren Übermacht ist zwar zurückzuführen, daß das vorgegebene Dasein beständig reproduziert wird. Die Erfahrung eigentlicher Vergangenheit stellt sich aber nicht dadurch ein, daß das Bestehende und die hemmende Macht einfach verflüchtigt werden. Vielmehr ist die spezifische Konstellation der beiden Tendenzen der Zeit, durch welche das vorgegebene Dasein beständig reproduziert wird, als Vergangene zu setzen, d.h. sie ist als eine solche zu setzen, welche als aktuell Beherrschende überwunden ist und als Überwundene in den Grund zurückgeht und zur bleibenden Basis wird.

#### *Der Ewigkeitsbezug des eigentlichen Vollzugs der Zeit*

Daß der Vollzug eigentlicher Zeitigung für Schelling nicht ursprünglich, sondern abkünftig ist, tritt im resultativen Moment dieses Vollzugs hervor, in dem Moment also, in welchem das Gelingen des Vollzugs erfahren wird. Im Moment des Gelingens wird nicht nur erfahren, daß ein bestimmtes vorgegebenes Dasein faktisch

überwunden ist und folglich das gegenwärtige Handeln nicht mehr einschränkt. Im Gelingen kommt auch nicht nur zum Ausdruck, daß sich die vorgegebene, biologisch verfaßte Zeit für einen Moment in eine biographisch verfaßte verwandelt hat bzw. daß die ungeschiedene, von der Vergangenheit beherrschte Zeit für einen Moment in ihre drei Dimensionen auseinandergetreten ist. Vielmehr scheint den WA zufolge in diesem Moment darüber hinaus auch die 'ursprüngliche' Verfassung der Zeit auf. Damit ist gemeint, daß im eigentlichen Vollzug der Zeit zugleich der Bezug der Zeit zur Ewigkeit miterfahren wird, und zwar als der unverfügbare Ermöglichungsgrund der Scheidung. Daß sich der Ewigkeitsbezug der Zeit nicht im Vollzug der Scheidung erschöpft, zeigt sich daran, daß im Moment des Gelingens die Faktizität der Zeit, d.h. die Notwendigkeit, sich von sich scheiden zu müssen, für einen Augenblick außer Kraft gesetzt ist. Phänomenologisch hat Schelling diesen Sachverhalt geltend gemacht, indem er den Moment des Gelingens als einen solchen beschrieben hat, in welchem wir uns frei vom Zwang zur Scheidung und zugleich frei zu neuerlicher Scheidung erfahren.

Diese Erfahrung nimmt Schelling zum Ausgangspunkt, von dem aus er die 'ursprüngliche' Verfassung der Zeit erschließt. Hierfür ist zunächst erforderlich, die Komplexität dieser Erfahrung zu analysieren und in unterschiedliche Dimensionen zu sondern. Im Durchführungsteil hat Schelling diese eine Erfahrung in drei Erfahrungen von Ewigkeit bzw. des Ewigkeitsbezugs der Zeit zerlegt und gesondert beschrieben, nämlich als mystische, parsische Transzendenz und als die Transzendenz der Sophia. In jeder dieser drei Transzendenzenerfahrungen sind wir zwar unserem vorgegebenen Dasein und der biologischen Verfassung der Zeit enthoben. Aber die Zeit verwandelt sich durch diese Vollzüge bzw. Geschehen nicht in eine spezifisch menschlich, biographisch verfaßte Zeit. Schelling bezeichnet zwar diese auch als 'Scheidung'. Diese 'Scheidungen' sind aber nicht Erfahrungen eigentlicher, sondern 'ursprünglicher' Vergangenheit. Denn das vorgegebene Dasein und die biologische Verfassung der Zeit wird in ihnen so überstiegen, daß gleichsam in die Tiefe der Zeit zurückgegangen wird und durch jede der drei Erfahrungen eine bestimmte Schicht dieser Tiefendimension erschlossen wird.<sup>257</sup>

### 3.2 Kritik an Schellings Ontologie der Zeit

Bevor sogleich die Interpretation der Durchführung in Angriff genommen wird, ist noch kritisch darauf einzugehen, wie Schelling seine phänomenologische Analyse eigentlicher Zeitigung für eine ontologische Theorie der Zeit 'fruchtbar' zu machen versucht. Letztere hat Schelling zwar erst nach der Durchführung, in dem Abschnitt

---

<sup>257</sup> Unterschieden sind diese Vollzüge untereinander und auch vom Vollzug eigentlicher Zeitigung dadurch, daß in jedem Aktivität und Passivität in eine je spezifische Konstellation treten. Das generelle Ineinander von Aktivität und Passivität kommt am deutlichsten in einer Formulierung des zweiten Druckes zum Ausdruck: "Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt seyn; höheres vermag er nur in dem Maß, als er sich außer sich zu setzen - *außer-sich-gesetzt* zu werden vermag [...]" (WA II 103).

zur "Genealogie der Zeit" (136), entwickelt, so daß diese Ontologie der Zeit auch als ein mangelhafter Versuch, die Konzeption der WA auf den Begriff zu bringen, einfach beiseite gelassen werden könnte. Da in dieser allerdings das explizite Selbstverständnis Schellings zum Ausdruck kommt, ist zu vermuten, daß hier die methodischen Mängel und sachlichen Irrtümer, welche das WA-Projekt scheitern lassen, besonders deutlich zum Ausdruck kommen. Drei neuralgische Punkte lassen sich diesbezüglich ausmachen: erstens die Frage nach dem Status der Sukzessionszeit; zweitens das Verhältnis von Weltzeit und menschlicher Zeit; drittens schließlich der Zukunftsbegriff Schellings.

### *Der Status der Sukzessionszeit*

Ein grundlegender Fehler, welcher für das Scheitern des WA-Projekts mitverantwortlich ist, besteht darin, daß Schelling, ausgehend von der ausgezeichneten Erfahrung eigentlicher Zeitigung, unkritisch auf das Wesen der Zeit überhaupt schließt: "[...] die Zeit [ist] in jedem Augenblick ganze Zeit, d.h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [...], die nicht von der Vergangenheit [...], sondern vom Mittelpunkt anfängt und jeden Augenblick der Ewigkeit gleich ist" (145). Diese in den WA vielfach wiederholte und variierte These bringt Schellings organische bzw. "dynamische Erklärung" (ebd.) der Zeit prägnant zum Ausdruck. Dieser Konzeption zufolge kommt der Sukzessionszeit überhaupt keine objektive Realität zu, sondern stellt eine "bloße Weise unseres Vorstellens" (144) dar. Und zwar soll diese Vorstellung und damit der mechanische Begriff der Zeit einzig aus dem uneigentlichen bzw. mißlingenden Vollzug der Zeit resultieren.

Damit hat Schelling aber noch nicht bewiesen, daß der Sukzessionszeit keine objektive Realität zukommt. Denn hierfür müßte er darüber hinaus behaupten, daß das Mißlingen der Zeitigung einzig und allein auf subjektiver Willkür beruht und überhaupt nicht auf die reale Zeit zurückgeführt werden kann. Damit widerspräche Schelling aber geradezu einer seiner zentralen Thesen, nämlich derjenigen, daß das Sein der Zeit auf einem realen, allen subjektiven Vollzügen vorausliegenden Widerstand beruht.<sup>258</sup> Der eigentliche Vollzug der Zeit ist demnach generell immer Ausdruck einer subjektiven Leistung, durch welche ein einzelner Mensch in einem Moment den faktischen Widerstand der realen Zeit überwindet und derart einen wirklichen Anfang macht. Gehemmt bzw. eingeschränkt ist der subjektive Vollzug der Zeit Schelling zufolge aber nicht nur durch diese ontologische Faktizität der Zeit, d.i. die faktische Vorherrschaft der hemmenden Tendenz, sondern auch durch die jeweilige geschichtliche Faktizität. Nicht alles ist zu jeder Zeit möglich, vielmehr gilt, "daß alles *seine* Zeit hat" (154).<sup>259</sup> So hörten wir bereits, daß gegenwärtig allein eine

<sup>258</sup> "Wäre in der Kraft des Vaters kein Widerstand, wäre also alles, was Seyn ist, gleich und zumal als vergangen, alles Seyende als gegenwärtig und damit jene in der Zukunft liegende höchste Einheit beyder als wirklich gesetzt: [...] es wäre keine Zeit, sondern absolute Ewigkeit" (135).

<sup>259</sup> Zur impliziten geschichtsphilosophischen Konzeption der WA vgl. insbes. 25 und 153f.

dialektische Philosophie an der Zeit ist, für die erzählende, d.h. "die objektive Darstellung der Wissenschaft" (16), hingegen die Zeit noch nicht reif ist.

Schelling möchte zwar, indem er die objektive Realität der Zeit geltend macht, nur gegen die kantische Reduktion der Zeit auf eine reine Anschauungsform des Subjekts opponieren<sup>260</sup> und nicht der Realität der Sukzessionszeit das Wort reden. Faktisch läuft sein Argument aber gerade darauf hinaus. Denn wenn die 'mechanische Ansicht' der Zeit Ausdruck davon ist, daß der Vollzug der Zeit mißlingt, das Mißlingen aber nicht nur im subjektivem Unvermögen des einzelnen Menschen, sondern auch im objektiven Widerstand der realen bzw. geschichtlichen Zeit gründet, dann muß der 'mechanischen Ansicht' auch eine objektive Gültigkeit zugesprochen und die Realität der Sukzessionszeit mithin auch anerkannt werden.

Schelling glaubt hingegen, zunächst mit Kant die Realität dieser Zeitform in eine bloße subjektive Anschauungsform auflösen zu können. Gegen Kant möchte er sodann erweisen, daß dieser Anschauungsform keine transzendente Idealität zukommt, daß sie "nicht eine nothwendige und angeborne, sondern eine zufällige und angenommene [Weise unseres Vorstellens sei]" (144). Indem er schließlich über Kant hinaus eine reale, organisch verfaßte Weltzeit, die allen Dingen und Menschen ausschließlich innerlich und in keiner Weise äußerlich sein soll, geltend macht, glaubt er, die Sukzessionszeit restlos als ein bloßes "Scheinbild" (ebd.) entlarvt und die reale und "allgemeine Subjektivität der Zeit" (143) erwiesen zu haben.<sup>261</sup>

#### *Das Verhältnis von Weltzeit und subjektiver Zeit - Anthropomorphismus*

Zu diesem Resultat kommt Schelling aber nur, weil er allzu unbekümmert von einer ausgezeichneten Erfahrung des einzelnen Menschen auf die Verfassung der realen Zeit, der Weltzeit, schließt. Damit mystifiziert er einerseits die Welt zu einem Subjekt, andererseits verkennt er die basale Faktizität des einzelnen Menschen. Diesem ist nämlich unter den Bedingungen der gegenwärtigen Zeit die Welt, wenn überhaupt, so nur in ausgezeichneten, unbeständigen Erfahrungen ganz innerlich (10). Zunächst und gewöhnlich befindet er sich vielmehr *inmitten* der Welt. Daß einem Menschen die Welt und die Dinge auch äußerlich sind, kann somit nicht bloßer Schein, nicht ausschließlich Folge einer subjektiven Willkür oder zufälligen Unzulänglichkeit sein. Vielmehr ist diese Tatsache ein objektives und reales Kennzeichen der gegenwärtigen Zeit. Daraus folgt, daß jedes Ding und jeder Mensch auch in der Zeit ist, daß die Zeit mithin nicht nur in ihnen, sondern auch

<sup>260</sup> "Lange Zeitalter hindurch fühlen ganze Völker sich unwohl und doch kraftlos, ihr Schicksal zu ändern, in eine bessere Zeit durchzubrechen. Was hindert sie, wenn die Zeit für den Menschen nur eine innere Form ist, die selbstgesetzte Schranke aufzuheben und so wie mit Einem Zauberschlag in die glücklichere Zeit durchzudringen?" (153) - In analoger Weise wendet sich Schelling gegen die aristotelische These von der Zeit als einem "Spielwerk unserer Gedanken [...], das aufhörte, sobald wir nicht mehr Stunden und Tage zählten" (24).

<sup>261</sup> "[...] kein Ding eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit [hat]" (143).

außer ihnen ist und daß sie mithin dieser äußeren Zeit, d.h. der Sukzessionszeit, auch unterliegen. Dieser Sachverhalt stellt keine, wie Schelling glaubt, "fast für allgemein anzunehmende Täuschung" (142) dar, sondern ist konstitutiv für "die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens" (10).

Diese Widersprüche sind darauf zurückzuführen, daß Schelling seinen hermeneutischen Ansatz bei der menschlichen Selbsterfahrung nicht kritisch reflektiert. Er setzt die Anthropomorphismus-These, derzufolge "der Mensch die Welt im Kleinen ist" (VIII 207), einfach voraus und glaubt, von der menschlichen Selbsterfahrung ausgehend, die Genese, Entwicklung und Verfassung der Welt und darüber hinaus auch des nicht auf die Welt reduzierten Urwesens erschließen zu können. Weil er aber hierbei unkritisch verfährt, macht er nicht nur den Menschen zur "Welt im Kleinen", sondern auch umgekehrt die Welt zum 'Menschen im Großen'.

Dies hat nicht nur zur Folge, daß die Sukzessionszeit, wie soeben gezeigt, fälschlicherweise eliminiert wird, sondern auch, daß alle wesentlichen Differenzen der subjektiven bzw. 'inneren' Zeit eingeebnet werden. In der von Schelling verabsolutierten 'organischen Ansicht' bzw. in seiner Konzeption der "allgemeinen Subjektivität der Zeit" (143) verschwindet nämlich letztlich nicht nur der Unterschied zwischen Naturwesen und Menschen bzw. zwischen *biologischer* und spezifisch menschlicher bzw. biographischer Zeit, sondern auch der zwischen dem einzelnen Menschen und der Menschengattung bzw. zwischen biographischer und weltgeschichtlicher Zeit. Bezüglich letzterem schlittern die WA zwischen einer Heroisierung des einzelnen Menschen und einer objektiven Geschichtsmetaphysik hin und her.<sup>262</sup> Was ersteren Unterschied betrifft, so macht Schelling zwar die Differenz, daß in allen Dingen nur "der Anfang der Zeit" ist und einzig der Mensch "im Anfang der Zeit" ist (143). Indem er aber die biographische Zeit letztlich nach dem Modell des Organismus deutet, tilgt er aus dieser gerade das spezifisch Menschliche.<sup>263</sup>

### *Schellings metaphysischer Zukunftsbegriff*

Der zweite wesentliche Grund für das Scheitern des WA-Projektes liegt in Schellings reduktionistischem und metaphysischem Zukunftsbegriff. Die Zukunft wird in den WA nämlich zum einen auf den immanenten Zukunftsbezug, das

<sup>262</sup> Vgl. hierzu beispielsweise den Passus: "Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit [...]" (20) mit den Ausführungen 153f.

<sup>263</sup> Wenn die biologische Zeit sich in der biographischen reproduziert, so ist dies Ausdruck davon, daß der Mensch die Zeit gerade nicht eigentlich vollzieht, daß er vielmehr unter der Herrschaft der Vergangenheit steht und diese reproduziert und potenziert. Der eigentliche Vollzug der Zeit erweist sich stattdessen darin, daß die Einheit der biologischen Zeit zunächst und immer wieder von neuem zerschlagen wird. Daraus ergibt sich einerseits, daß die biologische Zeit eine unmenschliche Zeit ist, welche erst im Vollzug der Scheidung zu einer spezifisch menschlichen Zeit wird. Andererseits ist der Mensch aber in einem Großteil seiner Funktionen ein biologisches Wesen und insofern der biologischen Zeit unterworfen.

'Woraufhin' der Scheidung, reduziert, zum anderen zu einem Endzustand hypostasiert, der durch den fortgehenden Prozeß der Scheidung und schließlich durch eine letzte Scheidung verwirklicht werden soll.<sup>264</sup> Was letzteren Aspekt betrifft, so bleiben die WA letztlich der platonischen Tradition verhaftet. Dieser zufolge ist das Wahre nur in der Erinnerung an eine ursprüngliche, in der gegenwärtigen Zeit verstellte Vergangenheit zu erblicken. Dieser Platonismus macht es Schelling letztlich unmöglich, die Zukunft auch als eine solche zu begreifen, die auf den Menschen zukommt, die der Mensch erwartet und nicht hervorbringen kann. Nicht zuletzt durch diesen Zukunftsbegriff setzt sich das christliche Denken entschieden von der metaphysischen Tradition ab.<sup>265</sup> Schelling steht zwar insofern in der christlichen Tradition, als er glaubt, daß die wahre Zukunft eins ist mit der Zeit, in der Gott "Alles in Allem" (VII 405) sein wird. Aber wie schon in der Freiheitsschrift geht er auch in den WA davon aus, daß dieser Zustand durch den Prozeß der Scheidung sukzessive und automatisch verwirklicht wird.

#### 4 Durchführung: Von der überzeitlichen Ewigkeit zur 'Ewigkeit' der Zeit

Ein Spezifikum des ersten WA-Druckes besteht darin, daß Schelling hier von einem Prinzip der Ewigkeit und einem Prinzip der Zeit ausgeht und die 'Interaktion' dieser beiden gleichursprünglichen Prinzipien in erster Linie willenstheoretisch darstellt. Deshalb bezeichnet er beide Prinzipien von Anfang an als 'Willen'. Gemessen am Begriff eines wirklichen Willens, d.h. einer wirkenden, frei handelnden, personalen Macht, ist jeder dieser beiden 'Willen' für sich genommen defizitär. Wir haben es somit strenggenommen nicht mit zwei Willen zu tun, sondern mit zwei Aspekten

---

<sup>264</sup> Der zukünftige Endzustand ist für Schelling mit der "vollkommenen Dualisierung" erreicht, "welche unmittelbar in die letzte und höchste Einheit übergeht" (135). Vgl. auch 159. - Zur Zukunftsproblematik in den WA vgl. Wieland (1956, 40ff). Wieland sieht richtig, daß das WA-Projekt nicht zuletzt aufgrund des metaphysischen Zukunftsbegriffs scheitert. Er macht sogar noch die systematische Differenz zwischen der Zukunft als dem 'Woraufhin' der Scheidung und der Zukunft als herankommender. Auch sein Befund, daß in den WA die Zukunft nur im ersten Sinne in den Blick kommt, ist weitgehend richtig. Als reduktionistisch erweist er sich aber darin, daß er diesen einen Zukunftsbegriff seinerseits verabsolutiert und Schellings mißglückte, weil statische und abstrakte, Rede von einer vollendeten Scheidung zu retten versucht, indem er diese im Sinne Heideggers auslegt. Demnach müßte es für Schelling das Höchste sein, "sich selbst beständig in der Entschlossenheit zu halten" (Wieland S.41). Es finden sich zwar in den WA Stellen, die in diese Richtung weisen. So ist beispielsweise durchaus affirmativ von denen die Rede, "die, in immerwährender Selbstüberwindung begriffen [sind]" (154). Relativiert werden solche Aussagen immer wieder durch die schlechthin basale These der WA, derzufolge es gerade nicht "das Höchste [ist], ein Seyendes oder Subjekt zu seyn" (26), d.i. ein solches, das sich beständig scheiden und verwirklichen muß.

<sup>265</sup> Vgl. Theunissen (1991c, 314ff). - Festzuhalten ist allerdings, daß sich in der Phänomenbeschreibung und in der Urteilslehre vereinzelt Einsprengsel dieses Zukunftsbegriffs finden (vgl. Anm. 241 und 255 dieser Arbeit).

oder Dimensionen eines wirklichen Willens.<sup>266</sup> Ziel der WA ist, ausgehend von diesen beiden Willen, nachzuvollziehen, wie das Urwesen zu einer sich verwirklichenden Macht, zu einem wirkenden, personal verfaßten Willen wird. Diese Genese stellen sie als eine Abfolge von Zuständen dar, die aus der Interaktion der beiden Willen resultieren. Jeder dieser Zustände ist Ausdruck einer je eigentümlichen Konstellation von Ewigkeit und Zeit.

Die Dynamik der Interaktion beruht zum einen darauf, daß die beiden Willen komplementär verfaßt sind und somit einander bedürfen; zum anderen darauf, daß jeder der beiden Willen für sich betrachtet 'doppelsinnig' verfaßt ist. Der eine der beiden Willen, welcher als der 'erste' bzw. als 'der Wille, der nichts will' bezeichnet wird, ist deshalb nicht autosuffizient, weil er, um wirklich zu werden, eines anderen, nämlich des zweiten Willens, bedarf (WA Schröter 229). Doppelsinnig ist dieser insofern, als er gleichursprünglich relationsfrei und relational verfaßt ist. Im ersten Sinn ist er als 'Selbstliebe', im zweiten Sinn als 'Fremdliebe', als 'Wille, der nichts *für* sich will', bestimmt. Der zweite Wille ist 'der Wille, der etwas will'. Dieser ist zwar somit formell als das verwirklichende Prinzip bestimmt. Da er aber an sich selbst leer und kraftlos ist, bedarf er des ersten Willens, um seiner formellen Bestimmung entsprechen zu können. Er verdankt dem ersten Willen nicht nur seine verwirklichende Kraft, sondern auch die zu verwirklichende Fülle. Die doppelsinnige Verfassung des zweiten Willens besteht darin, daß er sowohl etwas für sich als auch etwas nicht für sich bzw. um eines anderen willen wollen kann. Dem Gegensatz von 'Selbstliebe' und 'Fremdliebe' auf seiten des ersten Willens entspricht auf seiten des zweiten Willens der Gegensatz von 'Selbstbehauptung' und 'Selbsthingabe'.

Philosophiegeschichtlich betrachtet knüpft Schelling mit demjenigen, was er den 'ersten Willen' nennt, an den neuplatonischen Gedanken des überseienden Einen an. In den 'zweiten Willen' geht demgegenüber dasjenige ein, was Platon im *Sophistes* dialektisch als das Nichtseiende bezeichnet hat, bzw. dasjenige, mit dem die Theogonie Hesiods einsetzt: das Chaos.

---

<sup>266</sup> Der Vorwurf, die WA fielen in der systematischen Durchführung in eine "Metaphysik der Willenssubjektivität" zurück (Wieland 1956, 11), ist zwar nicht ganz von der Hand zu weisen, aber zu relativieren. Zum einen ist für Schelling 'der Wille' kein vorgegebenes, eindimensionales Substrat. Indem er die Mehrdimensionalität dieses Phänomens ergründet, deckt er vielmehr gerade die komplexe, nicht auf eine Grundstruktur reduzierbare Seinsverfassung eines Willens auf. Zum anderen fallen die WA selbst in ihren 'schlechten' Tendenzen nicht in eine Willensmetaphysik zurück, sondern nehmen allenfalls eine solche, wie sie später Schopenhauer ausgebildet hat, vorweg. Schellings Willenskonzeption weist insofern über den idealistischen Horizont hinaus, als in ihr das praktische Moment akzentuiert wird und die Affektivität als eine auf das Denken irreduzible Erschließungsweise geltend gemacht wird. - Schellings Rede von zwei 'Willen' verleitet zwar zu Mißverständnissen. Dennoch wird an ihr, um den Bezug zum Text transparent zu halten, im weiteren festgehalten.