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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 30-31 (1970-1971)

Artikel: Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling

Autor: Jähnig, Dieter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883261

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.07.2025

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

Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling*

von Dieter Jähnig

Einleitung

Das Denken Schellings steht noch immer in dem Schatten Hegels. Zwar ist seit dem Schelling-Kongreß in Bad Ragaz 1954 die eigenständige, von Hegel nicht überholte, *philosophie*-geschichtliche Bedeutung Schellings als des «Vollenders» des deutschen Idealismus erkannt[1]. Schellings Stellung in der *Welt*-Geschichte wird dagegen nach wie vor unter dem Vorurteil beurteilt, er gehöre mit seiner frühen Philosophie zur Romantik, mit seiner späteren zur Restauration, in beiden Fällen auf die Seite der Reaktion innerhalb eines Zeitalters der Revolution; während Hegel, wie auch immer man seine eigene Stellung zu den gesellschaftlich-politischen Umwälzungen seiner Zeit interpretiert, doch unbestritten als der Denker gilt, der das weltgeschichtliche Erbe der großen Revolution den Opponenten der Restauration theoretisch verfügbar gemacht hat: Der Umschlag der Metaphysik in geschichtliche Praxis auf dem Weg von Kant zu Marx hat seinen Angelpunkt darin, daß die Metaphysik selbst in ihrem eigenen geschichtlichen Charakter sich durchschaute und ausdrücklich ergriff. Die Aufhebung der Philosophie in wirkliche, d. h. zeit-

---

* Teile des Aufsatzes habe ich 1970 vor der Kant-Gesellschaft München (besonders den Inhalt des ersten Teils) und 1971 vor der Philosophischen Gesellschaft Basel (besonders den Inhalt des dritten Teils) vorgetragen. – Zitate nach der ersten Gesamtausgabe, die 4 Bände der «II. Abteilung» sind hier als Band 11–14 gezählt; das «Systemprogramm» von 1796: nach H. Fuhrmans (Hrsg.), Schelling, Briefe und Dokumente, Band I, 1962, S. 68–71; «Die Weltalter»: nach der Ausgabe der «Urfassungen» von M. Schröter, 1946.

[1] Besonders durch den Vortrag von Walter Schulz: «*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*», der zuerst mit den Ergebnissen des 1955 unter dem gleichen Titel veröffentlichten Buches bekannt machte. – Die Vorträge der Tagung in Bad Ragaz sind in den *Studia philosophica* 14, 1954 veröffentlicht worden.

bezogene Aktion nach Hegels Tod hat Hegel selber vorbereitet, indem er das Thema der Philosophie, das «Absolute», als einen durch geschichtliche Widersprüche mobilisierten und mobil gehaltenen Prozeß der Selbstverwirklichung und die Philosophie selbst als die Summe ihres Zeitalters begriff.

Dieser Sachverhalt verweist darauf, daß in der Endphase der klassischen (der mit Plato beginnenden) Philosophie der Maßstab ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung in ihrem eigenen Verhältnis zur Geschichte liegt. Und der Relevanz-Unterschied zwischen dem Denken Hegels und demjenigen Schellings gründet nach allgemeiner Ansicht darin, daß Schelling sich bis zuletzt von dem romantischen Gesetz, nach dem er angetreten, nicht wirklich frei gemacht hat: dem irrationalistisch-mystischen Grundzug seiner Naturphilosophie; während Hegel von Anfang an, seit seinen Hauslehrerjahren in Bern, wo er sich bereits mit verfassungsrechtlichen Fragen befaßte, trotz – oder richtiger: mit – seinen theologischen Interessen, primär politisch interessiert war.

Schon von außen her gesehen erscheint als ein durch alle Entwicklungsphasen hindurchgehendes Unterscheidungsmerkmal zwischen Hegel und Schelling der Tatbestand, daß die Geschichte bei Hegel, in regionaler wie universaler Weise, überall, auch in seiner Logik, das Thema beherrscht. Bei Schelling wird dagegen die Geschichte in ihrem konkreten Gang (sieht man von zwei kleineren, allerdings mit Recht besonders geschätzten Schriften zur Kunstgeschichte und zur Philosophiegeschichte[2] ab) nie zum wirklichen Thema von Philosophie. Mit dem thematischen Interesse, das bei Hegel die Geschichte hat, läßt sich bei Schelling in der Tat, und zwar in allen Epochen, einschließlich seiner Spätphilosophie, nur das Interesse an der Natur vergleichen.

In anderer als thematischer Weise war Schelling indessen vom Anfang seines Tübinger Studiums bis zu seinem Lebensende in gleichbleibender Breite und Intensität der Geschichte zugewandt. Er beschäftigte sich seit seiner Magisterarbeit über das dritte Kapitel der Genesis (die Geschichte vom Sündenfall) und seiner Doktordissertation über «Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt» in ständig erneuerten Interpretationen mit den alten und

---

[2] «*Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur*» von 1807 und «*Zur Geschichte der neueren Philosophie*», Münchener Vorlesungen von 1827.

ältesten Epochen der menschlichen Geschichte, und dies nun – im Unterschied zu Hegels Ansatz der geschichtlichen Überlieferung als eines *Gegenstands* der Philosophie – in der Weise, daß er diese Überlieferungen als Erkenntnis-*Quellen* ansah. Dabei läßt sich das Interesse am Alten und Ältesten noch verschärft als ein Interesse an vor- und außer-philosophischen Zeugnissen kennzeichnen, insbesondere an der griechischen Mythologie und Dichtung und an den orientalisch-biblischen Religionen.

Damit freilich scheint das negative Urteil über Schellings eigene geschichtliche Bedeutung nur noch besiegelt zu werden. Während nach Hegels Ansicht die Philosophie die überlieferte Geschichte begreifen muß, damit sie von der Herrschaft des Vergangenen frei wird (das ist der Sinn seines Begriffs der aufarbeitenden «Er-innerung»[3]) und den Anspruch, «ihre Zeit in Gedanken gefaßt» zu sein, erfüllen kann, scheint Schelling – ebenso wie einige seiner romantischen Generationsgenossen – die Vergangenheit zu verklären. Die Zuwendung zur alten Geschichte erscheint bei ihm als eine Abwendung von der geschichtlichen Gegenwart, das kontemplative Interesse am Vergangenen als Ausflucht vor den Problemen der Zukunft. Dem romantischen Irrationalismus der Naturphilosophie scheint Schellings Geschichtsinteresse in seinem spekulativen Theologismus zu korrespondieren.

So wie die gegenwartsbewußte Stellung Hegels zur Geschichte ihren Ausdruck in der dominierenden Rolle, die er den politischen Verhältnissen zumißt, findet, so kann man sich umgekehrt das restaurativ-reaktionäre Bild von Schellings Geschichtsinteresse durch die untergeordnete Plazierung des politischen Bereiches in seinem Denken bestätigen lassen. Seine letzten Äußerungen über das Verhältnis des Menschen zum Staat – in dem Briefwechsel mit dem bayerischen König Maximilian und in der «philosophischen Einleitung» in die «Philosophie der Mythologie» – sind nicht nur eine mißmutige Reaktion des alten Mannes auf die politischen Unruhen der vierziger Jahre, deren Höhepunkt er in Berlin erlebt hatte, sondern zugleich auch eine Bekräftigung seiner frühesten Äußerungen über den Staat.

In der 23. Vorlesung der «Philosophie der Mythologie» sagt Schelling: «Der Staat (ist) nicht Gegenstand, nur Voraussetzung

---

[3] S. v. Verf., «*Die Beseitigung der Geschichte durch ‚Bildung' und ‚Erinnerung'*», in: Praxis, 7, 1971 (Heft 1/2), S. 63–72.

alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln». (11, 550) «Die fortschreitende Entwicklung wird auch ihm zugut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr *Princip* zu seyn.» (11, 551) «Die Aufgabe ist, dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen, – Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geschieht das gerade Gegentheil von dem, was geschehen sollte, wie unsere constitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles absorbiert, und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für sich in Anspruch nimmt, jeden die Last des Staates tragen läßt.» (a.a.O.) In dem sogenannten «Systemprogramm» von 1796 sagt Schelling, nachdem er zunächst von der Ethik und der Natur gesprochen hat: «Von der Natur komme ich aufs *Menschenwerk*. Die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – denn jeder Staat muß freie Menschen als Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.»[4]

Diese Äußerung stammt aus *der* Zeit, wo Schelling sich mit Hegel und Hölderlin, seinen Freunden und Zimmergenossen aus der Tübinger Stiftszeit, einig glaubte in dem, was sie mit ihrem «Losungswort» «Reich Gottes» meinten, nämlich der Hoffnung auf einen Zustand der menschlichen Gesellschaft *hier auf Erden*, dem das Signum der «Göttlichkeit» zuzusprechen wäre. Dieses «religiöse» Wort bezeichnet die konkret verstandene Utopie, die die Freunde in ihrem Enthu-

---

[4] HANS-JÖRG SANDKÜHLER illustriert durch Zitate aus der 22. und 23. Vorlesung der «*Philosophie der Mythologie*» seine These von dem praxisfernen und praxisfeindlichen Individualismus des alten Schelling (s. SANDKÜHLER, *Freiheit und Wirklichkeit*. Zur Dialektik von Politik und Philosophie, 1968, darin besonders das Schlußkapitel «*Die positive Philosophie des Staats*»; und: SANDKÜHLER, *F. W. J. Schelling*, Sammlung Metzler, 1970, darin besonders S. 80, S. 85, S. 102f.). In dem ersten Buch sagt Sandkühler: «*Möglichkeitsfindung des Heils ist – und wird für Schellings gesamte Lehre bleiben – die Selbstaufgabe des Menschen, der Verzicht auf Freiheit . . . Der Verzicht auf Freiheit schließt den auf Praxis* (welcher zugleich bedeutet, von der *Theorie der Praxis*, der praktischen Philosophie, abzulassen) *mit ein*. Nach der Revolution von 1848 hat Schelling nur zusammengefaßt, was an praxisverleugnenden Tendenzen seiner Philosophie seit 1800 innegewohnt hatte.» (Freiheit und Wirklichkeit, S. 168.)

siasmus für die Französische Revolution verband: eine Gesellschaftsordnung, in der der Grund und die Macht der Ordnung nicht außerhalb, sondern innerhalb eines jeden der Bewohner dieses «Reiches» läge, – so wie es gegen Ende dieses (wahrscheinlich im Anschluß an Gespräche mit Hölderlin in Frankfurt niedergeschriebenen, in einer Abschrift Hegels überlieferten) Entwurfs heißt: «Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung *aller* Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!»

Der Zusammenklang dieser frühen mit jener spätesten Äußerung erlaubt die Vermutung, daß hier wie dort das ganze Schema, unter dem man Schelling ein mangelndes Interesse an den politischen Verhältnissen zum Vorwurf macht: individualistisch *oder* gesellschaftlich, progressiv *oder* reaktionär, unterlaufen wird. Der Staat wird hier ja nicht entzaubert, weil statt seiner das private Individuum oder eine seelen- und gedankenvolle Innerlichkeit die Hauptsache wäre, sondern weil er gerade nicht das Ideal oder das Element einer optimalen Wirklichkeit der *Gesellschaft* ist. Wenn man Schellings frühe – in ihrer Apodiktizität gewiß unrealistische – Verwerfung des Staates überhaupt und seine späte Relativierung einer staatlichen Gesinnung in seiner – zweifellos anachronistischen – Huldigung der Monarchie nicht primär als dogmatische Aussagen, sondern als kritische Absagen liest, d. h. auf ihre Intention hin, dann kommen die frühe und die späte Ansicht darin überein, daß sie die Frage stellen, wo denn überhaupt der *Maßstab* für eine Veränderung der Gesellschaft und damit den Fortschritt zu suchen ist, ob in einer den *Weltgeist* zufrieden stellenden Stabilität des Staates, der die Scheinfreiheit der Individuen als Antriebsaggregate braucht, oder in der *Wirklichkeit* von Freiheit, deren Zeichen die Gleichheit aller Individuen und deren Element die Brüderlichkeit wäre. In einer Vorlesung, die Schelling auf der Höhe seines Ruhmes, 1802, in Jena gehalten hat, sagt er: «Wir verlangen (für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft), daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sey. Wir fordern für jedes Ding ein besonderes und freies Leben.» (5, 393)

In dieser Forderung: daß «jedes Ding» «ein besonderes und freies Leben» finden kann, also jedes in Bezug zu allen anderen frei sein kann, spricht sich das Grundproblem von Schellings Philosophie im ganzen aus: die Frage, wie *Freiheit wirklich* sein kann. Dieses Problem liegt Schellings Denken zugrunde von den ersten, noch in der Meinung

einer bloßen Propagierung des Vorbildes Fichtes verfaßten philosophischen Schriften aus der Tübinger Zeit bis zu der «Philosophischen Einleitung» in die «Philosophie der Mythologie», der letzten Arbeit vor seinem Tod. Die Wandlungen seines Denkens, die ihm den Ruf eines «Proteus der Philosophie» eintrugen, entstehen aus dem *Festhalten* an diesem Problem. Es ist zuletzt der Grund von Schellings Scheidung der Philosophie in eine «positive» und eine «negative» Hälfte. Die zitierten Äußerungen über den «Staat» in der «Philosophie der Mythologie» stehen am Übergang vom «negativen» zum «positiven» Teil innerhalb dieses Werkes.

Diese Scheidung der Philosophie in zwei sich ergänzende Arten und der spezifische Charakter jeder dieser beiden Arten läßt sich in dem Maße einsehen, wie man das genannte einheitliche Grundproblem von Schellings Denken, die Wirklichkeit der Freiheit, einsieht. Dieses Problem hat seinen konkreten Ausdruck in Schellings Konzeption vom *Verhältnis des Menschen zur Natur*. Diese Konzeption bestimmt auch noch das seinen Stoffen nach «religionsgeschichtliche» Spätwerk, denn in dem Verhältnis des Menschen zur *Natur* sieht Schelling den Grund und den Horizont der *Geschichte*.

In dem folgenden I. Teil möchte ich diesen Sachverhalt, den Zusammenhang zwischen Schellings Interesse an der Geschichte und seiner Naturphilosophie, erläutern, um dann, im II. Teil, auf den geschichtlichen Charakter der «positiven Philosophie» selbst und zuletzt, im III. Teil, auf die Stellung der – an ihr selbst ungeschichtlichen – «negativen Philosophie» innerhalb der Geschichte einzugehen.

I.

Der Zusammenhang zwischen Geschichts-Interesse und Naturphilosophie bei Schelling

Die Frage ist: wie kam der Fichte-Schüler auf die Natur? Die klarste Antwort gibt Schelling in der letzten seiner philosophischen Schriften, die er selbst noch veröffentlicht hat, in den 1809 – zwei Jahre nach Hegels «Phänomenologie des Geistes» – erschienenen «Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit».

Um die Erklärung verstehen zu können, muß man sich zunächst vor Augen halten, was Schellings Naturphilosophie leisten wollte (und, wie sich seit einigen Jahren, besonders durch Wilhelm Szilasi und Wolfgang Wieland[5], zu zeigen beginnt, auch geleistet hat). Es ist dies der systematische Nachweis eines «organischen», d. h. lebendigen Charakters der Wirklichkeit im Ganzen. Der Zweck von Schellings Naturphilosophie ist die Erklärung der Wirklichkeit im Ganzen als *Selbsttätigkeit*. Was wir, die Menschen, aufgrund unseres Bewußtseins im Erkennen und Handeln als das *nicht* von uns hervorgebrachte Seiende vorfinden, was uns als Objektivität begegnet und so, als Objektivität, in der neuzeitlichen Naturwissenschaft seit Galilei und Newton erforscht und in Kants erster Kritik begründet worden ist, das wird – wie Kant in seiner letzten Kritik sah – begrenzt von einer Wirklichkeitsverfassung, die an sich selber zugleich Subjekt ist. Die organische Natur ist, mit einer Formulierung Kants, die dieser als Grenzbegriff verstanden wissen wollte, und die Schelling zur Basis machte, *willens-analog* (Kritik der Urteilskraft, § 64). Diese Konzeption einer primär nicht «mechanischen», sondern «dynamischen» Verfassung der Wirklichkeit systematisch zu begründen, war die

---

[5] W. Szilasi, *Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens* (Vortrag von 1954), jetzt in: Szilasi, Philosophie und Naturwissenschaft (Dalp-Taschenbücher 347) 1961. W. Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: Natur und Geschichte, Karl Löwith zum 70. Geburtstag, 1968, S. 406–440. Verwiesen sei auch auf eine noch unveröffentlichte Tübinger Dissertation von Klaus Podak über «*Spekulation und Erfahrung bei Schelling*».

Absicht von Schellings Naturphilosophie, die er in ihren Grundlinien bereits seit 1798 ausgearbeitet hatte. In der Freiheits-Schrift von 1809 definiert er nun diese Absicht im Rückblick, wenn er sagt: «Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als die Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.» (7, 396)

Mit dieser Bestimmung der Absicht ist aber noch nicht deren Motiv ausgesprochen. Man könnte vermuten, es sei erkenntnistheoretischer Art, etwa eine theoretische Unzufriedenheit mit der traditionellen Ontologie, die (mit der einzigen Ausnahme von Leibniz – von Kants wissenschaftstheoretischer Kapitulation vor dem Phänomen der organischen Natur dagegen ausdrücklich bestätigt) nur einer «mechanischen», d. h. subjektlosen Konzeption von Natur begrifflich beizukommen vermochte. Schellings eigene Erklärung seines Motivs lautet jedoch anders: «Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten.» (7, 351)

Schellings Interesse an einer Philosophie der Natur ist keine Verleugnung, sondern eine Radikalisierung seiner Fichte-Schülerschaft. Das Interesse an der Freiheit (an der Rechtmäßigkeit des Postulates, daß das «Ich» in der Tat «Ich», d. h. Tathandlung ist) verlangt, die Vereinbarkeit dieses Postulates mit dem Ganzen der Wirklichkeit zu begreifen. Es genügt nicht, sagt Schelling, gegen Fichte gewandt: «zu behaupten, ‚daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien', . . . es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey.» (7, 351)

Der Grund von Schellings Naturphilosophie ist selber praktischer Art: «Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigeren Umschwung gegeben als irgendeine frühere Revolution.» (a. a. O.)

Wenn man der Naturphilosophie Schellings, seiner Konzeption der Natur als eines «unbewußten» oder «schlafenden Geistes», den Vorwurf des Irrationalismus macht, dann hat man gerade das Problem verfehlt, das für ihn selbst mit dieser Konzeption aufbrach und ihm den Impuls zur Erweiterung seiner eigenen Philosophie gab, deren

bedeutendster Ausdruck die zitierte Schrift über das «Wesen der menschlichen Freiheit» ist. Gerade darin, daß *uns* (von heute aus gesprochen müßte man in historischer Einschränkung sagen: gerade darin, daß der mit dem cartesianischen Begriff der Wirklichkeit als res extensa einsetzenden neuzeitlichen Vorstellung) die eigene Willensähnlichkeit, die Lebendigkeit der Natur als irrational, als unbegreiflich erscheint, gerade darin liegt für Schelling das Problem. Wenn die Natur, die Wirklichkeit, in der Tat *so* beschaffen ist, wie dies die Merkmale ihrer Lebendigkeit vermuten und das menschliche Verlangen, daß Freiheit kein bloßer Schein ist, postulieren lassen, dann wäre das faktische Bewußtsein von der Wirklichkeit, das diese *nur* als Objektivität zuläßt, ein falsches Bewußtsein; dann wäre das tatsächliche, das von uns in Gestalt der neuzeitlichen Wissenschaft als maßgeblich anerkannte Verhältnis zur Wirklichkeit in Wahrheit unwahr.

Diese Überlegung führt Schelling in der Freiheits-Schrift zu einer Erweiterung seines Begriffs der Freiheit. Könnte jene Unwahrheit nicht selbst noch ein Symptom der Freiheit sein? Gehört zur Freiheit nicht auch noch, sich irren zu können? Gehört, weniger theoretisch gefragt, zur Freiheit nicht auch noch die Möglichkeit des Bösen? Beide Fragen verkoppelt: könnte die genannte Unwahrheit, die theoretische Verfehlung, nicht in einer Verfehlung des Handelns, genauer: in einer Verfehlung der allgemeinen Handelnsmaßstäbe, einer Verfehlung des Verhaltens gründen?

Um den Sinn dieser Frage (zunächst nur als Erwägung) einzusehen, genügt die folgende Überlegung (in der ich das Motiv der Freiheits-Schrift sehen möchte): Wenn der Status der Wirklichkeit als *purer Objektivität* unwahr sein sollte, dann muß man sich doch fragen, wie diese Unwahrheit zustande kommt, konkreter gesagt: wie der Mensch in einen solchen Stand kommt, daß sich ihm die «Subjektivität» der Natur als irrational entzieht? Schellings Antwort darauf lautet: Der Mensch hat sich selber in diesen Stand gesetzt, indem er sich auf *seine* Subjektivität, auf seine Selbständigkeit *versteift* hat. Die Freiheit oder – wie Schelling synonym zu Freiheit sagt – der Wille hat in diesem Fall die Form der «Selbstheit» oder der «Egoität» eingenommen, der gegenüber alle andere «Ichheit» notwendigerweise als bloße Gegenständlichkeit erscheinen muß.

In dieser Überlegung tritt zutage, daß der Begriff der Freiheit unzureichend gefaßt ist, wenn sie problemlos (wie dies noch bei Hegel

und seinen antipodischen Nachfolgern der Fall ist) lediglich als Autonomie begriffen wird. Denn dabei wird diejenige Differenz, in der Schelling das *Wesen* der Freiheit sieht, verdeckt: die Differenz zwischen «aus sich selbst handeln» (7, 347) und auf-sich-*zu*-, um-seiner-selbst-*willen* handeln. Das zweite, das Auf-sich-zu-handeln, ist als Möglichkeit im ersten, dem Aus-sich-heraus-handeln, enthalten; es ist jedoch keineswegs dessen einzige Möglichkeit, ja, wenn man an die eben angestellte Überlegung denkt, vermutlich sogar dessen Verkehrung.

Die verkehrte – moralisch gesprochen, die «böse» – Weise von Freiheit, der «Wille der Selbstheit» (die «Egoität»), ist freilich zugleich auch der höchste Beweis der Freiheit, der Beweis dafür, daß die Freiheit ihrem Grunde nach ab-gründig, oder, wie Schelling sagt, «Un-Grund» ist.

Die Gegenmöglichkeit zu dieser Wesens-Verkehrung, die dem Wesen der Freiheit (dem Wesen des «Willens») angemessene Verwirklichung ihres Wesens, wäre – nach der angestellten Überlegung – eine solche Weise des Willens, in der der Wollende *nicht* sich, sondern das *ihm Andere* will. Das kann er nur, wenn er es als mit sich verwandt erkennt. Darum begreift Schelling die wahre Verfassung des Willens als den «Willen der Liebe» (7, 395).

Die genannte Verkehrung, die gleichermaßen ein Mißbrauch der Freiheit wie deren extremster Gebrauch ist, ließe sich als eine Abkehr von der (im idealistischen Sprachgebrauch zu reden) ursprünglichen «Bestimmung» verstehen. Und Schelling sieht diesen, die Gegenwart beherrschenden, Vorgang ausgesprochen in den orientalisch-biblischen Bildern vom Verlust des «goldenen Zeitalters» und des «Sündenfalls».

Blickt man von Schellings späteren Schriften auf die Freiheits-Schrift von 1809 zurück, dann läßt sich in deren «ontologischer», aus den Rückwirkungen der Naturphilosophie auf deren eigenes Motiv: das Problem der Freiheit, resultierenden Einsicht in die *Ambivalenz des «Willens»* das Kennzeichen der seit den «Weltalter»-Fragmenten von 1811–1813 «heilsgeschichtlichen» Konzeption der *Welt-Geschichte* erkennen. Diese philosophische Konzeption der Geschichte (deren historische Berechtigung seit Karl Löwith und schon seit Max Weber nicht mehr ganz so unsinnig erscheint wie dem empiristischen Denken des vorigen Jahrhunderts) hat ihre *prinzipielle* Bedeutung darin, daß Schelling das Verhältnis des Menschen zur Natur nicht

nur als eine Sache der Ethik und damit der Praxis *überhaupt*, sondern als die Sache und den Grund der Veränderungen der menschlichen Gesellschaft, also der *geschichtlichen* Praxis ansieht[6].

Die in der Freiheits-Schrift zunächst «existentiell» entwickelte Ambivalenz zwischen einer verkehrten und einer die Verkehrung überwindenden Weise des menschlichen Willens (an die Kierkegaard übrigens auch unmittelbar und bis in Einzelheiten hinein in seinen pseudonymen Schriften, besonders im «Begriff der Angst», anknüpft) *konkretisiert* sich, indem sie den Unterschied geschichtlich verschiedener Zustände der menschlichen Gesellschaft bezeichnet. *Diese* Zuwendung der Philosophie zur Geschichte, diese ethisch orientierte «Vergeschichtlichung» der Philosophie meint Schelling in der letzten Phase seines Denkens mit dem Begriff einer «positiven Philosophie».

Das Neue dieser letzten (in den 30er Jahren einsetzenden und in der Hauptsache durch die in den 40er Jahren in Berlin gehaltenen Vorlesungen zur «Philosophie der Mythologie» und der «Offenbarung» dokumentierten) Phase seines Denkens ist die in dem Begriff einer «positiven Philosophie» schon mit ausgedrückte *Trennung der Philosophie in zwei* – einander entgegengesetzte und darin sich ergänzende – *Aufgabenfelder und Verfahrensweisen*, eine «negative» und eine «positive». Schelling setzt nicht etwa die neue an die Stelle der bisherigen Philosophie, sondern er fordert, die Art und den Inhalt der bisherigen Philosophie durch die nach Art und Inhalt neue Philosophie (zu der er in der Tradition freilich auch schon Vorbilder sieht) zu ergänzen. Das eigentlich Neue an Schellings Spätphilosophie ist demnach nicht etwa die «positive Philosophie», sondern die Zweiteilung der Philosophie. Denn wenn damit die bisherige Philosophie auch nicht – wie zur gleichen Zeit von Marx – aufgehoben, sondern nur aufgespalten wird, so kann doch in einer wesentlichen Hinsicht auch die bisherige Philosophie nicht mehr das bleiben, was sie bis dahin war: Sie ist nicht mehr universal, sondern nur noch eine von zwei verschiedenen Weisen des Denkens.

Schellings allgemeine Kennzeichnung der beiden Arten von Philosophie ist bekannt. Die «negative» Philosophie handelt vom «Was», die «positive» vom «Daß» des Seienden. Die «negative» ist «Wesens»-, die «positive» «Existenz»-Philosophie. Die Ansicht, die man

[6] S. den Beitrag d. Verf. in der Festgabe «*Walter Robert Corti*» (Hrsg. D. Larese und H. Strehler), Amriswil, 1970, S. 57–62 («Natur und Geschichte bei Schelling»).

sich in dem ersten Stadium der Ausgrabung von Schellings Spätwerk in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts gebildet hatte, als handele es sich um eine Wendung der Philosophie vom «Idealismus» zum «Realismus», von der «Spekulation» zur «Erfahrung», ist durch die neueren Interpretationen von Schellings Spätwerk (insbesondere die von Walter Schulz und Klaus Hemmerle[7]) korrigiert worden. Das ganze Denkschema, nach dem unsere Begriffe von «Wirklichkeit» und «Empirie» geprägt sind, wird von Schellings Unterscheidung überholt. Und zugleich erweist sich diese Unterscheidung selber noch als eine Konsequenz der «idealistisch-spekulativen» Metaphysik, die – undurchschaut – auch noch die scheinbar anti-metaphysischen Intentionen der Forschungspraxis und der Handlungstheorien des 19. Jahrhunderts geprägt hat.

Ich möchte nun in dem folgenden zweiten Teil die Eigenart dessen, was in Schellings Spätwerk unter dem Namen einer «positiven Philosophie» hervortritt, im Anschluß an die bis jetzt entwickelten Überlegungen erläutern, nämlich als die weltgeschichtliche Konkretisierung seines Grundproblems: der menschlichen Freiheit. In dieser Konkretisierung stellt sich das Grundproblem dar als das Problem der *Erkennbarkeit (oder Wißbarkeit) von Geschichte.* Die beiden wichtigsten Textstellen dazu sind (aus der dem eigentlichen Spätwerk vorausgehenden Zeit:) der Erlanger Vortrag «Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft» von 1821 und (innerhalb des Spätwerks:) die der Sache nach zweite, der Abfassung nach aber frühere der beiden Übergangsstellen von der «negativen» zur «positiven Philosophie»: die 24. (den Beginn des zweiten Bandes ausmachende) Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung». (Nach der Aussage des Herausgebers stammt dieser Text aus dem Jahre 1833, s. 13, VIf.) Die Hauptfrage für uns wird dabei sein, in welchem Sinn das Denken, genötigt durch seine Sache, seinen traditionellen Charakter ändert, konkret (mit der Hauptfrage des Erlanger Vortrages gefragt): wie ist *Wissen* von *Freiheit* möglich?

Von gleicher Wichtigkeit wird aber, wenn es Schelling in der Tat nur um eine Aufspaltung und nicht um eine Aufhebung der Philosophie geht, die Frage sein, welchen «Stellenwert», welche «Funktion» er der bisherigen Art von Philosophie innerhalb der Welt-

---

[7] Zu W. Schulz: s. Anm. 1. – Klaus Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie,* 1968.

Geschichte zuspricht. Welche Bedeutung nimmt dem Thema der «positiven Philosophie», der Geschichte, gegenüber die «negative Philosophie» ein; wiederum konkreter gefragt: welche Bedeutung kommt der «*Contemplation*» innerhalb der geschichtlichen *Praxis* zu? Diese Frage findet ihre bündigste Antwort in der anderen, der Abfassung nach späteren, der beiden Übergangsstellen, der 24. (in diesem Fall am Schluß des ersten Bandes befindlichen) Vorlesung der «Philosophie der Mythologie».

II.

Geschichte und Geschichtserkenntnis

Bevor ich auf Schellings Gedanken über die Problematik und Bedeutung der Geschichts-*Erkenntnis* eingehe (II, 2), möchte ich an drei zeitlich verschiedenen und sachlich sich ergänzenden Stellen Schellings Konzeption von der *Verfassung der Geschichte* selbst erläutern (II, 1). Die erste Stelle ist ein Abschnitt aus den «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» (von 1802): über den Zusammenhang zwischen Christentum und *europäischer Geschichte* (1, a), die zweite ein Passus aus den «Weltalter»-Fragmenten (von 1811-13) über die von Schelling als Gemeinsamkeit zwischen Christentum und Heidentum begriffene genuine *Zeitstruktur der menschlichen Geschichte als solcher* (1, b), die dritte Schellings Interpretation des Demeter-Mythologems in seiner Spätphilosophie, in der er seinen, dem Spezifikum der heidnischen «Mythologie» zugeordneten Begriff vom *Beginn der Geschichte* erläutert (1, c).

1, a. In den «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» handelt Schelling in drei der vierzehn Vorlesungen von der Geschichte. In der achten – «Über die historische Construktion des Christenthums» – erklärt er die christliche Religion als von wesenhaft geschichtlichem Charakter; in der zehnten – «Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz» – handelt er von dem Verfahren der Geschichtserkenntnis (worauf ich später zu sprechen komme) und dem Gegenstand der «Historie im engeren Sinn», den er darum der Jurisprudenz zuweist, weil er ihn als «öffentliches Leben», als «Organismus der Verfassung» begreift (5, 313 und 316). Die dazwischen befindliche neunte Vorlesung: «Über das Studium

der Theologie», handelt von den Konsequenzen, die der in der achten Vorlesung ausgesprochene substanzielle Zusammenhang zwischen Christentum und Geschichte für das wissenschaftliche Studium der christlichen Offenbarung hat (s. darüber hier: Anmerkung 8). In dieser Konsequenz beruht die von Schelling postulierte und in der Reihenfolge ausgedrückte Mittelstellung der Theologie *zwischen* Philologie und Historie, zwischen Religions- und Gesellschaftswissenschaft. Jetzt soll nur von der ersten dieser drei Vorlesungen die Rede sein.

In dem Titel «Über die historische Construktion des Christenthums» ist der Hauptgedanke dieser Vorlesung bereits ausgedrückt. Schelling sieht in einem *konstitutiven Bezug zur Geschichte* den das Christentum vom Heidentum unterscheidenden Grundzug des Christentums. Gemeint ist damit nicht der generelle Sachverhalt, daß «die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste», und zwar als Einheit, der Ursprung von Geschichte ist (5, 287) (darüber unten, in Abschnitt 1, c), sondern der spezielle eines geschichtlichen *Bewußtseins*. Schelling erklärt: mit dem Christentum werde die Wirklichkeit im Ganzen «moralisch» verstanden (5, 287); und das bedeutet: der Grund und Sinn des Daseins liegt außerhalb des jeweils Bestehenden, er liegt *wesenhaft* im «Unendlichen», d. h. im *Nicht-Endlichen*, im Nicht-Hiesigen, noch deutlicher: im Nicht-Gegenwärtigen. Das ist der konkrete Sinn des christlichen (genauer biblisch-christlichen) Begriffs von «Gott» als «Transzendenz». Das – in der griechischen «Mythologie» – jeweils endgültige «Endliche» (jeweils endgültige Hier und Jetzt) ist im Christentum nur «Erscheinung», d. h. transitorisch. In diesem Sinn hat Karl Löwith den Zusammenhang zwischen biblischer Eschatologie und europäischem Geschichtsbewußtsein expliziert. Und diesen für das Handeln konstitutiven *Zukunfts*-Bezug und damit für das Denken maßgeblichen *Sukzessions*-Begriff meint Schelling, wenn er kurzerhand erklärt, daß «in dem Christenthum das Universum überhaupt als *Geschichte* . . . angeschaut wird» (5, 287).

Die Bedeutung dieses gegenüber dem Heidentum neuen, die «Geschichte» – wie Schelling sagt – an die Stelle der «Natur» setzenden Wirklichkeitsbewußtseins liegt darin, daß damit auch die Wirklichkeit selber anders wird. In dem vom Christentum begründeten (und in «säkularisierter» Form bis heute von ihm geprägten) europäischen Bereich der Weltgeschichte hat *die Geschichte selbst*, das wirklich voll-

zogene Verhältnis zwischen Mensch und Natur, einen anderen Charakter als in anderen, in vor- und außereuropäischen Kulturen. Schelling erklärt: der «Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besonderen Bestimmungen des Christenthums einzusehen» (5, 292). Diese Erklärung läßt sich auch umkehren: das Neue der neuen Welt, ihr Wesen und ihre besonderen Bestimmungen, findet in dem neuen – spezifisch «geschichtlichen» – Wirklichkeits-*Bewußtsein*, das mit dem Christentum «in die Welt» getreten ist, seine Erklärung.

Schelling erläutert das an Christus. «Der Menschgewordene Gott» ist «Gipfel und Ende der alten Götterwelt». «Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine . . . in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche (das jeweils Bestehende, d. Verf.) zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.» (5, 292)[8]

Man wird den Sinn dieses Gedankens verfehlen, wenn man ihn allein als eine innertheologische Kritik, als eine Wendung gegen einen ungeschichtlichen Dogmatismus in der Theologie ansehen würde. Schelling hat mit dem referierten – scheinbar nur religionshistorischen – Sachverhalt ein Problem bemerkt, das für jede historische Wissenschaft von Bedeutung ist und mit der späteren Entfaltung der zur Zeit jener Vorlesungen ansetzenden methodologisch begründeten Geschichtsforschung erst akut geworden ist, nämlich die, in der

---

[8] Aus dem Gedanken, daß die christliche «Religion» die Struktur des europäischen Geschichtscharakters im Ganzen begründet hat, leitet Schelling in der neunten der «*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*» («Über das Studium der Theologie») eine Konsequenz für das Studium dieser Religion selbst, also die Theologie, ab, nämlich die, aus der Geschichte (aus der vom Christentum begründeten Epoche der *Welt*-Geschichte), aus der «Welt, die es geschaffen» (5, 300) die «*Lehre*» des Christentum zu entnehmen, statt die ersten Bücher zur Autorität zu machen. Er macht dem Protestantismus den Vorwurf: «An die Stelle der lebendigen Auktorität trat die andere todter in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend seyn konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten.» (5, 301)

methodologischen Grundlegung mitgesetzte, Blindheit der historischen Disziplinen für den eigenen *Geschichtscharakter* der Geschichte. Das alle Epochen prinzipiell gleichmäßig erforschende (ihr Gegenstandsgebiet über alle Epochen hinweg prinzipiell gleichmäßig ansetzende) Verfahren der verschiedenen historischen Disziplinen ignoriert den Sachverhalt, daß «Geschichte» selbst jeweils prinzipiell anders beschaffen ist, jede Epoche ihren eigenen «Wirklichkeits»-Maßstab hat. So setzt die «Geschichtswissenschaft» im engeren Sinn des Wortes ihren Gegenstand im Falle etwa von Altsumer und Altägypten oder der jetzt aufdämmernden planetarischen Nord-Süd-Differenz ebenso genetisch und machtpolitisch an wie im Falle des dafür prototypischen modernen Nationalismus und Kolonialismus oder des Ost-West-Gegensatzes, in deren Gegenwart sie sich entfaltete. Und für die Literaturwissenschaft ist das homerische Epos oder die griechische Tragödie ebenso «Literatur» («Text») wie ein Roman von Thomas Mann oder ein Theaterstück von Brecht. Ob dieser vom Fach diktierte Vorbegriff der Sache – die historischen Mächte, die Texte, die Kompositionen, die mythologischen Vorstellungen, die magischen Riten – außerhalb der jeweils maßstabprägenden Epoche überhaupt noch zutrifft, wird nicht gefragt und kann nicht gefragt werden. Der ungeschichtliche Vorbegriff des Gegenstandes, der in der nachträglichen Verknüpfung der «Gebiete» – einer soziologischen Begründung der «Literatur», einer kulturellen Umrahmung der Ökonomie und Politik – nur noch verfestigt wird, ist der unvermeidliche Preis für die mit der Disziplinierung erzielte wissenschaftliche Produktivität. – Was Schelling über die *welt*-geschichtliche Bedeutung der christlichen «Offenbarung» im Falle Europas zu zeigen sucht, ließe sich ähnlich an der welt-geschichtlichen Bedeutung des homerischen Epos im Falle Griechenlands[9] oder der monumentalen Plastik und Architektur am Beginn der Hochkulturen zeigen.

Der Gedanke von dem *wesenhaft* «historischen» Charakter des Christentums in der achten jener vierzehn Vorlesungen über die

---

[9] Vgl. dazu SCHELLINGS eigene Deutung der geschichtlichen Wirkung des homerischen Epos (anhand einer Auslegung von Herodot II, 53) in der 1. Vorlesung der «*Philosophie der Mythologie*» (11, 15–25); s. dazu: Verf., *Schelling*, Band II, 1969, S. 107–118. – Über den eigenen geschichtlichen Wandel der geschichtlichen Funktion der Dichtung handelt J. BURCKHARDT in den «*Weltgeschichtlichen Betrachtungen*», 2. Kapitel, 4. Abschnitt: «*Zur geschichtlichen Betrachtung der Poesie*».

Methode des akademischen Studiums weitet sich für Schelling im Fortgang seines Denkens zu einem Hauptgedanken aus. In der – später noch näher zu besprechenden – 24. Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung» erklärt Schelling im Anschluß an eine Erörterung über das Verhältnis des Christentums zum Heidentum: «Man könnte hier bemerken, dieß gehe also bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Christenthum gehört nicht bloß diesen, es gehört ebenso wohl dem ächten Geschichtsforscher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen schon längst zu einer gemeinen Erscheinung herabgeschätzt, so würde es der großartige Geschichtsforscher (Schelling verweist hier wie auch sonst oft auf Johannes von Müller) in seiner erhabenen, geschichtlichen Bedeutung festhalten.» (14, 20)

1, b. Zwischen den der identitätsphilosophischen Periode Schellings zugehörigen «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» und den «Weltaltern» liegen Schellings Einsichten in das Problem der menschlichen Freiheit, von der im I. Teil dieses Aufsatzes die Rede war. Geschichte wird seitdem, im Unterschied zu der vorher mehr formalen Bestimmung des Transitorischen überhaupt, konkret und definitiv als der Zeitraum des Übergangs zwischen Unwahrheit und Wahrheit, Unheil und Heil begriffen. Diese Grundverfassung der Geschichte gilt nun aber für das vorchristlich-«heidnische» Zeitalter ebenso wie für das modern-«christliche». Man könnte daher, wenn man von der konkreten ontologisch-soteriologischen *Bedeutung* des Übergangs-Status und den damit implizierten Wandlungen vom «Heidnischen» zum «Christlichen» abstrahiert, den Unterschied des späteren zu dem früheren Geschichtsbegriff Schellings als eine bloße *Generalisierung* des zunächst nur als Spezifikum der christlich-europäischen Epoche verstandenen transitorischen Wirklichkeitsstatus auf das Ganze der Menschenwelt interpretieren: seit dem «Abfall von Gott» lebt der Mensch geschichtlich; und das besagt für Schelling: ist jeder Moment seines Daseins wesenhaft durch Nicht-Gegenwart bestimmt. Daß damit der substantielle Unterschied zwischen antik-«heidnischer» und modern-«christlicher» Welt dennoch nicht verwischt wird, zeigt die Unterscheidung, die Schelling auf dieser Basis in der letzten Periode seines Denkens zwischen dem Geschichtscharakter des «mythologischen» und dem des «Offenbarungs»-Zeitalters macht: das christlich-moderne Zeitalter ist von dem vorhergehenden durch sein Geschichts-Bewußtsein, und das bedeutet: durch die Dominanz des Zukunfts-Bezuges unterschieden;

sein – der neue – Übergangs-Status besteht darin, sich von der Herrschaft des Vergangenen *frei* zu machen, indem das Vergangene eigens zum Vergangenen gemacht, in die Vergangenheit zurückgestoßen wird. Auf diesen – für Schellings Denken seit den «Weltaltern» zentralen – Gedanken soll hier nicht näher eingegangen werden[10]; ich will lediglich das für das Thema dieses Aufsatzes wichtige prinzipielle Moment dieses Gedankens herausstellen, das Schelling in den «Weltaltern» konzipiert hat. Es ist dies seine Einsicht in die zeitliche Dimensionalität der Geschichte überhaupt.

Schelling sieht diesen Sachverhalt ausgesprochen, d. h. erkannt und für uns erkennbar gemacht, *sowohl* in der orientalisch-griechischen Mythologie *als auch* in der christlichen Offenbarung. Im Falle der Mythologie ist es deren Grundlage, die *Theogonie*, im Falle des Christentums ebenfalls dessen Grundlage: die *Trinität*.

In beiden Fällen sieht Schelling das Ausschlaggebende darin, daß ein bestimmtes Zeitalter – das des «Zeus» oder das mit Geburt und Tod des «Gottessohnes» beginnende – seine Wirklichkeit darin hat, daß Vergangenheit und Zukunft *als solche* an der Gegenwart beteiligt sind. Zeus ist die Macht der Ordnung (das «Reich der Form»), das darin *besteht*, daß sie das «Chaos» überwunden, zum eigenen Grund gemacht hat und ihr selbst «ein gleiches Schicksal» (der Überwindung nämlich) «geweissagt» ist (Die Weltalter, Urfassungen, S. 68f.). Christus ist «Sohn» Gottes als vom «Vater» gezeugt und ihn zugleich (als seine eigene Herkunft) bezeugend, wobei das Zeugnis der *Gottes*-Sohnschaft der «Geist» ist, der nach dem Tod Christi zur Sprache kommt als praktische Aufgabe (Zukunft) jeder nachfolgenden Gegenwart (vgl. a.a.O. S. 69-72).

Der Passus, in dem Schelling in den «Weltaltern» das chronologische *Folge*-Verhältnis in den heidnischen (speziell der griechischen) *Theogonien* als ein solches der geschichtlichen Konstellation aller drei Zeitdimensionen erklärt, enthält zugleich eine weitere für Schelling wesentliche Einsicht, nämlich die in die für die Zukunftsdimension wichtige *Doppeldeutigkeit* der Vergangenheit. (Die philologische Problematik im Detail, z. B. die zu Schellings Zeit übliche

---

[10] S. dazu: Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit*, 1954 (Heidelberger Forschungen 4), und: Jürgen Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes (Vortrag von 1961), in: Habermas, *Theorie und Praxis*, 3. Aufl. 1969, S. 108–162.

etymologische Verbindung von Kronos und χρόνος, kann hier außeracht bleiben.) Schelling erklärt: «In allen Uransichten der Menschheit, allen Religionen ohne Unterschied, liegt die stille Ahndung jener Folge von Persönlichkeiten, die notwendig ist, um den Zustand der entfalteten und zugleich beruhigten Schöpfung zu erklären. Denn so läßt nicht allein die Indische Religion ihren höchsten Gott den zweyten, Brama, erzeugen, durch welchen die in jenem verborgene Welt erst hervorgezogen wird. Auch in der griechischen Fabel folgte der Herrschaft des Uranos, der uranfänglichen himmlichen Wesenheit, die Herrschaft des Kronos, in dessen Natur zwey Vorstellungen verbunden werden, die der ewig gebährenden, ewig verschlingenden Zeit, des unablässig in sich selbst laufenden Rads der Geburt, und die der goldenen Zeit, welcher zuletzt immer jene Eintracht der Dinge zum Vorbild diente, in welcher sie vor dem Anfang der jetzigen Zeiten zusammenlebten. Denn es bleibt dem Menschen in dem lebhaftesten Gefühl der Entzweyung mit sich und der ganzen Welt noch die Ahndung, einmal im Ganzen und selber mit das Ganze gewesen zu seyn und der Wunsch ist so natürlich, lieber gleich in dieses zurückzugehen, als durch einen langen Kampf wieder dahin zu gelangen. Den Kronos aber verdrängte sein Sohn Zeus, der Herrscher der Gegenwart, dem nur in der Zukunft ein gleiches Schicksal geweissagt ist. Vor Zeus Herrschaft gab es nur wilde, regellose Geburten, nichts Bleibendes und Bestehendes; mit Zeus aber beginnt das Reich der Form, beginnen die bleibenden ruhenden Gestalten. In der andern Beziehung aber, da die Zeiten Saturns als die Zeiten hoher Glückseligkeit betrachtet wurden, mußte dem Realismus der griechischen Religion zufolge diese Verdrängung als Gewaltthat vorgestellt und beklagt werden.» (a.a.O. S. 68f.) Die Vor-Zeit ist also einerseits das «Chaos», dessen Überwindung aufs höchste rühmenswert ist, andererseits die «goldene Zeit», deren Verlust aufs höchste beklagenswert ist – und so die Gegenwart (auch ohne eschatologische Heilsprophetie) zukunftsoffen macht.

Zu Schellings Verständnis der christlichen *Trinität* sei hier nur eine Stelle zitiert, in der aus dem polemischen Gegenpol das prinzipielle Moment der Zeitlichkeit besonders klar wird. Schellings polemischer Gegenpol ist hier die dogmatische Reduktion des Zeit-Verhältnisses auf ein ungeschichtliches Satz-Verhältnis: «Auch hier» (nämlich ähnlich wie im Falle der Theogonien) «ist der lebendigen Einsicht nicht wenig durch die Art geschadet worden, alles dogmatisch-hart

und schroff, satzweise hinzustellen, indeß die Offenbarung alles im Werden und in der Bewegung darstellt, und z. B. nirgends die Idee der Dreyeinigkeit als Dogma ausspricht, sondern den Vater in der Zeugung des Sohnes, den Sohn im Gezeugtwerden und im Aussprechen des Vaters, den Geist im Ausgehen von beyden oder doch vom Vater vorstellt.» (a.a.O. S. 71)

1, c. Der erste Teil von Schellings «Positiver Philosophie», die «Philosophie der Mythologie», läßt sich rundweg kennzeichnen als Philosophie des *Beginns der Geschichte*. Schelling sieht als erster Philosoph seit Vico und innerhalb der traditionellen Philosophie als einziger Philosoph neben Vico, daß der Beginn von Geschichte identisch ist mit der Entstehung der Hochkulturen. Das ist der konkrete Sinn seiner These – der Grundthese seiner «Philosophie der Mythologie» – daß mit der Entstehung der Mythologie (des «Polytheismus») die Scheidung der Menschheit in verschiedene «Völker» begründet wird (s. dazu besonders: 11, 126-130; 11, 228-232). (Daß Schelling mit dem Terminus «Völker» dasselbe meint, was wir als «Kulturen» bezeichnen, lehrt seine Betrachtung der verschiedenen «Völker» in Gestalt der Kulturen Indiens, Chinas, Ägyptens, Babyloniens, Phöniziens, Griechenlands und Roms.)

Was Schelling, bei allen teils selbstverschuldeten, teils zu seiner Zeit unvermeidlichen Fehlern, über die moderne Fachwissenschaft (mit wenigen Ausnahmen wie etwa dem Frankfurter Frobenius-Institut) hinaushebt, das ist seine Betonung des revolutionären und nicht evolutionären Charakters dieses Epocheneinschnitts. «Die Entstehung von Völkern ist nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor bestandenen Verhältnissen von selbst herbeiführt, sie ist etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingesetzt wird. Der Übergang von jenem homogenen Seyn (der vorgeschichtlichen Menschheit) zu dem höheren und entwickelteren, wo schon Völker, d. h. Ganze von geistigen Unterschieden, sind, macht sich so wenig von selbst, als z. B. der Übergang von der unorganischen zur organischen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar ist. Denn wenn im Reiche des Unorganischen alle Körper noch in der gemeinsamen Schwere ruhen, und selbst Wärme, Electricität und alles dem Ähnliche ihnen noch *gemein* ist, so entstehen mit den organischen Wesen selbständige Mittelpunkte, *für sich* seyende Wesen, die dieß alles als eigenes besitzen, und die Schwere selbst, die sie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.» (11, 130)

Schelling wirft den Geschichtsforschern vor, sie hätten keinen Begriff vom «Anfang der Geschichte» und würden ihn nicht einmal vermissen (11, 229 und 232); denn die Scheidung zwischen «Geschichte» und «Vorgeschichte» nach dem Vorhandensein schriftlicher Überlieferungen sei «äußerlich und zufällig» (11, 231). «Eine *wesentlich*, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern *Inhalt* hätte als die geschichtliche.» (a.a.O.)

Eine solche «innerliche», also qualitative Differenz ist nach Schellings Ansicht dann gewonnen, wenn man die *Geschichte* mit der «vollbrachten Trennung der Völker» beginnen läßt und dann als eine «*relativ-vorgeschichtliche Zeit*» die Entstehung dieser Völker-Trennung und als eine «*absolut-vorgeschichtliche Zeit*» «die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menschheit» ansieht (11, 233-235). Als den «wahren Inhalt» jener relativ-vorgeschichtlichen Zeit, in der sich die Scheidung der Menschheit in «Völker» ausbildet, also «Kulturen» aufkommen, begreift Schelling die «Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der *Mythologie überhaupt*», – in deren Interpretation die Ausführung seiner «Philosophie der Mythologie» beruht und worauf hier nicht weiter eingegangen werden soll. Wesentlich für unser Thema ist die prinzipielle These, die Schelling aus jener qualitativen Differenz ableitet: «Demgemäß sind die *geschichtliche* und die *vorgeschichtliche* Zeit *nicht* mehr bloß relative Unterschiede *einer und derselben Zeit*, sie sind *zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte*, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten . . . Die geschichtliche Zeit setzt sich also nicht in die vorgeschichtliche fort, sondern ist durch diese als eine völlig andere vielmehr abgeschnitten und begrenzt.» (11, 233f.)

Vom heutigen Stand der Faktenkenntnis ließe sich diese These Schellings verifizieren an dem Unterschied zwischen dem nomadischen Jäger- und Sammler-Dasein der Menschen des Paläolithikums und den Merkmalen der Seßhaftigkeit, der Arbeitsteilung und der hierarchischen Sozialgliederung der Hochkulturen. Als Grundlage dafür erscheint die, eine städtische Gesellschaft vorbereitende Entstehung des Ackerbaus (d. h. einer intensiven und planenden Wirtschaftsweise) im Neolithikum. Sowenig Schelling die Resultate der mit seiner Generation beginnenden Archäologie voraussehen konnte, so gut kannte er doch – auch darin Vico vergleichbar – die historische Selbsterklärung der mythologischen Überlieferung. Schelling sieht

den Beginn der menschlichen «Kultur» (der Geschichte) interpretiert in dem Mythologem von *Demeter* und *Persephone* (s. dazu besonders: 12, 636-642 und 13, 415-417).

Schelling bestreitet die (bis heute verbreitete) symbolisch-naturalistische Deutung Demeters als einer «Göttin der Pflanzenwelt», an der die «Beziehung auf das *Physische* des Ackerbaus, also auch auf das *Physische* des Keimens und Fruchttragens des in die Erde gesenkten Saatkorns» die Hauptsache sei: «Beides ist gleich unhistorisch und völlig grundlos» (12, 367). «Für das griechische Bewußtsseyn» bedeute Demeter vielmehr «den Übergang zum gesetzlichen Leben und zum Ackerbau insbesondere» im Sinne einer «Theilung des Eigenthums», die es in dem «goldenen Zeitalter» des Kronos noch nicht gegeben hatte. Schelling beruft sich dazu auf eine Vergil-Stelle: «Ante Jovem (vor *Zeus*, also vor der Zeit der Zeusherrschaft und da diese mit Demeter gesetzt ist, also auch vor Demeter) Ante Jovem nulli subigebant arva coloni, / Ne signare quidem aut partiri limite campum, / Fas erat (Georg. I, 125ff.): – vor Zeus gab es keine Feldbauer, noch war es erlaubt, sein Feld abzugrenzen, als Eigenthum zu bezeichnen; kurz in diesem *geschichtlichen* Sinn ist Demeter Göttin, nämlich Einsetzerin des Ackerbaus.» (a.a.O.)

In der «Philosophie der Offenbarung» kommt Schelling auf dieses Mythologem zurück: «Demeter (ist) Stifterin, Einsetzerin des Ackerbaus, und wird vorzüglich als solche verehrt, aber mit dieser Verehrung ist ein anderer als der bloß physikalische Sinn verbunden. Mit der Einsetzung des Ackerbaues nämlich schwand zugleich jenes unstete, herumschweifende, thierähnliche Leben der ältesten Zeit und an seine Stelle trat das wahrhafte menschliche, durch Sitte und Gesetz gefestigte Leben. Diese *sittliche* (also gesellschaftliche, d. Vf.) Bedeutung des Ackerbaus ist es, die in Demeter verehrt und geheiligt ist.» (13, 416)

Auch hier weist Schelling auf den Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Bedeutung des *Ackerbaus:* «getheiltes und durch bürgerliche Gesetze geschütztes Eigenthum» einerseits, und der Entstehung von «Völkern im eigentlichen Sinn», «bürgerlicher Gesellschaft» und der «erst mit beiden anhebenden *Geschichte*» andererseits (13, 417). Und wie in den «Weltaltern» sieht er auch hier die Doppeldeutigkeit: Der Schritt zum Eigentum, zur Selbständigkeit («Völker» sind dem vorausgehenden Zustand der Menschheit gegenüber etwas *frei* handelndes; 11, 233f.) ist zugleich ein Schritt zur

Friedlosigkeit. «Von der andern Seite freilich erscheint dem Menschengeschlecht, nachdem es auch die Übel des bürgerlichen Lebens erfahren hat, die nothwendigen Begleiter jeder höheren Entwicklung, da erscheint ihm wohl wieder jener früheste Zustand des freien, durch keine, weder räumliche, noch gesetzliche Grenzen beschränkten Lebens als ein Zustand von Glückseligkeit, den es als das goldene Weltalter bezeichnet, nach dem es mit Sehnsucht zurückblickt.» (13, 417) Und Schelling setzt noch hinzu: «Unendlich merkwürdig aber ist, wie, nachdem den Babyloniern zuerst die Gründung größerer Städte zugeschrieben wird, die Phönikier, die Tyrer, die Karthager, die Kronischen Völker, sich aufs neue von der Erde und dem Ackerbau abwenden und die Wüste des Meeres, dieses kronische Element, durchschiffen, während . . . der Ägypter . . . an der Erde, an seinem Land festhält, das er mit der goldenen Saat der Isis bedeckt, indeß er das Meer als typhonisches Element scheut, ja, wie Plutarch sagt, haßt.» (13, 418)

Ich habe Schellings Vorstellung von der Verfassung der Weltgeschichte in drei verschiedenen Hinsichten zu erläutern versucht. In einer von Schritt zu Schritt zunehmenden Konkretisierung hat sich dabei gezeigt, daß die Geschichte ihrem Grundzug nach für Schelling in Umwälzungen beruht, in denen jeweils das Frühere zur Basis des Neuen wird und als solche Basis, als «Vergangenheit» *aktuell* bleibt. Diese *zeitliche* Verfassung läßt sich nicht *logisch* auflösen. Darin gründet das Problem der *Geschichtserkenntnis* und das Problem der Philosophie als solcher, sofern sie sich dem Sachverhalt stellt, daß das (zuhöchst oder zutiefst) zu Denkende von geschichtlicher Verfassung ist.

Ich will dies wieder in drei Schritten erläutern, die sich in der Weise von Ansatzpunkt, Kernpunkt und Anwendung (konkreter Konsequenz) unterscheiden. In der Vorlesung «Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz» innerhalb der «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» erläutert Schelling das Problem der Geschichtserkenntnis (noch ohne unmittelbaren Bezug auf die Philosophie selbst) als das Problem des *Maßstabs* (2. a). Die wichtigste prinzipielle Erörterung, in der Schelling das Problem der Geschichtserkenntnis als das des *menschlichen Wissens* schlechthin begreift, stellt der Erlanger Vortrag von 1821 «Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft» dar (2. b.). Der dritte Punkt schließlich

ist Schellings Ansicht von der eigenen *Stellung* einer geschichtlichen oder «positiven» Philosophie *innerhalb der Weltgeschichte*, die er mit besonderem Nachdruck in der 24. Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung» dargelegt hat, in derjenigen Vorlesung, die den Beginn des «positiven» Teils innerhalb der «Philosophie der Offenbarung» ausmacht (2. c).

2. a. Was Schelling in der Vorlesung «Über das Studium der Historie . . .» erklären will, erläutert er an drei Arten von Beispielen; die erste ist die «pragmatische» Geschichtsschreibung, deren klassische Vorbilder er in Polybius und Tacitus sieht, die zweite: das Ideal einer «wahren Historie», deren Vorbilder er in Herodot und Thukydides sieht, das dritte schließlich eine von dieser griechischen unterschiedene, aber dennoch in Schellings Sinne legitime Art von Historie, die die neuere Zeit hervorgebracht hat; als Beispiel dafür nennt er – zu einer Zeit, wo man von Historikern wie Niebuhr oder Ranke noch nichts ahnen konnte – Gibbon, Macchiavelli und Johannes von Müller.

In der «*pragmatischen*» Geschichtsschreibung sieht Schelling den Anspruch auf wahre Erkenntnis gefährdet, und zwar dadurch, daß das Thema auf ein den Geschichtsschreiber leitendes aktuelles Interesse hin ausgerichtet ist: «So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten auf die Technik des Krieges gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher . . .» (5, 308) (Auch wenn Schelling mit diesem speziellen Zweck Polybius nicht gerecht wird, so bleibt er mit dem genannten Begriff des Pragmatischen doch im Recht, sofern Polybius die Vergangenheit teleologisch auf seine eigene römische Gegenwart hin interpretiert – ähnlich wie dies Schelling von dem anderen Autor dieser Art von Geschichtsschreibung sagt:) «. . . so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.» (a. a. O.) Von einer solchen teleologisch-pragmatischen Verengung der geschichtlichen Wahrheit unterscheidet Schelling als eine niedere Stufe von «historischem Pragmatismus» die Unterwerfung der Überlieferung unter Maßstäbe, die Jacob Burckhardt später (im letzten Kapitel der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen») als solche des «Egoismus» bezeichnet. Beispiel dafür ist Schelling seine eigene Umgebung (zu dieser Zeit, um 1802): «In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie (im Sinne von bloßer Betriebsamkeit, d. Vf.) wird,

wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders, wenn er sich noch Gewalt anthut Verstand zu haben, und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen, zu schätzen, und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maßstab an alles Erhabene zu legen; oder wenn er auf der anderen Seite den historischen Pragmatismus darin sucht, sich selbst durch Räsonnieren über die Begebenheiten oder Ausschmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie wir's denn zuletzt so herrlich weit gebracht.» (5, 308f.)

In den generellen Einwand: «Der pragmatische Zweck der Geschichte schließt von selbst die Universalität aus und fordert nothwendig auch einen beschränkten Gegenstand» (5, 309), bezieht Schelling auch «Kants Plan einer Geschichte im weltbürgerlichen Sinn» ein: Die Absicht einer so geordneten Geschichte müßte «nicht sowohl eine weltbürgerliche als eine bürgerliche heißen . . ., den Fortgang nämlich der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich, und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen darzustellen» (a.a.O.).

Wenn man an die Ausbildung einer methodologischen Sicherung der Objektivität durch Einklammerung des Subjekts seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts denkt, so könnte man glauben, das sei die einzige Alternative zu dem von Schelling kritisierten «Pragmatismus». Doch dies wäre ein doppelter Irrtum. Schellings Kritik am «Pragmatismus» trifft, genauso wie siebzig Jahre später Burckhardts Vorwurf des «Egoismus», auch eine Gefahr der methodologisch gesicherten Geschichtswissenschaft. Denn wogegen diese sich nicht absichern kann, das sind die je schon vorgegebenen Maßstäbe, nach denen sie die «historische Bedeutung» (Droysen) eines überlieferten Tatbestandes, die Qualität, die aus «Geschäften» «Geschichte» macht (Droysen), mißt. Ob dadurch eine Vergewaltigung der Überlieferung durch die Gegenwart, der das Forschungssubjekt angehört, eintritt oder nicht, kann nicht methodologisch entschieden werden. Damit ist der zweite Punkt des Irrtums schon genannt. Schellings

Alternative ist nicht die gegenstandsverändernde «Objektivität» der Methode, sondern die gegenwartsverändernde Relevanz der Sache. Deren Kennzeichen ist die von der Sache selbst und nicht an sich zu gewinnende Angemessenheit der Erkenntnis an Eigenart und Rang des zu Erkennenden. Das ist indirekt ausgesprochen, wenn Schelling vor den «sogenannten Universalhistorien» seiner Zeit warnt, «die nichts lehren». «Was man jetzt so nennt, sind Compendien, darin alles Besondere und Bedeutende verwischt ist.» (5, 311) Im Vergleich dazu sieht Schelling einen Vorzug so «wahrhaft nationeller Historiker» wie Macchiavelli oder Johannes von Müller.

Die eigentliche Alternative sieht er jedoch in den «großen Mustern der Alten», welche, wie er glaubt, «nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder erreicht werden konnten» (5, 311). So lyrisch und «emotional» nun Schellings Begründung dieser These klingt, sie trifft doch schon den Punkt, den später, zur Zeit der höchsten Blüte der historischen Wissenschaften, Burckhardt und Nietzsche als den geheimen Subjektivismus der Objektivitätsgläubigkeit erkannten: die Diktatur des Forschungsmaßstabs über die Sache, die an die Stelle eines *solchen* wissenschaftlichen Ethos tritt, das weiß, welche Anstrengungen notwendig sind, um die Sache selber sprechen zu lassen. «In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft homerischer Kopf, im Thucydides concentrirt sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung.» (5, 308)

Dieses hier, zu einer Zeit, wo noch im Vordergrund von Schellings Arbeit die Natur- und die Kunstphilosophie standen, nur angerührte Problem des *Maßstabs* in der Geschichtserkenntnis zieht sich in der Spätphilosophie wie ein roter Faden durch die «religions»-geschichtlichen Erörterungen hindurch. So sagt er in der (unter 2. c noch näher zu besprechenden) 24. Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung»: «Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt, – jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht.» (14, 19)

Auch hier zwei Beispiele, die verdeutlichen, was Schelling meint. Im Zusammenhang mit der ihn hier beschäftigenden Verschiedenheit vor- und außerchristlicher Religionen verweist er auf die «bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Missionarien»: «Die meisten derselben können, wie einige eingestehen, sich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z. B. in den Gedankenzusammenhang eines indischen Braminen versetzen, und da sie in den heidnischen Vorstellungen *nur Wahn, nur Lüge* zu sehen im Stande sind, können sie auch keinen Zugang zu dem Vorstellungsvermögen dieser Menschen finden.» (14, 21f.) (Man könnte sich heute fragen, ob die Selbstsicherheit, mit der die «Entwicklungshilfe» aus dem europäisch-westlichen Vorstellungsvermögen heraus operiert, von einer solchen Kritik weniger getroffen würde, oder – ins Positive gewandt – wie viel nach wie vor von einem bekehrten Missionar wie Richard Wilhelm zu lernen wäre.)

Worin Schelling das Problem der Geschichtserkenntnis sieht, geht aus dem Beispielpaar hervor, das er hier zur Erläuterung der «Offenbarungs»-Erkenntnis einführt. Er vergleicht diese mit einer «großen That» in der Geschichte, «die nicht jeder versteht». Und das erläutert er am Tod des Sokrates und Alexanders Ausspruch zu Parmenion. «Wie viele Menschen gibt es wohl, die fähig gewesen wären, wie Sokrates zu sterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil seiner Zeitgenossen seine Ankläger weit vernünftigere Leute waren als er, wie sie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo es ums Leben ging, vor den Richtern sich ganz anders benommen hätten als Sokrates. – Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen ansehnlichen Theil seines Reiches bis an den Taurus abzutreten, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben usw., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er diese Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: Et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweise überstieg die Begriffe des Parmenio, seines übrigens vertrautesten Freundes.» (14, 26f.) Auch hier redet Schelling nicht etwa einem Irrationalismus das Wort, sondern, ganz im Gegenteil, einem verbindlichen Realismus. Er folgert aus diesen Beispielen von Handlungen, die bestimmte (bestehende) Begriffe überschreiten, daß dies nicht bedeute, «daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen», zu einem ihnen gemäßen «Maßstab» greifen müssen (14, 27). «Eine Philosophie, wel-

che für die Wirklichkeit als solche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Ansehung der Geschichte dahin, sich eine Geschichte zu machen, wie sie seyn sollte, welche gegen die wirkliche Geschichte dann nur ein negatives, abweisendes Verhältniß hat . . . Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d. h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen. Ein solches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretischen Ansicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung selbst aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Basis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel stellt.» (14, 22)

2. b. Auf den Kernpunkt von Schellings Wissensbegriff und Wissenskritik führt das hier zunächst an Beispielen erläuterte Problem der Geschichtserkenntnis, wenn man sich den *Grund* der Schwierigkeit, sachgemäße Maßstäbe der Erkenntnis zu gewinnen, klar macht. Worin gründet die Gefahr, ungewollt subjektiven Maßstäben zu unterliegen? In der zuletzt zitierten 24. Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung» setzt Schelling den Grundzug von Geschichte gleich mit dem Grundsinn von «Offenbarung». Wiederum ist nicht eine mystische – auf Intuition oder Erwählung beruhende – Zauberkraft gemeint, sondern ein Sachverhalt, der nach Schellings Überzeugung zur allgemeinen Erfahrung der Menschen überhaupt gehört: ihre Fähigkeit zum *Handeln*. Geschichte hat – unabhängig von jeder metaphysischen Deutung – in dem ganz «formalen» Sinn «Offenbarungs»-Charakter, als sie aus *Taten* besteht, d. h. aus Wirkungen von Freiheit. Das Problem der Geschichtserkenntnis ist somit das Problem, dem Tat-Charakter des zu Erkennenden gerecht zu werden, zu vermeiden, daß man die Taten zu Resultaten umfälscht, mit den Kategorien des *Prozesses* arbeitet, wo es sich in Wahrheit um Leiden, Kampf und Schöpfung handelt.

Der Erlanger Vortrag «Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft» von 1821 setzt bei einem geschichtlichen Phänomen an, und zwar bei demjenigen, das die Philosophie unmittelbar bedrängen muß – und seither auch bedrängt hat –, dem Phänomen ihrer eigenen Geschichtlichkeit, dem geschichtlichen Wechsel der philosophischen Systeme (vgl. 9, 210–215). Das Bedrängende daran ist der Anschein der Relativität der Wahrheit, genauer noch: einer Selbstaufhebung der Wahrheitssuche. Wie kann es Wahrheit geben, wenn jedes mit

dem Anspruch auf Wahrheit erzeugte philosophische System durch ein anderes, mit dem gleichen Anspruch auftretendes, aber das vorherige widerlegende System abgelöst wird?

Schellings Antwort darauf ist nicht dieselbe wie diejenige, die neun Jahre früher Hegel in seiner «Wissenschaft der Logik» gegeben hatte, nämlich die, daß jedes bisherige philosophische System *wahr* ist, sofern es als Stufe innerhalb eines in der Vergangenheit noch nicht abgeschlossenen *Prozesses* der absoluten Wahrheit angesehen wird. Er teilt zwar mit Hegel die Einsicht, daß ein «Widerstreit» verschiedener Systeme in Einklang gebracht werden kann durch den Gedanken der Bewegung und das besagt: der *Zeit* (9, 211). Doch diese Bewegung darf nicht teleologisch vorgestellt werden, weil dann *ein* System (das spätere oder letzte) «*Meister*» über das andere, frühere wäre (s. 9, 211). Schelling ist primär nicht an dem *Abschluß* eines Wahrheits-Prozesses interessiert, sondern an der Frage, wie der Wechsel, die Bewegung, selbst so begriffen werden kann, daß der «Widerstreit» der «Systeme» sich in ein «Zusammenbestehen» (9, 213) verwandelt.

Die Frage, die zur Lösung des so angesetzten Problems führen soll, lautet, wie das, durch alle Wandlungen hindurchgehende, aber selbst nie bleibende «*Subjekt*» dieser Wandlungen (9, 215) gewußt werden kann. Und diese Frage erweist sich bei ihrer näheren Bestimmung als gleichbedeutend mit der, wie überhaupt Geschichte gewußt werden kann, sofern Geschichte ein Wechsel von *Taten* ist. Die Grundfrage des Vortrags «Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft», die in mehreren Argumentationsspiralen entwickelt wird, lautet: wie kann *Freiheit gewußt* werden? (9, 221)

Zum Verständnis der Bedeutung dieser Frage muß man sich vor Augen halten, daß für Schelling nicht nur die *Freiheit* die Grundverfassung alles Seienden ausmacht, sondern auch das *Wissen* aus dem Wesen der Freiheit (der Selbstbestimmung) heraus gefordert wird. Der offenkundige Widerspruch zwischen Freiheit und Wissen erlaubt für Schelling also keine Ausflucht in Gestalt der Suspendierung eines der beiden Momente. «Ahndung» und «Glauben» sind für *sein* Problem keine Hilfe (9, 228).

Schelling entwickelt seine Lösung des Widerspruchs zwischen Freiheit und Wissen so, daß er diesen Widerspruch zunächst genauer bestimmt: «Es ist ein Widerspruch darin, daß die ewige Freiheit erkannt werden soll. Sie ist absolutes Subjekt = Urstand; wie kann sie denn Gegenstand werden?» (9, 225) Würde sie also in den Status

der Wißbarkeit gebracht, dann nur um den Preis, daß sie ihren Grund-Charakter, den der Urständlichkeit verlöre; sie würde dann also gerade als etwas gewußt, das sie *in Wahrheit* nicht ist; das Wissen von ihr wäre in Wahrheit ein Nichtwissen. Was bleibt dann, wenn das Wissen, so unmöglich es jetzt auch erscheint, doch zugleich unumgänglich ist? Schellings Antwort lautet: «Auf *E*ine Art könnte das absolute Subjekt (die absolute Subjektität alles Seienden; d. Vf.) *als* solches erkannt werden. Nämlich dann, wenn es aus dem Objekt wiederhergestellt würde zum Subjekt. Denn dann ist es nicht mehr *bloß* Subjekt, und doch auch nicht *so* Objekt, daß es darüber als Subjekt verloren wäre, sondern es ist als Objekt Subjekt und als Subjekt Objekt, ohne darum zwey zu seyn.» (9, 226). Der Schlüsselpunkt liegt also in dem Gedanken der «Wiederherstellung», d. h. dem Bezug zweier in sich verschiedener *Momente* eines Vorgangs. Die Bedeutung dieses Gedankens tritt freilich erst in seiner Konkretisierung zutage.

Diese liegt in der letzten Spirale von Schellings Argumentation. Sie setzt mit der Frage ein: wie diese «Wiederherstellung», diese Rückverwandlung eines *Gegenstandes* in den *Urstand*, denn nun dort, wo überhaupt Erkenntnis sich abspielt, im *Menschen*, vor sich geht. Und da ist Schellings Antwort: Diese Umwandlung im Thema des Erkennens kann nur vonstatten gehen als eine *Umwandlung unserer selbst. Wir* sind es ja, die das Subjekt aus dem Objekt wiederherstellen müssen.

Wenn nun aber die *unwahre*, wenn auch unvermeidliche, Ansicht des absoluten Subjekts als eines *Objekts* darin gründet, daß *wir* Subjekt (des Handelns und Erkennens) sind, dann kann jene Wiederherstellung auf Seiten des Erkenntnisthemas nur in einer Umwandlung von uns selbst als den Erkenntnisvollziehern beruhen, in einer solchen Umwandlung nämlich, daß wir unsere Stellung als Erkenntnis-Subjekt *aufgeben. Wogegen* sich die Umwandlung richten muß, das ist der Tatbestand, daß im Falle des «objektiven» Wissens «immer *ich* das Setzende der Wissenschaft und des Princips» bin (9, 228). *Worauf* die Umwandlung abzielt, das sagt Schelling in einem Satz, den man als Hauptsatz dieses ganzen Vortrags über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft ansehen kann: «Aber in der Philosophie gilt es sich zu erheben über alles Wissen, das bloß *von mir* ausgeht.» (a. a. O.)

Mit dieser Art von Wissen, das bloß vom erkennenden Subjekt ausgeht, meint nun Schelling nicht etwa das Pseudowissen bloßer Ein-

bildungen, sondern gerade dasjenige Wissen, das *Kant* als das objektive Wissen am Fall der klassisch-neuzeitlichen Naturwissenschaft begründet hat, dasjenige Wissen, dessen Wahrheitskriterium das Bewußtsein der *Notwendigkeit* der jeweiligen Erkenntnisinhalte ist. Und dieses Bewußtsein wiederum besteht in der Rückbeziehung und Einordnung des «Gegebenen» in das – vom erkennenden Subjekt – je schon *Vorgegebene*. Wissen heißt in diesem Fall: Unbekanntes bekannt machen (im Falle der historischen Hermeneutik: Entferntes präsent, Befremdliches verständlich machen), indem es auf schon Bekanntes zurückgeführt wird. Mit dem Wissen, «das bloß von mir ausgeht», ist der seinem Wesen nach – für die historische ebenso wie für die Naturwissenschaft maßgebliche – *mathematische* Begriff von Wissen gemeint. Schelling nennt ihn den «demonstrativen» (a.a.O.).

Angesichts dieser Art von Wissen, das Schelling in legitimer Berufung auf Kant als die vom *Subjekt* des Wissens gesetzte Objektivität begreift, besteht die genannte *Umwandlung* nun darin, daß der Mensch das zu Wissende ausdrücklich «*nicht* zum Gegenstand macht», d. h. ausdrücklich aus seiner Stelle als Subjekt des Wissens heraustritt, sich als Subjekt aufgibt. Schelling bezeichnet dieses Heraustreten mit dem (buchstäblich aufgefaßten und zugleich an Platos Bedeutung anklingen sollenden) Begriff der «*Ekstasis*». Und er erläutert ihn, um eine mystizistische Mißdeutung von vornherein abzuwehren, an Platos Begriff des «Erstaunens» (9, 229f.). Ausdrücklich unterscheidet Schelling eine falsche, nämlich «zur Sinnlosigkeit führende» Art der «Ekstasis» von einer solchen, die den Menschen «an die ihm gebührende Stelle» versetzt und so gerade «zur Besinnung» bringt (9, 230).

Dieser Auszug aus dem Gedankengang des Erlanger Vortrags möchte genügen, um den Zusammenhang mit den hier im I. Teil referierten Überlegungen zu zeigen: Wenn es darum geht, Freiheit, d. h. die Phänomene der Geschichte in ihrem eigenen Geschichtscharakter, nämlich als Taten und nicht nur als Folgen, zu erkennen, dann ist dazu eine Veränderung unseres (wir müssen wieder hinzusetzen: neuzeitlichen) Begriffs von Erkenntnis, unserer (neuzeitlichen) Erkenntnis*haltung* nötig. Und diese Änderung hat, eben als Änderung, als «Umwandlung», wo die Ausgangslage *als* Vergangenes mitwirkend bleibt (daran, daß es ohne Objektivität keine Erkenntnis gäbe, hält Schelling, wie wir sahen, fest), – diese Änderung hat selbst geschichtlichen Charakter.

«Geschichtlich» meint dabei zunächst die *strukturell*-zeitliche Ver-

fassung der Vorgänge von «Umwandlung» und «Wiederherstellung». Diese Bewegung hat für Schelling aber zugleich eine konkrete *welt*-geschichtliche Bedeutung. Denn mit der scheinbar nur erkenntnistheoretisch geforderten Umwandlung des Menschen in seiner Stellung zur Wirklichkeit würde sich ja eben die Wandlung vollziehen, die den «ethischen» Status des «Abfalls» überwinden würde. Hier versagt das Schema von Theorie und Praxis, weil die *Wahrheit* eine Sache des Handelns ist. Und erst recht versagt die Vorstellung von einem Gegensatz zwischen «Ontologie» und «Kritik». Die «ontologische» Einsicht in das Wesen des «Urseyns» als «Wille» (Freiheit) *impliziert* die kritische Frage: wer sind wir Menschen? Wohin gehören wir? Wie stehen wir im Ganzen der Welt? Sind wir (um den Begriff der «Selbstheit» konkreter zu fassen) auf der Erde, um uns die Erde untertan zu machen? Oder bezeichnet dieses alte, aber keineswegs uralte, keineswegs universale Postulat nur den Anfang dessen, was der – einhundert Jahre nach der Freiheits-Schrift geprägte – Ausdruck «Imperialismus» sagt?

2. c. Wie steht nach dem Gesagten die Philosophie in der Geschichte? Sie ist für Schelling nicht in einer primär theoretisch konzipierten Verfassung von Wirklichkeit deren krönender, alles «erinnernder» Abschluß. Sie ist aber auch nicht die Ausbildung einer Theorie, die *nachher* in die Praxis umzusetzen wäre. Sie ist vielmehr ein Faktor von Veränderung, *indem* sie interpretiert. Das ist der allgemeingeschichtliche Sinn von Schellings Begriff der «positiven Philosophie». (Eine zweite, zwar nur indirekte, aber nicht weniger bemerkenswerte weltgeschichtliche Bedeutung der Philosophie ist in Schellings Begriff der «negativen Philosophie» enthalten; davon soll im III. Teil gehandelt werden.)

Der Titel «positive Philosophie» besagt: Philosophie des «Positiven», und das meint: Philosophie des Nichtkonstruierbaren, des frei Getanen, – Philosophie der Geschichte. Daß die hauptsächlichen Gegenstände dieser Philosophie diejenigen großen «Umstürze» (13, 360) sind, die in den Dokumenten der «mythologischen» und der eschatologischen «Religionen» überliefert sind, erklärt sich daraus, daß Schelling in der «Mythologie» und der «Offenbarung» den Anfang und das – antizipierte – Ende der Geschichte, also den Horizont der Geschichte abgesteckt sieht. Damit ist die Funktion der Philosophie (als «positiver Philosophie») bereits bezeichnet. Der Unterschied zwischen «Mythologie» und «Offenbarung», zwischen fak-

tisch verfehlter und (im «leibgewordenen Wort») verhießener wahrer Freiheit, zwischen Unheil und Heil kann ja selber nur geschichtlich wirksam werden, zum Bedürfnis realer Umwälzung werden, wenn er eigens vermittelt wird, wenn beide Epochen eigens aufeinander bezogen werden. Das ist die Aufgabe der Interpretation, – die Schelling als den Beginn (und nicht etwa das Ende) einer eigenen *dritten* Epoche begreift. (S. dazu außer der 24. Vorlesung in die «Philosophie der Offenbarung» besonders: 11, 250 und 12, 192–194.)

Die Interpretation des Vergangen-Vorgezeichneten ist etwas wesenhaft anderes als jene «Eule der Minerva», die dem fast Vollendeten, indem es sein Telos, «begreifend», erfüllt und so die endgültige Vollendung herstellt, hintennach fliegt. Sie öffnet vielmehr, indem sie die vorgegebene, aber noch nicht akut gewordene *Scheidung der Zeitalter* eigens vollzieht, die Möglichkeit zum Handeln. Ihr Interesse am Vergangenen ist auf die Zukunft gerichtet.

Daß die Philosophie nach Schellings Ansicht nicht – und zwar ausdrücklich nicht – die Stelle der Praxis zu usurpieren versucht, geht aus der im III. Teil zu besprechenden 24. Vorlesung der «Philosophie der Mythologie» hervor. In dieser Vorlesung sagt Schelling zu der jetzt zu behandelnden Frage des direkten Geschichtsbezugs der Philosophie: der «Erweis» dessen, was man mit Aristoteles den «Beweggrund» des menschlichen Handelns nennen könnte, gehe «durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts» hindurch, er sei «insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender», der «ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als (er) in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie» (11, 571).

Ausführlicher ist der eigenen geschichtlichen Stellung der «positiven Philosophie» in der Geschichte die 24. Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung» gewidmet. Schelling erklärt hier, nachdem er zunächst (im Sinne des Erlanger Vortrags von 1821) die Unvereinbarkeit zwischen dem «That»-Charakter der «Offenbarung» und jedem Apriori-Wissen, d. h. nachträglichem Vorauswissen betont hat (s. besonders 14, 6–11), daß gerade *dies*, die Freiheit des Geschehenen, aufzuweisen, die Aufgabe der Philosophie sei. «Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges Ereigniß, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sey.» (14, 11f.)

Man muß sich hier erneut den im scheinbaren Widerspruch von Freiheit und Wissen liegenden Doppelsinn von Freiheits-Erkenntnis klar machen. Rein formal genommen ist das Erkennen hier in der Tat die *Erfüllung* dessen, worauf das zu Erkennende aus ist, und so verstanden dessen Vollendung: Das *Begreifen* der Freiheit ist ein Akt der Befreiung. Schelling nennt die «philosophische Religion» – mit welchem Ausdruck er die «positive Philosophie» auf ihren Inhalt hin gesehen kennzeichnet – «die Religion der freien Einsicht und Erkenntniß» (13, 194) und erklärt (an anderer Stelle): Die «philosophische Religion» könnte selber «als wirkliche Religion nur seyn, wenn sie die Factoren der wirklichen Religion», d. h. des heidnischen und christlichen Weltalters, «in sich hätte: nur in der *Art*, wie sie dieselben enthielte, könnte ihr Unterschied von jener liegen, und dieser Unterschied würde ferner kein anderer seyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene wären. Die philosophische Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu seyn, würde also durch eben diese Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als solche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.» (11, 250)

Der Sinn dieser Äußerung ist zureichend nur zu verstehen, wenn man die in dem Erlanger Vortrag explizierte Antwort auf die Frage, wie Freiheit gewußt werden kann, darin mit enthalten sieht. Das «Begreifen» ist nicht nur in privativer Weise keine «Aufhebung» des Vorausgegangenen, sondern es ist dies in einer positiven Weise; es bringt, indem das im Wege Stehende (der «Eigenwille» des apriorisch-«nothwendigen» Wissens) umgekehrt wird, sein Wesen erst zur *Wirkung*. Es sei an das Zitat aus der 24. Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung» erinnert, wo Schelling einer apriorischen «Darstellung der Geschichte» den Vorwurf macht, sie möchte «das Geschehene ungeschehen machen», nämlich «die Vergangenheit ... als nichtexistent» (nicht mehr existent, nämlich:) «außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart setzen» (14, 22). «Begreifen» der vergangenen Taten in ihrem Tat-Charakter heißt somit für Schelling: das Vergangene zu der ihm gemäßen Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart befreien.

Diese ethisch-praktische Bedeutung des Wissens unterstreicht Schelling, wenn er das zu Erkennende (hier: die «Offenbarung»)

gegen die Meinung verteidigt, es handle sich dabei um eine Sache der «*Belehrung*» (14, 28). Dann nämlich würde lediglich «ein schon bestehendes Verhältniß» (des Menschen zu «Gott», d. h. seiner Lebens-Orientierung) «deutlicher hervorgestellt», es würde sich «in dem Verhältniß des Menschen zu Gott nichts ändern». In Wahrheit aber heißt nach Schellings Ansicht «Offenbarung»: «ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu setzen . . . und dieses könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine solenne oder ausdrückliche That geschehen» (a.a.O.). Braucht nun also diese vergangene *Tat* zu einem bestimmten Zeitpunkt ein ihr gemäßes *Begreifen*, dann kann das eben auch nur insofern ihr gemäß sein, als es das (umzukehrende) «reelle Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott» (14, 29), d. h. den (umzukehrenden) Grundzug der Praxis des Menschen betrifft.

Zu Beginn der anschließenden 25. Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung» macht Schelling diesen Begriff von *Geschichtlichkeit*, den er mit seiner «positiven Philosophie» im Sinn hat, klar, indem er seine Philosophie der Offenbarung von drei bekannten Arten einer Rezeption des christlichen Kerygmas abhebt, die, jede auf andere Weise, dessen geschichtlichen Charakter verfehlen. Das erste ist die Beseitigung der Geschichte in einer «*spekulativen Dogmatik*» (14, 30), wie sie für die Scholastik kennzeichnend sei. Sie hat die Theologie «von ihrem natürlichen Boden, dem geschichtlichen, hinweggerissen, und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doctrin verwandelt» (14, 31).

Das zweite ist die Verwechslung von Geschichte mit *Historie*, wie sie nach Schellings Ansicht für den Protestantismus kennzeichnend ist: «Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geschichtliche Geist . . . schon darum, weil sie auf die Quellen zurückging und diese als einzige Auktorität anerkannte.» Inzwischen aber «wurde die Theologie auf das Extrem einer anderen im entgegengesetzten Sinne geistlosen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß *äußerlich* geschichtlichen, insofern *aller* Wissenschaft ermangelnden Behandlung.» Das wissenschaftliche Interesse beschränkte sich auf die kritische Erforschung der «Ächtheit» der Bücher. «War nun einmal dieser Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apostel und Christi erwiesen, so bedurfte es in Ansehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologisch-grammatisch zu zeigen, diese oder jene Stelle der neutestamentlichen Bücher enthalte diese oder jene Lehre; man begnügte sich, sagen zu können: *hier* steht es; wie man es nun aber

übrigens sich begreiflich oder auch nur verständlich machen wollte, wurde jedem selbst überlassen.» (14, 32)

Im Hinblick auf Schellings eigenes Denken und zumal den seit Hegel und Haym herrschend gewordenen Begriff von diesem Denken verdient die dritte «Behandlungsweise» der «Offenbarung», die Schelling hier ablehnt, besonderes Interesse. «Außer . . . der scholastischen und jener bloß äußerlich historischen, gab es nun noch eine dritte, in der sich das Bedürfnis eines wahren, innern Verständnisses ankündigte, die *mystische*. Inwiefern diese auf das Innere der Sache selbst ging, stand sie allerdings über den beiden ersten, aber theils suchte sie dieses Innere selbst nur auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüssen eines fromm erregten, aber seiner selbst nicht mächtigen Gefühls, dessen Äußerungen, anstatt objektiv erklärend, das Innere aufschließend, vielmehr selbst mystisch, d. h. unklar und wenigstens nicht allgemein überzeugend waren, anderntheils wurde von der mystischen Theologie die äußere und geschichtliche Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt; es war, als ob sie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß . . . Dabei hat man außerdem zu suchen, daß man der Einfachheit dieser Äußerungen so nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meisten Mystikern geschehen ist, einen dem Christenthum völlig fremden Schwulst in dasselbe hineinlege. Der Mysticismus versteht das Geschichtliche so wenig als der Rationalismus; es sind allegorische Erklärungen, auf welche der Mysticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen.» (14, 32f.) (Zu Schellings Kritik an der Mystik: vgl. besonders den Passus über *J. Böhme* in der achten Vorlesung der «Philosophie der Offenbarung», 13, 119–129; ein besonders prägnanter Passus über den geschichtlichen Charakter des Themas der «positiven Philosophie» findet sich in der neunten Vorlesung, 13, 192–197.)

III.

«Contemplation» und Praxis

In Schellings Scheidung der Philosophie in einen «positiven» und einen «negativen» Teil kommt dem «negativen», dem an sich selbst

ungeschichtlichen Teil, eine *indirekte* geschichtliche Bedeutung zu. Das soll hier an Hand der Übergangsstelle vom «negativen» zum «positiven» Teil innerhalb der «Philosophie der Mythologie», dem Text, an dem Schelling bis zuletzt gearbeitet hat (s. 11, V), erläutert werden.

In der indirekten geschichtlichen Bedeutung ihres «negativen» Charakters stellt Schelling die *Philosophie* an die Seite der – in der «positiven Philosophie» so scharf abgewiesenen – «*Mystik*» und der, in seiner Jenaer und Würzburger Zeit von größter Bedeutung gewesenen *Kunst* (jener beiden «absoluten» Verhaltensweisen also, die nach Hegel von der zur «Wissenschaft» gewordenen Philosophie überwunden worden sind). Alle drei Verhaltensweisen, «negative» (oder, weil in ihrem Thema geschichts-unabhängig: «rein rationale») Philosophie, «Religion» und Kunst werden von Schelling begriffen als Weisen von «*Contemplation*», also von vornherein schon nach dem Maßstab der Praxis. Entscheidend ist dabei, daß sie gerade in ihrer «contemplativen» Verfassung zu der genannten geschichtlichen, also gesellschaftlich-praktischen Bedeutung gelangen.

Der Grund dafür wird klar, wenn man sich den Kernpunkt klar macht, der nach Schellings Ansicht die Veränderungsbedürftigkeit der *bestehenden* gesellschaftlichen Praxis ausmacht. Die Geschichte im Ganzen ist für Schelling – wie ich hier im I. Teil erläutert habe – bestimmt durch den Gegensatz zweier prinzipiell verschiedener Weisen von Praxis, einer von Grund auf verkehrten und einer Überwindung dieser Verkehrung. Was nun, in der Konkretisierung der Gedanken über das Wesen der menschlichen Freiheit aus der Schrift von 1809 zur wirklichen Geschichte der Menschheit in den «Weltaltern» seit 1811, wie eine *Erweiterung* von *individuellen* Sachverhalten auf die *Gesellschaft*, eine Erweiterung der *Ethik* zur *Geschichte*, aussieht, das ist doch keineswegs so zu verstehen, als würde da lediglich der eine («existenzielle») durch einen anderen («sozialen») Bereich ersetzt. In Wirklichkeit frei – in der rechten wie in der verfehlten Weise – können immer nur (in Schellings Ausdruck) «Personen» sein. Aber die Wirklichkeit der Freiheit besteht in der «Wechselwirkung der Individuen» in der Gesellschaft (ein Gedanke, der für den «Idealismus» wie für Kant noch selbstverständlich war). Der Maßstab für die Verschiedenheit von Gesellschaftszuständen ist für Schelling der Grad an individueller Freiheit. Darin liegt der Grund der – aus dem Kontext gerissen, so restaurativ klingenden – Relativierung des Staates (in

der 23. Vorlesung der «Philosophie der Mythologie»), die ich zu Beginn erwähnte.

Schelling sieht den ganzen Zeitraum der «Gegenwart» durch das Prinzip der «Selbstheit» bestimmt an. Und als *Folge* dieser Lage, als das «Nothwerk», das in dieser Lage unvermeidlich ist, um die Menschen vor sich selbst zu *schützen*, begreift er den Staat[11]. Insofern ist die Existenz des Staates das äußere Kennzeichen dieses Zeitalters. Der Staat ist – wie Schelling am Schluß der 22. Vorlesung der «Philosophie der Mythologie» sagt – die Macht der «praktischen Vernunft», die sich «dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen als Gesetz auferlegt und Unterwerfung von ihm heischt» (11,532). Der Staat, «diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung», «das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz», «ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß» – setzt Schelling, diese Vorlesung beschließend, noch hinzu – «ist die Vernunft in der Geschichte» (11,533).

In der gleichen Institution also, in der Hegel das «Material» und das Ziel der Geschichte erblickt, sieht Schelling – zwar nicht das Unheil, aber doch den Ausdruck des Unheils[12]. Und das ist der Fall bei

---

[11] Schelling *unterscheidet*, und zwar nach dem Verhältnis von Bedingung und Zweck, *Staat* und *Gesellschaft:* Der Staat läßt, so erklärt in der 23. Vorlesung der «*Philosophie der Mythologie*», dem Individuum, gerade indem *er* sie *nicht* «*fordert*», «Raum für die freiwilligen, darum auch erst persönlichen Tugenden, z. B. daß einer billig ist, d. h. sein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt . . ., sondern sich lieber selbst etwas entzieht, wenn er gleich das Gesetz zu seinem Beistand hätte; . . . oder daß er wahrhaft ist, seinem Versprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilsam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht vorschreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein persönlich sind und denen wir auch den Namen der gesellschaftlichen gebe können; denn mit ihnen erhebt sich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinschaft, welche wir die *Gesellschaft* nennen werden.» (11, 541)

[12] Vgl. dazu Schellings Polemik gegen Hegels Staatsauffassung, die ALEXANDER HOLLERBACH aus der Nachschrift einer Vorlesung Schellings vom Wintersemester 1833/34 in seinem Buch «*Der Rechtsgedanke bei Schelling*», 1957, S. 209–211, veröffentlicht hat. Der Schluß des zitierten Textes lautet: «Wer also den Staat zum absolut Höchsten aller menschlichen Macht erheben will, hat dadurch den Staat außer allem wahrhaft vernünftigen Verhältnis gesetzt, und sein System ist darum im wahren Sinne des Wortes ein wesentlicher *Illiberalismus*, weil er alles wahrhaft Freie dem Staat unterwirft. Ein Ausdruck dieser eben bestimmten Gesinnung ist auch Hegels berühmter Ausspruch: ‚*Alles Wirkliche ist vernünftig*' und umgekehrt.»

einem gleichen Begriff auch von der Beschaffenheit des (idealen) Staates, nämlich als der Wirklichkeit (der «Macht») der *praktischen Vernunft*. Das Prinzip der «Sittlichkeit» selbst ist nach Schelling die Folge jenes «Abfalls» des Menschen von seinem wahren Ort. «Allem sittlichen Handeln» – so erklärt er in der 24. Vorlesung der «Philosophie der Mythologie» – liegt «der Abfall von Gott . . . zu Grunde» (11, 566).

Diese theologisch-metaphysisch klingende Bestimmung ist die Interpretation einer einfachen menschlichen *Erfahrung:* Die «Vernunftmacht» läßt den Menschen in seiner *Individualität* unbefriedigt, sie tritt ihm – und zwar auch in der Gestalt des inneren, des «Sittengesetzes» – *nur* als *Gesetz*, d. h. als «Allgemeines und Unpersönliches» entgegen (11, 553f.). «Das äußere (Staats-) Gesetz ist ja selbst nur die Folge jenes innren Zwangs.» (11, 554) «Zuletzt» erscheint «*alles* sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig. Die freiwilligen Tugenden verschönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grund bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu keiner *Freudigkeit* der Existenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetze macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch empfindet.» (11, 555f.)

Der Mensch *erfährt* demnach den Zustand, in dem der Staat notwendig ist, – gleichgültig, ob er im einzelnen geordnet oder ungeordnet *ist – als unselig*. Er erfährt, daß der «Geist» – das im «sittlichen», im selbstverantwortlichen Handeln vollzogene Selbstbewußtsein – in *dieser* Verfassung nicht *wahr* ist: nämlich nicht zugleich «Seele» ist. (Daß Schelling – und zwar schon seit der Würzburger Zeit – nicht auf einen Gegensatz zwischen «Geist» und «Seele», sondern auf zwei einander entgegengesetzte Weisen des «Geistes» aus ist, geht nach dem hier im I. Teil Gesagten schon daraus hervor, daß für Schelling «Geist» synonym mit «Wille» ist.)

Die Bedeutung, die in dieser Lage nun der *Philosophie* im traditionellen Sinn zukommt, einer Philosophie also, die sich ausdrücklich auf ihren «negativen», «rein rationalen» Status beschränkt und nicht (wie Schelling dies Hegel vorwirft) wirklichkeitskonstituierend sein will, ergibt sich aus Schellings näherer Kennzeichnung der «*Wendepunkte*» zwischen den beiden (der verkehrten und der nicht verkehrten) Weisen von Praxis. Dabei ist für das Verständnis des ganzen Gedankens ausschlaggebend, daß man Schellings Unter-

scheidung von zwei verschiedenen und aufeinander angewiesenen Wendepunkten beachtet. Nur wenn man diese Zweigliedrigkeit übersieht, kann man (wie z. B. Habermas; s. Anm. 10, S. 150f.) an diesem Übergang von der «negativen» zur «positiven Philosophie» eine quietistische Trennung des «beschaulichen Lebens» von der gesellschaftlichen Praxis konstatieren.

Von dem ersten Wendepunkt spricht Schelling so, daß er dabei sogleich eine Einschränkung anbringt, die schon auf den zweiten Wendepunkt verweist. Er erklärt: Wo der Mensch «den Druck des Gesetzes als Fluch empfindet», «tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich ist die Möglichkeit da, nicht zwar sich aufzuheben in seinem . . . unheilvollen Zustande» (dies die Einschränkung) «aber doch sich als *Wirkendes* aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben. Indem es dieses thut, hat es keine andere Absicht, als der Unseligkeit des Handelns sich zu entziehen.» (11, 556)

Diese Abkehr vom Handeln bezeichnet Schelling positiv als «Contemplation». Das, was da in der Tat positiv, man muß sogar sagen *aktiv* gemeint ist, läßt sich am Beispiel der «Kunst» leicht einsehen, die Schelling neben der «mystischen Frömmigkeit» als eine weitere Weise von «Contemplation» ansieht. Das «sich-seiner-Selbstheit-begeben» besteht im Falle der Kunst in der schöpferischen Tätigkeit, wo der Mensch den höchsten Grad von Geistes-Gegenwart erreicht, *indem* er von *sich* absieht. Das gleiche gilt von der «Wirkung» der Kunst, z. B. der Freudigkeit der Existenz, die von der Aufführung der griechischen Tragödie bezeugt ist. Entsprechendes ließe sich von der «mystischen Frömmigkeit» zeigen, für uns etwa im Gedanken an den Zen-Buddhismus.

Doch mit der «Contemplation» ist, wie Schelling mit der Einschränkung schon angedeutet hat, der «unheilvolle Zustand» nicht beseitigt. Der Grund: weil es «beim beschaulichen Leben» nicht «bleiben» kann (11, 560). «Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden . . . Die Wirklichkeit (macht) ihr Recht wieder geltend . . . und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben.» (a. a. O.)

In dieser Feststellung ist anerkannt, daß die Wendung, die in der «Contemplation» vollzogen wurde, *nur* Sache des jeweiligen Individuums, aber *nicht* der gesellschaftlichen Wirklichkeit war. Das besagt: die *Unseligkeit* des Handelns kann nicht außerhalb, sondern nur

innerhalb des Handelns selbst «aufgehoben» werden; und das heißt: nur durch eine *geschichtliche Wendung*.

Dieser Gedanke ist nach Schelling das letzte, wozu die Philosophie von sich aus gelangen kann: der Gedanke, daß die *wirkliche* Wendung – Schelling spricht von «Umkehrung» (11, 565) – «nicht vom *Denken* ausgehen kann». «Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr» – erklärt Schelling unmißverständlich – «eines praktischen Antriebs.» (11, 565)

Mit dieser Einsicht in die *Differenz* zwischen «Contemplation» und Geschichte ist die Philosophie nun aber auch in ihrer «negativen» Form für Schelling nicht verabschiedet. Sie hat nicht nur trotz, sondern *in* ihrer Distanz zum praktischen Wirken-können und Wirken-wollen, *in* ihrer «contemplativen» Verfassung also, eine praktische Bedeutung. Das ist der Sinn des *zweiten* Wendepunktes, von dem Schelling spricht, nämlich der *Rückkehr* ins Handeln.

Worauf sich die Reflexion zunächst allein gerichtet hatte, das war die scheinbar resignierende Erkenntnis, daß eine «contemplative» Praxis-Abkehr keine wirkliche – nämlich die bestehende «unselige» Form der Praxis in eine andere umkehrende – Praxis-Überwindung sein kann. «. . . und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben.» (s. o.)

Doch eben damit, daß die erste Verzweiflung zurückkehrt, mit dieser *zweiten* Verzweiflung, ist etwas Neues eingetreten. Wer einmal die «Erkenntniß Gottes», nach Schellings Ansicht: das im «Gefühl» der Freudigkeit beruhende Bewußtsein wirklicher Freiheit, «geschmeckt» hat, der, sagt Schelling nun, muß die Unseligkeit der bestehenden Wirklichkeit «nur um so tiefer empfinden» (11, 566). In der *Rückkehr* aus dem, was – wie die Kunst – seinem Wesen nach nur für Augenblicke möglich ist, stellt sich für den Menschen die «letzte Verzweiflung» ein: «Nun erkennt (er) erst die Kluft», die «*alles* sittliche Handeln . . . zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist.» (a. a. O.)

Die Wendung *zur* «Contemplation» erweist sich also in der zweiten Wendung, der Rückkehr *aus* ihr, in der Nach-Wirkung also, in der Erinnerung, als eine *Voraussetzung* der – nicht von ihr zu bewirkenden – praktischen Umkehrung. Die «Contemplation» gibt, und zwar gerade dann, wenn sie sich ihrer geschichtlichen Ohnmacht nicht zu entziehen versucht, das «Signal zur Umkehrung» (a. a. O.)