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 Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings

Autor: Schulz, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883385

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: 11.07.2025

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

Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings

Von Walter Schulz

Wenn das folgende Referat unter das Thema gestellt wurde „Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings", so mag dies zunächst ein wenig überraschen. Es gehört doch zu den feststehenden Einteilungsprinzipien der Philosophiegeschichte, daß sich der Deutsche Idealismus in Hegels System vollendet habe. Gerade diese Meinung wollen wir hier in Frage stellen durch eine Besinnung auf die Spätphilospohie Schellings und ihren philosophiegeschichtlichen Ort.

Verdeutlichen wir uns zunächst das uns geläufige Bild von der Entwicklung des idealistischen Denkens. *Kant* erkennt, daß das transzendentale Ich die oberste Formalbedingung aller Erkenntnis ist, aber er hält daran fest, daß unsere Erkenntnis dem Inhalt nach von einem uns in der Anschauung affizierenden an sich Unbekannten bestimmt wird. *Fichte* dagegen hebt diesen Gedanken eines Dinges an sich auf; er sucht alle Erkenntnis aus dem Ich zu begründen, das sich im Wechsel von unbegrenzter und begrenzender Tätigkeit die gegenständliche Welt der Erkenntnis aufbaut. *Schelling* folgt Fichtes Deklarierung des Ichs als des obersten Prinzips alles Wissens; aber er ergänzt und erweitert Fichtes Transzendentalphilosophie durch die Konzeption einer Naturphilosophie. Diese Ergänzung führt ihn zu der Idee eines objektiven Idealismus, der ein Absolutes lehrt, das an ihm selbst gegen die Scheidung von Natur und Ich indifferent ist. An diesem Punkt aber setzt *Hegel* an. Das Absolute darf nach ihm nicht als leere Unterschiedslosigkeit gefaßt werden, sondern muß bestimmt werden als sich begreifender Geist. Hegels Thema wird es, das Zu-sich-kommen dieses Geistes in logisch einsichtiger Weise aufzuzeigen. Er legt in der „Phänomenologie" dar, wie die Sicht des naiven Bewußtseins aufgehoben wird in die Entwicklung des sich zum Erscheinen bringenden Geistes, zeigt sodann in der „Großen Logik" die Bewegung des Zu-sich-kommens in ihrer reinen

Formensystematik auf und konkretisiert schließlich auf den Gebieten der Realphilosophie diesen Weg des sich begreifenden Absoluten. In Hegels System — das ist die allgemeine Ansicht — wird solchermaßen der Deutsche Idealismus vollendet.

In diesem Bild von der Entwicklung des idealistischen Denkens wird sowohl die Philosophie des *späten Fichte* als auch die Philosophie des *späten Schelling* beiseite geschoben. *Fichte* erscheint wesentlich als der Verfasser der frühen Wissenschaftslehren und der Schriften zum Atheismusstreit; seine Entwicklung in den Jahren nach 1800 wird in den Hintergrund gedrängt. Und *Schellings* philosophischer Weg wird mit der Behandlung der Identitätsphilosophie, bezugsweise der Freiheitsschrift, im Grunde abgeschlossen; die folgenden Phasen seines Denkens werden als unwesentlicher abgedrängt.

Aus dieser Sicht ergibt sich die Folgerung, daß der späte Fichte und der späte Schelling nicht mehr eigentlich dem Deutschen Idealismus angehören. Ganz trifft diese Folgerung allerdings nur auf den späten Schelling zu, denn wenn auch der Streit, ob sich Fichtes philosophische Entwicklung als eine Einheit darstellt, noch nicht völlig abgeschlossen ist, so wird doch im allgemeinen der späte Fichte in den philosophiegeschichtlichen Werken unter der Überschrift „Deutscher Idealismus" dargestellt — Richard Kroner, der in seinem Buch „Von Kant bis Hegel" nicht nur den späten Schelling, sondern auch den späten Fichte unbehandelt läßt, bildet eine Ausnahme. Schellings Philosophie dagegen wird zumeist zweimal dargestellt. Seine Entwicklung bis zur Identitätsphilosophie findet man in dem Kapitel über den Deutschen Idealismus eingeordnet, seine Spätphilosophie aber wird in anderen Zusammenhängen und unter einem anderen sachlichen Gesichtspunkt abgehandelt.

Ich ziehe als Beispiel die in sich hervorragende Philosophiegeschichte von *Johann Eduard Erdmann* heran. Erdmann behandelt unter der Hauptüberschrift „Das Identitätssystem" Schellings Entwicklung bis zur Identitätsphilosophie. Das folgende Kapitel trägt die Überschrift: „Pantheismus, Individualismus und ihre Vermittlung auf kritischer Basis". Dort werden a) Herbart und Schopenhauer, b) von Berger, Solger und Steffens abgehandelt, also Denker, mit denen man in der systematischen Philosophiegeschichte nie sehr viel anzufangen weiß, und c) Schellings spätere Philosophie unter der Überschrift „Schellings Freiheitslehre". Bemerkenswert an dieser Einteilung ist, daß der spätere Schelling und Schopenhauer unter der gleichen Hauptüberschrift dargestellt werden. die a priori die Wesensgehalte alles Seienden zu konstituieren vermag.

Diese Zusammenstellung hat sich dann in der Folgezeit weitgehend durchgesetzt, nicht zuletzt auf Grund der Untersuchungen Eduard von Hartmanns, der ja im späten Schelling die Einheit von Hegel und Schopenhauer sah. Der späte Schelling erscheint nun als sogenannter „Ausläufer" des Deutschen Idealismus, und zwar als Ausläufer in Richtung auf eine Metaphysik des Willens.

Seit ungefähr drei Jahrzehnten scheint nun das Problem einer Einordnung des späten Schelling in die Philosophiegeschichte zu einem Abschluß gekommen zu sein. Man setzt heute zumeist den späten Schelling in Beziehung zu Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann Fichte und den Denkern, die an der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" mitarbeiteten, und bezeichnet alle diese Philosophen als *Spätidealisten.* Mag dieser Einordnung die Absicht zugrunde liegen, den späten Schelling dem Deutschen Idealismus wieder anzunähern, so zeigt doch eben die Schaffung eines neuen Einteilungsprinzips und die Zuordnung des späten Schelling zu Immanuel Hermann Fichte und Weisse, daß man auch jetzt noch daran festhält, daß Schellings Spätphilosophie eigentlich nicht zum *Deutschen* Idealismus gehöre. Das ist das Gemeinsame dieses neuen Einteilungsprinzips und der im späteren 19. Jahrhundert vorherrschenden Klassifizierung, daß man hier wie dort daran festhält, daß der Deutsche Idealismus sich als die Bewegung konstituiert habe, die von Kant und dem frühen Fichte zum frühen Schelling führt, um sich sodann in Hegel zu vollenden.

Im Gegensatz zu allen diesen Einordnungen des späten Schelling in das *nach*idealistische Denken soll hier nun der Versuch unternommen werden, den späten Schelling in den Raum des *Deutschen* Idealismus zurückzuholen. Freilich wird dabei das uns geläufige Bild des Deutschen Idealismus einer Revision unterzogen werden müssen, einer Revision, die zum Ergebnis hat, daß nicht in Hegels System, sondern in Fichtes und vor allem in Schellings Spätphilosophie das eigentliche Grundmotiv des idealistischen Denkens sich ausdeutet. In Anbetracht der Kürze der Zeit kann diese Revision hier natürlich nur in sehr vorläufiger Weise versucht werden. Folgenden Weg möchte ich wählen: ich stelle zunächst in einem Hauptteil die Grundgedanken von Schellings Spätphilosophie heraus, und zwar unter dem Gesichtspunkt, was an dieser Philosophie eigentlich idealistisch ist, setze sodann den späten Schelling in Beziehung zu Johann Gottlieb Fichte und schließe mit einem Hinweis auf die Bedeutung Hegels für das Ganze des Deutschen Idealismus und insbesondere für die philosophische Entwicklung Schellings.

Schellings Spätphilosophie, wie sie uns in den letzten vier Bänden der Sämtlichen Werke vorliegt, läßt sich von allen vorausgehenden uns bekannten Arbeiten Schellings verhältnismäßig eindeutig abgrenzen; denn die Spätphilosophie führt eine Unterscheidung ein, die den vorausgehenden Werken, etwa den „Weltaltern", noch unbekannt ist. Es ist die Unterscheidung von *negativer* und *positiver Philosophie.* Was besagt diese Unterscheidung? Die heute übliche Auslegung setzt zumeist die Unterscheidung der negativen und der positiven Philosophie gleich mit einer anderen Unterscheidung, die Schelling in seiner Spätphilosophie durchgeführt hat, der Unterscheidung von Was und Daß. Negative Philosophie, so meint man, hat es mit dem Begriff, dem Wesen, dem Was zu tun, positive Philosophie dagegen mit dem Daß, d. h. der konkreten Wirklichkeit, wie sie uns in der Erfahrung begegnet. Und Schellings Anliegen, so folgert man nun, sei die Ausarbeitung einer Erfahrungsphilosophie gewesen.

Diese Meinung ist textlich nicht haltbar. Man braucht nur einmal die spätphilosophischen Werke Schellings selbst zur Hand zu nehmen, um zu sehen, daß hier nirgends eine Erfahrungsphilosophie im Sinne des späteren 19. Jahrhunderts gelehrt wird, weder eine Erfahrungsphilosophie im Sinne der experimentell-hypothetischen Naturwissenschaft, noch eine Erfahrungsphilosophie im geisteswissenschaftlichen Sinne, wie sie sich zu derselben Zeit in der „Historischen Schule" auszubilden beginnt. Schelling wählt zum Ausgangspunkt seiner Philosophie nicht wie die Erfahrungsphilosophen die konkrete Gegebenheit des mannigfaltigen Wirklichen, sondern gerade umgekehrt die *Vernunft.* Völlig eindeutig erklärt er, daß die Wissenschaft der Vernunft „von sich aus zu allem Sein gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt" (13, 57), und er sagt weiterhin: „Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie ... wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte" (13, 128). Der späte Schelling bleibt also darin Idealist, daß er eine unbedingte Vernunft zum Ausgangspunkt nimmt, die a priori die Wesensgehalte alles Seienden zu konstituieren vermag.

Gleichwohl räumt der späte Schelling der Erfahrung eine bestimmte Aufgabe ein. Die Erfahrung hat kontrollierende und bestätigende Funktion. Sie prüft unseren Vernunftentwurf nach, indem sie in der vorhandenen Wirklichkeit nachsieht, ob der a priori abgeleitete Wasgehalt dort begegnet. Diese Bestätigung ist für uns als Forscher nötig; denn, so erklärt Schelling, wenn es auch an sich möglich ist, aus der höchsten

Vernunftidee etwa die vielfach bedingte und zusammengesetzte Gestalt der Pflanze abzuleiten, so sind wir als endliche Forscher von sehr vielen zufälligen Bedingungen abhängig; daher bedürfen wir der Erfahrung, die ein höherer Geist entbehren kann. Man sieht hier also deutlich, die Erfahrung wird lediglich zu Hilfe genommen; sie ist nicht Ausgangspunkt. Und ein Zweites gilt es hier zu beachten: dieser Rekurs auf die Erfahrung ist nach Schelling ein Rekurs auf die unmittelbare daßhafte Wirklichkeit, die als daßhafte *aller* Philosophie vorausliegt. Erfahrungswirklichkeit ist lediglich vorphilosophische Faktizität. Und Schelling setzt, wie alle Idealisten, diese Erfahrungswirklichkeit mit der Welt der Vorstellung gleich. Es zeigt sich hier also deutlich, daß die Erfahrungswirklichkeit als solche, d. h. insofern sie je einzeln unmittelbar daßhaft begegnet, nicht Sache der Philosophie ist, und somit auch nicht Sache der positiven Philosophie, insofern diese Philosophie ist.

Ich fasse zusammen: die Unterscheidung von Vernunft und Erfahrung, bezugsweise von Was und Daß, deckt sich nicht mit der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Die Unterscheidung von Was und Daß entspringt vielmehr der rein idealistischen Reflexion auf das Erkennen. Sie entspricht aufs genauste der Unterscheidung, die der frühe Schelling im Anschluß an Fichte zwischen Begriff und sinnlicher Anschauung gesetzt hat.

Wenn aber Was und Daß nicht das Unterscheidungsmerkmal von negativer und positiver Philosophie sind, wo, so müssen wir nun fragen, ist dann dieses Unterscheidungsmerkmal zu suchen? Wie kommt Schelling überhaupt darauf, die Philosophie solchermaßen zu differenzieren? Ich nehme die Antwort erst einmal im ganzen vorweg, um sie dann im einzelnen zu begründen: die Differenz von negativer und positiver Philosophie bricht einzig und allein an dem Problem Gottes auf.

Zunächst müssen wir uns fragen: wie kommt Schelling überhaupt auf Gott? Er gibt auf diese Frage eine eindeutige Antwort. Gott, so sagt er, ist der letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft; die Vernunft vermag vermöge ihrer objektiven Methode der Konstruktion a priori bis zu diesem ihrem Endbegriff zu gelangen. Aber wenn sie nun auf die Erfahrungswirklichkeit blickt, dann muß sie erkennen, daß Gott in der Erfahrung nicht vorkommt. Es ist ein Grundsatz des späten Schelling, daß Gott nicht in der äußeren Erfahrung anzutreffen ist; die Methode des kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises, die ja von der Erfahrung ausgeht, hat Schelling abgelehnt. Aber Gott begegnet auch nicht in der inneren Erfahrung; von den Mystikern, den

Theosophen und den Glaubensphilosophen sagt der späte Schelling, daß sie zuletzt an unvermeidlicher Auszehrung sterben.

Warum aber kommt Gott nicht in der Erfahrung vor? Die Antwort auf diese Frage, die Schelling gibt, ist echt idealistischem Geiste entsprungen. Erfahrbar ist immer nur dinglich vorhandenes konkretes Seiendes. Gott aber ist kein Ding. Der Fehler des Spinoza, so sagt Schelling, war es, Gott als tote Substanz, als Objekt ohne Beweglichkeit anzusetzen. Gott aber ist reine Subjektivität, d. h. das Bewegliche und das Bewegenkönnende, denn das Sein Gottes *ist* die reine Tätigkeit des sich setzenden Hervorbringens. Schelling hat in immer neuen Wendungen den Gegensatz Gottes zu der erfahrbaren Wirklichkeit beschrieben, am plastischsten wohl in den Begriffen, daß Gott das Wesend-Urständliche im Gegensatz zum Gegenständlichen, die *potentia* existendi im Gegensatz zum Existenten ist.

Und hier, am Problem Gottes, gerät die Vernunft nun in ein echtes Dilemma. Einerseits hat sie selbst in dem immanenten Fortschritt ihrer Konstruktion der Wesensgehalte den Begriff dieses Gottes abgeleitet, andererseits findet sie diesen Gott nicht in der Erfahrungswirklichkeit, so wie man Pflanzen und Tiere oder Menschen vorfindet.

Gerade dieses Dilemma macht Schelling zum Ausgangspunkt einer grundsätzlichen Besinnung auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis überhaupt, einer Besinnung, deren Ergebnis die Scheidung von negativer und positiver Philosophie ist. Schelling vollzieht zunächst den folgenden Gedankengang: Gott begegnet nicht in der Erfahrung, weil er kein vorhandenes dinglich Seiendes, sondern reine Tätigkeit ist. Wenn aber, so schließt Schelling weiter, Gott als reine Tätigkeit nicht in der Erfahrung vorkommt, dann muß die Möglichkeit einer Erfahrbarkeit Gottes ganz ausgeschaltet werden. Es bleibt somit nur der Weg der Vernunft. Diesen Weg der Vernunft darf und muß man gehen, denn die Vernunft hat ja Gott a priori als ihren eigenen Endbegriff abgeleitet.

Schelling geht also in dieser grundsätzlichen Besinnung auf das Verhältnis von Vernunft und Gott davon aus, daß die Vernunft Gott als den Endbegriff der ganzen Entwicklung ableitete. In diesem Endbegriff sind alle vorausgehenden Stufen der Entwicklung aufgehoben, denn Gott ist es ja, der in diesen Stufen schon weste und sie bestimmte. Aber, so schließt nun Schelling weiter, wenn Gott am Ende des ganzen Prozesses als das Tätige begrifflich bestimmt wurde, so muß er doch zugleich und eigentlich der Anfangende dieses ganzen Prozesses sein. Man muß also Gott, wenn anders man ihn wirklich als Gott erkennen will,

an die Spitze und für sich setzen. Es gilt hier zu beachten, daß diese Forderung des anfangenden Gottes Schelling nicht aus irgendwelchen weltanschaulichen Interessen erwachsen ist, sondern aus der Bestimmung Gottes als solcher. Wenn Gott das Wesend-Urständliche ist, muß er der anfangen könnende Gott sein.

Was ist nun das Ergebnis dieses Versuches, Gott an die Spitze zu stellen? Eine völlig negative Einsicht, die die Vernunft demütigt und beugt. Schelling erklärt, wenn die Vernunft Gott an den Anfang und für sich setzen will, so muß sie erkennen, daß das Wesend-Urständliche, ehe sie sich versieht, ins Gegenständliche umschlägt. Konkret: die reine Tätigkeit erscheint nie für sich, sondern immer nur in der Form eines als das und das Bestimmten; zuerst als Anorganisches, dann als Organisches, darauf als Mensch und schließlich als „Gott am Ende". Der Gott am Ende ist die letzte und äußerste Feststellung der wesend-urständlichen Tätigkeit. Das ist das beunruhigende Ergebnis: indem ich die reine Tätigkeit am Ende als solche begreife, verkehre ich sie in ihr Gegenteil. Das Wesend-Urständliche wird zum Gegenständlichen, das Tätigende zum Getätigten, das Feststellende, d. h. dem Seienden Stand Gebende, zum Festgestellten, das Subjektive zum Objektiven, das Bewegliche zum Unbeweglichen.

Und nun stellt Schelling das Entscheidende an diesem Ergebnis heraus. Diese Verkehrung, diese Perversion, ist das eigentliche Wesen des Denkens, denn Denken ist, idealistisch bestimmt, Vergegenständlichen und Feststellen. Das, worauf das Denken sich richtet, das wird ihm eo ipso zum Objekt, d. h., idealistisch formuliert, zum Bedingten. Es liegt daher im *Wesen* des Denkens selbst begründet, daß es Gott, d. h. das grundsätzlich Ungegenständliche, nicht denken kann.

Dies Ergebnis zwingt die Vernunft in die Krisis ihrer selbst. Krisis ist Punkt der Entscheidung, Krisis ist Gericht und Krisis ist Ausscheidung. Die Vernunft muß die reine Tätigkeit als unerkennbar aus sich heraussetzen und das heißt: die Vernunft muß *sich negieren.*

Meine Damen und Herren: negative Philosophie ist ein Geschehen, nämlich das Geschehen der Selbstnegation der Vernunft. Man muß sich einmal ganz von der naiven Vorstellung lösen, als ob negative und positive Philosophie bestimmten Gebieten zuzuordnen seien, die negative Philosophie etwa einer Region, in der ein Gegenstand nur in Gedanken vorkommt, und die positive Philosophie etwa einer Region, in der derselbe Gegenstand ein zweitesmal, aber nun in Wirklichkeit da ist. Negative und positive Philosophie sind keine Gebietsbezeich-

nungen, sondern *Methoden*, d. h., mit Schelling geredet, modi progrediendi. Und eben die negative Philosophie ist die Philosophie im Modus der Selbstnegation, in dem sie die reine Tätigkeit als unerkennbar aus sich heraussetzen muß.

Schelling führt nun für diesen Akt des Heraussetzens den Terminus *Ekstase* ein. Die Vernunft wird ekstatisch, d. h. sie setzt Gott, wie Schelling erklärt, als absolutes Außer-sich, weil sie entsetzt, quasi attonita, erkennt, daß sie das Wesend-Urständliche als Tätiges in seinem Tätigsein nicht zu denken vermag. Diese Ekstase der Vernunft aber, so erklärt Schelling weiter, ist die Ent-setzung der Vernunft aus dem Platz des Ersten. Die Vernunft sieht ein, daß dem Wesend-Urständlichen der erste und ihr selbst nur der zweite Platz gebührt.

Dies ist der erste Schritt auf dem Weg, den die Spätphilosophie Schellings darstellt. In ihm geschieht die Scheidung von Immanenz und Transzendenz. Die Vernunft setzt sich als Immanenz und Gott als Transzendenz. Der Begriff Transzendenz hat bei Schelling immer den strengen Sinn von Nichtwißbarkeit.

Aber diese Scheidung von Immanenz und Transzendenz ist nicht das letzte Wort Schellings. Die Vernunft weiß, daß die *absolute* Transzendenz schon immer aufgehoben ist. Das Seiende in seiner vernünftigen Ordnung ist ja schon immer da. Die Vernunft konstruiert es a priori und findet sich darin von der Erfahrung bestätigt. Sie muß also voraussetzen, daß der transzendente Gott, die potentia existendi, sich in dem vernünftig Seienden schon immer existent gemacht hat. Das Wie und Warum dieser Tat ist unvordenklich. Aber gerade dies, daß Gott sich frei als vernünftiges Sein unvordenklich gesetzt hat, ist das eigentliche Wesen Gottes. „Gott", so sagt Schelling, „ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transcendente, er ist das immanent (d.h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transcendente." Und er fügt hinzu: „Darin, daß dies übersehen worden, liegt der große Mißverstand unserer Zeit" (13, 170). Auf dem Wort „gemacht" liegt der Ton. Gott kann sich zur Welt machen, weil er, der Tätigende, dem Getätigten transzendent bleibt. Immanent*werdung* ist nur möglich, wenn die Transzendenz als Quelle der Immanentwerdung erhalten bleibt. Gott ist zugleich außer der Welt und in der Welt, zu der er sich aus Freiheit gesetzt hat.

Und nun erklärt Schelling sehr plastisch, das Unvordenkliche sei gerade der Anfang des Denkens, der Grund, von dem aus es selbst Stand gewinnt; das Denken der Vernunft sei gar nichts anderes als der vergegenständlichende, d. h. der erinnernde Nachvollzug dieses unvor-

denklichen Geschehens. Schelling selbst erklärt, daß er hier in veränderter Form den Gedanken seiner Frühphilosophie, insbesondere des „System des transzendentalen Idealismus", aufgenommen habe, daß die Philosophie als solche *Anamnese* sei oder, fichtisch formuliert, Bewußtmachen eines vorbewußten Geschehens, einer transzendentalen Vergangenheit. Schelling kommt daher zu der Bestimmung, daß die apriorische Konstruktion der Vernunft zugleich eine *Re*-konstruktion des ursprunghaften Geschehens sei. Daß aber die Vernunft dies Geschehen rekonstruierend konstruieren *kann*, das gründet eben darin, daß Gott selbst sich unvordenklich immanent, das heißt, wie Schelling ja selbst erläutert, zum Inhalt der Vernunft gemacht hat.

Dieser konstruierende Nachvollzug ist die *positive Philosophie*. Auch positive Philosophie ist Philosophie und als solche eben vernünftiges Denken. Aber in ihr findet ein anderer modus progrediendi statt als in der negativen Philosophie. In der negativen Philosophie, so führt Schelling aus, ging die potentia existendi aus dem Denken *heraus* — von der Immanenz zur Transzendenz —, in der positiven geht sie ihr wieder *zu* — von der Transzendenz zur Immanenz —. Das besagt aber: in und durch die positive Philosophie wird gerade die negative Philosophie wieder ermächtigt. „*In* der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht" (13, 153). Und Schelling überblickt nun noch einmal abschließend die eine Bewegung, die das eine und einzige Denken der Vernunft auf zwei verschiedenen Wegstrecken, die doch zusammengehören, zurücklegen mußte. Hier fallen die bezeichnenden Worte, daß es ein Skandal der Philosophie gewesen wäre, zwei Philosophien nebeneinander zu stellen: „Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie nur in zwei Wissenschaften sich vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philoso*phien*, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung verschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie" (13, 152).

Nachdem wir uns klar gemacht haben, was Schellings Spätphilosophie ist, nämlich eine kritische *Reflexion der Vernunft auf sich selbst*, lege ich kurz den Weg der positiven Philosophie in concreto dar. Schel-

ling zeigt zunächst die Dialektik von Immanent*werden* und Transzendent*bleiben* auf. Hier hat die Potenzenlehre ihren Ort. Gott ist *potentia* existendi. Als solche Macht ist er, der Tätigende, immer über das Getätigte erhaben. Er muß also, wenn er immanent wird, zugleich transzendent bleiben. Das heißt aber: in Gott sind zwei Kräfte anzusetzen, eine Kraft, die nach außen drängt, und eine Kraft, die die Tendenz zum Insichbleiben darstellt. Gott ist wesentlich beide Kräfte zugleich. Schelling setzt nun diese Einheit der beiden Kräfte als eine dritte Bestimmung an. Eduard von Hartmann, der sich um die philosophische Erhellung der Potenzenlehre sehr verdient gemacht hat, hat es merkwürdig gefunden, daß Schelling die Einheit als dritte Potenz *neben*ordnet. Der Grund dieser Nebenordnung ist jedoch evident. Wenn Gott die einfache Einheit der Kraft des Herausgehens und der Kraft des Insichbleibens wäre, dann wäre er ja gerade nicht schöpferischer Gott, sondern nur an sich selbst gebundenes bloßes Gleichgewicht seiner selbst. Das wäre der Gott des Aristoteles, der ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις ist. Gott kann nur freier Schöpfer sein, wenn er über sich als *Einheit* der Kräfte noch einmal verfügt. Nur dann, so führt Schelling aus, vermag er das Gleichgewicht in sich selbst, die dritte Bestimmung, aufzuheben, ohne daß er selbst *als Gott* davon betroffen wird, denn er selbst *als Gott* ist weder die erste, noch die zweite, noch die dritte Potenz, sondern als reine Tätigkeit das verbindende Band, das Medium, das Mittelnde in der Selbstvermittlung der drei Bestimmungen.

Als solche nicht an die eigenen Bestimmungen gebundene Macht kann Gott nun schaffen. Schaffen bedeutet konkret, daß Gott sich zur Welt entläßt, als Welt setzt. Gott setzt die erste Potenz frei, die zweite und dritte werden in diesen Prozeß hineingezogen und müssen ihr nachfolgen. Während nun die zweite Potenz als Form gebende die erste, die vorwärtsdrängende Kraft, zum Halten bringt, stellt die dritte aus beiden eine Einheit her. Dies ist das Spiel der Potenzen, in dem immer neue Bildungen zustande gebracht werden. Es geschieht ganz nach der idealistischen Dialektik, die Fichte bereits im Schema eines Wechsels von unbegrenzter und begrenzender Tätigkeit entwickelt hatte.

Zuerst konstruiert Schelling die Natur, an deren Ende der Mensch, der Urmensch, zu Stand kommt. In ihm ist die Entwicklung der Natur abgeschlossen, denn im Menschen sind, wie Schelling ausführt, die drei Potenzen wieder zur Einheit hineingewendet worden. Insofern ist der Mensch das Spiegelbild, der Reflektor Gottes, denn auch Gott hat ja die Potenzen *in* sich. Aber, so erklärt nun Schelling, dieser Mensch, der

Urmensch, ist als Reflektor Gottes ja Gott ganz hingegeben. Er ist noch nichts für sich selbst. Diese Unmittelbarkeit des Menschen muß aufgehoben werden, damit er ausdrücklich, d. h. darum wissend, mit Gott vermittelt werde. Die Aufhebung dieser Unmittelbarkeit ist der Abfall des Menschen, in dem er sich von Gott entfernt. Der abfallende Mensch setzt die in ihn hineingewendeten Potenzen wieder aus sich heraus, weil er wie Gott schöpferisch sein will. Dieses Unterfangen aber muß scheitern, denn der Mensch steht ja nicht wie Gott *über* den Potenzen, sondern *ist* deren Einheit. Das heißt: der Mensch verfügt nicht über die Potenzen, sondern diese sind stärker als er. Sie erscheinen ihm als Mächte, die ihm, wie Schelling sagt, im wörtlichsten Sinne das Bewußtsein rauben. Im nun beginnenden mythologischen Zeitalter ist der Mensch außer sich und der Herrschaft dunkler Gewalten unterworfen. Aber der Prozeß der Formgebung, der bereits die Natur konstituierte, wiederholt sich nun auch im Bewußtsein. Schelling entwirft ein geschlossenes Bild der Religionsgeschichte. Während das mythologische Zeitalter wesentlich unter der Herrschaft der ersten Potenz, die die ungeformte Kraft darstellt, steht, kommt in der christlichen Epoche die zweite Potenz, d. h. die eigentlich Form gebende Macht, zur Geltung. Christus, in dem diese zweite Potenz geschichtlich wirksame Gestalt gewinnt, gibt den Menschen sich selbst zurück und vermittelt ihm sein Bewußtsein. So kann im dritten Zeitalter, das Schelling in seiner eigenen Zeit angebrochen glaubt, die dritte Potenz ihr Werk der Einheitgebung aufnehmen. In dieser abschließenden Epoche werden mythologische und christliche Religion im negativen und im positiven Sinne aufgehoben in der Religion des Geistes und der Freiheit. Hier vermag der nun zu sich gekommene Mensch das Ganze des geschichtlichen Weges zu überschauen und sich solchermaßen in freier Bewußtheit an Gott anzuschließen.

Ich kann die einzelnen Stufen dieser letzten großen Geschichtskonstruktion hier nicht entwickeln. Gestatten Sie mir nur eine Randbemerkung: natürlich ist das von Schelling entworfene Bild sehr schematisierend. Aber es wäre doch wohl anachronistisch, Schelling vorzuwerfen, daß er der Erfahrung nicht genügend Raum gegeben habe. Um eine auf Erfahrung gegründete Religionsgeschichte zu schreiben, hätte Schelling ein anderer sein müssen als er war, eben kein idealistischer Dialektiker; die idealistischen Dialektiker haben alle Geschichte konstruiert — man denke nur an Hegel. Versteht man dagegen diese idealistische Geschichtsschau von ihrer eigenen Mitte her, dann zeigt

sich ihre ganze Bedeutsamkeit. Schelling gibt hier z. B. eine Konstruktion der Zeit, indem er das Entstehen der Zeit aus der absoluten Ewigkeit Gottes darlegt. Diese Konstruktion geht über die „Weltalter" hinaus und gehört zu dem Besten, was zum Problem von Zeit und Geschichte im Idealismus gesagt wurde.

Ich breche hier ab und fasse das Gesagte zusammen. Schellings Spätphilosophie ist der Bewegungsvollzug der sich transzendierenden Vernunft. Den Anfang stellt die *negative Philosophie* dar: die Vernunft erkennt die Undenkbarkeit ihres Inhaltes, der absoluten Tätigkeit, und setzt diese aus sich heraus als reine Transzendenz. Dann folgt als Überleitung zur positiven Philosophie die Einsicht, daß Gott sich schon zur Welt gesetzt hat. Und dies Geschehen rekonstruiert nun die Vernunft transzendental in der *positiven Philosophie* durch die Explikation von Schöpfung und Religionsgeschichte. Es geht also im Ganzen dieser Bewegung immer um die Vernunft, aber nicht um eine selbstherrliche Vernunft, sondern der Sinn dieser Bewegung ist es, daß die Vernunft sich selbst als endliche setzt. Indem die Vernunft die reine Tätigkeit aus sich heraussetzt und erfährt, daß diese Tätigkeit sich *von sich aus* schon immer in die Vernunft gesetzt hat, begreift sie ihr wahres und eigentliches Wesen: sie erkennt sich als die Macht der Weltkonstruktion, aber sie weiß zugleich, daß sie selbst sich zu dieser Macht nicht ermächtigt hat, sondern daß die reine Selbstvermittlung Gottes ihr unergründlicher Grund ist.

Diese Selbstbegrenzung der unbedingten Vernunft aber ist das eigentlich Idealistische an Schellings Spätphilosophie. Wir müssen hier ein Doppeltes beachten: erstens: der Vernunft werden nicht von außen Grenzen gesetzt, sie begrenzt sich selbst. Sich selbst begrenzen — und das ist das Zweite — aber kann die Vernunft nur dann, wenn sie unbedingte Vernunft ist. Nur dann ist sie in der Lage, ihr eigener Richter zu sein. Es gibt keine Grenze der Vernunft, die nicht Grenze für die Vernunft ist. Und eine Grenze für die Vernunft kann nur eine durch die Vernunft gesetzte Grenze sein.

Diese *Selbst*begrenzung der Vernunft ist das Grundgeschehen der Epoche des Deutschen Idealismus, die sich in Schellings Spätphilosophie vollendet. Daß des späten Schelling Denken so wesentlich um das Gottesproblem kreist, gründet nicht in einer Interessenahme an christlichem Gedankengut, sondern bleibt im Rahmen der idealistischen Grundthematik, der Frage nach der Selbstbegrenzung der Vernunft.

In drei Schritten hat sich nun innerhalb des Deutschen Idealismus die Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft vollzogen.

Den ersten gleichsam vorbereitenden Schritt stellt die Philosophie *Kants* dar, und Schelling hat wiederholt auf die innere Verwandtschaft der Kritik Kants mit seiner eigenen Spätphilosophie verwiesen. Kant hat, insbesondere in der Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft" gezeigt, daß die Vernunft, weil sie in sich ein System darstellt, selbst das Bauzeug überschlagen kann und zu bestimmen vermag, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit es zulange.

Zum eigentlichen Thema aber wird das Problem der Selbstbegrenzung des Denkens bei *Fichte*. Das Ich im Sinne Fichtes ist nicht mehr wie bei Kant das bloße „Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleitet, sondern konstituierendes Wissensprinzip, d. h. im Ich Fichtes tritt erstmalig die reine Subjektivität als das absolute Prinzip heraus, das sich die gegenständliche Welt der Erkenntnis selbst aufbaut. Und hier bricht nun mit innerer Notwendigkeit das Problem auf, ob sich dies Prinzip *wissend* durch sich selbst begründen könne. Die Antwort Fichtes ist negativ. Das innerste Wesen dieses Ichs ist die reine Tathandlung, und sie ist nicht zu wissen. Wissen im Sinne des gegenständlich erkennenden Bewußtseins wird vielmehr erst seinerseits durch die Tathandlung begründet, die deswegen an ihr selbst nicht Tatsache im Bewußtsein sein kann. Fichte hat diese Einsicht bereits im ersten Satz seiner ersten Wissenschaftslehre ausgesprochen. Er erklärt dort, der absolut-erste Grundsatz alles menschlichen Wissens soll „*diejenige Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht ... Selbst vermittelst dieser abstrahierenden Reflexion nicht — kann Tatsache des Bewußtseins werden, was an sich keine ist; aber es wird durch sie erkannt, daß man jene Tathandlung, als Grundlage alles Bewußtseins, notwendig *denken* müsse" (1, 91 f.). Fichte erklärt hier unmißverständlich, daß die reine Tätigkeit, weil sie der Grund des Wissens ist, an ihr selbst nicht wißbar ist; das denkend vergegenständlichende Bewußtsein muß sie vielmehr als Grund *voraus*denken. Was Fichte hier erstmalig in der Wissenschaftslehre von 1794 ausspricht, ist das Grundproblem seiner Wissenschaftslehre überhaupt, und deren Entwicklung zeigt nun die Tendenz, die reine Tätigkeit immer entschiedener über das denkende Bewußtsein als dessen Ursprung zu setzen, aber eben nicht in einer äußerlichen Weise, sondern so, daß das

Wissen sich selbst diese Tätigkeit vorausdenkt. Ich kann hier natürlich nicht die einzelnen Stadien dieser Wissenschaftslehre behandeln, sondern weise nur zur beispielhaften Verdeutlichung auf die ersten Sätze einer der spätesten Wissenschaftslehren hin, der Wissenschaftslehre von 1810. Fichte erklärt dort, daß die reine Tätigkeit, die er nun als das Leben und Gott bezeichnet, der Ursprung sei. „Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit ... Es kann sich ihr nicht verbergen Folgendes. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todte Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben ... Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber außer ihm selber; Gottes Seyn außer seinem Seyn; seine Äußerung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema" (2, 696). Gott ist Ursprung des Wissens und darum an ihm selbst nicht wißbar. Er wird erst in seiner Äußerung, seinem Bild, wißbar, und dies Bild *ist* das Wissen. In der „Anweisung zum seligen Leben" legt Fichte diesen Sachverhalt sehr plastisch dar. Es heißt dort in der vierten Vorlesung: „Bedenken Sie folgendes: Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisiren des Unterschiedenen; alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des charakterisirt werdenden voraus. Also, durch den Begriff wird zu einem stehenden und vorhandenen Seyn ... dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist ... Also: das lebendige Leben ist es, *was* da verwandelt wird; und ein stehendes und ruhendes Seyn ist die *Gestalt,* welche es in dieser Verwandlung annimmt ..." (5, 454). Fichte zeigt hier sehr deutlich auf, was Wissen eigentlich ist, nämlich das unterscheidende Feststellen, in dem etwas als das und das gesetzt wird, und eben dies Gestaltgeben setzt das ungestaltete reine Leben voraus.

Wir müssen es bei diesem kurzen Hinweis auf Fichte bewenden lassen. Aber bereits ein solcher Hinweis zeigt die erstaunliche Nähe der Spätphilosophien beider Denker. Das gemeinsame Grundgefüge ist dasselbe: das Wissen ist der Ausgangspunkt, es ist aber nicht das letzte und höchste Prinzip, denn über ihm steht der Ursprung, den beide Denker Gott nennen. Und beide Denker halten trotz dieser Differenzierung von Gott und vernünftigem Sein daran fest, daß Gott und vernünftiger Kosmos zusammengehören. Fichte sagt, das Wissen,

das die Welt aufbaut, sei nur das zur Gestalt verfestigte Leben Gottes selbst. Und der späte Schelling hat sich zu einem durch den Monotheismus modifizierten Pantheismus bekannt. Er hat für seine Spätphilosophie die Bezeichnung Theismus verworfen, weil in diesem Begriff nur Gott überhaupt gesetzt sei, „insofern kann wahre, d. h. wissenschaftliche Philosophie nicht bei ihm bleiben" (12, 70). Am Prinzip des Pantheismus aber, so sagt Schelling, müsse man festhalten, insofern dieses mit Recht besage, daß das Sein der Welt kein anderes Sein als das Gottes sei. Der Unterschied zum gewöhnlichen Pantheismus läge dann darin, daß Gott als potentia existendi nicht blind in das welthafte Sein übergehen müsse, sondern sich frei entschließen könne, ob er sich als Welt existent machen wolle oder nicht. Dieses Können aber vermittelt der *Mono*-theismus, der zeigt, daß Gott die *Einheit* in der Dreifaltigkeit, d. h. die Einheit der drei Potenzen ist. Man sieht: für Fichte und für Schelling ist das vernünftige welthafte Sein die einzige Weise, in der Gott sichtbare Existenz annimmt.

Der späte Fichte und der späte Schelling gehören zusammen, weil sie beide die Endlichkeit des Wissens setzen, und beide Denker sind ein Leben lang diesem Problem nachgegangen. Schellings Weg ist nicht so geradlinig wie der Weg Fichtes, der seit 1794 nichts anderes tat, als immer erneut das Grundproblem der Wissenschaftslehre zu durchdenken. Schellings Weg ist zwar einheitlicher, als es die frühere Schellingforschung wahr haben wollte. Aber die Einheit dieses Weges ist die Einheit einer *Frage,* eben der Frage nach der Grenze des Wissens, nicht die einer *Antwort,* denn die Antworten, die Schelling auf diese Frage in den 60 Jahren seines Philosophierens gab, sind nicht nur sehr verschiedenartig, sondern auch von verschiedenem Rang. Daß das Absolute nicht *gedacht,* d. h. zum Objekt gemacht werden kann, das hat Schelling immer gewußt; aber, so argumentierte er Jahre lang, wenn das Absolute als absolutes Subjekt nicht gedacht werden kann, so vermag man es doch in der intellektuellen Anschauung unmittelbar zu ergreifen. In der Unmittelbarkeit dieser Anschauung wird aber das Absolute nicht *erkannt.* Schelling hat deswegen später, so im Erlanger Vortrag „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" von 1821, ausdrücklich den Terminus intellektuelle Anschauung durch den der Ekstase ersetzt; an die Stelle einer unmittelbaren Einigung von anschauendem Ich und angeschautem Absolutem habe, so argumentiert er dort, die ausdrückliche Negation des Ichs zu treten, damit nun das Absolute von sich aus als Subjekt wesen könne.

Was, oder sagen wir gleich genauer, wer Schelling zu dieser kritischen Besinnung auf seine eigene Philosophie gezwungen hat, ist niemand anderes als *Hegel* gewesen. In seinen Berliner Vorlesungen hat Schelling dies selbst einmal zugegeben, als er sich die Worte abrang, daß seine Spätphilosophie „nicht ohne Hegel" zu der Scheidung von negativer und positiver Philosophie gekommen sei. Und ich darf zum Schluß noch ganz kurz auf die Bedeutung Hegels für den Idealismus und insbesondere für Schellings Entwicklung eingehen.

Hegel hat mit Recht gegen den frühen und den mittleren Schelling den Vorwurf erhoben, daß das Absolute im Sinne Schellings die Unterschiedslosigkeit der Nacht und die Leere an Erkenntnis sei. Und Hegel hat aus diesem Vorwurf für sich selbst die Einsicht gewonnen, die sein eigenes System mit großartiger Folgerichtigkeit zu erhärten suchte: daß das Absolute nicht am Anfang schon da sei, wie aus der Pistole geschossen, sondern daß es zu begreifen sei, und daß dieses Begreifen nichts anderes sei als das Absolute selbst, denn das Absolute *ist* der sich zu sich selbst wissend vermittelnde *Geist*. Überblicken wir Hegels Werke, so finden wir immer dasselbe Gesetz. Hegel erarbeitet das, was der Anfang ist, so daß dieser nur am Ende erscheint und erscheinen kann. Hegel endet immer mit dem Gott am Ende. Und es ist das Konsequente an Hegel, daß ihm dies genügt. Er will keinen Gott am Anfang, weil nach ihm Gott nichts anderes *ist* als die harte Arbeit der denkenden Selbstvermittlung. Schelling hat das ironisiert, wenn er erklärt, der Geist sei bei Hegel der Gott des immerwährenden Tuns, der nie Sabbath feiern könne, weil er nicht frei von der Entwicklung ist.

Gerade die Tatsache, daß Hegel aus Schellings eigenem Frühansatz eine Konsequenz zog, die Schelling selbst nicht bejahte, hat nun aber Schelling gezwungen, die Aufgabe, Gott frei zu bekommen, damit er anfangen kann, erneut zu durchdenken. Wir wissen von dieser zweiten Periode des Schellingschen Denkens verhältnismäßig wenig; aber wenn wir uns an die Hauptwerke halten, die „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" und die „Weltalter", erkennen wir, wie schwer Schelling die Lösung dieser Aufgabe gelang. Denken wir an die Freiheitsschrift. Schelling setzt hier Gott als den Ungrund über die Entwicklung, aber wenn der Mensch nicht abfiele, so erklärt er ausdrücklich, würde Gott als Geist nicht offenbar. Und die Entwürfe der „Weltalter" hat Schelling selbst immer wieder zurückgezogen, und von ihm als Denker aus gesehen mit philosophischem Recht, denn daß alle Schönheit der dichterischen Sprache nicht die Kraft des Denkens ersetzt, das wußte

niemand besser als Schelling selbst. Und in den Jahren der Stille findet Schelling nun endlich die Antwort. Er setzt noch einmal an mit einer radikalen methodischen Reflexion auf das, was Philosophie ist, und er erkennt, daß die Vernunft, die das Medium *aller* Philosophie ist, nur dann Gott frei bekommt, wenn sie sich selbst negiert. Und dies ist die Lösung, denn die Selbstnegation ist und vollzieht sich als die Heraussetzung Gottes aus der Vernunft, so daß dieser Gott nun wirklich als potentia existendi, als der Anfangende sich zeigen kann.

Schelling hat von dieser Lösung der Spätphilosophie aus Hegel abgeurteilt und ihn als eine traurige Episode in der Geschichte der neueren Philosophie bezeichnet. Von Schelling selbst aus ist dieses Urteil einsichtig. Aber nichts wäre für uns die verspäteten Interpreten abwegiger, als dies Urteil Schellings einfach zu übernehmen. Für uns bleibt die Aufgabe, überhaupt erst in die Auseinandersetzung, die sich zwischen Hegel und Schelling vollzog, hineinzukommen, d.h. den Idealismus als den Widerstreit zu begreifen, in dem es um die Auslegung der Vernunft selbst geht und um nichts sonst. Erst wenn wir in diesen Streit uns selbst hineinstellen, werden wir in die Lage kommen, die Frage nach den Grenzen des Denkens *denkend* entscheiden zu können; denn nur *das* Denken, das sich in seiner Macht ergreift, kann diese Macht zugleich als seine Ohnmacht erfahren. Schelling führt in der 14. Vorlesung der „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie" aus, daß das Ziel und Prinzip aller Philosophie das Seiende an ihm selbst, d. h. Gott als der absolute Inbegriff, sei. Und in diesem Zusammenhang heißt es: „Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man wirklich *versuchen* es zu denken, so wird man *erfahren,* was es ist. Tendandum et experiendum est" (11, 330).

DISKUSSION

FRIEDRICH SAUER:

Friedrich Sauer stellt die Frage, wie der Herr Vortragende die wesenhaft empirische Komponente in der Schellingschen Spätphilosophie, welche sich etwa in denVorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie" (1827) und in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" (1836) zeige, in den — außerordentlich imponierenden — Rahmen, den er in seinem Vortrag entwickelt habe, einordnen würde.

Friedrich Sauer erwidert, hier liege aber doch ein Problem vor, das ernst genommen werden müsse. In den genannten Schriften habe Schelling sogar auf *den* Erfahrungsbegriff ausdrücklich Bezug genommen, den der sogenannte „Englische Empirismus", in Sonderheit Fr. Bacon, geprägt habe. Schelling habe einen Begriff von Faktizität gesucht, der alles rein rationale Denken übersteigt, weil Schelling die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle philosophisch erfassen wollte, nämlich als *das Geschehen aus Freiheit.* Nur von hier aus erklärt sich Schellings Aufgreifen der Mythologie und der geoffenbarten Religion, wovon es an der bewußten Stelle heißt: „Wo konnte ich diese Überlieferung (= die ‚im Verborgenen dagewesene Wahrheit') eher finden, als in den ewig auf sich selbst ruhenden unerschütterlichen Urkunden ... " usw.

Schellings Problem ist die Konzeption eines umfassenderen Erfahrungsbegriffes, eines Begriffes, der beide, die mythisch-religiöse wie die naturwissenschaftliche Erfahrung, in sich schließt. Tatsächlich spricht er in dem genannten Zusammenhang von einem „höheren und niederen Begriff des Empirismus".

Die Wichtigkeit dieser Problematik für die Schellingdeutung erhellt auch wohl daraus, daß *Hubert Beckers,* ein sehr naher Schüler des alten Schelling, den Erfahrungsbezug von dessen Positiver Philosophie nachdrücklich betont hat — so in seiner Schrift „Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang".

WALTER SCHULZ:

Der Referent wurde gefragt, ob seine These, daß der späte Schelling noch wesentlich von idealistischer Problematik bestimmt sei, nicht im Widerspruch stände zu Schellings Entwicklung in den Jahren um 1830. In dieser Zeit hätte Schelling doch öfters die Vorlesungen über den philosophischen Empirismus vorgetragen. Hätte Schelling damit nicht einen gegenidealistischen Ansatz vertreten? Der Referent antwortete darauf folgendermaßen: Schelling habe nie — auch in dieser Zeit — eine Philosophie vertreten, die von den Tatsachen ausgehe, um von ihnen aus allgemeine Wahrheiten zu begründen. Den

Empirismus eines Hume habe Schelling ebenso abgelehnt wie etwa den Versuch, von psychologischen Gegebenheiten auszugehen. Das sage er sehr deutlich in dem Vorwort zu einer Schrift von Viktor Cousin. Man müsse zwischen Schelling und dem spätidealistischen Immanuel Hermann Fichte in diesem Punkt klar unterscheiden. Fichte anthropologisiere Kants transzendentales Ich zu dem psychologisch erfahrbaren Ich und versuche, von den Erlebnissen und den Erfahrungen dieses Ich auf einen letzten Urgrund der Welt zurückzuschließen — im Gegensatz zu Schelling.

Man müsse, so führte der Referent weiter aus, darauf achten, daß Schelling in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" nicht von Tatsachen (Plural) rede, sondern von der Tatsache (Singular). Diese eine oder eigentliche Tatsache hätte niemand anderes ermittelt als er, Schelling, selbst und zwar in seiner Naturphilosophie. Diese Naturphilosophie zeige als Tatsache die Durchsetzung des Subjektiv-Geistigen im Objektiv-Naturhaften. Und gerade diese Tatsache gälte es philosophisch zu erklären. Schelling gäbe diese Erklärung im letzten Teil der „Darstellung des philosophischen Empirismus". Dort führe er Gott als den Inbegriff der Potenzen ein, die die bewegenden Ursachen dieses Prozesses der Subjektivierung seien.

KURT LEESE:

Ich möchte mir erlauben, in ganz loser Folge einige Gedanken zu skizzieren, die mir bei dem Anhören der Vorträge und der Diskussionen in einer gewissen Spannung sich geltend machten und nach Ausdruck drängen. Zunächst etwas ganz Allgemeines. Schellings spekulatives System, soweit man von einem solchen sprechen kann, ist zerfallen wie dasjenige Fichtes und Hegels. Längst kann niemand mehr Fichteaner, Hegelianer, Schellingianer sein, wie Fichte, Hegel und Schelling selbst es waren. Ich glaube, daß es nicht übertrieben ist, im Hinblick auf diese Systembauten von einem Trümmerfeld zu sprechen. Sie enthalten indes dauernd wichtige und brauchbare Bauglieder, so weit sie in der Erfahrung und durch die Erfahrung, Welterfahrung und Selbsterfahrung, ausweisbar sind. Also ethische, natur-, kunst-, geschichts-, religionsphilosophische Gedanken, deren etwaige Gültigkeit nicht davon abhängt, daß sie zu einem geschlossenen System verarbeitet werden. Das ist eine noch sehr im allgemeinen sich bewegende Bemerkung. Ich folge damit nur einer Weisung, die Nicolai Hartmann einmal gegeben hat, die bei mir durch Jahre hindurch sehr stark haften geblieben ist, und an die ich heute abend erinnern möchte.

Ein 2. Punkt. Es kam mir beim Anhören des Vortrages von Herrn Benz die Erinnerung an ein Diktum Nietzsches, der einmal sagt, daß die ganze idealistische Philosophie von Kant bis Hegel im Grunde nur eine „hinterlistige Theologie" sei. Die Erinnerung an dieses Wort Nietzsches entzündete sich an der von Herrn Benz vorgenommenen Unterscheidung zwischen der historisch-kritisch-philologischen Interpretation und einer spekulativen Interpretation religiöser Urkunden. Ich fechte natürlich die historischen Darlegungen von Herrn Benz nicht an. Ich will nicht sein historisches Referat in irgend einer Weise kritisieren, aber diese Unterscheidung, die zweifellos zu Recht besteht,

hat in mir den Gedanken hervorgerufen, daß Nietzsche mit seinem Diktum von der hinterlistigen Theologie in gewissem Sinne etwas Wahres gesehen und gesagt hat. Natürlich nicht in der historisch-kritisch-philologischen Interpretation religiöser Urkunden äußert sich diese hinterlistige Theologie, aber in der spekulativen Ausdeutung religiöser Urkunden, die immer nach dem Grundsatz verfährt: „Legt ihrs nicht aus, so legt ihrs unter". Ich muß wenigstens die Randbemerkung machen dürfen zu dem Vortrag von Herrn Benz, daß diese spekulative Auslegung religiöser Urkunden wirklich auf eine hinterlistige Theologie hinausläuft; indem sie diese Urkunden etwas sagen läßt, was sie eben nicht sagen.

Ein 3. Punkt. Paul Tillich hat als junger Theologe eine Schrift veröffentlicht, die vielfach der Vergangenheit anheimgefallen zu sein scheint, eine Schrift mit dem Titel: „Mystik und Schuldbewußtsein bei Schelling". Tillich war und ist wohl auch heute noch einer der wenigen Theologen, die von dem Spätwerk Schellings dauernde Einflüsse erfahren haben. Er hat in seiner Schrift „Der Mut zum Sein", die im vorigen Jahr erschienen ist, wiederum gesagt (in bezug auf die heutige geistige, insonderheit philosophische Lage), daß Schelling es war, der fast nahezu vollständig bereits die Grundbegriffe des heutigen existenzphilosophischen Denkens entwickelt und geprägt hat. Dieser Gesichtspunkt ist auch einmal ganz kurz angedeutet worden. Ich weiß nicht, ob es von Herrn Corti geschehen ist oder von Herrn Fuhrmans. Das ist ja auch nicht so wichtig. Es war ganz kurz angedeutet worden. Ich bedaure, daß auf dieser Tagung diese Frage nicht ausführlich behandelt werden konnte, weil ja dadurch Schelling in viel stärkerem Maße hätte aktualisiert werden können, als es geschehen ist. Ich kann also zu diesem Punkte nur sagen: schade!

Ein 4. Punkt: Ich möchte mir erlauben, in aller Ehrerbietung gegen Herrn Jaspers, doch im „kämpfenden Umgehen" (ich greife dieses schöne Wort auf, das er vorhin geprägt hat), im kämpfenden Umgehen meine Verwunderung auszusprechen, daß er Fichte als Moralisten beurteilt und verurteilt hat. Ich muß sagen, dieses Urteil hat mich wirklich im Innersten getroffen und es ist sehr wohl möglich, daß etwas Existentielles dabei im Spiel ist. Dieses Urteil berührte mich so, wie wenn man sagen würde: Albert Schweitzer, bei dem ja die Ethik eine so starke Rolle spielt, daß man beinah von dem Ethischen als seinem Lebenswerk sprechen könnte, Albert Schweitzer sei ein Moralist. Nun teile ich mit Herrn Jaspers vollkommen die Abneigung gegen den Moralisten, denn in unserem Sprachgebrauch haben sich mit diesem Wort gewisse Gefühle gesellt, wie etwa des auf hohem Roß Sitzens und auf den anderen Herunter-blickens, der Lust, einem andern etwas am Zeuge zu flicken und ihm etwas ihn Diskreditierendes nachzusagen. Ein gewisser Pharisäismus, verbunden mit einem gewissen Muckertum. Wenn man den Begriff des Moralisten so faßt, erkläre ich meine volle Übereinstimmung mit der Abneigung gegen den Moralisten und den Moralismus. Ich möchte aber doch die Behauptung wagen, daß in diesem Sinne Fichte keinesfalls ein Moralist gewesen ist. Es sei denn, daß man dieses Verdikt auch auf Kant anwenden würde. Es ist wohl möglich, daß sich bei Kant und bei Fichte solche moralistischen Abgleitungen finden, denn schließlich jeder stark ausgeprägte ethische Denker steht in einer

Gefahrenzone, wie jeder andere auch. Also warum soll er nicht auch einmal dieser Gefahr erliegen. Gerade die letzten Jahrzehnte, und hier wird eben das Existentielle mit ins Spiel kommen, haben mich ganz anders diesem starken ethischen Wollen und diesem ethischen „seinen-Mann-Stehen" erschlossen, wie Kant und Fichte uns das nicht nur gelehrt und gepredigt, sondern es uns vorgelebt haben, selbst auf die Gefahr hin, daß damit eine gewisse Verengung des Lebenshorizontes verbunden war. Ich empfinde im Punkte der Ethik nicht nur Kant, sondern auch seinen Schüler Fichte geradezu als einen „Rocher de Bronce". Ich meine, vielleicht etwas banal ausgedrückt, wer mit ihnen Umgang hat, wer mit ihnen, wie Herr Jaspers so schön sagt, in wirklicher echter, geistiger Kommunikation steht, der spürt etwas davon, daß es etwas wie eine verdammte Pflicht und Schuldigkeit gibt, an die das heutige existenzphilosophische und existenzialistische Denken insgemein (bitte jetzt das, was ich sage, nicht persönlich zu fassen), ich sage: das existenzphilosophische und existenzialistische Denken insgemein zu erinnern, nicht unangebracht sein dürfte.

Und nun der 5. Punkt. Das ist der Punkt vom werdenden Gott.

Auch aus Schellings Munde vernimmt man laut und inbrünstig den Preis des Werdens. Darüber braucht man ja kein Wort mehr zu verlieren. Aber eben die Frage nach seiner Rede vom werdenden Gott und was diese Rede bedeutet, und welche Stellung man schließlich dazu gewinnen muß oder kann, das ist ja eine Frage, die doch wohl geradezu im Mittelpunkt dieser Tagung steht. Es sind da 2 Möglichkeiten, sich dazu zu stellen. Die Rede vom werdenden Gott wird inbrünstig aufgegriffen, und zwar von ganz erlauchten Geistern, von Dichtern und Theologen und Philosophen. Ich erinnere an Rilke oder Morgenstern, bei denen sich diese Idee vom werdenden Gott findet. Der Theologe ist Ernst Tröltsch, der in seiner nachgelassenen Glaubenslehre dieser Idee vom werdenden Gott seinen Tribut gezollt hat. Unter den Philosophen sind es erlauchte Geister wie Johannes Volkelt, Scheler, Hermann Schwarz und neuerdings auch Theodor Litt. Ich habe in meinem kürzlich erschienenen Buch „Recht und Grenzen der natürlichen Religion" zwei sehr ausführliche Briefe Litts darüber veröffentlichen können, in der Litt auf das stärkste bewegt ist von dieser Idee des werdenden Gottes oder, wie er statt dessen sagt, des Urgrundes der Welt. Geradezu erregend lesen sich diese Briefe, nur daß Litt im Unterschied zu andern dem werdenden Gott keine günstige Prognose stellt, sondern durchaus mit der Möglichkeit rechnet, daß dieser werdende Gott in die „Grenzsituation des Scheiterns" gerät. Auf der andern Seite stehen diejenigen, man kann es oft schon ihren Gesichtern absehen, die die Rede vom werdenden Gott für blauen Dunst halten oder sonst irgend einen Hokuspokus. Ja, welchen Weg kann man nun gehen, muß man sich für eine dieser Möglichkeiten entscheiden oder gibt es noch eine andere Möglichkeit, sich damit in sinnvoller Weise abzufinden? Zunächst glaube ich (nur feststellenderweise), daß Schellings Lehre vom werdenden Gott wie auch die Jakob Böhmes nicht im Sinne, in der Meinung des sogenannten „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus" interpretiert werden darf. Gott bedarf nicht der Welt, um durch sie und die Geschichte des Menschen, um durch die Endlichkeit der natürlichen und der geschichtlichen Welt sich hindurchprozessierend zu sich selbst zu kommen und seine innere Vollendung zu finden. Ich bin überzeugt, daß es

richtig ist, wenn Herr Fuhrmans diese pantheistische Interpretation des werdenden Gottes ablehnt und von einem Schellingschen Theismus spricht, von einem persönlichen Gottwesen, das sich zwar in der Welt offenbart, aber keineswegs mit ihr in irgend einem Sinne identisch ist, und ich glaube, daß auch Herr Medicus diese Auffassung vertritt. Andererseits, wenn ich Herrn Medicus richtig verstanden habe in einem Artikel, den er in der Zürcher Zeitung veröffentlicht hat, bestreitet Herr Medicus überhaupt, daß man im Hinblick auf Schelling von einem werdenden Gott sprechen kann. Ich sage das natürlich mit allem Vorbehalt, daß ich Herrn Medicus nicht richtig verstanden haben könnte. Und nun glaube ich, daß uns hier die Unterscheidung weiterhilft, die ich auch anderweitig schon vorgenommen habe, wenn ich unterscheide zwischen einem Werden Gottes im Sinne der Weltwerdung Gottes (also so, daß das Gottwesen der Welt bedürftig ist, um durch sie als einem Organon mit ihrer Hilfe zu sich selbst zu kommen, eine immanente Weltwerdung Gottes, in welchem Sinne Schelling seine Idee vom werdenden Gott sicherlich nicht verstanden wissen wollte) und der transzendenten Selbstwerdung Gottes. Schelling spricht von einem werdenden Gott, aber dieser Gott „wird" sozusagen in sich selbst, in seiner überweltlichen Transzendenz. Indessen auch diese Unterscheidung löst nicht die Frage, um die es geht: was wir mit der Lehre vom werdenden Gott anstellen. Ich möchte so sagen: Es gilt insonderheit von Schellings Altersphilosophie, der Philosophie der Mythologie und Offenbarung, daß sie als ganzes hinfällig ist, ich möchte sagen, ein Gemisch von Tiefsinn und Phantasterei. Was mir wichtig erscheint, sind die spezifisch anthropologischen Erkenntnisse, die Erkenntnis Schellings vom Wesen und Werden des Menschen. Mit solchen Gedanken sind ja schon die Entwürfe der Weltalter durchsetzt. Immer wieder kommt Schelling auf das Wesen und Werden des Menschen zurück, um das, was er über Gott sagt, anschaulich und verständlich werden zu lassen, also Schellings Erkenntnis vom Wesen und Werden des Menschen, dem analog das Wesen und Werden Gottes nun konstruiert wird, dergestalt, daß man sagen möchte: Schellings Theologie, beziehungsweise seine Theogonie ist der Widerschein seiner Anthropologie. In seinen Göttern malt sich der Mensch. Oder sagen wir genauer: die konkreten Vorstellungen und Bilder und Anschauungen, die der Mensch sich von Gott oder den Göttern macht, gewinnt er aus der ihm zu Gebote stehenden Erfahrung seiner selbst, ein Gesichtspunkt, der nicht in den von Feuerbach promulgierten Illusionismus einzuschwenken braucht, auf alle Fälle aber zu einer Symboltheologie führt. Hier muß ich noch einmal ein Wort zu Darlegungen sagen, die von Herrn Jaspers gegeben worden sind. Herr Jaspers berief sich gegen Schelling mehrfach auf das biblische Wort: „Du sollst dir von Gott kein Bild und Gleichnis machen". Ich lege dieses Wort anders aus, als Herr Jaspers es tat. Ich beziehe es auf den Umstand, daß dem Volk Israel hiermit ein Riegel vorgeschoben werden sollte, es daran zu hindern, dem Götzendienst, dem Tierdienst, dem Baalsdienst, dem Astartedienst der umwohnenden Völker und Religionen zu verfallen. In diesem Sinn soll sich das Volk kein Bild und Gleichnis machen von seinem Gott. Aber nicht ist damit gemeint, daß man nicht in Bildern und Gleichnissen von Gott reden müsse und dürfe. Denn, wie die Propheten und wie die Psalmen auf Schritt

und Tritt uns erkennen lassen, strotzt ja geradezu das Alte Testament und übrigens auch das Neue Testament von religiösen Bildern und Gleichnisreden. Ich erinnere z. B. an den 23. Psalm, wenn es da heißt: Der Herr ist mein Hirte usw. Und nun, was den Begriff der Transzendenz anbelangt. Ja, Herr Jaspers sagt, Transzendenz manifestiere sich nur in Symbolen, in Chiffern. Nie haben wir die Transzendenz selbst, sondern immer nur in der Weise einer Chiffer, eines Symboles, eines Hinweises, einer Hindeutung. Ich meine, daß man diesen Symbolbegriff auch auf die Transzendenz selbst übertragen muß. Nicht nur Transzendenz manifestiert sich in Symbolen und Chiffern, sondern Transzendenz selbst ist ein Symbol und eine Chiffer, Wofür? Nun, für das Urmysterium des Seins, das letztlich nur beschwiegen, aber durch kein Symbol und keine Chiffer mehr ausgesagt werden kann. In der Schellingschen Spätphilosophie sind die Kategorien, die Aussageformen „Sein" und „Werden" von führender Bedeutung. Kaum eine Seite, wo hier nicht vom Sein, beziehungsweise vom Seienden, oder vom Werden die Rede ist. Ich meine: Auf Gott angewandt sind Sein und Werden trotz ihrer Abstraktheit durchaus mythische Kategorien, die in die religiöse Gleichnis- und Bildersprache gehören, so daß sich allenthalben das Wort bewahrheitet: So weit das Ohr, so weit das Auge reicht, du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht und deines Geistes höchster Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug. Und so ist die Rede vom werdenden Gott eine mythische Rede. Es muß sehr stark gesagt werden, daß jede Rede von Gott mythische Rede ist. Es fragt sich nur immer, welche mythische Rede die tiefere, die wahrere ist. Es gibt einen Kampf der Mythen, der Gott, den göttlichen Urgrund betreffenden Aussagen, der eben nur im kämpfenden Umgang, wie Herr Jaspers sagte, ausgetragen werden kann, der aber keiner objektiven Normierung mehr unterliegt. Nun möchte ich sagen: Wenn auch das von Gott ausgesagte „Werden" ein bildliches Reden ist, ein gleichnishaftes Reden, ein symbolisches Reden, ein mythisches Reden, und ebenso, wenn von Gott das „Sein" ausgesagt wird, er aber das Mysterium ist, das nur beschwiegen werden kann, Gott auch durch den Ausdruck „Transzendenz" nicht fixiert werden darf. Gott ist das unaussagbare Jenseits von Sein und Werden. Die paradox-widersprüchliche und damit sich selbst aufhebende Aussage von Sein und Werden in Gott ist die einzige, wenn auch immer unangemessen bleibende Möglichkeit, das von der Religion letztgemeinte Jenseits von Sein und Werden mythisch auszusagen.

GERBRAND DEKKER:

Prof. Leeses letzte Worte weisen auf eine Forderung hin, die allererst zu erfüllen ist, soll Schellings Positive Philosophie wieder wirksam werden. Theologen und Philosophen sollen gegenseitig ihre Sprache wieder verstehen, wie es noch in frühgeschichtlicher Zeit war, da sie beide Sprachen innig verwandt wußten als zwei Formen jenes schöpferischen und gestaltenden Wortes, das alles geformt und geordnet hat. In Indien, wo die Brahmanen die Kenntnis der Göttersprache für sich beanspruchten, steigerte sich diese Verwandtschaft zur Identität. Im Westen wird, namentlich in der Auseinandersetzung zwischen

Orient und Hellas, eine Differenzierung zwischen menschlichem und göttlichem Logos bemerkbar, die zuletzt zu einer fast vollständigen Trennung führte.

Dieses Wissen um den Logos — das er in den Anfangsworten des Johannesevangeliums dargestellt findet — ist Schelling „mehr werth als alles andere Wissen"; ist es doch aus einer inneren Erfahrung entstanden, die er in langen Jahren geistigen Ringens mühsam zu einem philosophischen System — die Positive Philosophie mitsamt ihren Praeludien — gestaltete. Wie monumental diese Gestalt war, hat uns Prof. Barth dargestellt; daß sie, dank ihrer Reichhaltigkeit, im Stande war, den deutschen Idealismus zu vollenden, demonstrierte Prof. Schulz. Jedoch, so wertvoll diese Referate waren, sie rufen einer Ergänzung. Schellings System ist kein in sich geschlossenes; darum ist von einer eigentlichen Vollendung nie die Rede. Jeder scheinbare Abschluß fordert einen neuen Anfang; hierin liegt die dynamis seiner Dialektik. Für Schelling insbesondere gilt die Forderung, daß er nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv verstanden sein will.

Diese unausgesprochene Forderung löste schon zu seinen Lebzeiten heftige Reaktionen aus. Den Theologen war die Positive Philosophie ein Ärgernis, den Philosophen eine Torheit; später schlossen sich die Religionsforscher diesem Urteil an. Die Situation schien völlig verfahren; schon deshalb, weil Schelling mit seinem System seinen Gegnern vielfach „zu nahe" kam. Sie stießen sich an die Bäume und sahen den Wald nicht. Wir jedoch haben jetzt ausreichend Distanz gewonnen, um zu erkennen, wie übermenschlich schwer es Schelling fallen mußte, dieses kaum erforschte Gebiet — die Entwicklung des Gottesbewußtseins von der anfänglichen Vergangenheit bis in die Zukunft hinein — in einem allumfassenden, teleologisch gerichteten System zu bewältigen und zu ordnen. Abgesehen von den Hemmnissen persönlicher und sachlicher Art sowie von den zeitbedingten Einseitigkeiten — wie unzulänglich waren, formal wie material, die ihm zur Verfügung stehenden Mittel! Wie beschwerlich war es, jene neue religions-philosophische Terminologie zu schaffen, die seinen Zeitgenossen dann soviel Anstoß gab, schon weil sie Schellings Sprache nur nach ihren eigenen Gedankengängen verstehen konnten oder wollten!

Erst wer versteht, was Schelling mit dieser Sprache meint, kann die Positive Philosophie unbefangen lesen. Zu den biblischen Bildern, die Schelling bevorzugt, findet er Gegenbilder in anderen Religionen. Er nimmt keinen Anstoß daran, daß es in der Philosophie der Mythologie neben sehr tief erfaßten Göttergestalten auch teils oder völlig mißverstandene gibt. Anstatt zu beanstanden, daß viele Vor- oder Beiläufigkeiten nicht stimmen, wird er immer wieder bewundernd dieses großartige System bestaunen. Dem Religionsphilosophen steigert sich das Erstaunen zur Beglückung, sobald er befunden hat, daß die Positive Philosophie (mehr als irgend ein anderes System) in der Gesamtheit ihrer Struktur im Stande ist, die unabsehbare, erst vorläufig gegliederte Masse an mythologischen und verwandten data, worüber wir jetzt verfügen, als Entwicklungsprozeß des Gottesbewußtseins befriedigend zu ordnen und zu deuten.

Ob auch die „Negative" Philosophie eine ähnliche Bedeutung erlangen kann — ich denke an Schellings Naturphilosophie in bezug auf die moderne Naturwissenschaft —, kann ich nicht beurteilen. Vielleicht ist ihre Bedeutung eine

andere. Aber wie dem sei — dieses haben wir wohl erfaßt: das philosophische Erbe des großen Denkers bedeutet uns nicht nur eine reiche Gabe; es stellt uns auch eine bedeutsame Aufgabe. Möge (mit diesem Wunsch möchte ich schließen) das innere Licht jener Augen, die während dieser Tagung anregend und prüfend auf uns hinunterblickten, uns da ein-leuchten, wo zur Erfüllung der Aufgabe das Licht unserer eigenen Vernunft nicht ausreichen sollte!

HINRICH KNITTERMEYER:

Die gegenstrebige Harmonie der beiden letzten Vorträge von Herrn Barth und Herrn Schulz erschien mir als ein schöner Abschluß, und ich scheute etwas die bisher nicht sehr fruchtbare Diskussion. Aber ich wurde von Frau Doktor Miller hierher zurückgeschickt und bin jetzt dankbar dafür, weil ich sonst die fast als ein Vermächtnis zu hütenden Worte von Herrn Medicus nicht vernommen hätte. Und jetzt müßte ich begründen, warum die große idealistische Synthese, wie sie Herr Schulz uns vermittelte, indem er auch Schelling gerade von der Polarität der negativen und positiven Philosophie aus in ein Ganzes zu retten sich mühte, mich ebenso beeindruckt hat wie Herr Barth mit seiner tiefgreifenden Ausdeutung des langen Weges, den Schelling an dem mythologischen Prozeß daherschritt bis zur Begegnung mit dem wirklichen Gott, der Person ist. Vielleicht hat Herr Schulz zu eindeutig alle Linien ins Ganze gezogen. Aber das müßte im einzelnen geprüft werden, insbesondere also die Frage, ob die Betroffenheit durch Hegels Phänomenologie für Schelling wirklich eine so folgenreiche Auswirkung gehabt hat. Denn es ist ja so, daß neulich auch Herr Fuhrmans von den „Weltaltern" und der Erneuerung des gnostisch-plotinischen Stufenkosmos bis hin zur Apokatastasis aus alles ins Ganze gezogen hat. Und nicht anders war es bei Herrn Szilasi und bei Herrn Plessner. Auch sie haben von ihrem Ausgangspunkt aus irgendwie den ganzen Schelling zu fassen vermocht. Ist nicht das vielleicht die besondere Sendung Schellings innerhalb der idealistischen Bewegung gewesen, daß er zwar nicht als ein Proteus sich fortwährend gewandelt hat, wohl aber als ein stets derselbe Bleibender doch immer neuen Begegnissen sich ausgesetzt fand und auch wirklich aussetzte? Von daher wird man doch das gewiß nicht abzuleugnende Sendungsbewußtsein, aber auch all das Kleine, was hier gestern den freien Blick auf ihn zu trüben schien, in die Richte bringen müssen. Schelling ist mit einer einzigartigen Kraft der Begegnung begabt gewesen. Er hat nicht wie Hegel die Arbeit des Begriffs in den einen großartigen Bau seines Systems versammeln können, aber er hat im Angesicht der Natur und dann der Geschichte und zuletzt unter dem Anspruch des wirklichen Gottes, wie Herr Barth es uns ausgelegt hat, immer neu von Grund auf sein Denken in die Fülle des Begegnenden zu bringen getrachtet. Vielleicht würde daher nur eine solche Darstellung ihm ganz gerecht werden können, die all die einzelnen Blickpunkte, die hier uns nacheinander eröffnet wurden, zusammenzunehmen wüßte und so die volle „Melodie" seines Philosophierens zum Klingen brächte. Schelling hat keineswegs nur ins Leere hinein konstruiert, sondern bereiter als seine idealistischen Genossen den großen Gegebenheiten sich eröffnet, was ihm jeweils als die ihn bezwin-

gende Wirklichkeit begegnete. Ich glaube, daß wir Grund zur Dankbarkeit haben dafür, daß der Blick auf diesen wirklichen Schelling uns hier von den verschiedensten Phasen seines Denkens her freigegeben worden ist, und auch all das in diesen Dank einzuschließen, was schweizerische Gastlichkeit uns da hinein an Schönem und Erquickendem beschert hat.

WILHELM SZILASI:

Ich möchte noch zum Abschluß einige Worte sagen. Wir haben eine reichhaltige, harmonisch gestaltete Tagung abgeschlossen. Ich kann der Freude nicht warm genug Ausdruck geben, die uns wohl alle erfüllt und den Dank nicht herzlich genug aussprechen, den wir den Veranstaltern, in erster Linie Herrn Corti zollen, aber auch den Herren, die schon seit langer Zeit einen Teil ihrer Lebensarbeit der Schelling-Forschung gewidmet haben, Herrn Schröter, Herrn Knittermeyer und Herrn Heimsoeth.

Ich möchte nur noch zusammenzufassen versuchen, worin die epochale Bedeutung des deutschen Idealismus, vor allem Kants und Schellings besteht. Das Eindrücklichste für mich ist die Kontinuität von anderthalb Jahrhunderten. Mit der Kritik der reinen Vernunft beginnt eine neue, ungemein produktive Epoche der Philosophie, die sich nicht nur in den Werken der großen Kantschüler durchhält, sondern trotz aller Umwege und Verdeckungen sich bis heute durchgehalten hat und in den Bemühungen Heideggers einen großen Triumph erreicht. Diese Kontinuität ist von dem transzendentalen Prinzip getragen. Es ist schon ungemein wichtig, daß dieses Prinzip ermöglicht, alles zu entfernen, was dem menschlichen Erkennen und Handeln im Wege steht. Noch wichtiger ist es zu sehen, wie durch dieses Prinzip eine Neueroberung der Metaphysik in die Wege geleitet wird, mit der Erschütterung aller Grundlagen und Grundfesten, in einer viel ursprünglicheren Weise, als die Erschütterung der klassischen Naturwissenschaft, die in der modernen Physik und Biologie gerade vor unseren Augen stattfindet. Die Reform der Metaphysik liegt schon weiter zurück, ihre ursprüngliche Gewalt wirkt zeitweise nur im Hintergründigen, obwohl die Neuwendung der modernen Naturwissenschaften ebenfalls ihre Folge ist.

Wie groß auch die Spanne von anderthalb Jahrhunderten ist, der Gang der Philosophie ist langsam und es ist wohl noch kaum möglich, das transzendentale Prinzip, das Prinzip, das das ganze philosophische Denken in eine neue Dimension gehoben hat, so daß die alten und unübergänglichen Fragen eine neue Gestalt gewonnen haben, dieses fundamentale Prinzip entsprechend zu formulieren. Was ich sagen möchte, ist ein schüchterner Versuch. Das Prinzip verlangt die Fragen der Metaphysik nach Gott, Welt, Mensch nicht als *dingliche* Fragen zu behandeln. Wenn man auch nie gemeint hat, Gott, Welt, Mensch wären Dinge, waren doch die Methoden der Fragestellungen identisch mit denen, die die Philosophie und in ihrer Folge die Wissenschaften an den dinglich begrenzten Zusammenhang der Dinge gerichtet hat. Die Schwierigkeiten Kants sind die des Überganges. Noch solche Untersuchungen, wie die Schelers nach der „Stellung des Menschen im Kosmos",

behandeln den Kosmos als Zusammenhang von Seienden, die sich gegenseitig begrenzen und bestimmen, wie Dinge in einem geschlossenen Zusammenhang. Die Kritik Schellings an Spinoza, „daß der Fehler seines Systems keineswegs darin liegt, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind" (I. VII. 349), erhellt die neue Denkatmosphäre. Das tranzendentale Prinzip besagt: das Seiende im Ganzen: Gott, Welt, Mensch ist kein Dingzusammenhang — es ist undenkbar als Zusammenhang von Seienden. Folglich ist auch die traditionelle Frage nach dem Sein der Seienden neu zu stellen in der Weise, daß das Seiende nicht in seiner stationären Bestimmtheit, als ein ein für allemal bestimmtes Was-Seiendes verwahrt wird, sondern als solches, das sich als Seiendes realisiert. Es hat keine festen Charaktere, noch unveränderliche Prädikate, sondern nur solche, die in ihm, bzw. in seinem Geschehen realisiert werden. Das eigentliche, zuerst entdeckte Realisierungsgeschehen ist das Sein des „Ich bin". Die erste Etappe der Kantischen Kritik ist die Entdeckung der Seinsverfassung des Subjekts — des Seienden, das Ich sagen kann, und mit diesem Sagen eine neue Möglichkeit des Verhältnisses zum Sein sich vorgibt. Die zweite Etappe können wir — im Übergehen der geschichtlichen Einzelheiten — mit Schellings Lebensarbeit identifizieren. Danach ist die mit der Seinsverfassung des Menschen geschehende Realisierung des Seins des „Ich bin" nicht spezifisch. Die an diesem Geschehen gewonnenen Charaktere sind vom „ich bin sagen Können" isolierbar. Dies zeigt, daß wir vom Seienden im traditionellen Sinne überhaupt nur reden können, wenn wir den verbal-transitiven Sinn von „seiend" radikal behalten. „Seiend" heißt, was sein Sein vollzieht, — um es mit einem etwas barbarischen Wortgebrauch auszudrücken: was rein „ist" „istet". Das erste „Was", das zu diesem verbal-transitiven Gebrauch von „ist" als Subjekt gehört, revelliert den ursprünglichen Sinn von „Subjekt" als Hypokeimenon und behebt schon, wenn auch unzureichend den Abgrund zwischen menschlicher Subjektivität und dem Subjektmäßigen, Hypokeimenonhaften aller Seienden, sofern sich ein Sein in ihnen realisiert. Das Objektivste an allem Seienden ist das Subjektum des Realisierungsgeschehens. Aber auch dieses Subjekthafte löst sich auf. Das erste, unprädikative Was ist selbt schon Geschehen. — Hat es aber dann noch einen Sinn, das Sein des Subjekts im Sinne der menschlichen Subjektivität dem Sein des Objekts prinzipiell entgegenzusetzen? Die Betrachtung bricht sich Bahn, für die die Trennung überhaupt verschwindet. Das transzendentale Prinzip, das sich mit der Entdeckung der Transzendentalität des Subjekts — der transzendentalen Subjektivität ins Werk setzt, wird genötigt — nicht zu einer Erhellung der Transzendentalität des Objekts — der transzendentalen Objektivität, — sondern zur unistischen Behandlung aller transzendentalen Möglichkeiten im Ganzen. „Das Ganze" ist nicht mehr Bezeichnung eines Zusammenbestehens, das kategorial explizierbar ist, sondern eines Geschehens, zu dem alle Seinsmöglichkeiten ihren Beitrag leisten. Wir wissen noch wenig von den Einzelheiten. Es muß eine ganz neue Art der Erfahrung des vielfältigen Geschehens, in welchem kein Glied Bestehendes ist, sondern sich im Geschehen als sich selbst Realisierendes auflöst, ausgebildet, bzw. sofern sie durch Kant, Schelling, Hegel und zuletzt durch Heidegger schon ausgebildet ist, noch außerordentlich verfeinert und bereichert werden.

Gerade in dieser Stunde dürfen wir die Stimme der Ungeduld nicht in uns laut werden lassen. Denken wir daran, wie groß der Bereich ist, der bis jetzt erobert wurde, wie sehr das schon Enthüllte und damit zur Sicht Gebrachte die Wissenschaften bereichert, unsere Begriffe von der Geschichte, von der werdenden Menschheit, der werdenden Gemeinschaft und der werdenden Sittlichkeit schon bereichert hat. Das transzendentale Prinzip — und das liegt in seiner elementaren Kraft — wird die Philosophie der kommenden Jahrhunderte, wie auch die Jahrhunderte selbst ebenso bestimmen, wie die griechische Philosophie die Zeit vor Kant. Das sehen wir jetzt schon an der Tiefenwirkung, die das Denken in den disparatesten Bezirken, oft unter der Oberfläche und dadurch nicht leicht sichtbar, ergriffen hat.

Wir haben in den verschiedenen Vorträgen gehört, wie Schellings Lebensarbeit die traditionellen Fragen nach Gott, Welt, Mensch auf eine neue Grundlage gestellt hat. Es scheint sich immer mehr zu bewahrheiten, was Kant mit der Aussage (im Op. post.) im Auge hatte, daß sich der Mensch als *Kopula* zwischen Gott, dem einzigen „Subjekt" und dem Objektiven des Beziehungsgeschehens aller Seinsmöglichkeiten zeigen muß. Betrachten wir in einer sachlich bedingten Einheit das philosophische Geschehen der letzten 150 Jahre mit ihrem ersten Abschluß und dem Neuansatz in der Philosophie Heideggers, dann dürfen wir jetzt als Zeugen und Mitarbeiter dieser größten Wandlung des philosophischen Denkens seit Aristoteles frohmütig voneinander Abschied nehmen.

FRITZ MEDICUS:

Daß das Jahr 1954 in Bad Ragaz eine Gedächtnisfeier bringen werde, war vorauszusehen; daß diese Feier zu einem internationalen Kongreß geworden ist, war der Gedanke und in außerordentlichem Maße auch das Werk *Walter Robert Cortis*. Seinen unermüdlichen Bemühungen war — wie noch manches andere — die umfangreiche Ausstellung zu verdanken, die in Bildern, Büsten, einer erstaunlich lebensvollen Daguerreotypie, in Handschriften und Druckwerken dem Betrachter das Leben Schellings und die Umgebung nahe brachte, in denen es sich entfaltete, wirkte und fortwirkt. Was die mit hingebender Mühe vorbereitete Tagung gezeitigt hat, ist viel mehr, als man zu erwarten gewagt hätte: von der Wand, die die Sprechenden hinter sich wußten, von ihrer Mitte zumal, der in herrlich gelungener Vergrößerung den Saal beherrschenden Daguerreotypie des alten Schelling, schien eine zur Verantwortung rufende Ausstrahlung zu wirken. Der älteste unter den nach Ragaz Gekommenen, Prof. *Medicus*, der in Zürich manche Gelegenheit gehabt hatte, von den fast erdrückenden Beanspruchungen, die der Tagung vorausgegangen waren, Kenntnis zu nehmen, schloß an die Diskussionen im Namen aller, der Schweizer wie der Ausländer, die die reich erfüllten Tage miterlebt und genossen hatten, den Dank an *Walter Robert Corti*.