

#### 4.1 Mystische Transzendenz: Die überzeitliche Ewigkeit oder die Lauterkeit (25-30)

Die WA setzen in der Durchführung damit ein, den "urersten unbedingten Zustand" (26) des Urwesens darzustellen. Als 'unbedingt' wird dieser deshalb bezeichnet, weil er nicht durch Zeit und Sein bedingt ist. Es handelt sich demnach um einen Zustand "über aller Zeit" und "über allem Seyn" (ebd.). Dem Menschen erschließt sich dieser Zustand in einer mystischen Transzendenz Erfahrung, einer Erfahrung, in welcher er der Zeit gänzlich entrissen ist und für einen Augenblick zum "Blick der lautersten Gottheit" (30) wird.

Schelling setzt aber nicht unvermittelt mit der Darstellung dieses Zustandes ein. Vielmehr geht er vom wertmäßig Negativen, dem Sein, welches dem Zwang zur Selbstverwirklichung unterworfen ist, aus. Sodann nähert er sich dem besagten Zustand, indem er danach fragt, wie eine Befreiung vom Zwang zur Selbstverwirklichung möglich ist. Dieser Frage geht Schelling willenstheoretisch nach und führt hierfür den Begriff eines "Willens, der nichts will" (27) ein. Erst im Anschluß daran bestimmt er den urersten Zustand positiv und bezeichnet ihn fortan als "Lauterkeit" (28). Der Abschnitt endet damit, daß der Erfahrungsgehalt der Lauterkeit dargestellt wird und daß nach den Bedingungen ihrer Erfahrbarkeit gefragt wird.

##### *Die freiheitstheoretische Annäherung: Die Freiheit, sich nicht verwirklichen zu müssen*

Um den "urersten unbedingten Zustand" (26) des Urwesens in den Blick zu bekommen, geht Schelling von einem nachfolgenden "tieferen Zustand" (ebd.) aus. 'Tiefer' ist hier im wertenden Sinne gemeint: Der Zustand des Urwesens, welcher durch Sein und Zeit bedingt ist, ist wertmäßig niedriger als sein "urerster unbedingter Zustand". Hierbei handelt es sich aber nicht nur um eine bloß graduelle Differenz. Denn der "tiefere Zustand" ist nicht Ausdruck eines bloßen Mangels, sondern einer schicksalhaften Verstrickung und stellt somit das wertmäßig Negative dar: "Einem jeden von uns wohnt das Gefühl bey, daß Die Nothwendigkeit dem Seyn als sein Verhängnis folgt" (ebd.). Mit dem "Seyn", an späterer Stelle als das "erste Wirkliche" (41) bezeichnet, ist der Zustand des Urwesens gemeint, in dem noch alles unentfaltet ist. Doch ist es nicht das Unentfaltetsein als solches, das als verhängnisvoll charakterisiert wird, sondern erst der damit unvermeidlich einhergehende Zwang zur Entwicklung, zur Entäußerung und zum Fortschreiten.<sup>267</sup> Dieser wird auf das Wirken einer alles durchdringenden Macht zurückgeführt, die

---

<sup>267</sup> "Alles Seyn strebt zu seiner Offenbarung und in sofern zur Entwicklung; alles Seyende hat den Stachel des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte [...]" (26).

Schelling mythologisierend als "Die Nothwendigkeit" bezeichnet und demzufolge als eine reale Schicksalsmacht verstanden wissen will.<sup>268</sup>

Der einzelne Mensch unterliegt aber nicht nur wie alle anderen Wesen dieser Macht, sondern ihm wohnt darüber hinaus ein Gefühl bei, welches ihm das Zwanghafte dieser Macht erschließt. Damit ist nicht gemeint, daß ein jeder dieses Gefühl auch bewußt wahrnimmt und es als eine Zwangserfahrung deutet. Schelling zufolge ist dies im Gegenteil nur bei wenigen Menschen der Fall: "Den meisten [...] scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn [...]" (26). Die Seinsweise eines Subjektes ist dadurch bestimmt, daß es sich verwirklichen muß. Nicht die Selbstverwirklichung als solche, sondern das mit dieser einhergehende Zwangsmoment ist hierbei das wertmäßig Negative, welches Schelling zufolge nicht verleugnet werden darf. Wird diese Faktizität des Subjektes bemerkt, so kann diese Seinsweise nicht länger als die wertmäßig höchste ausgegeben werden.

Die Erfahrung, sich verwirklichen zu müssen, bildet demnach die Kontrastfolie, von welcher Schelling im weiteren den "urersten unbedingten Zustand" des Urwesens abhebt. Erstmals positiv kommt dieser in den Blick, indem er als Ausdruck der höchsten Freiheit ausgelegt wird: "Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit. Freyheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist" (ebd.). Die 'wahre' Freiheit steht demnach nicht im Gegensatz zum Sein. Sie ist deshalb auch nicht identisch mit der Seinsweise des Subjektes, dem Vollzug der Selbstverwirklichung. Vielmehr ist sie, da sie über dem Sein ist, auch aller Selbstverwirklichung enthoben. Die höchste Freiheit besteht somit nicht darin, sich verwirklichen zu können, sondern darin, sich nicht verwirklichen zu müssen. Sie ist durch die Abwesenheit jeglichen Zwanges, durch absolute Zwanglosigkeit charakterisiert.<sup>269</sup>

Mit dieser Bestimmung liegt eine erste positive Anzeige auf den wertmäßig höchsten Zustand vor. 'Zwanglosigkeit' ist zwar eine negative Bestimmung, in dieser artikuliert sich aber ein wertmäßig positiver Erfahrungsgehalt. Denn Zwanglosigkeit ist nicht Ausdruck einer Privation, sondern eine reale Erfahrungsmöglichkeit, welche, zumindest dann, wenn sie tatsächlich erlebt wird, immer auch affirmiert wird. In diesem Sinne kann der Begriff der Freiheit als der erste "bejahende Begriff der Ewigkeit" betrachtet werden.

---

<sup>268</sup> Schelling knüpft hiermit an den Doxa-Teil des parmenideischen Lehrgedichts an, in welchem die kosmologische Schicksalsmacht als 'Ananke' bezeichnet wird (Fr.10). Vgl. S. 77f dieser Arbeit.

<sup>269</sup> "Ein jeder von uns fühlt, daß alle Nothwendigkeit nur von dem Seyn komme; nur was auch nicht einmal als seyend angesehen werden kann, lebt in übernatürlicher, ja übergöttlicher Freyheit. [...]. Diese Freyheit ist noch keine Freyheit der That und selbst die inneren Bewegungen, die wir allein in solcher Lauterkeit annehmen können, sind auf eine so wesentliche Art frey [...], daß sie mit der Nothwendigkeit gar nicht in Gegensatz zu bringen sind" (169).

*Die willenstheoretische Annäherung: 'der Wille, der nichts will'*

Soweit ist die höchste Freiheit bzw. die Ewigkeit aber noch ganz aus der Perspektive des wertmäßig Negativen im Blick. Um den urensten Zustand des Urwesens an sich selbst zu betrachten, wird im folgenden derjenige der beiden gleichursprünglichen Willen anvisiert und für sich in den Blick genommen, der dem Begriff nach der höhere ist und deshalb auch als der 'erste Wille' bezeichnet wird. Als der 'erste' ist dieser Wille immer schon auf den zweiten Willen bezogen. Willenstheoretisch betrachtet kann aber die Unbedingtheit des urensten Zustandes nur dann angemessen in den Blick kommen, wenn von dieser Beziehung auf den zweiten Willen abgesehen und der erste Wille rein für sich betrachtet wird. In dieser Betrachtungsweise wird der erste Willen als 'lauter' charakterisiert und der urenste Zustand des Urwesens demgemäß als "Lauterkeit" (28) bezeichnet.

Damit stellt sich aber die Frage, ob der urenste Zustand überhaupt noch willenstheoretisch zu erfassen ist. Denn fraglich ist, ob ein lauterer Wille, eine Wille also ohne Fremdbezug, noch sinnvollerweise als 'Wille' bezeichnet werden kann. Bereits die Rede von einem 'ersten' und 'zweiten Willen' erwies sich als problematisch. Sie ist - wie gesehen - dadurch motiviert, daß Schelling den Willen im gewöhnlichen Wortsinn als ein abgeleitetes Phänomen begreift, welches auf der interaktiven Beziehung zweier gleichursprünglicher Relata beruht. Die Bezeichnung dieser Relata als 'Willen' ist somit dadurch gerechtfertigt, daß aus ihrer Beziehung der Wille im gewöhnlichen Wortsinn abgeleitet wird. Wird nun aber von dieser Beziehung abgesehen und eines der Relata für sich betrachtet, so steht damit auch der Willensbegriff zur Disposition. Schelling hat dieses Problem gesehen. Dies zeigt sich daran, daß er am Ende dieses Abschnittes auf den Willensbegriff verzichtet und nur noch den Ausdruck 'Lauterkeit' für den urensten Zustand des Urwesens verwendet. Um aber dahin zu gelangen, geht Schelling willenstheoretisch vor. Er nähert sich dem Phänomen der relationsfreien Lauterkeit, indem er den ersten Willen als den "Willen, der nichts will" (27) einführt und expliziert.

Auf den ersten Blick scheint die Rede von einem 'Willen, der nichts will' paradox. Denn wie kann etwas noch als 'Wille' bezeichnet werden, wenn diesem gerade dasjenige abgesprochen wird, was einen Willen wesentlich ausmacht, nämlich, etwas zu wollen? Ersetzte man 'Wille' durch 'Denken', so wäre der Fall klar: ein Denken, das nichts, das nicht etwas als etwas denkt, denkt nicht nichts oder gar 'das Nichts', sondern ist vielmehr überhaupt kein Denken.<sup>270</sup> Die Frage, die es zu beantworten gilt, ist, ob es sich im Falle des Wollens anders verhält.

Eine Verneinung in einem Satz, in dem von 'Wollen' die Rede ist, bezieht sich in der Regel nicht auf den Willensakt, sondern auf das Korrelat des Wollens: 'Etwas nicht wollen' bedeutet demnach, 'dieses Etwas zurückweisen' oder 'etwas anderes wollen'. Der Ausdruck 'nichts wollen' stellt einen Grenzfall dar. Die Negation besagt hier 'nicht dieses etwas, aber auch nicht irgendetwas anderes wollen'. Um zu entscheiden, ob in diesem Fall noch sinnvollerweise von einem Willen die Rede

---

<sup>270</sup> Vgl. hierzu Tugendhat (1970).

sein kann, läßt sich auf Phänomene verweisen, auf welche diese Kennzeichnung zutrifft. Bezieht sich hier die Verneinung nur auf die Korrelate des Wollens, nicht aber auf den Willensakt selbst, so liegt eine extreme Form der Zurückweisung vor, wie sie sich in einem bis zum letzten gesteigerten Trotz zeigen kann. Im Trotz geht es nämlich vorrangig nicht darum, etwas Bestimmtes zurückzuweisen und etwas anderes zu wollen, sondern darum, seinen eigenen Willen haben zu wollen. Dieser zeigt sich dann am deutlichsten, wenn letztlich alles zurückgewiesen wird.<sup>271</sup>

Damit sind die Möglichkeiten ausgeschöpft, die Verneinung ausschließlich auf die Korrelate des Wollens zu beziehen. Da der urerste Zustand des Urwesens offensichtlich nichts mit Trotz und dergleichen zu tun hat, muß die Verneinung in der Rede vom 'Willen, der nichts will' anders verstanden werden. Wird nichts gewollt, so kann dies auch die Folge davon sein, daß der voluntative Vollzug selbst 'verneint' ist. In diesem Fall wird nicht nur nichts affirmativ gewollt, sondern auch nichts dezidiert zurückgewiesen. Vielmehr ist alles, was gewollt werden könnte, 'gleichgültig', weil jegliche voluntative Stellungnahme dazu unterbleibt. Daß Schelling den 'Willen, der nichts will' in dieser Weise versteht, beweist die nähere Charakterisierung dieses Willens als eines, "der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird" (ebd.).

Abgesehen davon, daß diese Charakterisierung auf eine unüberschaubare Vielfalt von Phänomenen zutrifft und deshalb das hier gesuchte Phänomen noch nicht zureichend identifiziert werden kann, zeigt sich bezüglich dieser Form der Verneinung noch ein weiteres Problem. Geklärt werden muß nämlich, ob die Verneinung des voluntativen Vollzugs wiederum 'gewollt' sein kann und wie sich dann dieses 'Wollen' von dem Wollen, das negiert wird, unterscheidet.

Schwierig zu beantworten ist diese Frage in bezug auf pathologische Phänomene wie z.B. der Depression. Denn bei dieser wird die Negation des voluntativen Vollzugs nicht als gewollt, sondern als erlitten erfahren. Anders verhält es sich beispielsweise mit der Kontemplation. Eine solche stellt sich nicht schon dadurch ein, daß jegliche - bejahende und ablehnende - voluntative Bezugnahme einfach unterbleibt. Vielmehr muß die Verneinung bzw. das Verneintsein des voluntativen Vollzugs 'gewollt' werden. Damit ist zum einen gemeint, daß man sich aus der voluntativen Verstrickung mit den Dingen durch eigene Anstrengung und Aktivität befreien muß. Zum anderen ist damit gemeint, daß man das Ziel dieser Aktivität, den Zustand der Kontemplation, als etwas wertmäßig Positives antizipiert und schließlich auch erfährt.

Die Rede vom 'Willen, der nichts will' geht somit vom wertmäßig Negativen und von der Negation dieses Negativen aus. Das wertmäßig Negative besteht darin, wollen zu müssen. Die Negation dieses basalen Zwanges bleibt an diesen gebunden, da sie ihn stets von neuem niederhalten muß. Da sie zudem, um ihn niederhalten zu können, ihrerseits Zwang anwenden muß, hat die Negation somit auch am wertmäßig Negativen teil. Die Negation des wertmäßig Negativen kann deshalb nicht schon identisch mit der Lauterkeit sein. Denn diese soll allem Zwang

---

<sup>271</sup> Der späte Schelling hat auf das Phänomen des Trotzes hingewiesen, um die Natur des Wollens bzw. des Geistes zu verdeutlichen (XI 462).

enthoben sein und muß demzufolge nicht nur von dem wertmäßig Negativen, sondern auch von dessen Negation frei sein.<sup>272</sup> Daß der Wille aber sich in der beschriebenen Weise gleichsam gegen sich selbst wenden kann, ohne sich dabei gezwungen zu erfahren, verweist Schelling zufolge auf ein nicht zwanghaft verfaßtes Sein, welches die Lauterkeit ist. Inwiefern diese als der Ermöglichungsgrund des beschriebenen Vollzuges bezeichnet werden kann, wird sich im weiteren ergeben.

*Die überzeitliche Ewigkeit als die ewig in sich bleibende Lauterkeit*

Nach dieser willentheoretischen Annäherung an den urensten Zustand des Urwesens wendet sich Schelling diesem selbst zu. Wie bereits gesehen, besteht für Schelling die wahrhafte Freiheit darin, dem Zwang zur Selbstverwirklichung und Entäußerung enthoben zu sein. Dies wiederum wurde oben damit gleichgesetzt, daß die wahrhafte Freiheit über aller Zeit ist. Gewann die Sphäre des Überzeitlichen zunächst dadurch einen positiven Gehalt, daß sie als Freiheit ausgelegt wurde, so wendet Schelling nun umgekehrt die vorerst nur negative Bestimmung der Freiheit dadurch ins Positive, daß er die platonische Bestimmung des Aion bzw. der Ewigkeit modifizierend aufgreift und auf die Freiheit anwendet: *Wahrhafte Freiheit besteht demnach darin, ewig in sich selbst zu bleiben.*<sup>273</sup>

In-sich-Bleiben ist das Gegenteil einer entäußernden Bewegung, aber nicht in der Weise eines bewegungslosen Verharrens. Vielmehr ist es Ausdruck einer Wesensidentität von Ruhe und tätiger Bewegtheit, es ist ein substratloses, reines Tätigsein. Wahrhafte Freiheit ist somit identisch mit dem Phänomen, welches Schelling als 'Lauterkeit' bezeichnet. Denn die Lauterkeit ist eben dadurch bestimmt, daß sie "ganz Eins mit ihrem Thun, und es selber [ist]" (30).<sup>274</sup>

Inwiefern läßt sich nun aber von der in sich bleibenden Lauterkeit sagen, daß sie "alles in sich ist" (27)? Auf jeden Fall kommt ihr dies, da sie prinzipiell "eigenschaftslos" (27) ist, nicht als Eigenschaft zu. Es läßt sich auch nicht, obwohl

<sup>272</sup> "So wenig aber das Höchste als Seyendes gedacht werden kann, ebensowenig als bestimmt Nichtseyendes, sich selbst als seyend verneinendes; denn auch so wäre es ein bestimmtes nothweniges: das Höchste aber muß frey von aller Bestimmung u. aller Nothwendigkeit seyn" (WA 226).

<sup>273</sup> "Sie [die Lauterkeit] kann ewig nur in sich selbst bleiben [...]" (30). Platon definiert den Aion als "im Einen (ἐν ἐνί) Bleiben" (Tim. 37d), Plotin hingegen als "Leben, das im Selben (ἐν τῷ αὐτῷ) bleibt" (Enneade III 7,3,16). Vgl. hierzu W. Beierwaltes (1967, 48f). Zu beachten ist allerdings, daß Plotin den Geist und nicht das Eine als ein ewiges Leben bestimmt. Schelling schreibt dagegen der Lauterkeit, die das überseiende Eine vertritt, das ewige In-sich-selbst-Bleiben zu, ohne ihr damit aber einen Selbstbezug zu unterstellen. Ein solcher tritt erst mit dem Geist hervor (54).

<sup>274</sup> Die WA bringen die Wesensidentität durch eine Indifferenzierung von Prädikat und Subjekt zum Ausdruck: 'lauter' fungiert zunächst als Prädikat bzw. Attribut zu Wille, Freiheit und Ewigkeit, sodann wird es als Subjekt ('Lauterkeit') verwendet. - H. Jonas (1962, 297 und 303) differenziert in seiner Plotin-Interpretation zwischen substrathafter 'Ewigkeit' und substratloser 'Ewig-heit'. Die Lauterkeit wäre in diesem Sinne als 'Ewig-heit' auszulegen.

Schelling dies an einer Stelle fälschlich tut, sagen, daß sie "alles in sich verschlungen [enthält]" (24). Nicht einmal auf potentielle Weise kommt ihr etwas zu. Denn dann wäre sie sogleich dem Zwang zur Verwirklichung unterworfen. Vielmehr ist sie Schelling zufolge deshalb alles, "weil doch von [ihr] als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil [sie] alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird" (27). Damit ist das Problem aber noch verwickelter geworden. Denn wie kann dasjenige, was "nach außen reinste Wirkungslosigkeit" (28) ist, und zwar nicht zufällig, sondern wesensmäßig, weil es überhaupt nicht nach außen wirken kann (30), die Quelle aller Kraft sein? Diese Frage wird sich dann beantworten, wenn eine wirkende Aktivität und die Polarität entgegengesetzter Kräfte abgeleitet werden.

Ebenso verhält es sich mit dem Herrschaftscharakter der Lauterkeit. Da Herrschaft im gewöhnlichen Wortsinn immer einen Zustand meint, in welchem etwas über etwas anderes verfügt und solch ein Zustand eine wirkende Kraft, welche ihn konstituiert und aufrechterhält, voraussetzt, kann die Lauterkeit, die als "reinste Wirkungslosigkeit" bestimmt ist, nicht in diesem Sinne herrschend sein. Eine solche Herrschaft stellt demnach ebenso wie alles Wirken kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Phänomen dar. Mit seiner Aussage deutet Schelling die These an, daß sowohl die Konstituierung von Herrschaft im gewöhnlichen Wortsinn als auch eine Befreiung von dieser auf die Lauterkeit angewiesen ist.

#### *Die stimmungsmäßige Erschließung der Lauterkeit*

In einem letzten Schritt geht Schelling dazu über, die der Lauterkeit entsprechende Stimmung darzustellen: "Es [das Höchste] ist die reine Frohheit in sich selber, die sich selbst nicht kennt, die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, die stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Seyns. Ihr Wesen ist nichts als Huld, Liebe und Einfalt" (28). Die Lauterkeit ist demnach als ein intransitiver, rein innerlicher Zustand aufzufassen. Der fehlende Außenbezug wird deshalb nicht als Mangel erfahren, weil sie "ganz erfüllt ist von sich selber", weil sie "in sich alles ist". Sie hat auch nichts Abweisendes an sich, ihre Gleichgültigkeit ist vielmehr eine stimmungsmäßig positiv eingefärbte Gelassenheit. Aber es liegt nicht nur kein Fremdbezug, sondern im strikten Sinne auch kein Selbstbezug vor. Die Lauterkeit ist vielmehr in sich, ohne sich selbst zu kennen. Schelling versucht diesen transreflexiven Zustand dadurch anzuzeigen, daß er die reflexiven Ausdrücke, die er verwendet, wieder durchstreicht.<sup>275</sup>

<sup>275</sup> An späterer Stelle spricht Schelling von der Lauterkeit als einer "fühllosen Einheit" (54). Damit möchte er zum Ausdruck bringen, daß in der mystischen Transzendenz weder - wie in der 'Sophia' - ein gefühlter Selbstbezug noch - wie in der parsischen Transzendenz - ein nicht selbstbezügliches reines Gefühl gegeben ist (vgl. S. 211 dieser Arbeit). Während diese beiden Gefühlsdimensionen des Menschen in der Angst und im Wahnsinn vollständig aufgezehrt werden können, ist die mystische Transzendenz die einzige Erfahrung, welche die Angst und den Wahnsinn transzendiert und insofern im positiven Sinne 'fühllos' ist.

Damit ist aber die Frage, wie die Lauterkeit in einer Erfahrung gegeben bzw. nachgewiesen werden kann, nicht gelöst. Die Lauterkeit soll zwar eine schlechthin einzigartige Erfahrung sein, "was Unmittelbarkeit betrifft und Innigkeit", dies heißt jedoch nicht, daß sie unmittelbar gegeben ist. Wie eigentliche Vergangenheit nur im Vollzug der Selbstscheidung erfahren wird, so ist die Erfahrung der Lauterkeit auf eine 'Läuterung' angewiesen. Dies spricht Schelling in der Form einer Aufforderung aus: "[...] werde in dir selber eine gleiche Lauterkeit, fühle und erkenne sie in dir als das Höchste und du wirst sie unmittelbar als das absolut Höchste erkennen. Denn wie soll dem, der in sich zertheilt ist und vielfältig ist, die höchste Einfalt etwas werden?" (29). Daß dieser Aufforderung in der Regel nicht nachgekommen wird, zeigt die These an, derzufolge die meisten Menschen "jene höchste Freyheit [d.i. die Lauterkeit] nie empfanden" (26). Der Grund hierfür liegt in der Bedrohlichkeit dieser Erfahrung für den Menschen, solange dieser in seine voluntativen Vollzüge verstrickt ist. Von der Lauterkeit heißt es nämlich, daß sie "[...] die verzehrende Schärfe der Reinheit [ist], welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit des Wesens sich nähern kann. Denn da sie alles Seyn in sich als in einem Feuer verzehrt, so muß sie jedem unnahbar seyn, der noch im Seyn befangen ist" (29). Als Bedrohung kann die Lauterkeit aber nicht erschlossen werden, wenn sie überhaupt nicht erfahren wird. Daß die meisten Menschen sie nie empfunden haben, ist deshalb so zu verstehen, daß sie die Lauterkeit nie als Lauterkeit, d.h. als ein allem Zwang enthobenes, seligmachendes Sein erfahren haben. Erfahren haben sie dieselbe hingegen, wenn auch nur unbewußt, als "das Nichts" (26), als eine entmächtigende und entleerende Gewalt. Und diese Angsterfahrung ist es, welcher die meisten Menschen gewöhnlich aus dem Weg gehen.<sup>276</sup>

#### *Die Erfahrung überzeitlicher Ewigkeit und der eigentliche Vollzug der Zeit*

Nach diesen Ausführungen läßt sich die anfangs aufgeworfene Frage nach dem Zusammenhang zwischen der höchsten Freiheit, welche die Lauterkeit ist, und der Seinsweise des Subjektes differenzierter stellen. Wird hinsichtlich der letzteren zwischen einem zwanghaften Vollzug und einem befreienden Vollzug, welcher sich im Phänomen der Selbstscheidung zeigte, differenziert, so kann gefragt werden, ob die 'meisten', denen die Seinsweise des Subjekts das Höchste ist, "weil sie jene höchste Freyheit nie empfanden" (26), identisch sind mit den 'meisten', die keine eigentliche Vergangenheit kennen (21), und umgekehrt, ob die 'wenigen', die eine solche kennen, identisch sind mit den 'wenigen', die die höchste Freiheit empfunden haben. Schelling expliziert diese Zusammenhänge nicht, er legt aber nahe, die Fragen wie folgt zu beantworten: Zunächst ist einzuräumen, daß diejenigen, die keine eigentliche Vergangenheit kennen, nicht unbedingt die Seinsweise des Subjektes für die höchste Freiheit halten müssen, und zwar nicht deshalb, weil sie

---

<sup>276</sup> Diese Form der Angst, die in den WA nur implizit thematisch ist, hat Schelling in der Freiheitsschrift unter der Bezeichnung "die Angst des Lebens" (VII 381) im Blick.

die wahrhaft höchste Freiheit, sondern weil sie überhaupt keine Freiheit erfahren haben. Was nun aber die Erfahrung eigentlicher Vergangenheit betrifft, so ist in einer solchen die Erfahrung der höchsten Freiheit mitgegeben. Wie gesehen beschreibt Schelling die Selbstscheidung als eine Erfahrung, in der die höchste Freiheit, nämlich die Freiheit davon, sich von sich scheiden zu müssen, mit aufscheint. Daß diese höchste Freiheit in der Scheidung von sich selbst mitgegeben ist, ist für Schelling das Kriterium dafür, ob eine Scheidung gelungen ist, ob eigentliche Vergangenheit tatsächlich erfahren wird. Denn nicht nur diejenigen, die an ihrem vorgefundenen Sein festhalten, bleiben der Herrschaft der Notwendigkeit ausgesetzt, sondern auch diejenigen, die ihr Subjektsein, ihre Selbstverwirklichung und -entäußerung vorbehaltlos affirmieren und dadurch die höchste Freiheit verstellen. Um eigentliche Vergangenheit zu kennen, muß man Schelling zufolge demnach die höchste Freiheit zumindest miterfahren haben. Das bedeutet nun aber umgekehrt nicht, daß die Erfahrung der höchsten Freiheit immer mit einer Erfahrung eigentlicher Vergangenheit verbunden ist. Vielmehr zeichnet Schelling erstere als eine Erfahrung eigenen Typs aus: sie setzt zwar ebenso eine Leistung des Subjekts voraus, gewissermaßen sogar die größte Leistung, nämlich diejenige, sich jeglichen Vollzugs in der Zeit, jeglicher Selbstverwirklichung zu enthalten. Aus diesem Grund ist sie eine Erfahrung des Ruhens, nicht des Wirkens und Handelns, eine Erfahrung der Zeitenthobenheit, nicht der Scheidung der Zeit. Daraus folgt, daß man die höchste Freiheit erfahren haben kann, ohne eigentliche Vergangenheit zu kennen, und daß man eigentliche Vergangenheit kennen kann, die höchste Freiheit aber nur mit-, nicht aber eigens erfahren hat.

#### 4.2 Übergang: Die Öffnung der Ewigkeit für die Zeit (30/31)

"Wodurch wurde diese Seligkeit bewogen, ihre Lauterkeit zu verlassen [...]?" ( 30) Mit dieser Frage leitet Schelling den Übergang zum ersten Verhältnis der beiden gleichursprünglichen Willen ein. Damit sich ihre Beantwortung nicht von vornherein als ein völlig aussichtsloses Unterfangen darstellt, ist zunächst daran zu erinnern, daß die WA nicht unmittelbar mit der Darstellung der Lauterkeit einsetzen. Vielmehr geht Schelling vom wertmäßig Negativen, von einem zwanghaft verfaßten Sein aus und erschließt die Lauterkeit als ein zwanglos verfaßtes Sein, ausgehend von der Erfahrung, daß dieses wertmäßig Negative negiert werden kann. Ein gegenüber der Lauterkeit anderes ist somit immer schon implizit vorausgesetzt.

Indes ist damit immer noch ungeklärt, wie eine Beziehung zu diesem anderen, ausgehend von der relationsfreien Lauterkeit, gedacht werden kann. Möglich ist dies nur, wenn nicht nur das gegenüber der Lauterkeit andere als gleichursprünglich vorausgesetzt wird, sondern darüber hinaus auch angenommen wird, daß die Lauterkeit an sich selbst gleichursprünglich relationsfrei und relational verfaßt ist. Da nun aber die Lauterkeit gerade als relationsfrei definiert ist, muß man genaugenommen sagen, daß die Lauterkeit eine von zwei gleichursprünglichen Vollzugsweisen eines Wesens darstellt. Dieses Wesen, welches nicht als ein von



seinen beiden Vollzugsweisen unterschiedenes Drittes gedacht werden darf, ist in seiner relationsfreien Vollzugsweise, d.i. das ewige In-sich-bleiben, als 'Lauterkeit', hingegen in seiner relationalen Vollzugsweise als der 'erste Wille' bestimmt. Diese relationale Vollzugsweise des ersten Willens wird im weiteren als Liebe ausgelegt.<sup>277</sup> Da die WA aber an manchen Stellen auch die Begriffe 'Lauterkeit' und 'Liebe' synonym verwenden,<sup>278</sup> soll im weiteren die relationsfreie Vollzugsweise der Lauterkeit als 'Selbstliebe', die relationale Vollzugsweise des ersten Willens hingegen als 'Fremdliebe' bezeichnet werden.

Der Übergang zum ersten Verhältnis der beiden Willen muß demnach damit anheben, daß die in der Lauterkeit abgeblendete relationale Vollzugsweise des ersten Willens Zug um Zug aufgedeckt wird. Damit kommt dann auch das gegenüber der Lauterkeit andere als ein zweiter Wille und die sich zwischen den beiden Willen entspinnde Interaktion in den Blick. Den Zielpunkt dieses Übergangs bildet ein protodialogisch verfaßtes Verhältnis der beiden Willen, welches Schelling an späterer Stelle als "parsischen Dualismus" (164) bezeichnet. Aus dieser Konstellation entspringt sodann der Geist, der demnach ein bereits hochgradig vermitteltes Phänomen darstellt.<sup>279</sup>

#### *Die sich suchende Lauterkeit oder die sich öffnende Ewigkeit*

Die Lauterkeit ist überzeitliche Ewigkeit, absolut selbstgenügsame, in sich selbst bleibende Gelassenheit. Ein Verhältnis zu anderem kann sich nur ergeben, wenn sich in ihr zumindest die Möglichkeit einer Differenz finden läßt. Schelling legt eine solche frei, indem er den Bezug der Lauterkeit auf das Wirken präzisiert. Hieß es zunächst, daß sie nichts ist, "in wie fern [sie] weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt" (27), so heißt es nun, daß es unmöglich sei, daß die Lauterkeit "überhaupt nach außen wirke" (30). Das Begehren, nicht selbst zu wirken, wird hier also kategorisch als Unvermögen zum Wirken ausgelegt. Zugleich aber wird dieses Unvermögen auf ein Wirken "nach

<sup>277</sup> "Alle sind darinn einstimmig, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Ausfließlichkeit und Mittheilbarkeit ist" (34).

<sup>278</sup> "Freyheit ist wie Liebe, wie Reinheit des Willens das Höchste" (WA 169).

<sup>279</sup> Rekonstruiert man den Übergang auf diese Weise, so können die WA als eine Antwort auf die Aporie gelesen werden, welche sich in der monistischen Konzeption Plotins beim Übergang vom relationslosen Einen zur selbstbezüglichen Struktur des Geistes ergibt. Die WA gehen zwar wie Plotin von einem überseienden Wesen aus, sie setzen sich aber, folgt man obiger Rekonstruktion, auf doppelte Weise von Plotin ab: Erstens wird in den WA das überseiende Wesen nicht relationslos, sondern gleichursprünglich relationsfrei und relational gedacht; zweitens konstituiert sich in den WA der Geist nicht dadurch, daß sich das relationslose Eine in sich reflektiert (was notwendig aporetisch ist). Vielmehr geht hier der Geist aus dem protodialogisch verfaßten Verhältnis zweier gleichursprünglicher Willen hervor. - Darin, daß Schelling das überseiende Wesen gleichursprünglich relationsfrei und relational denkt und den Geist gleichsam dialogisch fundiert, kann ein Versuch gesehen werden, die negative Theologie des Neuplatonismus an das christlich-trinitarische Denken anzuschließen. Vgl. zu dieser Problematik: W. Pannenberg: Systematische Theologie 1, 1988, 363-370.

außen" eingeschränkt, so daß so etwas wie ein 'inneres Wirken' möglich erscheint. Schelling legt dieses als ein unbewußtes "Sich-suchen" (31) aus. Dieses kann aber noch nicht als ein 'Wirken' bezeichnet werden, weil das Suchen keine produktive Tätigkeit ist.<sup>280</sup>

Das 'Sich-Suchen' stellt die *Zwischenbestimmung* dar, in welcher die Gleichursprünglichkeit der relationsfreien Vollzugsweise der Lauterkeit und der relationalen Vollzugsweise des ersten Willens und der Übergang von der einen zu der anderen adäquat zum Ausdruck kommen. Das 'Sich-Suchen' kann nicht mehr von der Lauterkeit ausgesagt werden, weil ein Suchen nicht gedacht werden kann, ohne eine 'embryonale' intentionale Struktur vorauszusetzen. Im Sich-Suchen ist nämlich das Suchende von dem Gesuchten zumindest dem Begriff nach unterschieden. Die Lauterkeit, welche "ganz Eins mit ihrem Thun, und es selber [ist]" (30), ist aber gerade durch das Fehlen einer solchen Differenz bestimmt. Terminologisch soll diesem Befund dadurch Rechnung getragen werden, daß im weiteren die relationsfreie Vollzugsweise als '*reine Lauterkeit*', die Übergangsgestalt als 'sich suchende Lauterkeit' bezeichnet wird. Zu rekonstruieren ist nun der Übergang von der sich suchenden Lauterkeit zur relationalen Vollzugsweise des ersten Willens. Da von diesem erst mit Blick auf den zweiten Willen die Rede sein kann, stellt sich zunächst die Frage, wie sich, ausgehend von der sich suchenden Lauterkeit, überhaupt ein anderes erschließt.

Indem die Lauterkeit sich sucht, intendiert sie, über ihr reines Sein hinaus "sich zu haben und sich äußerlich zu erkennen" (31). Da es ihr aber an jeglicher wirkender Kraft fehlt, vermag sie nur die ihrer Intention entsprechende Lust zu erzeugen.<sup>281</sup> Diese Lust ist kein vom Vollzug des Sich-Suchens unterschiedenes Produkt. Vielmehr ist sie der unmittelbare Ausdruck der intendierten, aber eben nicht realisierbaren Selbstbeziehung und -verwirklichung. Im Falle der Lauterkeit drückt sich eine nicht realisierte Intention nicht als Unlust, sondern als Lust aus, weil die Intention nicht einer inneren Leere, die gefüllt werden muß, sondern einer inneren Fülle, die sich nicht kennt, entspringt. Daraus nun, daß die Lauterkeit einerseits sich die Fülle, die sie ist, nicht anzueignen vermag, andererseits aber die Lust hierzu verspürt, ergibt sich ein erster, impliziter Bezug auf ein anderes. Die Lauterkeit sucht nämlich, indem sie sich sucht, aber nicht finden kann, zugleich ein anderes, welches ihre Intention für sie zu realisieren vermag. Sie öffnet sich, wird empfänglich für dieses andere, dem sie, sobald sie es empfängt, ihre innere Fülle

---

<sup>280</sup> Die beiden anderen Bestimmungen, die sich an dieser Stelle finden, das "In-sich-gehen" und die Ergänzung des "Sich-suchens" durch ein "Sich-finden", setzen bereits eine geistig strukturierte Selbstbeziehung voraus, welche erst im 'Sophia'-Kapitel abgeleitet wird. In diesem ist denn auch zu Recht erstmals von einem "Finden und Gefundenseyn" (54) die Rede. - Im 2. Druck der WA korrigiert sich Schelling und geht ausschließlich von einem "Sich-suchen" aus (WA II 55). Ebenso kann erst die erste Vollzugsweise des Geistes, d.i. eine "spielende Thätigkeit" (55), durch welche die Ideen erzeugt werden, als ein 'innerliches Wirken' charakterisiert werden.

<sup>281</sup> "Das Sich-suchen erzeugt die Lust, sich zu haben und sich äußerlich zu erkennen, welche Lust sodann den Willen empfängt, der der Anfang zur Existenz ist" (31).

mitteilt.<sup>282</sup> Die sich suchende ist somit als die für ein anderes empfängliche Lauterkeit zu bestimmen. Ihre Empfänglichkeit kann sich demnach nicht in bloßer Passivität erschöpfen, sondern ist eine aktive Vollzugsweise, die bereits eine minimale intentionale Differenz voraussetzt.

*Ewigkeit im Sinne von Allzeitigkeit: der zweite Wille als das Prinzip der bloßen Zeit*

Damit ist nun der Blick frei für ein Anderes. Dieses erschließt sich von der sich suchenden, für ein anderes empfänglichen Lauterkeit aus als ein solches, das ihre Intention, nämlich "sich zu haben und sich äußerlich zu erkennen", verwirklichen kann. Das andere wird somit im Hinblick auf die Genese des wirkenden, des Willens im eigentlichen Wortsinn eingeführt. Wie dieses andere deshalb sogleich als 'zweiter Wille' bestimmt werden kann, so kann die Lauterkeit fortan generell auch als der 'erste Wille' bezeichnet werden. Da die Lauterkeit bzw. der erste Wille bislang nur für den zweiten Willen empfänglich ist und diesen somit noch nicht empfangen hat, ist von dem ersten faktischen Verhältnis der beiden Willen zunächst noch abzusehen. Der zweite Wille wird deshalb so eingeführt, wie er sich von dem für ihn empfänglichen ersten Willen her zeigt.

Der Gedanke, daß die Lauterkeit bzw. der erste Wille für den zweiten Willen nur empfänglich ist, diesen nicht hervorbringen kann, impliziert, daß der zweite nur durch sich selbst sein kann. Beide sind deshalb als gleich ewig anzusehen bzw. der zweite Wille ist "in seiner Art eben so absolut" (31) wie der erste. Daß der zweite Wille durch sich selbst ist bzw. sich selbst zeugt, ist nicht so zu verstehen, als wäre er für sich genommen schon ein wirkender, etwas hervorbringender Wille. Vielmehr fehlt es ihm an sich selbst völlig an Kraft und innerer Fülle. Denn alle Kraft kommt den WA zufolge von der Lauterkeit, die auch der Inbegriff aller Fülle ist. Zu einer wirkenden Macht kann der zweite Wille somit allererst in der Beziehung mit dem ersten Willen werden. Seine Selbstzeugung für sich genommen ist deshalb nur eine in sich kreisende, selbstreproduktive Bewegung, aus der nichts hervorgeht. Dieser Vollzugsweise des zweiten Willens steht die sich suchende, für anderes empfängliche Vollzugsweise des ersten Willens gleichursprünglich gegenüber.

In einem der nachgelassenen Entwürfe zu den WA bestimmt Schelling die Vollzugsweise des zweiten Willens als "den Gegensatz der Ewigkeit" und bezeichnet ihn als "die ewige Zeit [...], nicht die unendliche, anfanglose, sondern vielmehr die ewig beginnende Zeit" (WA Schröter 229). Der zweite Wille ist somit im Sinne von Allzeitigkeit als 'ewig' bestimmt. Differenziert man noch die reine und die sich suchende bzw. empfängliche Lauterkeit hinsichtlich ihres Ewigkeitscharakters, so liegen bislang drei Ewigkeitsbegriffe vor: erstens die Ewigkeit im Sinne von Überzeitlichkeit, zweitens die Ewigkeit, die dadurch bestimmt ist, daß sie bereits für

---

<sup>282</sup> Die katastrophische Alternative hierzu faßt Schelling in einem Entwurf ins Auge: "Der höchste Reichthum wenn er nichts hat, dem er sich geben kann, wird der Armuth gleich, schlägt in sich selbst zurück u. verzehrt sich selber" (WA Schröter 216).

die Zeit offen ist, und drittens schließlich die Ewigkeit im Sinne von Allzeitigkeit.<sup>283</sup> Während die überzeitliche Ewigkeit schlechthin unanfänglich ist, stellen die zweite Form der Ewigkeit und die Allzeitigkeit zwei gleichursprüngliche, komplementär verfaßte Anfänge dar.

Wie es faktisch zu dem ersten Verhältnis der beiden gleichursprünglichen Willen kommt, wird im Text nicht eigens ausgeführt. Es muß sich aber um ein Geschehen handeln, das weder durch einen der beiden Willen erwirkt noch verhindert werden kann. Denn die Vollzüge des Erwirkens bzw. Widerstehens sind bislang noch nicht abgeleitet. Auch aus den bisher abgeleiteten Bestimmungen ergibt sich das erste faktische Verhältnis der beiden Willen nicht notwendig. Denn aus der Empfänglichkeit der Lauterkeit für den zweiten Willen folgt nicht, daß dieser auch tatsächlich empfangen wird. Das erste Verhältnis stellt somit das Resultat eines letztlich nicht intendierten Geschehens dar. Es beruht darauf, daß zwei unwillkürliche, gleichursprüngliche Vollzugsweisen aufeinandertreffen. Allerdings scheint hinsichtlich der Ermöglichung des ersten Verhältnisses eine gewisse Asymmetrie zu bestehen. Denn der Ansatz einer intentionalen Struktur wurde nur an der gleichursprünglich relationsfrei und relational verfaßten, sich suchenden Lauterkeit aufgewiesen. Damit es zu dem ersten Verhältnis der beiden Willen kommen kann, muß der zweite Wille aber zumindest - paradox ausgedrückt - seinerseits dafür empfänglich sein, daß anderes für ihn empfänglich ist. Es muß also entweder vorausgesetzt werden, daß der zweite Wille einen solchen Fremdbezug an sich selbst aufweist, oder aber, daß die Lauterkeit, indem sie sich sucht, nicht nur sich für anderes empfänglich, sondern auch das andere für sie empfänglich macht.<sup>284</sup>

#### 4.3 Parsische Transzendenz: Die Berührung von Ewigkeit und Zeit in der protodialogischen Beziehung der beiden Willen (32-36)

Das erste Verhältnis der beiden Willen wird - wie gesehen - von keinem der beiden erwirkt. Kommt es zustande, so geht in dieses nicht die relationsfreie, als 'Selbstliebe' bestimmte Vollzugsweise der reinen Lauterkeit ein. Vielmehr tritt hier erstmals die relationale Vollzugsweise des ersten Willens hervor, welche Schelling als eine rein kommunikative Aktivität, als ein Sich-Verströmen und ein Sich-einem-

<sup>283</sup> Schelling operiert somit mit der Differenz von 'aeternitas' und 'sempernitas'. Im Unterschied zur Patristik schränkt er aber letztere nicht auf die Ewigkeit der Welt ein (vgl. Beierwaltes (1967, 158). Vielmehr hebt er generell die Bindung der Zeit an die Welt auf und führt die Zeit auf ein vorweltliches Prinzip zurück, welches gleichursprünglich mit dem Prinzip der aeternitas ist.

<sup>284</sup> Die Frage, ob nicht im unerfüllten Rotieren des zweiten Willens zumindest ein Anlaß dafür liegt, daß die Lauterkeit sich öffnen, relational werden *muß*, hat Schelling im ersten Druck nicht ins Auge gefaßt. Diese Alternative scheint aber in der stärker theurgisch ausgerichteten Konzeption des zweiten Drucks hineingespielt zu haben (WA II 109ff). Allerdings ist in diesem das Absolute immer schon als "Herr" (WA II 108), wenn auch noch nicht im Sinne eines souveränen Schöpfergottes, vorausgesetzt. Im dritten Druck kritisiert Schelling dann die theurgische These implizit (VIII 300).

anderen Mitteilen, auslegt. Der erste Wille macht, indem er sich anderem mitteilt, den zweiten Willen zu seinem anderen. Der zweite Wille bestimmt sich somit in dieser kommunikativen Beziehung mit dem ersten Willen zum *anderen* Willen fort, so daß sich fortan der erste und der andere Wille gegenüberstehen.

Das erste Verhältnis der beiden Willen ist dadurch von dem nächstfolgenden, als 'Sophia' bezeichneten, unterschieden, daß es noch keine wirkende Einheit darstellt bzw. daß die beiden Willen noch nicht durch ein Drittes, ein Band, vermittelt sind. Aufgrund seines noch unmittelbaren und dualen Charakters läßt sich das erste Verhältnis in einem protodialogischen Sinne als 'Begegnung' bezeichnen.

Anders als in der Durchführung setzt Schelling in dem Exkurs (160-169), in welchem den verschiedenen Lebensmomenten des Urwesens die entsprechenden philosophischen Systeme zugeordnet werden, dieses Moment präzise von dem vorangehenden Moment ab. Während er die Lauterkeit dem Emanationssystem zuordnet, sieht er das erste Verhältnis der beiden Willen am genauesten im "parsischen Dualismus" (164) abgebildet. Das parsische Sein bzw. das erste, protodialogisch verfaßte Verhältnis der beiden Willen wird im weiteren zunächst als ein Verhältnis von Ewigkeit und Zeit betrachtet und sodann willenstheoretisch analysiert. Schließlich wird der dialogische Gehalt dieses Verhältnisses freilegt und damit zugleich das Interpretament 'protodialogisch' expliziert. In einem Anhang wird dann noch kurz der von Schelling nicht ausgeführte Erfahrungsgehalt dieser Transzendenzform angedeutet.

#### *Das erste Verhältnis von Ewigkeit und Zeit*

Den WA zufolge ist das erste Verhältnis von Ewigkeit und Zeit nur dann angemessen zu verstehen, wenn drei Möglichkeiten, es zu bestimmen, ausgeschlossen werden. Erstens darf die Ewigkeit nicht so gedacht werden, als höre sie in der Zeit auf bzw. als würde sie durch die Zeit als Vergangenheit gesetzt. Zweitens ist auszuschließen, daß die Ewigkeit als "das unmittelbar Setzende der Zeit" (32) aufgefaßt wird. Die Ewigkeit kann somit nicht durch die Zeit verzeitlicht werden. Umgekehrt kann sie aber auch nicht ihr Anderes, die Zeit, hervorbringen. Damit ist nun zwar sowohl eine einseitige Verabsolutierung der Zeit als auch der Ewigkeit abgewehrt. Dafür taucht nun aber drittens die Gefahr auf, daß Zeit und Ewigkeit in einen abstrakten Dualismus geraten.

Schelling bemüht das schillernde Bild eines Samenkorns, um sich dem gesuchten Verhältnis von Ewigkeit und Zeit zu nähern. Wird davon abgesehen, daß aus einem Samenkorn später eine Pflanze hervorgeht, so kann es, weil es dem zeitlichen Prozeß enthoben ist, als Bild der Ewigkeit fungieren. Wird es aber als Moment des Verwirklichungsprozesses einer Pflanze betrachtet, so taugt es hierfür gerade nicht, weil es, anders als die Ewigkeit, im zeitlichen Prozeß sich nicht erhält, sondern als Samenkorn aufhört zu sein und als Vergangenheit gesetzt wird.

In anderer Perspektive stellt das Samenkorn aber wiederum ein treffendes Gleichnis dar. Denn den WA zufolge ist die Ewigkeit nicht "das unmittelbar

Setzende der Zeit" (32). Vielmehr gilt: "Nur ein von der Ewigkeit als solcher verschiedenes, ja nur ein ihr thätig entgegengesetztes Princip kann das erste Setzende der Zeit seyn" (33). Für die Ewigkeit, die nicht die Zeit hervorzubringen vermag, ist das Samenkorn ein treffendes Bild. Denn das Samenkorn wird nicht rein aus sich heraus zur Pflanze. Vielmehr ist es hierfür auf äußere Kräfte angewiesen, welche, sobald sie im Samenkorn wirken, den Prozeß der Keimens in Gang setzen.

'Setzen' ist aber an dieser Stelle noch nicht als 'Verwirklichen' auszulegen. Dies zeigt sich daran, daß Schelling seine These präzisiert: Das andere Prinzip setzt die Zeit nämlich nicht sogleich der Wirklichkeit nach, sondern es ist zunächst bloß als "das erste Setzende der Möglichkeit einer Zeit" (ebd.) bestimmt. Dieses andere Prinzip kann nur der andere Wille sein, also der zweite Wille, sofern er in einem Verhältnis mit dem ersten Willen begriffen ist. Denn für sich betrachtet vermag der zweite Wille die Zeit weder der Möglichkeit noch der Wirklichkeit nach zu setzen. Ihm kommt als solchem überhaupt kein setzendes Vermögen zu, sondern er ist nichts als ein allzeitiges Anfangen, d. i. ein Anfangen, das nicht einmal der Möglichkeit nach anfangen kann. Von 'Setzen' kann somit erst infolge der 'Begegnung' der beiden Willen die Rede sein, und als 'Setzendes' ist dann allein der andere Wille, nicht aber die Ewigkeit bzw. der erste Wille anzusprechen. Was nun aber generell unter 'Setzen' und speziell darunter zu verstehen ist, daß die Zeit 'der Möglichkeit nach' gesetzt wird, darüber geben die willentheoretischen Ausführungen genauere Auskunft.

#### *Willentheoretische Darstellung der Berührung von Ewigkeit und Zeit*

Schelling spricht von "zwey gleich ewigen Willen, die der Natur nach verschieden ja entgegengesetzt sind, aber der Existenz nach Ein Wesen ausmachen" (34). Daß die beiden Willen "der Existenz nach Ein Wesen ausmachen", trifft strenggenommen erst auf den nächsten Zustand des Urwesens, auf das "erste Wirkliche" (41) zu.<sup>285</sup> Denn erst dadurch, daß das Verhältnis der beiden Willen in eine wirkende Einheit überführt wird, konstituiert sich die Einheit und die Existenz des Urwesens. An dieser Stelle geht es aber noch um die duale Konstellation der beiden Willen, die der unmittelbare Ausdruck ihrer 'Begegnung' ist und deshalb noch allem Wirken und Konstituieren vorausliegt. Die Einheit, die in dieser 'Begegnung' statthat, kann lediglich Ausdruck davon sein, daß die Vollzugsweisen der beiden Willen sich wechselseitig entsprechen.

Generell ist der erste Wille als 'der Wille, der nichts will', bestimmt. Diesem ist der andere Wille als der "bestimmte Wille, der Etwas will" bzw. als "der Wille zur Existenz" (33) entgegengesetzt. Mit diesen beiden allgemeinen Bestimmungen ist aber noch nichts über die spezifischen Vollzugsweisen, welche die beiden Willen in ihrer 'Begegnung' auszeichnen, gesagt. Diese lassen sich erst aus der folgenden

---

<sup>285</sup> Schelling zufolge kann der hier in Frage stehende Dualismus nur stattfinden, "inwiefern bloß auf die Idee der beiden Principien, auf die Existenz aber gar nicht geachtet wird" (163).

Aussage erschließen: "Wenn die Ewigkeit [d.i. der erste Wille] in sich selbst nichts anderes ist, denn unendliches Ausquellen und Bejahen ihrer selbst; so muß jener andere Wille beziehungsweise auf sie einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur seyn" (33f).

Infolge ihrer 'Begegnung' transformieren sich demnach die Vollzugsweisen der beiden Willen. Diejenige des ersten Willens beschreibt Schelling nicht mehr als ein ewiges In-sich-Bleiben bzw. als ein Sich-Suchen, sondern als ein "unendliches Ausquellen" und im weiteren auch als "unendliche Ausfließlichkeit und Mittheilsamkeit" (34). Diese apersonale kommunikative Aktivität, welche noch nichts von einem artikulierten Reden hat, macht die bislang nur antizipierte relationale Vollzugsweise des ersten Willens aus, welche oben auf den Begriff der Fremdliebe gebracht wurde. Schelling redet von dieser als "der reinsten Liebe" und bestimmt sie als "das Nichts der Eigenheit" bzw. als dasjenige, was "nicht das ihre [sucht]" (34). Die generelle Bestimmung des ersten Willens als 'Wille, der nichts will' ist deshalb dahingehend zu spezifizieren als er nun als 'Wille, der nichts für sich will' bestimmt ist. - Der Vollzugsweise des anderen Willens wird demgegenüber eine "einschränkende, zusammenziehende, verneinende Natur" zugeschrieben. Was genau hiermit und mit dem Zusatz gemeint ist, daß dem anderen Willen dieser Charakter "beziehungsweise auf" den ersten Willen zukommt, klärt sich zusammen mit der Frage auf, auf welche Weise die beiden Willen in ihrem ersten Verhältnis interagieren.

Infolge der 'Begegnung' ist der erste Wille weder überhaupt nicht auf anderes noch nur implizit auf anderes bezogen. Vielmehr geht er hier ganz darin auf, in Beziehung auf anderes zu sein. Darunter ist kein intentionaler, auf ein bestimmtes Anderes gerichteter Akt zu verstehen, sondern ein unwillkürliches Geschehen, in welchem der erste Wille seine Fülle rückhaltlos verströmt und anderem mitteilt. Wenn Schelling dieses Geschehen auch als ein 'unendliches Selbstbejahen' bezeichnet, so ist damit nicht mehr dasselbe gemeint wie mit jener "höchsten Bejahung" (27), welche der reinen Lauterkeit zugesprochen wurde. Denn diese kann nicht zuletzt deshalb als 'reine Selbstliebe' bestimmt werden, weil sie sich in ihrer unendlichen Fülle bejaht, ohne diese zu verströmen und mitzuteilen. Die Selbstbejahung, welche die relationale Vollzugsweise des ersten Willens auszeichnet, ist demgegenüber nicht Ausdruck einer selbstgenügsamen Gelassenheit, aber auch nicht einer Gleichgültigkeit gegenüber anderem, schon gar nicht einer Ausschließung von anderem. Vielmehr bejaht der erste Wille, indem er sich bejaht, gerade anderes, d.h. er verströmt seine Fülle und teilt sie anderem mit.

Dasjenige, dem sich der erste Wille mitteilt, indem er seine Fülle verströmt, ist der zweite Wille. In der 'Begegnung' wird dieser somit zum Anderen des ersten Willens und bestimmt sich deshalb zum anderen Willen fort.<sup>286</sup> Ohne den anderen Willen könnte der erste Wille sich nicht als die "reinste Liebe" erweisen: "Denn diese [d.i. die Liebe], die ihrer Natur nach unendlich ausbreitend ist, würde

---

<sup>286</sup> Während in der Freiheitsschrift die Immanenz des Grundes in Gott immer schon vorausgesetzt wird, geht es Schelling in WA darum, die Genese dieses Immanenzverhältnisses aufzuweisen.

zerfließen und sich selbst verlieren ohne eine zusammenhaltende Kraft, die ihr Bestand gibt" (34f). Diese "zusammenhaltende Kraft", durch welche der unendlich sich ausbreitende erste Willen nicht eingeschränkt wird, bringt der andere Wille auf. Daraus folgt, daß hier die "einschränkende, zusammenziehende, verneinende Natur", durch welche der andere Willen bestimmt ist, die Selbst- und nicht die Fremdbeziehung des anderen Willens charakterisiert.

Diese These, derzufolge das erste Verhältnis der beiden Willen darauf beruht, daß der andere Wille gerade nicht den ersten Willen, sondern sich verneint, wird nachvollziehbar, wenn folgende Zusammenhänge beachtet werden. Gezeigt soll nämlich werden, wie der erste Wille als "unendlich ausbreitend" bestimmt sein kann, ohne annehmen zu müssen, daß er dabei zerfließt. Würde der andere Wille nicht sich, sondern den ersten Willen einschränken, so würde dieser zwar nicht zerfließen, er könnte aber dann nicht mehr "unendlich ausbreitend" sein. Und zöge der andere Wille den ersten Willen zusammen, so könnte der erste Wille überhaupt nicht mehr ausfließen. Es bleibt somit nur die Möglichkeit, daß der andere Wille dem ersten Willen "Bestand gibt", indem er sich selbst einschränkt und zusammenzieht und dadurch für den ersten Willen als Grundlage bzw. Basis fungiert. Die Bestimmung, derzufolge der andere Wille "beziehungsweise auf" (34) den ersten Willen zusammenziehender Natur ist, muß deshalb wie folgt expliziert werden: Der andere Wille schränkt sich 'in Rücksicht auf' den ersten Willen ein, zieht sich in sich zusammen und ermöglicht auf diese Weise, daß der erste Wille unendlich ausbreitend sein kann, ohne zu zerfließen.

Indem sich der andere Wille einschränkt und sich in sich zusammenzieht, verneint er sich also selbst, d.h. er verneint sich als der Wille, der dazu bestimmt ist, etwas zu wollen. Diese Verneinung des anderen Willens ist zugleich eine Bejahung des ersten Willens. Denn seine Selbstverneinung ermöglicht dem ersten Wille, sich zu bejahen, d.h. seine Fülle zu verströmen und mitzuteilen. Indem sich aber der andere Wille verneint, bejaht er nicht nur den ersten Willen, sondern er wird damit auch vom ersten Willen bejaht. Da er nämlich gerade auf diese Weise dem ersten Willen ermöglicht, sich zu bejahen, verströmt sich dessen Fülle derart, das sie ihm, dem anderen Willen, teilhaftig wird. Die Selbstbejahung des ersten Willens und die Selbstverneinung des anderen Willens stellen somit komplementäre Vollzugsweisen dar, welche mit einer Bejahung des jeweils anderen und einem Bejahtwerden durch das jeweils andere einhergehen.

Die Selbstverneinung des anderen Willens kommt somit keiner Selbstdestruktion gleich. Ganz im Gegenteil: Indem er sich verneint, wird er nämlich nicht nur zur Grundlage, sondern ihm wird in dieser Stellung und nur in dieser auch die Fülle zuteil, die er bedarf, um wirkender Wille sein. Entscheidend ist hierbei - darin besteht Schellings spekulative Einsicht -, daß es weder im Belieben des anderen Willens steht noch zufällig so ist, daß der andere Wille zunächst sich selbst verneint. Vielmehr kann der andere Wille gar nicht anders, als zunächst sich selbst einzuschränken und zusammenzuziehen. Denn ihm kommt unabhängig vom ersten Willen, d.h. als der leere und kraftlose zweite Wille, überhaupt keine wirkende Aktivität zu. Der andere Wille erwirbt somit seine "einschränkende,



zusammenziehende, verneinende Natur" allererst in seiner 'Begegnung' mit dem ersten Willen. Er erwirbt sie aber nur dadurch, daß er sie in dieser 'Begegnung' unmittelbar gegen sich selbst wendet. Denn andernfalls käme die 'Begegnung' überhaupt nicht zustande. Der andere Wille kann somit seiner formalen Bestimmung, etwas zu wollen, d.h. auf anderes zu wirken, nur dann realisieren, wenn er zuvor dieser nicht entspricht, d.h. wenn er sich verneint. Die erste Selbstverneinung des anderen Willens ist somit nicht die Folge eines freien Sich-zu-sich-Verhaltens, sondern die unmittelbare und unwillkürliche Folge seiner 'Begegnung' mit dem ersten Willen.<sup>287</sup>

Damit liegt nun das willentheoretische Interpretament für obige These vor, derzufolge der andere Wille "das erste Setzende der Möglichkeit einer Zeit" (33) ist. Das "erste Setzende" ist der andere Wille aufgrund seiner "einschränkenden, zusammenziehenden, verneinenden Natur", welche er in der 'Begegnung' mit dem ersten Willen erwirbt. Der Begriff 'Setzen' kann demnach generell durch die Ausdrücke 'Einschränken', 'Zusammenziehen' und 'Verneinen' expliziert werden. Deziert die "Möglichkeit einer Zeit", d.h. die aller Zeitigung vorausliegende Zeit, setzt der andere Wille den vorangegangenen Ausführungen zufolge gerade dann, wenn er nicht den ersten Willen, sondern sich verneint. Geht er dazu über, den ersten Willen zu verneinen, so hält er die Zeit nicht mehr in der Möglichkeit, sondern setzt bereits die erste Wirklichkeit der Zeit. Die parsische Ewigkeit ist demnach eine solche, die nicht nur offen für die Zeit ist, sondern mit dieser schon in 'Berührung' ist. Die von der Ewigkeit 'berührte' Zeit ist nicht mehr die leere Allzeitigkeit, sondern die von der Ewigkeit ganz erfüllte, aller Zeitigung noch vorausliegende Zeit.

#### *Die protodialogische Konzeption der Weltalter*

Schellings These, daß von der Lauterkeit alle Kraft und Fülle kommt, müßte inzwischen klarer geworden sein. Denn es hat sich gezeigt, daß der andere Wille erst infolge der 'Begegnung' zu Kraft kommt und Fülle erlangt. Vorbereitet ist damit zugleich der Übergang zum "ersten wirklichen Willen" (41). Dieser wird nämlich dadurch möglich, daß der andere Wille in der 'Begegnung' mit dem ersten Willen dazu ermächtigt wird, anderes zu verneinen, d.h. nicht mehr nur sich, sondern auch den ersten Willen einzuschränken und zusammenzuziehen. Bevor hierzu übergegangen wird, soll das Interpretament 'protodialogisch' expliziert und gerechtfertigt werden.

---

<sup>287</sup> Schelling setzt somit den anderen Willen nicht als einen freien, personal verfaßten Willen voraus. Vielmehr weist er hier in einer noch apersonalen Sphäre nach, daß eine jede auf anderes wirkende bzw. anderes erwirkende Aktivität auf einer ursprünglichen Selbstverneinung beruht. Diese Selbstverneinung liegt der als 'Einwicklung' (43) bezeichneten Verneinung noch voraus. Während diese die unmittelbare Voraussetzung eines Wirkens, einer Entwicklung ist, ist jene darüber hinaus auch der Ermöglichungsgrund dafür, daß der voluntative Vollzug verneint werden kann.

Das Protodialogische des parsischen Seins besteht darin, daß sich die beiden gleichursprünglichen Willen wechselseitig entsprechen, d.h. in diesem Fall, daß der eine den Mangel des anderen kompensiert. Beide Willen sind hierbei gleichsam ganz 'außer sich' bzw. ganz beim anderen. Das 'Außer-sich-sein' des ersten Willens drückt sich darin aus, daß er nicht in sich bleibt, sondern nichts als überströmende, mitteilende Fülle ist. Er ist hierin als der Wille bestimmt, der nichts *für* sich will. Als ein solcher ist er aber in sich völlig haltlos. Er bedarf eines anderen aber nicht nur als Halt, sondern auch als 'Adressat' seiner Mitteilbarkeit. Diesem doppelten Bedürfnis entspricht der andere Wille gerade dann, wenn er seinerseits ganz 'außer sich' ist. Sein 'Außer-sich-sein' zeigt sich darin, daß er sich als Wille, der etwas will, verneint und sich ganz dem ersten Willen hingibt.<sup>288</sup> Analog dazu, wie auf seiten der Lauterkeit bzw. des ersten Willens zwischen reiner Selbstliebe und reiner Fremdliebe unterschieden wurde, so kann nun auf seiten des anderen Willens zwischen *Selbsthingabe* und *Selbstbehauptung* unterschieden werden. Der andere Wille gibt sich dann hin, wenn er sich als Wille, der etwas will, verneint. Er behauptet sich hingegen dann, wenn er sich als Wille, der etwas will, bejaht.<sup>289</sup>

Zu einer 'Begegnung' der beiden Willen kommt es dann, wenn der in reiner Fremdliebe begriffene erste Wille mit dem sich ganz hingebenden anderen Willen zusammentrifft. In dem Begegnungscharakter dieser Beziehung besteht das Dialogische des 'parsischen Dualismus'. Damit ist zum einen gemeint, daß diese Beziehung nicht durch einen einseitig intendierten Akt eines der beiden Willen, sondern allein aus dem letztlich zufälligen Zusammenspiel beider zustande kommt. Zum andern ist damit gemeint, daß die Beziehung der beiden Willen unmittelbar, d.h. noch nicht durch ein Drittes vermittelt ist. Es handelt sich noch um ein 'bandloses' Verhältnis und damit um eines, das allem Einwirken auf anderes und allem Erwirken von anderem noch vorausliegt.

Nur als protodialogisch und nicht im vollen Sinne als dialogisch ist dieses erste Verhältnis erstens deshalb zu bezeichnen, weil die beiden Willen nicht nur keine freien, personalen, sondern auch keine selbständigen Wesen sind. Die beiden Willen sind der Existenz nach nicht voneinander unabhängig, sondern in ihrer Existenz völlig aufeinander angewiesen. Den WA zufolge kann aber erst dann strenggenommen von Liebe die Rede sein, "wenn bey existentieller Unabhängigkeit Freyes zu Freyem gezogen wird" (116). Zweitens besteht zwischen den beiden Willen eine ungleiche Wechselseitigkeit. Denn die Fülle und damit die Rolle des

<sup>288</sup> In den Erlanger Vorlesungen spricht Schelling von einem "Zustand der gänzlichen Verzückung" (EV 105).

<sup>289</sup> Schon gleich zu Anfang zeigt sich, daß der Gegensatz von Aktivität und Passivität zu abstrakt und undifferenziert ist, um einfach den beiden Willen zugeordnet werden zu können. Hinter der scheinbar passiven Empfänglichkeit des ersten Willens verbirgt sich die Aktivität des Sich-Suchens und die scheinbare Aktivität des sich selbst zeugenden zweiten Willens erweist sich als ein kraftloses In-sich-Kreisen. Jetzt zeigt sich, daß der erste Wille, sowie er den zweiten Willen empfangen hat, ganz in Aktivität aufgeht, allerdings in keiner wirkenden Aktivität, sondern in der des Verströmens und Mitteilens. Dem anderen Wille hingegen wird, sowie er in den ersten Willen aufgenommen ist, die Fülle des ersten Willens zuteil. Er wird somit empfangend. Dies ist aber nicht Ausdruck einer bloßen Passivität, sondern im Gegenteil der Ausdruck einer ersten, im Ansatz auf sich selbst wirkenden Aktivität.

Gebenden ist ganz auf der Seite des ersten Willens. Der an sich selbst leere andere Wille hingegen geht nicht nur diesbezüglich ganz in der Rolle des Nehmenden auf. Vom ersten Willen fließt ihm auch die Kraft zu, mit welcher er sich verneint und so dem ersten Willen Halt gibt. Der 'parsische Dualismus' ist deshalb in erster Linie als die Präfiguration 'asymmetrischer' dialogischer Beziehungen anzusehen.<sup>290</sup>

Die These von der Protodialogizität meint aber nicht nur, daß im parsischen Dualismus komplexere dialogische Beziehungen vorgebildet sind, sie meint auch und vor allem, daß das wirkliche Sein überhaupt 'ursprünglich' protodialogisch verfaßt ist, daß das wirkliche Sein durch das 'Nadelöhr' des parsischen Dualismus gegangen sein muß. Das parsische Sein ist noch kein schöpferisches, kein wirkliches Sein. Zu einem solchen kommt es erst, nachdem die beiden Willen zum "ersten wirkenden Willen" (41) geworden sind. Erst dann tritt eine auf anderes einwirkende und anderes erwirkende Macht hervor, bilden sich polar entgegengesetzte Kräfte heraus. All dies wäre aber den WA zufolge nicht möglich, wenn dem nicht ein protodialogisch verfaßtes Sein als sein Ermöglichungsgrund vorausginge.<sup>291</sup>

### *Protodialogische Erfahrungen*

Schelling selbst stellt den Erfahrungsgehalt der parsischen Transzendenz nicht explizit dar.<sup>292</sup> Dieser läßt sich aber indirekt aus den vorangegangenen

---

<sup>290</sup> Allerdings werden damit 'symmetrische' Beziehungen nicht ausgeschlossen. Da nämlich ein jedes menschliche Individuum aus beiden Willen zusammengesetzt ist, läßt sich eine der parsischen Konstellation entsprechende Begegnung zweier Menschen wie folgt vorstellen: Ein jeder der beiden enthält sich, etwas für sich zu wollen, und macht sich zum Resonanzraum für die Mitteilbarkeit des anderen, gibt dem anderen den Halt, den dieser in sich aufgibt; umgekehrt teilt jeder der beiden sich rückhaltlos dem anderen mit und findet in dem anderen Resonanz und den Halt, den er in sich aufgegeben hat.

<sup>291</sup> Philosophiehistorisch betrachtet berühren sich in Schellings Konzeption des parsischen Dualismus die Ansätze der Existenzphilosophie und der Philosophie des Dialogs insofern, als es in beiden darum geht, ein Sein aufzuweisen, welches aller konstituierenden Aktivität des Menschen vorausliegt. Während die Existenzphilosophie größtenteils einem transzendentalphilosophischen Ansatz verhaftet bleibt und dieses Sein einseitig nur als den Grund der menschlichen Konstitutionsleistung auslegt, kommt es der Dialogphilosophie darauf an, die korrelative Verfassung dieses Seins herauszustellen und es damit als den Grund dialogischer Beziehungen geltend zu machen. Vgl. Theunissen (1977a, 243-277). - Schelling führt zwar seinen protodialogischen Ansatz nirgends zu einer Theorie dialogischer Beziehungen aus. Anders als die Dialogphilosophie ersetzt aber nicht einfach das transzendentalphilosophische Modell der Intentionalität durch das Modell des Ich-Du-Verhältnisses. Er stellt beide Modelle nicht in eine abstrakte Opposition, vielmehr überwindet er den transzendentalen Ansatz, indem er das Modell der Intentionalität in einem protodialogischen Ansatz fundiert.

<sup>292</sup> Der Grund hierfür ist nicht zuletzt darin zu suchen, daß Schelling in den WA von der Selbsterfahrung, nicht aber von *zwischenmenschlichen* Erfahrungen ausgeht. In den WA finden sich deshalb keine Beschreibungen von Erfahrungen, die nur zwischen zwei Personen möglich sind. Die protodialogische Konstellation der beiden Willen fungiert lediglich generell als das Vorbild für

Ausführungen und aus Stellung dieser Transzendenz zwischen der mystischen Transzendenz und der Sophia, hinter welcher sich die erste Präfiguration des Geistes verbirgt, erschließen. Im Unterschied zur mystischen Transzendenz handelt es sich hier nicht um die Erfahrung, völlig der Zeit entrissen und in die überzeitliche Ewigkeit versetzt zu sein. Die Ewigkeit, von der hier die Rede ist, ist mit der Zeit in 'Berührung'. Aus der Perspektive der Zeit stellt sich diese 'Berührung' als ein allerzeitig vorausgehendes, reines Erfülltwerden dar. Schelling hätte demnach Erfahrungen beschreiben müssen, in welchen die Ewigkeit als die noch ungeteilte Fülle der stillstehenden Zeit erfahren wird.

Im Unterschied zur Sophia, die sich als ein Zustand wirkender, reflektierender Innerlichkeit erweisen wird, handelt es sich bei der parsischen Transzendenz noch um den Zustand reiner Innerlichkeit, ein Zustand, in welchem alles Wollen und Denken ruht. Diese Transzendenzenerfahrung ist allein dem Fühlen vorbehalten und zwar dem Gefühl, welches, im Unterschied zur "ersten wirkenden Innigkeit" (56) der Sophia, als 'reine Innigkeit' bezeichnet werden kann. Ihr spezifischer dialogischer Charakter zeigt sich in solchen zwischenmenschlichen Konstellationen, in welchen die eine der beiden Personen sich ganz zurücknimmt, ganz darin aufgeht, der anderen Person als Resonanzmedium für deren Mitteilbarkeit zu dienen und auf diese Weise der anderen Person ermöglicht, die ihr einwohnende Fülle zu verströmen, mitzuteilen und ihrer gewahr zu werden.<sup>293</sup> Bezogen auf eine zukünftige wirkende Aktivität kämen hier Momente in Betracht, in welchen man spürt, wie einem die Kraft für ein Wirken oder Handeln zufließt. Demnach läßt sich sagen, daß der einzelne Mensch aus der parsischen Transzendenzenerfahrung im weitesten Sinne sowohl die Kraft zu seiner Selbstverwirklichung schöpft als auch dazu, sich seiner Selbstverwirklichung zu enthalten und sich der Begegnung für anderes bzw. mit einer anderen Person zu öffnen.

#### 4.4 Sophia: Die Ewigkeit und die Zeit des spielenden Geistes (39-61)

"Von jetzt beginnt eine neue Epoche der Betrachtung" (39). Das Neue dieser Epoche liegt darin, daß " [...] wir von nun an nicht mehr zwey Willen, sondern den Einen aus beyden zusammengewachsenen Willen zu betrachten [haben], den ich den ersten wirkenden Willen, oder seiner Ganzheit nach auch schlechtweg das erste Wirkliche nennen werde" (40f). Und hiermit ist denn auch der Punkt erreicht, "von welchem alle Entwicklung [...] erst beginnt" (41). Wirklich ist demnach nur dasjenige, was wirkend ist, und jeder Entwicklungsprozeß setzt ein Wirkendes voraus. Weder das lautere noch das parsische Sein sind in diesem Sinn als

---

die Utopie der Geisterwelt (108f). Und als Liebe bestimmen die WA lediglich das zukünftige Verhältnis der beiden als Natur und Geisterwelt selbständig gewordenen Prinzipien (116).

<sup>293</sup> Die wohl schönste Beschreibung einer solchen Erfahrung findet sich in Platons *Phaidros*: Der Liebhaber, der sich in der Begegnung mit dem Jüngling ganz zurücknimmt und sich zum Spiegel macht, setzt im Jüngling einen überfließenden 'Strom des Liebreizes' frei, welcher sich sowohl dem Liebhaber mitteilt als auch von diesem wieder in den Jüngling zurückfließt (255b-d).

'wirklich' zu bezeichnen. Ebenso wenig stellt die Abfolge von der reinen Lauterkeit bis zum protodialogisch verfaßten Verhältnis der beiden Willen eine Entwicklung dar.

Das wirkliche Sein, von dem im weiteren die Rede ist, läßt sich als jener "tiefere Zustand des Wesens" identifizieren, von dem es weiter oben hieß, daß ihm "Die Nothwendigkeit [...] als sein Verhängnis folgt" (26). Aber zunächst geht es noch nicht um die Faktizität dieses Verhängnisses, sondern lediglich um seine strukturelle Bedingungen. Indem das Urwesen wirklich wird, tritt es in die Sphäre des Geistes ein bzw. Geist ist den WA zufolge wirkender Wille. Mit dem Geist, in welchem die logische Struktur des Urteils präfiguriert ist, treten Subjekt-Objekt-Verhältnisse hervor, konstituiert sich der Gegensatz und die Einheit von Seiendem und Sein. Mit dem Sein wiederum, somit gleichursprünglich mit dem Geist, konstituiert sich die Materie und treten die beiden polar entgegengesetzte Kräfte hervor.<sup>294</sup>

#### *Die Genese und die Seinsverfassung des Geistes (39-43)*

Bevor es strenggenommen um die Entwicklung des Urwesens gehen kann, muß zuvor die Genese des Zustandes aufgezeigt werden, aus dem heraus sich etwas entwickeln kann - denn: "Alle Entwicklung setzt Einwicklung zum voraus" (43). Von einer "Einwicklung" war bisher nicht die Rede. Denn auch dieser Vollzug ist Ausdruck eines Wirkens. Ein solches trat in 'embryonaler' Form erstmals im parsischen Sein hervor, welches - wie gesehen - mit darauf beruht, daß der andere Wille sich verneint bzw. die ihm zukommende "einschränkende, zusammenziehende, verneinende Natur" (34) gegen sich selbst wendet. Zur Einwicklung kommt es in dem Moment, in welchem der andere Wille dazu übergeht, nicht mehr sich, sondern den ersten Willen einzuschränken und zusammenzuziehen.

Durch diesen zweiten Akt des anderen Willens konstituiert sich der "erste wirkende Wille" (41) bzw. das Band, welches beide Willen aufeinander bezieht: "Die Mitte aber, oder das Band zwischen Subjekt und Objekt ist eben der zusammenziehende Wille selber, inwiefern er sich nach oben zum Objekt macht und dadurch die Liebe [d.h. den ersten Wille] festhält, daß sie seiend wird; nach unten aber sich selbst zum Subjekt macht und mit der von oben genommenen Kraft das Wesen zum Seyn zusammenzieht" (40).<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> Hier zeigt sich, daß im Unterschied zum Neuplatonismus und zur ganzen idealistischen Tradition den WA zufolge der Geist nicht rein intelligibel ist, sondern auch eine materielle Dimension aufweist.

<sup>295</sup> "Wie aber der Wille des Gemüths das Gemüth selbst fesselt und bindet: so hält der eigne oder zusammenziehende Wille auch die Liebe fest; denn nur von ihr, die in sich wirkungslos ist, kommt alle Kraft, und ohne sie vermöchte er nicht schaffender noch wirkender Wille zu werden. Also will er nicht von ihr lassen und macht sich selbst zum Objekt oder Wirkenden von ihr, sie aber zum Subjekt, Innern, Latenten von sich und setzt die, die zuvor nicht seyend war, dadurch als seyend" (40).

Zu beachten ist hierbei, daß dieser zweite Akt des anderen Willens komplexer Natur ist. Er setzt sich aus einer Einschränkung und einer Zusammenziehung zusammen, und zwar in eben dieser Reihenfolge. Dadurch, daß sich der andere Wille "nach oben zum Objekt macht", wird das protodialogische Verhältnis der beiden Willen unterbrochen: Als 'Ob-jekt' ist der andere Wille dem ersten Willen nicht mehr unterworfen, vielmehr wirft er sich diesem nun entgegen. Er ist für diesen nicht mehr ein Halt, sondern hält diesen fest, hemmt und schränkt ihn ein. Der erste Wille kann infolgedessen nicht mehr frei ausfließen. Seine zuvor kommunikative, ausströmend mitteilbare Aktivität transformiert sich infolgedessen zu einer wirkenden Aktivität. Wirkende Aktivität wiederum ist die Vollzugsweise des Seienden, ist Subjektivität. Die 'Geburtsstunde' des Subjektes, dessen Seinsweise den WA zufolge nicht die höchste ist (26), fällt somit mit der Unterbrechung des protodialogischen Seins zusammen. Ein Subjekt konstituiert sich, indem der andere Wille die kommunikative Aktivität des ersten Willens einschränkt.<sup>296</sup>

Der wirkenden Aktivität, zu welcher der erste Wille infolge seiner Einschränkung wird, bemächtigt sich jedoch unmittelbar der andere Wille, indem er "sich selbst zum Subjekt macht". Das Seiende wird dadurch zum Gegenteil seiner selbst, zum *Nichtseienden*. Die Verneinung ist hierbei nicht Ausdruck einer Beraubung, sondern vielmehr einer Verkehrung. Die wirkende Aktivität löst sich dadurch, daß sich der andere Wille ihrer bemächtigt, nicht auf. Vielmehr wird dadurch nur ihr Richtungssinn bestimmt. Als Nichtseiendes ist sie nicht Ausdruck eines Strebens nach Entfaltung, sondern sie ist "aktive Verslossenheit, thätiges Zurückstreben in die Tiefe und Verborgenheit" (39). Indem sich der andere Wille zum Subjekt macht, erwirkt er somit eine Zusammenziehung. Er zieht nun aber nicht mehr sich zusammen, sondern den ersten Willen. Durch diesen als "Einwicklung" bezeichneten Vorgang konstituiert sich das wirkliche Sein. Dieses ist eben deshalb, weil es durch eine wirkende Aktivität konstituiert wird, "kein bloßes Seyn, kein reines, leeres Objektives, in welchem gar nichts Seiendes wäre" (36).

Indem der erste Wille zum Sein zusammengezogen wird, wird dieser zum Objekt, d.h. er wird zum Stoff, zur "ersten Materie" (58) des ersten wirkenden Willens. Die Materie ist somit eine Fortbestimmung des ersten Willens.<sup>297</sup> Mit der Materie zusammen generieren "die beyden Urkräfte" (64), welche in der Materie miteinander verbunden sind. Diese beiden polar entgegengesetzten Kräfte sind gewissermaßen die Stellvertreter der beiden Willen im wirklichen Sein: Die zusammenziehende Kraft wirkt im Sinne des anderen, die ausbreitende bzw. expansive Kraft im Sinne des ersten Willens. Schelling setzt demnach in den WA

---

<sup>296</sup> An späterer Stelle heißt von dem ersten Wille bzw. der Lauterkeit, daß sie im ersten Wirklichen "im Gegensatz mit sich selber als Subjekt" ist. Als Subjekt ist sie nämlich "nicht mehr stille, sanft ausquellende, sondern wirkende und zusammenziehende Einheit" (61f).

<sup>297</sup> Indem nämlich der andere Wille den ersten Willen zusammenzieht, nimmt dieser bzw. die Lauterkeit erstmals "leidende Eigenschaften" (55) an.

weder Materie noch Kräfte voraus, sondern führt ihre Konstitution auf eine spezifische Interaktionweise der beiden Willen zurück.<sup>298</sup>

Das Agierende im Vollzug der Einwicklung ist allein der andere Wille: Er transformiert, indem er sich zum Objekt macht, den ersten Willen in eine wirkende Aktivität, und er zieht sodann, indem er sich zum Subjekt macht, den ersten Willen zum wirklichen Sein zusammen. Deshalb bezeichnet ihn Schelling als die "Mitte" bzw. das "Band" im ersten Wirklichen. Indem sich der andere Wille in dieser Weise zum Band von sich und dem ersten Willen macht, macht er sich zugleich "zum Herrschenden" (42) im Sinne des Übergreifenden.

Mit der Genese des ersten wirkenden Willens konstituiert sich somit erstmals eine Herrschaftsstruktur. Sie hat zu ihrer Voraussetzung, daß der erste Wille, indem ihn der andere Wille *festhält*, zu einer wirkenden Aktivität bzw. zu einem Seienden wird. Die Struktur des Übergreifens konstituiert sich nämlich dadurch, daß der andere Wille vermöge dieser wirkenden Aktivität den ersten Willen zusammenzieht und einschließt. Damit ist aber zugleich auch schon dasjenige Moment erschlossen, durch welches Herrschaft, sobald sie sich faktisch realisiert, überwunden wird. Da nämlich der andere Wille, bevor er sich zum Band bzw. zum Herrschenden machen kann, den ersten Willen zu einer wirkenden Aktivität bzw. zu einem Seienden machen muß, konstituiert er zugleich die Macht, welche in der Folge seine faktische Herrschaft überwindet. Zudem wird in den WA der Horizont von Herrschaft dadurch transzendiert, daß wirkende Aktivität überhaupt als eine abkünftige Kraft begriffen wird. Denn der wirkenden Aktivität liegt das protodialogisch verfaßte parsische Sein zugrunde. Dieses, letztlich die reine Lauterkeit, von der "allein alle Kraft kommt" (27), ist der Ermöglichungsgrund aller wirkenden Aktivität.

Damit sind nun aber erst die strukturellen Bedingungen von Herrschaft expliziert. Noch nicht gezeigt ist hingegen, wie sich Herrschaft faktisch realisiert. Schelling unterscheidet im weiteren zwei Vollzugsweisen des 'ersten wirkenden Willens' bzw. des Geistes. Beide kommen darin überein, daß sie noch, weil durch sie noch nichts erwirkt wird, welches unabhängig vom Wirkenden Bestand hat, der Sphäre der Innerlichkeit angehören. Während aber die eine der beiden, die Sophia, eine zwanglose und herrschaftsfreie Vollzugsweise darstellt, erweist sich die andere als eine zwanghafte Vollzugsweise. Im 'Übergang' von der ersten zur zweiten, der sich als ein Umschlag erweisen wird, konstituiert sich somit faktisch Herrschaft. Erst infolge dieses Umschlags findet sich das Urwesen in dem Zustand vor, von dem es weiter oben heißt, daß ihm "Die Nothwendigkeit [...] als sein Verhängnis folgt" (26).

### *Sophia oder der erste wirkende Wille als spielender Geist (53-61)*

Bislang wurde lediglich die Struktur des Geistes dargestellt. Diese konstituiert sich notwendig derart, daß der andere Wille den ersten Willen zu einem Seienden macht

---

<sup>298</sup> In der Freiheitsschrift hat Schelling noch Materie und Kräfte im Absoluten vorausgesetzt (VII 360).

und sodann zum wirklichen Sein zusammenzieht. Offen ist damit noch, ob es sich hierbei um einen irreversiblen Vorgang handelt oder nicht. Reversibel wäre dieser dann, wenn der andere Wille zwar vom parsischen Sein ausginge und das erste wirkliche Sein setzte, zugleich damit aber immer auch schon wieder in das parsische Sein zurückgegangen wäre und das erste wirkliche Sein aufgehoben hätte. Ein solch reversibler, zwischen zwei Polen, dem parsischen und dem ersten wirklichen Sein, gleichsam oszillierender Vollzug kennzeichnet die erste, noch herrschafts- und zwangsfreie Vollzugsweise des wirkenden Willens.

Die WA beschreiben diese Vollzugsweise als ein Spiel. Als ein Spiel ist zunächst die Interaktion der beiden Willen und sodann die entsprechende Interaktion der beiden polar entgegengesetzten Kräfte im wirklichen Sein darzustellen. Anschließend wird das diesem Moment zugrundeliegende Verhältnis von Ewigkeit und Zeit beleuchtet. In der abschließenden Explikation des Erfahrungsgehaltes wird sich zeigen, daß sich diese Seinsdimension im Zustand der nicht mehr reinen, sondern bereits reflektierten, produktiven Innerlichkeit erschließt. Als 'Sophia' wird diese Transzendenzerfahrung bezeichnet, weil den WA zufolge in diesem Moment dasjenige hervorgebracht und geschaut wird, was zukünftig sein soll: die Ideen. Deshalb ist es auch eine Erfahrung, nach welcher nicht zuletzt der Philosoph, der Freund der Weisheit, verlangt (8).

Die Sophia beruht auf einem "Wechselspiel" (54) der beiden Willen. Es handelt sich schon um ein Spiel, weil ihr protodialogisches Verhältnis, indem der andere Wille sich des ersten Willens bemächtigt und ihn sich unterwirft, aufgehoben wird. Es ist nur ein Spiel, weil die Aufhebung des protodialogischen Verhältnisses immer auch schon aufgehoben ist. Der andere Wille nimmt sich nämlich im selben Augenblick, in welchem er sich zum Herrschenden aufwirft, wieder zurück und unterwirft sich dem ersten Willen wieder, so daß sich das protodialogische Verhältnis wieder einstellt. Der andere Wille oszilliert somit beständig zwischen Selbstbehauptung und Selbsthingabe, zwischen Unterwerfung des ersten Willens und Selbstunterwerfung. Das hierbei entstehende Band ist deshalb "kein nothwendiges Band" (55). Es ist vielmehr transitorischer Natur. Denn es hat sich immer auch schon in das 'bandlose' protodialogische Verhältnis der beiden Willen aufgelöst, ist immer schon im parsischen Sein verschwunden.

Das Spiel zwischen den beiden Willen ist insofern asymmetrisch verfaßt, als es allein auf der "freyen, jeden Augenblick sich wiederholenden, mit sich selbst gleichsam spielenden Thätigkeit des contrahierenden Principis" (55), also des anderen Willens beruht. Dieser spielt also die aktive Rolle: Er unterwirft den ersten Willen und unterwirft sich diesem. Der erste Wille hingegen verhält sich hierbei passiv: Er wird unterworfen und ihm unterwirft sich der andere Wille.<sup>299</sup> Auch wenn

---

<sup>299</sup> Es ist sogar ausgeschlossen, daß der erste Wille in diesem Moment seiner Unterwerfung entgegenwirken könnte. Denn indem der andere Wille in das parsische Sein zurückgeht, löst sich mit dem Band auch die Bestimmtheit des ersten Willens als Seiendes, als wirkende Aktivität auf. Seiner Unterwerfung durch den anderen Willen kann der erste Wille erst dann tätig entgegenwirken, wenn der andere Wille sich irreversibel zum Herrschenden macht. Dann allerdings kann der erste Wille gar nicht anders, als dieser Herrschaft entgegenzuwirken.



es sich somit nicht um ein wechselseitiges Unterwerfen und Unterworfenwerden handelt, so kann Schelling dennoch sinnvollerweise von einem "holden Wechselspiel" (54) der beiden Willen sprechen. Denn ruft man sich das protodialogische Verhältnis der beiden Willen, das ja im Wechselspiel als ein Pol desselben bestehen bleibt, in Erinnerung, so zeigt sich, daß der erste Wille ebenfalls, obzwar nicht im wirkenden Sinne, aktiv ist. Indem er nämlich seine Fülle verströmt und sie dem anderen Willen mitteilt, verleiht er diesem allererst die Kraft zum Wirken. Diese Kraft wird dem anderen Willen - wie gesehen - nur dann zuteil, wenn er sich zuvor dem ersten Willen unterworfen hat und sich immer wieder von neuem unterwirft.

Damit, daß der andere Wille die Kraft, welche ihm vom ersten Willen her zufließt, gebraucht, um den ersten Willen zu unterwerfen, 'mißbraucht' er diese Kraft nicht. Solange er in der dargestellten spielenden 'Doppelbewegung' begriffen ist, widerspricht er dem ersten Willen nicht. Vielmehr entspricht er diesem dadurch im Gegenteil erst ganz. Denn nicht schon im protodialogischen Verhältnis, sondern erst im Wechselspiel der beiden Willen stellt sich ein erster, präreflexiver, nämlich gefühlter Selbstbezug ein. Die reine, in sich bleibende Lauterkeit, die "sich selbst nicht kennt" (28), ist eine "fühllose Einheit" (54). Mit dem parsischen Sein ist zwar schon Gefühl da, aber eben nicht gefühlte Einheit, d.h. kein gefühlter Selbstbezug, sondern das reine Gefühl, in Beziehung zu sein. Erst im Moment des Spiels ist die Einheit "fühlend geworden" (54) und erst mit diesem gefühlten Selbstbezug, wird die Lust der sich suchenden Lauterkeit, "sich zu haben" (31), befriedigt. Die positive Einfärbung dieses ersten Selbstgefühls, Schelling spricht von der "wonnigsten Einheit" (54), beruht darauf, daß ihm das reine, noch nicht selbstbezügliche Gefühl der Innigkeit zugrundeliegt, in welches jenes sich immer wieder auflöst.

Der Blick ist nun auf das im Wechselspiel der beiden Willen aufscheinende wirkliche Sein zu richten. Indem der andere Wille sich zum Subjekt macht und den ersten Willen zum Sein zusammenzieht, wird der erste Wille zum Stoff, zur "ersten Materie" (58) des ersten wirkenden Willens. Mit dem Stoff zusammen generieren "die beyden Urkräfte" (64), die expansive und die kontrahierende Kraft. Das Wechselspiel der beiden Willen manifestiert sich im Sein als eine "freye Bewegung der beyden Kräfte" (55). Diese - "in jedem Augenblick frey hervorstrebend und in jedem wieder sanft geeint" (ebd.) - erzeugen "je nach [ihrer] verschiedenen Stellung [...] gegen einander ein Blick oder Gesicht des ihr angemessenen Geschöpfs" (56). Das Erwirkte ist demnach "nichts Bleibendes und Festes", sondern ist "in unaufhörlicher Bildung" begriffen (56). Die erwirkte transitorische Gestalt bezeichnet Schelling als "Idea" (ebd.).<sup>300</sup> Diese stellt kein "bloßes Verstandeswesen" (57) dar. Vielmehr kann den WA zufolge die Idee "nicht ohne alles Physische gedacht werden" (ebd.).<sup>301</sup> Dieses Physische, in welchem sich die Ideen für einen

<sup>300</sup> Mit dem Moment des Spiels reformulieren die WA die Fulgurationstheorie des Identitätssystems. Dort nämlich bezeichnete Schelling die Ideen als Fulgurationen und stellte sie als notwendige Folgen des sich selbst affirmierenden absoluten Seins dar. Vgl. hierzu S. 58 dieser Arbeit.

<sup>301</sup> Schelling steht damit in der Nachfolge einer schon in der Antike beginnenden und in der Renaissance kulminierenden Tradition, welche die platonische 'Idee' für die Ästhetik zu gewinnen suchte

Augenblick manifestieren, ist die "erste Materie" (58). Als das reine Medium der Ideen stellt sie "die erste, zarteste Leiblichkeit" (57) bzw. eine noch "geistige Materie" (58) dar.

### *Der erste, noch nicht gesetzte Gegensatz von Zeit und Ewigkeit*

Im Wechselspiel der beiden Willen scheiden sich demnach Geistiges und Leibliches, ohne daß ihr Unterschied hierdurch schon als ein wirklicher gesetzt wird.<sup>302</sup> Dementsprechend ist das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit verfaßt. Im parsischen Sein ist die Ewigkeit mit der Zeit in 'Berührung'. Der in Selbstverneinung begriffene andere Wille ist hierbei als "das erste Setzende der Möglichkeit einer Zeit" (33) bestimmt. Indem der andere Wille dazu übergeht, den ersten Willen zu verneinen, realisiert er die Möglichkeit der Zeit. Er setzt damit die Zeit aber noch nicht wirklich. Denn da er immer auch schon dazu übergegangen ist, sich zu verneinen, macht er keinen wirklichen Anfang, sondern hält die Zeit noch in der Möglichkeit. Er realisiert die Möglichkeit der Zeit gleichsam in der Möglichkeit. Rückblickend wäre deshalb die parsische Ewigkeit als eine zu bestimmen, in welcher die Zeit der *reinen* Möglichkeit nach gesetzt ist. Im Wechselspiel der beiden Willen wird nicht die Möglichkeit der Zeit, sondern nur, ohne aber verloren zu gehen, die Reinheit dieser Möglichkeit aufgehoben. Zeit und Ewigkeit trennen sich somit zwar. Ihre Berührung bleibt aber als ein Moment dieses Vollzugs erhalten. Die Trennung vollzieht sich demnach noch in der Ewigkeit bzw. die Zeit bleibt in ihre Trennung noch in der Ewigkeit aufgehoben. Die von der Ewigkeit getrennte Zeit bleibt deshalb auch für die Ewigkeit 'durchsichtig', und umgekehrt scheint die Ewigkeit durch die von ihr getrennte Zeit hindurch.

### *Erfahrungen produktiver Innerlichkeit*

Die Ewigkeit ist eben deshalb, weil sie durch die Zeit gemäßigt ist, "ein schon gemildertes Lichtwesen" und nicht mehr ein "unerträglicher Glanz" (57), als welcher die überzeitliche Ewigkeit erfahren wird.<sup>303</sup> Anders als in der mystischen

---

(vgl. Panofsky 1924). Schelling selbst glaubt, daß Platons Ideenlehre auf eine orientalische Tradition zurückgeht und Platon den orientalischen, d.h. den materiell-sinnlichen Aspekt, getilgt hat (EV 158).

<sup>302</sup> "Es ist hier im genauesten Verstande nur Ein Wesen, das Existierende, zu dem das Seyende als Subjekt, das Seyn als Objekt gehört; und diese drey sind ineinander und schlechthin ununterscheidbar" (61). Kierkegaard beschreibt im *Begriff Angst* diese Seinsform als eine noch unmittelbare Einheit von Seele und Leib, in welcher der Geist noch nicht wirklich gesetzt ist (Kierkegaard IV 315).

<sup>303</sup> Diese spezielle Lichtmetaphorik verweist auf Schellings Pindar-Rezeption. Am Ende der achten Pythischen Ode, auf welche sich Schelling an späterer Stelle explizit bezieht (93f), findet sich die Gnome, in der es u.a. heißt: "Aber wenn Glanz (αἴγλα) gottgeben kommt, ist strahlendes Licht

Transzendenz handelt es sich demnach bei der Erfahrung, welche die Sophia erschließt, nicht um ein plötzliches, gänzlichliches Herausgerissenwerden aus der Zeit. Ihr Zeitmodus ist auch nicht mehr der des stillstehenden, erfüllten Augenblicks, sondern vielmehr der des Verweilens. Es ist der währende Augenblick der schöpferischen Kontemplation bzw. der produktiven Innerlichkeit. Schelling führt zum einen "Zustände innerer Begeisterung" (57) an, das sind "jene außerordentliche Zustände, in denen ein menschliches Wesen ganz in sich selber und in der höchsten innern Klarheit, von der Außenwelt aber völlig abgeschnitten ist" (54) und in sich selbst wirkend bzw. schöpferisch ist.<sup>304</sup> Zum anderen verweist er auf "die freye Betrachtung der Dinge" (59), also auf ein ästhetisches Anschauen, ein 'sinniges Anschauen' (VII 62), welches die Idee eines Dinges erfaßt.

Diese Zustände nicht mehr reiner, sondern bereits reflektierter bzw. schöpferischer Innerlichkeit stellen sich unter den Bedingungen der wirklichen Zeit nicht von selbst ein. Da die Seinssphäre der Sophia durch die faktische Trennung der Zeit von der Ewigkeit verschüttet wird, bedarf es einer subjektiven Anstrengung, um wieder hinter diese Trennung zurückzugelangen. Die erforderliche subjektive Anstrengung ist zunächst identisch mit derjenigen, welche in der praktischen Selbstscheidung aufgebracht werden muß. Anders als bei dieser handelt es sich bei dem Vollzug, durch welchen man in einen Zustand der schöpferischen Innerlichkeit gelangt, nicht um eine Scheidung der Zeit in ihre drei Dimensionen, sondern um eine Scheidung von der Zeit, und zwar im Sinne einer Aufhebung der Zeit in die Ewigkeit. Demgemäß ist sie keine Erfahrung "eigentlicher Vergangenheit" (20), sondern eine Erfahrung 'ursprünglicher' Vergangenheit. Sie übersteigt die faktische Zeit gleichsam 'nach innen' und erschließt derart ihre infolge der Herrschaft des anderen Willens verschüttete virtuelle Tiefendimension.

Diese Transzendenz 'nach innen' hat für Schelling aber zugleich eine utopische Funktion. Wie das protodialogisch verfaßte parsische Sein die Verhältnisse der zukünftigen Geisterwelt präfiguriert (109f), so antizipiert die Sophia die zukünftige Verfassung der Natur. Für die Materie, die in der Gegenwart dem Geist faktisch entgegengesetzt ist, stellt das erste Band von Geistigem und Leiblichem den Ermöglichungsgrund für ihre utopische "Wiedererhöhung ins [Geistige]" (58) dar .

#### 4.5 Der Umschlag des 'ursprünglichen' in das vorweltliche Verhältnis von Ewigkeit und Zeit (61-63)

"Nun kann auch das höchste Leben [...] im gegenwärtigen Moment [der Sophia] nicht stehen bleiben" (61). Mit diesem Satz leiten die WA den Übergang zum Widerstreit der beiden Willen bzw. zur vorweltlichen Zeit im engen Sinne ein. Dieser Über-

---

auf den Männern und versöhnt das Leben (μείλιχος αἰών)" (V.96f). Hölderlin übersetzt μείλιχος αἰών mit 'lieblichem Leben'.

<sup>304</sup> Eine solche Erfahrung hat Hegel im Vorwort zur zweiten Ausgabe seiner Logik im Blick, wo er entschieden für "die Teilnahme an der leidenschaftslose Stille der nur denkenden Erkenntnis" plädiert (Hegel 5, 34).

gang vollzieht sich, indem sich der andere Wille auf irreversible Weise zum Herrschenden macht und dadurch die Zeit wirklich setzt, d.h. faktisch aus der Ewigkeit heraussetzt. Dieser Anfang der wirklichen Zeit ist unterschieden von dem 'eigentlichen' Anfang. In dem hier thematischen Übergang wird die Zeit nämlich als ungeschiedene gesetzt. Diese Ungeschiedenheit ist Ausdruck davon, daß die Vergangenheit in der Zeit herrschend ist. Erst durch einen eigentlichen Anfang, eine Scheidung der Zeit in ihre drei Dimensionen, wird diese Herrschaft transzendiert.

Der hier thematische Anfang ist somit zwar nicht identisch mit dem eigentlichen Vollzug der Zeit. Er geht aber auch nicht darin auf, dasjenige zu sein, wovon der transzendierende Vollzug der Scheidung ihren Ausgang nimmt. Vielmehr ist er zugleich die Faktizität dieses Vollzugs selbst. Mit dem ersten Anfang der wirklichen Zeit geht die Notwendigkeit einher, sich von sich scheiden zu *müssen*. Diese Notwendigkeit kann somit durch den eigentlichen Vollzug der Zeit nicht aufgehoben werden, sondern liegt diesem immer schon zugrunde. Dies heißt nun aber wiederum nicht, daß diese Notwendigkeit ein unveränderliches, ursprüngliches Schicksal darstellt.<sup>305</sup> Vielmehr kommt es Schelling in den WA darauf an, in dieser Notwendigkeit eine wahrhaft ursprüngliche Dimension, nämlich den Ewigkeitsgrund der Zeit, zu entdecken und als den positiven Ermöglichungsgrund eigentlicher Zeitigung zu erweisen.

Da die nachfolgende Interpretation, in welcher diese These begründet wird, sich nur auf eine relativ kleine Textbasis stützen kann, soll ihr Gang kurz vorgestellt und erläutert werden. Ausgegangen wird von der 'bildlichen Rede', in welcher die WA besagten Übergang darstellen. Sodann wird ihr spekulativer Gehalt mit Hilfe der bisher erarbeiteten begrifflichen Mitteln expliziert. Hierfür ist es erforderlich, noch einmal zu der ersten Bestimmung der Lauterkeit bzw. des ersten Willens zurückzukehren und den ganzen 'Weg' unter einem veränderten Gesichtspunkt zu wiederholen. Damit wird aber nur die Möglichkeit dieses Übergangs dargestellt. Die Faktizität dieses Übergangs kann nur Gegenstand eines mythischen Erzählens sein, welches seine Evidenz in der aktuellen Erfahrung hat, daß die Vergangenheit in der Zeit herrschend ist und daß man als Mensch dem Zwang, sich von sich scheiden zu müssen, ausgesetzt ist.

### *Der 'Umschlag' in der Erzählung*

Schelling stellt den Übergang in der Form einer "bildlichen Redens" (61), einer mythischen Erzählung dar: Im Spiel mit dem anderen Willen 'erinnert' sich der erste Wille seines ursprünglichen Zustands, dem der reinen Lauterkeit. Vor dem Hintergrund dieser 'Erinnerung' schlägt die positiv eingefärbte Erfahrung des Wechselspiels unvermittelt in das Gegenteil um.<sup>306</sup> Infolgedessen entsteht im ersten

<sup>305</sup> So die These Wielands (1956, 75-78).

<sup>306</sup> "Sie [die Lauterkeit] freut sich also wohl eine Weile ihres fühlenden und und sich selbst fühlbar gewordenen Lebens - man verstatte uns nur einstweilen dieses bildliche Reden -; bald aber empfindet sie nur inniger und schärfer [...] die Einheit ihres Wesens" (61).

Willen "ein stilles Verlangen" (62), sich des Verhältnisses mit dem anderen Willen gänzlich zu entledigen und wieder in der reinen Lauterkeit aufzugehen. Dieses Verlangen wiederum löst in dem anderen Willen einen 'Schreck' aus, woraufhin dieser, indem er unwillkürlich und plötzlich kontrahiert, sich irreversibel zum Herrschenden macht. Im selben Moment wird der erste wirkende Wille, d.h. das zunächst zwanglose Band der beiden Willen zu einem notwendigen. Damit wird die freie Bewegung der Kräfte im wirklichen Sein gehemmt, und es entsteht "das erste eigne Leben im Objektiven" (65).

Dieser Beschreibung läßt sich entnehmen, daß der Anfang der wirklichen Zeit nicht vorrangig auf den anderen Willen zurückzuführen ist. Zwar vollzieht sich der Übergang zur wirklichen Zeit faktisch durch einen Akt des anderen Willens. Schelling beschreibt diesen Akt aber als eine unwillkürliche und unvermeidliche Reaktion darauf, daß das Entsprechungsverhältnis der beiden Willen von seiten des ersten Willens gestört wird. Diese Störung wird ausgelöst, indem sich der erste Wille seines ursprünglichen Zustands, dem der reinen Lauterkeit, 'erinnert'. Schellings Darstellung ist allerdings insofern ungenau, als sie den Anschein erweckt, daß der erste Wille im ersten wirkenden Willen "ein Verlangen nach der Scheidung" (63) erweckt und der andere Wille auf die Scheidung im wirkenden Willen mit einer Kontraktion reagiert. Von Scheidung kann nämlich erst die Rede sein, wenn ein Widerstand, der überwunden werden soll, vorhanden ist. Dies setzt aber die vom anderen Willen erwirkte irreversible Kontraktion bereits voraus. Es kann somit allenfalls davon die Rede sein, daß der andere Wille auf das Verlangen nach Scheidung, nicht aber auf die Scheidung selbst reagiert. Dieses Verlangen meldet sich zwar im ersten wirkenden Willen. Es verweist aber auf eine basale Störung des protodialogischen Verhältnisses der beiden Willen. Diese These und mit ihr der spekulative Gehalt der ganzen 'bildlichen Rede' soll im weiteren mit Hilfe der bisher erarbeiteten begrifflichen Mittel expliziert werden

#### *Dialektische und 'psychologische' Annäherung an das Faktum des Umschlags*

Nachvollziehen läßt sich das erzählte Ereignis nur, wenn man sich wieder daran erinnert, daß der erste Wille gleichursprünglich relationsfrei und relational verfaßt ist. Diese Verfaßtheit trat im unbegreiflichen Übergang von der in sich bleibenden reinen Lauterkeit zu der sich suchenden, für anderes empfänglichen Lauterkeit hervor. Als ambivalent läßt sich die Lauterkeit insofern bezeichnen, als dem ersten Übergehen von der relationalfreien zur relationalen Vollzugsweise noch die Entschiedenheit fehlt, so daß die Tendenz, dieses Übergehen wieder rückgängig zu machen, bestehen bleibt. Eben diese gegenläufige Tendenz bringt Schelling im Übergang vom Spiel zum Streit explizit zur Geltung, indem er an dem ersten Willen, das Verlangen, in den Zustand der reinen Lauterkeit bzw. der reinen Selbstliebe

zurückzukehren, aufweist.<sup>307</sup> Das ist insofern konsequent, als Entschiedenheit ein personal verfaßtes Wollen voraussetzt. Die Lauterkeit ist aber das überpersönliche Göttliche und verbleibt als solches in der Ambivalenz von reiner Selbstliebe und Fremdliebe.

Aus der Perspektive des anderen Willens erweist sich die relationale Vollzugsweise der Lauterkeit bzw. des ersten Willens als Zuwendung, als Ausdruck reiner Fremdliebe. Die relationsfreie Vollzugsweise der reinen Selbstliebe stellt sich hingegen als eine Abwendung bzw. als ein Abgewendetsein dar. Wendet sich der erste Wille dem an sich leeren und kraftlosen zweiten bzw. anderen Willen in dieser Weise zu, so wird dieser erfüllt und ermächtigt. Wendet sich der erste Wille hingegen vom anderen Willen ab, so wird dieser entleert und entmächtigt.

Vor dem Hintergrund dieser Ambivalenz erweist sich das protodialogische Verhältnis und das daraus hervorgehende Wechselspiel der beiden Willen als äußerst fragil und störungsanfällig. Es beruht nämlich darauf, daß der erste Wille in diese Verhältnisse ausschließlich als reine Fremdliebe eingeht. Die Seite der reinen Selbstliebe bleibt hier hingegen verborgen bzw. abgewandt. Die Zuwendung ist somit in sich dialektisch verfaßt. Indem sich nämlich der erste Wille als Fremdliebe dem anderen Willen zuwendet, wendet er bzw. die Lauterkeit sich als reine Selbstliebe von diesem ab. Erscheint der erste Wille derart unzweideutig, so erweist sich der andere Wille seinerseits als unzweideutig. In dieser Konstellation gebraucht er die Macht, die ihm vom ersten Willen her zufließt, um diesem zu entsprechen.

Umgekehrt aber tritt mit der Ambivalenz des ersten Willens auch der andere Wille als eine zweideutige Macht hervor, nämlich als eine solche, die sich sowohl dem ersten Willen hingeben als auch diesem, indem sie sich selbst behauptet, widersprechen kann. Der andere Wille widerspricht dem ersten Willen dann, wenn er diesen auf eine irreversible Weise verneint. In dem Moment, in welchem die Zuwendung des ersten Willens in eine Abwendung übergeht bzw. in welchem sich der erste Wille dem anderen Willen auch als reine Selbstliebe zukehrt, ergeben sich für den anderen Willen - dialektisch betrachtet - zwei Möglichkeiten: Entweder er geht seiner Macht einfach wieder verlustig und wird wieder zum leeren, kraftlosen zweiten Willen, oder aber er hält in eben diesem Moment die ihm zugeflossene Kraft fest und wendet sich mit dieser seinerseits gegen den ersten Willen. Im ersten Fall reproduziert sich die Ambivalenz des ersten Willens in jedem Moment von neuem. Der andere Wille unterliegt diesem Wechsel von Er- und Entmächtigung, ohne dem ersten Willen zu widersprechen. Im zweiten Fall entzieht sich der andere Wille dieser Ambivalenz, indem er sich auf irreversible Weise selbst behauptet, sich als eine eigene Macht konstituiert und damit dem ersten Willen widerspricht. Infolge dieses irreversiblen Aktes wird die Ambivalenz des ersten Willens nicht getilgt, sondern in zwei Extreme auseinandertrieben. *Einerseits* löst sich diese Ambivalenz in eine unzweideutige Abwendung auf: Als Fremdliebe wendet sich der erste Wille,

---

<sup>307</sup> "Dieß ist das Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden, hernach, nachdem es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts [...]" (62).

indem der andere Wille ihm widerspricht, eindeutig von diesem ab, d.h. er erfüllt und ermächtigt diesen nicht mehr. Zugleich damit kehrt sich diesem der erste Wille als reine Selbstliebe und damit als eine entleerende und entmächtigende Gewalt zu.<sup>308</sup> Diese Konstellation von reiner Selbstliebe und irreversibler Selbstbehauptung stellt die genaue Verkehrung des protodialogischen und spielenden Verhältnisses der beiden Willen dar. *Andererseits* aber löst sich die Ambivalenz des ersten Willens, indem der andere Wille ihm widerspricht, in eine unzweideutige Zuwendung auf. Das bedeutet, daß das protodialogische und spielende Verhältnis der beiden Willen, welches auf der nicht entschiedenen Zuwendung des ersten Willens beruht, erst nachträglich seine Eindeutigkeit erlangt, nämlich erst dann, wenn es verkehrt worden und damit verloren ist. Der erste Wille zeigt sich also erst in dem Moment als eine Macht, die den anderen Willen unzweideutig erfüllt und ermächtigt, in welchem der andere Wille auf die Ambivalenz reagiert und dem ersten Willen widerspricht.

Unter der Voraussetzung der basalen Ambivalenz des ersten Willens kann somit das protodialogische und spielende Verhältnis der beiden Willen nicht festgehalten werden. Es ist vielmehr - dialektisch betrachtet - immer schon in sein Gegenteil umgeschlagen. Dies bedeutet allerdings nicht, daß es ein bloßer Schein wäre. Sein unbestreitbares Wahrheitsmoment besteht nämlich darin, daß der andere Wille dem ersten Willen nur dann widersprechen kann, wenn es zumindest einen Moment gibt, in welchem der erste Wille als Fremdliebe unzweideutig dem anderen Willen zugewandt ist und dieser jenem genauso unzweideutig entspricht. Denn das protodialogische Verhältnis der beiden Willen ist die Konstellation, in welcher der andere Wille allererst zu einer wirkenden Macht wird und damit das Vermögen erlangt, dem ersten Willen zu widersprechen.

Damit ist die Reichweite der dialektischen Darstellung erschöpft. Wird der entsprechende Erfahrungsgehalt expliziert, so gelangt man einen Schritt weiter, nämlich bis zu dem Punkt, der unmittelbar vor dem faktischen Umschlag liegt. Das protodialogische und spielende Verhältnis der beiden Willen geht mit dem Gefühl der reinen bzw. wirkenden Innigkeit einher. Diese Innigkeit beruht darauf, daß die beiden Willen unzweideutig einander entsprechen. Sie wird gestört, indem sich von seiten des ersten Willens eine Zweideutigkeit meldet und sich diese dem anderen Willen mitteilt. Dies ist der Moment, in welchem die reine Zuwendung des ersten Willens in Abwendung umzuschlagen droht, in welchem die Kontinuität der Zuwendung unvermittelt abbricht und die in der Zuwendung abgewandte relationsfreie Seite des ersten Willens als "die verzehrende Schärfe der Reinheit" (29) plötzlich hervorbricht. Der Plötzlichkeit, in der sich die bedrohliche Seite des Göttlichen zeigt, korrespondiert auf seiten des anderen Willens der Schreck und die

---

<sup>308</sup> Diese bedrohliche Seite der Lauterkeit meldete sich bereits in ihren Charakterisierungen als dem "Glanz des unzugänglichen Lichtes", "der verzehrenden Schärfe der Reinheit" (29), einem "vernichtenden Feuer" (98). Im Widerstreit tritt dieser Aspekt der Lauterkeit immer wieder als der plötzlich hervorbrechende Blitz, der die Kontinuität dieses Zwangszusammenhangs für einen Moment aufbricht, zu Tage (65 und 75).

Furcht vor dem Verlust der Existenz.<sup>309</sup> Im Moment des Schrecks vollzieht der andere Wille den Akt, mit welchem er sich auf irreversible Weise zum Herrschenden macht.

### *Das Faktum des Umschlags und seine Folgen*

Die dialektisch affekttheoretische Darstellung reicht nun aber nur so weit, die Ambivalenz des ersten Willens und die damit einhergehende Möglichkeit aufzuweisen, daß sich der andere Wille im Moment des Schrecks irreversibel selbst behaupten und damit zum Herrschenden machen kann. Daß dies faktisch geschehen ist, hat seine Evidenz allein in der Erfahrung der gegenwärtigen Wirklichkeit. Genau an diesen Punkt zeigt sich die unverzichtbare Funktion der mythischen Erzählung. Schelling versucht die gegenwärtige Realitätserfahrung zu erklären, indem er sie auf ein 'mythisches' Ereignis zurückführt. Die Erfahrung, daß die Vergangenheit in der Zeit herrschend ist und daß man sich von sich scheiden *muß*, führt er darauf zurück, daß der andere Wille auf die Ambivalenz des Göttlichen so reagiert hat, daß er sich 'einmal' irreversibel zum Herrschenden gemacht hat.

Damit erzeugt die mythische Erzählung aber unweigerlich den Schein, als vollziehe sich dieser Akt in der Zeit und als ginge das protodialogische und spielende Verhältnis diesem Akt der Zeit nach voran.<sup>310</sup> Wenn diesem Akt zwar deshalb, weil die wirkliche Zeit erst mit diesem gesetzt wird, keine zeitliche Dauer vorausgehen kann, so muß ihm doch ein Moment vorausgesetzt werden, in welchem die Zeit noch in der Ewigkeit aufgehoben ist. Dieser Moment wird in den WA zu einer 'mythischen', von der Lauterkeit bis zur Sophia reichenden Zeit ausgedehnt. Der irreversible Herrschaftsakt des anderen Willens bezeichnet demgegenüber "den Übergang aus der mythischen in die heroische Zeit" (163). Die 'mythische' Zeit ist demnach durch die eindeutige Zuwendung des ersten Willens und die eindeutig positive Entsprechung von seiten des anderen Willens bestimmt. Die 'heroische' Zeit hingegen ist im Moment ihrer Konstitution genau umgekehrt bestimmt. Indem nämlich der andere Wille dadurch, daß er sich irreversibel selbst behauptet und damit dem ersten Willen eindeutig widerspricht, wendet sich der in Fremdliebe begriffene erste Wille ebenso eindeutig vom anderen Willen ab und kehrt ihm ausschließlich die Seite seiner reinen Selbstliebe zu. Nach der obigen dialektischen Erörterung müßte allerdings deutlich sein, daß durch den irreversiblen Herrschaftsakt des anderen Willens nicht nur die heroische, sondern auch die mythische Zeit konstituiert wird. Denn erst durch diesen Akt wird die Ambivalenz des ersten Willens dahingehend entschieden, daß er nur noch als einer, der sich abgewandt hat, 'präsent' ist. Der erste Wille als Fremdliebe wird hingegen als

<sup>309</sup> "[...] kaum aber empfindet der andere oder eigne Wille in ihm [d.h. im ersten wirkenden Willen] die Scheidung, so erschrickt er und fürchtet, daß die Existenz verloren gehen möchte [...]" (63).

<sup>310</sup> "Haben wir uns erlaubt, jenem Urzustand in Worten eine Dauer zu geben, so war dies nur bildlich oder mythisch nicht wissenschaftlich zu nehmen" (139).



'vergangen' gesetzt und erst damit konstituiert sich die mythische Zeit, welche durch die eindeutige Zuwendung des Göttlichen geprägt ist. Die mythische Zeit ist deshalb als eine Fiktion zu betrachten, welche sich unwillkürlich mit dem irreversiblen Herrschaftsakt einstellt.

Sie ist allerdings insofern eine 'Realfiktion', als sie zugleich diesem Akt als sein Ermöglichungsgrund vorausgesetzt werden muß. Die mythische Zeit ist deshalb nicht das abstrakt andere der heroischen Zeit. Vielmehr liegt sie dieser als das 'Andere ihrer selbst' zugrunde. Der Schein der abstrakten Trennung resultiert daraus, daß die mythische zwar zugleich mit der heroischen Zeit gesetzt wird, daß jene aber als eine vergangene, als eine von dieser abgeschnittene Zeit gesetzt wird. Indem der andere Wille sich irreversibel zum Herrschenden macht, setzt er nicht nur die Zeit aus der Ewigkeit heraus, er verstellt damit zugleich auch die Herkunft der wirklichen Zeit aus der Ewigkeit. Die 'mythische' Tiefendimension der heroischen Zeit wird deshalb im Moment ihrer Konstituierung zugleich verschüttet und die heroische erscheint infolgedessen als eine 'ewigkeitslose' Zeit.

Dieser Schein der 'Ewigkeitslosigkeit' ist Ausdruck davon, daß die Vergangenheit in der wirklichen Zeit herrschend ist, daß die Zeit nicht in ihre drei Dimensionen geschieden ist. Herrschend ist die Vergangenheit aber zugleich insofern, als mit ihr auch die Notwendigkeit, der Zwang zur Scheidung gesetzt ist. Möglich wird die Scheidung der wirklichen Zeit erst dadurch, daß die mythische Zeit nicht länger die abgespaltene Tiefendimension der wirklichen Zeit bildet, sondern zur Zukunft dieser Zeit wird, zu derjenigen ihrer Dimensionen, woraufhin die Scheidung erfolgt. Nur im Vollzug der Scheidung wird die heroische Zeit zur geschichtlichen Zeit, welche, wie Schelling an anderer Stelle sagt, "die eigentlich zeitliche Zeit, die menschliche Zeit" (EV 173) ist. 'Menschlich' ist demnach weder die mythische noch die heroische Zeit als solche. Während erstere insofern als übermenschlich zu bezeichnen ist, als in ihr die Zeit in der Ewigkeit aufgehoben, alles in bloßer Möglichkeit ist, ist letztere demgegenüber insofern als unmenschlich zu bezeichnen, als sie eine 'ewigkeitslose', eine der Notwendigkeit unterworfenen Zeit ist.

Geschichtliche bzw. menschliche Zeit ereignet sich somit nur in der Befreiung von der Herrschaft der Vergangenheit - eine Befreiung, die zugleich immer auch ein Abschied von der mythischen Zeit ist. Denn die mit ihr verbundene Erfahrung der unzweideutigen göttlichen Zuwendung bzw. der Innigkeit währt nur solange, wie sie von der wirklichen Zeit abgespalten wird. Indem sie zur Zukunft der wirklichen Zeit wird, wird sie zugleich mit der Faktizität der herrschenden Vergangenheit und damit mit der anderen Seite des Göttlichen konfrontiert. Erst in der menschlichen bzw. geschichtlichen Zeit, d.h. im Vollzug der Selbstscheidung, kommt die Ambivalenz des Göttlichen wirklich zur Entscheidung.

Die Verwandlung der mythischen Zeit in die Dimension der Zukunft darf aber nicht dazu führen, daß erstere ganz auf das 'Woraufhin' der Scheidung reduziert wird. Die mythische Zeit darf auch nicht als das Vorbild eines noch ausstehenden Zustandes, der durch die vollkommene Scheidung verwirklicht wird, begriffen

werden.<sup>311</sup> Dies ergibt sich daraus, daß die mythische Zeit als solche, wie die vorangegangenen Ausführungen deutlich gemacht haben, sich in Transzendenzerfahrungen eigener Art, in der parsischen und in derjenigen der Sophia, erschließt. Mit der praktischen Selbstscheidung kommen diese zwar darin überein, daß auch in ihnen die 'ewigkeitslose' Zeit bzw. die Herrschaft der Vergangenheit transzendiert wird. Aber in ihnen wird nicht eigentliche, sondern 'ursprüngliche' Vergangenheit erfahren. Sie transzendieren die 'ewigkeitslose' Zeit 'nach innen' und erschließen so die verschüttete Tiefendimension dieser Zeit. Auf diese Weise werden die Potentiale freigelegt, welche die faktische Befreiung von der Herrschaft der Vergangenheit, die praktische Selbstscheidung ermöglichen. Die Transzendenz 'nach innen' ist somit nicht identisch mit dem faktischen Befreiungsvollzug. Ihr nicht im faktischen Befreiungsvollzug sich erschöpfender Überschuß besteht darin, daß in ihr ein Sein erfahren wird, welches zum einen durch den Prozeß der Selbstscheidung letztlich nicht verwirklicht werden kann und welches zum anderen die Faktizität der Selbstscheidung transzendiert. In der Transzendenz 'nach innen' wird die faktische Herrschaft der Vergangenheit nicht rückgängig gemacht, nicht verleugnet. Sie wird aber für Augenblicke außer Kraft gesetzt, so daß sie nicht als unveränderliches und nicht zu ergründendes Schicksal hingenommen werden muß. Für Schelling ist demnach Freiheit in einem doppelten Sinne als Einsicht in die Notwendigkeit zu verstehen. Freiheit geht nämlich nicht darin auf, die Notwendigkeit anzuerkennen und zu übernehmen, sondern erweist sich auch darin, die Notwendigkeit auf ihren ursprünglichen Grund hin zu durchschauen.

#### 4.6 Dionysische 'Transzendenz': Die Verkehrung der wahren Ewigkeit zur 'Ewigkeit' der Zeit oder die Verzweiflung des Geistes (63-78)

Im Moment des Wechselspiels bilden das erste wirkliche Sein und das parsische Sein die beiden Pole, zwischen welchen der erste wirkende Wille gleichsam oszilliert. Dieser und das erste wirkliche Sein haben hier deshalb einen bloß transitorischen Charakter. Indem sich aber der andere Wille irreversibel zum Herrschenden macht, verselbständigt er sich und ruft dadurch im wirklichen Sein "das erste eigne Leben" (65) hervor. Irreversibel verkehrt und verstellt ist damit das 'ursprüngliche' Verhältnis der beiden Willen. Denn indem der andere Wille nicht sich, sondern den ersten Willen zusammenzieht, bricht dessen kommunikative Aktivität ab. Dafür konstituiert sich der erste Wille nun ebenso irreversibel als Seiendes bzw. als wirkende Aktivität. Denn - wie gesehen - muß der andere Wille, um selbst Subjekt werden zu können, den ersten Willen zum Subjekt gemacht haben. In dem Moment, in welchem sich der andere Wille nicht mehr selbst als

---

<sup>311</sup> Daß sich beide Tendenzen in den WA finden, wurde eingangs bereits problematisiert (vgl. S.184 dieser Arbeit). Bezogen auf die mythische Zeit stellt sich die zweite Tendenz konkret so dar, daß das parsische Sein in der zukünftigen Geisterwelt und die Sophia in der zukünftigen Natur verwirklicht sein wird (vgl. insbes. 108f und 58f).

Subjekt aufhebt, hebt sich auch die Seiendheit des ersten Willens nicht mehr auf. Dieser konstituiert sich vielmehr auf irreversible Weise als eine wirkende Macht, die zwangsläufig gegen die Zusammenziehung opponiert und gegen den Widerstand des anderen Willens auf Scheidung dringt.

Damit ist die Durchführung an ihrem Ausgangspunkt angelangt, nämlich bei dem Sein, "das schon ein tieferer Zustand des Wesens [ist]" und dem damit einhergehenden Gefühl, "daß Die Nothwendigkeit dem Seyn als sein Verhängniß folgt" (26). Das Verhängnis des Seins bzw. "Die Nothwendigkeit" erklärt sich nicht allein aus dem Zustand der Verschlossenheit, welcher Folge davon ist, daß der erste Wille zusammengezogen wird, sondern erst daraus, daß der in dem wirklichen Sein eingeschlossene erste Wille unvermeidlich sich als Seiendes aktualisiert, als nach außen, auf Entwicklung und Verwirklichung dringende Macht.

Infolgedessen wird der erste wirkende Wille, in welchem der erste und der andere Wille gleicherweise eingehen, zu einem Band einander widerstrebender Tendenzen. Diese Widerstrebigkeit äußert sich hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Willen als ein "Kampf zwischen Innerlichkeit und Aeußerlichkeit" (72). Die Unterscheidung von Innen und Außen wird gesetzt, indem durch die irreversible Kontraktion ein nach außen abgeschlossener Zustand der Innerlichkeit konstituiert wird und der erste Wille in der Folge danach strebt, diesen Zustand der Verschlossenheit zu überwinden. Der erste Wille strebt somit danach, sich als Seiendes vom Sein zu scheiden.

Realisieren läßt sich dieses Ziel aber nur über die beiden Kräfte im wirklichen Sein.<sup>312</sup> Infolge des irreversiblen Herrschaftsaktes des anderen Willens erlangt die zusammenziehende über die expansive Kraft das Übergewicht, so daß die beiden Kräfte zunächst ungeschieden sind. Der nach Scheidung strebende erste Wille aktualisiert demgegenüber die expansive Kraft, welche eine Scheidung der Kräfte erwirkt. Der dadurch ausgelöste beständige Wechsel zwischen Scheidung und Vereinigung der Kräfte äußert sich als ein "Kampf zwischen Geistigkeit und Körperlichkeit" (66). Während im Moment des Wechselspiels das Geistige im Leiblichen gemildert wird und dieses seinerseits für das Geistige durchlässig ist, treten im Moment des Widerstreits Geistiges und Leibliches in einen allerdings noch ungeschiedenen Gegensatz. In der Vereinigung erzeugt sich eine "dem Geistigen widerstehende Materie" (67). In der Scheidung hingegen zeigt sich ein das Materielle verzehrendes Geistiges: Im undurchlässig gewordenen, verfinsterten Leiblichen bricht das Geistige ungemildert und blitzartig hervor (55).

Der widerstrebige Wechsel von Scheidung und Vereinigung löst eine zwanghaft sich steigernde Dynamik aus, die ihren Höhepunkt dann erreicht, wenn die anfängliche Übermacht der zusammenziehenden Kraft dem Gleichgewicht beider Kräfte gewichen ist. In diesem Moment zerreißt das Band der beiden Kräfte, d.i. die Materie. Dadurch werden unzählig viele einzelne, um ihren eigenen Mittelpunkt rotierende Teile freigesetzt. Die rotierende Lebensbewegtheit, der Umtrieb, wird

---

<sup>312</sup> "[...] die Scheidung zwischen Seyn und Seyendem ist bedingt durch die Scheidung [der Kräfte] im Seyn und beide fallen zusammen" (65).

dadurch nicht überwunden, sondern vervielfältigt und reproduziert sich vielmehr auf unendliche Weise. Dem schöpferischen, die mannigfaltigen Ideen hervorbringenden Werden im Moment des Spiels steht hier, im Moment des Streits, ein unproduktives, zwanghaft in sich kreisendes Werden gegenüber, welches schließlich in unendlich viele rotierende Zentren auseinanderfällt.

### *Die Steigerung der Angst zur Verzweiflung*

Die Phase des Widerstreits stellt demnach einen akzelerierenden Prozeß dar, welcher verschiedene Stadien durchläuft. Die Beschleunigung beruht darauf, daß die Vorherrschaft des anderen Willens bzw. das Übergewicht der zusammenziehenden Kraft nach und nach überwunden wird und infolgedessen die zwanghafte Rotationsbewegung an Dynamik gewinnt. Den unterschiedlichen Stadien entsprechen innere, affektiv bestimmte Zustände, mit welchen jeweils eine spezifische, noch unbewußte bzw. vorbewußte Produktivität einhergeht.<sup>313</sup> Das Innere des Urwesens ist der aus den beiden Willen zusammengesetzte wirkende Wille, also das Band, zu welchem sich der andere Wille gemacht hat. Da die Existenz des Bandes auf beiden Willen beruht, ist es ihren entgegengesetzten Ansprüchen ausgesetzt und ist deshalb zunächst das ohnmächtige Organ ihrer widerstrebenden Tendenzen.

Die Zustände, in welchen der andere Wille noch vorherrscht, sind durch eine Mischung aus dumpfer Gleichgültigkeit und Unheimlichkeit geprägt. Mit zunehmender Dynamisierung schwindet die Gleichgültigkeit, und die Unheimlichkeit steigert sich zur Angst: "Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es [das Urwesen] nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst" (74). Daß das Urwesen "nicht aus noch ein weiß" ist Ausdruck davon, daß der wirkende Wille weder dem ersten noch dem anderen Willen *entschieden* entsprechen kann. Dem auf Scheidung der Kräfte bzw. auf Öffnung dringenden ersten Willen kann er deshalb nicht entschieden nachgeben, weil mit der Scheidung der Kräfte in ihm das 'Trauma', welches seiner Konstitution zugrundeliegt, wieder aufbricht. Der Schreck nämlich, welcher angesichts der Ambivalenz des Göttlichen ausgelöst wurde und die irreversible Kontraktion des anderen Willens veranlaßte, kehrt in jedem Moment, in dem die Kräfte sich scheiden, modifiziert und in immer höherem Grad wieder. Die Modifikation besteht darin, daß sich das Göttliche, nachdem sich der andere Wille irreversibel zum Herrschenden gemacht hat, nicht mehr ambivalent, sondern eindeutig zeigt. Es kehrt dem ersten wirkenden Willen ausschließlich seine relationsfreie, die Existenz bedrohende Seite zu und zeigt sich folglich, wenn es hervortritt, "als ein Blitz" (65) bzw. "in einem verzehrenden Glanze" (74). Dementsprechend eindeutig reagiert der andere Wille. Dieser veranlaßt den wirkenden Willen zwangsläufig dazu, der Scheidung entgegenzuwirken und den

<sup>313</sup> "Den beständigen Wechsel von Scheidung und Einung setzend muß es [das Urwesen] nicht weniger von Widersprüchen zerrissen seyn als äußerlich; wie bei gewaltsamen und regellosen Bewegungen der organischen Kräfte auch das Innere eines Wesens mitleidet" (72).

Zustand der Verschlossenheit zu bekräftigen.<sup>314</sup> Die Angst treibt den wirkenden Willen deshalb dazu, 'in sich' einen Halt zu suchen, weil das Göttliche in dieser Angst einzig als eine entmächtigende Gewalt erfahren wird, als ein 'Nichts', in dem alle Existenz verloren geht. Das Unvermögen, dem ersten Willen zu entsprechen, ist demnach die Folge einer Angst vor der Transzendenz und vor der Selbsthingabe. Umgekehrt kann der wirkende Wille aber auch nicht entschieden dem auf die Ungeschiedenheit der Kräfte und auf Verschlossenheit dringenden anderen Willen entsprechen. Denn in jeder Zusammenziehung wiederholt sich nicht nur der ursprüngliche Herrschaftsakt des anderen Willens, sondern auch die Konstituierung des ersten Willens als einer wirkenden Aktivität bzw. als Subjekt. Im Zustand der Verschlossenheit tritt diese wirkende Aktivität als eine an- und herausschreibende, eine propulsive Macht hervor.

In der Angst des Widerstreits kommt somit der Selbstwiderspruch des anderen Willens zum Ausdruck. Denn, indem dieser sich der Scheidung widersetzt und sich selbst behauptet, konstituiert er zugleich die Macht, die seine Vorherrschaft überwindet und im wirkenden Wille die Angst auslöst. Mit der Überwindung der Vorherrschaft des anderen Willens geht aber nicht die Minderung seiner Macht einher. Vielmehr aktualisiert sich diese gerade in dem Maße, in welchem der andere Wille den ersten Willen als eine Gegenmacht konstituiert. In demselben Maße steigert sich auch die Angst. Der Höhepunkt der Angst ist dann erreicht, wenn der wirkende Wille zwischen "tödtlicher Zusammenziehung" (35) und einem eben solchen Zerrissenwerden oszilliert.

Zum Wahnsinn, welcher der "letzte Zustand des höchsten inneren Streits und Widerspruchs" (76) ist, steigert sich diese Angst aber erst dann, wenn der wirkende Wille sich dem hervorbrechenden Göttlichen, der aufblitzenden Lauterkeit, zu bemächtigen versucht, wenn er sich also im Moment der Scheidung nicht sogleich vom Göttlichen abwendet, sondern sich diesem einen Augenblick lang zuwendet.<sup>315</sup> In diesem Augenblick wird der wirkende Wille von den beiden Willen frei. Er entreißt sich somit dadurch, daß er mit dem Göttlichen 'in Berührung kommt', seiner ontischen, auf den beiden Willen beruhenden Faktizität. Infolgedessen ist er nicht länger das ohnmächtige Organ der beiden widerstreitenden Willen, sondern konstituiert sich als eine selbständige, geistige Macht. Dennoch ist er kein gegenüber den beiden Willen 'neutrales' Drittes, sondern der ins Geistige erhobene andere Wille. Deshalb ist auch der Widerstreit nicht aufgehoben, sondern vielmehr ins Geistige erhoben. Der Widerstreit besteht nun darin, daß der andere Wille als Geist vergeblich versucht, sich des Göttlichen zu bemächtigen. In diesem Selbstwiderspruch des Geistes tritt die Angst als Wahnsinn hervor.

---

<sup>314</sup> "Indem nämlich der Wille der Liebe das eigne Leben im Seyn hervorruft und die Kräfte scheidet, verliert so zu sagen der andere Wille [...] sein Recht an das Seyn, und die Freyheit geht in der Scheidung als ein Blitz auf; wenn aber der andre Wille die Kräfte aus der Flucht zurückruft, verliert die Liebe ihr Recht an beyde und wird der offne Punkt wieder verschlossen" (65f).

<sup>315</sup> "Also möchte der Wille im Zusammenziehen selbst den Blitz der Freyheit wohl fassen und sich zu eigen machen, um dadurch frey schaffender und bewußter Wille zu werden [...]" (75).

Der Augenblick, in welchem die Angst zum Wahnsinn wird, ist identisch mit demjenigen, in welchem im Sein das Band der Kräfte, d.i. die Materie, zerreißt und in die unendliche Vielheit rotierender Zentren zersprengt. Der Wahnsinn vollzieht sich demnach als ein Zerreißen, ein unendliches Zerteilen und hat seine 'Verlaufsform' in einer unproduktiven Rotation.<sup>316</sup>

#### *Die Verkehrung der Ewigkeit zur 'Ewigkeit' der Zeit*

Der Prozeß vom irreversiblen Herrschaftsakt des anderen Willen bis zu dessen Vergeistigung infolge des Widerstreits der beiden Willen deckt diejenige Zeit ab, welche die WA als die 'vorweltliche Vergangenheit' bezeichnen. Diese Vergangenheit setzt wie gesehen mit dem Schein einer ewigkeitslosen Zeit ein. Dieser Schein resultiert daraus, daß mit dem Herrschaftsakt des anderen Willens, durch welchen die vorweltliche Vergangenheit gesetzt wird, die Tiefendimension dieser Zeit verschüttet wird. Diese Tiefendimension ist die 'ursprüngliche' Vergangenheit, welcher der vorweltlichen Vergangenheit als das andere ihrer selbst zugrunde liegt und in welcher Ewigkeit und Zeit in unterschiedlichen Entsprechungsverhltnissen begriffen sind. Zu rekonstruieren ist nun, wie sich das Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit im Prozeß der vorweltlichen Vergangenheit gestaltet.

Generell kann die sich beschleunigende Dynamik des Widerstreites als ein Prozeß beschrieben werden, in welchem die Zeit sich die Ewigkeit in einer Weise sukzessive aneignet, daß sie, die Zeit, am Ende zur *verkehrten* berzeitlichen Ewigkeit wird. Der Schein der ewigkeitslosen Zeit, welcher sich am Ausgangspunkt der vorweltlichen Vergangenheit einstellt, ist demgegenüber Ausdruck davon, daß Zeit und Ewigkeit hier noch in einem äußerlichen Verhältnis der Gleichgültigkeit begriffen sind. Die Zeit stellt gleichsam eine erstarrte Oberfläche dar, die von ihrer eigenen lebendigen Tiefendimension abgespalten ist. Die Abspaltung der Ewigkeit wird sukzessive dadurch überwunden, daß die erstarrte Zeit infolge des Widerstreits vitalisiert und damit bewegt wird, zunächst unendlich langsam, schließlich unendlich schnell. Ewigkeit tritt somit in einer ersten Gestalt als eine akzelerierende propulsive Lebensbewegtheit in der Zeit hervor. Diese erste Gestalt stellt insofern eine Verkehrung 'ursprünglicher' Ewigkeit dar, als es in ihr keine wirkliche Zukunft, sondern letztlich nur eine immer schnellere Wiederkehr des Selben gibt. Diese im Widerstreit der beiden Willen gesetzte 'Ewigkeit' stellt das Gegenbild der Ewigkeitsform dar, welche im Wechselspiel der beiden Willen entsteht und der Sophia eigentümlich ist. Ein qualitativer Sprung im Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit

---

<sup>316</sup> Hiermit reformuliert Schelling die 'Wurzel' eines solchen Dualismus, welcher ein "alle Vernunft zerstörendes System" (162) bzw. "ein System der Selbstzerreiung und Verzweiflung der Vernunft" (VII 354) zur Folge hat - An dieser Stelle findet sich zum ersten Mal die Figur ausgeführt, welche in der Spätphilosophie auf die Bewegung der negativen Vernunft angewandt wird. Denn der Widerspruch der Vernunft resultiert letztlich daraus, daß das Absolute, auf welches die Vernunft aus ist, sich dieser entzieht.

ereignet sich in dem Moment, in welchem der wirkende Wille auf das Göttliche trifft und dadurch zu einer geistigen Macht wird. Dieser Moment ist insofern das genaue Gegenbild der parsischen Ewigkeit, als in jenem die Zeit nicht still steht, sondern sich der Ewigkeit zu bemächtigen versucht. Die 'Berührung' von Zeit und Ewigkeit gerät hier somit zu einer Konfrontation beider. In dieser Konfrontation wird die Zeit zwar nicht von der Ewigkeit erfüllt, sie wird aber auch nicht von dieser entmächtigt. Vielmehr verwandelt sich die Zeit in diesem Moment der Ewigkeit so an, daß daraus fatalerweise das Gegenbild der überzeitlichen Ewigkeit hervorgeht. Der andere Wille wird nämlich infolge der Konfrontation mit dem Göttlichen nicht wieder zum kraftlos in sich kreisenden zweiten Willen, dessen Ewigkeit nichts als bloße Allzeitigkeit ist. Vielmehr wird er dadurch zu der geistigen Macht, in welche die ganze Kraft der Lauterkeit eingeht. Der "wilde sich selbst zerreiende Wahnsinn" (77), welcher der zum Geist gewordene andere Wille ist, ist reine Gewalt.

Die Transzendenzlosigkeit dieser Zeitform resultiert aus einer negativen Beziehung zur überzeitlichen Ewigkeit. Ihre in sich selbst drehende Dynamik erwächst ihr nicht aus sich selbst, sondern aus dem intendierten, aber immer schon verfehlten Zugriff auf die Ewigkeit. Dieser zwanghafte Zustand kann nur dadurch überwunden werden, daß sich das Verhältnis des wirkenden Willens zur Ewigkeit transformiert. Aber auch dann wird die Rotation, das "drehende Rad der Geburt" nicht in jeder Hinsicht aufgehoben. Vielmehr wird es lediglich als vergangen gesetzt, d.h. es bleibt im Grunde der Wirklichkeit und jedes einzelnen Seienden aktiv (23f).

Erschlossen wird diese Dimension, dieser Abgrund der Wirklichkeit Schelling zufolge in einer *dionysischen Transzendenz Erfahrung*.<sup>317</sup> Allerdings ist zu beachten, daß der dionysische Charakter dieser Erfahrung erst auf dem Gipfel des Widerstreits hervortritt. Diese 'Transzendenz' ist genaugenommen ein dynamisch akzelerierendes Phänomen, welches verschiedene Zustände durchläuft. Die Beschleunigung beruht darauf, daß die Herrschaft des anderen Willens nach und nach abnimmt und infolgedessen die zwanghafte Rotationsbewegung an Dynamik gewinnt. Erst auf dem Scheitelpunkt der Dynamisierung bricht der dionysische Wahnsinn hervor.

Aus dem rotierenden Abgrund, welcher jedem Individuum zugrundeliegt, kommt die Gewalt, welche die Herrschaft der Vergangenheit, die Kontinuität des uneigentlichen Vollzugs der Zeit zerschlägt. Allerdings führt die Konfrontation mit diesem Abgrund für sich genommen nicht zu einem eigentlichen Vollzug der Zeit, sondern entweder in den Wahnsinn und die Selbstdestruktion oder in eine 'namenlose' Gleichgültigkeit. Positive Bedingung für den eigentlichen Vollzug der Zeit ist

---

<sup>317</sup> Schelling sieht im antiken Dionysos-Kult einen Ausdruck dieser Wirklichkeitsdimension: "Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Löwen und Pantheren, Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel von Begeisterung, in welchem die Natur über dem innern Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahnender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeyert" (76). In dieser Beschreibung und in seiner Rede vom "heiligen Wahnsinn" verkennt Schelling allerdings - wie sich sogleich zeigen wird - die wirkliche Dramatik seiner Konzeption.

vielmehr, daß gleichsam in diese 'rotatorische' Zeit die wahre Ewigkeit einbricht und das unproduktive, alles destruierende, in ein schöpferisches, Neues hervorbringendes Werden verwandelt.

### *Das Scheitern der Weltalter*

Mit der Frage, wie der unproduktive Umtrieb, das "Rad der Geburt" überwunden und in eine schöpferisches Werden überführt werden kann, beginnt, ohne daß dies im Text formal gekennzeichnet ist, das zweite Buch der *Weltalter*: Die Gegenwart. In den beiden anderen Drucken der WA wird auf die Ausführung dieses Teils ganz verzichtet, dafür aber die Konzeption des ersten Buchs entscheidend modifiziert. Dieser Befund verweist darauf, daß Schelling der Übergang von der Vergangenheit zur Gegenwart, wie er ihn im ersten Druck konzipiert hat, schon bald nicht mehr überzeugt hat. Überhaupt ist es die Frage dieses Übergangs, welche Schelling mehr und mehr dazu bringt, zwischen dem Sein und dem Willen Gottes zu unterscheiden, und ihn damit auf den Weg führt, Gott als den souveränen 'Herrn des Seyns' zu konzipieren. Denn nicht nur der Mensch, sondern auch dieses Urwesen bedarf der Hilfe eines Gottes, welcher es aus dem oben beschriebenen Zustand herausführt.<sup>318</sup> Da Schelling aber diese Möglichkeit ausschließt, indem er auf die Annahme einer "Macht außer dem Urwesen" (96) verzichten zu können glaubt, scheitert spätestens an dieser Stelle die Konzeption des ersten WA-Drucks. Im weiteren wird deshalb nur noch auf die Aporie in Schellings Konzeption hingewiesen.

Schelling zeigt zwar, daß der hier als 'Zeugung' bezeichnete Vollzug der Selbstscheidung der einzige produktive Ausweg aus dem Verhältnis des Streites der Kräfte bzw. des Widerspruchs der beiden Willen ist. Er kann aber nicht zeigen, wie es zu diesem Ausweg kommen kann. Er erschleicht sich ihn vielmehr, indem er die Steigerung des Streites und des Wahnsinns in ein Befreiungsgeschehen umdeutet, in welchem sich das Urwesen als ein frei handelndes Wesen ausbildet und zuletzt, d.h. im Vollzug der Zeugung, als Person konstituiert.

Die entscheidende Frage ist aber, wie der erste wirkende Wille gegenüber den sich widersprechenden Ansprüchen der beiden Willen eine Souveränität erlangt, so daß er diesen nicht mehr ohnmächtig ausgeliefert ist. Wie gewinnt er ein freies Verhältnis zu ihnen, so daß er sie in eine schöpferische Konstellation überführen und damit selbst zu einem zeugenden Willen werden kann? Genaugenommen besteht das Problem darin, wie die zwanghafte Bindung des wirkenden Willens an den anderen Willen überwunden werden kann. Denn das eigentlich Herrschende im Moment des Streites ist der andere Wille, und die zwanghafte Bindung des wirkenden an den ersten Willen ist nur die Folge dieser Herrschaft.

---

<sup>318</sup> "Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft selbst Gott; dem Urwesen aber in seiner schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen; es muß diesen chaotischen Zustand allein und für sich durchkämpfen" (77).



Schellings eigene Lösung dieses Problems bleibt im schlechten Sinne mythisch: dasjenige, welches den wirkenden Willen in den Widerspruch treibt, also der erste Wille, soll auch dasjenige sein, welches ihn zwar nicht selbst befreit, aber in Freiheit versetzt. Wie der Übergang vom Spiel zum Streit durch die ambivalente Verfaßtheit des ersten Willens konstruiert wurde, so soll jetzt der Übergang vom Streit zur Zeugung mit Hilfe eben dieser Ambivalenz plausibel gemacht werden. Indem der erste Wille der Herrschaft des anderen Willens zunehmend opponiert, soll nicht nur der wirkende Wille in den Selbstwiderspruch getrieben werden, sondern auch die Seite des ersten Willens wieder hervortreten, die durch den Herrschaftsakt des anderen Willens abgespalten wurde. In die Angst vor der Transzendenz soll sich eine Lust, eine Sehnsucht nach der Transzendenz mischen. Dadurch soll das Urwesen freigesetzt werden, entweder der Angst oder der Sehnsucht zu folgen, d.h. sich entweder der Scheidung zu widersetzen oder sich dieser zu ergeben.

Durch die Selbstscheidung des Urwesens bzw. dadurch, daß der wirkende Wille zeugend wird, soll die ursprüngliche Vergangenheit, die durch die vorweltliche Vergangenheit verstellt ist, verwirklicht werden. In der Zeugung scheidet sich das Urwesen in Natur und Geister- bzw. Geschichtswelt. Schellings Utopie ist, daß sich durch die fortgehende Scheidung in der Natur die Ideen und in der Geschichte das protodialogische Sein sukzessive verwirklicht. Durch die fortdauernde Zeugung soll also das ursprüngliche Verhältnis der beiden Willen sukzessive wiederhergestellt werden. Die Verkehrung ihres ursprünglichen Verhältnisses, welche durch den Herrschaftsakt des anderen Willens eintrat und durch die Ambivalenz des ersten Willens ausgelöst wurde, soll wieder verkehrt, die Negation wieder negiert werden. Durch die Zeugung soll nun aber die Entschiedenheit hergestellt werden, welche im ursprünglichen, noch fragilen und störungsanfälligen Verhältnis der beiden Willen noch fehlte.

Mit diesem Lösungsversuch entschärft Schelling insofern die Dramatik seiner eigenen Konzeption, als er voraussetzt, daß die ursprüngliche Vergangenheit durch die vorweltliche Vergangenheit nur verstellt ist, daß sie dieser noch 'heilig' zugrundeliegt. Schelling erkennt dabei, daß die vorweltliche Vergangenheit die pervertierte ursprüngliche Vergangenheit ist und daß deshalb von letzterer kein befreiender Impuls mehr ausgehen kann. An dieser Stelle rächt sich, daß Schelling nur über einen metaphysischen Zukunftsbegriff verfügt. Zukunft ist für ihn die noch ausstehende Realisierung einer ursprünglichen Vergangenheit. Ohne ein Göttliches aber, das dem Urwesen aus der Zukunft entgegenkommt, das in das Urwesen einbricht und es in Freiheit setzt, ist der Übergang zur Gegenwart nicht glaubhaft zu machen.