

Schluß und Ausblick: Die Weltalter und der Weg zur Spätphilosophie

Philosophiegeschichtlich betrachtet knüpft Schelling mit demjenigen, was er in den *Weltaltern* den 'ersten Willen' bzw. die 'reine Lauterkeit' nennt, an den neuplatonischen Gedanken des überseienden Einen an.³¹⁹ Über Plotin geht er aber insofern hinaus, als er nicht nur dem Geist, sondern auch diesem Einen Ewigkeit zuspricht. Der erste Wille wird nämlich - wie gesehen - als das Prinzip der reinen bzw. überzeitlichen Ewigkeit eingeführt. Ferner glaubt Schelling, den Übergang vom überseienden Einen zum sich reflektierenden Geist nicht anders plausibel machen zu können als durch die Annahme eines zweiten, gleichursprünglichen Prinzips, und fundiert im Unterschied zu Plotin, in dessen Monismus für ein zweites Prinzip kein Platz ist, den Geist protodialogisch. Auf die Voraussetzung eines zweiten Prinzips ist außerdem zurückzuführen, daß der Ewigkeit des Geistes die Zeit innewohnt und daß der Geist nicht rein intelligibel verfaßt ist, sondern zugleich eine materielle und affektive Dimension aufweist.

In den 'zweiten Willen' geht philosophiegeschichtlich dasjenige ein, was der späte Platon im *Sophistes* dialektisch als das Nichtseiende und im *Timaios* kosmologisch, richtiger: kosmogonisch als die "umherschweifende Ursache" (48a) bezeichnet hat. Über Platon geht Schelling in den *Weltaltern* insofern hinaus, als er hier keine Materie, kein - wie noch in der Freiheitsschrift (VII 360f) - chaotisches Gemenge von Kräften voraussetzt, sondern ausschließlich vom zweiten Willen als dem nicht substantial zu denkenden Prinzip der bloßen Zeit ausgeht. Anders auch als der 'Grund von Existenz' in der Freiheitsschrift ist der zweite Wille nicht immer schon in Gott begriffen. Die *Weltalter* vollziehen vielmehr nach, wie der zweite Wille zur Basis des Urwesens wird und wie infolge seines Zusammenspiels mit dem ersten Willen die Materie und die Kräfte sich herausbilden. In diesen über den späten Platon und die Konzeption der Freiheitsschrift hinausweisenden Charakteristika der *Weltalter* tritt die besondere Nähe dieser Schrift zur *Theogonie* Hesiods hervor.

Der Rückgang auf die 'Alten': Die Weltalter und Hesiods Theogonie

Wenn Schelling in den *Weltaltern* von demjenigen spricht, "der das größte Helden-gedicht singt [...], was war, was ist und was seyn wird" (16), so hat er nicht mehr - wie noch in den Aphorismen von 1805 (VII 145) - einen neuen Homer, sondern einen neuen Hesiod vor Augen.³²⁰ Hesiod erzählt im Proömium zur *Theogonie*, daß

³¹⁹ Zum Plotin-Bezug vgl. Anm. 273f und 279 dieser Arbeit.

³²⁰ Zwar findet sich die Zeitformel auch in der *Ilias* (I 69f), aber an dieser Stelle geht es nur darum, daß der Seher Kalchas über die Anfänge und den Ausgang eines konkreten Ereignisses, nämlich des Trojanischen Krieges, Bescheid weiß.

ihm von den Musen eine göttliche Stimme eingehaucht worden sei, "damit ich rühme, was sein wird und was vorher war" (V.32). Und im weiteren des Gedichts gibt er das Wissen der Musen von dem, "was ist, was sein wird und was vorher war" (V.38), kund. Damit ist kein vereinzelt Geschehen gemeint, sondern das Werden des Geschlechts der Götter bzw. der Welt überhaupt aus den drei gleichursprünglichen Prinzipien, Chaos, Gaia, Eros und die Abfolge der Göttergeschlechter bis zur gegenwärtigen Herrschaft des Zeus.³²¹

Schelling bezieht sich in den *Weltaltern* zwar an keiner Stelle explizit auf Hesiods *Theogonie*, er spricht lediglich ganz pauschal von den "Alten".³²² Die konzeptuelle Nähe zwischen beiden Schriften ist allerdings nicht zu übersehen. Sie zeigt sich generell darin, daß in beiden radikal nach dem 'Werden des Werdens' gefragt wird, und insbesondere darin, daß in beiden zunächst von allen substantialen Vorstellungen abgesehen und die Beziehung der reinen Prinzipien nicht vorausgesetzt, sondern genetisch entwickelt wird. Die Nähe der *Weltalter* zur *Theogonie* bekundet sich ferner darin, daß Schelling hier anders als noch in der Freiheitsschrift und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* das erfahrungsmäßig Negative nicht erst im Menschen, sondern bereits in Gott bzw. im Urwesen hervorbrechen läßt.

Das Interesse, welches Schelling in den *Weltaltern* für Hesiod und die alten Mythen überhaupt zeigt, ist weder identisch mit demjenigen, das er im Tübinger Stift bekundet, noch mit demjenigen, das ihn zu seiner Philosophie der Mythologie führt. Schelling geht es 1811 nicht mehr um eine kritische Scheidung zwischen 'Wahrheit' und 'Fabel' der Mythen, und es geht ihm noch nicht darum, die mythologischen Quellen als Dokumente des 'gefallenen' menschlichen Bewußtseins zu lesen und der "reinrationalen Philosophie" als seinen Spiegel vorzuhalten.³²³ In den *Weltaltern* hat Schelling zwar noch ein letztes Mal die Idee einer 'neuen Mythologie' propagiert. Doch ist es zumindest nicht vorrangig die mythopoetische Form, welche die

³²¹ Vgl. hierzu S. 79 dieser Arbeit und die dort angegebenen Verweise.

³²² Mit der Rede von den 'Alten' bezieht sich Schelling generell auf vor- und außerphilosophische Traditionen. Wie insbesondere die *Anmerkungen zu den Gottheiten von Samothrake* von 1815 zeigen, möchte Schelling den Horizont der griechischen Welt übersteigen, indem er auf noch ältere Traditionen zurückgeht. Hesiod allerdings ist für Schelling zeit seines philosophischen Lebens ein wichtiger Gewährsmann. Bestens vertraut ist er mit ihm spätestens seit seinen Arbeiten zu der *Schrift Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* aus dem Jahr 1793. In seiner *Philosophie der Kunst* (V 394ff) hat er noch einmal die *Theogonie* ausführlich dargestellt. Der späte Schelling schließlich sieht in Hesiod nicht mehr ein mythologisches Denken, sondern ein Denken zwischen Mythologie und Philosophie am Werk: "Die Theogonie des Hesiodos ist das Werk der ersten aus der Mythologie selbst hervorgehenden Philosophie" (XII 592). - Es ist noch ein Desiderat der *Weltalter*-Forschung, sowohl Schellings Rede von den 'Alten' präzise zu entschlüsseln als auch die spezifisch hesiodischen Elemente in den *Weltaltern* herauszuarbeiten. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die religionswissenschaftliche Untersuchung von V. Reinecke (1986), der bisher als einziger die Samothrake-Abhandlung für die Interpretation der *Weltalter* fruchtbar gemacht hat, ohne allerdings Schellings Quellen genau zu identifizieren.

³²³ Zu den verschiedenen Phasen der Auseinandersetzung Schellings mit der Mythologie vgl. Marquard (1971); zum Zusammenhang zwischen der "Philosophie der Mythologie" und der "reinrationalen Philosophie" vgl. Theunissen (1994, 46ff) und Hutter (1996).

Theogonie für Schelling 1811 attraktiv macht. In der *Theogonie* und in den alten Quellen überhaupt hofft Schelling auf ein Denken zu stoßen, das sich noch nicht selbst verabsolutiert hat und welches deshalb die Strukturen und den Charakter der Realität wahrheitsgetreuer abbildet. In den *Weltaltern* beruft er sich insbesondere dann auf die "Alten", wenn er das dem Denken widerstrebende Sein (90f), die ursprüngliche Dualität (83), sowie die zeitliche Priorität der Verslossenheit und des Dunkels (43) geltend macht. In seinem Rückgang auf das vor- und außerphilosophische Denken geht es Schelling demnach darum, einen unverstellten und unverkürzten Realitätsbegriff wiederzugewinnen.

Insofern führen die *Weltalter* das Anliegen der frühen Naturphilosophie in radikalierter Form fort. Den *Weltaltern* zufolge ist es insbesondere die zeitliche Verfaßtheit der Realität, welche durch das sich verabsolutierende philosophische Denken verleugnet oder zumindest entschärft wird. Gegen diese Reduktion opponiert Schelling in den *Weltaltern*, indem er das Prinzip der Zeit als ein gleichursprüngliches dem Prinzip der Ewigkeit gegenüberstellt. In keiner anderen Schrift hat Schelling die Zeit so tief in das Fundament seiner Konzeption eingelassen wie in den *Weltalter* von 1811. In diesem Zusammenhang interessiert Schelling an der *Theogonie* vorrangig das Prinzip des Chaos. Dieses, welches in der Geschichte der Philosophie von Anfang an verdrängt oder räumlich vorgestellt wurde, interpretiert Schelling in den *Weltaltern* - darin folgt er Pherekydes und der orphischen Tradition - als das Prinzip der bloßen Zeit.³²⁴

Schelling geht nun zwar in den *Weltaltern* - gewissermaßen mit Hesiod - von einer Konstellation aufeinander irreduzibler Ursprünge aus, auch bringt er das Chaos unverkürzt zur Geltung. Im Unterschied zu Hesiod jedoch setzt er in der Durchführung nicht mit dem Prinzip der Zeit ein, sondern mit dem der Ewigkeit. Er steigt nicht - wie in der Einleitung ankündigt (15) - von unten hinauf, sondern zunächst von oben herab. Er geht somit gleichsam vom hesiodischen *Eros* aus, welcher wiederum als eine Antizipation der Idee der Liebe zu verstehen ist, welche die Neuplatoniker durch die Chiffre des Einen bezeichnet haben. Demzufolge können die *Weltalter* als das Produkt einer 'Legierung' des neuplatonischen Einen mit dem hesiodischen Chaos aufgefaßt werden.³²⁵ Vor dem Hintergrund dieser These soll nun noch einmal der Gang der *Weltalter* vor Augen geführt werden.

³²⁴ Verräumlicht wurde das Chaos bereits bei Anaximander (vgl. F. Solmsen: Chaos and 'Apeiron', in: Studi italiani di filologia classica 24 (1950, 235-248). Zu Pherekydes' Interpretation des hesiodischen Chaos vgl. Gigon (1968, 30).

³²⁵ In der Geschichte der Philosophie kommt dieser ungewöhnlichen Kombination das Denken des späten Platon am nächsten. Dies entspricht auch Schellings eigenem Selbstverständnis (vgl. WA Schröter 259). Allerdings stellt Schelling zumindest in einem Punkt den späten Platon falsch dar. Dieser wird nämlich "im Gipfel und letzten Verklärungspunkt", im *Timaios*, nicht - wie Schelling glaubt - "historisch" (14), sondern hält vielmehr am Vorrang der Dialektik fest.

Von der Zwiespältigkeit des Göttlichen und des Endlichen in den Weltaltern

An der Stelle des Umschlags bzw. der Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit bringen die *Weltalter* eine verborgene Spannung im Denken Plotins zum Austrag. Das überseiende Eine ist einerseits als das in sich bleibende Eine, andererseits als das außer sich seiende, sich verströmende Eine bestimmt.³²⁶ In der 'pantheistischen' Rezeption Plotins, der auch Schellings Identitätsphilosophie zuzurechnen ist, wurde das Eine letztlich auf seine zweite Seite reduziert und seine erste Seite, also die des In-sich-Bleibens, unterschlagen. Diesem Denken liegt der ungebrochene Glaube an ein Göttliches zugrunde, dessen Selbstliebe sich vollständig in reiner Fremdliebe erschöpft, das mithin dem Endlichen unzweideutig zugewandt ist und dieses erfüllt. In den *Weltaltern* hingegen stellt sich Schelling rückhaltlos der Ambivalenz des Göttlichen. Der Gedanke, daß das Eine sich nicht in reiner Fremdliebe erschöpft, ist Ausdruck der Erfahrung, daß das Göttliche sich dem Endlichen auch entziehen und diesem seine 'schreckliche' Seite zukehren kann. Indem die *Weltalter* diese verleugnete Seite des Göttlichen, die Seite seiner reinen Selbstliebe, zur Geltung bringen, eröffnen sie einerseits eine Dimension, in welcher sich der wahre Gott zeigen kann, andererseits erschüttern sie den mythischen Glauben an das pantheistisch gedachte Göttliche, sowie die damit einhergehende affirmative Weltansicht. Die Welt nämlich, der sich das Göttliche als Fremdliebe entzieht und als bloße Selbstliebe zukehrt, wird als eine entleerte oder aber als eine bedrohende Wirklichkeit erfahren.

Letzteres erklärt sich aber erst aus der Annahme des in der Nachfolge des hesiodischen Chaos stehenden zweiten Willens. Während das Göttliche in den *Weltaltern* apersonal verfaßt ist, und deshalb unentschieden in der Ambivalenz von Selbst- und Fremdliebe bleibt, ist das zweite Prinzip als solches zwar auch kein freier, personal verfaßter Wille, aber dennoch in gewissem Sinne entscheidungsmächtig. Es ist durch die beiden Vollzugsweisen der Selbsthingabe und Selbstbehauptung bestimmt. Auf die basale Ambivalenz des Göttlichen reagiert es so, daß es sich eindeutig für die Selbstbehauptung 'entscheidet' und damit sich auf irreversible Weise vom Göttlichen trennt und das ursprüngliche Verhältnis verkehrt.

Diese 'erste Entscheidung', wodurch das reine Faktum der Existenz erwirkt wird und welche Zwang und Herrschaft, die Erfahrung der Notwendigkeit in Sinne der mythologischen Ananke, zur Folge hat, ist nicht mehr - wie in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (VII 428) - Ausdruck einer freiwilligen Einschränkung Gottes. Vielmehr ist sie Ausdruck einer basalen 'kommunikativen Störung' im noch nicht personal verfaßten Urwesen. Im strengen Sinne persönlich wird dieses aus zwei Prinzipien zusammengesetzte Urwesen den WA zufolge erst dadurch, daß diese Störung sich zunächst bis zum Wahnsinn steigert und sodann, und zwar immer wieder von neuem, überwunden wird. In dieser Sichtweise müßte die gegenwärtige Welt als eine Wirklichkeit erfahren werden, die einerseits aus der einmal geglückten

³²⁶ Vgl. Beierwaltes (1967, 17ff).

Überwindung des Streites hervorgeht, welcher aber andererseits, da sie den Schauplatz der stets von neuem versuchten 'Selbstverständigung' des Urwesens darstellt, die basale kommunikative Störung und die absolute Kontingenz der ersten Kontraktion ungelöst zugrundeliegen bleiben.³²⁷

Der Weg zur Spätphilosophie

Der weitere Weg zur Spätphilosophie zeigt, daß Schelling die Diagnose der *Weltalter* einerseits radikalisiert und andererseits revidiert. Er radikalisiert diese Diagnose insofern, als er die 1811 erstmals explizit artikulierte negative Erfahrung des realen Widerspruchs bzw. der 'Ewigkeit' der Zeit zu einer nihilistischen zuspitzt. Er geht nach wie vor von dieser Erfahrung aus, vertraut aber fortan nicht mehr auf die 'Lösung', die er noch 1811 ins Auge faßte. Der späte Schelling glaubt nicht mehr an die Möglichkeit, den realen Widerspruch existentiell oder realgeschichtlich überwinden zu können. Dies zeigt sich bereits in den Erlanger Vorlesungen von 1820/21. Hier spricht er erstmals seine Nihilismusdiagnose, die er bis zu seinem Ende wiederholen wird (XIII 6f), in aller Deutlichkeit aus:

Nun sehen wir freilich, daß sie [die ewige Freiheit oder die Weisheit] in nichts bleibt, jede Form wieder zerstört, aber was sie an die Stelle der zerstörten setzt, ist nur wieder dieselbe Form. Also darin ist kein Fortschritt, vielmehr Hemmung zu erkennen. Unwillig treibt sie jede Form bis zur Selbstzerstörung [...], immer hoffend, daß etwas Neues entstehe. Woher dieser Stillstand, läßt sich nicht erklären, aber der Anblick der Welt überzeugt uns von demselben. Der regelmäßige Lauf der Gestirne, der stets wiederkehrende Cirkel der allgemeinen Erscheinungen deutet auf ihn. [...]. Ein Geschlecht kommt, das andere geht, alles arbeitet, um sich aufzureiben und zu zerstören, und es kommt doch nichts Neues. Objektiv also ist die Fortschreitung gehemmt. (IX 224)

Schelling revidiert seine Position von 1811 in positiver Hinsicht insofern, als er fortan nach dem wahren Gott, dem 'Herrn des Seyns' sucht, und zwar nur noch im Wissen, nur noch im ideellen Nachvollzug des Göttlichen. Auf den Glauben setzt er nur, sofern es der dem Wissen zugrundeliegende Glaube ist (EV 37). Auch dieser Zug tritt erstmals in den Erlanger Vorlesungen hervor. Unmittelbar im Anschluß an die oben zitierte Stelle heißt es:

Nur im Wissen ist noch der offene Punkt, hier kann sich die Weisheit noch suchen und finden. Darum liegt sie dem Menschen an, sie in sein Inneres aufzunehmen. [...] Was in jener objective Bewegung, That und Leben war, ist im

³²⁷ Eine ähnliche Erfahrung lag der frühen Naturphilosophie zugrunde: "Die Natur ist das trügste Tier und verwünscht die Trennung, weil diese allein ihr den Zwang der Thätigkeit auferlegt; sie ist nur thätig um jenes Zwangs los zu werden. - Die Entgegengesetzten müssen ewig sich fliehen, um sich ewig zu suchen, und sich ewig suchen, um sich nie zu finden; nur in diesem Widerspruch liegt der Grund aller Thätigkeit der Natur" (III 324, Anm.4).

Menschen nur noch Wissen, aber dieses Wissen ist doch dem Wesen nach dasselbe: es ist die ewige Freiheit, die in ihm noch als Wissen ist; [...] die jetzt in dem Menschen beschränkt ist auf das Wissen, auf die bloß ideelle Wiederholung des Processes. (ebd.)

Schellings Suche nach dem wahren Gott zieht sich lange hin. Mit dem Versuch, Gott als Person nicht vorauszusetzen, gehen die *Weltalter* von 1811 hinter die Freiheitsschrift und die *Stuttgarter Privatvorlesungen* zurück. In diesen Schriften versucht Schelling die Schöpfung erstmals als eine freie Tat Gottes zu denken. Allerdings setzt er hier das Personsein Gottes immer schon voraus (VII 428f). Schon im zweiten Druck der *Weltalter* nimmt Schelling von der Radikalität des ersten Drucks wieder Abstand. Er versucht nicht mehr, die Personwerdung Gottes abzuleiten, sondern reflektiert vornehmlich auf die Struktur und das Faktum der göttlichen Entscheidung (WA II 108ff und VIII 300). Damit ist der Weg zur Spätphilosophie vorgezeichnet: Schelling verabschiedet in der Folge nicht nur sein theogonisches Projekt (X 123f), sondern reinigt seine Konzeption auch von allen mythischen und theurgischen Resten, die sich noch in den späteren *Weltalter*-Entwürfen und in den Erlanger Vorlesungen finden. Der "Herr des Seyns" (X 266) ist der entschiedene, über das Schicksal herrschende und deshalb allein wahrhafte Gott.

Schellings Weg zur Spätphilosophie ist insofern konsequent, als er durchschaut hat, daß seine 1811 konzipierte Lösung des realen Widerspruchs letztlich im Mythischen befangen bleibt. Seine an die *Weltalter* sich anschließende Suche nach dem wahren Gott läßt sich deshalb generell nachvollziehen. Kritisch zu hinterfragen ist jedoch, ob Schelling mit seiner Nihilismusdiagnose und mit seiner These uneingeschränkt recht hat, daß nur noch der Weg des Denkens 'offen' ist.

Gegen erstere ist zunächst einzuwenden, daß diese zumindest auch mit auf den spekulativen Deutungshorizont, in welchem Schelling befangen ist, zurückzuführen ist. Schellings spätere Deutung der realen Widerspruchserfahrung kommt zwar der Objektivität näher als sein letztlich noch gutgläubiges Vertrauen des Jahres 1811. In der obigen Interpretation wurde aber auch deutlich, daß die Unauflösbarkeit der Aporie in den *Weltaltern* mit daraus resultiert, daß Schelling hier mit einem metaphysischen Zukunftsbegriff operiert und sich deshalb nicht vorstellen kann, daß das Befreiende von der Zukunft her sich ereignen kann. Insofern gibt er mit seiner Nihilismusdiagnose die befreienden Potentiale, die im existentiellen und realgeschichtlichen Vollzug liegen und welche er in den *Weltaltern* herausgearbeitet hat, voreilig preis.

Aber selbst wenn es sich tatsächlich so verhalten sollte, daß die existentielle und realgeschichtliche Praxis objektiv vollständig gehemmt ist, so folgt daraus nicht, daß nur noch der Weg des Denkens offen ist. Schellings Option für das Denken resultiert offenbar aus einer realgeschichtlichen Erfahrung:

Das Gefühl ist zufällig, es kommt u. geht. Wir selbst wissen ja noch die Zeit, wo alles Gefühl für das Göttliche erstorben zu sein schien. Doch ist es durch die Gnade des Himmels wiedergekommen. (EV 6)

Der positiven Erfahrung Gottes, der "Gnade des Himmels", entspricht Schelling generell, indem er das Göttliche aufzudecken und aufzuweisen versucht. Aus der negativen Erfahrung, der existentiellen Erfahrung des Gottesentzugs, zieht er die Konsequenz, das Göttliche nur noch im Wissen zu erschließen, nicht mehr aber im Gefühl und überhaupt im Existentiellen zu suchen. In der Folge betreibt Schelling gewissermaßen eine 'Phänomenologie' des Denkens. An und für sich stellt dieses Projekt eine produktive Option dar. Problematisch daran sind aber zwei Punkte. Erstens, überträgt Schelling zu unkritisch seine in den *Weltaltern* an existentiellen Phänomenen gewonnenen Einsichten auf das Denken. Zweitens gibt er damit ein wichtiges Feld der Philosophie preis. Der Sachverhalt bzw. die Einschätzung, daß sich das Göttliche im Existentiellen nicht mehr oder nur noch sporadisch zeigt, stellt keinen Grund dar, sich von diesem abzuwenden. Vielmehr kommt es dann im Gegenteil darauf an, sich im Denken gerade diesen negativen existentiellen und realgeschichtlichen Erfahrungen zuzuwenden und die Suche nach dem wahrhaften Sein von einer Phänomenologie dieser Erfahrungen aus anzugehen. In der Zeit nach Schellings Tod machte sich dieses metaphysische Projekt, auf welches erstmals Platon das Denken verpflichtet hat, nicht so sehr die Philosophie zu eigen, als vielmehr - wie bereits in der Zeit vor Platon - die Kunst.