Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 12 (1965)

Heft: 2-3

Artikel: Zeitlichkeit der Sprache und ewige Wahrheiten

Autor: Mainberger, Gonsalv

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760395

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

Gonsalv Mainberger OP

Zeitlichkeit der Sprache und ewige Wahrheiten

Eine ontologische Untersuchung der Sprachstruktur und Zeitstruktur

I.

Seit Platos Frühdialogen ist es verbindliche Lehre, daß das Ansichsein eines Seienden, das Sein selbst, keinem Wechsel unterworfen sei. Sein als ein solches ist, immer und in jedem Fall, einförmiges Selbst der eigenen Selbstheit (*Phaidon* 78 D 2-6).

Sokrates entläßt im *Philebos* seine Gesprächspartner, Protagoras, Gorgias und Philebos, so wie sich selbst mit einem kräftigen Gutnachtgruß und beteuert darin feierlich, daß nur das Bleibende, Reine und Wahre, das Gediegene, im Menschen selbst Bleibendes, Reines und Wahres hervorbringen kann. Nur um das sorgen sich Verstand und Weisheit, was ewig, d. i. je und je, also unentwegt Seiendes περὶ τὰ ὄντα ἀεί (*Philebos* 58 A 7) ist, nicht aber um das, was nie etwas zu eigen hatte, noch um das, dessen Aufscheinen nicht mit aller entschiedenster Wahrheit feststeht (*Phil.* 59 A 11-B 2).

Der *Sophistes* bringt die Lehre von den 'ewigen Wahrheiten' in Bewegung durch die Eröffnung des Seins im Logos. Erst in der Verflechtung der Gattungen des Seins liegt die ontologische Ermöglichung der Sage vom Sein; das Sagen des Seins ist selbst eine der bleibenden Weisen des Seins, der die Philosophie ihre Möglichkeit verdankt (*Soph.* 259 E 4-6). Die elementarste Weise, Seiendes in seiner Bleibe, d. h. in Wahrheit aufzuhellen, ist der Satz. Die drei Grundformen des Sagens (discours) sind: Deutung des Seienden, das gegenwärtig im Zuge der Verwirklichung

steht, das sich in der Vergangenheit ereignete oder das in Zukunft sein wird (*Soph.* 262 D 2-3). Die Bleibe des Seienden als solchen kommt also in Bewegung, die Selbigkeit verflicht sich mit der Andersheit; das Sein selbst ist in seiner Wesentlichkeit (als οὐσία) nicht erfaßt, solange das Nichtsein nicht in den Wesensbereich des Seins einbezogen ist. Die Ermöglichung der συμπλοκή als einer ontologischen, will sagen als Seinsverfassung alles Seienden, ist der von Plato selbst als Seinsweise genannte λόγος in den zeitlichen Modi des Sagens.

Unter anderen Voraussetzungen als den sokratisch-platonischen hat Thomas von Aquin die Wesensfrage des Seienden im Umkreis der Sprache wieder aufgenommen. In *de veritate* Q. 1 art. 5 fragt er, ob eine andere als die Erste Wahrheit ewig sei. Er hat damit die theologische Entscheidung gefällt, daß die göttliche Wahrheit gleichsam ein äußeres Maß aller Wahrheiten darstelle; weil für Thomas Wahrheit Angemessenheit bedeutet, kann an der ersten Wahrheit jedes kreatürliche Wahrsein ermessen werden, sei es das Wahrsein des Seienden, eine Aussagewahrheit oder eine Verstandeswahrheit.

Einzigkeit und Ewigkeit dieses äußeren Maßes aller Wahrheiten werden a posteriori erwiesen durch die Unterscheidung einer zweifachen Weise, wie Wahrheit im Verstande ist: einmal durch Maßgabe des Erkannten, dann durch den Modus des Erkennens. Die Einheit und Selbstheit des Erkannten und des Erkennens hindert nicht, daß das aus sich selbst entwickelnde Denken die Einheit und Selbstheit des Seienden (res) in der Andersheit erfaßt. Diese Andersheit ist die Zeitlichkeit. Sie ist im Modus diskursiven Denkens als Wesensfaktor mitgegeben (cointelligit tempus, ut dicitur III. *de Anima*). Der Verstand versteht den Lauf des Sokrates je anders gemäß der Andersheit des Laufens, des Gelaufenseins und des zu Laufenden.

Die Argumentation des Artikels schließt damit, daß aus dem göttlichen Intellekt die sachhaltige sowie die zeitliche Weise des Verstehens ausgeschlossen werden müsse. Die Möglichkeit vieler ewiger Wahrheiten wird somit abgewehrt und die Einzigkeit der ewigen Wahrheit als notwendig erschlossen.

Die Frage nach dem Wesenszusammenhang zwischen ewiger Wahrheit und endlichem Wahrsein des Seienden bleibt allerdings noch offen. Thomas setzt sich deutlich von Plato ab. Er sagt: «Durch bloße Teilhabe an den ewigen Wahrheiten (rationes aeternae) haben wir keine Kenntnis von dem stofflich Seienden» (I. 84. 5 c). «Plato behauptet, daß unser Wissen von den Dingen auf der Teilhabe der von den Ideen herrührenden

Wesenheiten beruhe. Wenn dem so wäre, wäre uns das Allgemeine ohne Induktion bekannt.» Plato ponebat quod nos habeamus scientiam de rebus per species participatas ab ideis. Quod si esset verum, universalia fierent nobis nota absque inductione (*In post. anal.* I. 30. No 7).

Der Grund liegt darin, daß der Gegenstand der Erkenntnis ein solches Erkennbares ist, dessen Erkennbarkeit nicht durch eine intelligible Form vermittelt ist, sondern durch aktive Erschließung von Seiten des fähigen Verstandes zustande kommt.

Der eigentliche Grund aber dafür, warum Thomas sich von Plato absetzt, ist darin zu suchen, daß Thomas im Gefolge von Philo von Alexandrien und der neuplatonisch-christlichen Theologie die Ideen in Gott hinein versetzt. Was bei Plato συμπλοκή war, wird jetzt aktive, produktivische Stufenfolge im Ideenkosmos. Das Gott-Weltverständnis erhellt aus der Hierarchie der spezifischen Ideen und der getrennten Intelligenzen, der Geisterwelt (*De subst. sep.* cap. 1. S. 73 éd. Mandonnet). Je intensiver sich die Teilnahme nach oben, d. h. je seinshafter sie sich verwirklicht, um so vollkommener muß der Seinsgrad des Teilhabenden angesetzt werden und um so qualifizierter ist auch die Weise des Erkenntnisprozesses.

Damit stellt sich nun innerhalb des Schemas der Teilhabe die spezifische Frage der Ermöglichung der Seinsweise des bedingten und endlichen, nicht-notwendigen Seienden überhaupt. Welches ist das Weltverständnis, das primär und maßgeblich auf das Schema der Stufenfolge, der Hierarchisierung zurückgeht? M. a. W.: wie erklärt Thomas die Produktion des Endlichen aus dem Unendlichen, die Produktion des Unvollkommenen aus der absoluten Vollkommenheit, des Zeitlichen aus dem Ewigen? Wir kennen alle die präzise Formel: «Die göttliche Natur aber ist in höchstem und reinstem Maße Wirklichkeit. Daher teilt sie sich selber soweit wie möglich mit». Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possible est (*De pot.* 2. 1 c.).

Die Teilhabe als Erklärungsprinzip löst die Frage nicht; sie setzt sie einerseits bei der Natur Gottes an, anderseits bei der Endlichkeit des Seienden als Ermöglichung des endlichen Seienden als eines solchen. Die Einschränkung des 'insofern', die im *inquantum possibile est* angegangen wird, erschließt die Endlichkeit als 'Verendlichung' Gottes, nicht qua Gottes, sondern im Modus der Unvollkommenheit des Seienden *als* Endlichem. Das Gehörige (*debitum*, als Hörigkeit einem anderen gegenüber) in Gottes Tat ersteht Gott selber nicht aus der Vorgabe eines Vor-

liegenden, noch aus der Weise des Tätigseins, sondern aus der «Form, die Ziel des Handelns ist» (*de pot.* 3. 16. c). Vorausgesetzt, daß Gott einen Menschen machen (facere) will, muß er die ihm gehörige Struktur zum Menschsein mitteilen: Seele und organische Leiblichkeit. Thomas folgert: «Es war somit notwendig aus der Voraussetzung der intendierten Form, daß Gott viele und verschiedene Geschöpfe schuf». Necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret (ib.). Vielheit und Verschiedenheit sind abkünftige Modi ursprünglich verstandenen endlichen Daseins. Die zeitliche Struktur, die der Vielheit und Verschiedenheit als deren Ermöglichung voraufgeht, ist nicht thematisiert, sondern lediglich auf Seiten der Kreatur als im ontologischen Vorrang des Teilhabenden gründend, erklärt: «In der Teilhabe an der göttlichen Ähnlichkeit werden zuerst die Geschöpfe höheren Ranges, nachher die Geschöpfe niederen Ranges hervorgebracht ... weil nämlich im Teilnehmenlassen als Schritt zu den verschiedenen Kreaturen nicht chronologische Folge sondern Seinsrang waltet; denn die an der göttlichen Ähnlichkeit teilhabenden edleren Geschöpfe haben dem Sein nach etwas voraus, sind aber zeitlich nicht vorher». Prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores et posterius inferiores – dann aber erläuternd und einschränkend, d. h. den Zeitcharakter im Vollzuge des Erschaffens ausschließend – quia non est ibi ordo temporis secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores, et si non tempore (*In I Sent.* VIII. 3. 1. 1 m).

Die Herkunft des Endlichen aus dem Unendlichen, des Beschränkten aus der unbeschränkten Vollkommenheit kann mit der kategorialen Vorlage handwerklichen Machens nicht angemessen verdeutlicht werden. Der Handwerker als Subjekt ist verschieden von seiner Fähigkeit beruflichen Könnens, das im Äußerlichen ist. Es ist ein Dazu-tun. In Gott hingegen ist der Akt des Hervorbringens mit seiner Natur identisch. «Da nämlich sein Selbst die Dinge durch seinen Verstand schafft, geschieht das nicht ohne das Wirken seiner Natur. Göttliches Schaffen bedient sich nicht eines äußeren Dazu-tuns zum Vollzuge, sondern er wirkt sein Bewirktes kraft seiner eigenen Natur.» Cum enim ipse agit res per intellectum non est sine actione naturae ... ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriae naturae facit suum effectum (*de pot.* 7.1.8m). Diese Natur, als *similitudo*, muß aber als *assimilabilis* d. h. *participabilis* vorausgesetzt werden. Thomas entläßt uns mit der Aufgabe, nach der Möglichkeit des *inquantum possibile est* zu forschen.

Wir haben unser Thema mit Plato und Thomas damit an einen entscheidenden Punkt gebracht. Dieser wird bei dem nun versuchten Neuansatz zum Durchgang und Zugang zu den unbedacht gebliebenen Aspekten unseres Themas.

Diese lassen sich in dreifacher Ausfaltung folgendermaßen formulieren.

1. Zeitlichkeit ist der dem Logos gleichursprüngliche wesensmäßige Modus des Seins. Die Sprache spricht niemals nur in ewigen Wahrheiten, sondern öffnet die Verschlossenheit des in seiner Ursprünglichkeit ungehobenen Seins als Sein der Zeit und als Sprache des Seins.

2. Die Zeit ist nicht Eigenschaft eines Seienden; sie kann nicht als eine unter andern Stufen der Seinsverwirklichung eingestuft werden. Sie hat sich selbst als die Struktur, in der sich der Mensch in seinem Menschsein je versteht, d. h. ausspricht, auszuweisen.

3. Die ewigen Wahrheiten (rationes aeternae), die im Seienden selbst als noch Unbedachtes a priori da sind, müssen ihrerseits wiederum auf ihre Herkunft befragt werden.

II.

Genau an dieser Stelle setzt nun Schelling in seiner Abhandlung, die er vor der Gesamtsitzung der Berliner Akademie am 17. Jan. 1850 unter dem Titel «Über die Quelle der ewigen Wahrheiten» las (XI. 573-590), ein [1].

Die Scholastiker, so führt er aus, waren durch folgende Überlegungen gezwungen, sich nach der Quelle der ewigen Wahrheiten umzusehen:

Die Notwendigkeit des unverbrüchlichen Soseins des Seienden kann nicht in der Willkür eines göttlichen Entschlusses gründen, wenn anders die Notwendigkeit ihres Wahrseins und das Wahrsein ihrer Wesensnotwendigkeit gelten soll. Es muß also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle, ein jeder Zufälligkeit entwundener Ursprung für die Notwendigkeit des Soseins des Seienden gefunden werden. Wir sahen, daß Thomas diese Notwendigkeit von Seiten Gottes in die Form als Ziel des Handelns verlegte. Notwendigkeit schreibt sich in Gott von seiner Natur als dem Urgrund der Entscheidung zur Bewirkung des Gewirkten her. Schelling bemerkt dazu: «Zwar für Thomas von Aquin war die

[1] Wir zitieren Schellings Werke nach der Originalausgabe (Cotta 1856-61) in durchgehender Numerierung I-X (1. Abt.) XI-XIV (2. Abt.).

Möglichkeit noch in der essentia divina selbst, nämlich in der als participabilis seu imitabilis gedachten ... Aber wer sieht nicht zugleich, daß hier die Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Wesen teilzunehmen oder es nachzuahmen – worin die *Möglichkeit* der Dinge bestehen würde – daß dieser eine Fähigkeit des *göttlichen Wesens*, an sich teilnehmen oder sich nachahmen zu lassen, untergeschoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre» (XI. 577). Wird also nach der Möglichkeit resp. Ermöglichung aktiven Teilhabens von Seiten der Kreatur gefragt, versagt die Auskunft des Thomas. Wird die Unterschiebung vermieden, bleibt nur noch eine sogar vom göttlichen Wesen unabhängige absolute Bedingtheit, d. h. nach Skotus, die Materie. Nicht die Beschaffenheit eines solchen Seienden blieb somit fragwürdig, sondern die Seinsmöglichkeit eines Seienden, dessen Natur ausschließlich im Seinkönnen bestehen soll, mußte auf seine positive Beziehung zum absoluten Wirklichen, dem actus purus hin bedacht werden.

Um diesen Bezugscharakter des Seinkönnens zu ermöglichen und einsichtig zu machen, ohne Gott in einen positiven Bezug zum aktiven Seinkönnen, nämlich dem Bösen, zu verwickeln, unterschied Leibniz Wille und Erkenntnis Gottes einerseits, Wirklichkeit und Möglichkeit der Dinge anderseits. Göttlicher Wille ist Ursache der Wirklichkeit der Dinge, göttlicher Verstand aber Quelle der Möglichkeit der Dinge. Ein Mittleres zwischen totaler Abhängigkeit und Bestimmtheit durch absolute Willkür ist das Abhängigsein im Modus des Erkanntseins. Dieser Modus ist zugleich der Modus des *idealen* Seins der Dinge, in dessen Horizont die Möglichkeit des Bösen und dessen tatsächliches, aber in Gott nur äußerlich anhaftendes Verursachtsein aufscheint.

Die Idealnatur der Dinge indes erklärt nicht deren Individualität, ja nicht einmal deren Allgemeinheit. Der Übergang von idealer Möglichkeit ist, auch vom Verstande her gesehen, ebenso willkürlich wie die Setzung eines wirklich Seienden durch den Willen.

Es sei denn, der Verstand finde die Bedingungen zur Möglichkeit des Seienden selbst vor, als von ihm unabhängige. Diese Bedingungen müssen Allgemeincharakter haben, da nur das Allgemeine auch das Notwendige ist. Das Allgemeine und Notwendige aber im absoluten Verstand, d. h. dieser «selbst Sitz der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten», nennen wir Vernunft (XI. 583). Schelling folgert: «Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängige existierende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eigenen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten

könnte. Warum also nicht sagen, daß «Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft» (XI. 583) und sich so «unendlicher Beschwerden» entledigen und «Schwerbegreifliches» hinter sich bringen?

Die rationalistische Theologie hat sich diese Ineinssetzung Gottes mit der allgemeinen Vernunft zu eigen gemacht. Christian Wolff schreibt tatsächlich in seiner *Philosophia prima seu ontologia*: «Es ist höchst unerläßlich zu erwägen, daß die Wirklichkeit eines jeden Möglichen als eine mögliche Wirklichkeit begriffen werde, bevor du diese auf irgend eine Ursache hin beziehest. Aus dem Begriff nämlich der Ursache begreift sich nur die Weise des Bestimmtseins des Wirklichen in seinem Wirklichsein; daß es ihm aber nicht widerstrebe, dies stammt von der Idee, die von sich selbst nichts ausschließt als nur was ihr widerstrebt. Jenes Nichtwiderstreben zum Wirklichsein also, d. h. die Möglichkeit zum Wirklichsein, ist in der Tat das diesem selbst Innerliche, und keineswegs von außen Zugegebene.» Plurimum omnino refert, ut perpendamus, existentiam possibilis omnis existentiam possibilem concipi antequam eam ad aliquam causam referas. Ex notione nimirum (sic) causae tantum intelligitur ..., quaenam existentiam possibilis determinare queat, ut idem existat; ut vero eam determinari non repugnet, id possibile non habet causa sua, *sed ab idea*, quae a se non arcet, nisi quae repugnant. Illa igitur non repugnantia ad existendum, seu existendi possibilitas est quipiam intrinsecum, minime autem extrinsecum (I. II. 3. § 133. 9-18. Frankfurt Leipzig 1736).

Diese Deutung der Idee als innere Ermöglichung wirklichen Seins kommt über die ihr eigentümlichen Weise des Seins als Idee nicht hinaus, bleibt also transzendental unerklärt, weil nur logisch verstanden. Wie kommt es denn zu einem positiven Verhältnis zwischen der Idee und der Wirklichkeit? M. a. W.: wie ist der reale Übergang von der Idee zur Wirklichkeit, d. h. von der ewigen Notwendigkeit zur zeitlichen Welthaftigkeit *als* einer begriffenen, überhaupt möglich?

Schelling erläutert die Frage am Leitfaden der urteilenden Aussage (XI. 585). Soll der Satz A = B nicht bloße Tautologie sein, darf B nicht ein Für-sich bedeuten, um nicht von sich selbst, sondern von einem anderen her aussagbar zu sein. Umgekehrt *ist* A = B, d. h. das selbstseiende A *ist* das nicht selbstseiende und nicht eigenständige B. Das selbst-seiende nun müßte Gott sein. Das reale Verhältnis beider indes bestünde darin, daß das alle Möglichkeiten des Seins einschließende Sein das alle Wesen seiende ens universale, ist. Das reale Verhältnis ewiger Wahrheiten zu ihrer Quelle ist somit das Erscheinen aller möglichen

Weisen des Seinkönnens des Seienden selbst. Dieses aber ist das Ideal der Vernunft, d. h. der Inbegriff aller Möglichkeiten des Seins und des Seinkönnens, der intellectus archetypus.

Kant hat diesen Höhepunkt des Inbegriffenseins der Dinge in der Idee der gesamten Möglichkeiten des Seins erreicht.

Im Ideal sind die Ideen, d. h. die möglichen Weisen des wesentlichen Seins der Dinge, verwirklicht. Die bloß logische Prädikation des P von S ist überwunden und hat dem von Wolff beiseite geschobenen realen Verhältnis der Verwirklichung Platz gemacht. Gott als die ewige Wahrheit ist allen möglichen Wahrheiten, d. h. Wesenheiten, Ursache ihres 'ist'.

Schelling übernimmt den idealistischen Standpunkt kritischen Denkens. Von dem in der *Philosophie der Offenbarung* erreichten Standpunkt her gezwungen, Gott als den Herrn des Seins und das Böse als den Urzufall zu erreichen, fragt er nun weiter: «Durch welche Notwendigkeit geschieht es, daß was selbst oder in sich ohne alles Was ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist» (XI. 586).

Aus dem Wesen Gottes ist sein IST nicht ableitbar. Diese Ableitung wäre auf unser Wissen angewiesen, genau wie die Erschließung der Zeitlichkeit von unserem voraufgehenden Verständnis dessen, was es um die Zeit ist, voreingenommen bleibt. Unser Verstehen ist immer ein Verständnis aus Allgemeinem. Wissen gibt es nur vom Allgemeinen. Das reine Daß Gottes ist aber das purste Individuelle, aus dem nichts Allgemeines, also nichts Notwendiges, gefolgert werden kann. Gott kann also nicht Quelle der Eidē, des allgemein notwendigen Wesens des Seienden sein, *sofern* wir in ihm durch unser Wissen das Allgemeine setzen möchten. Schelling schließt mit dieser Möglichkeit auch gleich die beiden andern aus, nämlich, daß Gott allgemeines Wesen, Idee sei durch sein Wollen oder infolge seines Wesens. Und «so kann (Gott) das *Alles* Begreifende nur sein in folge einer über ihn selbst hinausreichenden Notwendigkeit» (XI. 587). Diese Notwendigkeit ist das notwendige Verhältnis des Einssein von Denken und Sein.

Wie deutet Schelling nun, im letzten Abschnitt seines Vortrags, diese von der Identitätsphilosophie her nachklingende Grundthese?

Sie ist ihm eine nicht überschreitbare Grenze, das ἐπέκεινα, ein «worüber man nicht hinaus kann». Das Denken kommt nicht im Begriff zum Stehen, sondern erst im Begriff aller Begriffe, in der Idee. Wahrheit ist Verhältnis zum Denken, das nicht in der Identität oder Einerleiheit von Sein und Denken den Ursprung hat, sondern im höchsten Gegensatz,

den es auszuhalten gilt. Dieser Gegensatz mißt sich in seiner Bedeutung nicht am Denken, noch am je Auszudenkenden, sondern am Sein. Der Gegensatz ist *Produktion*, d. h. Weg. Und zwar weg vom Einzelnen hin zum Allgemeinen. Dieses 'weg von ... zu' ist das Plötzlich ἐξαίφνης dessen, der das Allgemeine, d. h. das in welchem ein Selbst sich seiner und aller Seienden ansichtig wird, zu seinem Selbst macht.

Die Wirklichkeit des Seins ist dem Denken schon je zuvorgekommen. Seiendes ist der Weg, auf dem das Denken zu sich selbst kommt, indem es das Allgemeine überwindet und nur Sein, also wahrhaftig *ist*. Die Überwindung des Seienden in der Wahrheit des Denkens ist die Verwirklichung des Seins, eines Wesens also, dessen Wesen wirklichsein ist: οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια im aristotelischen Ausdruck.

Überwindung der Einerleiheit von Sein und Denken aber ist Setzung des wesentlichen Seins als ein *freies*. Freiheit ist das Letzte, nicht Ableitbare. Für Platon ist ἀγαθόν ein πρεσβείᾳ ὑπερέχοντος, ein dem Alter nach Vordenkliches, weil Überseiendes; für Schelling ist das der Konsequenz seiner Ableitung nach Letzte und 'Älteste' die Freiwerdnung des Wesens, das Allgemeine zwar, aber in Ansehung seiner selbst eben nicht in die Indifferenz aller Möglichkeiten hineingenommen, sondern die Differenz zu seiner eigenen Wesensnotwendigkeit, also Freiheit.

III.

Drei Themen sind es, die in Schellings spätem Aufsatz im Hinblick auf unsere Fragestellung verdeutlicht werden müssen: die Sprache als Leitfaden zur Deutung des menschlichen Daseins, die Struktur der Zeit und die Freiheit.

Die Frage der Beziehung zwischen Zeitlichkeit der Sprache und ewigen Wahrheiten haben wir mit Schelling bereits vorwegnehmend auf den höchsten Punkt möglicher Entfaltung gebracht. Damit ist die Seinsfrage in den Blick gekommen: wie verhält sich Denken zu Sein, wie ist die Einheit von Sein und Denken zu deuten; wie ist das Wesen als das Allgemeine, als Indifferenz zu sämtlichen Möglichkeiten aller Weisen zu sein, im Begriff aller Begriffe, in der Idee, zur Differenzierung zu bringen; wo ist die Grenze des Denkens? Wir sahen, daß Schelling Sein als Produktion versteht, und daß das Verhältnis des Allgemeinen zum Individuellen als Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit verstanden wird.

Die gleiche Problematik finden wir im Bereich der Sprache. Sprache ist Systematisierung des zufälligen Individuellen unter den Gesetzen des notwendigen Allgemeinen. Wie ist dieser Übergang möglich? Wie erklärt sich der Ursprung der Sprache? Was ist sie überhaupt?

Sprache ist kein abstrakter Beginn, sondern eine Initiative, die über ihr eigenes Tun befindet. Sprache ist radikaler Anfang, also ein Akt der Freiheit. Dieser Akt, als Initiative, ist darum besonders fragwürdig, weil Sprache selbst im Modus der Zeitlichkeit erst *ist;* wie aber ist der radikale Ursprung zu verstehen, wenn das Entsprungene im Entspringen selbst Zeitlichkeit vermitteln soll?

Das Schema der Anfänglichkeit wurde bei Thomas von seinem Ende her begriffen: von Gott als der Quelle.

Mit Schelling müssen wir nun das Ereignis der Freiheit, als das wir Sprache verstehen, aus sich selbst deuten. M. a.W.: die Sprache muß sich aus sich selbst in ihrer Struktur rechtfertigen. Wiederum begegnet uns also die Frage nach der Quelle der Wahrheit. Wir fragen, was es mit der Anfänglichkeit der Sprache auf sich hat.

Aus einem allgemeinen Verständnis von so etwas wie Sprache ist der Offenbarungscharakter des Seins der Sprache nicht abzuleiten. Sprache kann nur mit den Mitteln der Sprache verstanden werden. Sprache darf dabei aber nicht zum Mittel zu ... etwas ... herabgesetzt werden. Wir geraten dabei in den hier mit Recht anfechtbaren Umtrieb eines Zirkelschlusses, nämlich Sprache als etwas von vorneherein Gegebenes anzunehmen, das sich dann wieder im Vollzuge der Auslegung der Sprache als erklärendes Prinzip anwenden ließe, wobei eben vorausgesetzt wäre, daß eine Situation, eine durchschaubare Seinsverfassung ohne Ansehung der Sprache, also vor und ohne alle Sprache, da sei. In Tat und Wahrheit nimmt Seiendes aber nur dann und nur so Form an, wenn es erst durch und in der Sprache einsichtig geworden ist. Es bleibt 'vor' dem sprachlichen Ausdruck auch im Sein alles offen. Erst die Sprache bringt das Offene des Seins in die Differenz und damit entsteht erst Sinn, d. h. Einsicht in das Wesen der Sache selbst. Erst in der sinngebenden Rede, die immer ein *Anreden,* ein Betreffnis ist, geschieht der Überstieg vom universalen Horizont in das So- oder Anders-Sein. In der Sprache ist der Ausblick auf das Ganze vorgegeben und zwar zumal mit dem Einblick in das Ganze der Möglichkeiten, daß mich die Sache angeht.

Von hier aus ist eine falsche Vorstellung abzuweisen, die uns Sprache als Sammlung und Zuordnung von Elementen angibt, deren wir uns bedienten, um Sprache zustandekommen zu lassen. Über die reine Form

sprachlichen Seins gibt es keinen Zugang in die Sprache selbst, weil Sprache Form *und* Sinn gleichermaßen miteinschließt. Erst die vereinheitlichende Differenzierung der Grunddaten des Ganzen der Sprache, also die zur Einheit strebende Distinktion, schließt uns das Phänomen auf. Das Resultat müßte der Erweis der Trennbarkeit von Form und Sinn sein.

Um den Zirkelschluß und den Prozeß ins Unendliche linguistisch zu meistern, d. h. das Verhältnis von Bezeichnung und Bezeichnetem, von Sinn und Form, von Element und Struktur, von Denken und Sein zu klären, muß das Sprachproblem selbst schon in diese Alternative, das heißt in die Seinsweise des Sprechens zurückverlegt werden. Wir stehen somit vor der Aufgabe, einerseits das Zeichen und die Idee, anderseits die unvermittelte Wirklichkeit der Sache und die Idee als trennbar und in der Sprache dann als vereint und verbunden aufzuzeigen, und so das *Wesen des Satzes* zu verstehen. Diese Trennbarkeit ist aber nichts anderes als die Zeitlichkeit der Sprache selbst. Spreche ich nämlich über ein Vergangenes als solches, muß die Weise, wie ich es ausdrücke, selbst Vergangenheitscharakter haben. Wäre aber der Charakter des Vergangenseins (als ein solches) seinerseits wieder unaufhaltsam vergänglich, müßte dafür wiederum ein Vergangenes im Modus des grammatikalischen Paradigmas eingesetzt werden und so immerfort. Die Zeitlichkeit der Sprache besteht nun darin, daß einerseits das Ganze des Verlaufes als eben dieser Verlauf festgehalten werden kann, d. h. daß die Uneigentlichkeit der Zeit, die *bloße Sukzession*, überwunden wird, daß anderseits die Sprache selbst die Modi jeweiligen zeitlichen Seins, d. h. das Verhältnis gleichursprünglichen Zueinanders von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft selber *ist*. Die Sprachstruktur entspricht also dem ontologischen Erfordernis des Zeitlichen dergestalt, daß auch dieses nur verständlich ist, insofern es als *Ausdruck* des Denkens unzeitlich, d. h. analytisch, unmittelbar verstehbar ist, daß ich mich jedoch der *Bedeutung* dessen, was Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft *sind*, im Modus des Bedeutens, also synthetisch, und damit zeitlich, vergewissern kann.

Denken heißt, sich vergegenwärtigen; diese Vergegenwärtigung erschließt sich in der Unmittelbarkeit des *Ausdrucks* der Sprache. Der Sinn geht aber auf Zeitlichkeit. Der Sinn kommt im vollendeten Satz zustande und nur da. Das heißt: in der Explikation des Sinnes von Zeitlichkeit. Der Sinn kommt dadurch zustande, daß ein Bezeichnetes im Bezeichnenden selbst *entweder* in seiner Andersheit aufscheint: dann ist es in Vergangenheit gesetzt; Schelling sagt: «das, was einmal als Ver-

gangenheit ausgeschieden ist, wird dadurch selbst ein anderes» (XII. 296); *oder* in seiner Selbstheit als solches gesetzt wird: Gegenwart; *oder* schließlich durch Bejahung, d. h. Bestätigung, erhöht wird, d. h. Zukunft erhält.

Wir wenden uns nun der Anfänglichkeit der Sprache zu. Kann diese erfahren werden? Gibt es eine sog. Grunderfahrung, an der sich Zeitlichkeit ausweisen läßt?

W. Wieland (*Schellings Lehre von der Zeit.* Heidelberg, Winter 1956) versteht unter Grunderfahrung eine nicht polarisierte Eindeutigkeit des Erfahrens im Erfahrenden. Dieser Unmittelbarkeit ist aufgrund der Erfahrung mit der Sprache eine differenziertere Struktur des Erfahrens entgegenzustellen. Wir nennen sie Wandel von Anwesenheit und Abwesenheit als Ausdruck und Folge der Endlichkeit. Nur die Sprache ist sich selbst völlig gegenwärtig; nur die Sprache bezeichnet sich selbst als solche. Um jedoch nicht gerade in ihrer Selbstvergegenwärtigung um ihr Eigentliches, nämlich die Verständigung gebracht zu werden, setzt sich Sprache selbst in den Seinsmodus der Abwesenheit des Besprochenen, d. h. sie symbolisiert. Das Symbol setzt in der Tat die abwesende Gegenwärtigkeit des Symbolisierten, dessen, worauf das Symbol *verpflichtet*, voraus: der Akt der Symbolisierung συμ-βάλλειν gestattet zwei Seienden, die im Verhältnis von Anwesen und Abwesen stehen, sich *als* auf das Symbol hin Verpflichtete, *als* Verbundene, im Symbol Anwesende συμβαλλόντες zu erkennen.

Jedes sich-ins-Vernehmen-Setzen mit der Seinsweise eines Seienden, das 'vor' der Sprache nur ein potentiell Anwesendes ist, im Seienden also noch abwest, ist *Symbolisierung*, d. h. Vermittlung. Die erstrebte Unmittelbarkeit in der intellektuellen Anschauung ist zwar keine bloße Tangente oder ein hyperbolischer Wunsch, dessen Erfüllung sich etwa in der Verheißung ewiger Wahrheiten erfüllt. Aber die einzige Weise, die unmittelbare, erschöpfende Verständigung als Einheit von Sein und Denken herzustellen, ist vom linguistischen Standpunkt aus nur in der Symbolisierung möglich. In der Sprache ist sie als innerer Vollzug und als äußere Verlautbarung gesetzt. Niemand hat die Philosophie der Sprache nötig, um zu verstehen; kein Verstehender versteht ohne Sprache.

Verdeutlichen wir uns diesen Sachverhalt folgendermaßen: Wir sahen bereits, daß es keine letzte Instanz gibt, die als völlig im voraus determinierter «Hintergrund» der Sprache den Verständigungskoeffizienten verleiht, aufrechterhält oder auslöscht. Wäre dem so, verlöre die Sprache ihre zeitliche Struktur, d. h. sie wäre nur noch ein Haufen Wör-

ter. Sie erübrigte sich, so wie sie sich erübrigt im bloßen Ausdruck eines Schmerzens- oder Freudenausbruchs, beim Anblick eines Leichnams oder unter dem Charme des Kindes. In diesem Anblicken wird ein Ewigkeitsmoment offenbar, nämlich «die sich selbst höchste Wesentlichkeit».

Schelling fragt nun: «wie fangen wir es nur an, diese Lauterkeit zu beschreiben ... sehet ein Kind an, wie es in sich ist ohne Unterscheidung, und ihr werdet in ihm ein Bild der reinsten Göttlichkeit erkennen» (W. I. 28) [2]. Das Beispiel dieses Verstummens der Sprache zeigt allerdings, wie sehr die Sprache einerseits halt macht vor der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, also vor eindeutigen Situationen der Wesentlichkeit, wie ihr aber anderseits gerade diese umgekehrt die Erfahrungsbasis abgibt, die eigene Wesentlichkeit in Frage zu stellen oder zum mindesten erneut zu erproben. In diesem Sinne sagt denn auch Schelling: «Daher die so allgemeine Frage: wie wir denn diese Lauterkeit erkennen? Die einzige Antwort ist: werde in Dir selber eine gleiche Lauterkeit, fühle und erkenne sie *in dir* als das Höchste und du wirst sie unmittelbar als das absolut Höchste erkennen» (W. I. 29). Und in Bezug auf die begreifende Einbeziehung des Todes in die Sinngebung des menschlichen Lebens: «... jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Notwendigkeit verlaufend, dennoch absolut betrachtet ein zufälliges ist, (also der allgemeinen Erörterung unfähig) wird nur dadurch wahrhaft abgeschlossen, daß es sein eigenes Ende, seinen Tod in sich begreift. So ist das gegenwärtige menschliche Leben nur ein Teil des menschlichen Gesamtlebens; zu seinem Ganzen und darum von *sich selbst Begriffenen* wird es aber erst dadurch, daß der Mensch das Ende dieses Lebens – nicht bloß fürchtet, wie das Tier, sondern – als den *notwendigen* Ausgang *erkennt* und mit der Einsicht in dieses notwendige Ende zugleich den Begriff einer Zukunft verbindet» (XIII. 529).

Was erheischt also mehr Deutung als der Tod? Was entlädt also mehr Sprachgewalt als die Todeseinsicht? Was hat mehr Ansporn zur Sprachentfaltung gegeben als gerade die absolute Lauterkeit des Kindes?

Wir haben zu fragen: Sind Notwendigkeiten, d. h. wesentliche Seinsverwirklichungen wie Tod, Schönheit, lautere, verspielte Unbekümmertheit sprachlich faßbar? Sind radikale Abwesenheit und Ausstand des Zukünftigen der Vermittlung der Sprache überhaupt fähig? Ist denn Tod noch Tod, wenn er besprochen wird und zerredet, wie in

[2] Schellings *Weltalter* (Entwurf 1811, abgek. W. I.), zitiert aus dem Nachlaßband, Ausgabe Manfred Schröter, München 1946.

hochtönenden Grabreden oder in abgeschmackten Kondolenzformeln? Ist Gegenwärtigkeit kindlichen Charmes nicht schon im Augenblick der Beschreibung vergangen gesetzt, alteriert und aufgehoben?

Ist vielleicht die Erzählung die geeignete Weise, dem absoluten Sein zu begegnen [3]? «Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahnte wird geweissagt» (W. I. 3).

Erzählung, Darstellung, Weissagung sind sprachlich gesehen literarische Gattungen. Das sind aber nur Beziehungen für den sprachlichen Ausdruck, für die Expressivität der Sprache im Modus des Erzählens, des Darstellens oder des Weissagens. Der Grund zur Möglichkeit der Differenzierung innerhalb des sprachlichen Ausdruckes liegt in dem allem theoretischen Zugang voraufgehenden zeitlichen Horizont, der den sprachlichen Ausdruck überhaupt erst als einen solchen erscheinen läßt. Wissen, Erkennen und Ahnen selbst stehen schon in diesem Zeitbezug. Als

[3] Die *Mythopoese* ist der in Schellings systematischer Auslegung der Zeitstrukturen maßgebliche Leitfaden. Dieser konnte für unser Vorhaben hier nicht ausdrücklich berücksichtigt werden, gab jedoch den sinnstiftenden Hintergrund ab, von dem aus die Analysen von Sprache und Zeitlichkeit ihre systematische Einheit empfangen sollen. In der Mythopoese als den eigentlichen sprechenden Zeit-Dokumenten fallen tatsächlich die sprachlichen, kosmischen und anthropologischen Daten in eins zusammen. Am Mythologem der Weltentstehung zeigt sich das radikale Angewiesensein auf das Ganze der Sprache in Ansehung des Weltursprunges besonders eindrücklich. K. Kerényi formuliert diesen Sachverhalt trefflich. «Keine Kosmogonie – kein Mythologem vom Ursprung der Welt, ob es sich um Schöpfung oder Entstehung, um 'freie' oder 'kanonische' Erzählungen' handelt – kann sich unabhängig machen von der bereits bestehenden, den Erzähler selbst umfassenden Welt und von ihrer Denkbarkeit, insofern diese Welt nicht nur sinnfällig, sondern auch begreiflich ist, einem denkenden Wesen aufgehen kann. Diese Welt spiegelt sich unaustilgbar im Wortschatz der Sprachen. Deshalb kann auch ein Mythologem vom Ursprung der Welt nur im sprachlichen Stoff dieser Welt gestaltet werden, in Worten, die sich bereits auf die 'fertige' Welt beziehen, ihren Gehalt dieser Welt entnehmen. Und das Mythologem kann nur so vorgetragen werden, wie sich der Vorgang der Weltentstehung im Bewußtsein eines denkenden Wesens abspiegelt. Daraus folgen die Paradoxien jeder Kosmogonie ... Obwohl jede Erzählung vom Ursprung der Welt zum Ausgangspunkt das Noch-nicht-Sein dieser Welt hat, muß sie von diesem Noch-nicht-Sein so sprechen, als wäre etwas Noch-nicht-Seiendes schon da. Das Nichts wird geschildert, und dadurch ist schon etwas da ...». *Töchter der Sonne. Betrachtungen über griechische Gottheiten.* Zürich 1944. 39 ff. Weil wir nun aber, so müssen wir den Gedanken Kerényis weiterführen, die 'Paradoxien' nicht auf sich beruhen lassen können, sondern aus ihnen herauszukommen uns bemühen, hilft nur die energische Besinnung auf Zeitlichkeit der Sprache. Der Rückgang in die Anfänglichkeit des Anfanges *ist* das Problem der Sprache, deren Zeitproblematik von der Mythopoese her, als der ihr entsprechenden Seinsweise der Sprache, angemessen ausgelegt werden kann.

erste Bedingung allen Vernehmens setzt Schelling die Vergegenwärtigung der Vergangenheit an. «... in uns selbst müssen wir die Vergangenheit zurückrufen, um zu finden, wovon alles ausgegangen und was zuerst den Anfang gemacht. Denn, je menschlicher wir alles nehmen (das will eben bedeuten: faktisch Seiendes in die Seinsweise des Sprachlichen setzen) desto mehr können wir hoffen, uns der wirklichen Geschichte zu nähern» (W. I. 19-20). Von diesem Rückruf der Vergangenheit als einer begriffenen hängt Zeitlichkeit im Ganzen ab. «Wäre die Welt ... eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen, so gäbe es im eigentlichen Verstande weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft» (ib. 20).

Der Rückruf aus der Vergangenheit scheint keine besonderen Schwierigkeiten zu bieten. Es ist dazu die «kräftige Entgegensetzung» vonnöten, eine Scheidung, ohne welche der Mensch keine Vergangenheit hat, «oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr» (W. I. 20). Diese Scheidung ist zugleich Entscheidung zur Sprache. 'Es muß nun endlich einmal gesagt sein' ist eine Redeweise, die den Entscheidungscharakter des Sprachlichen offenbart.

Ist Vergangenes aber doch nicht unwiederholbar vergangen und, indem es vergangen gesetzt ist, anders geworden? Kann Zukünftiges etwa sinnvoll zur Sprache kommen? Ist Gegenwärtiges nicht geradezu unnahbar, wegen der unvermittelten Nähe, herausgehoben aus der bedingenden Voraussetzung des Wandels von Anwesen und Abwesen? Den Abstand, die Scheidung, ermöglicht erst die Sprache: für Vergangenes und Zukünftiges scheint diese Voraussetzung erfüllt zu sein. Umgekehrt setzt der Abstand vom Sein dieses selbst in den Ausstand: Abstand zur Gegenwart heißt entweder Vergangenheit, also Aufhebung; oder aber Zukunft, also unendlicher Abstand als Möglichkeit absoluten Zufalls. Die Zeit muß *ausgestanden* werden, wenn anders sie der Modus des Seins des Menschen ist.

Könnte Sprache also nicht selber Ständigkeit sein, innerhalb deren Abstand, Zustand und Ausstand, d. h. Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in die dem Vernehmen gemäße Verfassung gebracht würde? [4]

[4] Wir werden sehen, daß Schelling die Musik zum Modell der Sprachinterpretation macht; entscheidend dafür aber ist der Rhythmus, der «dieser Kunst gemäß das Herrschende in ihr» ist (V. 493).

Das ursprüngliche Verständnis von Rhythmus hat Werner Jaeger, *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, anhand eines Verses des Archilochos herausgearbeitet: «Daß der Rhythmus die Menschen 'hält' – ich habe geradezu übersetzt

Wenn dem so ist, dann müßte der Mensch, das Sprachwesen, es sein, das in seinem Selbststand die Äußerlichkeit des Vergangenen als des Abständigen, des Zukünftigen als des Ausstehenden und des Gegenwärtigen als des Zuständigen vom Standpunkt der eigentlichen Zuständigkeit her verinnerlicht. Unsere Natur als Sprachwesen *ist* diese Zuständigkeit der Sprache. Der Mensch ist allein *zuständig*, wenn es um die Zeitlichkeit der Zeit, um Geschichte, geht. «Denn je menschlicher wir alles nehmen, desto mehr können wir hoffen, uns der wirklichen Geschichte zu nähern.»

'Menschlich nehmen' heißt, Seiendes in der Verfassung des Zeitlichen begreifen. Alles Begriffene ist verinnerlicht gemäß der Gesetzlichkeit des Erinnerns: Rückruf in totaler Vergegenwärtigung. Vergegenwärtigung aber ist nur möglich aus der Zuständigkeit von Vergangenem und Zukünftigem zumal.

Schelling sieht in diesem Ausstand unseres Selbst als Scheidung und Verdoppelung, in diesem «geheimen Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes», das «eigentliche Geheimnis des Philosophen» (W. I. 6-7). «Das Denken, das seinen Ausdruck sucht, ist ein Denken, das sich selber sucht» (E. Ortigues, *Le discours et le symbole*. Paris, Aubier 1962. 36).

Durch Sprache also entsteht Welt kraft des Prozesses, in dem der ewige Bestand durch das Eingehen des Vergangenen als Moment im Ganzen des Bewußtseins zustandekommt. Der Zufall, d. h. die Sinnlosigkeit des Künftigen ist gebannt, wenn die Äußerlichkeit als nicht-integriertes Moment ins Ganze der Zeitlichkeit verinnerlicht wird. Der Mensch verfällt seiner eigenen Welt, wenn er sich außerhalb der ihm aufgegebenen Entscheidung begibt. Dann steht er da in einer Welt, die Schelling «die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene»

'in Banden hält' – schließt jeden Gedanken an einen Fluß der Dinge aus ... Offenbar ist es nicht eine bildliche Übertragung vom Musikalischen her, wenn die Griechen vom Rhythmus eines Baus oder einer Statue reden, und die Uranschauung, die der griechischen Entdeckung des Rhythmus in Tanz und Musik zugrunde liegt, ist gleichfalls nicht das Fließen, sondern umgekehrt *Halt und feste Begrenzung*» (1934 I. 173 f).

Das formprägende Schema (Aristoteles deutet den Rhythmus der Atome bei Demokrit schon in diesem Sinne) der Musik ist also der Rhythmus gerade deswegen, weil sich Musik durch ihre zeitliche Seinsweise von den bildenden Künsten unterscheidet. «Musik und Musizieren sind ein Ereignis ((*événement*) in der Zeit, das nicht nur in und mit der Zeit geschieht, sondern selbst ein zeitliches ist». W. Gurlit, *Form in der Musik als Zeitgestaltung*. Sitzungsber. der Akad. d. Wschften u. d. Lit. Abhandl. d. Geistes- u. soz.wschftl. Klasse. Mainz 1954. 13. 651.

nennt, «die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt» (XIII. 352).

IV.

Wir sind gewahr geworden, daß die Sprache Entscheidungscharakter hat. Entscheidung ist Ursprünglichkeit als unbedingte Anfänglichkeit. Wie von selbst entsteht nun die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Wie kann Ursprüngliches, das Sprache ist, anfangen, Sprache zu sein?

Es liegt nahe, an dieser Stelle Schellings Lehre von der Sprache am Leitfaden seiner *Naturphilosophie* auszulegen. Diese gibt den Hintergrund ab, Sprache als das zu begreifen, worin sich der Mensch als in seiner Welt schon je verstanden hat.

Sprache als geschichtliches Phänomen wird erst in der *Philosophie der Mythologie* in den Blick kommen. In der *Positiven Philosophie* endlich versteht sich Sprache dann ganz von der Wirklichkeit der zu sich selbst gekommenen Vernunft her.

Die Naturphilosophie Schellings baut auf den Begriffen der Schwere und des Lichts auf. Wesen der Schwere ist das Prinzip des nicht-für-sich-Seins der Dinge. Das Lichtwesen hingegen ist das Prinzip des eigenen Lebens der Dinge. Das Für-sich-sein als ein solches impliziert Bejahung des Selbstseins. Bejahenkönnen als ontische Doppelung ist der Grund der Sprache. Ihr Universalcharakter liegt nicht in der noch immer unentdeckten 'Verständlichkeit' des Seins (im Griechischen ist das Wort, wie in allen ursprünglichen Sprachen, noch kein Terminus, sondern umgrenzt als ὅρος die *Sache*. J. Lohmann, in *Phil. Rs.* 7. 1959. 194). Dieses Verständnis grenzt an Magie, hebt diese aber zugleich auf. Magie ist in der Tat «Glaube, daß der Mensch in gewissen Fällen unter gewissen Bedingungen eines unmittelbaren Einflusses auf die Natur durch seinen bloßen Willen, ohne körperliche Mittel, fähig sei» (XIII. 362). Die 'Magie des Wortes' ist denn auch die höchste und zugleich perverseste Form dieses unmittelbaren Verhältnisses des Menschen zur Natur, denn in ihr wird das Vermittelnde des Worts, sein Wesen, ins Gegenteil verkehrt.

Wahre Universalisierung durch Sprache erfordert Setzung der Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge. Sprache ist die Seele der Dinge, sofern diese *für sich* allgemein oder Substanz, Lichtsubstanz sind (VII. 237; VII. 180, 195).

Das Wesen des Lichtes ist zugleich das An-sich oder das Positive der Zeit. Die Zeit als Verlauf ist im Prinzip des Lichts selbst im Prinzip aufgehoben, d. h. das Wesen des Lichts setzt alles Zeitliche als Ewigkeit.

H. Usener hat in seinen *Götternamen* [5] gezeigt, daß das Licht eine Grundanschauung abgab, aus der sich dann Himmel und Erde, Sterbliche und Unsterbliche entfalten. Wahrheit geschieht in der Tat als Schwur unter offenem Himmel; Gerechtigkeit wird verstanden als «das echte Ding 'thing', das die freien hausgesessenen Männer einer Gemeinschaft zu Rat und Gericht vereinigt»; Rechtssprechung fand unter offenem Himmel, im heiligen Ring, dem Abbild des Paradieses statt: ein umschlossener Raum, ein Gehege, aus dem der erste Mensch gemäß der Erzählung ins weite, unumschlossene Feld getrieben wird (XIII. 350).

Die Sprache ihrerseits als Bejahung des Für-sich-seins verstanden setzt den Bezug der Zeit zur Ewigkeit gegenwärtig. Sprache ist also Vergegenwärtigung und damit Aufhebung der Verendlichung, also Universalisierung.

Das Prinzip der Zeit wird im Vollzug der Sprache als Abstraktion des Bejahenden vom Bejahten erfahren; zeitlich gesprochen als Scheidung von der Vergangenheit und Entscheidung für die Zukunft (was wir oben darlegten als Trennung des Trennbaren gemäß der Trennbarkeit von Form und Sinn, Bezeichnendem und Bezeichnetem). Die Setzung des Gegensatzes, also das negative Urteil als Absprache des P von S, ist zugleich Setzung der Zeit. Wird indes auf die Einheit der Kopula gesehen, «so wird die Ewigkeit in dem Ding erkannt» (VII. 222), d. h. das Seiende in seinem Sein-für-sich als Bejahtes ist ein notwendig Seiendes.

Die absolute Kopula ist zugleich die ewige, d. h. nicht vorübergehende Verknüpfung des Bejahten im Vollzug der Bejahung (ib.).

Negation betrifft vorab das Räumliche, d. h. das Viele in der Setzung der Vielheit. Raum ist Auseinandersetzung. Das Eine in dem Vielen ist Negation des Räumlichen, zugleich *innere Einheit* der Dinge *als Zeit* gesetzt. Zeit aus der Negierung des Räumlichen hervorgegangen, ist ein absoluter Begriff, nämlich Zeit, die das Seiende überwältigt.

Bejahende Verknüpfung hat Ewigkeitscharakter, ist Positivität und so das göttliche Maß der Dinge (ib.). Der Idee nach haben die Dinge ewige Wirklichkeit. Sie sind zwar als zeitliche gesetzt, aber der *Grund* des einzelnen Daseins als des je Einzelnen ist die «ewige Kopula» (VII. 206), ist das Verbindend-gründende, kraft dessen das Unendliche auch jedes

[5] 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1948, 178.

Endlich-einzelne ist, «nicht schlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelne» (VII. 207). Die schlechte Unendlichkeit relativen Einzelseins ist somit begriffen und zugleich aufgehoben oder dem Zufall entrissen durch die Aufnahme der Unendlichkeit der Dinge in die Totalität.

Sprache und Zeitlichkeit sind gegenläufig. Die Sprache versetzt Seiendes in die Allgemeinheit. Das bloße An-sich-sein durch die Kopula potenziert zur Bejahung des Einzelnen als eines Bejahten im Gesamt der Totalität. Umgekehrt bildet die Natur das Einzelne stufenweise ein in das An-sich-sein, d. h. in die Zeitlichkeit. «Mit der vollendeten Einbildung des An-sich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit in der Geschichte» und somit *als* Geschichte. In der Geschichtlichkeit lassen sich Sprache und Zeit in ihrem eigentlichen Seinscharakter erschließen. Die Naturphilosophie Schellings entwirft sich bereits auf Weltalter, Philosophie der Mythologie und der Offenbarung hin.

Die Seele des Seienden ist die Zeitlichkeit als Position; die Ganzheit des Seins ist Vergegenwärtigung durch das Denken (VII. 237). Die Sprache universalisiert, d. h. setzt die Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs. Die durchdringende Kraft, als vorwegnehmendes Ahnen des Künftigen, ist die 'Seele der Zeit', d. h. das Sein der Zeitlichkeit ist das IST der Seele als Aktus.

Hieraus ergibt sich das Wesen der Zeit als Zukunft. «Das in der Zeit eigentlich Zeitliche ist die Zukunft» (VII. 238). Die Zukunft hat durchdringende Kraft, rückbildend in die Vergangenheit ist sie leere Bejahung als Feststellbarkeit des Gewesenen; Gegenwart ist Wirklichkeit ohne Erschließung ihrer Möglichkeit. «Die Zukunft ist das, wodurch das Bejahende mit dem Bejahten, die Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit verbunden wird» (ib.). Die Zukunft ist der Begriff von Gegenwart *und* Vergangenheit; damit Bejahung als Setzung zustandekommt, muß Gegensatz sein. Dieser Gegensatz ist das, worauf die Verbindung beider beruht.

Zukunft ist als Begriff nur denkbar. Das Denken kann die Zukunft nicht erreichen. Die Zeit geht dem Denken als das Unvordenkliche voraus. Zeit kann nicht in der Zeit beginnen, noch in ewige Vergangenheit zurücklaufen. Die Sprache als das Bindende zwischen den Momenten der Zeit ist das einzig Reelle des Zeitlichen an der Zeit, d. h. die Einheit von Bejahtem und Bejahendem (ib.).

Im Wechsel von Entstehen und Vergehen geht dem Denken mehr auf als nur Zeitlichkeit. Denn die Wiederkehr des Selbigen ist absoluter Zeitverlust. Die Gewinnung der Zeit kann nicht aus dem bloßen Gegensatz zur Ewigkeit erfolgen. Werden und Vergehen sind der unendliche

Begriff, den die Bejahung mit dem Einzelnen verknüpft. Das Band dieser Verknüpfung als das Reale des Zeitlichen läßt die Ewigkeit aufleuchten, die die ganze Zeit begreift (VII. 238-9).

Zeitlichkeit ist nicht aus sich selbst verständlich, so wenig wie das Besondere in seiner Besonderheit. Erst in der Idee kommt das Besondere zum Sein und wird als solches erkenntlich. Die Verknüpfung des Besonderen mit dem unendlichen Begriff der Besonderung, d. h. also die in der Sprache getätigte *Verzeitlichung*, bringt das Einzelne ins Verständnis. Die Verknüpfung (Kopula) aber ist, als bejahende Bejahung, das Ewige in jedem Seienden sofern es dieses begreift aus dem ganzen seiner Zeitlichkeit, d. h. aus der Geschichte.

V.

Wir stellen unser Thema nun in den Umkreis des *Weltalterentwurfes* III [6].

Die Frage der Anfänglichkeit hat Schelling beschäftigt. Er versteht sie, gegen die Neuplatoniker, die Plato nicht mehr verstanden haben, nicht als ein Äußerstes «wo nur gleichsam noch ein Schatten von Wesen, ein Geringstes von Realität übrig war», ein Nichtseiendes (III. 6. 230), sondern als «tätige Verneinung». Um Ewigkeit verstehen zu können, muß Zeit in ihrer Zeitlichkeit in den Blick kommen. Nicht so sehr das, was über uns ist, als das was unter dem Menschen ist, das Wesen als Grund der Existenz (231), muß begriffen werden als das, worum es dem Menschen in seinem Menschsein geht.

Aller Anfang ist Verschlossenheit. Aber die Aufschließung des Anfangs ist verneinende Bejahung, damit *Tat* zustandekomme. Sich als Seiendes verneinen bedeutet Aufschwung zur gebärenden, verwirklichenden Kraft. Die Ekstase des Anfangs ist erst wahrer Beginn: «sich selbst verneinen als Wesen, und das Wesen außer sich setzen, als ein unabhängiges in sich Seiendes: diese zwei Handlungen folgen sich so unmittelbar wie zwei Gedanken, die als Grund und Folge verbunden sind» (231). Schelling bezeichnet diesen Moment als *Fall*, der aufgehoben ist in der unauflöslichen Verkettung von Bejahung und Bejahtem in der Ekstase, im Ausstand der Anfänglichkeit. Die Innerlichkeit beider, des Seienden und des Grundes zum Seienden, machen die Ganzheit des vollständigen Wesens aus: das Seiende selbst.

[6] *Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch*. Schröter III. 1. 185 ff.

Das anfängliche Wesen, etwa der «Ideale Mensch», das Erstgeborene, kann nicht das Höchste sein. Denn dieses ist außerhalb allen Gegensatzes. Es (das Erstgeborene) ist nur das Wesen, «zu welchem die Natur die nächste Staffel ist» (233). Natur aber ist das Zeitliche, die Geisterwelt im Gegensatz dazu das Ewige.

Nicht die Natur ist das Anfängliche, sondern die Geisterwelt ist das Ewige als ewig Beginnendes (234). Die Geisterwelt ist das absolute An-sich-sein; als solches ist sie ewig. Die Natur dagegen ist das Ewig-sich-in-Bewegung-haltende; sie zeugt und gebiert. Die Geisterwelt kann nur geboren werden oder gezeugt werden (234). Natur verhält sich zur Geisterwelt wie das ewig verneinende Prinzip. Als solches ist sie ihr nicht «einmal» irgendwann vorausgegangen, sondern sie ist das ewig Voraufgehende der Bewegung.

Die Anfänglichkeit des Anfanges kann mit Schelling am Verhältnis von Natur zu Geisterwelt noch vertiefend ausgelegt werden.

Der Anfang wird erst im Ende zur ausdrücklichen Anfänglichkeit. Die Wesentlichkeit des Anfanges besteht im Zu-Ende-führen. Anfänglichkeit aber besagt Bewegung; darum heischt Bewegung kraft ihrer Anfänglichkeit das Ende, d. h. Ewigkeit. «Darum sucht das ewig Anfangende immerfort die Ewigkeit, und möchte sich selbst zur Ewigkeit erheben, nicht mit Bewußtsein zwar, aber getrieben von dem dunklen Gefühl des eigenen Nichts und der Alleinwirklichkeit des Ewigen» (234-5).

Der Gegensatz treibt aber noch weiter. Er ist der Widerpart des Ewigen, nicht Ewigkeit selbst. Die Erzeugung des ersten Wesens ist der Anfang; das erste Wesen ist wesentlicher Beginn, Anfänglichkeit, also Zeitlichkeit oder verneinende Kraft. Diese, ihrer eigenen Gegensätzlichkeit, die in die Einheit treibt, bewußt, sucht Ewigkeit «oder die sie vom Widerstreit erlösende Einheit» (235). Die Setzung des Widerstreites, als «gesteigerte Wirkung der begehrenden Kraft», gebiert erst die Einheit.

Diese Einheit ist nicht das ursprüngliche Ewige, sondern nur die Innerlichkeit des Seienden als wesentlich Seiendes. Es ist das Ewige in der Zeit oder die zeitliche Ewigkeit. Sich selbst in der Zeitlichkeit vollendend, macht sich die Zeit zum Eidolon der Ewigkeit. Ewigkeit ist außer allem Sein; also «weder Nichtseiendes noch Seiendes» (235). Die Zeit aber ist das ewig Fortschreitende, das sich innerhalb seiner seienden Zeitlichkeit vom Nichtseienden zum Seienden entfaltet und sich so ins Ganze der notwendigen Bewegung alles dessen, was Anfänglichkeit ist, vollendet.

Die Zeit erscheint so als die Seele des Ganzen, d. h. die Seele des Seins. Etwa wie wir sagen: 'er ist die Seele der Bewegung' oder: 'eine Seele von Mensch'. Seele ist tatsächlich das Band des Lebendigen, von Leiblichkeit und Geistigkeit. Nicht Geist ist sie, der reines Für-sich-selbst ist. Aber Seele, d. h. Einheit der verneinenden und bejahenden Kraft, copula als solche und idea, Notwendigkeit der zeitlichen Verfassung allen Seins. Zeitlichkeit ist also das Wesen dessen, das mit sich selbst zu Rate gehen kann: der Mensch als der Besonnene, der sich in seinem Menschsein auf sich selbst versteht in der Ekstase, im Ausstand seiner selbst, sich absetzend gegen die eigene Vergangenheit, sich im Mitverstehen des Todes mit dem Leben auf die eigentliche Zukunft hin entwerfend.

VI.

Die Sprache ist genau nach diesen ontologischen Strukturen der menschlichen Natur als einer zeitlichen verfaßt. Sprache ist System und Geschichtlichkeit zumal. Als System ist sie synchronisch, als Geschichtlichkeit diachronisch. Das heißt, die Zeitlichkeit erscheint als Synchronie im Modus der Bezeichnung, als *System des Wissens*, also *zuständlich*. Sprache als System ist ein abkünftiger Modus ewiger Wahrheiten.

Diachronisch ist die Sprache Eröffnung von Ereignissen, die nicht ins System passen. Nicht Zustände, sondern Evolutionen werden ins Bewußtsein gehoben. Im Vergleich, d. h. in der Synchronie, im System also, empfängt ein Faktum den Stellenwert *als Ereignis*. Aus der wesentlichen Sprach- und Zeitstruktur heraus beurteilt Schelling das *System* folgendermaßen: «Hieraus ist denn wohl zu ersehen, daß in keinem lebendigen Ganzen wissenschaftlicher Kunst irgend ein Punkt sei, da man gleichsam anhalten oder den man festmachen könnte, sondern daß ... die Entwicklung des Ganzen abgewartet werden muß, ehe der vollständige Begriff des sich entwickelnden Subjektes gegeben werden kann» (W. I. 85). Subjekt «ist nicht Einzelnes, sondern das Eins und Alles in dem Ganzen» (ib. 86). Das Ganze aber ist Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft als voraufgehendes Umgreifen des Vollzuges in der Sprache: Erzählen, Darstellen, Weissagen. Das Ganze des Vernehmens umgreift also die drei Dimensionen gleichursprünglich und ist von ihnen seinerseits schon vorausbestimmt. Die Sprache selbst, als die Weise, in der sich Zeitlichkeit zeigt, ist als Ganzes da. Darum kann Sprache in der Zeit nicht irgend einmal «anfangen». Aus eben demselben Grunde ist Sprache

nicht Gegenstand irgend eines findigen Kopfes. Auch der Findigste kann Sprache nicht erfinden. Nicht weil es ihm an Erfindungsgabe, etwa an genügend scharfem Denken fehlte, sondern weil er gar keine Zeit dazu hat. Fehlt aber Zeit, geht auch alle Sprache fehl.

Ein System etwa, das sich der echten Sprachlichkeit begibt, ist falsch. Es ist System, d. h. Synchronie ohne Diachronie, ohne Ereignishaftigkeit. Es ist leblos und fad. System im schlechten Sinne verstanden, weil es sich nur vom Stehenbleiben herleitet, mangelt der Kraft geschichtlicher Entwicklung. «So sehen wir offenbar die ganze Verschiedenheit *dagewesener* Systeme entspringen durch das Festwerden auf einem Standpunkt; nicht dieser, sondern nur das Stillstehen bei ihm ist das Falsche» (ib. 87).

Schelling legt jedes System vom Sprachcharakter auf seinen Wert oder Unwert hin aus. Die bloße Sukzession (Synchronie) der Ausfaltung beliebiger Meinungen, die als unumstößlich behauptet und in lückenlose Systematik der Begriffe eingebaut werden, entledigt die Wissenschaft ihres Charakters als eines Ganzen. System in diesem Verstande gebiert nur sprachloses Sichverwundern vor so viel Uneigentlichkeit.

Das Ganze kann nur aus dem totalen Ursprung her kommen, also frei, die Dimensionen der Zeitlichkeit, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gleichermaßen umschließend. Echte Wissenschaft «nimmt ihre Kraft aus dem dynamischen Geiste». Er ist zugleich das Urwesen, also das älteste der Wesen. Eine ewige Wahrheit sozusagen. Dieser geht nichts vorauf. Sie hat keine Vergangenheit, sondern stiftet Vergangenes im Charakter der Vergangenheit.

Der Mensch, schöpfend aus der «Quelle der Dinge», anfangend beim «Prinzip, das außer uns über der Welt ist» (W. I. 5), begibt sich in die «uranfängliche Lauterkeit» seiner selbst. Die menschliche Seele ist die ganze Schöpfung, und in ihr liegt höchste Klarheit der Dinge, nicht seiend, sondern das Sein, nicht wissend, sondern selbst die Wissenschaft. Das Urbild schläft in der Seele. Die Scheidung zu sich selbst und mit sich selbst, d. h. der Entschluß zur Sprache, läßt das ausgefaltete Dasein der Seele als ursprüngliche Freiheit erstehen. Die Scheidung erfolgt in der Sprache (W. I. 6).

Die voraufgehende Struktur zeitlichen Daseins erlaubt es Schelling, den Ursprung der Sprache zu erläutern. Es zeigt sich, «daß das Existierende sich scheiden und doch zugleich existierend, d. i. *Eins* bleiben sollte» (W. I. 99). Das Auge z. B. will Auge-sein wirklich setzen, d. h. außer sich sein und gleichzeitig Sehendes sein, das Gesichtete im Modus

des Gesehenwerdens als aktuelles Sehen verwirklichen, d. h. identisch setzen. Der Mund will das Mund-sein außer sich setzen, d. h. reden. Das Angesprochene will angegangen sein und zugleich als etwas, das den Sprechenden angeht, hineingenommen werden ins Wort. «Allgemein scheint ein jedes Wesen, das sich in seiner Fülle nicht mehr erhalten oder zusammenziehen kann, *außer sich* zusammenzuziehen, wohin z. B. das hohe Wunder der Bildung des Worts im Mund gehört, welches eine wahre Zeugung des vollen Innern ist, wenn es nicht mehr in sich selbst bleiben kann» (W. I. 102). Die physiologische Formung der Sprache als Lautbarmachung ist bestätigend für die eigentliche Verlautbarmachung einer innern, der ontologischen Verfassung des Sprachwesens gemäßen Existenzweise. Schelling fährt fort: «Auch das *Existierende* sucht ja in der zunehmenden Fülle seines Innern nichts anderes als das Wort, durch das es ausgesprochen, befreit, entfaltet werden könne, und überall löst nur das gezeugte oder gefundene Wort die innere Zwietracht» (W. I. 53).

Die so ermittelte ontologische Struktur des Wortes ist an den Erfahrungen des Menschen ausweisbar. Der 'Mensch in Angst' (W. I. 74), als das «der Verwirrung ausgesetzte Wesen» (W. I. 178) ist die seinsmäßige Auslegung des ersten Chaos, des zeitlich nur rotierenden Ichs, das der Mensch durch Scheidung von sich selbst, durch die Ekstase überwindet und so zum höhern Ich aufsteigt. Erst das höhere Ich kommt zur Findung der Sprache, in ihr aber zur Eigentlichkeit und so zur Entscheidung, Aufschließung und Besonnenheit. Die Sprache ist das Organ des von sich selbst erlösten Menschen. Die Zeitlichkeitsstruktur der Sprache, die wir im Wandel von Anwesenheit und Abwesenheit angingen und als Bestand im Hinblick von Abständigkeit, Zuständigkeit und Ausständigkeit auslegten, führt nun sinngemäß zur Auslegung des Menschen selbst als eines auf seine Zukunft hin sich verstehenden Seienden. Aus der notwendigen Gegenwärtigkeit, die sich selbst stets als vergangene setzt, wird das Wesen, das kraft seiner Sprache sich auf Zeitlichkeit versteht, ein Ahnendes, ja selbst ein Zukünftiges, «da es unvermögend in *sich* zusammenzuziehen oder zu zeugen, sich das ihm ähnliche, damit aber ein von ihm Unabhängiges, Selbständiges erzeugt» (W. I. 104).

Sprache ist aufgehobener Gegensatz. Sie ist Lust als «Wonne des Überwindens und Überwundenseins» (W. I. 106); «wie, um ein schwaches Gleichnis zu geben, es uns Wonne ist, den Freund zu finden, der unser für sich verschlossenes Inneres zum Aufschließen, zum *sich-Aussprechen* bringt, der uns endlich das Wort gibt, das alle Widersprüche unseres Lebens löst» (ib.).

Das Wort ist zu allererst Verständnis des Menschen als Verständnis seiner selbst in der Scheidung zu und von sich, seinem chaotischen Selbst. Das Wort setzt unserer Tiefe, dem Verhängnis, die *Grenze* und setzt uns selbst in die Krisis, d. h. in die Entscheidung. So erst wird die Sprache Quellbronn der verständlichen Dinge als verstehbare. Im Wort setzen wir uns von unserer eigenen Vergangenheit ab. In Bezug auf uns selbst oder auf Anderes als Nicht-seiendes gesetzt, verstehen wir uns als Vergangene in jedem Moment und versichern uns so unserer eigenen Vergangenheit, d. h. unserer Geschichtlichkeit.

Das Wort, gemeint für das Ganze der Sprache, setzt den sich Aussprechenden ins Nichtsein, d. h. in den Ausstand, in Ansehung seiner selbst als eines noch Unerschlossenen. Die Erschlossenheit im Wort ist entschlossene Vergangenheit, weil die anfängliche Einheit als nicht seiend gesetzt ist.

Die Sprache löst den anfänglichen, drohenden Widerspruch des Lebens. Die Liebe nimmt ihren Lauf; d. h. sie ist nicht mehr nur Liebe im Gegensatz zu ..., sondern entfaltete Wonne im Wort (W. I. 107).

Mensch und Wort gehören zusammen, und zwar in Freiheit. Sie machen zusammen eine Natur aus. In der Entfaltung des Menschen als zeitliche Entfaltung im Wort ist das Lebensgesetz bestätigt, und zwar in einem Seienden, dessen Weise zu sein das Sein der Sprache selbst ist. Dieses Gesetz lautet: «Daß dieselben Kräfte, welche innerlich zusammen wirken, äußerlich unabhängig voneinander werden und als herrschende Mächte jede *ihre eigene Zeit haben:* dieses große Gesetz allen Lebens ist hier im höchsten Fall bestätigt» (W. I. 107-8).

Das Sein der Sprache als das Sein des Menschen gibt uns nun auch die entscheidende Auskunft über das Sein selbst. Es gilt, immer und überall die Einheit von Sein und Seiendem zu überwinden. Dies aber «ist unmöglich, ohne im Sein und im Seienden das Seiende selbst oder das Wesen, in Freiheit zu setzen gegen das Sein» (W. I. 101). Die Ungeschiedenheit Sein-Seiendes ist anfängliches Chaos aller Anfänglichkeit – im Menschen ist es das «Innere im finstern, unfreien, ungeschiedenen Zustand» (W. I. 111). Dieses Innere hat keine Zeit; es ist bloße Sehnsucht des ewig Einen.

Schelling unterscheidet nun im Wesen die Hinsicht, in der es Existierendes ist, von der Hinsicht, in der es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung impliziert die Zeitlichkeitsstruktur des Seins als solchen. Denn ohne Zeitimplikation stehen wir vor einem Zirkel ohne Wesenspriorität, d. h. schlechterdings bedingte Gegenseitigkeit. Es gibt

keinen vernünftigen Grund, das Wesen als existierendes vom Wesen als Grund der Existenz zu unterscheiden, und es gibt keinen Grund zum Übergang vom Nichts zum Sein. Gott hat in sich den innern Grund der Existenz, ist aber nicht selbst dieser Grund. Er ist das Prius seines eigenen Grundes. Ist nun das Sein der Dinge ihr Werden, dann ist der Ursprung der Dinge schlechterdings in Gott, und zwar nicht in Gott als dem Schöpfer, sondern in Gott als seinem *Grunde*, der nicht er selbst ist noch sein kann (VII. 359-60). Angewendet auf den Menschen heißt das: Der Mensch wird erst durch Scheidung von seinem Sein in die höchste Selbstgegenwärtigkeit erhöht (W. I. 54).

Das Verhältnis Existenz – Grund zu Existenz ist seiner sachhaltigen Bedeutung nach nicht Realunterschied, als Differenz zwischen *esse* und *essentia*, sondern Entschiedenheit, d. h. Zeitlichkeit. «Zeitlichkeit hat ihren Ort im Verhältnis der ontologischen Prinzipien zueinander» (Wieland, a. a. O. 68).

Weil nun Sprache und Zeitlichkeit untrennbar verbunden sind, hat auch das Wort seinen Ort in diesem Verhältnis Wesen: Existierendem = Grund: Existieren. «Diese Erhebung der allertiefsten Centri ins Licht (d. h. Scheidung des Chaos, Entscheidung aus dem Grundlosen in das Sein) geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen *außer* im Menschen» (VII. 363).

Sie geschieht aber als Wort.

«Der Akt der Scheidung der Existenz vom Grunde ist die die eigentliche Zeitlichkeit konstituierende Ekstasis» (Wieland, a. a. O. 68). Denn «die Scheidung zwischen Sein und Seiendem ist bedingt durch die Scheidung im Sein und beide fallen zusammen» (W. I. 65).

Wie? Im Sein ist das Wesen als Objekt gesetzt: es ist unfrei. Im Seienden ist das Wesen als Subjekt gesetzt: es ist unfrei. Freiheit ist die Freisetzung von Objekt und Subjekt *sofern* Subjekt als ausfließendes und Objekt als zusammenziehendes je frei gesetzt sind, aber in Freiheit zusammenfallen. Aufhebung der Einheit von Sein und Seiendem ist Freisetzung des Wesens im Seienden gegen das Sein und des Wesens des Seins von der zusammenziehenden Kraft.

Schellings Grundüberzeugung aber ist, daß «das Sein nicht zumal, noch ohne Widerstand überwunden werde» (W. I. 134). Das heißt, würde alles wie «mit einem Schlage», also stracks, überwunden, wäre keine Zeit, sondern absolute Ewigkeit. Also muß die Überwindung des Seins, die Freilegung der ontologischen Strukturen des Wesens von Sein, d. h. das Menschseins, immer schon *auf die Zeitlichkeit* hin ausgelegt werden.

Kein Ding ist «in der Zeit»; vernunftlos gilt für Schelling die Vorstellung, Endliches habe in der Zeit angefangen oder könne endlos zeitlich dauern (VII. 191). Die Quelle der Verstehbarkeit der Dinge aber ist das Wort. Folglich kann dieses erst recht nicht 'in der Zeit' sein. Sein Wesenszug ist die Anfänglichkeit. Der gefundene Anfang ist (zugleich) das gefundene Wort, durch das aller Widerstreit gelöst wird (W. I. 137-8).

Es gilt nun also, die ontologische Seinsstruktur, die Sprachstruktur und die Zeitstruktur auf den allen drei Strukturen gemeinsamen Wesensbezug hin zu prüfen.

VII.

Um Schellings Seinsverständnis richtig anzugeben ist zu beachten, daß er das Ursein als *Wille* versteht und sich so gegen das traditionelle Seinsverständnis etwa der Scholastiker abhebt. «Wollen ist Ursein» (VII. 350). Das Ziel des Wollens ist der Mensch. Der Mensch ist überdies «nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelheit hinausgehenden allgemeinen Bewußtseins fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn» (XI. 114).

Da Seiendes vom Wollen her auf seinen Seinssinn hin ausgelegt wird, muß der Sinn des Seins als Wollen, d. h. dieses selbst in seinem Wesensanspruch als Wille, offenbar gemacht werden. Wille wird als solcher nur in der Freiheit offenbar.

Wille bewährt sich allein im Widerstand, «weil von Anfang an alles nur auf die höchste Freiwilligkeit berechnet» ist (XII. 262-3). Der Wille will ein sich selbst überwindender Wille sein, um seine Freiheit zu setzen. Er ist als freier Wille Wille, der nichts will. Eine ursprüngliche, in der Indifferenz von Sein und Seiendem verschlossene Einheit als unentfaltete bringt den Willen nicht zum Sein, d. h. der Übergang zur Existenz ist nicht gewährleistet.

Wir entfalten nun die Einsicht in die Verflechtung von Sein-Zeit-Sprache, gemäß den je eigenen Artikulationen des gemeinsamen Strukturgefüges. Dabei müssen wir uns mit Schelling vom Vorverständnis «Ursein ist Wollen», leiten lassen.

Sein und Seiendes stellen sich als Subjekt und Objekt dar. Ihre anfängliche Einheit, die Ungeschiedenheit des Seins vom Seienden ist Chaos. Die Suche nach dem Prinzip ist nicht Frage nach einem anfänglichen terminus a quo, sondern Prinzip ist das doppelkräftige Wesen. In dieser Gegensätzlichkeit liegt ein Unvordenkliches. Es weg-denken heißt, es erledigen (W. I. 91-2).

Aus dieser *Not*, das Unvordenkliche zu denken, entsteht die dieser anfänglichen Not gleichzusetzende *Zeitnot* allen Seins, das im Prinzip bedacht sein will. Seinsfrage ist da zugleich Zeitfrage.

Die Zeitfrage indes ist nicht zu lösen ohne den Rückgriff auf das Wort, dessen Wesenszug wir als Anfänglichkeit bestimmt haben.

Die Zeitfrage lautet: wie wurde Vergangenheit? d. h. wie wurde der Urzustand überwunden (W. I. 97)?

Durch die dritte Not, nämlich sich zu offenbaren. Der Wille will sich als Wille durchsetzen. Die Offenbarung ist der ontologische Grund gegen das Verharren in der ersten anfänglichen Lauterkeit. Offenbarung ist Sprache. Schelling sagt darum:

«Auch das Existierende sucht ja in der zunehmenden Fülle seines Innern nichts anderes als das Wort, durch das es angesprochen, befreit, entfaltet werden könnte, und überall löst nur das gezeugte oder gefundene Wort die innere Zwietracht» (W. I. 102-3).

Im Zuge der eben angezeigten Entfaltung besinnen wir uns erneut auf das ontologische Grundverhältnis Existierendes – Grund der Existenz, sofern dieses als ein ursprünglich zeitliches Verhältnis verstanden sein will. Sein und Seiendes sind dem Wesen nach je Objet und Subjekt. In der anfänglichen Ungeschiedenheit sind beide unfrei. Es gilt, sie in ihrem Wesen freizusetzen, d. h. sie als solche herauszustellen, um so ihre Einheit zu sichern. Wesen des Subjektes ist das Verhältnis des an sich lauteren Gemütes gegenüber einem bestimmten Willen. Subjekt freisetzen heißt, das lautere Wesen kontrahieren, auf daß es nach innen gehe, durch den bestimmten Willen, und aufschließend werde (W. I. 108-9).

Das Objekt ist die zusammenziehende Kraft. Das Wesen des Objektes freisetzen heißt, es als Zusammengezogenes im Zusammenziehen freimachen.

Wenn nun die Einheit von Sein und Seiendem aufgehoben wird, wird Subjekt als solches und Objekt als solches, d. h. *als* frei gesetzt.

Warum muß Objekt freigesetzt werden? Weil es als pures Objekt verneint wird: es ist Nicht-Subjekt. Dasselbe gilt vom Subjekt. Dennoch waltet hier der entscheidende Unterschied. Das Sein des Seienden wird in Bezug auf die verneinende Kraft des Wesens des Seins negiert; dies geschieht in der *Gegenwärtigung* durch das Subjektsein.

Das Sein hingegen als Objekt wird von seiten des Wesens des Seienden als Nicht-seiend in der Seinsweise des Subjektes, d. h. als Nicht-Subjekt gesetzt; es wird als anderes gesetzt und somit als Vergangenes bestimmt.

Das Seiende, sofern es sich in seinem Innern als Subjekt besitzt, ist schon nach außen frei ausquellender Reichtum. Es wird in die Verfassung des Geistes erhöht: selbstständiges, selbstbewußtes, sich erkennendes Wesen (W. I. 111.).

Der Geist ist das organische Prinzip der Zeiten, d. h. er ist aufgrund seines Zustandekommens aus der Scheidung das, woraufhin Gegenwärtigung und Setzung als Vergangenes überhaupt erst möglich sind. Als wahres «woraufhin» ist es die Zukunft schlechthin, d. h. *die Zeit des Geistes ist die Zukunft* (W. I. 149-50).

Wir können nun die Struktur der Scheidung des Seins vom Seienden und jene der Zeitlichkeit ablesen an ihrer gegenseitigen Verknüpfung, ja geradezu in ihrem gegenseitigen IST. Die Scheidung Sein-Seiendes ist ewige Selbstgegenwärtigung so, wie umgekehrt Selbstgegenwärtigung als Setzung des Seins *als* Vergangenheit geschieht. Denn Sein als Sein kann als Vergangenheit nur durch Scheidung vom Seienden gesetzt werden. Diese Setzung *als* Vergangenheit ist ihrer Möglichkeit nach bereits die Gegenwärtigung, d. h. wenn in gleichem Verhältnis das, was an ihm, dem Sein, Seiendes ist, d. h. Wesen, als gegenwärtig und als seiend gesetzt wird (W. I. 112).

Als Synthese von Abstand und Ausstand, von Abwesen und Anwesen ist das Wort nun sowohl Entstehung des Seins als Welt als auch des Seienden als Welt.Welt des Seins ist die Natur und Welt des Seienden ist Geist. Schelling schreibt: «Wir werden die Lösung am richtigsten ansehen, wenn wir sie als Artikulation des ersten stummen Bandes der Existenz betrachten, wodurch dieses in das vernehmliche, sprechende Wort verwandelt wird, in welchem Selbst- und Mitlauter nicht getrennt, sondern nur in das gehörige, aussprechliche Verhältnis zueinander gesetzt sind» (W. I. 110-111).

Die formale Wortstruktur stimmt mit derjenigen, die über die ontologische Ermöglichung der Sprache ermittelt wurde, überein. Schelling geht sogar so weit, die Formalstruktur des Wortes in Vergleich mit derjenigen der Welt des Seins zu setzen:

«Wie im Umlauf das Allgemeine des Weltkörpers das Besondere festhält, und *sich* in ihm, d. h. es als sich selbst anschaut, so faßt das Allgemeine des Menschen sich im Besonderen der Sprache» (VII. 259-260).

Der Mensch kommt also in der Sprache immer nur ins Vernehmen mit sich selbst. Sprechen ist stets ein Sich-Aussprechen. Im Rahmen der in den *Kritischen Fragmenten* inaugurierten absoluten Vernunftswissenschaft bestimmt Schelling die Selbstgegenwärtigung als das *Ewige*, das

«wesentlich Erkennen seiner selbst (ist) und diese Selbstbekräftigung des Absoluten die sein Sein ist, ist der ganze und einzige Inhalt der Vernunft» (VII. 248). Begreifen im eigentlichen Sinne heißt, auf ewige Weise erkennen. Nicht so, als ob diese Erkenntnis aus Quellen der ewigen Wahrheit schöpfte, sondern aus den Quellen des Seins der Vernunft selbst. «Das Erkennende und Erkannte ist dasselbe in der Vernunft, und das, was diese Einheit erkennt, ist wiederum nur dasselbe. Diese Dreieinigkeit vermag keine Abstraktion aufzulösen. Wer sie nicht begreift, hat noch nichts auf ewige Weise erkannt» (VII. 247-8).

Die Wortstruktur entspricht genau dieser von der Vernunft vorgezeichneten ontologischen Seinsverfassung selbst. «Einheit eines Ganzen mit sich selbst, d. h. mit seinen Teilen, ist innere Ruhe; Bewegung setzt Differenz der Teile des Ganzen; die Tätigkeit der Wiederineinsbildung nach gestörtem Gleichgewicht ist Klang» (ib. 158).

Anhand des musikalischen Seins deutet Schelling die Sprache als *Ganzheit.* Denn Sprache muß in der Tat naturā vor den Wörtern sein. Sie ist also nicht als eine Verbindung im voraus gleichsam vorhandener Wörter denkbar. Der Geist, der die (hebräische) Sprache schuf, «hat vorwegnehmend die ganze mögliche Struktur der Sprache geschaffen; das, was offensichtlich philosophisch ist an der Sprache, kann nur mühsam von der Philosophie entborgen werden» (XI. 47 ff). Die chinesische Sprache als monosyllabische, dient der Bestätigung dieser Einsicht, sofern das Chinesische keine Wörter kennt, sonder nur Spuren von Wörtern, d. h. Momente im Reden, die durch den grammatikalischen Akzent, den *Tonfall,* das Wort als Ganzes zum Bestehen seiner selbst erheben. Die monosyllabische Sprache ist somit auf die Seinsweise der Musik hin auszulegen (XII. 545). Die «totale» Sprache ist also Musik, d. h. Musik ist das, worin sich sämtliche Völker als in dem ihnen *Gemeinsamen* verstehen. Musik hebt die Diskordanz der Völker wie mit einem Schlage auf (XII. 545).

Die Seinsweise der Sprache ist Klang; «die Materie ist das gesprochene Wort, Klang das sprechende lebendige Wort» (VII 158). Rückwirkend bietet uns diese Bestimmung des Seinscharakters des Wortes einen letzten Einblick in die Zeitstruktur.

Das Sein des Klanges als Harmonie ist sein Werden als vollendete Einbildung aller Momente, d. h. des eben Verklungenen, des Klingenden und des Ganzen in welchem das Erste das Letzte ist (VII. 158). Klang entsteht also aus Widerstand gegen das Verklingen, der im *Verklungenen* auf das Ganze des Klanges hin überwunden wird und so vorwegklingend nur als das ganze Gemeinsame vernehmbar ist.

Zeitlichkeit ist gleichermaßen «das Ringen zwischen dem Prinzip, das das Sein als vergangen und gegenwärtig setzt». Die Gegenwärtigkeit beruht also auf der Einheit der Kräfte, Vergangenheit auf der Befreiung des Seienden vom Sein. Aus der Zukünftigkeit jedoch als gesetzte entsteht Zeit (W. I. 133).

Die Einigung des Seins mit dem Seienden ist Gegenwart, die Trennung als Entscheidung ist Vergangenheit. Weil Seiendes als Gegenwärtiges und Sein als Vergangenes nur in Dualisierung freigesetzt werden, sind Sein und Seiendes nur immer im *Übergang zueinander* möglicherweise frei. Das heißt, daß sie nur auf die ihnen zugesprochene Zukunft hin frei sind. Zeit entsteht also, genau wie der Klang, nicht von einer bestimmten Richtung her, sondern «in jedem Augenblick entsteht Zeit als ganze Zeit» (W. I. 135).

«Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse Vergangenheit, eine andere als Zukunft gesetzt wird (was Zeit voraussetzen würde!), denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit» (W. I. 136).

In jedem Augenblick also entsteht Sprache, als das Ganze «der Vergegenwärtigung des Unendlichen» (VII. 260).

VIII.

Wir stellten uns Zeitlichkeit der Sprache und Ewige Wahrheiten zum Thema. Es durfte nicht im voraus ausgemacht sein, in welchem ausdrücklichen Verhältnis Zeitlichkeit, Sprache, Ewigkeit und Wahrheit zueinander stünden. Denn die vier genannten Begriffe sind keine Allgemeinbegriffe, die durch spezifische Differenzierung auf ihre Arteigenheit angesprochen werden könnten.

Wir zeigten, daß das vorwegnehmende Verständnis von Sprache und Zeit schon eh und je zur Sprache selbst und zu unserem ausdrücklichen Verstehen des Seins der Sprache und des Seins der Zeit gehören. Nur im Nachvollzug also und nicht durch logische Deduktion begegneten Sprache und Zeit als nicht ableitbare Weise des Seins des Menschen selbst.

Die Zeitlichkeit der Sprache und die Ewigkeit der Wahrheit bedingen einander. Es ging uns darum, diese gegenseitige Abhängigkeit auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu untersuchen. Wir konnten uns nicht damit begnügen, in der Ewigkeit der Wahrheit die Quelle der Zeit-

lichkeit zu sehen, ohne diese selbst im Modus der Sprache auf ihre Zeitstruktur hin untersucht zu haben. Zeit und Sprache mußten auf die ihnen wesensgemäße Vollendung ihrer Endlichkeit hin ausgelegt werden. Ja, die Frage der Quelle der ewigen Wahrheiten selbst, wenn diese als der in Gott liegende Ursprung allen Wahrseins angenommen wird, konnte nur in der Begründung der Freiheit Gottes ihre Antwort finden.

Schelling hat seine Auffassung über das Sein der Sprache nirgends explizit behandelt. Wir haben versucht, Schellings Philosophie der Sprache zu heben und für das uns gestellte Thema fruchtbar zu machen.

Der Nachvollzug des Verstehens von Sprache und Zeit ergab als Resultat die grundlegende Einsicht in die ontologische Verflechtung der Sprachstruktur mit der zeitlichen Verfassung des Seins. Die Erfahrungen des Menschen mit der Sprache und der Zeit sind der ausgezeichnete Ort, an welchem die Metaphysik der Sprache und der Zeit in ihrer Beziehung zum Denken ausgewiesen werden konnte. Angst, Verlorenheit und Todeseinsicht sind die der Sprache und der Zeit gleich ursprünglichen Erfahrungen. Sie sind je schon die Weisen, in denen sich der Mensch als ein Wesen versteht, das sich nur in der Sprache begreift; als ein Wesen, das nur in der Zeitlichkeit, die seine Entschiedenheit sich selbst gegenüber ist, die Herrschaft der Geschichte stiftet.

Schellings Seinsverständnis erwies sich nicht als eine nachträglich mit dem Sein der Sprache koordinierte Verallgemeinerung. Die Scheidung des Seins vom Seienden ist die übereinkünftige Gegensätzlichkeit, die im Sprachbereich als das entscheidende Kriterium der Auslegung schon begegnete.

Die Scheidung von sich selbst als Überstieg über sich selbst muß somit als das in der Sprache und im Sein begründete ontologische Zeitverhältnis aufgefaßt werden. Damit ist aber auch die Einsicht in das Verhältnis des Menschen zu sich selbst gewonnen.