

Schellings Grösse und sein Verhängnis

Autor(en): **Jaspers, Karl**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **14 (1954)**

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883374>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Schellings Größe und sein Verhängnis

Von Karl Jaspers

- 1) Was ist Philosophie?
- 2) Intellektuelle Anschauung
- 3) Spekulation
- 4) Grundverkehrungen:
 - Reflexivität
 - Objektivierung
 - Sendungsbewußtsein
- 5) Zwei sich widerstreitende Voraussetzungen des Philosophierens
- 6) Das Bild des Ganzen und Schellings Bedeutung für uns

1) Was ist Philosophie? Schelling antwortet: Philosophie ist „durchaus ein Werk der Freiheit“. Von außen kann sie nicht begriffen werden. Man muß in sie eintreten. Daher gilt ihm der Zirkel: „Die Idee der Philosophie ist nur das Resultat der Philosophie selbst“ (II, 11). Von außen kann sie nicht definiert werden, denn es gibt „keinen Begriff dieser Wissenschaft als durch sich selbst“ (XI, 360).

Die Eigenständigkeit der Philosophie wird von Schelling niemals preisgegeben. Noch im Alter sagt er, „daß wir lieber den Gedanken der Philosophie aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen“ (XI, 301). Es gibt keine höhere Instanz, durch die sie beschränkt wird. Auch Schellings Philosophie der Offenbarung wendet sich denkend an Tatsachen der Geschichte, nicht gehorsam an Offenbarung und Dogmen. „Wer glauben will und kann, philosophiert nicht, und wer philosophiert, kündigt eben damit an, daß ihm der Glaube nicht genügt“ (XIII, 135).

Da die Philosophie ein Werk der Freiheit ist, ist sie wesentlich ein Wollen. „Wer einem anderen sein philosophisches System angreift, greift im Grunde nicht bloß seinen Verstand, sondern zugleich seinen Willen an“ (XIII, 201). Zur Philosophie gehört Mut, vor allem der Mut, „das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transzendent ist“ (XIV, 16).

Wer kann so hohem Anspruch genügen? Schelling antwortet: Die Philosophie kann „nicht jedermanns Ding sein“. Man muß selbst etwas sein, um philosophieren zu können. Die Forderung der Philosophie enthält etwas, „was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt“ (I, 417). Die Philosophie, zwar durch die Werke der Philosophen öffentlich mitgeteilt, ist doch ein „offenbares Geheimnis“. Nur dem für sie Geborenen ist sie verständlich, für die anderen ein ewiges Rätsel (I, 314).

Wenn die Menge von Philosophie redet, wenn die Philosophie betrieben wird als ein neben so vielem anderen verfügbares Wissen, wenn die Verständnislosen etwa die empirische Psychologie oder die Logik Philosophie nennen, dann erklärt Schelling: „der Mißbrauch des eine Sache bezeichnenden Wortes, indem man ihm die Bedeutung geringerer Dinge gibt, kann die Sache selbst nicht aufheben“ (II, 60).

Auf die Frage, wer dem hohen Anspruch genügen könne, hat Schelling, durch dessen Werk das *odi profanum vulgus et arceo* klingt (V, 5), aber auch eine entgegengesetzte Antwort gegeben. Er nennt die Philosophie nicht nur „das Höchste“, sondern „das allen Menschen Angelegenste, Erwünschteste“ (VIII, 84). Die Philosophie soll ins Leben treten. Das gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern für den Zustand der Zeit und für die Geschichte und für die Menschheit. Die Macht der Philosophie soll alle durchdringen, weil ohne sie nicht zu leben ist. Kann also das Esoterische, das sich zunächst nur als offenbares Geheimnis an alle wendet, schließlich doch alle erreichen? Kann es aus der weltabseitigen Verborgenheit einer über nichts herrschenden Aristokratie von Philosophen zum Allbeherrschenden werden? Ist am Ende jeder Mensch berufen?

Schelling scheint dies zu bejahen. Der Einzelne gelangt zur Freiheit nur in der Freiheit seiner Welt. Wer frei sein will, will alles um sich frei. „Philosophie, die zum Leben wird, ist das, was Plato das *πολιτεύειν* nennt, das Leben mit und in einer sittlichen Totalität“ (VI, 576). Diese Totalität aber ist nur durch Philosophie möglich. „Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte, mit Poesie und Kunst selbst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren. Den wahren Verstand der Welt gibt eben die rechte Metaphysik“ (XIII, 27).

2) Allein durch Metaphysik wird die Mitte des Alls gegenwärtig. Nur von dort gibt es eine wahre Lenkung der Einsicht wie des Handelns. Ohne Metaphysik ist Zerstreuung und Verfall.

Wie gelangt nun Philosophie in diese Mitte? Ursprung der philo-

sophischen Einsicht sind nicht schon Verstand und sinnliche Wahrnehmung. Diese stellen der Alltäglichkeit ein Wissen zur Verfügung, in klarer Form als das Wissen der Wissenschaften, das zwingend und für jeden Verstand gleich gültig ist. Philosophische Einsicht ist anderer Herkunft. Nur wenn man innerlich sich vergewissert und antwortet mit dem, was Schelling intellektuelle Anschauung nennt, kann man Philosophie verstehen.

Was ist intellektuelle Anschauung? Schellings Antworten sind vielfach.

Das Einfachste ist, die intellektuelle Anschauung zu vergewissern an der Weise, wie wir uns unserer selbst bewußt sind. Indem ich mir meiner bewußt bin, bin ich zugleich Subjekt und Objekt. Im Ich ist Denkendes und Gedachtes dasselbe. Wenn wir für klar nur das halten, was als ein anschaulicher Gegenstand vor uns ist, so ist das Ich in der Tat ein Geheimnis. Das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt sinnlicher Anschauung werden kann. Also, schließt Schelling, kann es nur bestimmbar sein in einer Anschauung, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellektualen Anschauung (I, 181).

Schelling hat an diesem einfachen, unbezweifelbaren Rätsel des Faktums des Ichbewußtseins nur den Ansatz genommen. Was er mit intellektueller Anschauung meint, ist viel mehr: — Sie ist ein Konstruktionsfeld für die Spekulation wie der Raum für die Geometrie. — Sie ist ein Zustand, der von ihm mit dem Schlaf verglichen wird. — Sie ist der Akt der Freiheit, durch den allein ich überzeugt bin, daß irgendetwas eigentlich ist. — Sie ist die Befreiung von der Gebundenheit an Objekte. Sie ist aber nicht subjektiv, sondern die „Indifferenz“ von Subjekt und Objekt, beide umgreifend. — Sie ist der Standpunkt der „absoluten Vernunft“, in dem die Zeit aufhört und alle Dinge nur als Ausdruck der absoluten Vernunft, nicht als Gegenstände in der Reflexion gesehen werden. — Sie ist der Standpunkt des Absoluten. Während der Mensch in seinem gewöhnlichen Bewußtseinszustand außerhalb des Absoluten, gebunden an Objekte, in der Zeit, verstrickt in die Endlichkeiten lebt, hebt die intellektuelle Anschauung ihn heraus an den Ort der Ewigkeit. Sie ist insofern Ekstase. Der Mensch bringt sich in ihr zur eigentlichen Besinnung, während er im naturgegebenen Zustand besinnungslos lebt.

Wie verschieden also spricht Schelling von diesem Ursprung der Philosophie: Zustand und freie Tat, Leitfaden einer spekulativen Konstruktion und Ort vor allem Bewußtsein. Immer handelt es sich um etwas, wohin wir uns aufschwingen sollen, um den Ort, aus dem wir

philosophierend denken. Dort ist, was ist, uns nah, anwesend, in uns, ist nicht fern, nicht anderswo, nicht außer uns. Es ist der Ort, wo sich in ursprünglicher Erfahrung zeigt, was eigentlich ist, aber nie Gegenstand ist. Weder die intellektuelle Anschauung noch das, was in ihr sich zeigt, ist von außen oder von unten als ein Anderes denkend zu sehen oder gar zu begreifen.

Was Schelling als intellektuelle Anschauung mit den Worten „reines Denken“, „Ekstase“, „absolute Vernunft“, „Konstruktion“ trifft, ist ein weitverzweigter Bereich, der nur zusammengehalten wird durch den einen Sinn: in ihm den Ursprung oder die Erfahrung zu sehen, die vor allem philosophischen Denken liegt, dieses trägt, erfüllt und führt.

Nie darf man überhören, nie vergessen, was hier von Schelling gefordert ist: dies, woraus und wohin im Philosophieren gesprochen wird. An den Maßstäben der wissenschaftlichen Forschung für den Verstand — diesem Feld der Gebundenheit an Objekte — ist es nichts. Es bedarf einer Umkehr zum Philosophieren. Vergißt man das und legt jene Maßstäbe der Wissenschaften an, so findet man in der Philosophie nur Gegenstandslosigkeiten, d. h. in diesem Horizont: Absurditäten.

Wir haben Schelling zu danken, daß er, der es im Alter geschehen ließ, als Wortführer kirchlicher Orthodoxie und der Restauration zu gelten, doch in der Tat niemals den hohen Rang der Philosophie verleugnet hat, nie ihre Souveränität und niemals jenen eigenständigen Ursprung, den er unter dem Namen der intellektuellen Anschauung, der absoluten Vernunft, des reinen Denkens, der Ekstase umkreist.

Aber spüren wir nicht eine Unzufriedenheit? Stimmt etwas nicht ganz? Liegt in der Weise der Erörterung jenes umgreifenden Ursprungs der intellektuellen Anschauung etwas Voreiliges, Unkritisches? Folgt etwa aus der gegenstandslosen Gegenwärtigkeit im Ichbewußtsein schon die Eröffnung einer Welt übersinnlicher Anschauungen, oder behält Kant recht, daß das Ich, weil kein Gegenstand der Anschauung, auch nicht bestimmbar ist? Und zieht sich durch die treffenden, den Ernst unseres Philosophierens ermutigenden Sätze etwas zugleich Befremdendes, etwas, das den Raum des menschlich Möglichen überfliegt, etwas Maßloses, etwas hochmütig Aristokratisches und etwas gewaltsam Herrscherliches? Doch hören wir zunächst ein Beispiel von Schellings hoher Spekulation.

3) Durch Schellings Werk geht die alte Grundfrage: was das Sein sei. Auf viele Weisen führt er zu einer Denkerfahrung des Äußersten,

an den Ort, wo sich zeigen muß, was ist. Eine dieser Weisen versuche ich zu vergegenwärtigen (IX, 214—221):

Schelling geht fast nie geradenwegs auf die Sache. Gern geht er aus von dem, was im Denken geläufig, daher bei jedermann zu erwarten ist. Nur nach Vorbereitung ist verständlich, was er will. Diese Vorbereitung geschieht in unserem Beispiel so:

a) Wende ich mich an die vorkommenden Aussagen vom Sein, so sehe ich den Widerspruch, in den jede beginnende Reflexion alsbald gerät, dann den Widerspruch auch der Systeme, in denen solche Reflexionen das Seinswissen jeweils sich vollenden lassen. Diese ursprüngliche Asystasie des menschlichen Wissens erzwingt das System, aber als die Idee eines höheren Ganzen. In ihm erzeugen die widerstreitenden Systeme durch ihr Zusammenbestehen jenes höhere Bewußtsein, in dem der Mensch wieder frei ist von allem System, über allem System steht.

Dieses höhere Ganze — aber wieder ein System, jedoch das, zu dem kein anderes mehr in Widerstreit treten könnte — ist nur auf eine Weise möglich, nämlich durch die Bewegung einer Stufenfolge, in der das Widerstreitende zwar nicht zugleich, aber an verschiedenen Punkten der Entwicklung wahr ist. Die Philosophie, die die Wahrheit des Ganzen will, muß genetisch werden.

In solcher Genese hören alle Widersprüche auf, weil jede Position im Denken, jede Weise des Seins in der Wirklichkeit ihre Wahrheit hat, also bewahrt ist, und jede auch überwunden wird, weil sie, wenn sie den Anspruch das Ganze zu sein macht, unwahr wird. Aber diese genetische Bewegung kann als Ganzes Wahrheit nur sein, wenn das Subjekt dieser Bewegung nur ein Subjekt ist, das durch alles geht und in nichts bleibt. „Denn wo es bliebe, wäre das Leben und die Entwicklung gehemmt. Durch alles durchgehen und nichts sein, nämlich nichts so sein, daß es nicht auch anderes sein könnte, dieses ist die Forderung“.

So ist die Frage nach dem Sein die Frage geworden nach dem einen durch alles hindurchgehenden Subjekt, nach diesem Subjekt, das alles ist und nichts von allem ist. —

b) Damit sind wir aber wieder noch nicht bei der Frage, auf die nunmehr eine Antwort zu geben wäre. Eine neue Vorbereitung ist nötig. Der reflektierende Schelling sagt: Die Frage ist zunächst zu be-

fragen. Die Frage: „was ist dieses Subjekt?“, was bedeutet diese Frage selbst? Das geläufige Denken läßt bei dieser Frage eine falsche Erwartung entstehen. Auf die Frage „was ist etwas?“ verlangt man nämlich eine Definition. Hier aber, bei der Frage nach dem durchgehenden Subjekt des Seienden, ist von vornherein zu begreifen, daß es keine Definition geben kann. Eine Definition in der Antwort würde den Sinn dieser Frage, gerade dieser Frage, aufheben. Warum?

„Definieren läßt sich nichts, als was von Natur in bestimmte Grenzen eingeschlossen ist“. Bei dieser Frage nach dem einen durchgehenden Subjekt ist das Befragte aber nicht in solchen Grenzen eingeschlossen. Ich muß daher „das Indefinible, das nicht zu Definierende des Subjekts selbst zur Definition machen“. Das Subjekt der Philosophie, schlechthin indefinibel, „ist nichts — nicht etwas . . . allein es ist auch nichts nicht, d. h. es ist alles. Es ist nur nichts einzeln, stillstehend, insbesondere . . . Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre . . . das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche“.

Es ist merkwürdig, wie Nietzsche auf die Frage nach dem Sein, das nicht ein besonderes, nicht ein nur ausgelegtes Sein, sondern das Sein selbst wäre, antwortet: „Das müßte etwas sein, nicht Subjekt, nicht Objekt, nicht Kraft, nicht Stoff, nicht Geist, nicht Seele: — aber man wird mir sagen, etwas dergleichen müsse einem Hirngespinnste zum Verwechseln ähnlich sehen? Das glaube ich selber: und schlimm, wenn es das nicht täte! Freilich: es muß auch allem Anderen, was es gibt und geben könnte, und nicht nur dem Hirngespinnste, zum Verwechseln ähnlich sehen! Es muß den großen Familienzug haben, an dem sich Alles als mit ihm verwandt wiedererkennt —“ (XIII, 229).

Das sind Antworten auf die Frage nach dem Sinn der Frage, was sei, oder: was das Subjekt aller Gestalten des Seins sei. Die Einzigartigkeit der Frage, ihre Unterschiedenheit von allen Fragen sonst, sollte zuerst deutlich sein. —

c) Gibt Schelling nun die Antwort? Nein. Dorthin ist ja nicht mit einer Aussage durch einen Begriff zu gelangen. Es ist ein Freiheitsakt des ganzen Wesens des Denkenden notwendig. Es muß etwas nicht nur gedacht, sondern innerlich getan werden. Schelling beschreibt es auf folgende Weise:

Zu dem Unfaßlichen, Indefinibeln „muß sich erheben, wer der vollkommen freien, sich selbst erzeugenden Philosophie mächtig werden will“. Was muß geschehen? „Hier muß alles Endliche, alles, was noch

ein Seiendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es alles zu lassen — nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur ist, selbst Gott, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seiendes . . .

Das absolute Subjekt ist nicht nicht Gott, und es ist doch auch nicht Gott, es ist auch das, was nicht Gott ist. Es ist also insofern über Gott . .

Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaften freien Philosophie stellen will . . .

Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, der mit dem Unendlichen sich allein gesehen . . .

Aber nicht nur die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will . . .“

Schelling schildert den Zustand, der jetzt eintritt: „Wer wahrhaft philosophieren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los sein, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen“.

Wie oft auf Höhepunkten seines Denkens erinnert auch hier der ältere Schelling an den Philosophen, der ihn sein Leben lang beschwingt hat: „Wie hoch erhebt sich Spinoza, wenn er lehrt, daß wir von allen einzelnen und endlichen Dingen uns scheiden und zum Unendlichen erheben sollen“. —

d) Die vorbereitenden Gedankenoperationen, dann die Anweisungen zum „Lassen“ sind ein Appell an den Denkenden und ein Umkreisen des Gedachten. Jetzt ist es soweit. Jetzt soll sich zeigen, was eigentlich ist. Oder ist es getan mit der Negation aller Endlichkeit, mit nur verneinenden Begriffen vom absoluten Subjekt? Nein, sagt Schelling, „wir streben auf alle Weise den bejahenden Begriff desselben zu erlangen.“ Und in der Tat hat Schelling nicht nur einen großen Entwurf, sondern eine Folge von Entwürfen gegeben, eine begriffsreiche Welt des Seins selbst, dann der Seinsgeschichte und unseres Menschseins darin. Wie gelangt er dazu?

Grundsatz war doch: in jenem absoluten Subjekt ist nichts so anzusetzen, daß nicht auch das Gegenteil möglich wäre. Das heißt: es ist nicht so indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte, und nicht so unendlich, daß es nicht auch faßlich würde. Was aber bedeuten diese wunderlichen Sätze? Daß jenes absolute Subjekt schlecht-

hin frei ist. Es ist frei, sich in eine Gestalt einzuschließen und auch nicht einzuschließen. Es ist nicht form- und gestaltlos, aber es bleibt in keiner Gestalt, ist an keine gefesselt. Indem es Gestalt annimmt, kann es aus jeder wieder siegreich heraustreten. Es würde nicht frei sein, wenn es nicht von Anfang an frei gewesen wäre, Gestalt anzunehmen oder nicht anzunehmen. Die Freiheit ist das Wesen jenes durch alles hindurchgehenden Subjekts, oder es ist selbst nichts anderes als die ewige Freiheit.

Wenn es aber aus Freiheit Gestalt angenommen hat, dann ist es nicht fähig, unmittelbar wieder in seine ewige Freiheit durchzubrechen, sondern nur, indem es durch alle notwendig sich ergebenden Gestalten hindurchgeht.

Der Inhalt der Philosophie ist nun der Seins- und Weltprozeß: wie er durch unvorraussagbare Akte der ewigen Freiheit begründet wird und dann einen notwendigen Verlauf nimmt, oder: wie die ewige Freiheit sich einschließt in eine Gestalt und vermöge des Weltprozesses endlich wieder hindurchbricht zurück in ihre ewige Freiheit. Diese Philosophie sieht im Ganzen des von der Ewigkeit in die Ewigkeit führenden Prozesses des Seins die ringende Kraft, die jede Form wieder verzehrt, aus jeder wieder als Phönix aufersteht, durch Flammentod sich verklärt.

Ist diese Aufgabe des Philosophierens und der Totalaspekt des Seins überzeugend? Bis zu dem Augenblick der höchsten Frage und der Einsicht, es sei keine Antwort durch eine Bestimmung möglich, gehen wir mit. In dem Augenblick aber, in dem die Antwort erfolgt: es ist die „ewige Freiheit“, da ist es, als ob ein Kollaps des Denkens erfolge wie bei Nietzsche mit dem Gedanken des „Willens zur Macht“. Es ist ein Sprung erfolgt durch die Objektivierung der Freiheit.

Philosophische Kritik, die selber aus dem Ursprung sich vergewissert, sagt: Die Grunderfahrung der Freiheit vollzieht sich in Bezug auf Transzendenz, durch die sie sich geschenkt weiß. Es ist wie eine Verleugnung des Wesens der existentiellen Freiheit und wie ein Antasten der Transzendenz, wenn dieser selbst Freiheit als ihr Wesen zugeschrieben wird. „Freiheit nicht ohne Transzendenz“, das ist die Erfahrung zwar nicht der Willkür, aber jeder gehaltvollen Freiheit. — Wo aber ist die Transzendenz, wenn ihr selber zukommen soll, was nur in Bezug auf sie das Wesen endlicher Existenzen ist?

Gern würde ich ein zweites Beispiel der großen Schellingschen Spekulationen vergegenwärtigen: Schellings unvergeßliche Frage: Warum

ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Er hat die Frage früh gestellt und bis in sein Alter wiederholt, in verschiedenen Zusammenhängen und mit wechselnden Antworten. Ein Bericht fordert zu viel Zeit. Sein Ergebnis würde sein: Wir werden am Ende an denselben Ort, in dieselbe Totalanschauung des Seins geführt, die wir eben erreichten. Aus der Souveränität des philosophischen Hindringens an das Äußerste und aus der Kraft der Erleuchtung beim Stehen auf der Grenze kehrt Schelling zurück in enge Behausungen (nämlich die Seinsanschauung der ewigen Freiheit und ihres Eingehens in den Weltprozeß). Wie geschah das?

Im Transzendieren gelangt Schelling sinnvoll zum Denken des Überseins, das weder ist noch nicht ist, zu dem Sein vor allem, zu dem Undenkbaren, das er in Formen ausspricht, die den großartigen asiatischen (vor allem buddhistischen) Spekulationen ähnlich scheinen. Aber dieses Transzendieren im Zerschneiden der bestimmten Kategorien, dieses Denken mit Kategorien über Kategorien hinaus, läßt er fallen zugunsten einer Fixierung der Transzendenz. Er denkt die Transzendenz selber, und zwar als Freiheit, als Herr des Seins, und diese Freiheit bestimmt er als Tun- oder Nichttunkönnen, also als Willkür, als die für uns schlechteste Form der Freiheit. Wegen der Freiheit ist von Möglichkeit und Können die Rede. Darum wird mit den Kategorien Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit — den Kategorien der Modalität — erst ein innergöttliches Leben, dann der theogonische und kosmogonische Prozeß gedacht. Will man das Ganze eine Ontologie nennen, so ist es eine Freiheitsontologie und eine Modalontologie.

Die Frage ist nach der existentiellen Wahrheit in solcher Freiheitsontologie. Daß Freiheit für uns kein Objekt werden kann und doch mit uns wirklich ist, das wurde Schelling zum Leitfaden, um das Sein selbst zu bestimmen, das auch nie Objekt werden kann. Die Freiheit, statt sie philosophisch in existentieller Bedeutung zu erhellen, wird zum übersinnlichen Objekt. Noch einmal: Freiheit, existentiell nur in Bezug auf Transzendenz wirklich, wird übertragen auf Transzendenz und damit ihres Sinns beraubt; sie wird zu einer Willkür des transzendenten Überseins.

Es geht auch hier wie immer, wenn das Sein selbst oder das Übersein oder Gott, statt mit transzendierendem Denken im logischen Einsturz berührt zu werden, als Objekt nach Analogie unserer Erfahrungen vor Augen gebracht werden soll: Mögen die Begriffe noch so großartig anmuten, mit ihnen findet doch, weil sie zu einem Wissen werden, ein

schrecklicher Zusammenbruch statt. Denn es bleibt die philosophisch ewige Forderung für Asiaten und Abendländer, die in dem biblischen Satze zum Ausdruck kommt: du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen.

Wenn das gilt, wie steht es dann mit jener Frage: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Warum fragen wir sie?

Als Frage des bloßen Verstandes ist sie billig, ohne weiteres gestellt, ein Spaß, unbeantwortbar. Schelling hat die Frage hinaufgehoben auf die Ebene ergreifenden Philosophierens. Er hat eine Tiefe der Erfahrung in der Antwortlosigkeit zum Ausdruck gebracht. Aber Schelling will dann gerade Antwort. Die Antwort wird ihm die Hauptsache, jenes an der Grenze Stehen nur ein vorübergehender, wenn auch immer wiederholter Augenblick.

Warum ist ihm die Antwort so dringend? Er sagt etwa (XIII, 7), daß man im Blick auf das trostlose Schauspiel der Geschichte, auf den Menschen, der seines Zweckes unbewußt von dieser nie ruhenden Bewegung der Geschichte gegen ein Ziel fortgerissen wird, das er nicht kennt, daß man in der Erfahrung, wie alles in der Welt umsonst und nichts als Eitelkeit sei, unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seins getrieben werde, und daß dann und darum die letzte verzweiflungsvolle Frage sich aufdränge: „Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ Nur die Antwort auf diese Frage könne der Verzweiflung entreißen. Auf sie antworte keine andere Wissenschaft als die Philosophie. „Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, so sinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenlosen Nichts.“

Ist das wahr? Ist es nicht möglich, an der Grenze mit der Frage zu stehen, ohne Antwort, aber auch ohne Verzweiflung, ohne in das bodenlose Nichts zu stürzen? Nämlich dann, wenn von jener unbeantworteten, aber in allen nur möglichen Weisen durchdachten Frage her der philosophische Stoß in den Ernst der Existenz erfolgt, wenn im Raum des Nichtwissens das Leben ergriffen wird in Bezug auf Transzendenz, zweideutig erhellt durch eine Welt möglicher Chiffren?

Hier handelt es sich nicht um rationale Entscheidungen. Schellings wahre Einsicht, daß Philosophie Wille ist, ist unumgänglich. Unser denkender Wille sagt: Eine Antwort wie die der Schellingschen Gnosis ist für das philosophische Erkennen unwahr und für Existenz unheilvoll. Das Unheil ist als Folge solcher Denkungsart aufzuzeigen. Aber ein Wissen, das Antwort auf jene Frage gibt, ist zur Rettung der Existenz des Menschen auch gar nicht notwendig. Vielleicht aber ist es notwen-

dig, daß ihm in der Zeit die Antwort ausbleibt, damit er in Redlichkeit den Weg geht, der ihm hier und jetzt möglich ist. —

Wir wollten Beispiele der Spekulation Schellings vergegenwärtigen. Wir müßten lange fortfahren, diese Gedankenwelt angemessen zu reproduzieren, z. B.: die Spekulation von Einheit und Dualität, sein Erfassen der Persönlichkeit, seinen Wirklichkeitsgedanken und sein Erhellens der Geschichtlichkeit alles Wirklichen, sein Ergrübeln der Zeit (vielleicht das Bedeutendste zu dem Thema nächst Augustin). Dann insbesondere seine Philosophie der Mythologie. Noch heute sind seine kritischen Vorlesungen (XI, 1—252) über alle möglichen Deutungsarten des Mythos die schönste Einleitung zur Auffassung der historischen Wirklichkeit des Mythos. Er zwingt uns, die Höhenlage zu gewinnen, in der allein es sinnvoll ist, von Mythen zu reden.

4) Jedoch: so philosophisch erregend die Schellingschen Gedanken sind, jedesmal geraten wir von Gipfelpunkten in ein Versagen. Es erfolgt ein Sprung, der wie Überrumpelung Schellings durch sich selbst wirken kann. Ein Nebel entsteht, in dem Geister und Gespenster möglich werden. Ist schon in den ersten Ursprüngen etwas mitvollzogen, was die Verkehrung zur Folge hat? Sind die Quellen des Unwahren vielleicht grundsätzlich aufzuzeigen? Liegt etwas in der Natur dieses so hinreißenden Philosophierens, daß es in der Folge zwar nicht durch logische Schnitzer, aber durch eine radikale Verkehrung der großen Ansätze die eigene Wahrheit verfehlen läßt? Wir versuchen drei Gesichtspunkte.

Erstens: Schellings Philosophie ist in einem Maße, wie es vor ihm kaum geschehen ist, eine Philosophie der Reflexion, die sich als Reflexion überwinden möchte.

Reflexion ist gemeint in jedem Sinn eines Widerspiegelns oder Zurückbiegens. Reflexion heißt die Bewegung des Denkens, die den Gedanken selber ins Auge faßt, befragt, begreift und überschreitet. Reflexion heißt der Widerhall: ich denke die schon gedachten Gedanken, die zu mir dringen, aus der Umgebung, aus der Geschichte; sie vollziehen sich in mir, als ob sie meine eigenen wären. Reflexion heißt die Lust, die nicht mehr die ursprüngliche Lust des Erfahrens und Tuns, sondern die Lust an dieser Lust ist im Sichbewußtmachen, daß und wie sie ist. Der Zusammenhang dieses dreifachen Sinns von Reflexion ist derart, daß er mit dem einen Wort Reflexivität getroffen werden darf.

Reflexivität gehört allgemein zum Menschsein. Aber das Herrwerden

der Reflexion über die Ursprünglichkeit, über die mögliche Existenz, über die Wirklichkeit des Selbstvollziehens ist etwas Neues. Die Reflexion, wenn sie absolut wird, setzt sich an die Stelle der Substanz. Schelling läßt sich daraufhin befragen, ob und wie weit er der große Philosoph der bis in den Grund dringenden Reflexion sei.

Von Anfang an denkt er mit der Philosophie eine Philosophie der Philosophie. Manchmal scheint die Philosophie sich aufzuheben in das Bewußtsein von ihr. Im Studium der Dinge läßt Schelling sich kaum durch eigene Forschung bewegen, sondern durch reflexive Auffassung des schon Erforschten. Seine gegenwärtige Wirklichkeit des Denkens und Lebens erkennt er im Wiederhall aus der Geschichte. Es ist bei ihm manchmal wie eine Auferstehung von Gedanken und ein Widersichtbarwerden vergangener Größe. Für sich selber neigt er dazu, sich unter geschichtlichen Formen der Größe aufzufassen, gleichsam geheiligt durch den Reflex aus der Vergangenheit. Die Größe des Gewesenen wird zur eigenen Größe dadurch, daß sie gesehen und ausgesprochen wird. So kann er sein Mißhandeltwerden in der öffentlichen Kritik in einem ebenso ergrimten wie sich selber bemitleidenden Brief auffassen als Wiederholung des Leidens Christi.

Schelling macht nun die Reflexion selber zum Gegenstand seines Philosophierens.

Er weiß: Philosophie erwächst durch Reflexion. Diese ist ihr unumgänglicher Weg. „Als unendliche Wissenschaft ist sie zugleich die Wissenschaft von sich selbst“ (II, 11). Reflexion, im Ursprung der Philosophie, ist ein Akt der Freiheit. Ihr liegt zugrunde ein Ungenügen im natürlichen Sosein. Nicht die Natur bringt den Menschen zur Reflexion. Er muß sie wollen. „Freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine geborenen Söhne der Freiheit“ (II, 12).

Wird aber durch Freiheit die Reflexion ergriffen, so ist das ein Wagnis und eine Gefahr. Denn wird die Reflexion sich selber Zweck und Ziel, so ist sie tödlich. Schelling sieht es so: Die Reflexion stellt den Menschen sich selbst gegenüber. Die edelste Tätigkeit aber ist die, die sich selbst nicht kennt. „Sobald der Mensch sich selbst zum Objekte macht, handelt nicht mehr der ganze Mensch.“ Das ursprüngliche Gleichgewicht zwischen Kräften und Bewußtsein wird durch die Freiheit der Reflexion aufgehoben. „Die bloße Reflexion ist eine Geisteskrankheit des Menschen, welche sein höheres Dasein im Keime erstickt, sein geistiges Leben in der Wurzel tötet“ (II, 12). Schelling stellt die Aufgabe,

zu überwinden, aber nicht zu vernichten, was als Reflexion wagen muß, wer philosophiert.

Reflexion ist in der Tat das Mittel, Herr seiner Gedanken zu werden. Schelling hat mit ihr die Souveränität der Philosophie gesehen. Die Philosophie nimmt Abstand, und noch wieder von allen Gedanken Abstand, die sie denkt.

Hier ist nun die Frage an die Schellingsche Philosophie, die kein Gedanke beantwortet, sondern allein der Umgang mit Schellings Werk und Wesen. Wer ist der Herr der Gedanken? Was ist dort, woher die Führung kommt?

Sollte Schelling der Reflexion nicht Herr geworden sein, weil sie doch sich selber zum Herrn gemacht hat? Hat sich in ihm das Genie des Geistes an die Stelle des ursprünglichen Denkens gesetzt?

Die nach außen tretende Reflexivität heißt Gebärde. Sie ist Wirklichkeit, aber gewollte, beanspruchende, nicht standfeste Wirklichkeit. Schelling liebt die große Gebärde, die Feierlichkeit des Auftretens, die prophetische Würde. Er gibt sich als der einzige, als der außerordentliche Wissende. Wie Schelling sich Figur gab, damit wirkt er bis heute.

Durch ihn ist ein neuer Ton in die Geschichte der Philosophie gekommen. Dies Eindringlichmachen, Steigern, dieses Herausheben, dieses Lautwerdenlassen gleichsam im Orgelton will wirken. Man soll gezwungen werden zu hören. Die Gebärde des Aristokraten wird philosophische Demagogie. Er gibt sich eine Vornehmheit und hat doch vielleicht keine sichere Vornehmheit des Herzens. Er weiß um das Adlige des Geistes, ohne adlig zu sein. Er gibt sich als Ausnahme, und ist sie doch nicht. Er gibt sich als Opfer, und auch das ist Gebärde. In der Großartigkeit erhabener Perspektiven kann er an die Grenze des Kitsches geraten.

An Schelling ist zu sehen, was aus der Situation einer totalen, zuletzt sich selbst undurchsichtigen Reflexivität folgen kann. Dieses Urbild hat Größe durch die Genialität des im Echo Philosophierens. Schelling entfaltet eine spekulative Virtuosität, die in der Zerstreutheit der Täuschungen doch wunderbare Treffer erzielt. In der ästhetischen Ergriffenheit vollzieht sich etwas wie ein Ernst im Unernst, weil die Möglichkeit des Ernstes gegenwärtig ist. Wenn Widerhall, so ist es doch ergriffener und ergreifender Widerhall. Es ist, als ob der Denker in seiner Sensibilität aus dem Nichtselbstsein die Fähigkeit gewinne, um so heller das nur im Widerhall Erfahrene auszusprechen, als ob er in der Selbsttäuschung über das in ihm selber Wirkliche, beschwingt aus dem Drange

zur höchsten Wirklichkeit, sagen könne, was Philosophie sei, was sie sein könne und sein solle. Wenn aber die eigene Substanz, dies ständige Kriterium der philosophischen Wahrheit, ausbleibt, gerät er in die bloße Gebärde, in das bloß Gedachte, auch in den Unsinn. Und doch ist dies nicht nichtig. Schelling bleibt noch da erregend, weil anziehend und abstoßend. Selbst noch im Unfug des Absurden sehen wir ihn mit Verwunderung, die aus der Achtung der Größe folgt. Aber umgekehrt bleibt auch gegen seine tiefen Gedanken die Frage, ob nicht in ihnen schon der Wurm stecke, der ihre Verbildung zur Folge hat. Seine großen Ansätze können wie schon im Keime durch Reflexion beschattet wirken.

Reflexivität ohne Führung hat die durchgehende Zweideutigkeit zur Folge: Schellings Wissen um das Philosophische und sein Nicht-tun dieses Wissens. Er weiß um die Philosophie, die er nicht verwirklicht. Er fordert so viel Rechtes und erfüllt selber diese Forderungen nicht. Aber seine Haltung ist, als ob, wenn diese Forderungen so klar ausgesprochen seien, der Fordernde sie schon erfüllt habe. Das Wissen um das Wesentliche, das er nicht tut, muß dadurch sich selber wieder verdunkeln. Darum geschieht das, was der Bruch ist: daß er am Maße des von ihm selbst gedachten Philosophierens weder in seiner Philosophie noch in seinem Leben wirklich zu sein scheint. Sein Philosophieren scheint erst wie ein Wissen um das, wie es sein sollte, und dann das Vergessen dieses Wissens.

So meint man in Schelling zu spüren die Reagibilität eines Erlebens von Möglichkeiten — und darin nicht die Entfaltung ursprünglichen Denkens, sondern alsbald erzwungene Konstruktionen, — nicht eine stille, gewaltlos sich durchsetzende Kraft des Wesens, sondern das Diktatorische eines Anspruchs, — nicht ruhige Größe, sondern unruhige Empfindlichkeit, — nicht den Charakter transzendent gegründeten verlässlichen Willens, sondern die Weichheit abwechselnden Auftrumpfens und Sichzurückziehens. Aber er ist Meister der Gebärden, der sich auch auf die Gebärde der Ruhe des Philosophen und der Wucht des Propheten versteht.

Welch Gegensatz zu der vergangenen Philosophie, zu dem Schlichten und dadurch Ergreifenden, zu dem verborgen Offenbaren, für das Schelling selbst den Sinn hatte und weckte. Schelling eignet nicht mehr die Klarheit, Reinheit und Bescheidung Kants. Schelling kennt noch nicht die im Medium unendlicher Reflexion erwachsene neue Forderung der Redlichkeit, wie Kierkegaard und Nietzsche. Ihm fehlt das Eherne, in

aller Reflexion wunderbar Unreflektierte der großen Metaphysiker wie Spinoza, Anselm, Plotin.

Zweitens: Wir können nicht denken, ohne einen Gegenstand zu denken. Auch wer philosophiert, muß im Denken objektivieren. Aber das Philosophieren gewinnt seine Wahrheit im Einschmelzen der Objekte. Dagegen verliert es seinen Sinn in der Fixierung an Objekte, deren Bestand sie etwa zum philosophischen Forschungsgegenstand macht.

Schelling hat dies schon in seinen ersten Schriften erkannt und bis in seine letzten wiederholt: das Sein kann nicht Objekt sein. Das Prinzip der von ihm verworfenen Schwärmerei erkennt schon der junge Schelling (I, 317-326): Sie entsteht, wenn „man die Anschauung seiner selbst für die Anschauung eines Objektes außer sich, die Anschauung der inneren intellektuellen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält“.

Der ältere wiederholt: „Alles Überfliegen unseres jetzigen Zustandes, jedes Wissen, das nicht reine Entwicklung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen ist . . . ist verwerflich und führt zu Schwärmerei und Irrtum“ (IX, 20 ff).

Zum Entwerfen seiner Naturphilosophie, die nur möglich sei, wenn in der intellektuellen Anschauung von aller gewohnten Anschauung abstrahiert werde, sagt Schelling doch: „Es bleibt als *meine* Konstruktion auch fortwährend in meiner Anschauung begriffen, und ich weiß, daß ich durchgängig nur mit meiner eigenen Konstruktion zu tun habe“ (IV, 91).

Wenn er rühmend davon spricht, wie „die reine Anschauung längst die symbolische Sprache erfand“, fügt er gleich hinzu (I, 405): „Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie grenzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie Objekt der Vorstellung sein kann. Er symbolisiert, was er nicht versinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abenteuerlicher klingt als die Religion der alten Ägypter.“

Noch der späte Schelling wiederholt: „es ist ein Widerspruch, daß die ewige Freiheit erkannt werden soll . . . unmöglich kann sie als absolutes Subjekt Gegenstand werden“. Wenn Schelling dann doch von diesem absoluten Subjekt als Können, Wollen, Mögen gesprochen hat, so sagt er doch: „das ewige lautere Können entzieht sich allem, es ist ungegenständlich, absolute Innerlichkeit. Das Gleiche ist der Fall mit dem lautereren Wollen und mit dem Mögen“.

Diese klare Einsicht, obgleich sie ihm augenblicksweise bis zuletzt

immer wiederkehrt, vergißt jedoch Schelling. Die Breite seines Werkes bringt die Darstellung einer Erkenntnis, die er für unmöglich erklärt hat. Denn Schelling entwickelt jederzeit eine Objektivität, nämlich eine Geschichte, in der, was ist, gegenständlich gedacht wird: als Geschichte des Selbstbewußtseins in den Stufen des erkennenden und handelnden Bewußtseins, als Geschichte der Natur in ihren Stufen bis zum Menschen, als Geschichte des Seins im Ganzen, des theogonischen, kosmogonischen, mythologischen und Offenbarungsprozesses.

Erstaunlicherweise meint Schelling, die Bindung an das Objekt, das dogmatische Denken überwunden zu haben allein dadurch, daß er das Sein nicht dinghaft, sondern als Werden denkt. Aber das Werden ist nicht weniger gegenständlich gedacht als das Dingsein, das System des Werdens nicht weniger gegenständlich als das System unveränderlichen Seins. Wohl ist sein Philosophieren genetisch, aber was genetisch gedacht wird, ist ein objektiver, übersinnlich-sinnlicher Prozeß, wenn auch kein objektives Ding.

Diese Denkform genetischen Philosophierens bleibt bei Schelling von Anfang bis zuletzt die gleiche, ob der Inhalt nun das transzendente Bewußtsein oder die Natur oder das Sein Gottes oder der Mythos ist. Diese Inhalte brauchen sich nicht zu widersprechen. Sie finden sich vielmehr in der einen letzten Gesamtanschauung Schellings, seiner negativen und positiven Philosophie, zusammen.

Schelling vollzieht immer wieder den verhängnisvollen Sprung. Er kann ihn nur tun dadurch, daß er selber zum „Schwärmer“ wird, dessen Prinzip er doch durchschaut hatte. Dem entspricht denn auch sein frühes und spätes Bekenntnis zu den Schwärmern, ob Jacob Böhme oder Baa-der oder gar Swedenborg.

Der Sprung ist unwillkürlich. Der Leser bemerkt ihn zunächst nicht. Schelling gründet sein Tun in der intellektuellen Anschauung. Der Mensch ist durch sie in der Mitte und im Ursprung aller Dinge. Jenes Selbsterkennen der ewigen Freiheit, das als Seinsprozeß erzählt wird, ist unser eigenes Bewußtsein. Die Reflexion ist der treibende Faktor im Sein selbst. Oder umgekehrt: unser Bewußtsein ist ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit. Wir selber sind jener Prozeß (IX, 225 ff). Daher können wir ihn erkennen.

Welch ungeheure Steigerung des Menschen durch Schelling: „Im Menschen allein ist wieder jene abgründliche Freiheit, er ist mitten in der Zeit nicht in der Zeit, ihm ist verstattet, wieder Anfang zu sein, er ist also der wiederhergestellte Anfang.“ Und ohne Bedenken steht

Schelling bei den Schwärmern. „Eine dunkle Erinnerung, einmal der Anfang, die Macht, das absolute Zentrum von allem gewesen zu sein, rührt sich offenbar in dem Menschen.“ —

Dieser Sprung in die Objektivität des erkannten Übersinnlichen hat als Motiv, neben einer in Schelling nie erloschenen Selbstverständlichkeit theosophischer Anschauungen, vielleicht die Reflexivität von Schellings Daseins- und Denkform.

Wenn die Reflexion, ohne Führung, unbegrenzt, zur Philosophie selber zu werden droht, dann ist die Frage: wie ist der Weg aus der endlosen Reflexion zum Ernst? oder: vom Gedanken zur Wirklichkeit? oder: vom Philosophieren zur Existenz?

Alle Philosophie — als Gedankengebilde, als Werk — hat eine offene Flanke. Sie ist unvollendet. Um ganz zu werden, bedarf sie der Ergänzung. Die Ergänzung kann ein kirchlicher Glaube sein, die Philosophie zur *praeambula fidei* werden und damit als Philosophie aufhören. Das kommt für Schelling so wenig wie für einen anderen Philosophen in Betracht.

Schelling suchte jene Ergänzung in einer zweiten, von ihm erst hervorzubringenden Philosophie. Diese soll das Positive, die Wirklichkeit selber erfassen und dadurch die Reflexion und das Negative des Philosophierens endgültig überwinden.

In der Tat bedarf die Philosophie — als menschliches Werk des Denkens — ihrer Ergänzung in der Wirklichkeit, jedoch in der Wirklichkeit des Menschen, in seiner möglichen Existenz, die der Einzelne geschichtlich verwirklicht, aber nicht erkennt. Die Antwort auf die Frage nach der Ergänzung der Philosophie wird dann durch kein Wissen erfolgen, sondern durch diese Wirklichkeit der Philosophie selber. Philosophie kann nur indirekt erhellen, umkreisen, aufmerksam machen, erwecken.

Schelling wurde in der Reflexivität des Philosophierens und vielleicht in der Reflexivität seines Lebens überhaupt das Ungenügen fühlbar. Er suchte Rettung aus der Reflexivität, ohne diese in sich selber, ohne die Frage nach der Rettung zu durchschauen. Er spürte, daß mit allen Reflexionen und auch mit der Überwindung der Reflexionsbewegungen im System niemals die Wirklichkeit erreicht wird. Er machte die Erfahrung von der Negativität aller rationalen Philosophie. Was Vernunft erkennt, ist überall das „was es ist“, das Mögliche, nicht das „daß es ist“, das Wirkliche. Um dieses zu erreichen und damit dem Suchenden erst Ruhe zu verschaffen, erfand er die positive Philosophie. Diese positive Philosophie ist bei ihm aber nur die letzte Gestalt seiner gegen

seine Einsicht lebenwährend vollzogenen Objektivierungen des Übersinnlichen.

Auf Grund unserer Deutung läßt sich sagen: Schelling hat die Frage: wie geht der Weg aus der Reflexion in den Ernst der Existenz? beantwortet nicht durch methodische Entwicklung der Denkweisen, die die philosophische Ermöglichung der Existenz bedeuten, sondern durch den Übergang aus der Reflexivität in die handgreifliche Objektivität des Seinswissens.

Zwar hat Schelling die Frage in dieser Alternative nicht gestellt. Aber seine Metaphysik ist eine faktische Antwort. Er vollzieht mit ihr einen existentiellen und zugleich denkerischen Irrtum. Er will den Sprung zum Ernst selber noch durch die Philosophie als Denken eines Gegenstandes, der unvordenklichen Wirklichkeit, finden, so daß das, worauf es ankommt, wieder zum Gedankenwerk werden kann.

Schelling wußte das und hat es ausgesprochen. Es ist ein erstaunliches Bild, wie er die höchste Souveränität der Philosophie fordert und vollzieht — im Abstandnehmen von jedem Gedachten, im methodischen Bewußtsein, in der Philosophie der Philosophie —, und wie er dann von vornherein verfällt an die Objektivierungen, sich Schematismen, Systemen, Denkfiguren unterwirft. Es ist ein ständiger Wechsel zwischen Tiefsicht und objektivierender Festlegung, — zwischen methodischer Einsicht und dem Verstoß gegen die eigene Einsicht.

Man wird nicht leicht einen Philosophen finden, der in dem Maße wie Schelling die kritischen Gedanken so klar ausgesprochen hat, die unmöglich machen, was er in der Ausführung seiner Metaphysik denkt.

Noch einmal: Schelling verwechselt vergegenwärtigende Beschwörung mit Objektivierung, oder Existenzerhellung mit Gnosis.

Damit versäumte Schelling die Aufgabe, zu der er durch seine Einsicht eigentlich gelangt war, die Aufgabe der Prüfung allen Denkens an der existentiellen Bedeutung seiner Vollzüge und Inhalte. Die Objektivierungen müßten geprüft werden auf ihre mögliche Bedeutung für die Existenzerhellung oder als Chiffren für Transzendenz. Der Stoß, der durch keinen Denkkakt mehr aufgefangen werden kann, müßte die Antwort auf die Philosophie in der Existenz erwirken.

Ist an Schellings Irren von vornherein schuld die Weise, wie er die intellektuelle Anschauung ergreift? — daß er ihr zuviel zumutet? — vor allem, daß er keinen Unterschied macht zwischen intellektueller Anschauung als geistigem Organ von Bild- und Gedankenschöpfungen und der Erfahrung möglicher Existenz? — daß er jene Tiefen aller

philosophischen Wahrheit in einer unklaren Vielfältigkeit sich vermischen läßt?

Schelling versäumt, während er sich leidenschaftlich um Wirklichkeit bemüht, die Aufgabe, zur Wirklichkeit zu gelangen, durch die Weise, wie er Wirklichkeit denkt. Er versäumt sie, indem er in „dem reinen Äther des Denkens“ bleibt und darin sich begnügt, indem er in die unverbindliche Anschauung von Phantasmen gerät, in der Bodenlosigkeit dieser Phantasie die Objekte fixiert, was doch schon der Jüngling wie der Greis als die Ursünde der freien Philosophie verworfen hatte.

Es ist das geschichtliche Zeugnis für Wahrheit und Verfall in Schelling, daß der junge Kierkegaard, als er den alten Schelling hörte (1841), zu Beginn der Vorlesungen schrieb: „da er das Wort Wirklichkeit nannte . . . da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth“, und einige Monate später: „Schelling faselt ganz unerträglich.“

Wir können Schellings Sprung in den Grund des Seins einen Gewaltsprung nennen, der ins Bodenlose fallen läßt, während er Phantasmagorien vor Augen zaubert. Oder sein Aufschwung zum Sein ist wie der Ikarusflug, der im Sturze endet.

Und doch bleiben diese Versuche wahr, so lange mit ihnen aus der Situation unseres Daseins und Bewußtseins heraus die Grundoperationen vollzogen werden, durch die wir dieser Situation selber inne werden, die Grenzen erreichen und berühren. Daher das Studium Schellings lohnend bleibt. Aber die Aneignung ist wie eine Bergbesteigung, bei der jeder falsche Schritt zum philosophischen Absturz wird. Die Wanderung bleibt im philosophischen Leben, wenn sie mit dem Bewußtsein einer Grundentscheidung im Philosophieren erfolgt, der Entscheidung:

ob wir uns gestatten, einen Punkt außerhalb zu betreten und von dort her zu sprechen, hinweg über die Wirklichkeit des Gegenwärtigen, „über die Köpfe weg“, ohne Kriterien, mit einer fragwürdig werdenden intellektuellen Anschauung, befriedigt in gnostischer Erkenntnis, —

oder ob wir bleiben in der Orientierung unserer Welt und in den Vollzügen aus dem, was wir sind, und wie wir uns finden (aus allen Weisen des Umgreifenden); dann treiben wir, auch mit Schelling, die Fragen bis an die Grenze und in die Höhe, wo uns die Antwort ausbleibt, wo die Fragen vielmehr zum spekulativen Rückstoß in den Ernst der Existenz werden, in die wirkliche Gegenwärtigkeit, die wir sind und sein können; dann erkennen wir jene überspringenden Objekti-

vierungen als Unvollziehbarkeiten, daher als Illusionen, die nur noch zu befragen sind, ob sie Chiffrenbedeutung in echten Vollzügen gewinnen können oder ob sie schlechthin nichtig sind.

Drittens: Schellings Verhängnis im Nichtherrwerden über die Reflexivität und im Verfallen an die Objektivierungen wird vollendet durch sein Sendungsbewußtsein. Seine Reflexion auf das Zeitalter stellt ihm in weltgeschichtlicher Perspektive die ungeheure Aufgabe. Die Objektivierungen setzen ihn in den Besitz eines Wissens, das zu verkündigen ist. Dieses Wissen um die Aufgabe und der Besitz der wahren Philosophie werden ergriffen von einem allen Inhalten vorhergehenden Sendungsbewußtsein schon des Jünglings. Er fühlt sich als der allen überlegene, als der einzige, der mitten in der Zeit, mit ihr gehend, zu ihrer Führung und zur Heraufführung der ewigen Wahrheit berufen ist.

Gegenwart und Geschichte werden in dem alten Schema gesehen: alles ist untergraben, die Erschütterung ist total, und: das Neue ist im Kommen, es ist Morgenröte.

Die Philosophie ist bestimmt, die Zeit zu retten. In seiner Jugend schreibt Schelling (I, 112): „Die Philosophen haben es oft beklagt, daß ihre Wissenschaft wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unseres ganzen Geschlechts habe.“ Wie sollte es anders sein? „Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existiert.“ Es gab wohl Grundsätze, die aber nur ein Teil der Menschheit für wahr hielt. „Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die sich selbst noch nicht als die einzig wahre zu denken wagt?“

Er fühlt, daß er es ist, der diese Philosophie bringen wird. Schon lehrt er sie, und doch ist sie noch nicht vollendet. Sein hoher Anspruch bleibt bis zuletzt: die Verwerfung aller bisherigen Philosophie, sein Auftreten als Bringer der einen, wahren, neuen. „Keine Philosophie ist bis jetzt an die Sache selbst gekommen, d. h. wirkliche Wissenschaft geworden, sondern stets nur in den Präliminarien zu derselben stecken geblieben. Besonders gleicht die deutsche Philosophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird“ (XIII, 178).

In keinem Zeitalter war wie in dem zerfallenden gegenwärtigen diese echte Philosophie so dringend notwendig. Sie allein ist „das Mittel der Heilung für die Zerrissenheit unserer Zeit“. Aber Schelling sagt sogleich: „Damit meine ich natürlich nicht eine schwächliche Philosophie, nicht ein bloßes Artefakt, ich meine eine starke Philosophie, eine solche,

die mit dem Leben sich messen kann, die ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und dann auch selbst wieder Wirkendes und Dauern des hervorbringt“ (XIII, 8—11). Ist durch Schelling die Höhenlage der Philosophie von vornherein so sehr über das Maß menschlicher Dinge hinausgehoben, daß das Überkippen unvermeidlich war?

Gemessen an der Größe des Anspruchs ist die Wirklichkeit Schellings beschämend unzureichend. Wenn er in der Situation seiner Zeit die weltgeschichtliche Krise spürt, so ist er doch keineswegs mit seinem Wesen dabei. Seine Erörterung der Krise und seine Antwort auf sie kommt aus der Reflexion. Er kann trotz aller radikalen Sätze ruhig und fraglos in der Kontinuität der überlieferten Ordnungen leben. Weil es nur eine Sache der Reflexion war, ging er auch tatsächlich nicht den Weg in eine neue Zeit. Sein Denken ist eher den Verschleierungsweisen einer alten zuzurechnen, einer Weise des Rettens, die keine Rettung ist, sondern eher falsche Beruhigung.

Die rettende Philosophie zu bringen, ist Schelling überzeugt. Er schafft den Typus des professoralen Anspruchs, als Wissender, Kündler, Prophet einen Vorrang zur Geltung zu bringen. Daraus ergibt sich der Anspruch, auf Grund seiner charismatisch begründeten Vollmacht des Geistes an der Universität eine beherrschende Stellung zu erhalten. Ein Beispiel sind Schellings Forderungen bei seiner zweiten Berufung nach Jena 1816, auf deren Grund Goethe mit sicherem Gefühl für Maß und Wirklichkeit die Berufung seines Freundes verhinderte. Das größere Beispiel ist die Annahme der Berufung nach Berlin 1841 durch den Preußen-König als „Lehrer der Zeit“. Der Typus ist bewundert worden. Es fand unter den Professoren eine unwillkürliche Mimikry seiner Gebärden statt. So meinte ich einst als Hörer Kuno Fischers in diesem noch einen letzten schwachen Ausläufer wahrzunehmen.

Dem allen entspricht die Wunderlichkeit seines Selbstbewußtseins. Der junge Schelling im Glanz seines Geistes, in der Selbstsicherheit seines Könnens, im Enthusiasmus der philosophischen Grundeinsichten steht da wie unerschütterlich. Granit nannte ihn Caroline. Aber er erwies sich durchaus nicht als Granit. Als schon in Jena der hohe Anspruch scheiterte, der erste große Erfolg nicht anhielt, wurde das Sendungsbewußtsein zum Geltungswillen. Die Hingabe an die Sache verflocht sich mit Egozentrizität, die alles trübte. Mit den Enttäuschungen kamen die Selbsttäuschungen. Die fast ständige Polemik, — der Mangel an Ruhe, — das Ausbleiben der Stimmung des Vergewissertseins lassen das Selbstbewußtsein forciert erscheinen. Er verfeindete sich mit

den meisten der Großen unter seinen Freunden (Fichte, Hegel, Baader), er verachtete fast alle, sah, wen er bejahte, als Schüler und bewertete ihn nach seiner Treue (Steffens, Schubert, Beckers). Das Selbstbewußtsein war erschüttert und daher enorm empfindlich. Es kam das Ausschauen nach möglicher Wirkung, das grimmige Stoltztun im Sichversagen, das Schweigen. Aber erhalten blieb das Bewußtsein der Überlegenheit seiner Gebärde. Wo immer er als Redner auftrat, zog er in seinen Bann, bis auch dies endete, und er sich die letzten Jahre der Öffentlichkeit ganz entzog. —

Ein Symptom der Schellingschen drei Verkehrungen ist das Maß, in dem er sich über Realitäten irrt. Er überspringt oder versäumt sie, während er mit seinem Denken in die Tiefe der Wirklichkeit dringen will und begrifflich auch dringt.

Leicht ist wahrzunehmen, wie sehr er sein Zeitalter verkannte. Was ihm fehlte, zeigen uns Kierkegaard, Marx, zeigt das politische Denken und zeigen die politischen Ereignisse seiner Zeit und zeigt nachträglich Nietzsche. Vergleicht man, was er dachte, mit diesen großen Wirklichkeiten, so ist Schelling romantisch ahnungslos.

Weiter sieht man, wie er den Sinn der wirklichen Wissenschaften und ihrer Leistungen nicht begriff, wie er philosophisch und wissenschaftlich gleich törichte Behauptungen aufstellt, die wissenschaftlicher Entscheidbarkeit zugänglich sind. Dabei können geistreiche Thesen auftreten, etwa: die von der Paläontologie erforschten Lebewesen früherer Erdzeitalter haben nie gelebt; sie sind so geschaffen, wie sie jetzt sind, so auch das Mammut im Eise Sibiriens, und zwar als Vergangenheit geschaffen im Schöpfungsakt der Welt (XI, 499).

Weiter ist zu zeigen Schellings Fremdheit gegenüber den Realitäten der Politik seiner Zeit. Wieder denkt er, ohne sie noch recht wahrgenommen zu haben, über sie hinweg geistreiche Gedanken: etwa 1848 ein Wahlkaisertum, das Deutschland, das Volk von Völkern, zur Einheit bringe, weder Preußen noch Österreich ausschließe, sondern zusammenhalte durch die Souveränität aller Fürsten, jeweils repräsentiert im Kaiser, den sie wählen, zunächst am besten den bayerischen König, dem er das schreibt.

Schließlich muß man, wie mir scheint, auch seine Fremdheit gegenüber der wirklichen Religion behaupten. Das Erdenken der „philosophischen Religion“ soll das neue, geschichtlich notwendige johanneische Zeitalter heraufführen. Schelling verkennt die Eigenständigkeit der Religion in Kultus, Riten, Gesetzen, Gemeinschaft, in heiligen Orten,

Zeiten, in der aus Gott gegründeten Autorität. Daß in dem allen nicht etwa ein psychologisch und soziologisch zu begreifendes Irren der Menschheit vorliege, das weiß Schelling. Aber er hält die Philosophie für eine überlegene Instanz, von der her das Religiöse durchschaut und geführt und neu gegründet werden soll. Die unabhängige Instanz der kritischen Philosophie gilt aber nur für die Weise, wie auf Philosophie gegründete Existenz sich zur Religion verhält; sie kann die religiöse Wirklichkeit zwar unbegrenzt befragen, aber sie nicht erreichen. Schelling jedoch will die Religion philosophisch in die Hand nehmen und den Theologen sagen, wie sie denken sollen. Schelling, der die historische Realität der Mythen und Offenbarungen so ernst zu nehmen scheint, scheint blind für die Wirklichkeit der Religion. —

Jede der drei Verkehungen — aus der Reflexivität, der Objektivierung, dem Sendungsbewußtsein — gründet in einer Wahrheit. Wir wollen diese Wahrheit nicht verlieren, wenn wir die Verkehrung abwehren.

Reflexion soll unbegrenzt bleiben. Was immer wir philosophierend denken, es muß durch die methodologische Besinnung zum Bewußtsein gebracht werden, damit wir Herr unserer Gedanken werden, ihren Sinn und ihre Grenzen abschätzen lernen. Diese Souveränität bedeutet aber, daß in ihr jene Führung in uns spricht, die, während sie unserer Erkenntnis sich entzieht, unserer Verantwortung angehört, uns Maß setzt. Unbegreiflich werden wir mit dieser Verantwortung zugleich uns geschenkt in unserer Freiheit und ihren Gehalten. Das Hören auf sie verwehrt der Reflexion die leere Endlosigkeit, der Souveränität ihre Beliebigkeit.

Wir denken nur, wenn wir objektivieren. Objektivierung ist unerläßlich. Aber sie soll philosophisch so vollzogen werden, daß das Objektivierte in der Schwebe bleibt, nur jeweils ein Griff ist in der Bewegung, die sie wieder verschwinden läßt. Daher ist das philosophische Sprechen für den, der den Inhalt objektiv als Besitz haben will, so ärgerlich: mit der einen Hand scheint gegeben zu werden, was mit der andern Hand genommen wird. Aber das gerade ist beschwingend, wenn wir berührt sind von dem, was in den Objektivierungen indirekt sich mitteilt.

Das Bewußtsein der Aufgabe gehört zur Verantwortung des Philosophierens. Aber als Sendungsbewußtsein verdirbt es durch den Geltungswillen die Wahrheit in der Wurzel. Wenn wir philosophieren, sind wir Einzelne unter Millionen. Bleiben wir wahr, so stehen wir zu

enem, wie Schelling erkennt, Undefinierbaren. Aber dies ist die Unbedingtheit, die, im geringsten wie im größten Menschen, das Denken und Handeln und das ganze Leben tragen kann, jedoch als Anspruch des Denkers an sich selbst, der die Bescheidenheit im Anspruch an Andere einschließt.

5) Wenn Schelling für seine Philosophie den maßlosen Anspruch erhebt, so liegt darin eine Voraussetzung, die vor und nach ihm viele gemacht haben, nämlich diese: Es gibt die eine, allein wahre Philosophie, die gleichermaßen für alle Menschen gilt, darum mit Recht Herrschaft fordert. Und damit die weitere: diese Philosophie kann in eines einzigen Denkers Kopf beginnen und sich vollenden, der dadurch selber zur Bewegung der Geschichte im Ganzen, zum Wendepunkt, Gründer und Herrscher der Zeit wird.

Dagegen steht die andere Voraussetzung: Keinem Menschen und auch nicht den Größten in den Jahrtausenden darf solcher Herrscher-rang zugemutet werden (ein Großer hat ihn noch nie für sich selbst in Anspruch genommen, er ist ihm immer von gehorsamen Gläubigen nur auferlegt worden), weil niemand die eine wahre Philosophie besitzen kann. Denn jeder bleibt ein Mensch. Für Menschen gibt es in Redlichkeit nur das Leben im Raum der Mächte, die niemand überblickt. Wir stehen nie außerhalb. In ihm suchen wir nach dem Gegner, mit dem wir erst zu uns selber kommen, und nach den Fronten, in denen wir uns finden. Wir sehen sie nicht endgültig. Daher der nie befriedigte Wille zur Kommunikation. Auch das Fremdeste soll Sprache gewinnen und gehört werden. Was Menschen sind, denken und tun, geht mich an, ohne daß ich werden und denken muß wie sie. Ich will befragt und in Frage gestellt sein, um mich weniger zu täuschen. Ich will das Fremde befragen, um es ins Offene zu zwingen, damit ich erfahre, was dort ist, wenn es spricht. Ich möchte überzeugen und überzeugt werden. Und ich möchte anerkennen und anerkannt werden im Anderssein. Nur wo der kommunikative Wille ist, kann das Fremde sich begegnen, im Gegeneinander zu sich selber kommen. Diese Kommunikation ist nicht der vernichtende Kampf, in dem der Verstand selber nur eine Waffe ist zur Daseinsbehauptung, statt Mittel zur Gemeinschaft, sondern ist der liebende Kampf. Im dunklen Haß werden die Fronten nicht hell. Der Haß schärft zwar den Blick für Schwächen, macht aber blind für das Wesen. Fronten des Hasses lassen die Gegner nur sich abstoßen, ohne daß sie sich kennen.

Da Wahrheit nur in Kommunikation möglich ist, ist der eigentliche und böseste Gegner nur einer: der sich der Kommunikation, der Frage und der Infragestellung verschließt, — der sich dem, was er für hoffnungsloses Unverständnis erklärt, zu entziehen sucht, — der die Antwort verweigert, — der als Voraussetzung des Mit-ihm-Sprechens den Glauben an ein bestimmtes Etwas, einen Menschen oder eine Sache verlangt. Der tiefste Abbruch zwischen Menschen ist diese Abwehr der Kommunikation. Es ist wie eine Preisgabe des Menschseins selber. Was im Geistigen geschieht, hat Folgen im Dasein. Durch Kommunikationsabbruch entstehen in letzter Konsequenz Wesen, die sich nur meiden oder totschiagen können. Ein Maßstab der Wahrheit aber ist die Ermöglichung unseres Zusammenlebens. Wahr ist, was uns verbindet.

Hier darf nicht Unklarheit und Halbheit stattfinden, nicht eine undurchhellte Stimmung die Herrschaft behalten, etwa die der Wahrheit einer wissenschaftlich allgemeingültigen Philosophie, die in täuschendem Gewande noch die letzte Verdünnung des Herrschaftsanspruchs ist. Hier in seinen Voraussetzungen liegt für das Philosophieren eine radikale Alternative.

Fragen wir, wo Schelling stehe, so gibt es Stellen, die ihn für uns in Anspruch nehmen lassen. Aber überwiegend, ja alles beherrschend ist bei ihm die andere Voraussetzung. Sie zwingt uns zur Gegnerschaft in der Tiefe.

6) Zweideutig ist Schellings Philosophie. Die Schätze seines Denkens sind kostbar. Aber sein Schrifttum mutet an wie ein Bergwerk, in dessen grauen Massen die Erzadern und Edelsteine erst zu finden sind. Oder wie ein Dschungel, in dessen üppigen Verwirrungen die wundersamen Blüten wachsen. Im Umgang mit Schelling müssen wir aneignen und abstoßen, werden wir dankbar und zornig, glauben wir ihm nah zu sein und geraten in äußerste Ferne.

Wir haben eine Verantwortung, die nicht schon mit unserem Verstand, sondern erst durch unser Wesen erfüllt wird, dem der Verstand nur ein Mittel ist. Wer dürfte dabei im Umgang mit Schelling für seine Urteile Allgemeingültigkeit beanspruchen: Aber Klarheit sucht, wer die Sache und sich selber ernst nimmt. Er muß wissen, was er will, dem Satze Schellings folgend, daß Philosophie wesentlich Wille sei. Indem der philosophierende Interpret ausspricht, was er für wahr hält, tritt er in den aufgeschlossenen Kampf mit anderen Schelling-Liebhabern, die es ernst meinen, d. h. sich nicht die beliebige Endlosigkeit

von Verstandesoperationen gestatten, die aus einer unpersönlichen Instanz des Nichtseins erfolgen.

Schelling leistet uns Hilfe. Die Höhenlage der Philosophie, die die Großen anderen Ranges wie Plato, Kant, Spinoza verwirklicht haben, hat er ausgesprochen und zum Bewußtsein gebracht. Er hat den Sinn für Größe in der Philosophie geweckt. Dadurch werden wir bescheiden, wenn wir nicht wie er der Verführung zum Stolz des eigenen Dabeiseins erliegen; denn wir haben nur einen Maßstab, nicht einen Besitz gewonnen.

Schellings Denken löst uns aus alltäglichen Selbstverständlichkeiten, er läßt uns das Endliche als Endliches begreifen, er zeigt, wie wir uns im spekulativen Aufschwung des Seins vergewissern. Wir gelangen in wundersame Möglichkeiten der Philosophie, wenn wir uns nicht mitziehen lassen in die Befangenheiten und Zaubereien seiner konkreten Anschauungen der Natur, des Mythos, der Offenbarung.

Schellings Bedeutung liegt schließlich in seiner Verwirklichung der Verführung selber. Ein großes Irren, groß durchgeführt, ist ein für alle Mal sichtbar, damit es nicht wiederholt werde. Weil er es getan hat, können die Späteren an ihm studieren, was sie nun klarer zu meiden vermögen. Wir sind immer wieder den Verführungen ausgesetzt, denen Schelling erlegen ist. Er zeigt sie uns in großem Stile, damit wir ihnen nicht folgen, wo immer sie uns begegnen. Er hat dies Unheil für uns vollzogen, damit wir es kennen. Schellings Verführtsein hat den exemplarischen Charakter einer Warnung.

Die Philosophie ist eine Sache, bei der einem schwindlig wird und deren Ernst so groß ist, daß ich mich verachten muß, wenn ich ihn nicht zum eigenen werden lasse. Auf diesen Weg bringt Schelling und will er bringen. Seine Wahrheit aber wendet sich, wie ich anzudeuten suchte, in einem noch unbestimmten Maße gegen sein Werk und Wesen selber. Daher ist in ihm Größe und Verhängnis, und besteht für uns die Aufgabe, an seiner Größe uns zu orientieren, von seinem Verhängnis uns nicht ergreifen zu lassen.

Dem großen Denker gegenüber bedeutet Kritik nicht Verwerfung. Kritik läßt das Große nur um so heller leuchten, auch noch die Größe im Irren. Was ich Ihnen vortrug, sind Bemerkungen aus einer Neigung für Schelling durch Jahrzehnte, in denen ich stets mit dieser Neigung haderte. Daß Schelling ein großer Philosoph und unumgänglich für uns ist, das vereinigt uns zu dieser Tagung. Ich hoffe, meinen Respekt

im Kampfe mit ihm bezeugt zu haben. Niemand ist im Besitz der Wahrheit, der unbeschränkten, vollendeten, reinen Wahrheit. Genug, wenn in Schelling etwas von ihr im Reflex als schöner bewegender Schein zu uns gelangt.

DISKUSSION

HORST FUHRMANS:

Ich möchte zu dem gestern abend von Herrn Professor Jaspers Gesagten nichts Philosophisches sagen. Eine Diskussion *darüber* würde ins Uferlose gehen. Aber zum Biographischen sei etwas gesagt. Irgendwie ist Schelling gestern abend schlecht weggekommen. Er erschien als maßlos, irgendwie überheblich in seinem philosophischen Anspruch, ja eitel. Es wäre viel dazu zu sagen. Hier sei zunächst nur auf eins hingewiesen: auf den idealistischen Philosophiebegriff. Idealistisches Philosophieren ist unskeptisch. Es glaubt nicht an die Vergänglichkeit des philosophischen Tuns, sondern hat an sich selbst geradezu messianische Struktur. Man glaubt an die große Erfüllung philosophischen Forschens, ja man ist überzeugt — und das gibt diesem ganzen Denken den uns so verwirrenden Zug —, daß diese Zeit der Erfüllung unmittelbar bevorstehe. Von da aus erscheinen hier manche Formulierungen — aber nicht nur bei Schelling, sondern auch bei Hegel — als maßlos, ja eitel. All die Formulierungen in den Schellingschen Antrittsvorlesungen von 1827 und 1841 etwa. Aber Ähnliches wird man noch in der folgenden Generation geringerer Geister finden: beim Sohn Fichte, bei Weiße. Immer wieder dieser Traum, die Philosophie bedürfe einer *letzten* Wende, einer letzten Besinnung und dann öffne sich endgültig unvergängliche Wahrheit: *das* gültige System.

Aber neben solche Dinge möchte ich unmittelbar ein anderes stellen: einen Brief Schellings aus dem Jahre 1826 an König Ludwig (ein Brief, der nur zu geringem Teil bis heute veröffentlicht und bekannt ist). Man erwäge zuvor, *wie* man Schelling in München damals erwartet hat. Da sagt ein so nüchterner Theologe wie Allioli: „Schelling muß kommen. Er wird der Universität neuen Glanz verleihen, Schelling, ein Mann, wie er nur alle tausend Jahre einmal geschenkt wird“. Und ähnliche Aussagen könnte ich von v. Schenk anführen, von Ringseis etc., Männern des Kreises um König Ludwig. Und dann hören Sie Stellen aus Schellings Brief an den König. Da bricht völlig anderes auf. Ich sehe in diesem Brief einen der erschütterndsten, den Schelling je geschrieben hat, einen Brief, den man sich oft vergegenwärtigen sollte um des Bildes willen, das Schelling uns hier zeigt.

Schelling bittet den König, nicht schon 1826, sondern erst 1827 nach München kommen zu müssen. Er müsse erst noch jenes Werk vollenden, an dem er seit so vielen Jahren brüte. Ja, er sehe in dessen Vollendung eine tiefe Notwendigkeit. Und dann schreibt Schelling: „Seit einer Reihe von Jahren habe ich nichts Entscheidendes geschrieben. Einige der Besseren (wie viele sind aber deren überhaupt?) denken vielleicht wohl, ich sei selbst irre geworden an meinen Überzeugungen. Im gegenwärtigen Augenblick — warum sollte ich es nicht

sagen? — ist mein Name für die Meisten ein leerer Begriff oder ein bloßer Schall von unbestimmtem Inhalt; ja es wird Personen geben, die versichern, nicht zu begreifen, was Eure Königl. Majestät Gutes an mir finden“. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Schelling *dieser* Zeit voller Hemmungen ist, irgendwie gebrochen in seinem Elan und im Glauben an sein Können. Der Brief schließt darum damit, daß Schelling den König bittet, zu erwägen, ob man ihn nicht besser in der bescheideneren Position von Erlangen lasse. — Wenn Sie das einmal miteinander vergleichen, dieses Gerede, Schelling sei ein Genie, wie es nur alle 1000 Jahre geschenkt werde, und dann den Blick in Schellings damaliges Denken, dann meine ich, wird das Wort von Schellings Eitelkeit doch ein problematisches Wort. Und so gibt es, glaube ich, vom Biographischen her noch viele Dinge, die zeigen könnten, in wieviel Krisen dieses Leben gestanden hat. Und schließlich: ob man bei Schellings Pathos nicht bisweilen bedenken sollte, daß er aus einem alten Pastorengeschlecht stammt, daraus ihn oft das Pathos des Predigers überfiel? — — Das wollte ich nur am Rande zum Vortrag von Herrn Professor Jaspers gesagt haben.

HEINZ HEIMSOETH:

Was Schellings ungeheuren Anspruch als Metaphysiker und religiösen Denker anlangt, von dem Herr Jaspers sprach, so steht Schelling damit doch eben nicht allein in seiner Zeit. Historisch kommt das gerade von Spinoza her. Bei ihm zuerst ist, darauf hat auch Herr Schulz in seinen Hegel-Schelling-Untersuchungen sehr schön hingewiesen, der ungeheure Anspruch gestellt worden: aus reinem Wissen, reiner ratio und intuitio das Göttlich-Absolute und von da aus alles Welthafte zu fassen in allem was wesentlich ist. Im Pathos dieses Anspruchs haben die großen Nachkantianer eben alle gelebt. Sie sind damit natürlich der Kantischen Restriktion und Bescheidung gegenüber hybride Gestalten. Aber in jener Zeitsituation war das nicht bloße Hybris, sondern Ausdruck einer eigensten, sehr ernstesten Sehnsucht: diese von der traditionellen Theologie unbefriedigt gelassenen religiösen Denker suchten einen neuen Weg wirklicher Erfüllung, den Weg eben des Denkens und Zuendedenkens. — Was nun das große Problemthema anlangt, das Herr Jaspers mit den Aussagen Schellings zur intellektuellen Anschauung kritisch aufgerollt hat, so möchte ich nicht auf alle von ihm berührten Bedeutungen zu sprechen kommen, sondern nur auf zwei bei Schelling besonders eng verflochtene. Bei Schelling stoßen aufeinander die Intuitio Spinozas und die „intellektuelle Anschauung“ Fichtes. Fichtes Begriff hat den Vorteil, daß es das von ihm Gemeinte nachweislich gibt. Was Fichte das „absolute Ich“ nennt, mit intellektueller Anschauung zu fassen, ist ja keineswegs das Absolute, sondern: die Ichheit in jedem von uns, etwa das, was dann Husserl wieder als das „absolute Bewußtsein“ zum Thema gemacht hat. Das haben wir ja wirklich im Vollzug, unmittelbar. — Bei Schelling stoßen nun eben beide Gedankenströme, der von Fichte und der von Spinoza her, aufeinander. Was Schelling daraus macht, ist freilich bei diesem sprudelnden und immer neu konzipierenden Kopf nicht zu vollendeter Klarheit gekommen. Aber ich möchte da nur fragen: welcher leitende

Begriff bei welchem der großen Philosophen ist denn zu vollkommener Klarheit gediehen? —

HERMANN ZELTNER:

Es ist kein leichtes Unterfangen, zu dem umfassenden Vortrag von Prof. Karl Jaspers von gestern abend Stellung zu nehmen. Diese Stellungnahme könnte in sehr vielfacher Weise geschehen. Der temperamentvolle Angeklagte von gestern abend könnte vielleicht seinerseits zu einer Beleidigungsklage greifen, wie es so des öfteren seine Art war, aber eine solche Klage, wenn sie auch vielleicht juristisch gar nicht so ohne Aussicht auf Erfolg erhoben werden könnte, eine solche Beleidigungsklage zu erheben steht mir nicht zu. Ich möchte versuchen, das Niveau der Diskussion über diesen Vortrag auf die sachliche Ebene zu heben, und ich möchte als Gesamteindruck vom Sachlichen her über den gestrigen Vortrag jedenfalls dieses sagen: Es ist uns, und das ist zweifellos wertvoll, klar geworden, wie stark Karl Jaspers und Schelling philosophisch voneinander divergieren, und diese *Divergenz* zu einer *Diskussion* der beiden Philosophen zu gestalten, das wäre vielleicht die Aufgabe, die nachträgliche Aufgabe dieser Diskussion. Ein schüchterner Versuch dazu soll eine Frage sein, die ich aus dem vielen, was da als Stein des Anstoßes für den Freund und Verehrer nicht nur Schellings, sondern vor allem der Schellingschen Philosophie, aus diesem Vortrag geblieben ist, herausgreifen möchte. Es war mir außerordentlich wichtig, die Äußerungen von Karl Jaspers zu hören über die Weise, wie nun Schelling seinerseits sich der „Transzendenz“ nähert, wie Karl Jaspers das nennt, und seine Kritik daran, und vor allem ein Punkt scheint mir der Diskussion bedürftig und würdig: Das waren die Äußerungen, die Karl Jaspers gemacht hat über Schellings Gebrauch des Begriffs der Freiheit in seiner Beziehung zum Absoluten, namentlich natürlich in der Spätphilosophie, also über jenen Gebrauch der Freiheit, die Karl Jaspers ausdrücklich die „schlechte Freiheit“ genannt hat, die nun eben als das eigentliche Signum der Transzendenz, um mich nun wieder der Ausdrucksweise des Gegners zu bedienen, die nun als das wesentlichste Signum der Transzendenz übrig bleibt. Die generelle Kritik an dem, was Schelling hier getan hat, die formelle, die methodische Kritik, basierte darauf, daß hier eine *Kategorie* angewendet wird auf das Transzendente, auf die Transzendenz, und daß damit also im Denken eine prinzipielle Grenzüberschreitung stattfindet, die nicht statthaft ist. Das ist methodisch gesehen selbstverständlich eine sehr wesentliche Frage.

Ich möchte meine Gegenfrage zunächst einmal so formulieren, daß ich sage: ist denn Freiheit überhaupt eine Kategorie, müssen wir Freiheit nicht vielmehr eine *Idee* nennen, und wie steht es denn mit der Anwendung von Ideen auf das Transzendente? Wie steht es denn etwa mit der Anwendung der Idee des Guten auf die Transzendenz? Soll uns das philosophisch verboten sein? Ich stelle diese Frage in dem Bewußtsein, damit vielleicht aufs neue die Brücke zu schlagen, die gestern abgebrochen wurde, letztlich doch trotz vieler Versuche der Anknüpfung abgebrochen wurde zwischen dem metaphysischen Denken von Schelling und dem uns heute natürlich in vielem doch näher stehenden meta-

physischen Denken von Karl Jaspers. Ich möchte aber diese Frage noch etwas unterbauen, indem ich auf folgendes hinweise: Der Begriff der Transzendenz, oder sagen wir lieber gleich positiv: der *Gottesbegriff*, der dabei herauskommt, wenn Schelling nun, am *Ende* seines langen Weges, von dieser ewigen Freiheit spricht, die vielleicht doch nicht so ganz zu identifizieren ist mit jener „schlechten“ Freiheit nach dem Sprachgebrauch der idealistischen Philosophie (Schelling selbst hat sie ja eben ausdrücklich wieder aufgegriffen), diese Idee Gottes als der ewigen Freiheit, das ist ja, glaube ich doch wohl, eben die Idee Gottes, wie Schelling sie aus der *Bibel* genommen hat, und das einzige, was mir persönlich daran merkwürdig erscheint, aber das ist nun wieder mehr die geistesgeschichtliche, die biographische Seite der Sache, das ist, daß es mehr der *reformierte* Gottesbegriff ist, der hier bei Schelling seine philosophische Formulierung findet, als jener Gottesbegriff, von dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen wir soeben von Ernst Benz gehört haben. Aber, wie gesagt, das Entscheidende daran und das methodisch Wichtige in der Auseinandersetzung mit dem gestrigen Vortrag ist ja wohl eben jene prinzipielle Frage des Transzendierens und der Möglichkeit und Notwendigkeit, eine Anwendung nicht etwa der *Kategorie* der Freiheit, sondern der *Idee* der Freiheit auf das Absolute zu *verbieten*, wenn ich mich so ausdrücken darf.

Eine ganz kurze Bemerkung zu den mir außerordentlich wichtigen Bemerkungen von Herrn Prof. Jaspers, die ja zeigen, daß er in die Details von Schellings Wesen, Werk und Leben außerordentlich tief eingedrungen ist. Aber mir scheint gerade, wenn man Schelling in seiner Geistigkeit in so gefährliche Nähe rückt zu dem Jenenser Kreis, dann sollte man doch einmal öfter darauf hinweisen, daß Schelling eben doch gerade in Jena sich als ein ganz anderer erwiesen hat, als eben diese irrlichternden Typen der Romantiker von damals. Schelling war einer, der in dieser Zeit der Geistreicheleien *gearbeitet* hat, derartig gearbeitet hat, daß er dauernd seine Gesundheit gefährdet hat, und Schelling war, möchte ich doch behaupten, als Charakter schon eine Substanz, und seine ganze Geistigkeit war substantiell im Vergleich eben zu der Geistigkeit, zu der wurzellosen Geistigkeit, wenn wir sie so nennen wollen, der Jenenser Romantik, die zerstoßen ist, während eben Schelling persönlich, wir erinnern uns an das Wort „Granit“, als Granit empfunden wurde von jenen Geistern. Nur diese kurze Erklärung.

HINRICH KNITTERMEYER:

Gerade mit Bezug auf die etwas kritische Haltung gegen den Vortrag von gestern abend muß ich gestehen, daß ich eigentlich erfreut war, bei dieser festlichen Tagung auch ein kritisches Wort über Schelling hören zu dürfen. Ich will zwar nicht behaupten, daß ich mit allen drei Einwänden gegen Schelling übereinstimmen könnte, vielleicht am wenigsten mit dem zuletzt genannten, wo ja eben schon gewisse Einschränkungen gemacht sind. Bezeugt nicht schon die unermüdliche Arbeit an der Spätphilosophie eine große Selbstbescheidung? Bei allem Anspruch, der ohne Zweifel dahinterstand, der aber Schelling selbst doch als ein schwer zu erfüllender gegenwärtig war. Eine Frage aber, die auch durch den heutigen letzten Vortrag ausgelöst wurde und die Kritik, die gestern

geübt wurde, zu rechtfertigen scheint, betrifft das Problem der Transzendenz. Ist es nicht doch so, daß Schelling mit seinem Begriff des Transzendentalen zwar unmittelbar an Kant anknüpft, daß er aber die großen Zusammenhänge des Transzendentalienproblems, die Kant noch gegenwärtig waren, nicht mehr kennt und nun einen eigenen Weg zur Bewältigung des Absoluten versuchen muß. Es ist mir zweifelhaft, ob der Anspruch der Transzendenz — die nur dann wirklich als Transzendenz bezeichnet werden könnte, wenn in ihr ein mit Vollmacht Ansprechendes begegnet, ob dieser Anspruch von Schelling an der Grenze des Absoluten gewahrt wird —, ob Schelling nicht immer trotz aller möglichen methodischen Sicherungen zu sicher vom Negativen ins Positive hinüberspringt, und ob dies Positive dann nicht in eine theosophische Konkurrenz zur Theologie tritt. Ich meine, daß an dieser Stelle irgend ein Ungelöstes und daher auch sich Überspannendes bei Schelling verbleibt. Ich habe eben den Ausführungen von Herrn Benz mit großer Beteiligung zugehört, weil mir diese Zusammenhänge Oetingers mit Schelling immer gegenwärtig waren. Aber es ist doch vielleicht gerade dieses schwäbische Geisteserbe gewesen, was ihn an jener Grenze noch zu systematisieren und sogar durch die Bibel hindurch zu systematisieren verleitet hat; so daß er hier die letzte philosophische Antinomie übersprungen und nicht in ihrer Problemoffenheit bestehen gelassen hat. Das ist vielleicht nicht ganz dasselbe, was gestern Herr Jaspers zum Ausdruck gebracht hat, aber es rührt an die an 2. Stelle genannte und aufgewiesene Schwierigkeit, ob Schelling in der Frage der Freiheit zu einer echten Lösung kommen konnte. Ich würde sagen, daß er diese Lösung erzwingen wollte, und daß er darüber versäumt hat, die unüberwindliche Antinomie, die an dieser Stelle bleibt, sich einzugestehen. Ich meine, solches auch zu sagen und es so wie Jaspers zu formulieren, gehört durchaus in den Rahmen einer festlichen Besinnung. Solange ein Denker noch im Streit der Auffassungen steht, ist er wirklich lebendig. Wenn wir ihn nur rühmen wollten, dann arbeiteten seine Antworten ja nicht mehr in uns.

KARL JASPERS:

Herr Zeltner hat auf eine Injurienklage freundlich verzichtet, aber das Problem auf die sachliche Ebene, wie er sagt, geschoben. Ich behaupte, das geht nicht. Es gibt viele Dinge, über die wir uns einigen können. Z. B. können wir etwa zwingend nachweisen, wo Schelling Unterscheidungen vergessen hat. Wenn Herr Fuhrmans aus einem unbekanntem Brief Schellings an den König Ludwig vorlas, so ist dieses ein dokumentarischer Beweis für eine Stimmung, die Schelling in jenem Augenblick hatte. Es gibt in der Philosophiegeschichte unermesslich viele Dinge, die feststellbar sind, Tatsachen und Gedankenzusammenhänge, Abhängigkeiten, Sinnbezüge. All das liegt in der Sphäre dessen, was wir Wissenschaft nennen. Darüber können wir mit sachlichem Ergebnis diskutieren, weil wir alle, mit kantischem Ausdruck, im Bewußtsein überhaupt leben und weil es hier zwingende Erkenntnis gibt. Aber so wichtig dies auch für die Philosophiegeschichte ist, es ist nicht die Philosophie selbst. Sowie etwas philosophisch relevant wird, sowie wir selber von philosophischer Wahrheit reden, in demselben Augenblick befinden wir uns in einem Raum der

Mächte, den wir nicht übersehen, wo Wahrheit mit Wahrheit sich berührt. Wenn wir dort sprechen, so sind gleichsam Ladungen in uns, die sich entladen können, sehr grob gesagt, oder es ist nichts in uns, dann schwätzen wir. Dieses Etwas, diese Wahrheit, um die es in der Philosophie zu tun ist, ist nun einmal nicht wissenschaftlich, das heißt, sie ist nicht allgemeingültig, sie ist nicht zu erzwingen, nicht für jedermann zu beweisen. In dieser Wahrheit aber begegnen wir uns philosophierend. Wir suchen, wenn wir Wahrheit wollen, gerade die andere Wahrheit, die anderen Ladungen, die uns begegnen, und möchten sie sich zeigen lassen und wissen alle im letzten Grunde nicht, wie das zusammenhängt, was dieser ganze Raum bedeutet, wohin das führt. Wir wollen in Beziehung treten, um Wahrheit zu finden und uns dessen bewußt zu werden, worin wir leben. Darum ist, wenn wir philosophieren, sofort eine Aktivität in uns bereit, um jene zwingenden allgemeingültigen Tatsachen zu beseelen. Sehr harmlos noch, wenn ich den Brief höre, den Herr Fuhrmans uns mitteilte. Ich reagiere anders als Herr Fuhrmans und Herr Zeltner. Ich habe nicht, wie Herr Zeltner meint, das Wort Eitelkeit auch nur gebraucht. Von Schellingscher Eitelkeit zu reden, das würde ich verwerfen, das ist kein Begriff für Schelling. In der Höhe gibt es keine Eitelkeit, da ist es viel ernster. Aber es gibt, wie ich gestern ausführte, Gebärde. Es gibt Reflexivität, in der der Mensch und auch der große Mensch sich täuschen kann über die Tiefe hinweg. Beim Hören jenes Briefes — es ist ein harmloses Beispiel — ist mir sofort zumute, daß ich denke: „Die Weltalter“, das Werk, ist ja überhaupt nicht fertig. Wie wir jetzt wissen, war immer nur der erste Teil überhaupt geschrieben, das Weitere gar nicht begonnen. Daß Schelling schreibt: er will die Professur nur antreten, wenn das Werk fertig ist, ist objektiv — nun stockt mir das Wort — eine Lüge. Es ist jedenfalls eine Äußerung, in der er sich selber so betrügt, daß er meint, in einem Jahre fertig zu sein mit etwas, das gar nicht da ist. Er hat tatsächlich die Professur angetreten, ohne jenen Ausweis zu liefern, den er in jenem Brief in Aussicht stellt. Ich sehe darum in diesem Briefe, in diesem schönen Briefe, und ich gestehe, ich bin von Schelling immer begeistert — auch *das* Wort ist nicht gut — ich bin zu ihm geneigt — ich sehe: wieder eine große Gebärde, hier dem König gegenüber. Warum er die Professur später antreten wollte, weiß ich nicht, irgendwelche Motive werden da sein, die er nicht ausspricht. Und die tiefe Bescheidenheit, die Herr Fuhrmans wahrnimmt, nehme ich gar nicht wahr. Aber wenn wir über solche Dinge sprechen, so ist es unmöglich, darüber sich zwingend zu einigen. Vielleicht kann man drumherum reden, vielleicht überzeugt der eine den andern, indem er Tatbestände herbeizieht, die Ausdrucksphänomene bedeuten, aber zwingend zu machen ist das nicht. Sondern: die Voraussetzung — und in dem berühmten Dilthey'schen Zirkel das Ergebnis, das schon in der Voraussetzung liegt — ist jene Berührung mit der Ladung. Bei Schelling ist die Berührung so, daß, wenn man ihn lange gekannt hat und einen solchen Brief hört, man sofort aus den Voraussetzungen, die man mitbringt, die Gebärde sieht. Da ist, von Eitelkeit und von Täuschung zu reden, nicht angemessen. Wenn ich vorhin sagte „Lüge“, so ist das ein falsches Wort. Schelling betrügt sich selber, und auch das ist noch ein zu grobes Wort. Es ist ein großartiges Phänomen einer Reflexivität in der Gebärde, die alle Verhängnisse zur Folge hat, die man daraus ableiten kann und

auf die ich jetzt nicht eingehe. Nun aber weiter — wenn es so ist, wie ich eben sagte, so unterhalten wir uns hier so, daß wir entweder uns Dinge mitteilen, die sehr wissenschaftlich sind, und man kann außerordentlich viel in der Schellingforschung leisten, und in diesen Jahren haben wir Bücher bekommen, die uns über manche Dinge belehren, die wir vorher einfach nicht wußten, und die als solche dann auch historisch gültig sind. Aber darüber reden wir ja nicht. Sondern wenn wir uns hier treffen als philosophisch interessierte Menschen, so ist doch die heimliche Voraussetzung nicht die Konvention einer Geselligkeit, in der man sich Liebenswürdigkeiten sagt, nicht die Voraussetzung einer gemeinsamen Wissenschaft, in der wir zwingende Dinge feststellen, die einfach gültig sind, sondern ob wir etwas in der Berührung von den Ladungen spüren, ob wir etwas von den Kräften merken, von jenen Mächten, die nicht mehr geschichtlich sind, jenen Mächten, bei denen, wenn man überhaupt mit ihnen umgeht und sich von ihnen betroffen fühlt, uns zum Bewußtsein kommt, daß uns die Geschichte nicht das letzte ist, sondern die ganzen 3000 Jahre wie eine einzige Gegenwart erscheinen und alle Philosophen als Zeitgenossen, und daß wir dann mit Schelling umgehen dürfen, als ob er ein Zeitgenosse sei. Wenn ich nun weiter rede auf das, was gesagt worden ist, so mache ich nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Die vielleicht apodiktischen Sätze sind nicht apodiktisch gemeint, sondern provozierend.

Herr Zeltner meint, ich habe von Schelling behauptet, er habe die Freiheit in ihrer schlechtesten Form, nämlich als Willkür, auf die Transzendenz übertragen. Und Herr Zeltner hat weiter erklärt, Schelling bringe eigentlich nur die philosophische Interpretation des biblischen Gottesgedankens. Dieser Gott, der frei handle, werde von Schelling spekulativ als ewige Freiheit interpretiert. Darauf sage ich: in der Tat setzt Schelling die ewige Freiheit als Willkür an. Jene ewige Freiheit kann, oder kann auch nicht, nach ihrem Beschlusse, den keine Vernunft voraussieht und keine Vernunft nachher als den besten rechtfertigen kann — etwa mit leibnizischen Theodizeegedanken einer Beratung Gottes mit sich zur Wahl der besten der möglichen Welten. Vielmehr entscheidet bei Schelling abgründig unbegreiflich jenes Übersein, ob es sich in eine Gestalt einschließen will und in den Weltprozeß, oder ob es nicht will. Sic volo, sic jubeo — sagt dieses Übersein. Es tut es oder tut es nicht. Für uns ist es ein Faktum. Der biblische Gottesgedanke hat in der Reihe der Jahrhunderte und in den verschiedenen Schriften der Bibel selbst sehr verschiedene Gestalten. Er ist in seiner höchsten Gestalt zwar Transzendenz, die wie ein freies Wesen dem Glauben begegnet, ist aber eine Freiheit, die nicht erdacht wird, sondern unerdacht dieses Du ist, dem der Glaubende sich verpflichtet. Wenn ich nun darüber nachdenke, so ist in dem biblischen Gottesgedanken enthalten, was ich gestern zitierte: Du sollst Dir kein Bildnis und Gleichnis machen. Und daß das Ausdenken eines Freiheitsbegriffes statt des Wunders der Transzendenz ein Gleichnis bedeutet, ein Bild bedeutet, scheint mir kein Zweifel. Da wird verfehlt gegen den Gottesgedanken. Schelling tastet den biblischen Gottesgedanken meines Erachtens an, und macht dasselbe, wie die Theologie der christlichen Kirchen durch die Jahrtausende, die darüber spekuliert und sich ausdachten und Dogmen angeboten haben. Das ist nicht der biblische Gott.

Das aber kann ich gar nicht allgemeingültig sagen. Jeder der philosophiert, philosophiert nicht rein objektiv, sondern objektiv auf dem Grunde der Subjektivität, die er als dieses Individuum ist. Schelling hat vollkommen recht: Philosophie ist Wille und Philosophie ist Aufgabe, und wer nicht im geheimsten und engsten Kreise etwas spürt, was man Beruf nennt, also irgend etwas, für das man denkt und lebt, der kann gar nicht philosophieren. Das hat nichts zu tun mit dem Sendungsbewußtsein. Diesem gegenüber ist es vielmehr objektiv anspruchlos, subjektiv unbedingt. Es ist dieses einfache, das schlichte, in der Welt unbekannt bleibende Sich-Entschließen des Menschen, der spürt, was wahr ist und damit lebt. Aus dem heraus sind die, die ein Philosophieren öffentlich zum Beruf haben, berechtigt, die Ausdrucksmittel hierfür zu überliefern und mitzuteilen. Sie müssen selber wissen, wo sie stehen und wofür sie denken und kämpfen und müssen wissen: das ist nicht alles.

Ich kehre zurück zur Frage: Die Übertragung des Freiheitsbegriffes auf die Transzendenz scheint mir auch dann, wenn es sich nicht um Willkür, sondern um die eigentliche Freiheit handelt, illegitim. — Freiheit kennen wir selbstverständlich nicht als Gegenstand. Freiheit, darüber hat Kant wohl das Wahrste gesagt, und Schelling manches mit ständigen Ableitungen hinzugefügt an schönen Formulierungen, wenn sie mit dem kantischen koinzidieren. Was Kierkegaard hinzu gebracht hat, ist viel mehr. Diese Freiheitserfahrung bedeutet, daß sie gehaltvoll ist, daß ich, wenn ich frei bin und etwas will, mit dieser Freiheit zugleich ein *Was*, ein *Wozu* wie selbstverständlich habe. Wenn Sartre sagt „zur Freiheit verdammt sein“, so betrifft das die formale Freiheit der Willkür. Die Erfahrung der Freiheit der Existenz ist gerade, daß ich, wo ich frei bin, mich mir geschenkt weiß. „Weiß“ ist wieder ein falsches Wort. Es ist etwas in der Freiheit, das ich nicht durch mich selber bin, das ich sozusagen durch mich selber bin, indem ich mir geschenkt werde. Ich habe mich nicht selbst geschaffen. Dieser Freiheitsgedanke — wiederum kein Gedanke —, sondern das, was wir in der sogenannten Existenzphilosophie zu erhellen, zu umkreisen, in Einzelfällen zu verdeutlichen, zu erwecken streben, diese Freiheitserfahrung ist notwendig auf Transzendenz bezogen. Wenn ich diese gehaltvolle eigentliche Freiheit nun auf die Transzendenz übertrage, muß ich fragen: wo ist denn für die Transzendenz die Transzendenz. Abgesehen davon, daß das ein Unfug ist, ist es ein Antasten der Transzendenz. Sie *wissen* wollen ist etwas ganz anderes, als einen Bund mit ihr zu schließen.

Dies Wissenwollen von der Transzendenz steht nun weiter im Zusammenhang damit, daß alle die Denker, die meinen, die Transzendenz, die Gottheit, den Ursprung der Dinge zu erfassen, in der Haltung leben, sie wüßten Bescheid. Es ist die *eine* Wahrheit und auch Schelling sucht gegen alle Systeme jenes Etwas, in dem wir von allen Systemen frei werden können, aber in einem neuen System. Eben in dem System, das nichts mehr außer sich haben kann. Da steckt, was von dort her, wo ich zu sehen und zu denken vermag, das Böse ist, das zu bekämpfen ist, nämlich die Meinung, daß Menschen der ganzen Wahrheit inne sind, daß sie sie begriffen haben. Denn sie ziehen notwendig erst die Konsequenz, nicht nur zu verkünden mit der Frage: „hör zu“, sondern zu verkünden mit der Forderung: „nehmt an, das ist die Wahrheit“, und alsbald möchten sie Gewalt anwenden, diese Wahrheit aufzuzwingen, wenn die

institutionellen Mächte in der Welt sich dieser Wahrheit bedienen. Dies Prinzip, daß die Wahrheit als Ganzes philosophisch erkannt werden kann, ist ein furchtbares Unheil. Und Schelling steht auf dem Wege. Wie er 1816 zum zweiten Mal nach Jena berufen wurde, stellte er seine Bedingungen: in theologischer und philosophischer Fakultät zugleich zu führen und Befugnisse, die ihm eine Stellung verschafft hätten in Jena, wie die eines geistigen Diktators, und selbstverständlich sehr großes Gehalt. Goethe erfuhr davon. Goethe liebte Schelling, war sein Freund und blieb sein Freund, aber die Berufung hat er hintertrieben. Goethe kannte Maß, Goethe wußte, wo der Unfug beginnt, und verhinderte das in seinem Raum. Das zweite Mal, 1841, bei der glanzvollen Berufung nach Berlin, war kein Goethe, sondern ein König da, der bald wahnsinnig wurde. Er bildete sich ein, mit Schelling operieren zu können, und Schelling, zum Unheil für ihn selber, hat sich darauf eingelassen, sein Sendungsbewußtsein in solche fatale Zusammenhänge preußischer Politik einzustellen. Wenn das, was philosophische Wahrheit ist, als allgemeingültig für alle erklärt wird und verwechselt wird mit wissenschaftlicher Wahrheit, dann hört die Kommunikation auf. Dann fragt man nicht mehr nach dem Fremden, dann sucht man nicht den Gegner, sondern nur die Anhänger und Nachfolger und die Treuen, dann gerät man in Feindschaft mit seinen großen Freunden, wie Schelling mit Fichte, mit Baader und mit Hegel, und behält seine Freundschaft mit denen, die nach dem Maßstab der Treue und Wortgläubigkeit gemessen werden, wie Schubert Hubert Beckers und andere, die treffliche Männer sind, aber keine Größe haben, sondern sich einfügten. Was für ein Unheil, was für ein schrecklicher Anblick der Philosophie, sage ich. Andere sagen gegen die Denkungsweise, die ich vertrete: was für ein schrecklicher Skeptizismus, Relativismus, die Wahrheit ist nur eine, kann doch nur eine sein, und diese wird von dieser trostlosen Denkungsweise geleugnet. Das ist keineswegs bloß ein gleichgültiger Gegensatz, sondern ein entscheidender im innersten Kern des Menschen.

Es ist heute noch eine nicht stillschweigend anerkannte Grundposition der akademischen Philosophie, eine Konvention, die in Frage zu stellen fast unanständig ist: es gibt die *eine* philosophische Wahrheit, und wir arbeiten alle daran. Wir sind in dem Fache der Philosophie die Fachphilosophen. Wir treiben die philosophische Wissenschaft so wie die Chemiker und die Physiker und die Philologen in ihrem Wissenschaftsgebiete die Fachleute sind. Noch einmal: Es ist entscheidend, daß man, wenn man philosophisch miteinander redet, unterscheidet, was wissenschaftlich mit wissenschaftlichen Gründen zwingend klar gemacht werden kann. Hier rede ich als Bewußtsein überhaupt. Die Frage: wer bin ich und „wer bist du“, ist zu beantworten: „der Verstand überhaupt“. Dieser verbindet sich mit jedem andern Verstand. Ich einige mich sofort mit den Kommunisten über die Konstruktion der Atombombe, wie sie sein muß, denn das Wissenschaftliche verbindet nur den Verstand. Dagegen, wenn wir miteinander philosophieren, dann stehen wir in jenem Raume — wie ich wiederhole —, in dem wir nicht wissen, was *die* Wahrheit ist, sondern dazu kommen, daß wir für uns klar werden, wofür wir denken und leben. Dann wissen wir: das ist nicht alles, und darum begehren wir, immer noch die anderen zu hören.

Herrn Fuhrmans möchte ich noch antworten auf seine sehr richtige Be-

merkung, daß es sich im Sendungsbewußtsein um die messianische Struktur handele, an der Schelling teilgenommen habe, die Fuhrmans wieder erkennt beim jüngeren Fichte. Schelling scheint mir der größte messianische Typus in professoralem Kleide. Das ist nicht zu vergessen. Es sind ja Professoren, keine Propheten. Die messianische Struktur war nicht mehr bei Kuno Fischer, aber Wendungen jener pathetischen pompösen Aufmachung des einzigen Wissens, die Form der Vorlesung, und dann in der Situation etwa, daß der Großherzog von Baden zu dem einzigen Mann, der es wissen muß und weiß, kam und nach der Unsterblichkeit fragte, und daß Kuno Fischer darauf antworten konnte, das ist noch ein Rest davon. Diesen messianischen Typus in professoralem Kleide, den hat Schelling geschaffen. Und mir scheint großartig. Einmal muß so etwas im großen Stil sein, das ist bewunderungswürdig. Ich habe — ich wiederhole es — kein Wort von Eitelkeit gesagt, sondern davon, daß ein großes Irren groß bleibt. Wer anders denkt, wer *mit* Schelling denkt, wer diese messianische Struktur für wahr hält, bei dem steht es anders, und ich werde ihn nicht überzeugen. Diese messianische Struktur ist ja nun über die Professorenwelt weit hinaus gegangen. Die messianische Struktur ist ein Verhängnis unseres philosophierenden Abendlandes geworden. Der Marxismus ist die einzige faktische philosophische Macht in der Welt, der gegenüber wir hier ja ohnmächtige, scheinbar belanglose Gespräche am Rande führen. Es hilft nicht, daß man sich empört. Jetzt handelt es sich darum, erstens überall im Denken und in Denkstrukturen das zu entdecken, was vorbereitend die Menschen geeignet macht, im entscheidenden Augenblick bereit zu sein zum Totalitären. Und alles zu entdecken, was in der Philosophie oder in andern geistigen Gebieten heute wirksam ist, so daß dadurch die Menschen ahnungslos sich in Denkformen, Auffassungsweisen begeben derart, daß sie im entscheidenden Augenblick wie nichts sind und daher bei der totalitären Macht stehen. Zweitens handelt es sich heute darum, die Ansätze zur Gewaltsamkeit, die Nahrung in einem auflösenden Pathos, ohne Existenz und ohne Vernunft, findet, aufzudecken. Sie liegen in der Struktur des messianischen Denkens. Aus ihr rechtfertigt sich alles Totalitäre und Diktatorische. Das Spüren jener Ladungen, darauf kommt es im Philosophieren an, und dafür die gedanklichen Ausdrucksmittel zu finden. Noch einmal: ein Philosophieren mit dem Anspruch, Bescheid zu wissen und die Wahrheit vorzutragen, die für alle gültig ist, das gibt es nicht in Wahrheit, und wenn es das nicht gibt, so ist dieser Ausdruck dafür nicht Skepsis, sondern das Gegenteil, nämlich die Forderung, die ich nicht durch Absicht erfüllen kann, sondern durch Wachwerden - lassen dessen, was in jedem Menschen ruht, die Forderung, unbedingt für das zu stehen, wofür man geboren ist. Dieses Etwas, wofür man lebt, das ist durch keine Skepsis berührbar, wenn man weiß, dieses Wofür sei nicht für alle Menschen dasselbe. Andere glauben anders. Ich muß mich einrichten mit den andern, aber ich finde nirgends ein gedankliches Gebilde, mit dem ich diesen Gesamttraum übersehe. Die Philosophen, die sich an die Stelle der Gottheit setzen und die ganze Welt und alles Sein überblicken und wissen das Eine, sind als Menschen aus ihrer ihnen gegebenen Lage durch eine Maßlosigkeit hinausgegangen und werden ruinös.

Wenn man mir vorwirft, daß ich moralisiere, so antworte ich: Moralisieren

ist ein Wort, das man zur Kennzeichnung des Verhaltens benutzt, in dem in Analogie zu juristischen Gesetzen gewisse Handlungen mit *suffisance* abschätzig beurteilt werden. Wenn etwa jemand Schelling vorwerfen würde, daß er Carolines Ehe mit Schlegel gebrochen habe, infolgedessen moralisch angreifbar sei, so wäre das Moralisieren. Moralisieren hat nichts zu tun mit dem Ethos. Ethisch denkt jede Philosophie. Ethisch heißt hier: für das stehen, was in jenem Raum der Mächte der Kampf zwischen dem Guten und Bösen ist. Was gut und böse ist, ist zwar im Alltag meistens sehr einfach und deutlich, manchmal schwer zu entscheiden, vor allem nicht beim andern. Aber dann noch weiß man, daß man im Kampf steht. Es gibt keine Weise, diesen Kampf zwischen dem Guten und Bösen zu umgehen, und alle Philosophie steht darin.

Herr Heimsoeth hat die Formel gebraucht „Größe und Verhängnis hängen immer zusammen“. So wie ich die Worte für Schelling meinte, keineswegs. Wenn man sagt, Größe und Verhängnis hängen immer zusammen, so fürchte ich, man sei auf dem Wege zu einer — wie man das nennt — tragischen Weltanschauung. Im Philosophieren muß ich mich gegen diese tragische Weltanschauung wenden, die nicht viel zu tun hat mit den wunderbaren Tragödien der griechischen Dichter und Shakespeares. Das Tragische ist nicht die Auffassungsweise, die angemessen ist für die Größe. Bei Kant oder Spinoza ist die Größe nicht mit einem Verhängnis verknüpft, auch bei Plotin nicht, bei Plato nicht. Was man dort als Scheitern sieht, das ist nicht Verhängnis in dem Sinne, wie ich es bei Schelling meinte. Bei Schelling meine ich Verhängnis als Umschlag in das, was mit allen geistigen Mitteln zu bekämpfen ist. Dagegen das Scheitern der Großen, das ist nicht das, was zu bekämpfen ist, sondern, was im Zusammenhang unserer irdischen Dinge vielleicht dazu gehört. Sie haben den Blick gelenkt auf Spinoza und gemeint, bei Spinoza sei es doch wie bei Schelling. Das muß ich leugnen. Schelling ist mit seinem Sinn für Größe schon als ganz junger Mensch von Spinoza ergriffen und hat noch im Alter von Spinoza als von dem eigentlich großen Philosophen gesprochen. Plato und Kant sind für ihn die beiden andern. Spinoza war für ihn groß, weil Spinoza *aus* Gott lebte und dachte, weil er nicht von unten zu Gott hindachte, sondern in seinem Leben von dort her, und zwar deswegen, weil das Denken Spinozas mit der Wirklichkeit dieses Menschen sich deckt. Die Wirklichkeit des Spinoza, der im Gegensatz zu Schelling gar kein Sendungsbewußtsein hatte, sich gar nichts weiter versprach, der in der Wirklichkeit ungemein nüchtern war, der im Unterschied von dem politisch phantastischen Schelling konkret Bescheid wußte, in seiner holländischen Situation so treffend das Wesentliche gesehen hat und im Bunde mit Jan de Witt jenen theologisch-politische Traktat geschrieben hat, in dem so viel Weisheit und realistische, bestimmte Auffassung steckt, und der von Schelling unendlich weit entfernt ist. Die Faszinierung Schellings durch Spinoza, die einen rührenden Zug hat und ihn ganz unterscheidet von den andern, und in der er so liebenswert ist, weil er ihm nie untreu wird, das führe ich nicht aus. Schelling hat dann aber aus Spinoza etwas gemacht, was bei Spinoza überhaupt nicht angelegt war. Spinoza ist ein wirklicher, ewiger Metaphysiker, bei dem es sinnvoll war, daß er sein Hauptwerk nach seinem Tode ohne seinen Namen publiziert haben wollte, denn auf den Namen kommt es gar nicht an. Ich möchte die Differenz

ausdrücklich betonen, wir sind in einer andern Höhenlage bei Spinoza als bei Schelling.

HORST FUHRMANS:

Herr Professor, lassen Sie mich darauf antworten. Wenn Sie Ihr Wort auch sofort zurückgenommen haben, aber kam es nicht doch darauf hinaus, daß Schelling gelogen hat!? Ich meine, wir müßten hier viel vorsichtiger sein. Denn es gilt ja folgendes zu bedenken: als Manfred Schröter den inzwischen untergegangenen Nachlaß Schellings durchsah, fand er keinen ausgearbeiteten 2. Weltalterteil. Man muß sich klar sein, daß das nichts beweist. Ein 2. Nachlaß Schellings besteht noch. Er ruht in Berlin bei der Deutschen Akademie d. W. Ich habe ihn leider 1942 nur flüchtig durchsehen können und weiß nicht, ob nicht dort doch ein 2. Weltalterteil dabei ist! Sicher ist, daß beim Berliner Nachlaß hunderte von Seiten von Weltalterentwürfen ruhen. Ich neige zwar auch dazu, anzunehmen, daß der 2. Teil nicht ausgearbeitet ist. Aber zu wissen, vermag es niemand von uns. Ob Schelling also „gelogen“ hat, steht völlig dahin.

Dann aber dies: Sie sagen: Wie kam dieser seltsame Mensch dazu, nun doch 1827 in München zu beginnen, wo die Weltalter nun doch nicht fertig waren? Lassen Sie mich auch dazu einen (unedierten) Brief Schellings an König Ludwig zitieren. Schelling schrieb im Sommer 1827, er sei bereit, im W.S. in München zu beginnen, und formulierte dann: „Um den Anfang meines Wirkens in München zugleich als einen Wendepunkt meines ganzen geistigen und wissenschaftlichen Lebens zu bezeichnen, habe ich mir vorgenommen, gleich im nächsten Winter den Inhalt eines unter dem Titel: Die *Weltalter* lang' erwarteten Werks das erste Mal öffentlich vorzutragen“. Schelling hat auch wirklich seine erste Vorlesungsreihe genannt: „Das System der Weltalter“. *Hier* also sollte weitergetragen werden, was schriftlich zuvor nicht gelang. Ich bin seit 5 Jahren in der glücklichen Lage, von dieser ersten Münchner Vorlesung eine relativ genaue Nachschrift zu besitzen (ihre baldige Veröffentlichung ist erwogen), die einen ungemein guten Eindruck der damaligen Wende Schellings gibt, einen Eindruck, den die von Schellings Sohn als „Geschichte der neuern Philosophie“ herausgegebenen Vorlesungen nicht im geringsten so gültig zu geben vermögen. In diesen Vorlesungen ist etwas geschehen, was im allgemeinen sehr selten ist. Ein Denker hat alle Systeme der Neuzeit einer Kritik unterzogen und er hat nicht gezögert, sein eigenes, bis vor Jahren verkündetes, darin einzuschließen. Das Wesentliche dabei war aber dies — das jetzt zu Sagende wird letzthin erst durch meinen morgigen Vortrag verständlich werden — Schelling hat bis 1827 mit allen Idealisten glühend daran geglaubt und darum gerungen, eine Philosophie zu geben, darin das Seiende in allen Stufen, anfangend vom göttlichen Sein, rein dialektisch, aus innerer Notwendigkeit abgeleitet würde. Es ist nun die Grundeinsicht seines Alters gewesen, daß dieser Traum unmöglich sei, daß im Grunde die Frage aller Fragen: „Warum ist nicht nur das Absolute, sondern außer ihm auch endliches, vergängliches Sein?“ *nicht* beantwortet sei —, daß eine Philosophie als dialektisches System scheitere vor der *Freiheit*, und zwar vor der Freiheit Gottes. Und Schelling hat daraus die Konsequenz ge-

zogen, daß Philosophie letztthin als dialektische unmöglich, und nur als progressiver Empirismus möglich sei. Im Angesicht der Freiheit könne die Philosophie zwar Möglichkeiten entwerfen, aber die dann gesetzten Tatsachen seien nur empirisch wißbar. Die Philosophie kann apriori nicht über Geschehen aus Freiheit verfügen — sie scheitert vor dem Geheimnis der Person. Es sollte klar sein, daß sich damit im idealistischen Raum ein Bruch größten Ausmaßes vollzogen hat. Letztthin ist hier die idealistische Methode in ihrem Entscheidenden zerbrochen und aufgegeben. Die Grundthese späten Schellingschen Philosophierens ist damit diese, daß es ein *System* der Philosophie nicht geben könne. Da die Philosophie Handeln aus Freiheit nicht übersehen kann, gibt es auch keinen Gesamtentwurf des Seienden im ganzen. Eine *alle* Weltalter umfassende Philosophie ist unmöglich. Ich glaube nicht, daß Schelling völlig daraus die Konsequenzen gezogen hat. Hätte er das getan, dann wäre vieles damals schon Wirklichkeit geworden, was manche existenzphilosophische Strömungen heute wollen; und ich glaube vor allen Dingen, Herr Professor Jaspers: Wenn gerade Ihr Philosophieren sich immer gegen alle Abgeschlossenheit wehrt und gegen jegliches Gehäuse, dann sollte Ihnen der späte Schelling nicht so fremd sein, wie es nach Ihrem Vortrag den Anschein hatte. Jener Schelling, der gesagt hat, die positive Philosophie könne nicht System heißen, „eben weil sie nie absolut geschlossen ist“ (II. 3. 133), sie müsse von Grund auf geschichtlich sein und der Geschichte nachgehen, müßte Ihrem Denken doch sehr offen sein. Freilich, es kann nicht verschlossen sein, daß es bei aller Nähe hier auch Ferne gibt. So unwißbar Schelling alles Geschehen im voraus schien, und damit das Wesen Gottes — Schelling hat geglaubt, daß *nach* seinem Geschehensein Gottes Tun verstehbar sei. Mehr noch, daß es Fakten setze, im eigentlichen Sinne Tatsachen, die dem endlichen Sein bindend sein müßten. Gottes Tun schafft Geschichte und damit Tatsachen, ja Offenbarung; was zugleich heißt: bindende und zwingende Erkenntnis. Aber gleichwohl: wer will sagen, *was* Gott noch alles tun *wird*? Wer will sagen, welches die Logik seines zukünftigen Tuns sein wird? Die Großen handeln über „vernünftiges“ Maß. Wie sehr werden dann nach Schelling Gottes Wege gerade oft nicht die unsrigen sein. Dieses späte Denken Schellings kennt also das Dunkel der Geschichte und versagt sich ihm ganz und gar nicht. Das ist im idealistischen Raum eine fundamentale Erkenntnis . . .