Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 14 (1954)

Artikel: Die negative und die positive Philosophie

Autor: Barth, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883384

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die negative und die positive Philosophie

Von Heinrich Barth

Könnte sich uns das Rätsel der Natur enthüllen, „würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht“ (S. W. I. 628). Wenn Schelling an bekannter Stelle den Weg des Geistes in der Natur als eine Irrfahrt, die nach mannigfachen Mühsalen in die Heimat führt, zu erkennen gibt, dann läßt er in eben diesen Worten ahnen, in welchem Bilde ihm das Geschehen des Geistes und seine universale Entfaltung vor Augen steht, — in einem Bilde, das sich von dem, das seine philosophischen Weggenossen bieten, deutlich abhebt. Fichtes Philosophie steht im Zeichen des Aufbruchs des Geistes. Ihn bedrängen die gewaltigen Probleme, von denen die ersten Schritte der aufbrechenden Vernunft — mit ihrem Setzen und Entgegensetzen — umlagert sind. Doch ist es dem Geiste bei Fichte noch versagt, die angetretene Bahn siegreich zu durchschreiten. Geleitet von einem klar erkannten Gesetze des Fortschreitens, und beschwingt von einem Rhythmus der Bewegung, in dem das Universum der geschichtlichen Gestalten eingeholt wird, vollführt bei Hegel der Geist eine Reise, die ihn den Höhen triumphaler Umschau immer näher bringt, indem kein ernstlicher Widerstand sein Vorrücken zu immer neuer Sicht behindert. Die Sache Schellings dagegen ist nicht eben das Problem des Aufbruchs des Geistes, noch die Genugtuung einer unbeschwerten Reise durch den Kosmos seiner eigensten Möglichkeiten, vielmehr das Abenteuer. Bei ihm ist der Geist auf einer Fahrt begriffen, die zwar ihrerseits zu einer Begegnung mit den Weltrealitäten führt. Wiewohl er aber in diesen Realitäten sich selbst begegnet, muß ihm solche Begegnung doch immer wieder zu einem recht unvertrauten, befremdenden Erlebnis werden. Denn mag sich am Ende im Weltgeschehen ein ordnendes Prinzip nicht vermissen lassen, so verstattet es doch dem Geiste nicht, in vernunftvoll durchsichtiger Planung seine Reise anzutreten. Im Wissen um viel Ungewisses wird er zum Abenteurer. Doch kann ihm der Gedanke an die Heimkehr einen Halt verleihen.

Die uns in Schelling gegenwärtige Philosophie des sich entfaltenden Geistes kennt kein Gesetz geistiger Ausbreitung, das in der Abstufung und Ausgliederung eidetischer Sinngehalte und Bedeutungseinheiten erfaßbar wäre. Im Gegensatz zu Hegel lehrt sie nicht eine Entfaltung der Vernunft, die am dialektischen Zusammenhang des Sinnes der Begriffe erkennbar würde. Diese Philosophie denkt und lebt im Hinblick auf die Grundwirklichkeiten des Weltseins, deren Unterschiedenheit keineswegs auf der logischen Unterscheidung eidetischer Bedeutungsgehalte beruht. „Aber die Philosophie, auf deren Boden wir uns hier befinden, hat nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit wahren Realitäten, wirklichen Wahrheiten zu tun" (XII. 156). Die philosophischen Begriffe sollen „keine bloßen allgemeinen Kategorien, sie sollen wirkliche bestimmte Wesenheiten sein" (XII. 49). Das Wesen Schellingscher Philosophie besteht nicht eben im Vollzug dialektischer Synthese, vielmehr im Geschehen umfassender und durchdringender Zusammenschau des Wirklichen, wie es unter einem bestimmten, weittragenden Gesichtspunkte geschaut wird, — geschaut in einer Intuition, die vor allem der tiefsten Gegensätze und Spannungen, die die Weltwirklichkeit durchwalten, ansichtig wird. Dies ist nach Schelling der diese Philosophie tragende Grundaspekt: „Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Prozeß, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Übergewicht über das Objektive erhält . . ." (XIII. 245/246). Thema dieser Philosophie ist die sich steigernde, sich durchsetzende Bewegtheit des Subjektiven, und das heißt: des Geistes. Diese Bewegtheit wird im Typus eines ideal-realen Grundgeschehens, und zwar in naturphilosophischer Prägung der Weise der Sicht, gesehen. Für die Beschreibung der Weise geistiger Bewegtheit ist dieser Philosophie darum der Begriff des „Werdens" unmittelbar nahegelegt. „Philosophie ist also nichts anderes als eine Naturlehre unseres Geistes . . . Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird genetisch; d. h. sie läßt die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr" (XII. 39).

Mit der nun folgenden Präzisierung des geistigen Geschehens, wie es Schelling versteht, nähern wir uns bereits dem Probleme seiner Spät-

philosophie. „Geistiger Prozeß" kann verstanden werden als Gang des Geistes auf dem Wege der sich ihm fortschreitend erschließenden Erkenntnis. Dieser Prozeß ist der eigentliche „Gedankengang". Für ihn sind Wegmarken die je erreichten, in der Erschließung von Seiendem gewonnenen Erkenntnisgehalte; und das Gesetz des Fortschreitens liegt im logisch-ontologischen Konnex dessen, was sich der Erkenntnis erschließt. — Dem so im Sinne Hegels verstandenen geistigen Prozesse vermag Schelling — wenn wir recht sehen — keine allzu große Teilnahme zu schenken. Seine Philosophie des Geistes bewegt sich in jener andern Dimension, deren philosophische Bedeutung unserer Erkenntnis nie lebendig genug in den Blickpunkt treten kann: „Das Bewußtsein besteht nur im Akt des Bewußtwerdens; und so läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtsein, nur ein ewiges Bewußtwerden denken" (VIII. 263). Schelling ist nicht von der Explikation des Logos in der Ausbreitung seiner Inhalte in Anspruch genommen, sondern von dem elementaren, ideal-realen Geschehen des Erwachens des Geistes aus dem Dunkel des Unbewußten zum Bewußtsein. Im Ereignis des Bewußtwerdens liegt die Voraussetzung aller Geschichte des Geistes, in welcher inhaltlichen Erfüllung sie immer geschehen mag. Diesem vorgeschichtlichen Ereignis ist Schellings Aufmerksamkeit zeit seines Lebens zugewandt. Schon die Geschichtsphilosophie seiner Frühzeit wendet ihr Interesse nicht der Folge der geschichtlichen Gestalten und der Mannigfaltigkeit geschichtlicher Sinngebung zu, vielmehr dem Gegensatze von Freiheit und unbewußter Notwendigkeit im Geschehen der Geschichte. Der ganze Schöpfungsprozeß ist nach Schelling „ein sukzessives Zu-sichkommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist" (XIII. 287). Das Problem des Heraustretens des Bewußtseins aus der Potenz in die Aktualität darf als der Lebensnerv von Schellings philosophischem Denken angesehen werden. Es stellt uns vor gnoseologische und ontologische Grundfragen, mit denen weder der spekulative Idealismus fertig wird, noch irgend eine andere Philosophie leicht ins Reine kommt. Nun können wir aber gerade bei Schelling neu darauf aufmerksam werden, daß vom Problem des „Bewußtwerdens" nicht etwa nur die theoretische Vernunft betroffen wird. Erschüttert von der menschlich-aktuellen Tragweite eben dieses Problems gewinnt er in seiner späten Philosophie einen geschichtsphilosophischen Aspekt, durch den uns das „Werden", verstanden als „Bewußtwerden", in die Mitte der geschichtlichen Existenz gerückt wird.

In der Sicht Schellings wird die Bewegtheit und das Werden der

Wirklichkeit nicht durch dialektische Entgegensetzung, die eine logisch-ontologische Synthese erheischt, hervorgerufen. Wohl bewegt sich das Wirkliche in der Überwindung von Gegensätzen. Doch lebt Schellings Denken in der Vorstellung einer das Wirkliche durchwaltenden ideal-realen Dynamik, die den Gegensatz in der Form der lebendigen „Spannung" wahrnehmen läßt, — ein Begriff, der seine naturphilosophische Verwurzelung keineswegs verleugnet. Es ist nun aber im wesentlichen eine einzige Spannung, die uns in den Intuitionen Schellings, und dies in allen Phasen seines Denkens, immer wieder begegnet, und die uns tief berühren muß: die zwischen dem Dunkel des Unbewußten und der Helle des bewußt gewordenen Geistes. Im Zeichen dieser Polarität steht das ideal-reale Sein der Welt wie der Menschheit, und vor allem das Sein Gottes. — „Fühlen Sie das nicht, daß im Grunde Ihres Bewußtseins etwas durch keinen Begriff Aufzulösendes liegt, etwas Dunkles, gleichsam als Halt Ihrer Persönlichkeit? ... Hinweg nun ... ist es, einmal erregt, nicht zu bringen, Liebe, und es soll auch nicht hinweg, weil mit ihm zugleich die Persönlichkeit verschwände; aber verwandelt kann es werden, daß es selbst Licht wird, nämlich als stummer Träger des höhern Lichts, die Eigenheit nur für dieses bewahrend, daß es Wurzel und Grund habe, nicht aber für sich selbst" (IX. 68). — Mit diesen in „Klara" ausgesprochenen Worten tritt in unseren Blickpunkt nicht nur die ursprüngliche Polarität von Dunkel und Helle des Bewußtseins als solche, sondern auch ihr Sinn, ihr Problem und die Andeutung seiner Lösung. Die Entgegensetzung von Realität und Idealität, von der Schelling seinen zeitlichen Ausgang nimmt, begegnet uns später in derjenigen des Grenzenlosen und der Grenze. Das „reale Prinzip" ist das blinde, grenzen- und verstandlose Sein, während die Ursache der Begrenzung, des Maßannehmens und der Erkennbarkeit das „ideale Prinzip" genannt werden darf (X. 242/243). Mit der Wendung zur theosophischen Sicht gewinnt der Gegensatz von Natur und Geist die erregende Bedeutung des Widerspiels eines „Regellosen", das als die „unbegreifliche Basis der Realität" und als der „nie aufgehende Rest" erkannt wird, gegen das auf seinen Gegenpol nichtsdestoweniger angewiesene Ordnungsprinzip (VII. 359/360). Die zunächst kosmologische Entgegensetzung des Chaotischen, Schrankenlosen gegen Regel und Form gewinnt in der Philosophie der Freiheit die ontologische Gestalt des Grundes der Existenz in ihrem Gegensatz zur Existenz selbst (VII. 357); und er geht ein in die theosophische Theologie, sofern in ihr die Natur in das Sein Gottes einbezogen wird. Die Natur gehört zu Gott

als sein uneigentliches und anderes Wesen (IX. 74). Indem wir so zu der Vorstellung eines Werdens Gottes aus dem Grunde, eines Sich-Gebärens Gottes, einer Theogonie gelangen, kann es uns doch nicht entgehen, daß der theogonische Prozeß im wesentlichen ein solcher des Bewußtwerdens ist: Es gibt in Gott eine Sehnsucht und einen verstandlosen Willen, sich selbst zu gebären. Es ist dies „nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille" (VII. 359). Unter dem Gesichtspunkt der „Weltalter" gesehen, wird aber dieser ganze göttlich-menschliche Untergrund zur „Vergangenheit". Er spiegelt sich wider in der Geschichte der Urzeit.

Wir werden aufmerksam auf Sinn und Notwendigkeit der Tatsache, daß Schellings Denken in einer Philosophie der Mythologie und der Offenbarung ihren Abschluß findet. Daß er zeit seines Lebens und besonders in der Reife seines Schaffens vom Probleme der Mythologie umgetrieben wird, hat seinen Grund darin, daß — wenn wir recht sehen — im Mythus in der Tat das erwachende Bewußtsein der Menschheit sein Selbstverständnis sucht. Das erwachende Bewußtsein! Also nicht das Bewußtsein, sofern es sich der Inhalte seiner Sinnerfüllung als der konstituierenden Momente einer ursprünglichen Humanität bewußt wird! Wir meinen, daß Schelling richtig sieht, wenn in seinen Augen das Hervortreten der mythischen Gestalten aus dem Dunkel des Unbewußten der Mythologie das entscheidende Gepräge gibt. Wir dürfen uns die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung als die Geschichtsphilosophie des spätern Schelling gegenwärtig machen. Um Geschichte des Geistes ist es ihm ja von der Frühzeit bis zum Ausklang zu tun. Wenn ihm nun aber „Geist" so viel wie „Bewußtwerden" bedeutet, — wie kann es dann anders sein, als daß ihm die Mythologie zum großen Thema seiner in alle Tiefen und Höhen ausgreifenden geschichtsphilosophischen Spekulation wird?

Was Schelling seit den Frühzeiten überquellender idealistischer Systematik im Blickpunkt stand, eben damit vollzieht er in seiner Philosophie der Mythologie eine Konfrontation von gewaltigem Ausmaße: mit dem Bewußtwerden des Geistes. Mythologie, die von ihm als Göttergeschichte oder Theogonie begriffen wird (XI. 7), ist für ihn „ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein" (XI. 198), und zwar „das ursprüngliche Erzeugnis des sich selbst wiederherzustellen strebenden Bewußtseins" (XI. 222), oder „die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat" (XIII. 494). „In dem ganzen mythologischen

Prozeß ist es darum zu tun, daß das wesentlich Gottsetzende des Bewußtseins zum actu und mit Bewußtsein Gottsetzenden werde" (XII. 435). Wenn uns auf jeder Stufe des mythologischen Prozesses „eine Gestalt dieses werdenden Gottes" begegnet (XII. 103), dann ist damit eine Stufe des Bewußtwerdens Gottes gemeint. — Wie tief die Vorstellung des mythologischen Prozesses aber in der spekulativen Grundanschauung des Philosophen verwurzelt ist, läßt sich daran erkennen, daß uns dieser Prozeß als Exponent der allgemeinen geistigen Bewegung, die schon die Natur durchwaltet, vorgeführt wird (XI. 216). Die Mythologie ist „die in einer höhern Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur" (XIII. 492). Eine spannungsreiche Geschichte! „Vom ersten Sichverfangen des Bewußtseins an ist eine Spannung gesetzt, die nur sukzessiv sich lösen kann" (XII. 347). Der mythologische Prozeß vollzieht sich nicht ohne „Widerstand" (XIII. 277).

Wie kommt es aber im mythologischen Geschehen zu Spannung und Widerstand? Wie haben wir beides zu verstehen? Offenbar von jenem sich durchhaltenden theosophischen Gedanken her, der das Böse auf ein Heraustreten des göttlichen Urgrundes zu einem selbstherrlichen, besonderen Sein zurückleitet. Auch für den Philosophen der Mythologie gibt es ja eine „Materie der Gottheit", als das Prinzip der göttlichen Latenz (XII. 25), einen Deus implicitus, der sich zum Deus explicitus entäußern will (XI. 274). Es ist nun aber die Mythologie der Schauplatz des von Ungewittern und Katastrophen begleiteten Heraustretens Gottes aus seiner Verborgenheit. Der erste Zustand ist ein solcher „der Einwickelung und des Schweigens" (XII. 19). Die erste Bewegung des erwachenden Bewußtseins führt vom wahren Gott hinweg (XII. 186). Das Heidentum, der Abfall von dem wahren Gott, hatte seinen Ursprung darin, „daß das Gott setzende Prinzip, der theogonische Grund, im menschlichen Bewußtsein nicht inwohnend geblieben, daß er aus seiner Innerlichkeit oder Immanenz wieder hervorgetreten", um so die Ursache eines theogonischen Prozesses zu werden (XIII. 369/370). Dieses Geschehen ist eine Kundgebung des „Unwillens" oder des „göttlichen Zorns". Doch ist freilich auch in ihm der positive göttliche Wille wirksam (XIII. 372). Denn der Prozeß der Mythologie, der durch einen Akt der Emanzipation eingeleitet wird, vollzieht sich dennoch unter der Leitung göttlicher Sinngebung. „Dieses in Gott Verborgene ... muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nun als Wissendes oder wissentlich in dem zu sein, darin es zuerst unwissentlich war" (XIII. 296). Der Weg der Mythologie führt von

einem in sich verschlossenen, sich in seiner Wahrheit noch undurchsichtigen Monotheismus zur Erschließung des Bewußtseins im Polytheismus, — einer Geisteslage, die dann nach einer letzten Lösung ihrer Problematik ruft. Wobei der Polytheismus — unbeschadet der in ihm wahrgenommenen Emanzipation — als „Übergang zum Bessern", als „Befreiung der Menschheit von einer an sich wohltätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden ... Gewalt" beurteilt wird (XI. 139).

Wie schon die Natur einen Weg der „Wiederumwendung", der „Wiedervergeistigung" durchschreitet (XII. 267), so stellt auch die Mythologie einen „Übergang von der Blindheit und Verstandlosigkeit zum Verstand" dar (XII. 269). In ihr ist das Bewußtsein „in der völligen Wiederaufrichtung zum Geist begriffen" (XII. 272). Das widerstrebende Prinzip wird dabei keineswegs vernichtet; „es soll eben nichts mit bloßer Gewalt durchgesetzt werden" (XII. 263). Dies bedeutet, daß das sich emanzipierende Moment nicht etwa vertilgt, sondern in die Verborgenheit zurückversetzt wird. Die in das Sein hervortretende und von Gott verneinte und überwundene Potenz „verwandelt sich in das Setzende des Gottes; an ihm haftet eigentlich dem Bewußtsein der Gott" (XII. 390). — Drei Momente sind für Schelling im mythologischen Prozesse wirksam. Er formuliert sie irgendwo als die Trias des Unbestimmten, des Bestimmenden und des sich selbst Bestimmenden (XII. 377). Dem Ausbruch chaotischer Gestaltlosigkeit begegnet formende, rationale Sinngebung. Doch wird diese Polarität überhöht durch eine dritte zusammenfassende Kraft, die dem von der Vernunft beherrschten Urgrund die ihm zukommende latente Wirksamkeit zugesteht. Das Bewußtsein verlangt eine dritte Potenz, die bestimmt ist, „auf jenes Verhältnis der Unterwerfung das Siegel zu drücken" (XII. 391). — Das Ziel des ganzen Prozesses ist „die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit des Monotheismus, der mit dem Wesen des Menschen gesetzt war, und der sich eben aufheben mußte, um aus einem potentiellen oder materiellen ein aktueller, erkannter zu werden" (XII. 374). — Wie die in diesem Geschehen wirksame Spannung in grauenvollen Ereignissen zu ihrer Entladung kommt, — dies ist es, was Schelling aus den Mythen von Osiris, Typhon und Horos, von Demeter, Proserpina und Dionysos herauszuhören meint. Im Zusammenspielen der drei mythologischen Grundmomente führt die Göttergeschichte aber zu jenem wundersamen Ausgleich des mythischen Bewußtseins, das uns in der olympischen Gestalt der Gottheit vor Augen tritt. Hier scheint der Urgrund, die Natur, der reale Weltgrund

seine Bedrohlichkeit verloren zu haben. „Die griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanasie des realen Prinzips, das in seinem Verscheiden und Untergehen an seiner Statt noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt" (XIII. 406).

Das im Sinne Schellings verstandene Problem der Mythologie muß uns aber lebendig geworden sein, wenn wir seiner spekulativ-ontologischen Substruktion, der Potenzenlehre, ein tieferes Interesse abgewinnen sollen. Denn daran kann ein Zweifel nicht bestehen, das wir in dieser Lehre dasjenige systematische Schema zu erkennen haben, das geeignet sein soll, dem geistesgeschichtlichen Prozesse der Mythologie zur philosophischen Auslegung zu dienen. „Daß der ganze mythologische Prozeß sich nur um die drei Potenzen bewegt", sagt uns ja Schelling ausdrücklich (XIII. 396). Im Hinblick auf den Sinn der Potenzenlehre, die nicht eben ein dankbares Vortragsthema ist, werden wir uns aber kurz fassen. Die mythologische Spannung und Lösung krystallisiert sich ontologisch in der Trias von Potenz, Akt und ihrer Vereinigung. Der Grund dieser Spannung ist „das aus seinem An-sich hervorgetretene, selbst seiend gewordene An-sich" (XIII. 271). Jene Trias wird ausgesprochen als lautlose, sich differenzierende, ausdrückliche Einheit (X. 307), als das Seinkönnende, Seinmüssende, Seinsollende (XIII. 267), als die hemmende, die wirkende, die antreibende Potenz (XIII. 397). Der Dynamismus der altehrwürdigen Potenz-Akt-Ontologie ist offenbar wohl geeignet, der Mythologie zur Grundlage ihrer Auslegung zu dienen.

Wenn nun die Mythologie durch „Offenbarung" überboten wird, dann bedeutet dies nicht das Eintreten eines absoluten Geschehens in die Geschichte des Bewußtseins. Die „freie", rein geistige, philosophisch geläuterte Religion ist ja durch das Christentum nicht „gesetzt", nur „vermittelt" (XI. 258). Auf der andern Seite legt Schelling das größte Gewicht auf die nach rückwärts greifenden Beziehungen, die die Offenbarung in den Tiefen des Bewußtseins mit der Mythologie verbinden. Es ist ein und derselbe Gott, der dem mythologischen Bewußtsein in der Trennung der Potenzen, und der dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtsein in seiner ursprünglichen Einheit sich darstellt (XIII. 187). Offenbarung kann „nur in einem höhern geschichtlichen Zusammenhange zu begründen sein, in einem höheren, d. h. in einem, der über sie selbst und das Christentum als spezielle Erscheinung hinausgeht" (XIII. 143). — Nichtsdestoweniger bedeutet das Eintreten der Offenbarung für die Gottesbeziehung des Bewußtseins eine entscheidende

Wendung. Denn die Mythologie vermag auf die Gottesfrage keine durchgreifende Antwort zu geben. Mit den drei Potenzen ist nur die Form des göttlichen Lebens gegeben, noch nicht „das wirkliche Leben, der lebendige Gott selbst“ (XII. 59). Die mythologische Vorstellung vermag zum wirklichen Geschehen und zum Akte der geschichtlichen Entscheidung nicht durchzudringen. Sie hat die Frage unbeantwortet gelassen, „wodurch jenes Unprinzip des Bewußtseins der höhern Potenz dennoch überwindlich geworden“ (XIV. 56). Der Mythologie bleibt das Problem der geschichtlichen Existenz noch verdeckt. Durch die Philosophie der Mythologie wird die Mythologie „zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Existenz nach erklärt“ (XIV. 8). Ist sie doch nur möglich“ vermöge eines über sie hinausgehenden Willens oder Entschlusses, der freilich in ihr selbst nicht offenbar wird“ (XIV. 58). — Im mythologischen Prozeß kann das Unprinzip wohl äußerlich überwunden, aber in seinem Recht nicht aufgehoben werden. Dieser Prozeß bringt keine wahre Versöhnung, „weil er das gottwidrige Prinzip nur in der Wirkung, nicht aber in seiner Wurzel, in seiner Potenz aufhebt“ (XIV. 54). Die Mythologie wird des in ihr lebendigen Problems am Ende nicht Herr, und dies darum, weil sie dem Horizonte der drei Potenzen, der Potenz-Akt-Beziehung, ihrer Spannung und ihrer Lösung, verhaftet bleibt. Das Problem der geschichtlichen Existenz ist aber vor dem Wechselspiel der drei Potenzen im Vorsprung. — Der ekstatische Zustand des Heidentums konnte nur durch ein außerordentliches, transzendentes Ereignis auf den Boden der Wirklichkeit zurückgeführt werden (XIV. 174). Offenbarung setzt einen Aktus außer dem Bewußtsein voraus (XIV. 3). Nicht bloße Belehrung, sondern dieser Aktus, diese Tat ist die Hauptsache der Offenbarung (XIV. 28). Das Christentum ist nicht „aus einem notwendigen Prozeß , . . nur aus einem freien Wollen, einer freien Tat zu erklären“ (XIV. 59). „Es ist keine Notwendigkeit vorhanden, daß das menschliche Bewußtsein in seinem Auseinandergehen sich behaupte, sich nicht zerstöre. Dies kann nur das Werk eines freien Willens sein, der es nicht will verloren und untergehen lassen“ (XIV. 8/9). In dieser freien Willenstat ist nicht mehr die Potenz das Gott und Mensch vermittelnde Prinzip, sondern die freie Persönlichkeit (XIV. 59). Ist doch das Wirkende in der Mythologie die Potenz, in der Offenbarung die Persönlichkeit (XIV. 88). — Wer könnte verkennen, daß wir mit dieser Auslegung in den Bereich einer Philosophie getreten sind, die nicht mehr im Zeichen einer modalen Ontologie steht, indem sie vielmehr der

Handlung, der Freiheit, der Persönlichkeit Raum gibt? Sind wir mit diesem Übergang nicht eingetreten in einen philosophischen Horizont, in dem alle Dinge ein völlig neues Antlitz gewinnen? Oder können wir es uns etwa ersparen, mit Schelling solchen Übergang zu vollziehen? — Auch wer sich durchaus nicht zu einem theistischen Glauben bekennt, wird uns Eines zugestehen müssen: Aus Potenz und Akt und ihrer Vereinung läßt sich die Weltwirklichkeit wohl bis weit hinein in ihre Tiefen verstehen. Wohl wird von hier aus das Weltgeschehen als „das Rad der Genese" einsichtig. Und diese Sicht verkehrt sich ja in den Augen Schellings nicht in Irrtum und Lüge. Doch wer wollte sich anheischig machen, aus den drei Potenzen Handlung, Freiheit und Persönlichkeit in ihrer philosophischen Bedeutung auszulegen? Schelling scheint innezuwerden, daß hier der Potenzlehre mit Vollmacht ein „Noli me tangere!" zugerufen wird. Indem in ihm von neuem ein Wissen davon lebendig wird, daß Handlung, Freiheit und Persönlichkeit eine befreiende Distanz vom Weltgeschehen in sich schließt, eine die trübe Atmosphäre theogenetischer Theologie sonnenklar erhellende Transzendenz, findet er zurück zu Kants unverlierbarer Erkenntnis des Menschen. Und weil sich in eben dieser Erkenntnis die transzendierende Grunderkenntnis von Jahrtausenden abschattet, gewinnt er an die philosophia perennis neuen Anschluß.

In seiner Persönlichkeit, in seiner geschichtlichen Existenz tritt der Mensch in den Blickpunkt der Offenbarungsphilosophie, — er, der die Tat des Abfalls vollzieht, dem nur der Herr des Seins mit seiner Tat entgegentreten kann (XI. 366). Der Mensch „reizte .. jene furchtbare Gewalt, die Gott zum bloßen Träger der Kreatur bestimmt hatte, und rief sie in die Wirklichkeit" (IX. 85). Alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geister erheben sich; „und der Mensch fällt nun in ihre Gewalt, anstatt daß sie zuvor in der seinigen waren" (XIV. 282). — Dieser Lage begegnet Gott in Christus. „Der Kampf Christi gegen den Satan war nicht, wie im Heidentum, ein bloß äußerer .. Dieser Kampf ging dem Prinzip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel selbst. Es war ein Kampf auf Leben und Tod" (XIV. 276). Nur indem die Unterwerfung unter den göttlichen Willen bis zum Tode ging, war die ganze Macht jenes Prinzips gebrochen (XIV. 203). „Das Göttliche des Versöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichsam in jenem Tode" (XIV. 82). — Das „Natürliche" bedeutet hier die geschichtliche Wirklichkeit, sofern sie unter dem Gesichtspunkte des theogonischen Prozesses und das heißt eben: unter

dem Aspekte der in sich selbst schwingenden Potenz-Akt-Beziehung, ihrer Spannungen und ihrer Lösungen, gesehen wird. Alle theogonische Polarität, alle Problematik der in der Mythologie sich entladenden, aus Potenz und Akt des Bewußtseins entspringenden Konflikte hat aber ihre sie übergreifende Voraussetzung in der geschichtlichen Existenz als solcher. Menschliche Existenz ist auf dem Plane im Dunkel des Mythus wie in der Helle der Humanität. Wenn es nach Schelling Sache der Philosophie der Offenbarung ist, „die Person Christi zu begreifen" (XIV. 35), dann hat diese Konzentration auf die Christologie darin ihren Grund, daß in Christus die totale, durch Potenz und Akt, durch Theogonie und Mythologie hindurchgreifende Reintegration der geschichtlichen Existenz in die Einheit mit Gott vollzogen wird.

Das Geschehen der Offenbarung hat seine transzendente Voraussetzung in jenem vierten Prinzip, das von der Potenzenlehre her gesehen die „causa causarum" bedeutet. Doch geht Gott als Ursache in den von ihm gesetzten Weltprozeß nicht ein (XIII. 292), als das absolute prius, dessen Übergehen in das Sein nur Folge einer freien Tat sein kann (XI. 127), als das reine Daß, „wie es am Ende der Vernunftwissenschaft als Letztes stehen bleibt" (XIII. 563), als das Überexistierende, das nicht bloß als höchste Idee, sondern als das wirklich Existierende zu erweisen ist (XIII. 150). Gott ist die reine, ungemischte, alles Potentielle ausschließende Wirklichkeit (XI. 412), der actus purus, in dem kein Übergang a potentia ad actum, keine Vermischung von Potenz und Akt zu finden ist (XIII. 149. 155/156). — Diese scheinbar scholastisch-ontologische Bestimmung des göttlichen Seins bedeutet aber bei Schelling die begriffliche Formulierung seiner tiefsten geschichtsphilosophischen Erkenntnis. Sie liegt darin, daß Gott selbst, Gott in der Aktualität seines transzendenten Seins, der Verwirklichung im Prozesse nicht bedarf (XII. 108/109). Gegenüber der Theosophie Jakob Böhmes, die die Gottheit in eine Art von Naturprozeß verwickelt, verwirft die positive Philosophie diejenige Vorstellung, die Gott zum nicht bloß logischen, sondern wirklichen Resultat eines Prozesses macht (XIII. 121). — Die Bedeutung des letzten Schrittes von Schellings Denken, der ihn in eine unwegsame theologische Ontologie zu führen scheint, liegt in der endgültigen, präzis formulierten Überbietung des durch Potenz und Akt des Bewußtseins bestimmten Grundaspektes der Wirklichkeit, und damit die Befreiung von einer genetisch begriffenen Gottheit. Das „Werden" hat nicht das letzte Wort. Wohl ist Bewußtsein ein Bewußtwerden. Doch erst jenseits des Werdens hat

das Sein Gottes seine Stätte. — Eines Albdrucks wird das Bewußtsein ledig, wenn es inne wird, daß der Geist nicht endgültig von jener Bezogenheit auf eine untergründliche Vergangenheit belastet bleibt, von jener Relation des Aktes auf die Potenz, die eine nie zu behebende Ohnmacht des Geistes bedeutet. Bei aller Lebenswahrheit solcher Verhaftung des Geistes erfährt das Bewußtsein doch im Wissen um eine von Göttergeschichten ungetrübte Serenität seine große Befreiung.

Liegt aber in Schellings positiver Aussage über Gott nicht eine unerträgliche Herausforderung? In seinem Reden nicht nur von der Freiheit, als der letzten Ursache aller Dinge, nicht nur vom vollkommenen Geist (XII. 256), sondern vom persönlichen, wirklichen Gott, als dem Herrn des Seins (XI. 564 et pss.)? Tritt dieser Gott der Offenbarung nicht wie ein Deus ex machina auf den Plan? — Dieser persönliche Gott wäre wohl eine befremdende Erscheinung, wenn er sich uns ausschließlich aus dem harten Gestein ontologischer Prinzipien mit ihrem quid und quod herausheben würde. Nun müßten wir allerdings weit ausholen, wenn wir dem Theismus Schellings an dieser Stelle gerecht werden wollten. Doch geben wir Eines zu bedenken: Dieser persönliche Gottesbegriff antwortet nicht auf eine ontologische Existenzfrage, sondern auf die der geschichtlichen Existenz. Wie denn überhaupt die Lehre von den letzten Prinzipien nicht in sich selbst schwingt, sondern als geschichtsphilosophische Grundlegung begriffen werden muß! Nun ist aber geschichtliche Existenz persönliche Existenz. Wer überhaupt den Sinn transzendierender Rückfrage verstanden hat, wird sich der persönlichen Transzendenz, wie sie Schelling lehrt, nicht voreilig verschließen.

Der „persönlichen Trnaszendenz"? Was wir zu dieser Formulierung noch beifügen wollen, darf nicht als systematische Begründung einer bestimmten Position verstanden werden, nur als vorläufige Überlegung dessen, was hier etwa zu bedenken wäre. — Weite Kreise der philosophisch Beflissenen stehen heute im Banne der Heideggerschen Suggestion, daß die Frage nach dem „Sein" die letzte Frage sei, die überhaupt gestellt werden könne. Transzendierende Rückfrage, die über die geschichtliche Existenz zurückfragt, könnte also ihrerseits nur nach dem Sein fragen und darin ihre Antwort finden, daß das Sein irgendwie seine Pforten öffnet. Wegweisung zur Transzendenz kann dann allerdings nur eine Ontologie werden, die sich in die Indifferenz personfremden Seins zurückzieht. Kann es aber je glaubwürdig werden, daß der geschichtlich existierende Mensch auf dieses caput mortuum

hin ausgelegt werden darf? Dieses caput mortuum, das doch so leicht als Medusenhaupt in die Augen fallen könnte? Ist es glaubwürdig, daß wir „Freiheit“ als „Freiheit für die Transzendenz“, nicht aber „in der Transzendenz“ verstehen sollen, sodaß wir uns in der Freiheit im besten Falle mit einem anonymen, transzendierenden Etwas konfrontiert sähen? Würde sich die Freiheit angesichts eines unfreien Gegenüber, in dem doch ihre eigene transzendierende Voraussetzung läge, je behaupten können? — Uralte klassische Formulierung erinnert uns an die Schranke aller Ontologie. Sie klingt aus in das berühmte ... ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβτίᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος

Die Gegenstellung von „negativer“ und „positiver“ Philosophie ist nun freilich nicht zur Sprache gekommen, wenigstens nicht ausdrücklich. Und es bleibt uns keine Zeit, unserer Ankündigung post festum gerecht zu werden. Doch haben wir immerhin den Weg durchschritten, der uns zu einem sinnvollen Erfassen dieser Begriffe führt. Und wenn wir in diesem Vortrage die Verhandlung des Themas scheinbar schuldig geblieben sind, dann dürfen wir uns dessen getrösten, daß das mit ihm bezeichnete Problem in Wahrheit zur Sprache gekommen ist. Dieses Problem liegt zum wenigsten in den Erläuterungen der beiden Begriffe, wie sie Schelling bietet, vielmehr in jenem Hinterlande eines fruchtbaren Bathos geschichtlicher Erfahrung: in der Mythologie und in der Offenbarung. Die Bedeutung jener thematischen Begriffe darf übrigens auch darum nicht überschätzt werden, weil weder hinter dem einen noch hinter dem andern eine entfaltete Lehrbildung steht. — Doch ist es immerhin eine subtil ausgearbeitete Modalontologie, was uns unter dem Titel der „negativen“ und der „positiven Philosophie“ zu verhandeln aufgegeben wäre, eine Ontologie, die einem tiefern Eindringen ohne Zweifel Möglichkeiten sinnvoller und fruchtbarer Nachforschung bietet. Es ist aber nicht möglich, im begrenzten Raume eines Vortrags den Zugang zu dieser Lehre zu erarbeiten und zugleich sie auf ihren letzten Sinn zu befragen, Allzu weit müßten wir ausholen, wenn uns die Lösung dieser zweiten Aufgabe je gelingen sollte. Wir verzichten bewußt auf ein solches Unternehmen, und dies auch in der beruhigenden Überlegung, daß wir noch einen zweiten Vortrag, der hier wahrscheinlich in die Lücke treten wird, zu erwarten haben. — Was die „negative“ Philosophie angeht, so kann die in ihr waltende „Vernunft“ sowohl im Sinne des vorkantischen Rationalismus, wie der Vernunftkritik, wie der organologischen Auffassung des frühen Schelling, wie der Hegelschen Dialektik, wie endlich der Potenzenlehre des

späten Schelling verstanden werden. Dieser wenig eindeutige Begriff von „Vernunft“ und „Philosophie“ ist aber negativ dadurch bestimmt, daß er die Existenz nicht zu erreichen vermag. — Die positive Philosophie ist nach Schellings Aussage „geschichtliche Philosophie“ (XI. 571). Sie ist in ihrer Gegenstellung gegen alle Formen der reinen Vernunft dahin zu verstehen, daß sie das Wirkliche unter dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Existenz in den Blick gewinnt, ohne aber damit die Vernunft liquidieren zu wollen. Vom Standort der positiven Philosophie wird eine Reintegration auch der Natur, auch der Geschichte, auch der Mythologie in die Gottesbeziehung möglich. Sie ist aber keine wohlfeile Sache. Sie muß erkauft werden mit dem Verzichte auf eine Vernunftphilosophie, die mit einer Realdialektik der Potenzen auch der Existenz — der Existenz Gottes und des Menschen — mächtig zu werden wähnt. Rationales Geschehen läßt sich in die Sicht der positiven Philosophie einbeziehen. Doch gibt es umgekehrt keine Integration der Existenz in die ratio der Begriffe. Geschweige denn dessen, „quod non per existentiam existit“ (XIV. 348).