universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Wenn Gott nicht gewußt werden könnte, so wäre er kein Gott mehr.“ Der späte Schelling und das Ende des Wissens

Verfasser

MMag. Christian Wagnsonner

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 080 011
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Katholische Fachtheologie
Betreuer:	Univ.Prof. DDr. Kurt Appel

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen 9

Leitfrage 9

Gegenstand der Untersuchung 9

Theologischer Hintergrund 9

Vorgehensweise 10

Dank 11

0 Einleitung 13

1 Die Notwendigkeit des Anspruchs, Gott selbst und die Dinge der Offenbarung erkennen zu können 29

1.1 DER ANSPRUCH 29

1.1.1 Es ist erklärtes Ziel der Philosophie der Offenbarung, jene Dinge, die in der geoffenbarten Religion als geglaubte waren, zu begreifen und philosophische Religion zu werden. 29

1.1.2 Das göttliche Geheimnis wird durch die Offenbarung wirklich und vollständig offenbart. 34

1.2 DIE BEHAUPTUNG DER UNBEGREIFLICHKEIT DES GEOFFENBARTEN (GOTTES) IST NICHT HALTBAR. 36

1.2.1 Die Offenbarung ist verstehbar aufgrund des Gottesverhältnisses, auf dem sie aufbaut. 36

1.2.2 Bewiesen werden kann nur die Unbegriffenheit, nicht die Unbegreiflichkeit. 37

1.2.3 Das Wissen des Geglaubten ist notwendiges Ziel des Glaubenden 38

1.2.4 Das Gewusstwerden gehört zu Gott notwendig dazu 38

1.2.4.1 Weil Gott als Wollen, das unendlich Seinkönnende nicht zu sein, das Positive ist. 38

1.2.4.2 Weil Gott das Seiende ist. 39

1.2.5 Man kann auch einen übernatürlichen, unbegreiflichen Gott nur denken in Relation mit dem Natürlichen, Begreiflichen. 40

1.2.6 Gott wird irgendwie – und sei es als unbegreiflicher – gedacht. 41

2 Welterklärung und Ende des Wissens 45

2.1 PHILOSOPHIE IST WELTERKLÄRUNG 45

2.1.1 Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Welt zu erklären. 45

2.1.2 Philosophie begreift das Wirkliche. 45

2.1.3 Sie begreift alles Wirkliche. 48

2.1.4 Sie begreift es als Ganzes. 49

2.1.4.1 Begründung von der Vollkommenheit des Gegenstands der Philosophie her 49

2.1.4.2 Begründung vom Prinzip der Philosophie her 50

2.1.4.3 Begründung von der Einheit des Bewusstseins her 51

2.1.5 Sie kommt zu einem Ende. 52

2.1.6 Anerkennung der faktischen Begrenztheit, Kontingenz des menschlichen Erkenntnisvollzugs 54

2.2 PHILOSOPHIE ALS VERABSCHIEDUNG, VERLORENHABEN VON WELTWISSEN 56

2.2.1 Rascher Wechsel einander widersprechender philosophischer Systeme 56

2.2.2 Philosophie als Erschütterung bzw. Verabschiedung von Wissen 59

2.2.2.1 Vorgegebenes Wissen 59

2.2.2.2 Jede Philosophie richtet sich notwendigerweise gegen dieses Wissen, ... 61

2.2.2.2.1 Dieses Wissen ist (all)gemein. 61

2.2.2.2.2 Dieses Wissen ist Irrtum. 62

2.2.2.2.3 Deshalb kann die Philosophie der Zerstörung des natürlichen Wissens nicht ausweichen. 63

2.2.2.3 Philosophie besteht nicht ausschließlich in der Erschütterung des gemeinen Wissens. 63

2.2.2.3.1 Die Aufgabe der Philosophie ist weiter. 63

2.2.2.3.2 Zum Aufbrechen des alten Wissens muss ein neues schon irgendwie präsent sein; die Rechtfertigung des Aufbrechens kann nur durch das neue Wissen kommen. 64

2.2.3 Philosophie ist Nichtwissen 65

2.2.4 Philosophie vollzieht sich als Zweifel 66

2.2.4.1 Philosophie vollzieht sich als methodischer Zweifel an allem. 66

2.2.4.2 Es ist aber nicht möglich, dass alles und alles auf jeder Ebene bezweifelt wird. 67

2.2.4.3 Der Zweifel hat ein Ende, aber erst am Ende der Philosophie. 69

2.2.5 Philosophie ist Fragen. 71

2.2.6 Die Philosophie ist die ihren Gegenstand erst suchende Wissenschaft. 74

2.2.6.1 Die Philosophie selbst, nicht nur die Vorbereitung auf oder die Einleitung in sie, besteht in der Suche nach ihrem Gegenstand. 75

2.2.6.2 ‚Gegenstand' 75

2.2.6.3 Suche als Weg zum Wissen 77

2.2.6.4 Suche und Wissen zugleich 78

2.2.6.5 Ausschluss aller anderen Gegenstände im Lauf der Suche nach dem eigenen 78

2.2.7 Die Philosophie ist von vorn anfangende, nichts voraussetzende Wissenschaft. 79

2.2.7.1 Voraussetzungslosigkeit stehe dem Alleswissen entgegen 79
2.2.7.2 Voraussetzungslosigkeit als Versuch, gar nichts vorauszusetzen 80
2.2.7.3 Keine Voraussetzung außerhalb seiner, des Denkens akzeptieren 81
2.2.7.4 Was bedeutet Voraussetzungslosigkeit des Denkens? 82
2.2.7.5 Voraussetzungslosigkeit am Ende 83
2.2.8 Philosophie als experimentelle Wissenschaft 84
2.2.9 Philosophie als System 86
2.2.10 Philosophie als Reflexion auf Wissen? 90
2.2.11 Ergebnis und Vorblick 92
3 Gott selbst ist als das Seiende die alle Bestimmungen enthaltende, auch die Unterscheidung von Sein und Erkennen erst eröffnende Ur-Begrenzung und ist es nicht 97
3.1 GOTT IST DAS SEIENDE. 97
3.1.1 Die Gleichsetzung von Gott und dem Seienden 97
3.1.2 Das transzendentale Ideal und das Seiende 98
3.1.3 Potenzen 100
3.1.4 Das, was das Seiende ist 103
3.1.5 Die Entfaltung des Seienden in der negativen Philosophie 104
3.2 DAS SEIENDE BEGRENZT DAS ERKENNEN. 111
3.2.1 Das Seiende begrenzt das Erkennen, weil es das vom Erkennenden eigentlich Gewollte ist. 111
3.2.2 Das Seiende ist Grenze des Erkennens, weil mit ihm schon alles erkannt ist, was es zu erkennen gibt. 113
3.2.3 Das Seiende ist Grenze des Erkennens, insofern es der Grund des Erkennens von Jeglichem ist. 118
3.2.3.1 Das Seiende ist Prinzip des Erkennens, weil es der Anfang des Denkens ist. 119
3.2.3.2 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil das Denkbare seinem logischen Inhalt nach nur eine Einschränkung des Seienden ist. 122
3.2.3.3 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil das Seiende auch dem Entstehen nach allem vorhergeht. 123
3.2.3.4 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil es das Gedachte auf das in ihnen jeweils enthaltene Einfachste reduziert hat. 124
3.2.3.5 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil in ihm das Grenzenlose begrenzt wird, weil in ihm also die Ur-Grenze liegt. 126
3.2.4 Das Seiende begrenzt das Denken, weil sich im Denken des Seienden die Ur-Begrenzung ereignet und somit der Sinn von Begrenzung erst eröffnet. 127
3.2.4.1 Im Denken der Potenzen wird gedacht, was Grenze, Unterscheidung und Bestimmung überhaupt sind. 127
3.2.4.2 Der Ineinanderfall der Potenzen des Seienden liegt allen anderen Gegensätzen, Unterschieden und Bestimmungen voraus. 128

3.2.4.3 Die radikalste Form, nach dem Sinn der grundlegenden Bestimmungen zu fragen, ist die Konstruktion. 129

3.2.5 Folgerungen 131

3.3 Gott begrenzt das Denken als das bloß Existierende, das vom Seienden Freie 132

3.3.1 Das, was das Seiende ist, ist in sich reine Wirklichkeit, frei von allem Begriff. 132

3.3.2 Nicht das Seiende, sondern das, was das Seiende ist, ist Grenze des Denkens als Ziel und Prinzip von allem. 134

3.3.3 Gott ist Grenze des Denkens, weil er als das bloß Existierende nicht gedacht werden kann. 138

3.3.3.1 Gott kann als reines Dass, als reiner Akt, als bloßes Subjekt des Seienden, als das Individuelle im höchsten Sinn nicht gedacht werden. 138

3.3.3.2 Gott ist Grenze des Denkens, weil das Denken des bloß Existierenden ein Widerspruch ist. 139

3.3.3.3 Gott ist Grenze, weil er stets aus der Vernunft ausgestoßen, außer ihr gesetzt werden muss. 141

4 Positive Philosophie als Überwindung der Begrenztheit menschlichen Gott-Erkennens? 143

4.1 Die nicht positive Philosophie ist begrenzt, insofern sie in zwei Bereiche nicht vordringen kann. 144

4.1.1 Alles steht in einem bloß notwendigen Zusammenhang. 144

4.1.2 Nur der Begriff dessen, was ist, wird gedacht. 147

4.1.2.1 Was und Dass 147

4.1.2.1.1 Begriff :: konkrete Dinge 147

4.1.2.1.2 Die konkreten Dinge nach ihrem logischen Inhalt :: die konkreten Dinge als wirkliche 148

4.1.2.1.3 Begriff :: Aussage, Satz 149

4.1.2.1.4 Reines Denken ohne Erfahrungsbezug :: Erfahrungsbezug 150

4.1.2.1.5 Die reine Tatsache der Welt ermitteln :: über alle Tatsachen hinausgehen 152

4.1.2.1.6 Bloß logischer Prozess – realer, geschichtlicher Prozess 153

4.1.2.1.7 Das Seiende (als begriffliche Fülle dessen, was ist) :: das bloße Dass (Gottes) 154

4.1.2.1.8 Das in der Philosophie Gewollte (das Prius) als bloßer Begriff :: als existierend 156

4.1.2.1.9 Gott als Alles-Seiendes :: Gott als Einzelner 156

4.1.2.1.10 Gott am Ende :: Gott als Anfang bzw. Gott als aus den Potenzen sich ergebender :: Gott als erster, dem auch keine Potenzen vorausgehen 157

4.1.2.1.11 Wirklichkeit überhaupt :: Wirklichkeit jeweils des einzelnen Existierenden? 158

4.1.2.2 Notwendigkeit-Freiheit und Was-Dass 160

4.1.2.2.1 Diese Gegensätzpaare bedingen einander. 160

4.1.2.2.2 Sie bedingen einander vor allem in Gott als Schöpfer 161

4.2 Die nicht positive Philosophie ist begrenzt, weil sie eine bestimmte Haltung dem Prius gegenüber einnimmt. 163

4.2.1 Die nicht positive Philosophie geht bloß auf das Prius zu, nicht von ihm aus. 163

4.2.1.1 Vorbemerkung 163
4.2.1.2 Die Suche nach und der Ausgang von diesem Prinzip 164
4.2.1.3 In der auf das Prinzip zugehenden Wissenschaft steht alles in einem bloß subjektiven, begrifflichen, notwendigen Zusammenhang. 167

4.2.2 Die negative Philosophie ist begrenzt, weil sie das Wirkliche bloß vom relativen Prius aus konstruiert. Das absolute Prius bleibt immer ungedacht ausständig und kann so nicht in das Spiel von Wirklichkeitskonstruktion und Erfahrungskontrolle einbezogen werden. 170
4.2.2.1 Gemeinsamkeiten der Berliner mit den Münchner Einleitungsvorlesungen 170
4.2.2.2 Die negative Philosophie ist begrenzt, weil sie nur einer scheinbaren und vorläufigen Folgebeziehung von einem scheinbaren und vorläufigen Prius aus nachgehen kann. 171
4.2.2.3 Die negative Philosophie ist begrenzt, weil sie nur auf Denken und Gedachtes als ihr Vorausliegendes aufzuruhen vermag und sich das Undenkbare stets bloß entgegenstehen lässt, während die positive Philosophie das Undenkbare zum Prinzip ihres Vollzugs nehmen und es so ins Denken vermitteln kann. 176

4.2.3 Die beiden Formen der Philosophie sind durch einen Willensvollzug voneinander geschieden. Die negative ist begrenzt, weil sie, die auf bloßes Denken setzt, ohne diesen Willensvollzug nicht weiter kann. 181
4.2.3.1 Die positive Philosophie beginnt mit einem Wollen. 181
4.2.3.2 Dieses Wollen richtet sich auf etwas, was über alles hinausgeht und alles enthält. 182
4.2.3.3 Es kommt dem Menschen als Menschen zu. 182
4.2.3.4 Es zeigt sich vermittelt in verschiedenen Stufen im umfassenden Vollzug menschlichen Daseins. 184

5 Unwegsamkeiten 189

Verzeichnis zitierter Literatur 195

Primärliteratur 195

Sekundärliteratur 195

Abstract 207

Lebenslauf 211

Vorbemerkungen

Leitfrage

Was bedeutet der Anspruch, alles, auch Gott und die Dinge der Offenbarung, eigenständig, aber nicht unabhängig von der christlichen Offenbarung erkennen zu können, in Schellings philosophischen Einführungen seiner Münchner und Berliner Zeit (1827-1854)?

Gegenstand der Untersuchung

Gegenstand der Untersuchung sind jene Texte des oben genannten Zeitraums, in denen Schelling auf sein philosophisches Konzept näher eingeht. Da Schelling zu dieser Zeit selbst nur einige kleinere und eher unbedeutende Schriften publiziert hat und die historisch-kritische Schellingausgabe noch nicht so weit vorgedrungen ist, bilden die der Spätphilosophie zuzuordnenden philosophischen Grundlagentexte in den von Schellings Sohn K. F. A. SCHELLING herausgegebenen *Gesammelten Werken* die Basis der Untersuchung, darunter v.a. die beiden Einleitungen in die *Philosophie der Mythologie*, die *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, die *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie*, die *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, die *Darstellung des philosophischen Empirismus*, die *Geschichte der neueren Philosophie* und das Fragment *Darstellung des Naturprozesses*. Dazu kommen anderweitig publizierte Vorlesungsunterlagen und -nachschriften, unter denen besonders das *System der Weltalter*, die *Einleitung in die Philosophie*, die *Grundlegung der positiven Philosophie* und Teile der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* sowie die schon zu Lebzeiten Schellings erschienene und von ihm heftig bekämpfte sog. Paulus-Nachschrift aus dem Jahr 1841/42 zu nennen sind.

Theologischer Hintergrund

Den weiteren theologischen Hintergrund bildet die Frage nach der wissenschaftlichen Legitimität und philosophischen Problematik *reflexiver* Aussagen *über* Gott,

über Offenbarung und Heilsgeschichte in der theologischen Praxis. Welche Relevanz hat in diesem Zusammenhang die *philosophische* Frage nach Erkennen und Wirklichsein, nach der Möglichkeit von Erkenntnis sowie Erkennbarkeit und Wirklichkeit Gottes für die Theologie? Ist die verbreitete reflexive Selbstbescheidung der Theologie *begründbar*? Oder sieht Schelling gerade in der *Reflexion* das entscheidende *philosophische* Problem für die Rede von Gott auch in der Theologie? Kann nicht vielmehr erst im Vollzug eines sich nicht von vornherein bescheidenden Gott-wissen-Müssens Bescheidung als Ekstasis, Ausgestoßenwerden des Gott-wissen-Müssens bzw. Gott-denken-Wollens aus dem Denken in den Blick kommen?

Vorgehensweise

Methode der Untersuchung ist die Darstellung und Analyse jener Gedanken Schellings, die für die Fragestellung dieser Arbeit von Relevanz sind, anhand der oben angeführten Texte. Sekundärliteratur wird hinzugezogen, sofern sie zur Klärung offener Fragen beiträgt, Zusammenhänge aufzeigt und um an wichtigen Stellen den Bezug zu einflussreichen Schellinginterpretationen der letzten Jahrzehnte herzustellen.

Das erste Kapitel untersucht jene Aussagen Schellings, in denen er den Anspruch, alles, auch Gott und die Dinge der Offenbarung, eigenständig erkennen zu können, z.T. im Blick auf theologische Denkformen, formuliert und – nebenher – begründet.

Dann wird aufzuweisen versucht, wie eng der Anspruch, alles erkennen zu können, mit der Bestimmung der Philosophie als mit dem alltäglichen Wissen brechender, von vorn anfangender Wissenschaft verbunden ist, in der Nichtwissen, Zweifel, Suche, Frage und experimentelles Vorgehen eine entscheidende Rolle spielen.

Im dritten Teil wird der Frage nachgegangen, ob nicht, wenn das Wissen Gottes kein Wissen eines Begrenzten sein kann und auch kein Jenseits der Grenze denkbar ist, Gott im und mittels des Denkens der Grenze des Wissens selbst gedacht werden kann.

In einem vierten Schritt wird Schellings Konzept einer zweigestaltigen Philosophie daraufhin untersucht, ob im Schritt von der negativen zur positiven die Begrenzung der Vernunft überwunden und Gott erkennbar werden kann.

Im letzten Kapitel wird eine entscheidende Ambivalenz des philosophischen Vorgehens im Anfang der positiven Philosophie freigelegt und in Form eines kurzen Ausblicks eine mögliche Lesart positiver Philosophie als Projekt einer Hereinnahme alles dessen, was als wirklich gewusst und erfahren wird, in die *Frage* nach Kausalität, Wirklichkeit und Erkennen skizziert.

Dank

Bedanken möchte ich mich in erster Linie bei em. Univ.Prof. DDr. Johann Reikerstorfer und Univ.Prof. DDr. Kurt Appel für die Einführung in das Denken Schellings, die langjährige Betreuung der Arbeit und die Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit dieser Thematik in den Seminaren und Privatissima des Instituts für Fundamentaltheologie; weiters bei Prof. Dr. Albert Franz von der Technischen Universität Dresden für seine Anregungen bei den Seminaren in Dresden und Melk und BV Dr. Werner Freistetter vom Institut für Religion und Frieden in Wien; vor allen aber bei meinen Eltern und Marwa.

0 Einleitung[1]

Schellings Spätphilosophie werde „als ‚Gesamtprojekt' für gescheitert erachtet". Wer sich mit ihr auseinandersetzt, stehe vor „Fragmenten", „Brüchen" und „immer neuen Anläufen"[2]. Bemühungen, „mit Schelling endgültig ins Reine kommen zu wollen", erschienen aussichtslos.[3] Aus Sicht REIKERSTORFERS könnte es sich trotzdem auszahlen, Überlegungen Schellings in den aktuellen theologischen Diskurs einzubringen. Er vermutet, dass Schellings Ansatz „im Grunde weiter trage, als Schelling selbst zu realisieren vermochte",[4] und sieht „Spuren verborgenen Gelingens".[5]

Vielleicht erweist sich gerade das Scheitern und die Art, wie Schelling Momente dieses Scheiterns sich ausdrücklich, aber mehrfach gebrochen in das Prinzip selbst hinein reflektieren lässt, in mancher Hinsicht als hellsichtigere Annäherung an die Problematik eines Prinzip-Denkens als sich in Bezug auf Welterklärung bescheidener oder verächtlicher gebende Ansätze.

In den philosophischen Einleitungsschriften während seiner Münchner Zeit fasst Schelling die Aufgabe der Philosophie als Welterklärung: Zwischen dem Philosophen und den anderen Menschen besteht ein Vertrag oder besser ein stillschweigendes Übereinkommen, dass er ihnen die Welt zu erklären habe.[6] Philosophie muss das Wirkliche (‚Welt') begreifen,[7] es als Wirkliches[8] und als Ganzes (‚die' Welt)

---

[1] Die Einleitung wurde in ähnlicher Form vorab veröffentlicht in: WAGNSONNER, *Scheitern einer Welterklärung*, 337-352.

[2] Dass Schellings philosophische Entwicklung vor allem als Folge abrupter (Ab)Brüche zu sehen ist, wird heute von nicht wenigen Interpreten in Frage gestellt (v.a. im Anschluss an Walter Schulz). Vgl. etwa LOER, Barbara: *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, 14f.; MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 70-72. Das gilt auch für das beliebte leichtherzige Fazit vom Scheitern Schellings, für das etwa das Buch von JASPERS paradigmatisch ist: „Es ist unmöglich, Schellings Denken als ein einziges System darzustellen. Es ist im ganzen und für jede Phase seines Lebens mißlungen. Schelling entwarf Systeme, aber er dachte jederzeit, was in diese Systeme nicht hineinpaßt." (*Schelling*, 61).

[3] REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit,* 217.

[4] REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit,* 217.

[5] REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit,* 217, mit Rückgriff auf eine Formulierung HUTTERS (*Geschichtliche Vernunft*, 38). Vgl. dazu auch MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 291. Zur Bedeutung Schellings für zeitgenössische Theologie siehe auch FRANZ, *Schellings Philosophie der Offenbarung und die Theologie*; FRANZ, *Wozu Schelling?*; DROBIG, *Die positive Philosophie Schellings im Kontext zeitgenössischer Theologie;* TILLIETTE, *L'Absolu et la philosophie*, 251-253; MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 41-46.

[6] Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter,* 75; SW 10, 234.

[7] Vgl. etwa SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie,* 7.

[8] Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 149; SW 13, 147.

begreifen,[9] von einem durch sich selbst gewissen Prinzip her.[10] Sie muss zu einem Ende kommen[11] und ihre Ergebnisse müssen nachvollziehbar sein (‚erklären'). Wenn Philosophie das nicht zusammenbringt, hat sie ihren Zweck völlig verfehlt.[12]

Der Anspruch betrifft auch das Gott-Erkennen: Gott und die Dinge der Offenbarung haben in der Philosophie vollständig, eigenständig, aber nicht unabhängig vom geschichtlichen Faktum der Offenbarung und in ihrem Zusammenhang mit allem anderen erkannt zu werden.[13]

Interessant ist, dass Schelling diesen Anspruch in den Überlegungen seiner Münchner und Berliner Zeit nie aufgibt, in denen das Scheitern der rationalen Vergewisserung des Prinzips zu einem zentralen Thema geworden ist. Zu dieser Zeit hatte er außerdem schon beträchtliche Zeit lang keine größere Publikation zu Ende gebracht, immer wieder neu angesetzt.[14] Möglicherweise ist das ja auch gar kein Gegensatz. Schelling ist in seiner Prinzipsuche vielleicht zu prononciert, will sich zu sehr und vielleicht auch zu unmittelbar der Grundlagen versichern, als dass sie sich ihm nicht in letzter Konsequenz immer wieder entziehen würden.

Es spricht allerdings manches dafür, diesen prononcierten philosophischen Anspruch nicht so rasch vom Tisch zu wischen, ihn nicht bloß auf eine persönliche Haltung, einen schon lange fremd gewordenen, etwas zu großzügigen, zu totalitären oder zu naiven Gestus des Denkens zurückzuführen. Schelling begründet diesen Anspruch vielmehr ausdrücklich, stellt ihn mit überzeugenden Argumenten als trotz der zahlreichen Schwierigkeiten, in die er führt, unaufgebbar heraus. Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die mangelnde Tragfähigkeit alltäglichen „Wissens" einerseits[15] sowie der bisherigen philosophischen Ansätze andererseits:

Philosophisches Denken kann sich seine Grundlagen erstens nicht mehr von außen geben lassen. Im Grunde konnte es das ohnehin nie. Aber im Lauf der Philosophiegeschichte sind Selbstverständnisse weggebrochen, die lange verhindert haben, die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie klarer zu sehen und radikaler zu denken: Schon die mittelalterliche Metaphysik hatte die Offenbarung als *Autorität* ihrer, der Metaphysik, verabschiedet und sich ganz auf natürliche Autoritäten gestützt: die Autorität der allgemeinen Erfahrung, die Autorität der erfahrungsunabhängigen allgemeinen Prinzipien und die Autorität der Vernunft als Vermögen,

[9] Vgl. etwa SW 13, 364.
[10] Etwa SW 11, 343.
[11] SW 14, 13.
[12] SCHELLING, *System der Weltalter,* 150.
[13] Vgl. dazu etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 13; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie,* 9f.; SW 13, 133.136f.174; 14, 12.
[14] TILLIETTE, *Schelling*, 7.268.352-355.465f.
[15] Vgl. z. B. SW 11, 526f.; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie,* 74.

Schlüsse zu ziehen.[16] In der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes werden nun auch diese Autoritäten in Frage gestellt. Die Suche nach einem aus sich selbst gewissen unbezweifelbaren Fundament wird zur zentralen Frage der Philosophie.[17]

Zweitens gibt es keine sichere Erkenntnis einzelner Gegenstände unabhängig vom Zusammenhang mit diesem Fundament. Gedacht werden kann nur Bestimmtes, von anderem Abgegrenztes, Unterschiedenes. System im Sinn Schellings bedeutet nicht, einzelne für sich bestehende Erkenntnisgehalte oder Gegenstände nachträglich in ein System zu zwängen, damit man es besser fassen oder beherrschen könne, sondern jeder einzelne bestimmte Wirklichkeitsgehalt ist nur deshalb erkennbar, bestimmt und als Gegenstand überhaupt erst er selbst, weil er einen Ort in einem System allen Denkens bzw. Wissens hat. Diesem Zusammenhang gilt es nachzugehen, wenn man auch nur irgendeinen einzelnen Gegenstand im eigentlichen Sinn wissen will.[18]

Das darf allerdings nicht in dem Sinn verstanden werden, dass Welt und Wirklichkeit als die Summe glatter logischer Relationen zu fassen ist.[19] Wirklichkeit, Geschichtlichkeit, Freiheit können aus Sicht des späten Schelling durch bloß rationale Welterklärung, virtuelle Modelle zwar gedacht, aber als solche nicht erfasst werden. So denkt Schelling Blindheit und Widerständigkeit bereits in den Relation(en) überhaupt erst eröffnenden „Potenzen", müht sich um ein Verständnis dessen, was Materie ist und welche Rolle ihr für das Wirklichsein von Einzelnem zukommt.[20]

Wenn man drittens mit Kant die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis stellt, wird die Trennung zwischen Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt, Innen- und Außenwelt ausgesprochen problematisch. Wenn etwas nicht deswegen als z.B. im Raum, in der Zeit, qualitativ oder quantitativ usw. bestimmt wahrgenommen oder erkannt wird, weil es im Raum, in der Zeit, quantitativ, qualitativ bestimmt ist, sondern weil es ohne die allgemeinsten Anschauungsformen und Kategorien gar keine Erkenntnis geben kann, weil das unerlässliche Bedingungen

---

[16] SW 11, 260f.; 13, 35-38.

[17] SW 11, 261ff.; 13, 39f.

[18] SW 11, 363; 13, 87.

[19] Derridas Strukturalismuskritik bewege sich durchaus in der Nähe Schellings: GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*, 340, Anm. 295. Nach BUCHHEIM entspräche eine solche Auffassung der von Schelling als unzureichend kritisierten negativen Denkweise: „die kennzeichnenden Bestimmungen eines jeden Gegenstandes bestimmen sich wiederum aus seiner Einbettung in den jeweils übrigen Rest der Welt" (*Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 199) und sei mit Schellings Konzeption der Ideenwelt zusammenzusehen: „Eine solche Welt, in der die kennzeichnenden Prädikate von allem einen einheitlichen Zusammenhang der Totalität bilden, nennt Schelling ‚Ideenwelt'" (ebd., 201).

[20] SW 11, 422ff. Vgl. BUCHHEIMS Analyse der Konzeption des Raumes in Schellings Fragment *Darstellung des Naturprozesses* (*Eins von Allem*, 183-192) sowie die Deutung des „räumlich begegnenden Körper[s]" als „das ‚Errettete' oder ‚Entkommene' aus der Ideenwelt" (*Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 202).

der Möglichkeit von Erkenntnis sind, dann bleibt in diesem transzendentalen Fragehorizont offen, was ein ‚von außen', eine Wirklichkeit vor bzw. unabhängig von unserer Erkenntnis sein soll. Kants Verdienst ist es, die Aporien, in die er in der Folge notwendigerweise hineingerät, nicht zu verschleiern, sondern mit einer ganz eigenartigen Ruhe möglichst differenziert darzustellen. Die nachkantische idealistische Philosophie geht von den Aporien und Problemstellungen Kants aus, bleibt aber nicht bei seiner transzendentalen Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit bloß des Erkennens stehen. Sie sucht auf anderen Wegen hinter die Trennung von Subjekt und Objekt, Ich und Welt, dann auch theoretischer und praktischer Vernunft zu kommen, indem sie Kant radikalisiert (oder vielleicht sein kritisches Programm wieder zurücknimmt[21]) und doch wieder *ein* Prinzip des Seins *und* des Erkennens auffinden zu können meint, indem sie die Frage nach dem Prinzip des Seins und der Wirklichkeit konsequent immer *zugleich* als Frage nach dem Prinzip von Erkennen und Erkennbarkeit stellt und umgekehrt.[22]

Das geht viertens nicht auf dem Weg von Analyse und Reflexion. Natürlich kommt kein Denken ohne sie aus. Aber Analyse oder Reflexion allein sind keine geeigneten Mittel, den Problemen im Rahmen dieser Fragestellung angemessen zu begegnen, weil sie in aller Regel den Subjekt-Objekt-Gegensatz verfestigen und in unproduktive Aporien führen.[23] Die bevorzugte Methode ist deshalb systematische „Deduktion" oder „Konstruktion". Folgt man einer derartigen Konstruktion geduldig – und man braucht in der Regel aus verschiedenen Gründen eine große Portion Geduld dazu –, erhält man am Ende kein schönes neues Gebäude des Wissens, auch wenn es zunächst vielleicht danach aussah, vielmehr fungiert die Konstruktion als Mittel, Verfestigungen, feste Hüllen des Denkens aufzubrechen, um dann erst das Gedachte wirklich aufeinander beziehen zu können. Eine derartige Konstruktion mag selbst wieder Hypostasen verwenden, sich in Widersprüche verwickeln oder nicht immer vollständig reflexive und nachvollziehbare Begründungen liefern[24], entscheidend ist dabei

---

[21] Vgl. LANGTHALER, *Zu Schellings später Kritik an Kants Religionsphilosophie*, 119-181; MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, bes. 213-220. HÜHN bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „Denn eben *das* Motiv, das Kant bewog, eine weitere Problematisierung des Ich-Begriffs auszuklammern, nötigt Fichte und Schelling dazu, es zum Grundproblem ihrer Spekulationen zu erheben. […] Da, wo Kant verbietet, weiter zu fragen, fragen seine Nachfolger *im vollen Bewußtsein*, daß nicht weiter zu fragen ist, dennoch nach." (*Ekstasis*, 446).

[22] Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 90. Vgl. LOOS, der es Schelling als Schwäche auslegt, dass sein „Gottesbegriff […] die Trennung der Frage nach Gott von der Problematik des Denkens nicht zu[lässt]": *Das Denken und sein Anderes,* 95.

[23] Vgl. etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 80.93f.; SW 10, 79.233; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 14.

[24] Vgl. dazu JASPERS: „Es ist erstaunlich, mit welcher Unbekümmertheit und Drastik er selber die realisierenden Objektivierungen vollzogen hat. Er tat es aber nicht naiv. Vielmehr dachte er von früh an nach über das Subjekt-Objekt-Verhältnis […] mit einem bewußten Willen, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, gelangte er auf die Wege, die er als abenteuerlich und als Schwärmerei verworfen hatte." (*Schelling*, 200f.).

lediglich, ob es durch die aus welchen Gründen auch immer problematische Konstruktion gelingt, bloß vermeintlichem Wissen auf die Spur zu kommen.[25]

Im Rahmen der Welterklärung, die die Philosophie ist, muss ein Prinzip alles Wirklichen gefunden werden, das auch Prinzip jenes Entzogenen ist, worauf die Rede von Subjekt-Objekt, Ich, Bewusstsein und Selbstbewusstsein verweist: Prinzip der Freiheit. Ein Prinzip, das bloß das erste Glied eines mechanischen Wirkzusammenhangs ist, kann das nicht leisten. Das Prinzip alles Wirklichen muss selbst frei, aus sich selbst tätig sein, im eigentlichen Sinn *anfangen* können, seine Aktivität darf nicht auf Einwirkungen von anderswoher zurückzuführen sein,[26] und es darf nicht von etwas anderem bestimmt oder bestimmbar sein: Es kann nur dann Prinzip sein, wenn es Bestimmung und Begrenzung überhaupt hervorzubringen imstande ist[27], Außen und Innen, Anfang, Ausdehnung und Zeit. Deshalb ist das Prinzip in gewisser Weise schon alles, was aus ihm folgt, und am Ende wird wieder das Prinzip zu finden oder zu suchen sein.

Wenn die Rede von Gott Sinn haben soll, dann muss er etwas mit Prinzip in diesem Sinn zu tun haben. Er kann nicht ein beliebiger begrenzter, bestimmter Gegenstand im System sein – dann wäre er nicht Gott, der nach allgemeinem Verständnis zumindest auch Grund von allem ist. Ebenso wenig macht es Sinn, ihn als etwas bloß außerhalb, jenseits unseres Erkennens oder der erkennbaren Welt anzunehmen, denn außerhalb des Denkens gibt es keine Etwasse, dann würde es auch keinen Sinn machen, das Wort ‚Gott' auch nur in den Mund zu nehmen und darüber hinaus von Offenbarung zu sprechen.[28] „Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation zur Welt gedacht würde."[29] Auch das Übernatürliche „ist nur ein relativer Begriff"[30], setzt Natürliches voraus und ist nur in Bezug auf dieses in irgendeinem Sinn verstehbar.[31]

Schelling ist (vermutlich) nicht größenwahnsinnig gewesen[32] und wusste allerdings sehr gut um die Endlichkeit jedes konkreten (auch seines eigenen) menschlichen Erkennens. Die nachvollziehende Rekonstruktion dessen, was als System allem

---

[25] Vgl. die Bemerkungen zur philosophischen Konstruktion beim frühen Schelling bei VAN ZANTWIJK, *Ist Anthropologie als Wissenschaft möglich?*, bes. 127-154.

[26] Vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie,* 9; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 84.

[27] Vgl. SW 11, 393.396.

[28] Durch die Offenbarung wurde das göttliche Geheimnis wirklich und vollständig geoffenbart. Schelling bezieht das auf den Willen Gottes, seine Persönlichkeit, seine Dreieinheit (SW 10, 182; 14,11; 12,76).

[29] SW 13, 188.

[30] SW 13, 185.

[31] Vgl. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 8. Ähnlich SW 13, 169f. in Bezug auf Transzendenz.

[32] Die sich in der Ortung von Höhen und Abgründen (bzw. Oberflächlichkeiten) ergehende Schellinginterpretation JASPERS' sieht Hybris und „maßlose Selbstüberschätzung" neben der Fähigkeit, „das Höchste zu berühren" (*Schelling*, 263).

Denken zugrunde liegt, ist selbstverständlich endlich und kann etwas außer sich haben.[33] Aber aus der Einsicht, dass unser Denken gar nichts im eigentlichen Sinn denken könnte ohne Bezug auf den umfassenden Zusammenhang aller Bestimmungen, ergibt sich die Forderung, das noch Unbegriffene, aber irgendwie schon Gedachte (wie es die sog. ‚Dinge der Offenbarung' im Glauben sind) nachträglich eigenständig zu *begreifen* zu suchen, seinen Bezug zu allem aufzudecken.[34]

Wenn Gott als Prinzip gedacht werden soll, kann er folglich kein bloßes bestimmtes Einzelwesen sein und auch keine Bestimmung unter anderen, sondern zumindest auch der Inbegriff aller Bestimmungen, den Schelling „das Seiende" nennt.[35] Terminologisch knüpft Schelling dabei an Malbranche an, der als erster formuliert habe, dass Gott das Seiende sei.[36] Inhaltlich greift er auf den ‚Gottesbegriff' in Kants Kritik der reinen Vernunft zurück, auf das sog. „Ideal der reinen Vernunft". Das Ideal der reinen Vernunft ist der Inbegriff aller Prädikate, aller positiven Bestimmungen. Es handelt sich bei Kant um eine Idee, die die Vernunft zwar braucht und notwendig bildet und die sie außerdem – folgerichtig, wie Schelling meint – zu einem durchgängig bestimmten Einzelgegenstand zuspitzt (deshalb „Ideal" und nicht nur „Idee") – über dessen Existenz aber nichts ausgesagt werden kann.[37] Kants Rede vom ‚Ideal der reinen Vernunft' ist Schelling zu weit, damit lasse sich nichts anfangen.[38] Kant nehme die höchste Idee zudem nur aus der Erfahrung, der Tradition, dem Glauben, ohne sie aus der Vernunft selbst methodisch zu entwickeln.[39] Dagegen liefert Schelling mittels „des Seienden" als Einheit der drei Potenzen eine eigenartig komplexe und gebrochene Annäherung an das, was Prinzip von allem sein könnte.[40]

Um zu „dem Seienden" als Prinzip des Denkens und aller (Seins)Bestimmungen zu kommen, fragt Schelling nach dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft[41], nach

---

[33] Vgl. SW 11, 367.576; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie,* 103ff.

[34] Vgl. etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 149; SW 11, 137.250; 13, 137 bzw. dort den weiteren Kontext; 14, 34. In Bezug auf die Offenbarung sollen gerade keine allgemeinen bzw. ewigen Gehalte abgeleitet werden, die der Offenbarung zugrundeliegen, sondern die Ereignisse in ihrer Geschichtlichkeit verstanden werden. Vgl. SW 13, 195. Die Offenbarung selbst geschieht durch eine freie geschichtliche Tat. „Die *Philosophie der Offenbarung* will das Christentum als Geschichte erklären." KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 161.

[35] „Das Seiende" in diesem Sinn ist nicht etwas Seiendes, kein einzelnes Seiendes, es ist als Inbegriff der Bestimmungen zunächst gerade nicht etwas und nicht „wirklich".

[36] SW 11, 272ff.

[37] SW 11, 286.

[38] SW 11, 287.

[39] SW 13, 72.

[40] Zum Verhältnis von Schellings Potenz-Denken und Kants transzendentaler Dialektik vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 218-225; MÜLLER-BERGEN, *Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft*.

[41] SW 13, 66f.

dem, was immer gedacht wird, wenn etwas gedacht wird, genauer wenn Seiendes gedacht wird (denn „die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun“[42]); was im Denken von Seiendem *erfahren*[43] wird als Voraussetzung dieses Denken. *Von Grund auf* wird in der Zeit Seiendes nur dann gedacht, wenn die Voraussetzungen dessen gedacht werden, was sein *wird*.[44]

Zuerst muss das (zukünftige) Wirkliche sein *können*, *möglich* sein: Die erste Bestimmung des Seienden ist also, dass es das *Seinkönnende* ist. Wenn das Seinkönnende aber so gedacht wird, dass es etwas Zusätzliches braucht, was es ins Sein bewegt, dann ist es eigentlich gar kein Seinkönnendes, weil es dann selbst eben nicht sein kann. Das Seinkönnende in seinem reinen Begriff genommen, das unmittelbar Seinkönnende, ist also nur jenes, dem kein Hindernis mehr entgegensteht, um ins Sein überzugehen.[45] Das heißt aber auch, es ist eigentlich immer schon ins Sein übergegangen – weil es ja nichts davon abhält, das zu tun.[46] Aufgrund der inneren Dymamik des ersten Moments des Seienden ist man also unversehens bei seinem zweiten Moment angelangt: beim *rein Seienden*, dem immer schon, ohne jede Vermittlung durch Seinkönnendes, Seienden.[47] Und damit beide nicht immer schon ineinander verschwinden, braucht es ein Drittes, das die Einheit beider ist und Seinkönnen und Sein als zwar Unterschiedene, aber ineinander Übergehende bewahrt. Das Erste ist das Seinkönnende, das Zweite das Seinmüssende, das Dritte das Seinsollende.[48] Formalisiert bezeichnet Schelling das Seinkönnende mit -A, das rein Seiende mit +A, das Dritte mit ±A.[49]

Diese drei Bestimmungen des Seienden nennt Schelling „Potenzen“. Die Potenzen sind selbst nichts, sondern zunächst nur reine Bestimmungen oder Momente des Seienden. Sie sind die grundlegenden Bestimmungen, von denen sich jede andere Bestimmung herleitet. Sie sind in ihrer Gesamtheit das, *was* alles ist. Sie sind damit Ursache jedes bestimmten Einzelseienden und in eins damit Ursache der Erkennbarkeit von allem, insofern nur Bestimmtes erkannt bzw. gedacht werden kann. Sie sind auch Prinzip der Einheit von Denken und Sein, weil sie den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt begründen: Das unmittelbar Seinkönnende ist zugleich

---

[42] SW 13, 60.

[43] Vgl. dazu etwa SW 11, 326 und BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 132-135.

[44] Zur Fragestellung vgl. etwa SW 10, 303; 13, 240 und bes. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 26; REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit,* 229f.; APPEL, *Zeit und Gott,* bes. 168.172f. Die Fragestellung zeigt an, dass es Schelling nicht um statische Seinsbestimmungen geht, sondern um eine Dynamisierung bzw. Verzeitlichung des Prinzips.

[45] SW 13, 64f.

[46] Vgl. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 34f.

[47] SW 13, 65; SW 11, 389.

[48] SW 13, 395.

[49] Etwa in SW 10, 269. 305ff.; 11, 390 u.ö.

auch das Subjekt in seiner reinsten Bestimmung, das jede Bestimmung aufnehmen Könnende; das rein Seiende das Objekt, das das Subjekt Bestimmende; das Dritte das Subjekt-Objekt.[50]

Schelling sieht die Potenzen auch mit einer Art ‚Urwollen' oder Wollen in seiner reinsten Bestimmung zusammen:[51] Das unmittelbar Seinkönnende ist reiner Wille ohne Wollen, das rein Seiende reines Wollen.[52]

Schelling identifiziert die Potenzen weiters mit den ersten Ursachen des Aristoteles[53]: Das Seinkönnen ist die Materialursache (aus der alles ist), das rein Seiende die Wirkursache (von dem/durch das alles ist), das dritte die Zweckursache (wozu alles ist).[54] ‚Wirken' kann das rein Seiende aber auf nichts anderes als auf das unmittelbar Seinkönnende, etwas anderes gibt es auf dieser Ebene der Überlegung noch nicht. Es handelt sich nicht um die Wirkung von etwas auf etwas, sondern eher von nichts auf nichts oder von Virtuellem auf Virtuelles. Das unmittelbar Seinkönnende ist das Unbegrenzte, das vom rein Seienden begrenzt wird, zunächst indem es sich ihm entgegenstellt, dann indem es das immer schon ins Sein übergegangene Seinkönnende wieder in die Potenz zurückführt, damit eindämmt und zugleich auf eine höhere Stufe der Potenz (A^2) erhebt[55]. Diese Begrenzung wird durch das Dritte vermittelt.[56]

Die Dreieinheit der Potenzen steht bei Schelling auch in enger Beziehung zur Dreieinheit Gottes und dem damit eng verbundenen Gedanken einer freien Schöpfung[57]: nicht nur in dem Sinn, dass das Potenz-Denken aus Sicht Schellings den Weg zur philosophischen Durchdringung des Geheimnisses der Trinität weist bzw. sie eines seiner offensichtlichsten und dankbarsten Anwendungsgebiete ist, sondern auch oder noch vielmehr, dass die Potenzen nur im Blick auf das christliche Verständnis von Trinität überhaupt erst verstehbar sind.[58]

---

[50] Vgl. etwa SW 13, 77f.

[51] SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 26f.36f. Dort finden sich überhaupt sehr markige Aussagen zum Prinzip als Wille/Wollen: „Es bedarf, um in das Sein zu gelangen, Nichts, als bloßes Wollen", oder: „denn das Sein besteht eben im Wollen" (ebd., 26). Zur Problematik vgl. FRANZ, *Philosophische Religion,* 275f.329f.; SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 248-252.

[52] SW 11, 388; 13, 205-207.

[53] Sowie der platonischen „ὑποθέσεις": BARBARIĆ, *Schellings Platon-Interpretation in der Darstellung der reinrationalen Philosophie,* 88f.

[54] Vgl. dazu SW 11, 397ff. Etwas anders, mit Blick auf die drei göttlichen Personen SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 206. Vgl. BARBARIĆ, *Schellings Platon-Interpretation in der Darstellung der reinrationalen Philosophie*, 92-96.

[55] Vgl. SW 10, 309.

[56] SW 11, 389f. Vgl. dazu auch 10, 241ff., wo der Gedankengang anders ansetzt und die Frage des Ursprungs von Begrenzung besonders hervorgehoben wird.

[57] Vgl. dazu SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung,* 202.

[58] Vgl. APPEL, *Zeit und Gott*, 165.172f.

In ihrem Gegen- und Zueinander bilden die Potenzen das Seiende.[59] Die Potenzen verlieren dabei aber noch nicht den Charakter, bloße Bestimmungen zu sein. Auch das Seiende ist selbst noch nichts, es kann nur etwas sein, wenn es etwas gibt, das es ist.[60] Und das, was das Seiende ist, nennt Schelling „das, was das Seiende ist" oder „das Seiende selbst", formalisiert A^0.[61]

Damit aus diesen ersten Bestimmungen nun alle anderen Bestimmungen hervorgehen können, dürfen die Potenzen nicht bloße Momente dessen bleiben, was das Seiende ist. Sie müssen von ihm vielmehr in Spannung gesetzt werden, um so als eigenständige Ursachen in Erscheinung zu treten. Das eigentliche Prinzip ist also nicht das Seiende, sondern das, was die Potenzen in Spannung versetzt: das, was das Seiende ist.[62] Dieses Prinzip kann nicht im Sinn einer Material-, Wirk- oder Zweckursache wirken. Diese Aspekte von Verursachung und Begründung entstehen erst durch die verzeitlichenden Bezüge der ersten Bestimmungen (Potenzen) aufeinander. Das, was das Seiende ist, kann auf keine andere Weise die Entstehung einer Welt ermöglichen, die Potenzen Ursache für anderes Sein werden lassen, als dass es sich zurücknimmt aus der Einheit, in der die Potenzen bloß seine eigenen Bestimmungen waren. Es kann anderes nur entstehen lassen, wenn es die eigene Einheit ‚suspendiert'[63], sich verdrängen lässt, sich in die Möglichkeit, das Nichtsein, das Niegewesensein zurücknimmt.[64]

---

[59] SW 11, 291.

[60] SW 11, 291f. 317.585.

[61] SW 11, 391. THEUNISSEN sieht die Ohnmacht der Vernunft bei Schelling darin grundgelegt, dass sich das Seiende selbst schon in der unendlichen Potenz des Seins präsent ist, aber in der Weise des Entzugs, „als abwesendes anwesend ist" (*Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 10).

[62] Auch das Seiende selbst ist noch nicht mit Gott gleichzusetzen. SW 11, 586f.; 12, 27. Frank MEIER sieht das Problem einer „petitio principii" v.a. darin, dass A^0 als schöpferisches Prinzip angesetzt wird, um aus den Potenzen als bloßen Möglichkeiten des reinen Denkens, aus denen eigentlich gar nichts zu entwickeln ist, reale Möglichkeiten zu machen, aus der dann alle Bestimmungen abgeleitet werden können. Dieses Prinzip soll in der reinrationalen Philosophie aber erst gesucht werden: *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 223.

[63] „Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendierte actus des nothwendigen göttlichen Existirens" (SW 14, 353); Vgl. REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit*, 227; SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 363. GABRIEL legt den Fokus auf den Prozess der Potenzialisierung des notwendigen, des unvordenklichen Seins durch den Menschen (*Nachträgliche Notwendigkeit*, 28f.). Hier handelt es sich um eine logisch-ontologische Struktur, durch den Menschen kommt ein Selbstverhältnis, Freiheit, Urteil in die Welt, kann das unvordenkliche Sein sich zu sich verhalten, kommt es zur „Etablierung eines prädikativen Ambientes" (ebd., 28), wird das unvordenkliche Sein erst zu Gott, zum Herrn des Seins (ebd., 33). „Die „reflexive Aneignung seines unvordenklichen Seins [..] vollzieht sich in unserer eigenen Verselbstung, d.h. in unserem prädikativen In-der-Welt-Sein. Indem wir urteilen, dass F(x), G(y) usw., erzeugen wir eine Distanz zwischen uns und etwas und setzen die Distinktionsdimension so voraus, dass wir in ihr Unterschiede treffen. Ohne dieses Geschehen könnte auch Gott nicht als er selbst sein, d.h. nicht über sein unvordenkliches Sein hinausgehen. Gottes Transzendenz ist somit auf unseren Transzensus angewiesen" (ebd., 32). Diese etwas unvorsichtigen Formulierungen lassen außer Acht, dass es gerade ein zentrales Anliegen Schellings ist, gegen Hegels Position, wie er sie versteht, die Unabhängigkeit Gottes von naturhaften, menschlichen Prozessen herauszustreichen. Gott sei

Die negative Philosophie hat nun die Aufgabe, nach jenem Prinzip zu suchen, aus dem alles hervorgeht. Zu diesem Zweck lässt sie aus dem Seienden (den Potenzen) mit Notwendigkeit deduktiv und a priori alle konkreten Bestimmungen hervorgehen.[65] Im Gegensatz zu Kant ist Schelling der Auffassung, dass alle Bestimmungen a priori zu entwickeln sind, nicht nur die ersten und umfassendsten, die Kategorien. Die negative Philosophie deduziert bzw. konstruiert aber nicht irgendwelche Wasgehalte, sondern es handelt sich dabei um die Wasgehalte des wirklichen Seienden.[66] Aber sie hat sie nur als Begriffe. Die Kontrolle, ob es dieses Deduzierte wirklich gibt, muss sie der Erfahrung überlassen, das ist Sache der Einzelwissenschaften.[67] Sie macht das so lange, bis nur mehr das übrigbleibt, was keine Bestimmung, kein Was mehr hat, das reine Dass, das bloß Existierende, das also der gesuchte Gegenstand, das wahrhaft Seiende, sein muss.[68] Nur hat das Denken auf dieses reine Dass keinen Zugriff mehr: Man kann ja nur denken, was in irgendeiner Weise ein Was an sich hat. Das reine Dass muss also aus der Vernunft ausgeschieden werden, es kann nicht mehr gedacht werden. Die Vernunft weiß von ihm nur mehr, dass es nicht gedacht werden kann. Damit hat sie zwar einen Begriff des reinen Dass, aber auch nicht mehr als einen Begriff.[69]

---

keinesfalls Resultat eines realen Prozesses (SW 13, 121). Durch die Fokussierung auf die Sphäre der Prädikationen geht Gott bzw. das bloß Existierende als das notwendig jeder Bestimmung Vorausliegende (Gott sei „lediglich ein Name für die Voraussetzungsstruktur alles Bestimmens“: ebd., 26) fast in die Bestimmungslosigkeit der ersten Potenz über. Das mag eine Konsequenz Schellingscher Aporien sein, steht seiner Intention der scharfen Abgrenzung des bloß Existierenden vom Seienden und den Potenzen aber in jedem Fall klar entgegen.

[64] Es selbst wäre durch das aus der Potenz herausgetretene (andere) Sein „gleichsam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt“, würde zur Potenz – freilich nicht irgendeines Seins, sondern des unendlichen Seins und gleichsam mit unwiderstehlicher Selbstwiederherstellungsmacht durch Überwindung SW 14, 340. Vgl. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 89. Vgl. dazu auch Schellings Interpretation der Menschwerdung, der Kenosis des Sohnes, in der sich das „Mysterium Gottes selbst“ offenbart: KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 381; DANZ, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*, 1996, bes. 118f.143-145, DIETZSCH, *Religion beim Berliner Schelling*, 83-88; während HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie der Schöpfung*, bes. 189-218, die Aspekte des Suspendierens, sich Zurücknehmens eher vernachlässigt und dadurch im Blick auf die in Gott liegenden Möglichkeiten positivierende Züge einbringt, wohl vor dem Hintergrund des Szenarios in Schellings Freiheitsschrift. Vgl. auch den Gedanken der Zeugung des Sohnes und ihren engen Bezug zur Schöpfung: TRAWNY, *Die Zeit der Dreieinigkeit*, 172.180. Mit der Schöpfung (bzw. mit der Zeugung des Sohnes) ist die Zeit des Vaters bereits vergangen, zu einer vergangenen Ewigkeit geworden (vgl. ebd., 179). Es ist alles andere als zufällig, dass Schelling bei der Beschreibung der Selbstrücknahme Gottes im Blick auf künftiges Sein auf das grundlegende Verhältnis der Potenzen rekurriert, bei denen es ja auch um die Momente eines künftigen Seins geht und bei dem Verzicht, Aufhebung, Suspendierung, „Selbstentschlagung des Seyns“ (SW 10, 304) und Überwindung eine entscheidende Rolle spielen (etwa v.a. SW 10, 303ff.). Vgl. dazu auch BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 116-142 und ADOLPHI, *Die Depotenzierung der Subjektphilosophie beim späten Schelling,* 351f.

[65] SW 13, 66f.

[66] SW 13, 60.

[67] SW 13, 58f.61f.150.

[68] Vgl. etwa SW 13, 70.148ff.

[69] Etwa SW 11, 562f.

Kurz rekapituliert: Begonnen wurde nicht mit einem Prinzip, sondern mit drei Momenten, die aber nur Prinzipe werden konnten, wenn das, was sie ist (das, was das Seiende ist), sie durch Rücknahme seiner selbst zu Prinzipen eines anderen Seins macht. Das, was das Seiende ist, musste aber erst im reinen Denken mühsam herausdestilliert werden als das bloß Existierende. Jetzt hat man zwar etwas, was das Prinzip sein muss, von dem die negative Philosophie aber nicht mehr zeigen kann, dass es wirklich Prinzip ist, weil es dieses nicht denken kann, aus sich selbst ausstoßen muss, es außer sich setzt[70]. Und in dieser ausweglos scheinenden Situation führt Schelling als seinen eigentlichen (freilich auch nicht gänzlich neuen, wie er selbst wiederholt betont) Clou eine andere Form des systematischen philosophischen Denkens ein, die er „positive Philosophie" nennt.

Diese positive Philosophie vollzieht eine Umkehrung: Sie verfügt über keinen vorher verschlossenen Zugang zum bloßen Dass und kann kein alternatives Prinzip anbieten. In ihr vollzieht die Vernunft ‚lediglich' eine Umkehrung ihrer selbst. Im Grunde besteht der Beginn der positiven Philosophie in einem Verzicht: im Verzicht darauf, das bloße Dass vor sich haben zu wollen, auf es zuzugreifen zu versuchen.[71] Das bloße Dass bleibt auch in der positiven Philosophie dem Zugriff des Denkens entzogen.[72] Die positive Philosophie lässt das bloße Dass aber im Gegensatz zur negativen ungedacht *hinter* sich, *unterwirft* sich, und geht von ihm weg auf die Erfahrung zu[73], vollzieht also eine Umkehrung.[74] Durch dieses Weg- und Zugehen versucht sie zu erweisen, dass alles Wirkliche, auf das sie zugeht, im reinen Dass seinen Ursprung hat.[75] Sie geht also nicht von Gott aus und versucht zu beweisen, dass es ihn gibt, sondern sie geht vom bloßen Dass aus, bei dem gar nichts zu beweisen ist – es hat ja kein Was, zu dem man die Frage stellen könnte, ob es ist oder nicht –[76] und

---

[70] SW 13, 162f; 11, 565f.

[71] SW 13, 161f. „Der Wille zur Aneignung (‚zum Gegenstand machen') zerstört nach Schelling gerade das, was ihn antreibt und letztlich den Prozeß neuzeitlichen Wissens unterhält." (HÜHN, *Ekstasis*, 450).

[72] Vgl. SW 11, 464; 13, 92.127.129.162.

[73] SW 13, 128.

[74] Was sich laut Schellings programmatischen Formulierungen auch darin ausdrücken solle, dass A^0 jetzt zum Ausgangspunkt wird, das Seiende ihm auch im Gang des Gedankens nicht mehr vorhergeht. Vgl. SW 11, 565.570.

[75] Vgl. SW 14, 341: „wirkliches Denken ist es erst im Weggehen von diesem Punkt – aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird jenes Sein im Fortgang, im Hinweggehen von ihm selbst, mit zu einem Moment des Denkens."

[76] GIVSAN trifft einen wunden Punkt in Schellings Konzeption der positiven Philosophie, wenn er herausstreicht, dass das bloß Existierende „eine bloß abstrakte Setzung, ein bloßer, absolut abstrakter Gedanke, ein schlechthin begriffliches Konstrukt" ist *(„Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie*, 123). Vgl. dazu HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte*, 100. Anders BUCHHEIM: „Wohlgemerkt, ‚davon ausgehen' meint hier nicht, von ihm als einem im Denken selbst liegenden Basisbegriff ausgehen, der auf seine Implikationen hin entfaltet wird. Sondern ‚ausgehen von' heißt […] davon weggehend erst frei denken können" (*Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 209).

von dem auch noch lange nicht erwiesen ist, dass es Gott ist. Sie versucht im Nachhinein zu *er*weisen, dass das reine Dass sich schließlich im Verlauf der ganzen Sache als Gott herausstellt, der – falls er existiert – nach allgemeinem Verständnis Prinzip von allem Wirklichen, Herr der Welt ist.[77] Schon wieder eine der zahlreichen Volten, die die große Vorsicht Schellings bei der Dingfestmachung des Prinzips widerspiegeln. Das reine Dass ist noch nicht Gott. Gott, wie wir dieses Wort verstehen, ist es erst, wenn es aus der Undenkbarkeit herausgetreten ist, indem es das Seiende angenommen hat und dadurch Prinzip alles Wirklichen geworden ist.[78] Da das Wirkliche geschichtlich ist und die Geschichte auf Zukunft hin offen, ist auch der Erweis der positiven Philosophie nicht abgeschlossen, sondern auf Zukunft hin offen.[79] So beansprucht die positive Philosophie gerade durch den Zugriffsverzicht, durch die *Abwendung* vom Prinzip das Prinzip als wirkliches Prinzip und auch erst als freies Prinzip zu haben.

Ob und wie positive Philosophie diesen schönen Anspruch überhaupt einlösen kann, ist eine umstrittene Frage[80] und es mag hier dahingestellt bleiben, ob Schelling das von ihm selbst vorgestellte Programm in den Vorlesungen jener Zeit auch nur in gewissem Sinn durchführt.[81] Auffallend ist jedenfalls, dass er in den fast drei Jahrzehnten, in denen er – erst in München, dann in Berlin – eine positive Philosophie als entscheidende neue Stoßrichtung seines Denkens konzipiert, gar nicht den Versuch unternimmt, eine umfassende Philosophie aller Wirklichkeitsbereiche vorzulegen. Abgesehen von Einleitungs- und Grundlegungsvorlesungen dreht sich Schellings Denken offenbar fast nur mehr um eine einzige Sache: die philosophische Durchdringung des Phänomens Religion, der Wirklichkeit des religiösen Bewusstseins: der Mythologie und der Offenbarung sowie des Monotheismus als Grundlage.[82] Eine Philosophie der Geschichte, der Kunst, des Rechts, der Politik,

---

[77] SW 13, 128f.159; 14, 350.

[78] SW 13, 170: In diesem Sinn meint Schelling: „das a priori unbegreifliche […] Seyn wird in Gott ein begreifliches". „Gott ist nicht […] das Transzendente, er ist das immanent (d.h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transzendente." „Gott als reines Daß *und* als Inbegriff der Möglichkeit *und* als beides zugleich" denken zu sollen stellt für Klaus HEMMERLE eines der Dilemmata der positiven Philosophie dar, zugleich ihre vorzügliche Aufgabe (*Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, 235f.).

[79] SW 13, 131. Vgl. REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit*, 222.

[80] Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 328-330; GIVSAN, *„Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie*, 124; HUTTER, *Die positive Wirklichkeit der Person,* 110-112. HUTTER sieht einen begehbaren Weg: „Die vage Abstraktheit des Schellingschen Programms weicht genau in dem Maße einer konkreten Erfahrungsgesättigtheit, in dem die theoretische Konstruktion in eine philosophische Reflexion der persönlich-praktischen Selbsterfahrung des Menschen in seinem *Handeln* übergeht" (ebd., 112).

[81] Auffallend ist, dass Schelling seine Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie wie der Offenbarung nie ausdrücklich entweder der positiven oder der negativen Philosophie zugeordnet hat: SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 188; FRANZ, *Philosophische Religion*, 44; MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 66f.

[82] Vgl. HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 343-348; TILLIETTE, *Schelling*, 355.

der Gesellschaft wird nur selten angerissen.[83] Ähnliches gilt für eine Philosophie der Natur.[84]

So verwunderlich ist diese philosophische Monokultur aber auch wieder nicht, wenn man die Bedeutung des Menschen[85], seiner Freiheit[86] und seines Verhältnisses zum Prinzip, zu Gott bei der Begründung der gesamten Wirklichkeit in Betracht zieht. Es wurde bereits gezeigt, dass die Einheit der Potenzen suspendiert werden muss, damit sie als eigenständige Prinzipe im Zusammen- und Gegeneinanderwirken Prinzipien für alles andere werden können. Auf diese Weise entstehen alle Wasgehalte, aber zunächst nur als Ideen, sie bleiben noch in Gott, gleichsam als seine bloßen Gedanken. Den Einheitspunkt der geschaffenen, aber noch nicht außergöttlichen Welt, das, was an ihnen die Einheit der Potenzen repräsentiert, *das, was* auf dieser Ebene *das Seiende ist*, nennt Schelling in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* a^0 bzw. Seele.[87] Außergöttliche Wirklichkeit entsteht erst durch den Fall: In der ursprünglichen Tat des Selbstsetzens setzt sich a^0 nun an die Stelle Gottes (A^0), *wendet* sich von ihm *ab* und behauptet seine Position gegen ihn.[88] Schelling führt diese Selbstbehauptung auf ein spontanes Sich-selbst-Wollen zurück, ein „rein sich selbst entspringendes", das er auch Urzufall nennt.[89] Dadurch bleiben die Potenzen auch nicht mehr in Gott, sie fallen auseinander und bewirken so die Entstehung der konkreten wirklichen außergöttlichen Welt. Das a^0 wird zur menschlichen Seele. Mit dem Fall entsteht erst menschliches Bewusstsein, menschliche Freiheit, menschliche Individuen *im Plural* und außergöttliche Wirklichkeit – in eins.[90] In erzählend-mythologischer Sprache eigentlich eine schöne Explikation der Grundproblematik der nachkantischen Philosophie.[91]

---

[83] Etwa in der Ausarbeitung einer reinrationalen (negativen!) Philosophie in den letzten Lebensjahren (posthum veröffentlicht bzw. kompiliert in SW 11, 253-572).

[84] SW 10, 301-390. Interessant sind in diesem Zusammenhang Schellings Bemerkungen 13, 140f.

[85] Zur Bedeutung des Menschen im Verhältnis zur Natur programmatisch etwa SW 13, 182.

[86] Ohne Monotheismus und den Gedanken einer freien Schöpfung kann Freiheit (auch menschliche Freiheit) aus Schellings Sicht nicht wirklich als Freiheit gedacht werden. Vgl. FRANZ, *Der Begriff des Monotheismus in der Spätphilosophie Schellings,* 209.

[87] SW 11, 417.

[88] SW 11, 419f., mit ausdrücklichem Bezug auf Fichtes Selbstsetzung (Tathandlung). Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 247-259.

[89] SW 11, 464.

[90] Vgl. CIANCIO, *Die Phänomenologie des endlichen Geistes in Schellings Darstellung der reinrationalen Philosophie*, 225-236.

[91] Vielleicht auch nicht mehr als das. Für eine Begründung von Subjektsein, Freiheit und Weltbezug ergeben sich durch Schellings Ansatz interessante Aspekte, bleiben aber viel zu viele Fragen offen. Auch die Theodizeefrage lässt sich, wie HERMANNI herausstellt, mit dem Ineinander von zurechenbarer „intelligibler Tat" (Kant) eines bereits konstitutierten freien und schuldfähigen (Ur-)Subjekts und „Tathandlung" (Fichte), in der Subjekt und Welt erst konstituiert werden, nicht lösen. Mit ersterer erkläre man zu wenig, zweitere sei dem Menschen nicht zu- und anrechenbar. Gott könne so in Bezug auf die Übel der Welt nicht entlastet werden: *Die letzte Entlastung*, 256-261.

Dieser Ur-Akt der Selbstermächtigung des Menschen fällt zwar mit der Entstehung der außergöttlichen Welt zusammen, die es ohne den Fall des Menschen nicht gäbe. Der Mensch ist dieser entfremdeten Welt aber gerade nicht Gott, nicht freier Schöpfer, nicht ihr unbeschränkter Herrscher; a^0 wird gerade nicht zu A^0.[92] Sofort mit der Selbstermächtigung, der *Abwendung* von a^0 schlagen die dadurch ausgelösten Vorgänge, schlägt seine eigene Ohnmacht über ihm zusammen:[93] Er kann die zersprungene Welt nicht mehr in eine Einheit zusammenspannen, erfährt sich und die Welt dem Wirken der Potenzen[94], der Zeit, der Materie[95], dem *Zerfall* ausgeliefert; er wird sterben;[96] das eine Zentrum (Weltseele) ist zu vielen Zentren, Individuen geworden, die einander Grenzen setzen; er kann sich weder handelnd noch erkennend der verlorenen vorbewussten Einheit versichern, nach der er sich gleichwohl sehnt. Die Verlust des verdrängten A^0 prägt auch das menschliche Bewusstsein, dessen gottsetzende Prozesse individuelle, freie menschliche Setzungen übersteigen und notwendige, aber geschichtlich fortschreitende Reflexionen der Sehnsucht nach bzw. des Zerfalls der Einheit in Gott sind. Da es keine reale Macht mehr über den Prozess hat, sind Bewusstwerdung und Erkennen die einzigen Möglichkeiten eines – indirekten – Wegs zur Überwindung der Zertrennung[97]. Gott hört bei alledem nie auf, Prinzip zu sein, behält auch in der Geschichte mit der Welt und den Menschen die Initiative, eröffnet dem Menschen Zukunft, die auch wieder eine Zukunft mit ihm sein kann.

Die verschiedenen Formen der Religion (bes. Mythologie und Offenbarungsreligion)[98] sind weder beliebige Erfindungen noch austauschbare Weisen, etwas von Gott zu erkennen oder sich der bleibenden Beziehung zwischen Gott und Mensch bloß bewusst zu werden, sondern sie sind Momente des Prozesses eines realen sich verändernden Verhältnisses zwischen Gott und Mensch[99], konstitutiv für das konkrete geschichtliche Weltverhältnis des Menschen und die prozessual zu verstehende menschliche Subjektivität.[100] Als a^0 ist der Mensch in den Prozess des

---

[92] Vgl. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 313.

[93] Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 262; WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 249f.

[94] Vgl. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 219: „Anstatt sich der Potenzen zu bemeistern, die ihm in der Einheit unfühlbar waren, bemächtigen sich jetzt diese des Menschen und seines Bewußtseins."

[95] Vgl. SW 11, 464.

[96] Vgl. APPEL, *Zeit und Gott*, 148f. Die Todesproblematik steht aus APPELS Sicht überhaupt im Zentrum der Philosophie Schellings (ebd., 197f.).

[97] SW 11, 463.

[98] Vielleicht auch: Nichtreligion.

[99] Vgl. REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit*, 233.235.

[100] Aus Sicht HALFWASSENS ist „*Schellings späte Religionsphilosophie zugleich eine Theorie des zu sich kommenden Selbstbewusstseins*" (*Metaphysik im Mythos*, 11), „das im Transzendenten gründende Bewusstsein" komme „nur durch die Religionsgeschichte zu sich selbst" (ebd., 15). ADOLPHI ortet beim späten

Begründens von Welt und in die Geschichte Gottes selbst verwickelt; er kann gar nicht nichts mit Gott zu tun haben, er ist von seiner Natur her gottsetzendes Bewusstsein.[101]

Erst auf dem Hintergrund dieser Bewusstseinsgeschichte wird eine zentrale Dimension der Umkehrung im Übergang von negativer zu positiver Philosophie klar: Sie ist es, die eine über die Religion der Offenbarung hinausgehende neue Form der realen Gottesbeziehung eröffnet: die philosophische Religion.[102] Der Verzicht, die Ausstoßung, der Sprung[103] in die positive Philosophie hinein, das Auf-den-Kopf-Stellen des Prinzips, bedeutet somit nicht nur eine Korrektur des eigenen philosophischen Konzepts, sondern in dieser Korrektur zeigt sich eine Rückkehr zum dem Menschen eigentlich zukommenden Wirklichkeits- und Gottesverhältnis im umfassenden Sinn[104]: religionsgeschichtlich als Überwindung zuletzt auch der

---

Schelling eine Depotenzierung der neuzeitlichen Subjektphilosophie, insofern er erkenne, dass Subjektivität nichts sei, gar nicht zu denken sei „ohne bestimmte [materiale, wie er anderswo sagt] Prozesse, auf denen sie aufruht und die sie, in ihrer Selbstbezüglichkeit, allererst realitätshaltig machen“: *Die Depotenzierung der Subjektphilosophie beim späten Schelling,* 346. Sie bedürfe ihr vorausliegender „Weltbildgehalte“, „in dieser ihrer Funktion ihr jeweiliges Bestehen aus unvordenklichen Gründen“ habender Weltbilder, deren Rekonstruktion in all ihrer Materialität erst „qualitative Aussagen über Form, Gestalt und Möglichkeiten unserer, der menschlichen Subjektivität“ ermöglichen. (ebd., 354) Schellings Theorie der Mythologie und Offenbarung führe als ganze genau diesen Gedanken aus. (ebd., 354) Was von Schellings Denken des „Geistes“ gelernt werden könne, ist, dass Subjekt/Subjektivität nicht durch eine reine, formale Struktur, als bloße Selbstexplikation eines ‚Inneren‘ verstanden werden kann (ebd., 343). HUTTER zeigt auf, dass der späte Schelling mit einem „genuin geschichtlichen Vernunftbegriff“ in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung neuzeitlichen Tendenzen einer „Naturalisierung der Vernunft“ (*Geschichtliche Vernunft*, 373), der „Befangenheit des Bewußtseins“, das „seine eigene geschichtlich vermittelte Verfassung als ungeschichtliche Gegebenheit hinnimmt“ (ebd., 372), und der damit verbundene Vorspiegelung der Welt als abstrakter, allgemeiner (ebd., 373), entgegenzuwirken versucht. Eine Unterscheidung von Michael Theunissen aufgreifend sieht GABRIEL die Stärke des späten Schelling im überzeugenden Ineinander von Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte (*Der Mensch im Mythos*, 469). Dass „er die Geschichte des Bewusstsein als Religionsgeschichte denkt“, erkläre seine Rezeption in katholischer und protestantischer Theologie (ebd., 477). Nach Ansicht TILLIETTES ist es gerade die ontotheologische Fundierung, die uns Schellings anthropologische und psychologische Untersuchungen entfremdet: „In diesem Sinne sind seine Anliegen (noch) nicht die unserigen, oder unsere Anliegen sind nicht (länger) die seinigen.“ (*E. Schellings Wiederkehr?*, 170) Nach ROSENAU ist Schellings Philosophie trotz wesentlicher Aussagen über das Menschsein im Ganzen nicht Anthropologie, sondern „in all ihren Dimensionen – wenn auch auf unterschiedliche Weise – Metaphysik bzw. Onto(theo)logie“ (*Essentifikation*, 51).

[101] Vgl. BOENKE, *„In den Netzen der Vernunft“,* 108; REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit,* 233-235; REIKERSTORFER, *Vom Totalexperiment des Glaubens*, 102-107; APPEL, *Zeit und Gott*, 160-164; GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*, bes. 266-270.288f.

[102] SW 11, 568f. Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, bes. 91f.

[103] Mit diesem Begriff kennzeichnen zahlreiche Schellinginterpreten den Übergang in die positive Philosophie, wobei „hier möglicherweise der Kierkegaardsche Sprung-Begriff auf SCHELLING rückübertragen wird“ (SCHOLTZ, *Sprung*, 224, Anm. 75). Schelling selbst kritisiere Jakobis Sprungmetaphorik und v.a. seinen Rückgriff auf das Gefühl, knüpfe aber sachlich gerade in der Frage des Übergangs zum Teil an ihn an (so ebd., 223-225). Vgl. FACKENHEIM, *Schellings Begriff der positiven Philosophie*, 225, Anm. 16.

[104] Recht deutlich wird etwa SW 11, 560f. In gewissem Sinn kehrt der Mensch aber in ein Verhältnis zurück, das neu ist, das so nie war, ins „niemals gegenwärtig Gewesene“: APPEL, *Zeit und Gott*, 163. In diesem Sinn deutet APPEL den Sprung am Beginn der positiven Philosophie als „*Sprung des Logos in den (durch den Logos gegangenen) sozusagen zweiten Mythos*“ (ebd.), „die Erzählung der Offenbarung

Offenbarungsreligion in eine begreifende Form von Religion hinein, philosophiegeschichtlich als Überwindung des negativen Charakters der Gestalten neuzeitlicher Philosophie, bewusstseinsgeschichtlich als Weiterentwicklung und Überwindung unzulänglicher Formen einer erneuten Hinwendung zu Gott wie mystischer Frömmigkeit, Kunst und kontemplativer Wissenschaft.[105]

Jesu Christi“ (ebd., 194), den Mythos „der unverbrüchlichen Selbstzusage Gottes an den Menschen“ (ebd., 183), „den verheißungsvollen Mythos des Eschatons“ (ebd., 196).

[105] SW 11, 557-558: In jenen Formen versucht sich der Mensch von der Herrschaft des Gesetzes zu lösen, unter das er in der Zertrennung geraten ist, um „sich in seiner Welt selig zu machen“ (ebd., 558). Auf dieser Ebene bleibt das Verhältnis zu Gott aber ‚ideell‘, es handelt sich noch nicht um ein Verhältnis zu dem wirklichen Gott (ebd., 559). Zur Verschränkung von systematischer und philosophiehistorischer Perspektive vgl. etwa BOENKE, *„In den Netzen der Vernunft“*, 137ff.; FRANZ, *Philosophische Religion*, 257. Die Zusammenschau von Mythologie und reinrationaler Philosophie sei auch ablesbar an der Anordnung der Sohnesausgabe: Die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* ist dort gleich nach der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* platziert (MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 69).

1 Die Notwendigkeit des Anspruchs, Gott selbst und die Dinge der Offenbarung erkennen zu können

1.1 Der Anspruch

1.1.1 Es ist erklärtes Ziel der Philosophie der Offenbarung, jene Dinge, die in der geoffenbarten Religion als geglaubte waren, zu begreifen und *philosophische Religion* zu werden.

Absicht der Philosophie der Offenbarung ist es, den Inhalt der Offenbarung verstehbar zu machen: So „kann die Absicht einer wahren Philosophie der Offenbarung eben auch nur seyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wissenschaftlichen Darstellungen nicht bloß als übernatürlich, sondern meist zugleich als unnatürlich erscheint, diesen Inhalt so natürlich und begreiflich als möglich darzustellen.“[106] Wenn das einen bloß didaktischen Fortschritt bedeutete, wenn Schelling also lediglich versuchte, den vorausgesetzten Inhalt der Offenbarung anders als bisher *darzustellen*, klarer und einfacher, sodass sein Hörer oder Leser begreift, was die Offenbarung sagen will, dann wäre seine Philosophie der Offenbarung von christlicher Offenbarungstheologie nicht zu unterscheiden. Wenn die Klärung darin besteht, die Offenbarung auf jene allgemeingültigen Vernunftwahrheiten[107] zu reduzieren, die – in der Offenbarung eher unglücklich verpackt – einer breiten Masse bekanntgemacht worden sind, dann wäre die Offenbarung nur Anlass für die Erörterung wichtiger Fragen, die auch ohne Offenbarung erörtert werden könnten.

Von dieser zweiten Alternative hält Schelling nicht viel: Er fragt sich: Wozu gäbe es die Offenbarung, wenn wir die allgemeingültigen Vernunftwahrheiten ohne sie erkennen könnten?[108] Man mag antworten: damit sie mehr Menschen erkennen und damit sie es schneller tun. Warum sollte dann aber die Offenbarung allgemeingültige Vernunftwahrheiten in einem so zufälligen und beliebigen Gewand verstecken

[106] SW 14, 34.
[107] „reine Vernunftwahrheiten“ SW 14, 4.
[108] SW 13, 142f.

und nicht einfacher und direkter formulieren ohne den ganzen geschichtlichen Ballast? Durch ihn verliert die Offenbarung den einzigen Vorteil, den sie dann noch hätte (die schnellere und breitere Erkenntnis). Denn so müssen die Menschen erst recht erforschen, welche allgemeinen Wahrheiten nun in der Offenbarung stecken. Vielleicht ist sie sogar ein wesentliches Hindernis für die Entdeckung dieser Wahrheiten, vielleicht würden sie leichter entdeckt werden, wären die meisten Menschen nicht durch die Offenbarung beschäftigt und abgelenkt.[109]

Die erste Alternative kommt laut Schelling für die Philosophie auch nicht in Frage. Er erhebe keinen Anspruch, „etwas Dogmatisches aufzustellen".[110] Denn Philosophie darf nichts von irgendwoher einfach fraglos übernehmen.[111] (Autoritäts-)Glaube und Philosophie schließen einander aus, „denn wer glauben will und kann, philosophirt nicht, und wer philosophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt"[112]. Sie ist auf sich als auf ihre einzige Autorität gewiesen. Philosophie bedeutet, dass ihr Inhalt „zum Inhalt *unseres eigenen Denkens* [...] zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Einsicht geworden" ist.[113]

Die Geschichte der Philosophie wie überhaupt des menschlichen Geistes in christlichem Kontext kann verstanden werden als langsame Emanzipation von heimlichen, unhinterfragten Voraussetzungen: Zunächst wirkte die Offenbarung als „*Princip* unfreiwilliger Erkenntniß"[114], als bindende, aber selbst unbegriffene Macht. Dann, als das Christentum nicht mehr gegen das Heidentum zu kämpfen brauchte und der Zwang sich entkrampfte, wird sie selbst zum Gegenstand frei(willig)er Erkenntnis: Nach der Unabhängigkeit von der Kirche kam folglich die formelle Unabhängigkeit von der Offenbarung[115], später auch die von der natürlichen Erkenntnis mit ihren drei Quellen (Erfahrung, die der Vernunft eingeborenen allgemeinen Prinzipien, Schluss).[116]

Mit Unabhängigkeit ist hier aber nicht gemeint, dass die Philosophie ohne Offenbarung genauso viel erkennen könnte. Die Offenbarung ist für die Philosophie, wie Schelling sie versteht, von unverzichtbarer Bedeutung, aber weder als bindende Autorität noch als Ausgangspunkt noch als Quelle der Erkenntnis wie die drei Quellen der natürlichen Vernunft, sondern bloß als *Objekt* für das Denken, als Seiendes

---

109 SW 14, 4f. Vgl. KORSCH, *Der Grund der Freiheit*, 226f.
110 SW 14, 34.
111 Die Philosophie lässt nichts unerörtert zurück, geht überall auf die letzten Gründe SW 13, 147.
112 SW 13, 135.
113 SW 13, 137. Vgl. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 153.
114 SW 11, 259.
115 SW 11, 260.
116 SW 11, 261ff.: Scholastik, vorkantische Schulphilosophie; die Philosophie seit Descartes versucht dann, *das* Prinzip der Vernunft zu finden, das von allen Voraussetzungen unabhängig ist (ebd., 267).

zunächst wie alles andere auch, wie die Natur, wie der mythologische Prozess. „Die Offenbarung ist ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der sogenannten christlichen Philosophie [...] die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht."[117]

Sie liegt als *geschichtliches* Ereignis dem Denken voraus. Das „Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß."[118] Der eigentliche Inhalt der Offenbarung ist die Tat Gottes, mit der er sich wirklich offenbart.[119] Somit stellt die Offenbarung „eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte"[120] dar. In Bezug auf die Offenbarung sollen gerade keine allgemeinen bzw. ewigen Gehalte abgeleitet werden, die der Offenbarung zugrundeliegen, sondern die Ereignisse in ihrer Geschichtlichkeit verstanden werden.[121] Wäre der Inhalt des Christentums eine bloße Vorstellung (eine Lehre), könnte es die Mythologie nicht aufheben, nicht vom Heidentum befreien, denn auch die Mythologie ist nichts bloß Vorgestelltes, sondern etwas, was sich wirklich ereignet, eine wirkliche Macht.[122]

Wenn Schelling vom Inhalt bzw. den Dingen der Offenbarung, von der Tatsache, dem Faktum der Offenbarung spricht, dann ist damit nicht eine Summe von historischen Fakten bzw. Wissensgehalten über historische Ereignisse gemeint, schon gar kein Lehrsystem, sondern der eigentliche Inhalt der Offenbarung ist Gott selbst, ist Christus, insofern Gott selbst sich in ihm geschichtlich geoffenbart hat.[123] Christus ist Inhalt der Offenbarung, ihre Ursache und ihr Ende.[124] Darauf bezieht sich alles, was im Zusammenhang mit Offenbarung gewusst werden kann.[125] Der Wille Gottes ist

---

[117] SW 13, 133.

[118] SW 14, 33. KORSCH spricht von der „strenge[n] und unumkehrbare[n] Folge des Wissens von der Offenbarung aus der Tat der Offenbarung", die „ihre Besonderheit und ihren ausgezeichneten Rang gegenüber allen anderen Gegenständen der positiven Philosophie" kennzeichnet (*Der Grund der Freiheit*, 227).

[119] Vgl. SW 11, 247.

[120] SW 13, 195.

[121] SW 13, 195. „Die Philosophie der Offenbarung will das Christentum als Geschichte erklären": KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 161.

[122] SW 11, 247. Vgl. HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 342. Oder anders ausgedrückt: „Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst" (SW 13, 195); vgl. MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 105.

[123] Vgl. SCHWAETZER, *Schellings Offenbarungsverständnis zwischen Mythologie und Wissenschaft*, 216.

[124] Vgl. DANZ, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*, 52ff.

[125] Vgl. etwa SW 14, 35.

„jenes Eine Geheimnis, das der Gegenstand und eben darum auch die einzige Ursache der Offenbarung ist".[126]

Diese Geschichte lässt sich allerdings nicht auf die spezielle Geschichte des sich so verstehenden Christentums einschränken, sondern ist viel weiter, muss im Zusammenhang der ganzen religiösen Entwicklung des Menschen gesehen werden, mehr noch der ganzen Welt.[127]

Als Gegenstand der Erkenntnis ist die Offenbarung auch unverzichtbar für die Erkenntnis ihres Inhalts, wie auch jeder andere Gegenstand des Wissens als Gegenstand Autorität für den Wissenden ist: Auch ein Naturforscher hält seine Theorien so lange nicht „für vollkommen exakt und richtig [...] als nicht die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinstimmen".[128]

Die Offenbarung hat geschichtliche Realität wie die Natur, und deshalb *muss* die Philosophie, die (all) das erkennen will, was ist (und das zu wollen ist der Begriff der Philosophie, sie ist Welterklärung), auch die Offenbarung erkennen: „Eine Philosophie, die das Christenthum nicht begreift, muß unter ihrem wahren Begriff sein, denn das Christenthum hat eben so gut Realität als die Natur."[129] Für die Philosophie ist es folglich Aufgabe, das Geoffenbarte zu wissen und nicht bloß zu glauben: Schelling sagt bezüglich des Glaubens an einen freien, besonnenen Schöpfer: „Allein nicht geglaubt, sondern gewußt soll werden. Nimmerhin wird es entschuldigt werden können, da auf das Wissen zu verzichten, wo es recht eigentlich Pflicht ist zu wissen."[130]

Dass die Offenbarung Gegenstand des Erkennens ist wie die Natur, bedeutet noch nicht, dass sie mit demselben ‚Instrumentarium', d.h. auf demselben philosophischen Standpunkt erkannt werden kann wie diese. Sondern weil der Gegenstand die Art der Erkenntnis bestimmt, bedarf es einer diesem Gegenstand (seiner Größe und seinem außerordentlichen Rang) entsprechenden Erkenntnis.[131] Wenn eine Philosophie auch das Christentum erkennen will, so wird sie notwendig „ihre Begriffe über die frühere Grenze erweitern müssen, um dieser Erscheinung gewachsen zu seyn".[132] Aber dazu zwingen alle Gegenstände einer neuen Erkenntnis.[133]

---

126 SW 14, 24. Vgl. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 162.
127 Vgl. etwa SW 13, 141f.143f.
128 SW 13, 133f. Vgl. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 418; FRANZ, *Schellings „philosophische Religion" – eine „Aufhebung" Hegels?*, 142.
129 SCHELLING, *System der Weltalter*, 13; vgl. SW 13, 138.
130 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 5; vgl. SW 182f.
131 Vgl. etwa SW 14, 30ff.; 13, 142.
132 SW 13, 138.
133 SW 13, 138.

In der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*[134] verwendet Schelling den Begriff Glaube, um diese Erweiterung des menschlichen Erkennens gerade angesichts des letzten und höchsten Wissens, dort wo das Wissen vollendet ist, zur Ruhe kommt, zum Ausdruck zu bringen: „Will man eine solche, allen Zweifel und alles Wissen aufhebende, Gewissheit Glauben nennen, so ist nichts dagegen einzuwenden".[135] Der Mensch müsse sich ein Herz fassen, um den im wissenschaftlichen Denken verbleibenden subjektiven Zweifel zu überwinden, dieser „Glaube" sei kein Sprung in den Fideismus, weil das Letzte im Grunde doch zweifelhaft bleibe, sich vernunftgemäßer Begründung entziehe, sondern sei begründet, entspreche der „Überschwenglichkeit" dieses „‚objektiv' unbezweifelbaren ‚letzten Wissen[s]'".[136]

Die Dinge der Offenbarung gilt es jedenfalls tatsächlich zu begreifen: „Der erste Theil der Philosophie der Offenbarung geht bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des *Inhalts* der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung gegeben ist. Der zweite Theil beschäftigt sich damit, diesen Inhalt begreiflich zu machen."[137]

Begreifen bedeutet vor allem, das zu Begreifende aus seinen Gründen heraus zu verstehen: „Christentum und Offenbarung ist daher für die Philosophie nicht eine Lehre, für die man sie gewöhnlich ausgibt, sondern eine Sache, die bis in ihre ersten Prinzipien verfolgt, aus ihren ersten Gründen erkannt sein will"[138], „eine Erscheinung, die ich soviel möglich aus ihren eignen Prämissen begreiflich machen"[139] will. In der philosophischen Religion (wie Schelling schließlich die Philosophie nennt, insofern sie die Offenbarung begriffen hat) wären „die Prinzipien, welche in jener [sc. der nicht philosophischen Religion] als unbegriffene wirken, [...] als begriffene und verstandene".[140]

Die Gründe, von denen her die Offenbarung begriffen werden soll, müssen unabhängig von der Offenbarung erkannt werden können, wenn es überhaupt ein

---

[134] Zur Bedeutung dieser Schrift vgl. den Überblick von KRÜGER, *Göttliche Freiheit*, 74ff.

[135] SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 412. Siehe FRANZ, *Schellings „philosophische Religion" – eine „Aufhebung" Hegels?*, 134f.

[136] FRANZ, *Schellings „philosophische Religion" – eine „Aufhebung" Hegels?*, 136. FRANZ sieht diese recht überraschende Einführung des Glaubens mit Schellings Einsicht zusammen, dass die Vernunft nicht absolut gesetzt werden dürfe (ebd., 137). Vgl. SOLLBERGER, der den Glauben an Gott, den Glauben daran (bzw. die hypothetische Annahme), „dass die uns erscheinende Wirklichkeit die Manifestation (PO XIV, 12) einer freien Handlung Gottes ist" (*Metaphysik und Invention*, 349), als entscheidendes Moment der positiven Philosophie bestimmt (ebd., 348-351). SCHULZ verweist auf eine ähnliche Stelle (SW 10, 180f.), in der von einem „Übergang von Wissen zu Glauben" in der Philosophie selbst die Rede ist (*Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 86). SCHULZ identifiziert diesen Glauben mit der positiven Philosophie (ebd.). Vgl. dazu auch WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 278f.

[137] SW 13, 174 (=letzte Sätze der Einleitung).

[138] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 9.

[139] SW 14, 34.

[140] SW 11, 250.

Begreifen der Offenbarung gibt: „Es ist aber, um die Offenbarung zu begreifen, nothwendig, die sie erklärenden Prinzipien schon *unabhängig* von ihr erkannt zu haben (sonst Cirkel), und wenn in der gewöhnlichen Darstellungsweise der Offenbarungsglaube sich selbst nur unvollkommen oder überall nicht zu begründen vermag, so liegt die Ursache davon eben darin, daß die Offenbarung nichts außer sich selbst und zumal ihren *Gegensatz* nicht erkennt.“[141]

Die Erkenntnis Gottes ist nicht etwas, was ganz wenigen besonders guten Philosophen gelingen kann, sondern Ziel eines Prozesses, der die ganze Menschheit umfasst: „[W]ir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtseyn der Menschheit immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern selbst ein Gegenstand des Bewußtseyns wird“, allerdings nicht des Bewusstseins Einzelner, sondern der Menschheit.[142]

1.1.2 Das göttliche Geheimnis wird durch die Offenbarung wirklich und vollständig offenbart.

Jeder Wille kann sich nur durch die Tat offenbaren. Deshalb besteht die Offenbarung im höchsten Sinn (und nur um die geht es Schelling, wie er ausdrücklich festhält[143]) „nur eben in der *Ausführung* jenes zugleich mit der Katastrophe des

---

[141] SW 13, 530. Einen von Schelling dennoch nicht reflektierten Zirkel sieht KOSLOWSKI darin, dass die Offenbarung aus einem *vor* der Offenbarung schon gewussten Prinzip erwiesen wird und dennoch behauptet wird, dass die Offenbarung nur dann Offenbarung ist, wenn sie etwas berichtet, was wir nicht wissen können ohne sie. Auch wenn dieser Einwand sehr formal ist und auf die erörterten Differenzierungen Schellings nicht eingeht, macht er auf diesem Weg auf eine gewisse Ambivalenz im Anspruch von jeweils negativer wie positiver Philosophie im Verhältnis zu den in der Erfahrung als wirklich gegebenen Gegenständen aufmerksam (*Philosophien der Offenbarung*, 721).

[142] SW 11, 571. Ob sich Schelling mit dem Konzept der philosophischen Religion trotz der positiven Wertung vom Christentum bzw. von Religion nochmals lösen will oder nicht, wird von den Interpreten sehr unterschiedlich gesehen. MEIER kommt zu dem Schluss, dass „Schellings Progamm einer *philosophischen Religion* trotz gegenteiliger Beteuerung auf eine spekulative Aufhebung der geoffenbarten Religion hinaus[läuft]“, und zwar v.a. weil neben „der Gottes- und Schöpfungslehre […] auch die Christologie, die Eschatologie und die Ekklesiologie dem philosophischen Begriffsschema der Potenzen unterworfen“ werde (*Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 277); vgl. HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 357 und dazu FRANZ, *Wozu Schelling?*, 284; WINTZEK (*Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, bes. 27f.270-293.298-305) liest die positive Philosophie auf dem Hintergrund christlicher Mystik: „Schellings Standpunkt an der Grenze zwischen Philosophie und Theologie kann Bewahrheitung seiner mystischen Grundhaltung sein und sich als Schwelle des christlichen Glaubens erweisen: Darin gliche Schelling einem modernen Gläubigen, der dennoch den Mut aufbrächte, die ‚nachdrückliche Ermahnung, sich auf die Höhe der göttlichen Gedanken zu erheben, die Enge unserer Vorstellungen zu überwinden, um zum Bewusstsein des erhabenen, überwältigenden und verborgenen Gottes […] zu gelangen‘ [hier handelt es sich um ein Zitat von Tilliette; Anm. C.W.], ernst zu nehmen“ (ebd., 305); Vgl. a. FRANZ, *Philosophische Religion*, 266f. u.ö.; HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, bes. 484f.; FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie*, 270-272; SCHÖPSDAU, *Die Evidenz Gottes im Mythos*, h. bes. 285-292; JASPERS, *Schelling*, 256; APPEL, *Zeit und Gott*, bes. 193-197.

[143] SW 14, 10.

Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses“.[144] Sobald der Wille Tat und somit geschichtlich fassbar geworden ist, hat er sich offenbart, vorher ist er verborgen gewesen.[145]

Auch der Wille, der hinter der geschichtlich fassbaren Tat steht, kann dann erfasst werden: Durch die Offenbarung zeigt sich, dass Gott seinen Willen wirklich ausgeführt hat. Dann kann der Wille selbst „durch Nachdenken und Kombination begriffen werden.“[146] Und der Wille darf auch nicht als bloß partikulärer verstanden werden: Die Offenbarung bezieht sich nicht nur auf einen partikulären Willensentschluss Gottes (die Menschen erlösen zu wollen), sondern das ganze Geheimnis Gottes wird darin offenbar. „Es *gibt* ein solches Wissen, das Jacobi nicht erkennen wollte, und das, indeß es von einer Seite ein rationalistisches ist, von der andern den Glauben auch materiell, seinen Gegenständen nach in sich schließt – ein Wissen, das Freiheit und Vorsehung als *Ursache* der Welt, das Freiheit des menschlichen *Willens*, individuelle Fortdauer nach dem Tode, und was der Glaube sonst verlangt, wirklich begreift – das jedoch den Glauben nicht bloß in *diesem* Sinn *nicht ausschließt*, sondern das ihn, auch formell, wesentlich in sich hat.“[147]

Ausdrücklich argumentiert Schelling gegen solche, die sich in der Dreieinheit Gottes ein „undurchdringliches und unbegreifliches Geheimnis“[148] vorstellen. Auch die Persönlichkeit Gottes („Freilich ist es die höchste Aufgabe der Philosophie, die Persönlichkeit Gottes begreiflich zu machen“.[149]), die Menschwerdung[150] und die Schöpfung aus dem Nichts können in der Philosophie der Offenbarung erkannt werden: „Nun haben wir gleich anfangs beschloßen nichts zuzulaßen was nicht vollkommen begreiflich gemacht werden könnte; und wenn wir die Schöpfung aus Nichts nicht begreiflich machen können, so müßten wir sie nicht nur ignorieren, sondern ausdrücklich leugnen.“[151]

In menschgewordenen Gott (Christus) wird nicht bloß sein Menschsein sichtbar, sondern gerade seine Gottheit, sonst bestünde die Offenbarung in einem Verstecken (κρύψις) Gottes, das manche Theologen offenbar tatsächlich annehmen.[152]

---

144 SW 14, 10.
145 SW 14, 11.
146 SW 14, 11.
147 SW 10, 182.
148 SW 12, 76.
149 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 70.
150 SW 14, 153.
151 SCHELLING, *System der Weltalter*, 149. Die Begründung der Behauptung im 2. Halbsatz wird im folgenden Kapitel ausführlicher dargelegt; vgl. ebd., 11: Manche Philosophen sagen, man könne Schöpfung nicht denken, nur glauben.
152 SW 14, 157. Für KOSLOWSKI bedeutet die Tatsache, dass Schelling auch das Überseiende und Übernatürliche noch in sein System integrieren will, einen noch über Hegel hinausgehenden Totalitätsan-

Schelling selbst zieht folgendes klares Fazit: „Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Thatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimniß, d. h. unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen, bleiben müssen.“[153]

1.2 Die Behauptung der Unbegreiflichkeit des Geoffenbarten (Gottes) ist nicht haltbar.

1.2.1 Die Offenbarung ist verstehbar aufgrund des Gottesverhältnisses, auf dem sie aufbaut.

Verstehbar wird die Offenbarung überhaupt durch ein bestehendes reelles Verhältnis zu Gott (das mythologische), in das die Offenbarung eingreift, somit also selbst etwas Reelles ist. Verstehbar im Besonderen wird sie durch die Entsprechung des durch die Offenbarung begründeten Gottesverhältnisses zu dem Gottesverhältnis aufgrund der Schöpfung: Die Welt ist auch vermittelt, durch den Sohn, erschaffen.[154] So ist die Lehre von der Dreieinheit Gottes eine allgemein menschliche, im Gottesverhältnis aufgrund der Schöpfung begründete, schon mit dem Begriff des Monotheismus gegebene.[155]

Das bedeutet also: Der Mensch hat immer schon ein Verhältnis zu Gott: sei es aufgrund der Schöpfung, sei es durch die Hereinnahme in den natürlichen und notwendigen mythologischen Prozess. Aufgrund der Offenbarung verändert sich bloß das Verhältnis zu Gott, es wird klarer, wirkt den Irrtümern (wie sie sich am deutlichsten in den verschiedenen Phasen der Mythologie zeigten) entgegen, in die der Mensch dadurch verstrickt wurde, dass er versucht hat, eine eigene Position an Gottes statt einzunehmen und so aus dem Zentrum, der Einheit von allem gerückt wurde. Nur auf diesem Hintergrund eines schon bestehenden Gottesverhältnisses kann die Offenbarung (d. i. der sich in ihr offenbarende Gott) verstanden verden.

Allerdings ist das noch kein ausschlaggebendes Argument dafür, dass Gott überhaupt erkannt werden kann. Denn erstens liefert es keinen Grund dafür, dass wir aufgrund der Schöpfung bzw. Mythologie schon ein irgendwie erkennendes

---

spruch seines Systems. Schelling wolle den Idealismus damit sogar überbieten (KOSLOWSKI, *Philosophien der Offenbarung*, 719f.).

153 SW 14, 11; vgl. ebd., 27.

154 SW 14, 29.

155 SW 12, 76.

Gottesverhältnis haben und haben können. Zweitens könnte die Offenbarung doch nur ein bisschen offenbaren und das Geheimnis Gottes sehr wohl im Dunkeln lassen.

Schelling hat allerdings zwingende Gründe dafür anzunehmen, dass Gott, der Inhalt der Offenbarung eigentlich nicht so beschaffen sein kann, dass es nicht möglich wäre, ihn zu erkennen, auch wenn er diese Gründe nur an wenigen Stellen direkt anspricht, außerdem immer nur nebenbei, als kleiner Teil der Einleitung in das eigentliche Denken der Offenbarung, nie systematisch entfaltet.

1.2.2 Bewiesen werden kann nur die Unbegriffenheit, nicht die Unbegreiflichkeit.

Zwei Überlegungen Schellings sind in diesem Zusammenhang von Interesse:

Was erstens bisher noch nicht begriffen ist, kann in Zukunft sehr wohl begriffen werden. Auf den Einwurf, dass die Menschwerdung Gottes „allgemein als ein mysterium inperscrutabile, als ein schlechthin unerforschliches Geheimniß angesehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen suchen solle, oder über das wissenschaftlichen Aufschluß zu suchen, schon an sich Vermessenheit sey“[156], wendet Schelling ein, dass sich erst im Verlauf der Geschichte des Denkens zeigen kann, ob dieses Geheimnis erforscht werden kann oder nicht. Oft hat man etwas schon „vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verschlossen und unzugänglich gehalten“, was sehr bald erkannt werden konnte.[157]

Damit zweitens in Zukunft eventuell Gott, über die Vernunft Gehendes, begriffen werden kann, muss man bloß über sein gewöhnliches Begreifen hinausgehen: Wenn etwas über (d.h. größer, höher als) die Vernunft ist, heißt das für Schelling noch nicht, dass es gar nicht begriffen werden kann. Der Mensch ist fähig, auch Höheres zu begreifen, wenn sein Erkennen diesem angemessen ist: „In diesem Sinn allein also sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe, nicht daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen, zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe übertrifft.“[158] So ist auch die Aussage zu verstehen, dass ‚über der Vernunft‘ nicht gleichbedeutend mit ‚unbegreiflich‘ ist.[159] „Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der

[156] SW 14, 153.
[157] SW 14, 153.
[158] SW 14, 27.
[159] SW 14, 24.

Größe der göttlichen zu erweitern."[160] Die erste Frage, die hier auftaucht, ist freilich, wie der Mensch seine Maßstäbe erweitern kann, dass er Gott begreift, wie er aus der Enge seines Denkens herauskommen kann, in der er als Mensch doch steckt; weiters, ob selbst dann Gott nicht noch zu groß ist für so ein Denken.

Damit ist allerdings wieder lediglich behauptet, dass ein Begreifen Gottes und seiner Offenbarung möglich sein kann, nicht aber dass es möglich sein muss.

1.2.3 Das Wissen des Geglaubten ist notwendiges Ziel des Glaubenden

Schelling sieht die Pflicht, das Geglaubte zu wissen, im Wesen des Glaubens selbst grundgelegt: Glauben „ist wesentlich bei jedem Thun, das etwas Bestimmtes erreichen will."[161] Alles also, was nicht unmittelbar erreicht ist (z. B. das unmittelbare Wissen qua Schauen[162]) bedarf der Vermittlung und somit des Glaubens, der das für möglich hält, „was unmittelbar unmöglich" ist.[163] Glaube und Streben nach diesem unmittelbar Unmöglichen bedingen einander. Deshalb bedeutet Glaube also nie Stehenbleiben (beim Glauben), sondern Streben nach dem Ziel (hier: dem Wissen des Geglaubten): „Der wahre Glaube hätte sich hier dadurch bewähren müssen, daß keine Anstrengung gescheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, *woran* der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der strengsten Wissenschaft einleuchtend gemacht wurde."[164]

1.2.4 Das Gewusstwerden gehört zu Gott notwendig dazu

1.2.4.1 Weil Gott als Wollen, das unendlich Seinkönnende nicht zu sein, *das* Positive ist.

Im *System der Weltalter* findet sich der Satz: „Wenn Gott nicht gewußt werden könnte, so wäre er kein Gott mehr."[165] Der unmittelbare Kontext ist die Erörterung von Gegensätzen in Gott, näherhin des bekannten Gegensatzes zwischen seiner Güte und seiner Stärke. Schelling interpretiert nun diesen Gegensatz auf seine Weise: Der grundlegende Gegensatz in Gott ist der zwischen dem unendlich Seinkönnen und seinem Wollen: Gott ist er selbst dadurch, dass er das unmittelbar

[160] SW 14, 12.
[161] SW 10, 183; vgl. SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 346f.
[162] SW 10, 182.
[163] SW 10, 183.
[164] SW 10, 183.
[165] SCHELLING, *System der Weltalter*, 128.

Seinkönnende zunächst verneint, also durch das „Nichtunendlich-sein-wollen“. Darin besteht seine Stärke, seine Macht über das Sein, die ihn zu einem Besonderen, mit nichts Vergleichbaren macht.[166] Was bedeutet das aber für das Wissen Gottes? Das Seinkönnende (der bloß natürliche Wille im Unterschied zum Wollen) wird nicht gewusst, weil nur etwas gewusst werden kann, in dem irgendein Wollen ist: „Es ist das was wir nicht *wißen*, und insofern das Wißen ein Wollen einschließt, ist es das was wir nicht wollen, was wir blindlings sezen.“[167] Der eingangs zitierte Satz bedeutet also näherhin: Wenn Gott nicht gewusst werden könnte, wäre in ihm kein Wollen, keine Freiheit, keine Macht, das unmittelbar Seinkönnende nicht zu sein, er wäre also nicht Gott. Auf der folgenden Seite heißt es dann deutlich: „Gott wird daran erkannt, daß dieses prius nicht sei, daß es zur Vergangenheit geworden ist.“[168] Das, „welches das prius zum posterius macht“, ist das Positive in Gott[169], und weil Gott insofern *das* Positive ist, ist er „das vorzugsweise zu Wißende“[170].

Auch in späteren Texten gilt ähnliches: Das in der Offenbarung Erkannte ist Gottes Tat, sein Wollen. Gewusst im eigentlichen Sinn kann nur etwas Geschichtliches werden, etwas der Sphäre des (Wollens und) Tuns Angehörendes.

1.2.4.2 Weil Gott das Seiende ist.

Gott wird dadurch erkannt, dass er das Seiende ist.[171] Gott als das, in dem kein Was ist, der das Individuelle par excellence ist, kann nicht erkannt werden. Aber dadurch, dass dieses Individuelle auch das Seiende (d. h. die Gesamtheit aller Wasbestimmungen, das Wesen) ist, kann Gott erkannt werden: Indem das völlig Individuelle (und also nicht Erkennbare) sich generalisiert, tritt es erst in den Kreis des Erkennens ein.[172]

In anderen Begriffen gesagt: Gott ist „das immanent (d.h. zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transcendente“: „das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu seinem Begriffe.“[173]

Beide Argumente überzeugen in dieser Form noch nicht: Beim ersten Argument war die Absicht der Aussage, dass Gott gewusst werden könne, nicht gegen ein völliges Nichtbegreifen Gottes, sondern bloß gegen ein blindlings Setzen des Prius Gottes

166 SCHELLING, *System der Weltalter*, 127.
167 SCHELLING, *System der Weltalter*, 128.
168 SCHELLING, *System der Weltalter*, 129.
169 SCHELLING, *System der Weltalter*, 129.
170 SCHELLING, *System der Weltalter*, 128.
171 SW 13, 174.
172 SW 11, 588.
173 SW 13, 170; vgl. GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*, 462.

gerichtet. Mit der Aussage war nur behauptet, dass Gott als Wollen und Tat Gegenstand geschichtlichen Wissens wird. Aber erstens muss erst erwiesen werden, dass Gott das ist, und zweitens muss ja nicht jedes Wollen prinzipiell erkennbar sein. Nicht jedes Wollen ist dadurch schon erkennbar, dass es Wollen ist, sondern es ist durch sein Wollen bzw. sein Handeln *geschichtlich* erkennbar (was hier ja ‚wissen' meint), falls es überhaupt erkannt werden kann.

Beim zweiten Argument scheint das Verhältnis zwischen dem, was Gottes Wesen ausmacht (dass er bloß ist, frei von jedem Was, dass sein Wesen im bloßen Sein, actus besteht) und seinem Das-Seiende-Sein ein sehr äußerliches zu sein, somit dass er beides ist eine bloße Behauptung. Weiters ist nicht so ohne weiteres einsichtig, was das Seiende denn sein soll, ob und wie es überhaupt selbst gedacht werden kann (oder ob es nur formell gedacht werden kann als das, was allen Inhalt in sich enthält, d. h. ob es nicht nur im Denken *über* es formal bestimmt werden kann).

1.2.5 Man kann auch einen übernatürlichen, unbegreiflichen Gott nur denken in Relation mit dem Natürlichen, Begreiflichen.

Zentrales Argument Schellings ist der Hinweis, dass Unbegreiflichkeit nur in Abhängigkeit des Denkens von Begreiflichkeit gedacht werden kann.

„Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation zur Welt gedacht würde."[174] Das Übernatürliche selbst „ist nur ein relativer Begriff"[175], der Natürliches voraussetzt (hier die Mythologie als natürliche Religion) und nur verstehbar ist im Verhältnis zu (in Interaktion mit) diesem Natürlichen:[176] Verstehbar oder offenbar kann das Übernatürliche nur im Natürlichen als seiner Materie werden.[177] „Gott ist keineswegs Gegensatz der Endlichkeit, und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht, und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat."[178]

So weist gerade die scharfe Trennung von Natürlichem und Übernatürlichem auf wechselseitige Bezogenheit hin.

---

[174] SW 13, 188.
[175] SW 13, 185.
[176] SW 13, 186; vgl. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 8: „‚Übernatürlich' ist aber nur ein relativer Begriff, und setzt ein Natürliches, das er überwindet, voraus." Vgl. WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 262.
[177] SW 13, 187f.
[178] SW 14, 25f.

Weiters muss die Relation selbst begriffen werden in einem über beide Relate irgendwie hinausgehendem Standpunkt. Das natürliche Denken kann eben nur Natürliches denken und eben nicht dessen Bezug zum Übernatürlichen.

Dass das Übernatürliche nur in Relation zum Natürlichen gedacht werden kann, gilt allerdings nur unter der Bedingung, dass es überhaupt gedacht werden kann. Wenn man nämlich annimmt, dass es überhaupt nicht gedacht werden kann, braucht es auch nicht in Relation zum Natürlichen gedacht werden bzw. das in dieser Relation Gedachte wäre das falsche Übernatürliche. Überhaupt kann alles, sofern es gedacht werden kann, nur im Zusammenhang mit allem anderen gedacht werden, alles hat im Denken ein Verhältnis zueinander[179] dadurch, dass der Denkende es ist, der es denkt, und er sich im Denken immer schon allem gegenüber positioniert.

Auch dass mit dem Begreifen der Relation auch beide aufeinander Bezogene irgendwie im Erkennen umgriffen sein müssen, gilt nur unter der besagten Bedingung. Zudem ist offen, ob das wirklich stimmt: Es könnte ja sein, dass ein Bezug bzw. eine Entsprechung nur unter einer bestimmten Hinsicht aufgestellt wird, beide nur unter einer bestimmten Hinsicht erkannt werden, ohne dass gewusst wird, was sie für sich selbst sind.

1.2.6 Gott wird irgendwie – und sei es als unbegreiflicher – gedacht.

Die ganze sinnlich wahrnehmbare Natur ist zugleich nicht begreiflich und begreiflich: Denken wir das reine prius der Natur ohne jede begreifliche Eigenschaft und verwirklichte Bestimmung als reines Subjekt, so ist es eigentlich „das seiner Natur nach nicht zu Seyende“[180] und deshalb nicht begreiflich. Denken wir es mit seinen Bestimmungen, so ist es selbst hinter diesen Bestimmungen (Eigenschaften) verborgen. Bei jenen Dingen, von denen keinerlei Informationen über die Sinne aufgenommen werden, gibt es nur die Alternative, dass sie entweder gedacht werden können oder dass sie für den Denkenden gar nichts sind. „Könnten wir auch gar keinen Gedanken damit verbinden, so hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müssen es also wenigstens denken, wir müssen wenigstens verstehen, was darunter gemeint sei. [...] und wirklich hat man auch schon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden gesucht, und die Frage kann nur seyn, ob der damit verbundene in anderer Hinsicht ein zulässiger sey.“[181] Der Sinn, den man

[179] Später wird das anhand Schellingscher Texte belegt werden.
[180] SW 14, 154.
[181] SW 14, 155.

mit Gott bzw. der Menschwerdung verbindet, sollte zumindest ein negativer sein: Man sollte wenigstens wissen, wie die Menschwerdung „nicht bestimmt werden könne“.[182]

Auch bezüglich der Schöpfung gilt Ähnliches: Wenn „ich nicht einsehe, auf welche Weise ein außer der Welt zu denkendes, ein über sie erhabenes Wesen eine von ihm verschiedene und außer ihm gesetzte Welt hervorbringen könne, so kann diese Voraussetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluß auf mein Leben seyn, aber meine Einsicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verstand. [...] Diese Art des Wissens mußte aber früher oder später dem menschlichen Geist ungenügend erscheinen, entweder mußte er alle Metaphysik, d. h. alle Erkenntnis des außer und über der Erfahrung Liegenden, aufgeben, oder er mußte einen andern Weg suchen zu derselben zu gelangen.“[183]

Man muss wohl noch weiter gehen: Eine solche Voraussetzung könnte auch nicht geglaubt werden, weil dann gar nicht gewusst würde, was geglaubt werden solle. Man wüsste dann ja nicht einmal, was das zu Glaubende überhaupt ist. Dann könnte sie auch das Leben des Einzelnen nicht bestimmen.

Selbst wenn man etwas als seiner Natur nach nicht erkennbar annimmt, hat man es eben dadurch (nämlich als solches) erkannt: Man weiß dann, dass es ein seiner Natur nach nicht Erkennbares ist.[184]

Man kann nur eine Grenze der Vernunft behaupten, wenn man über sie hinausgeht Denn „die Philosophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wissen, als vermöge der bloßen Vernunft zu *wissen* ist.“[185]

Auch wenn jemand Gott jenseits seiner Erkenntnis ansiedelt, denkt er erstens Gott schon irgendwie (sonst dürfte es das Wort Gott gar nicht geben bzw. in Sätzen nicht verwendet werden) und zweitens sein Verhältnis zu seiner Erkenntnis. Wenn man nun prüfen will, ob dieses Irgendwie-Denken Gottes bzw. des Verhältnisses richtig oder begründet ist, kommt man um das Denken Gottes nicht herum. Man kann Gott nicht ‚ein bisschen‘ denken. Deshalb scheint es für das Denken keine andere Möglichkeit zu geben, als Gott zu denken zu versuchen und so vielleicht

---

182 SW 14, 155.

183 SW 13, 42.

184 SW 14, 154.

185 SW 13, 146: Schelling bezieht sich hier auf die Kantsche Antinomie. BIELFELDT sieht im Anschluss an Bowie (sowie Henrich und Frank) eine Überlegenheit des Ansatzes Schellings über postmoderne Philosophie, die „von allerlei Irrationalismen“ ausgehe und „diese als willkürliche Gegensätze gegen die Vernunft“ ausbaue (*Die Wüste des Realen*, 344*)*. Aus Sicht BOWIES vermeidet Schelling einige Fallen der Philosophie Feuerbachs, Nietzsches und der Nachfolger, indem er aufweist, dass man nicht einfach aus der Vernunft aussteigen kann: „philosophy cannot arrive at a conceptually determinate *prius*“ (*Schelling and Modern European Philosophy*, 181).

dem Problem der Grenze des Denkens langsam näherzukommen, es überhaupt erst zu bemerken.[186]

[186] Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 56: „Der Vernunft im Sinne Schellings ist eine *solche* Bescheidung nicht möglich, denn sie kann sich nicht auf etwas zurückziehen, worin sie ganz gesichert ist. Ihr ist Gott nicht ein äußeres Problem, sondern das Problem *ihrer selbst*, auf das sie mit *innerer* Notwendigkeit stoßen muß."

2 Welterklärung und Ende des Wissens

2.1 Philosophie ist Welterklärung.

2.1.1 Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Welt zu erklären.

Die Philosophie hat die „Erklärung der objektiven Welt“ zum Gegenstand.[187] Zwischen dem Philosophen und den anderen Menschen besteht ein Vertrag, dass jener ihnen die Welt zu erklären habe.[188] Selbstverständlich ist hier an keine explizite Abmachung zu denken: Deshalb setzt auch die *Darstellung des philosophischen Empirismus* den Ausdruck ‚stillschweigendes Übereinkommen‘ an die Stelle des Ausdrucks ‚Vertrag‘.[189]

Näherhin lässt sich „Welterklärung“ folgendermaßen verstehen: Im Wort ‚Welt‘ sind zwei Dinge impliziert. Der Philosophie geht es erstens um das Wirkliche, um das, was ist, um die „Tatsache der Welt“[190] und nicht bloß um das Denken oder bloß um Begriffe. ‚Welt‘ bezeichnet zweitens das Ganze der Wirklichkeit. Mit dem Wortteil „erklären“ sind ebenfalls zwei zentrale Aussagen intendiert: Erklären kann man nur etwas, was man vollständig versteht, und man hat etwas erst dann erklärt, wenn man mit der Erkenntnis des zu Erklärenden fertig geworden ist, wenn nicht noch einige offene Punkte das vorläufige Ergebnis in Frage stellen können.

2.1.2 Philosophie begreift das Wirkliche.

Dass das eigentliche Ziel (des Wollens) der Philosophie die Erklärung der Welt ist, zeigt sich als Gemeinsames durch die Verschiedenheit der Definitionen und auch der Systeme der Philosophie hindurch, und dieses Gemeinsame besteht, anders, nämlich negativ gesagt, darin, „daß die Philosophie *keine reine Vernunftwissenschaft* sei“[191], „daß mit allen blos logischen Systemen nichts sei“[192]. Die Behauptung des

---

[187] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 62; SCHELLING, *System der Weltalter*, 17; vgl. SW 13, 180.
[188] SCHELLING, *System der Weltalter*, 94; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 75; SW 10, 234.
[189] SW 10, 234.
[190] Wie Schelling in der *Darstellung des Philosophischen Empirismus* formuliert (SW 10, 227f.). Vgl. dazu SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 138ff. und HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie der Schöpfung,* 140ff.
[191] SCHELLING, *System der Weltalter*, 17.

Idealismus, dass nur im Erkennen Sein ist, dass also alles Nichtgeistige nur in der Vorstellung existiert, bedeutet eine Verletzung des Vertrags oder Übereinkommens zwischen Philosophie und Nichtphilosophie, das darin besteht, dass „der Philosoph die Welt erkläre".[193]

In der *Einleitung in die Philosophie* liegt die Sinnspitze der Aussage, dass „Philosophie die Erklärung der objektiven Welt" zum Gegenstand habe[194], darin, dass sie nicht nur Begriffe bildet[195], sondern sich mit den zufälligen Dingen beschäftigt, die also wirklich und einem Hier und Jetzt zuzuordnen sind. („Hic Rhodus, hic salta".)

Würde man die Philosophie bloß als eine Metawissenschaft konzipieren, die das menschliche Meinen, Erkennen selbst zum Objekt macht, hätte man erstens diese Gegenstände wieder als ein Sein vorliegen (sobald das Erkennen Objekt ist, ist es ein Sein wie jedes andere), zweitens hätte man das Erkennen gerade nicht als Erkennen erfasst. In ähnlicher Weise argumentiert Schelling gegen einen Idealismus, der Sein nur dem Erkennen zusprechen will.[196]

Philosophie hat das Wirkliche folglich nicht bloß deshalb zu seinem Gegenstand, weil man das von ihr erwartet oder weil die Frage nach dem menschlichen Erkennen für die Welterkenntnis irrelevant wäre. Das wäre ein Rückfall hinter das, was Philosophie nicht nur im Gefolge Kants, sondern mindestens seit Plato betrieben hat. Schelling weist im Gegenteil darauf hin, dass das Erkennen als Erkennen nur dann erfasst werden kann, wenn das, worauf das Erkennen gerichtet ist, immer schon mitbedacht wird. Schelling versteht in seiner Philosophie Subjekt und Objekt, Denken und Sein, als innerlich ident[197], und deshalb sieht er keinen anderen Weg, als ihren Bezug in *einer* Linie des „Werdens" zu denken. Was das Denken konstituiert, konstituiert auch das, was ist, und die Einheit beider.

Schelling stellt die positive Philosophie als ebenfalls notwendigen, sogar als den eigentlichen (eigentlich angezielten[198]) Teil der Philosophie heraus, weil er die negative Philosophie als für die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht ausreichend erachtet.

---

[192] SCHELLING, *System der Weltalter*, 18.

[193] SCHELLING, *System der Weltalter*, 94; ganz ähnlich SW 10, 234: Hier schneidet der idealistische Philosoph einen „beträchtlichen Theil der Welt" ab, wie ein Chirurg ein Glied, indem er ihn als nicht existierend erklärt. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 75: Der Sinn von Welt ist hier noch deutlicher mit dem Wirklichen identifiziert: Der Idealismus, den Schelling ablehnt, ist einer, der „die Welt als nicht Seiend von aller Erklärung" ausschließt.

[194] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 62.

[195] Vgl. a. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 16: „Der Gegenstand derselben [der Philosophie] ist natürlich etwas Positives, etwas mehr als bloßes Denken" oder ebd., 7: „Nicht um das, was jemand meint, sondern um das, was wirklich ist, ist derselben [der Philosophie] zu tun."

[196] SCHELLING, *System der Weltalter*, 94.

[197] SW 10, 235.

[198] Z. B. SW 13, 153.

Der Fehler, den aus Sicht Schellings die vor seiner Spätphilosophie gekommenen Systeme alle hatten, war, dass sie bloß logische[199] (bloß logisch, also durch Notwendigkeit begründete[200]) waren, also nichts Positives, d. i. Geschichtliches, Faktisches, Wirkliches als geschichtlich, wirklich denken konnten.[201]

Die negative Philosophie denkt nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit dessen, was ist.[202] Die negative Philosophie ist deshalb „bloße *Denkwissenschaft*“[203], hat bloß ein logisches ‚Wissen‘.[204] Es ist „eine unüberschreitbare Kluft“ „von der logischen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit“.[205] Resultat der negativen Philosophie ist, dass in ihr die Vernunft „keiner *wirklichen* Erkenntniß fähig ist“, d. i. keiner Erkenntnis von Wirklichem in seiner Wirklichkeit.

Allerdings begreift die Philosophie auch dort, wo sie nur der Notwendigkeit des Denkens folgt und nicht die Wirklichkeit dessen, was ist, begreift (also in der negativen Philosophie), doch das Wirkliche, das was ist. Sie „begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit. Denn dieß ist ein großer Unterschied.“[206] Die negative Philosophie als bloß logische schließt das Sein keineswegs von sich aus, sondern zieht es sogar an: Alles, was sie in seinem bloßen Inhalt, als bloß Mögliches denkt, überantwortet sie schließlich der Erfahrung, damit es in seinem Sein von ihr erfasst werden kann. Alles, was sie als Mögliches gedacht hat, ist also ein Wirkliches, das die Erfahrung in seiner Wirklichkeit feststellen kann.[207] Die negative Philosophie schließt alles, was sie gedacht hat, von sich aus, indem sie es wirklich in sein Anderes (die Wirklichkeit) übergehen lässt.[208] In der negativen Philosophie werden sehr wohl „existirende Dinge deduciert“, „aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge existieren“.[209]

Sehr interessant ist die in Klammern gesetzte Zwischenbemerkung: Wenn nicht existierende Dinge (freilich bloß ihrem Was nach) deduziert würden, könnte diese Wissenschaft auch nicht apriorische heißen, „denn das a priori ist dieß nicht ohne ein a posteriori“.[210]

---

199 In ihnen waren die Sätze bloß logisch verknüpft: SCHELLING, *System der Weltalter*, 10.
200 Z. B. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 5.
201 Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 12.22; es geht vor allem um das Verhältnis Gottes zur Welt: Das sei in den logischen Systemen bloß ein logisches, in der geschichtlichen qua positiven Philosophie ein faktisches: ebd., 11.
202 SW 376.
203 SW 13, 98.
204 Im eigentlichen Sinn ist das bloß logische kein Wissen, sondern nur Denken SW 13, 99.
205 SW 13, 101.
206 SW 13, 61.
207 Alles bis auf ihren letzten Begriff SW 13, 101f.
208 SW 13, 70.
209 SW 11, 563.
210 SW 11, 563.

Die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Verwurzelung im menschlichen Leben bedingen einander. Die echte Philosophie muss tief in das Leben „eindringen, sie muß der Mittelpunkt werden, um den sich alle Kräfte bewegen.“[211]

2.1.3 Sie begreift alles Wirkliche.

Dass Philosophie alles erkennen muss, wurde bereits im ersten Kapitel in Bezug auf die eigenständige Erkenntnis des Geoffenbarten angesprochen: „Nun haben wir gleich anfangs beschloßen nichts zuzulaßen was nicht vollkommen begreiflich gemacht werden könnte; und wenn wir die Schöpfung aus Nichts nicht begreiflich machen können, so müßten wir sie nicht nur ignorieren, sondern ausdrücklich leugnen.“[212]

Dass dies ganz allgemein für die Philosophie gilt, machen einige andere Stellen klar: „Die Philosophie ist ja überhaupt die Wissenschaft, die nichts unerörtert zurückläßt, überall auf die letzten Gründe geht“[213].

In diesem Anspruch ergänzen negative und positive Philosophie nicht etwa einander in der Weise, dass die eine einen Teil erkennt, die andere den Rest, sondern beide müssen alles erkennen, wenn auch auf ihre Weise, die negative ihrem Inhalt (Was) nach, die positive der Wirklichkeit nach: Die objektive (positive) Philosophie sucht „ihr gegebenes Objekt vollkommen zu begreifen.“[214] Und schon die negative Philosophie versichert sich nicht bloß des Inhalts aller möglichen Gegenstände des Denkens, sondern auch der vollständigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung.[215]

Philosophie kann nichts neben sich haben, dem ein Begreifen offensteht, das ihm verschlossen ist. Deshalb muss es auch das Christentum durchdringen, mit ihm verschmelzen und philosophische Religion werden.[216]

Die Philosophie muss alles erkennen, weil alles (dem Was nach) miteinander zusammenhängt, ein Ganzes bildet.

---

[211] SW 13, 178. Vgl. ebd., 11.27; WHITE, *Schelling*, 149.
[212] SCHELLING, *System der Weltalter*, 149; vgl. 147f.
[213] SW 13, 147.
[214] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 9.
[215] SW 13, 148.
[216] Nach SCHWAETZER spielt das Verhältnis zur sog. ‚eigentlichen Geisterwelt‘ eine entscheidende Rolle: Während sie in der Zeit der Offenbarung nur vermittelt zugänglich ist, wird sie in der philosophischen Religion bewusst und unmittelbar erkannt (*Schellings Offenbarungsverständnis zwischen Mythologie und Wissenschaft*, 222). Er grenzt sich allerdings kaum von den Missverständnissen ab, die sein recht isolierter Bezug auf diese Stellen hervorrufen könnte. Vgl. dazu FRANZ, *Materie – Möglichkeit – Wirklichkeit.*

2.1.4 Sie begreift es als Ganzes.

Schelling spricht eine Gesamtheit der Wirklichkeit mit Begriffen wie ‚*die* Welt', ‚*die* Dinge', ‚alle Dinge'[217], ‚*das* Wirkliche' an, redet von ‚*dem* Prinzip', von dem das Wirkliche deduziert wird, bzw. von ‚*Gott*'.

Die Frage ist nun, ob sich in dieser Redeweise zeigt, dass das, was Philosophie zu denken hat, tatsächlich als Ganzes in den Blick genommen werden kann bzw. sogar überhaupt zusammenhängt oder ob ein Zusammenhang lediglich als sprachliche Fiktion anzusehen ist.

Schelling optiert für die erste Alternative: Die Welt setzt sich nicht aus isolierten Entitäten zusammen, deren bloße Summe sie wäre, sondern bildet einen organischen Zusammenhang. Eine Begründung muss von Schelling her bei folgenden Punkten ansetzen:

2.1.4.1 Begründung von der Vollkommenheit des Gegenstands der Philosophie her

Für die Philosophie kann nur etwas Gegenstand werden, wenn es nicht ein ‚Grenzenloses', ‚Ungeendetes' ist, sondern sich nur in etwas, einer Bewegung finden und erkennen kann, „die aus einem bestimmten Anfang durch bestimmte Mittelpunkte in ein bestimmtes Ende gehend sich selbst abschließt und vollendet."[218] Tatsächlich geht Philosophie im Sinn Schellings schrittweise vor. Sie beginnt bei einem Prinzip (oder einem vorläufigen, selbst erst durch das Folgende zu begründenden Anfang) und geht bis zum Ende fort. Ein Schritt ergibt sich aus dem nächsten (so der Anspruch Schellings), und so lässt sich die ganze Fülle dessen, was ist, anhand eines (zumindest in der Darstellung) offenbar linearen Zusammenhangs entwickeln bzw. zeigen.

Etwas bloß Unendliches in dem Sinn, dass es keinen Anfang und kein Ende hat, ist aus Schellings Sicht unvollkommen. Das Vollkommene kann nur als reine Wirklichkeit (actus) gedacht werden, während in allem, an dem Potentialität ist, Unvollkommenes, nicht erfüllte Möglichkeit(en) liegen; und Wirklichkeit als Vollzug (Verwirklichung, actus) gibt es nicht ohne Anfang und Ende: „*Ohne* Anfang und ohne Ende zu seyn, ist keine Vollkommenheit, sondern unvollkommen, ist Negation alles Actus; denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel und Ende."[219] Wenn die Philosophie also Wirkliches denkt, dann ist ihr Gegenstand einer, der Anfang und Ende hat.

---

[217] Etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 18.
[218] SW 11, 222.
[219] SW 12, 43.

Das gilt sogar für den eigentlichen Gegenstand der Philosophie, für Gott, den man gewöhnlich als das Absolute, das Unendliche denkt. Aber auch das Absolute, als das wir Gott bestimmen, ist nichts Endloses, bedeutet „nicht das, was kein Ende in sich hat“, sondern „das in sich selbst Geendete und Beschlossene“, was Anfang, Mittel und Ende in sich hat.[220] Gott ist also nicht überhaupt unbegrenzt, denn dann könnte nicht verstanden werden, wie überhaupt eine Grenze sein könnte, sondern er ist der, der seinen Anfang und sein Ende in sich begreift.

2.1.4.2 Begründung vom Prinzip der Philosophie her

Der Gegenstand der Philosophie kann deshalb in einem gedacht werden, weil er sich auf ein Prinzip zurückführen lässt. Über dieses Prinzip hängt alles einzelne in der Philosophie Gedachte zusammen[221], und so kann dieser Zusammenhang als Ganzes gedacht werden. Ohne irgendeinen Zusammenhang zwischen zwei Unterschiedenen implizit anzuerkennen, ohne ihre Einheit in gewisser Hinsicht mitzudenken, könnte man zwei Unterschiedene gar nicht als unterschiedene wahrnehmen.

Da nun das Prinzip nicht nur Prinzip des Denkens, sondern zugleich Prinzip des Seins des Gedachten ist, bedeutet das auch, dass das in der Philosophie Gedachte auch unabhängig von diesem Gedachtsein ein Ganzes bildet: Die ganze Entstehungsgeschichte der Natur (der belebten wie der unbelebten) und des Menschen als Erkennenden lässt sich von einem Prinzip ableiten, das Schelling das Seiende nennt (bzw. das, was das Seiende ist, in Einheit mit dem Seienden). Daher ist das Seiende ein Ganzes, und es lässt sich auch als Ganzes denken.

Mit der Aufspaltung des Prinzips, mit dem das Denken anfängt, in drei nicht voneinander ableitbare, aber aufeinander notwendig bezogene Momente, der Abhebung dessen, was das Seiende ist, vom Seienden und mit der Einführung eines aus der Sackgasse, in der die negative Philosophie geraten ist, wieder herausführenden neuen Ansatzes, der positiven Philosophie, führt Schelling zwar trennende und relativierende Elemente auf der Ebene des Prinzips ein, auf die in dieser Arbeit später ausführlich einzugehen sein wird. Den Anspruch auf die Einheit der Welt und des Prinzips lässt Schelling aber zumindest explizit nicht fallen: Die drei Momente sind Momente des Seienden, das somit als ein Prinzip verstanden wird. Das, was das Seiende ist, ist zwar nicht ident mit dem Seienden und sehr wohl von ihm unabhängig, aber es ist Prinzip dessen, was ist, insofern es eben das ist, was das Seiende ist. Und auch bei der Trennung in negative und positive Philosophie bzw. Denkform hebt Schelling wiederholt hervor, dass es sich hier im Grunde um zwei Formen

[220] SW 12, 43.
[221] Vgl. etwa SW 11, 343. Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 99.

einer Philosophie handelt, die wechselseitig aufeinander bezogen sind.[222] BUCHHEIM sieht – ausgehend von Überlegungen zum aristotelischen χωριστόν im Ausgang der positiven Philosophie vom Wirklichen, Unvordenklichen, als Prinzip, eine Trennung von Denken und Wirklichkeit, ein Widerstand gegen die „Konsumtion der Teile im Ganzen“[223], gegen die „Konfundierung des Denkens mit seinem intentionalen Gegenstand“[224], die für die negative Denkform kennzeichnend ist, in gewissem Sinn eine Verabschiedung des Ganzen: „Der Gedanke der Wirklichkeit, welcher sich nicht als ein Gedanke von etwas, sondern nur als Eingedenksein ihrer oder ein sie-Merken verstehen läßt, trägt so in der Tat überall das Ferment von Trennung ein, das manches in Ruhe sein läßt vor dem vernünftigen Anspruch des Ganzen.“[225]

2.1.4.3 Begründung von der Einheit des Bewusstseins her

Dass alles eins ist und sich von dem einen Prinzip herleiten lässt, ist nicht jedem Menschen klar, im Gegenteil: Im Bewusstsein der meisten Menschen besteht der Zusammenhang zwischen allem aufgrund des einen Prinzips nicht. Zwar verdankt sich das Bewusstsein dieser Einheit, die ihm im Anfang auch offenstand. Die Philosophie muss nun jene verlorene Einheit des Bewusstseins wiederfinden, wenn sie alles erkennen will, wie es ist und wo es hingehört: „Die wahrscheinlichste Herleitung des Worts σοφός, σοφία bleibt noch immer von dem Wort σόος, ganz, heil, unversehrt. Die wahre Philosophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtseyn in seiner Ganzheit, Integrität wiederherstellen.“[226]

Der Weg zu dieser verlorenen Einheit besteht darin, dass der Philosophierende alles, was erkannt wird, mit dem Erkennenden (seinem Bewusstsein) in Beziehung bringt. „Allerdings hat auch die Philosophie zu ihrem höchsten Zweck, jenes zerrissene Bewußtseyn wiederherzustellen. Aber der wahre Philosoph bescheidet sich, dass jenes Bewußtseyn selbst nur ideal, für den Begriff wiederherzustellen ist; auch er strebt dahin, die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geschehen kann, indem er sie zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseyns begreift“.[227]

Dieser Grundintention – Schelling stellt sie immer wieder als besonderen Verdienst Fichtes hin –, alles Gedachte auf das ‚Bewusstsein‘ als sein Prinzip zurückzuführen, bleibt auch der späte Schelling verpflichtet, insofern er versucht alles in einem

[222] SW 13, 152f.
[223] *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 195.
[224] BUCHHEIM, *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 205.
[225] BUCHHEIM, *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 209.
[226] SW 13, 364.
[227] SW 13, 364.

Prinzip zu begründen, das nichts anders ist als das Denken selbst: „Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, sie bis in den durch das reine Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen.“[228]

In der idealen Einheit der Dinge im menschlichen Bewusstsein ist ihr realer Zusammenhang abgebildet. Denn aus dem Prinzip, das zunächst mit dem reinen Denken identisch ist, entstehen alle Dinge; und im Denken lässt sich dieses Entstehen nachbilden, indem der Denkende aus dem Prinzip alles in ihm Mögliche in Wirklichkeit übergehen lässt, freilich nur im Denken.[229] Die Einheit des Erkennens und jene des Seins ist folglich durch dasselbe Prinzip ermöglicht: Im Menschen liegt die Wahrheit der ganzen Natur.[230]

2.1.5 Sie kommt zu einem Ende.

Aus Sicht Schellings muss es ein Ende des Suchens[231], ein Ende des Kampfes der Philosophie um letzte Erkenntnis[232] geben. Ein end- und zweckloser Fortschritt wäre sinnlos[233]. Alles Wissen wäre als zweckloses eitel.[234] Wäre die Vollendetheit des Strebens nach Weisheit nicht erreichbar, „so wäre das Streben danach eine Thorheit und soll Philosophie Thorheit sein? Dann bestände die wahre Weisheit nur darin, das Gesuchte aufzugeben.“[235] Und etwas später bestätigt Schelling diese Alles-oder-nichts-Parole: „Es lohnt sich nicht der Mühe dass man philosophire, wenn man nicht zu dem Einleuchtenden gelangen kann.“[236] Denn „eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes.“[237] So muss der das philosophische Streben begleitende Zweifel tatsächlich völlig aufgehoben werden.[238] Der endgültige philosophische Gottesbegriff ist „der

---

[228] SW 11, 363.
[229] Vgl. etwa SW 11, 365.
[230] Letzteres vgl. SW 13, 364. GABRIEL sieht das entscheidende Problem Schellings beim Denken von Totalität bzw. alle Differenzen umfassender Einheit darin, dass sich der, der Einheit beobachtet, in Differenz zu dieser Einheit setzt. Die Potenzenlehre, v.a. in der Schöpfungstheorie, versuche, diese Differenz als Selbstdifferenzierung des als das Ganze (das Seiende) gedachten Gottes zu denken, wodurch der Mensch als der Beobachter par excellence ins Zentrum von Schellings Denken rückt (*Der Mensch im Mythos*, 285-288).
[231] SW 14, 15.
[232] SW 13, 10.
[233] SW 13, 10; SW 14, 27.
[234] SW 14, 27.
[235] SCHELLING, *System der Weltalter*, 88; vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 26.
[236] SCHELLING, *System der Weltalter*, 150.
[237] SW 14, 13.
[238] SW 11, 330.

letzte, allein überbleibende, in welchem die Philosophie ruht von ihrer Arbeit und gleichsam ihren Sabbath feiert“.[239]

Ein Denken unter diesem Anspruch steht allerdings unter dem Verdacht, dass es nur dadurch zu einem Ende gelangen kann, dass es sich beschränkt, das Wirkliche nur aus einem bestimmten Gesichtspunkt sieht und nicht Passendes nach Möglichkeit ausgrenzt, was offenbar noch jede besondere Philosophie gemacht hat.[240]

Schelling ist sich dieser Gefahr bewusst: Zu einem Ende darf die Philosophie nicht deshalb kommen, weil sie den Gegenstand nach ihrem Willen manipuliert und in eine verstehbare Einheit des Wissens gepresst hat: „Bei jeder Erklärung ist das Erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sey.“[241] Sondern: In der Philosophie setzt die „Weisheit, als das wahre Ende [...] die Erkenntnis des wahren Endes voraus.“[242]

In der (negativen) Philosophie liegt der Grund für das Erreichen ihres Ziels in ihrer Negativität: darin, dass aus der Fülle des Denkmöglichen alles dem Denken Fremdartige ausgeschieden und so die völlige Durchsichtigkeit des Wissens möglich wird[243] bzw. darin, dass sie einen bestimmten Gegenstand sucht und schließlich findet.[244]

Auch die positive Philosophie besteht gerade in einem unbezweifelbaren Standpunkt, an dem das bisherige Suchen ein Ende hat: „Gerade durch das Anschließen an die wirkliche Welt hat die Philosophie ihren höchsten Standpunkt erreicht. Man weiß nun, was im Wissen zu wissen ist.“[245]

Allerdings ist die ganze Erfahrung (die sich auf Wirkliches bezieht) für die positive Philosophie Voraussetzung, Grundlage ihres Beweises, die Erfahrung ist nicht bloß Begleiter wie für die negative. Da nun „das Reich der Wirklichkeit“ vor dem Ende der Welt nicht abgeschlossen ist, kann auch der Beweis der positiven Philosophie vorher nicht abgeschlossen sein.[246] Insofern ist diese Philosophie eine Philosophie der Zukunft. Allerdings ist in seinem Ausgangspunkt als Prinzip von allem schon alles enthalten, die Erkenntnis beendet: Der Beweis ist schon vor dem (vor dem Ende der Welt nicht möglichen) Ende der positiven Philosophie zugänglich[247] und entschieden, die Folge verstärkt ihn lediglich.

---

239 SW 10, 119. Vgl. dazu VELKLEY, *Die Notwendigkeit des Irrtums*, 103.
240 SW 12, 5.
241 SW 12, 137.
242 SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 22.
243 SW 11, 320.
244 Etwa SW 13, 131.
245 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 58.
246 SW 13, 131.
247 SW 13, 131f.

Dass das Konzept einer in diesem Sinn abgeschlossenen Wissenschaft nicht selbst ein bloßes Vor-Bild bleiben darf, das nicht erreicht werden kann, macht Schelling in der *Einleitung in die Philosophie* deutlich:

„Allein nur eine vom Anfang durch das Mittel bis zum Endpunkt fortgehende Wissenschaft kann Weisheit genannt werden. Der Mensch findet sich in einem Prozeß verwickelt, bei dem er sich nicht bloß passiv verhalten kann, sondern bei dem er auch aktiv eingreifen muß; dazu wird es bloß aber doch wohl notwendig sein, jenen Prozeß selbst zu kennen. Weisheit in diesem Sinn ist also ein absolutes Bedürftnis, um dem aufhaltsamen Strome mit Einsicht und Freiheit folgen zu können. Wollte man demnach jene logische Wissenschaft bloß als Philosophie gelten lassen, so würde doch das Leben Bürgschaft für die Realität jener vollkommenen Wissenschaft geben; denn wäre diese gewollte Wissenschaft schlechthin unerreichbar, so wäre das Streben nach ihr Torheit.“[248]

2.1.6 Anerkennung der faktischen Begrenztheit, Kontingenz des menschlichen Erkenntnisvollzugs

Selbstverständlich bedeutet der Anspruch der positiven Philosophie, alles wissen zu können, nicht, dass der, der sie betreibt, jede Einzelheit der materiellen Welt (etwa wie den Verlauf jedes Nebenflusses des Mississipi etc.), jedes Ereignis, alle Gedanken jedes Menschen und ähnliches dieser Art wisse oder auch nur in ihrer Gesamtheit erkennen könne. In solchen Dingen bleibt auch der Philosoph wie alle Menschen auf die sinnliche Wahrnehmung angewiesen, die sich ja immer nur auf einen ganz kleinen Teil der ‚Welt‘ beziehen kann. Der Anspruch geht vielmehr darauf, dass alles Was, also die verschiedenen Arten des Seins in ihren Unterschieden, bzw. die Ordnung innerhalb dessen, was ist, erkannt werden kann.

Jeder Vollzug menschlichen Wissens ist zudem selbstverständlich von verschiedenen ‚äußeren‘ Faktoren begrenzt – es wurden am Beginn dieser Arbeit schon einige Beispiele dafür genannt. Man kann etwa an Mangel an Gelegenheit oder Übung denken, an die Kopplung der Denkfähigkeit an körperliche Vorgänge (Lokalisation der Denkfähigkeit im Gehirn etc.), an Emotionen (Faulheit) oder an den Tod.

Schließlich geht menschliches Denken sukzessive vor, kann nie alles *zugleich* denken, ist zeitlich, geschichtlich bestimmt. So steht jedes faktische Wissen an einer Stelle in diesem Prozess. Die Grenze des Wissens wäre dann jene, an der menschliches Wissen faktisch aufhört (entweder bedingt durch die „äußeren“

[248] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 26.

Faktoren oder einfach dadurch, dass das andere zu Denkende erst in Zukunft gedacht wird).

Schelling stellt nie in Abrede, dass der faktische Vollzug menschlichen Denkens begrenzt, also an ihr von seiner Vervollkommnung abgehalten wird. Allerdings liegt darin nicht das Interesse Schellings, sondern Schelling interessiert sich für das Denken als Denken, und wenn eine Grenze des Denkens für ihn von Interesse ist, dann eine solche, die das Denken begrenzt, insofern es Denken ist und nicht insofern es menschlicher Vollzug ist. Deshalb finden sich selten Stellen, die auf die faktische Begrenztheit auch des philosophischen Denkens hinweisen:

In der *Grundlegung der positiven Philosophie* unterscheidet Schelling ausdrücklich zwischen (faktisch) unvollkommener Erkenntnis und seiner Natur nach unvollkommener Erkenntnis: „Philosophie ist Streben nach ganzer und vollkommener Erkenntnis. Dies spricht aus, dass alles Nichtphilosophische nur unganz, nur unvollkommen erkannt sei.“[249] Von daher mag es zunächst scheinen, als gäbe es keine Grenze für philosophisches Erkennen. Schelling fährt allerdings fort, indem er einräumt: Zwar ist auch das philosophische Erkennen noch nicht die ganze und vollkommene Erkenntnis, sondern Streben danach, aber nur faktisch; das nichtphilosophische Erkennen ist auch seiner Natur nach unvollkommen, weil sein Gegenstand unvollkommen ist[250], während der Gegenstand der Philosophie das ganz und vollkommen Seiende ist.[251] Der vollkommene Gegenstand ist jener, der alles zu Erkennende umfasst; wenn meine Erkenntnis ihn zum Gegenstand hat, wird durch sie alles erkannt. In dem Ausdruck ‚vollkommene Erkenntnis‘ ist nicht die Vollkommenheit der Gegenstandserkenntnis angesprochen (den Gegenstand vollkommen erkennen), sondern die Totalität des in ihr zu Erkennenden (*alles* zu Erkennende erkennen).

Schellings Einleitungsvorlesungen in die Philosophie sprechen zu dieser Zeit von einem immer rascher werdenden Wechsel der philosophischen Systeme. Offenbar hat es noch kein philosophisches System zu vollkommener Erkenntnis gebracht, obwohl ihr eigentlicher Gegenstand ja der vollkommene ist und deshalb auch seine Erkenntnis zumindest vollkommen sein kann.[252] Die bisherigen philosophischen Systeme, die den Hintergrund für Schellings neuen Entwurf, die positive Philosophie, bilden,[253] sollen nun – so Schellings Anspruch – in diesem neuen bzw. durch

[249] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 103.
[250] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 105.
[251] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 106.
[252] Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 7; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 74; SW 13, 15.
[253] Auch in Bezug auf seine eigenen früheren Systeme; vgl. dazu VELKLEY, *Die Notwendigkeit des Irrtums*; ZABOROWSKI, *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes*, 50f.

dieses aufgehoben, d.h. sowohl außer Kraft gesetzt als auch ihrer Wahrheit bewahrt werden.[254] Aber auch innerhalb der positiven Philosophie ist die Unterscheidung zwischen begrenzter, unvollkommener faktischer Erkenntnis und dem Anspruch, nun die vollkommene Philosophie gefunden zu haben, weiterhin wichtig: Auch die positive Philosophie bleibt bloß Ideal, bloß menschliches Werk.[255]

2.2 Philosophie als Verabschiedung, Verlorenhaben von Weltwissen

2.2.1 Rascher Wechsel einander widersprechender philosophischer Systeme

Da im raschen Wechsel der philosophischen Systeme das, was in einem System gewusst wird, im nächsten schon fraglich sein mag, nicht gewusst oder als falsch gewusst wird[256], scheint es Wissen in der Philosophie in strenger Weise nur im relativen Sinn (auf ein bestimmtes System bezogen) zu geben.[257]

Schelling sieht diese Schwierigkeit und weist auf diese düstere Seite der Philosophie zu Beginn diverser Grundlegungsvorlesungen hin[258]. Sogar darüber, was Philosophie überhaupt sei, sind sich die Systeme nicht einig.[259]

Jedes System erhebt zumindest implizit den Anspruch, die früheren aufzuheben, zerstört das bisher erlangte Wissen bzw. dessen Geltungsanspruch. Dann ließe sich aber die Philosophie nicht länger als ein steter Fortschritt des Wissens denken, sondern als ständige Verabschiedung von Wissen: Die Grenze des Wissens wäre seine Zukunft, oder anders gesagt: seine historische Bedingtheit.

Was einer bestimmten Zeit als Philosophie gilt, ist das nur aufgrund einer massiven (Selbst)Einschränkung: Es ist „stets nur das Resultat einer gewissen Summe von Thatsachen, oder auf diese berechnet [...] was außer diesem beschränkten Kreise

---

[254] Vgl. z. B. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 11, SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 84.

[255] SW 11, 367; vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 11.

[256] Es ist ein Wechsel einander widerstreitender Systeme SW 13, 15.

[257] Auf dieses Problem wurde bereits im vorigen Abschnitt hingewiesen; dort wurde der Wechsel der Systeme aber als Folge der faktischen Unvollkommenheit auch des philosophischen Denkens verstanden. Hier sei versucht, den Wechsel als Wesenszug der Philosophie zu verstehen, und nicht ohne Grund: Denn die jeweilige Aufhebung eines Systems durch das nächste scheint die *ganze* bisherige Philosophie betroffen zu haben.

[258] SCHELLING, *System der Weltalter*, 7; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 74; SW 13, 13.

[259] SCHELLING, *System der Weltalter*, 17.

liegt, wird ignorirt, im Dunkeln gehalten, oder durch mehr oder weniger seichte Hypothesen bei Seite zu schieben gesucht."[260] Im Besonderen gilt das für die nach Fichte gekommene Philosophie.[261] Diese Enge und Eingeschränktheit der Philosophie und ihrer Sprache kann allerdings erweitert werden (sie kann sogar nicht nicht erweitert werden), wenn sich der Philosophie ein Gegenstand aufdrängt, der in dieser Enge nicht zufriedenstellend bewältigt werden kann: Hier ist das zunächst die Mythologie.[262]

Schelling überblickt die verschiedenen Systeme vor ihm, will ihren gemeinschaftlichen Fehler (dass sie bloß logische Systeme, ihre Sätze bloß logisch verknüpft seien) erkannt haben[263] und meint sich und sein System aus diesem Wechsel heraushalten zu können: „Das wahre System kann nur mehr ein alles umfassendes und doch über alles erhabenes System sein."[264] Genauer: Man umfasst die früheren Systeme, indem man die Wahrheit in ihnen erkennt und ihren Wahrheitsgrund (ihre Prinzipe) in das eigene System aufnimmt und erhebt sich über sie, eben indem man sie zueinander in Beziehung setzt und in ihrer Begrenztheit überblickt[265] (denn ihre Wahrheit liegt jeweils nur in ihrer Begrenzung[266]), ihre Prinzipe im eigenen System an die ihnen zughörige Stelle setzt, also aus dem Zentrum und von seiner absoluten Geltung wegbewegt.

Das Überblicken wird durch eine Weitung des Blicks durch den Gegenstand selbst ermöglicht. Indem man sich von Gegenständen herausfordern lässt, die andere ausgeklammert oder in ungenügender Weise vereinnahmt haben: die Mythologie, der geschichtliche theogonische Prozess, das Christentum in seiner Geschichtlichkeit, sieht man die gedanklichen Ausklammerungen anderer Versuche.

Man muss hier allerdings immer unterscheiden zwischen (a) Aussagen, die im Hinblick auf die früheren Philosophien gemacht wurden: Hier mag es freilich so sein, dass die neueste, die die vorigen gut kennt, tatsächlich Dinge sieht, die die alte nicht kannte, dass sie aus der zeitlichen und sachlichen Distanz gemeinsame Grenzen der alten Philosophie viel besser sieht als diese selbst. Natürlich kann aber auch diese neue, überwindende Philosophie in anderer Hinsicht hinter eine ihr vorhergehende zurückfallen: Schelling gesteht das sehr wohl zu[267], wie sich ja

---

260 SW 12, 5.
261 SW 12, 6.
262 SW 12, 6f. Ein gutes Erweiterungsmittel ist die platonische Gesprächsweise.
263 Etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 10; ebd., 22: Schelling beurteilt das Verhältnis jener Systeme untereinander und zeigt ihren Irrtum auf, wenn sie ihn nicht befriedigen.
264 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 11.
265 Vgl. etwa SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 84.
266 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 11.
267 Etwa SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 11: „Stets werden Unberufene das früher Gewonnene wieder verdunkeln."

auch an seiner Einschätzung der Schulmetaphysik bzw. der Philosophie Hegels[268] und vor allem an seiner Hochschätzung Platons und Aristoteles' zeigt. Seine letzten Texte (in der sog. Darstellung der reinrationalen Philosophie) lesen sich über weite Strecken wie eine Platon- und Aristotelesrezeption auf Kantschem Hintergrund.[269]

Und (b) Aussagen, die im Hinblick auf eine mögliche folgende Philosophie, besser auf die Vollendung der Philosophie hin gemacht werden. Darüber kann nun Schelling in seiner Position nicht urteilen; darüber kann erst eine seine Position durch Einbegreifen oder Destruktion überwindende Philosophie urteilen, und es hat ja keinen Sinn, auf diese nicht in seinem Bereich liegende Eventualität ständig allgemein und ohne Sachbezug aufmerksam zu machen[270], wenn sich die Schwierigkeiten, die zu dieser anderen Position führen, nicht ihm selbst zeigen. Und wenn sich ihm Schwierigkeiten zeigen, war Schelling immer wieder bereit, eigene Positionen wesentlich zu korrigieren.

Auch wenn seine Philosophie, vor allem seine Konzeption der positiven Philosophie, von ihm oft als die Vollendung der Philosophie insgesamt dargestellt wird, bedeutet das ja nicht, dass Schelling der festen Ansicht ist, dass die Philosophie mit seiner Person und seinen bis an sein Lebensende immer wieder überarbeiteten und immer spärlicher publizierten Konzepten zur Erfüllung gelangt ist. Auch räumt Schelling wie bereits erwähnt explizit ein, dass die positive Philosophie (selbst als gelungene) nie vollendet sein *kann*, sondern stets (!) bloß Ideal, bloß menschliches Werk bleibt.[271]

Weder dem Einzelnen noch einer bestimmten Zeit wird die ewige und unvergängliche Philosophie je ganz gehören.[272] Weil die positive Philosophie der Erfahrung (Erkenntnis von Wirklichem, Geschehendem) zugeht, sie als integrativen Teil ihres Vollzugs versteht, und die Erfahrung ja nie abgeschlossen ist vor einer Vollendung der Welt – die Wirklichkeit geht „seiner Vollendung fortwährend entgegen" –, „so ist auch dieser Beweis *nie* abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur

---

[268] Vgl. etwa EHRHARDT, *Schellings letzte Kritik an Hegel zu dessen Lebzeiten*; FRANK, *Schelling's Critique of Hegel.*

[269] Vgl. LEINKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, 47 u.ö. FRANZ, *Philosophische Religion*, bes. 107-114.

[270] Jede solche Metaaussage würde ja selbst stets der sachlichen Begründung bedürfen: Er müsste selbst stets über seine Position hinausgehen, was aber nicht möglich ist, ohne diese Position eigentlich zu verlieren. Sonst (wenn die eigene Position dabei nicht angegriffen wird) scheint das bloß eine Pose zu bleiben, die der Kritik an der eigenen Position durch gefällige Bescheidenheit den Wind möglichst aus den Segeln nehmen soll.

[271] SW 11, 367.

[272] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 11.

Philo-sophie."[273] Der Beweis ist „in keinem einzelnen Gliede gegeben, sondern ein stets fortschreitender".[274]

2.2.2 Philosophie als Erschütterung bzw. Verabschiedung von Wissen

2.2.2.1 Vorgegebenes Wissen

Philosophie als destruktive Kraft richtet sich erstens gegen das Alltagswissen der Menschen[275], auch dessen, der philosophiert. Sie richtet sich näherhin zweitens gegen die Selbstverständlichkeit des Für-wahr-Haltens von Erfahrenem (in der Wahrnehmung); genau dies ist sogar der Punkt, an dem sie sich von anderen Vollzügen trennt: „Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte."[276] Aber hier geht es in weiterer Folge darum, eine ungenügende Form der Induktion gegen eine andere abzuheben, in der produktives Fortschreiten des Denkens dann doch gelingt.

Die Philosophie wird von Schelling drittens als Kritik einer vorphilosophisch vorgegebenen (einer Art natürlichen, insofern auch allgemein herrschenden) Wissenschaft[277] bestimmt. Manchmal präzisiert Schelling, was er sich näher unter dieser Wissenschaft vorstellt und bringt sie mit zwar philosophischen, aber philosophisch defizienten Richtungen in Verbindung: an der gerade zitierten Stelle mit der Kant vorausliegenden Metaphysik[278], manchmal mit der scholastischen Philosophie, auch mit den von Aristoteles so genannten Dialektikern[279].

Noch viel umfassender erscheint viertens die Vernichtung, die sich auf den Inhalt von Begriffen bzw. den Gehalt dessen richtet, worauf wir uns in der Sprache beziehen, und danach, was wir darin vollziehen.[280] So steht eine philosophische Untersuchung auf schwankendem Boden, wenn der Inhalt (bzw. das Gegenteil) ihrer wichtigsten Begriffe nicht klar erforscht ist,[281] wie etwa der Begriff des Monotheismus. In der Regel denkt man gar nicht daran, seine Bedeutung zu erheben, weil man sie für sonnenklar und immer schon begriffen hält: „Wie könnte aber der Inhalt

[273] SW 13, 131.
[274] SW 13, 131.
[275] Vgl. GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*, 99.
[276] SW 11, 301; vgl. ebd., 263.
[277] SW 11, 526f.
[278] SW 11, 357.526f.; SCHELLING, *System der Weltalter*, 39f.
[279] SW 11, 357.
[280] SW 13, 198f.
[281] SW 12, 9.

eines Begriffs zweyfelhaft sein, in dem wir insgesammt geboren und erzogen sind“? Da dieser Begriff zudem offensichtlich einer ist, den unsere ganze geistige und sittliche Bildung zur Grundlage hat[282], und da wir fürchten, „das ganze Gebäude der angenommenen Lehren und Begriffe zu erschüttern“, und den angenehmen Status quo lieber beibehalten, besteht sogar ein dringendes Interesse, den Inhalt des Begriffs gerade nicht ins Reine zu bringen.[283]

Ein anderes Beispiel ist das Unwissen bezüglich des Begriffs und Inhalts der Religion: Alle oder zumindest sehr viele Menschen meinen Religion zu haben (auch die, die sich an billiger Erbauungsliteratur delektieren). Den wahren Begriff und Inhalt der christlichen Religion findet aber erst die positive Philosophie.[284]

Die vorkantische Metaphysik betrachtete „den Begriff als schon vom Verstande Gegebenes“; ihr ging es nicht um ihn selbst, sondern sie versuchte bloß, ihn mit den Dingen in Verbindung zu bringen, die als unabhängig existierend gedacht wurden.[285]

Unabhängig von der Philosophie haben sich fünftens allein durch ihre Notwendigkeit „die zum Leben nothwendigen Überzeugungen“ Geltung erworben. Irgendwann finden sie aber im Bewusstsein des Menschen keine Stelle mehr und sind „durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben“[286]. Gegen das behagliche Beharren im alten Zustand mittels bloßer Gewohnheit kämpft die Philosophie, indem sie den Dingen (dem Wissen) auf den Grund zu sehen versucht und somit diesen Scheinzustand in sich zusammenbrechen lässt.[287] Dieser Zusammenbruch kann einige Zeit dauern, ohne dass sich eine neue Ordnung etablieren kann.[288]

Das Denken kommt in seinen Vollzügen zunächst sechstens über einen bestimmten Standpunkt, eine bestimmte Denkform nicht hinaus, den Schelling „Standpunkt der natürlichen Vernunft“ nennt.[289] Es ist jener Standpunkt des Wissens, der in der natürlichen Wissenschaft (vorkantische Metaphysik, Scholastik etc.) eingenommen wird.[290]

Im Fall sieht Schelling eine Folie zur Verdeutlichung der Situation des Menschen hinsichtlich der Notwendigkeit, vorgegebenes Wissen zu überwinden. Durch den

---

[282] SW 12, 10f.
[283] SW 12, 11f.
[284] SW 13, 134.
[285] SCHELLING, *System der Weltalter*, 40.
[286] SW 13, 9.
[287] SW 13, 9f.
[288] SW 13, 9f.; es gibt dann eine Zeitlang nichts Festes mehr. Auch in einer berühmten Berliner Vorlesungsnachschrift ist beiläufig davon die Rede, daß die geistige und moralische Welt in sich zertrennt, zur Anarchie geneigt ist. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, 94.
[289] SW 11, 526f.
[290] Vgl. die Bezeichnung ‚natürliche Vernunft‘, ‚natürliche Erkenntnis‘ für die Denkform der Scholastik (bzw. für das in ihr entwickelte Erkenntniskonzept) SW 11, 260 u. ö.

Fall wird der Mensch aus seinem Zentrum, seiner zentralen Lage im Universum, in dem er alles in eins sah, entrückt. Die Entfernung ist nun nichts anderes als die bloße Potentialität seines nunmehrigen Erkennens: Zunächst weiß der Mensch nichts, aber er kann Stück für Stück das verlorene aktuelle Wissen (wieder zurück)gewinnen.[291]

2.2.2.2 Jede Philosophie richtet sich notwendigerweise gegen dieses Wissen,

insofern dieses Wissen allen Menschen gemein – es bildet beim Denken zunächst immer den faktischen Ausgangspunkt – und falsch, Irrtum, ist.

2.2.2.2.1 Dieses Wissen ist (all)gemein.

Das gemeine, vorgegebene Wissen ist dem Menschen gleichsam von Natur aus mitgegeben: Der Irrtum ist dem Menschen natürlich,[292] und zwar so konkret, dass ihn jeder schon mit zur Welt bringt.[293] „In der Tat, nicht dass Irren menschlich ist, sondern daß der Irrthum unser Vater sei, daß er mit unserem Wesen verflochten ist, daß der Mensch bestimmt scheint mit Fleiß und Mühe den Irrtum zu ersinnen und auszubilden, daß er ihn wirklich erdichtet und ersinnt, ehe er die Wahrheit findet –: das ist das Entsezliche. Wir können unmittelbar unserer Natur nach irren“.[294] Dieses unechte Wissen ist also nicht Privilleg geistig weniger begabter Menschen, sondern alle teilen es zunächst.

Dasselbe gilt für die unmittelbare Erfahrung durch die Sinne: „Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Theil unserer Erfahrungserkenntnis beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt.“[295]

Auch von der dem unechten Wissen entsprechenden (nicht die wahre seienden) Wissenschaft[296], heißt es, dass sie die dem natürlichen Menschen allein mögliche sei[297].

Die Philosophie, die Schelling als Wissenschaft dem Bereich des gemeinen Wissens irgendwie zuzählt (vor allem die vorkantische Metaphysik und die Dialektik, gegen die Aristoteles auftritt), ist ihm insofern verhaftet, als sie die Meinung, das

---

[291] SCHELLING, *System der Weltalter*, 66; vgl. SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 8f.
[292] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 73.
[293] SCHELLING, *System der Weltalter*, 9.
[294] SCHELLING, *System der Weltalter*, 7.
[295] SW 11, 263.
[296] Es geht also nicht (bloß) um eine in geistiger Trägheit dahinvegetierende Masse, sondern gerade auch um ein (besser: das) sich als Wissenschaft verstehende(s) Denken.
[297] SW 11, 526.

bloß Glaubliche zur Grundlage macht und sich nicht anschickt, es selbst anzusehen und auf seine Grundlagen zu überprüfen.[298] Hinsichtlich dieser Grundlagen ist diese Philosophie also auch nicht eigentliche Philosophie, sondern System des gesunden Menschenverstandes. Es braucht keinen Urheber, es kommt „von selbst der Menge zum Bewußtsein", wenn einmal das philosophische Streben erwacht ist. Es ist die der Menge allein angemessene Denkart, „eine Art von Gemeinwissenschaft".[299]

In ähnlicher Weise baue die scholastische Philosophie auf unbegriffenen Voraussetzungen auf: der allgemeinen Erfahrung, den allgemeinen Denkprinzipien und dem Vermögen zu schließen. Wie diese drei Quellen bezeichnet Schelling diese Denkform selbst als natürlich: Wir nehmen die Prinzipien bloß blindlings als solche, ohne uns über die Berechtigung ihrer Geltung bewusst zu sein: Wir gehorchen nicht anders als ein Körper der Schwere.[300]

2.2.2.2.2 Dieses Wissen ist Irrtum.

Denn die in ihm verwendeten Begriffe sind bloß zufällig gebildet worden[301], ohne sich über den Inhalt im Klaren zu sein oder sich um diese Klarheit zu bemühen;[302] der Gebrauch der Sprache ist zudem unscharf und vermengt alles;[303] und man orientiert sich in diesem gemeinen Wissen an Verständlichkeit: „Das Gemeine, Alltägliche ist freilich das jedem Verständliche", aber darum noch nicht wahr.[304] Im Letzten ist dieses Wissen Irrtum, weil der Mensch aus seinem Zentrum verrückt wurde:[305] Weil der Mensch nicht mehr in seinem Mittelpunkt ist, fällt das Allwissen bei ihm in die Potentialität des Wissens und den Geist als Übersubstantielles (d. h. Überpotentielles), der das Wissen aus der bloßen Potentialität herausführt, auseinander. Der Mensch *kann* zwar alles wissen, er gelangt faktisch aber nicht zu dieser Fülle.[306]

Auch für den speziellen Fall des mythologischen Prozesses gilt Ähnliches: Dieser Prozess setzt „immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbst" voraus, und deshalb ist die Wahrheit, wenn überhaupt, nur auf sehr eingeschränkte Weise zu erreichen.[307]

---

[298] SW 11, 357; „Sie nimmt „ihre Ausgangspunkte und Voraussetzungen aus der bloßen Meinung", „ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen" (ebd. 358); genauso geht die vorkantische Metaphysik vor: Sie „argumentirt aus dem, was in der Meinung ist" (ebd., 359).

[299] SW 11, 357.

[300] SW 11, 263f.

[301] SW 13, 198f.

[302] SW 12, 11f.; vgl. vielleicht die Terminologie vom ‚unbegründeten Wissen' SW 14, 13ff., hier in Abgrenzung gegen den (wahren) Glauben.

[303] SW 13, 198f.

[304] Vgl. SW 13, 19f.: Hier geht es um die Frage nach der Verständlichkeit der Philosophie.

[305] SCHELLING, *System der Weltalter*, 66.

[306] SCHELLING, *System der Weltalter,* 66.

[307] SW 11, 212.

2.2.2.2.3 Deshalb kann die Philosophie der Zerstörung des natürlichen Wissens nicht ausweichen.

Da das falsche Wissen als dem Menschen natürliches immer den faktischen (historischen) Ausgangspunkt bildet, muss dieser Ausgangspunkt erst eliminiert werden, um richtig anfangen zu können: Die Verabschiedung oder Zerstörung dieses Wissens ist also notwendige Vorbereitung auf etwas anderes: „und da kein Lehrer der Philosophie den, welchen er in der Vernunftwissenschaft unterrichten will, anders als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und außerdem die Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie [...] nur in einer Kritik jener dem natürlichen Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kants Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung.“[308] Wenn hier von einer didaktischen Notwendigkeit gesprochen wird, so ist das nicht so zu verstehen, dass sie nicht auch eine sachliche wäre: Didaktische Notwendigkeit bedeutet, dass ein Mensch nicht (neu) zu philosophieren beginnen kann (hier im Hören auf einen Lehrer) ohne Zerstörung des unechten Wissens[309]. In der Stelle des Systems der Weltalter[310] ist der Zusammenhang nicht so deutlich.

2.2.2.3 Philosophie besteht nicht ausschließlich in der Erschütterung des gemeinen Wissens.

2.2.2.3.1 Die Aufgabe der Philosophie ist weiter.

Schon die oben zitierte Stelle[311] nannte das Hinwegschaffen des unechten Wissens bloß eine Einleitung in die Philosophie. Ganz ähnlich nennt etwa die Urfassung der Philosophie der Offenbarung das Befreitwerden „von Vorurteilen und der Angewöhnung falscher Denkverknüpfungen“ „Vorübungen“.[312]

---

[308] SW 11, 526f.; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 74: Um den reellen Gehalt der Tatsache zu entwickeln, müssen wir „von dem Standpunkte ausgehen, auf dem jeder sich befindet, der eben erst zu philosophieren anfängt [...] War mein Vortrag bis jetzt einleitend, so wird er von nun an definitiv, d. h. wir fangen von dem Punkte an, bei welchem eine jede, sich erst gründende Philosophie anfangen müßte.“ SCHELLING, *System der Weltalter*, 4: Die Philosophie „ist ja eine freie Überzeugung. Jeder muß sie von vorne anfangen und auf die tiefste Einsicht und Überzeugung gründen.“ Sie kann nicht vorgeschrieben werden.

[309] Vgl. auch SW 10, 232; 11, 526: Philosophie kann nur dort anfangen, wo der steht, der zu philosophieren beginnt. Zur Frage steht, wie konkret das gemeint ist: Bezeichnet das Wo allgemein die natürliche Vernunft, also einen für alle gleichen Ort; oder ist wirklich der je eigene Standpunkt des Einzelnen gemeint. Dann würden sich aber Probleme für den akademischen Vortrag ergeben, die sich Schelling so nicht stellt, auch wenn er auf die Bedeutung von Rückfragen hinweist und sie sogar zu institutionalisieren scheint (schriftlich).

[310] SCHELLING, *System der Weltalter*, 66.

[311] SW 11, 526f.

[312] SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 19.

Die Philosophie ist Heilmittel für die Zerrissenheit, sie beschränkt sich also nicht auf bloße Zerstörung, sondern zeichnet sich dadurch aus, dass sie „ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt."[313]

Der zur Philosophie hinzukommende Jüngling ahnt, „dass es diese Wissenschaft sei, welche ihm die höchste Befähigung erteilt, sich die Dinge zu unterwerfen [...] dass sie für ihn den Schleier hinwegziehen werde, der ihm dieses unbegreifliche Ganze verhüllt [...] daß hier jene grossen, das menschliche Bewusstsein aufrechterhaltenden Überzeugungen gewonnen werden, ohne welche das Leben selbst keinen Zweck hat."[314]

In der *Historisch-kritischen Einleitung zur Philosophie der Mythologie* und zum Teil auch am Anfang des Monotheismus-Buchs in der *Philosophie der Mythologie* zerlegt Schelling ganz systematisch gängige selbstverständliche Grundbegriffe (Monotheismus etc.). Allerdings versteht er diesen Teil noch nicht als richtige Philosophie, sondern nur als ihren Wegbereiter.[315] Und die systematischen Passagen beruhen dann nicht auf den durch diese Kritik erhaltenen Ergebnissen, sondern haben ihren eigenen Anfang und ihre eigenen Voraussetzungen.

2.2.2.3.2 Zum Aufbrechen des alten Wissens muss ein neues schon irgendwie präsent sein; die Rechtfertigung des Aufbrechens kann nur durch das neue Wissen kommen.

Die Philosophie lässt den Scheinzustand (bezüglich der moralischen und geistigen Ordnung) in sich zusammenbrechen, indem sie den Dingen auf den Grund sieht: Sie lässt nicht zuerst zusammenbrechen und macht sich dann auf die Suche nach Neuem.[316]

Der Bruch mit Selbstverständlichem kann auch dadurch herbeigeführt werden, dass das Selbstverständliche nun erstmals Gegenstand des Denkens wird. So sei das bei Descartes mit der sinnlichen Erfahrung gewesen. Sie hört genau damit auf Erkenntnisprinzip zu sein, dass sie selbst zum Gegenstand wurde.[317]

Wenn sich Philosophie auch durch Abhebung von gemeinem Wissen, zur Gewohnheit gewordenen lebenstragenden Überzeugungen sowie von der Selbstverständ-

---

313 SW 13, 11.

314 SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 68f.

315 Am deutlichsten zeigt das SW 11, 251: „Denn wir sind bei dieser ganzen Untersuchung von keiner vorgefaßten Ansicht, am wenigsten von einer Philosophie ausgegangen, das Ergebniß ist daher ein unabhängig von aller Philosophie gefundenes und feststehendes." Erst danach geht es darum, diese Ansicht philosophisch zu begreifen. Dann nochmals ebd., 252.

316 SW 13, 9f.

317 SW 13, 39.

lichkeit von Erfahrung und ihrem Wahrheitsgehalt vollzieht, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie selbst kein positives Wissen oder Denken sei; im Gegenteil, ein solches zu vollziehen macht sich Schelling selbst zur Aufgabe. Es wird also nicht Wissen überhaupt erschüttert, sondern bloß ein bestimmtes (falsches), wenn auch offenbar subjektiv notwendiges (Fall).

Offen ist jetzt noch ganz, wie die Philosophie überhaupt Wissen sein kann (und nicht bloß Nichtwissen, Zweifel, Frage), wenn es nichts von dem, was Menschen gemeinhin zu wissen meinen, als gewusstes voraussetzen darf. Eine erste Hinführung zu dieser Problematik kann man sich von Schellings Bemerkungen zur Bestimmung der Philosophie als jeweils einer dieser drei Vollzüge erwarten.

2.2.3 Philosophie ist Nichtwissen

Die Bedeutung philosophischen Nichtwissens wird anhand der Auseinandersetzung mit Sokrates, mit einer bestimmten Form von Theologie sowie mit Jakobi erörtert.

Schelling akzeptiert das sokratische Nichtwissen als *die* philosophische Haltung, aber nur wenn es richtig verstanden wird:

Sokrates spricht sich erstens nicht alles Wissen ab, sondern das Wissen, dessen die anderen sich rühmen und mit dem sie wirklich zu wissen meinen.[318] Mit den anderen können auch Philosophen gemeint sein[319]: Schelling nennt etwa die Sophisten mit ihrem Scheinwissen[320], die Eleaten mit ihrer bloßen Vernunftwissenschaft[321]. Dieses Nichtwissen ist also bloß die Negation eines bestimmten (ohnehin nicht besonders wertvollen) Wissens. Es ist zweitens gerade ein Wissen, das Sokrates den anderen voraushat: Er weiß um das Nichtwissen seiner selbst und der anderen.[322] Drittens macht die Erkenntnis dieses Nichtwissens (durch Fragen provoziert) erst empfänglich für das wahre Wissen.[323] Viertens ist das sokratische Nichtwissen Ergebnis ausgedehnter Forschungen: Es musste somit großes Wissen vorhergehen.[324] Die Unwissenheit verdankt sich fünftens (lediglich) der Überschwänglichkeit des ‚gewussten' Gegenstandes[325].

---

318 SW 13, 97ff.
319 So ganz ausdrücklich SW 13, 98.
320 SCHELLING, *System der Weltalter*, 63; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 254.
321 SW 13, 99.
322 SCHELLING, *System der Weltalter*, 63; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 254.
323 SW 13, 97.
324 SCHELLING, *System der Weltalter*, 63; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 254; SW 13, 98.
325 SCHELLING, *System der Weltalter*, 63; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 254; SW 13, 99.

Sokrates war unwissend hinsichtlich des geschichtlichen Wissens (um ein aufgrund einer freien Tat Geschehenes), das er offenbar als das eigentliche Ziel seines Suchens nach Wissen ansah. Wirkliches Erstaunen löst nur das aus freier Tat Hervorgebrachte aus.[326] Man kann nämlich nichtwissend sein hinsichtlich einer Wissenschaft, die man zwar hat, die aber eigentlich kein Wissen ist (hier: die reinrationale Philosophie); und hinsichtlich einer Wissenschaft, die erst bevorsteht (die positive Philosophie).[327]

Schelling bestimmt also die Philosophie nicht überhaupt als Nichtwissen. Die Philosophie ist zwar Nichtwissen, aber bloß in einem relativen Sinn: Sie verhält sich negativ (destruktiv) zum einem Wissen, das nur zu wissen meint, aber nicht wirklich weiß.

Die „Vernunft, inwiefern sie bloß sich zur Quelle und Prinzip nimmt", ist keiner wirklichen Erkenntnis fähig[328]. Sie muss nämlich, wenn es um wirkliche Erkenntnis geht, alles der Erfahrung überlassen. Also geht die Philosophie, die das macht, (als negative) so vor, dass sie systematisch und sukzessive alle Gegenstände, an die sie sich macht, der Erfahrung überlassen muss, bis sie bei einem angelangt ist, bei dem das nicht mehr geht.

Schelling bestimmt die Philosophie also in dreifacher Hinsicht als Nichtwissen: als Nichtwissen im Gegensatz zum zu-wissen-Meinen des des gemeinen Wissens; als Nichtwissen der Wirklichkeit des Gedachten in der negativen Philosophie oder als als Noch-nicht-Wissen der positiven Philosophie.[329]

2.2.4 Philosophie vollzieht sich als Zweifel

2.2.4.1 Philosophie vollzieht sich als methodischer Zweifel an allem.

Vom Zweifel in der Philosophie ist beim späten Schelling vor allem in der Auseinandersetzung mit Descartes die Rede[330], dem der oben angesprochene Zweifel *die* Vollzugsform der Philosophie war.

Descartes' Vorgehen sieht Schelling als entscheidenden Schritt in der Entwicklung der Philosophie. Er führte die Philosophie aus einer recht hausbackenen und wenig

---

[326] SCHELLING, *System der Weltalter*, 63; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 255; SW 13, 99f.; vgl. SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 82.

[327] SW 13, 99.

[328] SW 13, 152.

[329] GABRIEL hebt in seiner Analyse des Bezugs auf das sokratische Nichtwissen vor allem auf das Nichtwissenkönnen dessen ab, was dem Wissen zugrunde liegt, die ewige Freiheit, das Absolute, das nie gegenständlich zu erfassen ist (*Der Mensch im Mythos*, 59-64).

[330] Vgl. etwa MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 113-116. HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 133-138.

wissenschaftlichen scholastischen Epoche wieder auf die ihre eigentümliche(n) Frage(n) zurück: zu der nach ihrem Prinzip. Und genau diese eminent philosophische Funktion übt bei Descartes der methodische Zweifel aus.

Zweitens spricht Schelling auch allgemein an wenigen Stellen dem Zweifel eine in der Philosophie entscheidende Bedeutung zu: „Allerdings ist ein Zweifel notwendig zum Anfang in der Philosophie“[331]; an anderer Stelle heißt es, „daß alle Philosophie von den ältesten Zeiten her ihren Anfang genommen von dem Zweifel an den äusseren Dingen.“[332] Man solle in der Philosophie vorläufig alles für falsch halten, was man bis dahin für wahr gehalten hat; wer zu philosophieren beginnt, weiß philosophisch eigentlich noch nichts.[333] Damit scheint ganz allgemein dieselbe Sache angezielt, die auch das voraussetzungslose Von-Vorn-anfangen meint: Alles bezweifeln (selbst dass Dinge sind) heißt: auch das in der Erfahrung Gegebene, auch die Welt nicht voraussetzen können, ehe es Begriffenes ist: „Zweifel sagt entweder zu viel oder zu wenig im Anfang der Philosophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige ist: zurückweisen, als nicht seyend betrachten alles nicht von der Vernunft selbst Gesetzte – auf so lange, bis es von dieser aus erkannt und begriffen ist.“[334]

2.2.4.2 Es ist aber nicht möglich, dass alles und alles auf jeder Ebene bezweifelt wird.

Wenn Schelling vom Zweifel spricht, ist nie ein Zweifel daran gemeint, ob der Denkende überhaupt weiß, was das ist, was er weiß. Es geht immer um einen Zweifel an der Realität dessen, was er bezweifelt[335], bzw. um seinen Wahrheitswert[336] – mit einer Ausnahme in der Philosophie der Mythologie, wo von einem Zweifel am eigenen Wissen um den Inhalt (Sinn) eines Begriffs die Rede ist.[337]

Schelling unterscheidet weiters zwischen dem objektiv und dem subjektiv Zweifelhaften der Dinge[338]: Objektiv zweifelhaft ist das Bezweifelte, wenn es „nicht so sein könnte, wie es ist [...] und ausgedehnter, daß das Bezweifelte überall nicht sein

---

[331] SCHELLING, *System der Weltalter*, 23.
[332] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 106.
[333] SW 10, 5: wieder geht es zunächst um Descartes, dann aber um Philosophie überhaupt.
[334] SW 11, 270.
[335] Etwa SW 11, 270: des Ich bin bzw. dessen, dass Dinge sind.
[336] Letzteres deutlich in SCHELLING, *System der Weltalter*, 24; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 97: Zweifel, ob etwas oder sein Gegenteil zutrifft; SW 10, 5; SW 11, 330; ersteres etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 23; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 76; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 106; SW 269f.
[337] „Jede Erörterung eines Begriffs setzt einen Zweifel über den wissenschaftlichen Sinn oder Inhalt des Begriffs voraus.“ SW 12, 10.
[338] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 124.

könnte“[339]; subjektiv zweifelhaft ist etwas, wenn *ich* nicht *weiß*, ob es ist (dessen Existenz mir zweifelhaft erscheint).[340] Manchmal scheint Schelling, dem es nur um den objektiven geht, dadurch an der ‚subjektiven‘ Problemstellung etwa bei Descartes vorbeizureden, allerdings sieht er sehr wohl, dass Descartes gar nicht am objektiven Zweifel interessiert ist, nicht ohne das natürlich kritisch anzumerken.[341]

Es ist nicht möglich, an der Existenz von etwas (den äußeren Dingen) überhaupt zu zweifeln. Denn bezweifeln kann man nur etwas, was in gewisser Weise ist. Deshalb kann man sinnvoller Weise nur an der „relativen Art und Weise der Existenz“[342] der Dinge zweifeln.[343] In dieser Hinsicht besteht daher auch kein Unterschied zwischen den Dingen und dem Ich bin: Zwar wissen wir, dass wir sind, aber auf welche Weise wir sind bzw. was das Ich bin bedeutet, ist zunächst genauso unklar wie die Existenz der Dinge. Das Cogito ergo sum ist also nicht das fundamentum inconcussum der Philosophie.[344] Gerade dadurch, dass das Sein ausschließlich dem Erkennen zugesprochen wird, wird der Zweifel an allem bloß Erkennbaren erst ermöglicht.[345]

Spinoza geht zwar genauso subjektiv vor wie Descartes, nur war er gründlicher mit seinem Zweifel: Er gelangt zum Begriff eines Nicht-nicht-sein-Könnenden auf folgende Weise: Zweifelhaft (sich als nicht seiend denken lassend) ist immer nur das Prädikat, das eigentlich immer nur eines ist: das gegenständliche Sein[346]. Wenn man alles Gegenständliche hinwegdenkt, bleibt als das einzig Nicht-Gegenständliche das bloße Subjekt des Seins übrig. Dieses ist folglich nicht zu negieren, nicht zu bezweifeln. Bezüglich der Unbezweifelbarkeit dieses Begriffs stimmt Schelling mit Spinoza überein:[347] „[D]er unmittelbar gesetzte Begriff des nothwendig Existirenden ist eben der alle Kritik ausschließende. Die Kritik eines Begriffs stellt die Möglichkeit seines Gegenstandes in Frage.“ Freilich kann man diesen Begriff als Ergebnis eines Arguments kritisieren, aber nicht den unmittelbar gesetzten.[348]

---

[339] SCHELLING, *System der Weltalter*, 27f.

[340] Diese Unterscheidung findet sich auch als die zwischen dem an sich Zweifelhaften und dem mir Zweifelhaften in SW 11, 270.

[341] SCHELLING, *System der Weltalter*, 24; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 124.

[342] SCHELLING, *System der Weltalter*, 23.

[343] Vgl. auch SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 76; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 106; SW 10, 10f. Vgl. KINLAW, *Schellings ursprüngliche Einsicht*, 137-39.

[344] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 76; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 106; SW 11, 269f.

[345] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 75.

[346] Von dem es ein Gegenteil gibt: SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 97: Um zweifeln zu können, muss das Gegenteil objektiv möglich sein.

[347] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 133f. und 135f.; das ‚an sich‘ (ebd., 136) weist darauf hin, dass dieser Begriff ein (auch) im objektiven Sinn nicht bezweifelbarer ist, dass hier Spinoza letztlich nicht auf der bloß subjektiven Ebene stehen geblieben ist.

[348] SW 13, 166.

In der Darstellung der reinrationalen Philosophie ist dieses Unbezweifelbare jener Begriff dessen, was das Seiende *ist*, wie es am Ende des sogenannten reinen Denkens noch vor jeder Wissenschaft gefunden ist: Es „ist über dieses Seyn nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das *schlechthin unzweifelhafte* Seyn“.[349] Hier ist „das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, *ist gedacht*, also ist *über* dieses Seyn nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln“.[350] Von diesem Unbezweifelbaren kann man nun in der Philosophie (gerade auch der negativen) als von einem sicheren Fundament ausgehen und so alles Denkbare und Wirkliche rein, d. h. ohne etwas in Bezug auf die Vernunft Heteronomes, herleiten.[351]

In der Philosophie der Offenbarung[352] ist vom Zweifel in einem etwas anderen Sinn die Rede: Zweifel erscheint hier nicht als ein Problem des Denkens, sondern des Annehmenkönnens: Der Anfang der positiven Philosophie verlangt wegen der ungeheuren Größe der zu denkenden Sache ein großes Herz. Wessen Willen sich dazu nicht entschließen kann, der zweifelt.[353]

Die schwerwiegendste Einschränkung des methodischen Zweifels scheint mir in den Münchner Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* angesprochen: Es kann am Beginn der Philosophie nicht alles bezweifelt werden: Die mathematischen Wahrheiten können zu Beginn noch nicht zum Gegenstand des (begründenden, philosophischen) Denkens gemacht werden; man soll sie einfach dahingestellt lassen, bis sie im Verlauf einer von vorn anfangenden Wissenschaft auf ihre (der Philosophie) Voraussetzungen geführt werden.[354] Also selbst im reinen Denken vor der Entdeckung des Prinzips ist Zweifel im engeren Sinn nicht die allein zielführende Methode.

2.2.4.3 Der Zweifel hat ein Ende, aber erst am Ende der Philosophie.

Schelling sieht den Zweifel als Methode, aber nicht als identisch mit dem Vollzug der Philosophie, somit also nicht als deren Ziel an. Über seine von Platon sich herschreibende dialektische Methode sagt er, dass „die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf

[349] SW 11, 320.
[350] SW 11, 320.
[351] SW 11, 320.
[352] SW 14, 16.
[353] Vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 98f.
[354] SW 10, 7.

alles gewartet hat."[355] Eine schwierige Frage ist, wo die Stelle anzusetzen ist, an der erscheint, worauf alles gewartet hat: im Anfang der positiven Philosophie, an deren Ende? In diesem späten Text ist der eigentliche Ort der Dialektik das sogenannte reine Denken, in dem die Momente des Seienden aufgefunden werden; eventuell auch die negative Philosophie, in der das Seiende entfaltet wird, immer noch ohne auf etwas anderes zurückzugreifen als auf das reine Denken. Am Anfang der positiven Philosophie hat sie ihren gesuchten Gegenstand gemäß Schellings philosophischem Programm gefunden.

Auch einige Aussagen in früheren Texten lassen den Zweifel mit dem Anfang der positiven Philosophie aufhören: In der *Einleitung in die Philosophie*[356] sagt Schelling deutlich: „Doch diese objektive Möglichkeit des Irrens liegt nur in dem vorwissenschaftlichen Teile der Philosophie. Nur hier gibt es eine Skepsis. Hat die Philosophie einmal das Höchste erreicht, so geht sie positiv zu Werk." In der folgenden Passage klingt es dann ganz so, als würde mit dem Auffinden des Prius am Ende der regressiven Richtung jede Unklarheit beseitigt sein; die Philosophie wäre gar nicht mehr Streben.[357] Ähnlich spricht Schelling in der *Grundlegung der positiven Philosophie* von einer ständigen Begleitung der Philosophie vom Zweifel, der letztlich aber einem entschiedenen, kategorischen Wissen Platz machen muss.[358]

Andere Stellen sprechen vorsichtiger davon, dass jener letzte Schritt, mit dem der Zweifel beseitigt werden soll, auch in der positiven Philosophie je erst bevorsteht. Es scheint, dass auch der aktuelle Vollzug der positiven Philosophie das Ende des Zweifels noch vor sich hat: Die zweite Philosophie ist bloß ein zu erreichendes Ideal und immer ein menschliches Werk, mehr ein Streben also als ein Wissen.[359] Eigentlicher Grund für das Fortbestehen des Zweifels ist, dass die Philosophie als Wissenschaft eine freie Tat aufgrund eines Entschlusses denken will. Die geschehene Tat wird erst gewiss, wenn ihre Absicht eingesehen wird.

Zweifel und Bewegung des Denkens sind nicht voneinander zu trennen: Erst wenn das Denken selbst an seinem letzten Ziel in Ruhe gesetzt wird, ist es mit dem Zweifel zu Ende. Der Zweifel erklärt sich daraus, dass in der Bewegung alles ist und nicht ist, d. h. nur als Durchgangspunkt ist und also auch wieder Vergangenheit wird.[360] Zweifelhaft bedeutet dann: den Durchgangspunkt zu weiterem Fortschreiten enthaltend.

---

[355] SW 11, 330.
[356] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 35.
[357] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 35f.
[358] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 117; SW 14, 16.
[359] SW 11, 367; vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 11.
[360] SW 14, 13.

Auch dann (wenn also der Zweifel aus der Philosophie nie ganz zu eliminieren ist), lässt sich aus seiner Logik, wie sie aus den Argumenten Schellings erhoben wurde, noch die Notwendigkeit positiven Wissens als Konsequenz erklären: Das Wissen steht dann dem Zweifel zumindest sachlich, wenn nicht faktisch oder zeitlich – in einem Philosophenleben oder in der Geschichte der Philosophie – bevor als ein notwendiger Vorgriff im Zweifel selbst[361].

2.2.5 Philosophie ist Fragen.

Die Erkenntnis des Nichtwissens versuchte Sokrates vor allem durch Fragen zu provozieren. Sokrates' Fragen waren nicht darauf ausgerichtet, neue Felder von Wissen anzuzeigen, abzugrenzen, sondern sie versuchten, vorhandenes Wissen zu zerstören, indem sie die Fragen letzlich direkt gegen ein vermeintlich sicheres Wissen richteten: Durch die Frage, was etwas sei, ging dem Gefragten – und dem Fragenden – auf, dass sein Wissen davon, was es sei, eigentlich kein Wissen ist. Konkret denkt Schelling bei diesem Scheinwissen an einen „falsch-philosophischen Schwulst", an „Unnatur und formelle[r] Aufgeblasenheit"[362], an den Schwulst der Sophisten und Eleaten.[363] Diese Entgegensetzung wurde schon eingeführt: Dieses falsch-philosophische Wissen schreibt sich von der unkritischen Übernahme von bloß zu wissen Gemeintem[364] her bzw. wird mit der bloßen Denkwissenschaft in eins gesehen. Fragen erscheint hier als Vorbereitung für das eigentliche Philosophieren, das eigentliche Wissen: Sokrates weiß seinen Schüler nicht nur von dem Ballast zu befreien, sondern „denselben durch eine unerwartete Wendung unmittelbar vor die höchsten Gegenstände zu stellen"[365], er versucht seine Schüler „wieder an das Einfache und Gesunde zu gewöhnen"[366], nämlich „für das wahre Wissen empfänglich zu machen"[367]. Fragen ist somit ein Vollzug der Zerstörung des gemeinen Wissens, des Nichtwissens im sokratischen Sinn, wie Schelling es versteht.

Ein Fragewort taucht auch immer dort auf, wo Schelling in die Zweiteilung seiner Philosophie einzuführen versucht: „Was". Die negative Philosophie beschäftige sich mit dem Was etwas ist, die positive mit dem Dass etwas ist. Allerdings spielt die Frage nach dem Was auch in der positiven Philosophie eine entscheidende Rolle:

---

361 SW 11, 367.
362 SW 12, 6.
363 SW 13, 20; ebd., 97 formuliert präziser: das Scheinwissen der Sophisten oder den Schwulst der Eleaten.
364 SW 13, 97f.
365 SW 12, 6; ist die unerwartete Wendung hier wieder ganz etwas anderes als das Fragen?
366 SW 13, 20.
367 SW 13, 97.

Von beiden ist nicht zufällig nur das Was ein (indirektes) Fragewort, das Dass nicht: Schelling sagt Dass und nicht Ob, weil die Existenz des Seienden faktisch feststeht, aber nicht theoretisch (sonst wäre ja diesbezüglich gar nichts zu bedenken): Es geht also beim Dass um die Frage, wie es zu diesem Dass kommt, warum etwas *ist*, und nicht darum, ob das ist, was ist.

Jede Untersuchung, „welche über die bloße Thatsache, hier die Existenz der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, dem Wesen der Mythologie fragt", ist schon eine philosophische Untersuchung.[368] Die Philosophie fragt nach dem, was ist, nach dem Wesen, nach dem Seienden (als synonymer Begriff) selbst; nicht wie die anderen Wissenschaften, die vom Sein anfangen bzw. überhaupt nur mit ihm sich beschäftigen.[369] Philosophie bedeutet, etwas, was man wahrnimmt und in diesem Sinn als wirklich erkennt, als möglich (das heißt für Schelling: in seinem Begriff, in seinem Was) zu erkennen.[370] Wirklich und möglich sind hier nicht als widersprechend zu denken, sondern es geht darum, die Möglichkeit des Wirklichseins jedes als wirklich Erkannten zu erkennen.

Auch in der positiven Philosophie geht es um das *Was* (Wesen, Möglichkeit) dessen, was ist. Denn sonst würde sich die positive Philosophie nicht von der alltäglichen Erfahrung unterscheiden. Die positive Philosophie geht von der Existenz aus, die sie zuerst nur als reines Dass hat. Dann geht sie zum Begriff, zum Was fort, sie fragt danach, was dieses erste Dass ist, näherhin ob es jene Bestimmungen hat, die für uns mit dem Wort „Gott" verbunden sind.[371]

Nun ist aber in den (späten) Stellen, die sich über den Unterschied zwischen positiver und negativer Philosophie auslassen, keine explizite Frage der Anfang des Gedankengangs. Es wird im Gegenteil behauptet, dass der Begriff der reinen Möglichkeit als des unmittelbaren Inhalts der Vernunft den Anfang machen müsse und dass das jeder einsehe, es also keiner Begründung bedürfe. Ähnliches hinsichtlich des Anfangs der positiven Philosophie: Das reine Dass, von dem sie ausgeht, ist das notwendig notwendig Existierende: Sein Begriff ist unmittelbar gesetzt, er kann gar nicht in *Frage* gestellt werden und schließt so jede Kritik aus.[372]

Hingegen beginnt der der negativen Philosophie entsprechende Empirismus, der das Prinzip regressiv erschließt, mit einer Wasfrage: „Philosophie solle die Thatsache der Welt erklären. Aber was ist denn nun an dieser Welt die eigentliche

---

[368] SW 11, 5.
[369] SW 12, 34.
[370] SW 11, 250; vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 95: Die wissenschaftliche Philosophie kann nur spekulativ sein, das Spekulative aber besteht im Erwägen des Möglichen.
[371] SW 11, 563f.
[372] SW 13, 166.

Thatsache?“[373], und diese wird klar als geschichtlich erstes Bestreben der Philosophie angesprochen. Alle früheren Philosophien waren Experimente auf dem Weg zur Beantwortung dieser Frage.[374]

Allerdings zielt diese Frage nicht wirklich darauf, was wir denn denken, wenn wir etwas (im Ganzen, also Welt) denken, sondern auf ein bestimmtes, wenn auch bestimmendes Phänomen, auf einen bestimmten Vorgang in der Welt: das sukzessive Übergewicht des Subjektiven über das Objektive, wie es sich in der Entstehung der Welt vom Unbeseelten bis zum menschlichen Bewusstsein zeigt.[375]

Auch ist diese Antwort bald gefunden (fast vor der Frage).[376] Das Vorgehen scheint nicht ein fragendes, sondern ein eine These erweisendes zu sein.

An einer (späteren) Stelle revidiert Schelling dann diese seine Bestimmung der ersten Frage der Philosophie: Er fragt: „Was ist das Existierende? Was gehört zum Existierenden? Was denke ich, wenn ich das Existirende denke?“[377] Der darauf folgende Text ist eine sehr komprimierte Darstellung seiner negativen Philosophie. Wenigstens wird hier einmal die Frage eindeutig als eine formuliert, die sich auf (gegen) das Wissen einer Sache richtet. Allerdings folgt die Antwort auch hier auf dem Fuß: Schon im übernächsten Satz ist er beim reinen Können und hält sich nicht lange bei einer Rechtfertigung für diesen (oder gar Frage nach diesem) Anfang auf. Wieder besteht das Entscheidende nicht in der Frage, sondern in der Antwort. Die Frage gibt wieder eigentlich nur das Thema an; sie wird nicht entfaltet, es wird nicht wirklich das fiktive Ich nach dem gefragt, was es dabei denkt, wenn es das Existierende denkt, sondern der Stand der Schellingschen ‚Forschung‘ dazu wird sofort referiert. Ganz ähnlich erfragt eine wohl noch spätere Stelle[378] mit der Frage „was ist das Seyende?“ den Anfang des philosophischen Denkens (um im reinen Denken die – zunächst negative – Philosophie zu begründen). Auch hier erfolgt die Antwort sehr schnell schon wenige Zeilen darunter: Jeder, der versucht zu denken, was das Seiende ist, wird zu der Ansicht kommen, es sei das reine Subjekt des Seins: „Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist *nur* dieses.“ Mit ausgiebigen Reflexionen auf diese Behauptung hält sich Schelling auch hier nicht auf.

In der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* fragt Schelling nach dem Was als dem Sinn allseits bekannter und verwendeter

[373] SW 10, 227.
[374] SW 10, 228; vgl. dazu auch SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 272f.; vgl. a. SCHELLING, *System der Weltalter*, 87; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 37f.74.
[375] SW 10, 229.
[376] SW 10, 229ff. schon!
[377] SW 10, 303.
[378] SW 11, 302.

Begriffe: hier was die Mythologie sei. An dieser Stelle wird die Frage tatsächlich ernstgenommen, wird weder vorschnell beantwortet noch ist sie das von vornherein: Wir werden „eigentlich erst am Ende wissen [...]: was die Mythologie ist“[379]. Allerdings ist die ganze Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Mythologie wie bereits erwähnt noch einmal von der eigentlichen philosophischen Ableitung des Begriffs zu unterscheiden[380], also nicht selbst Philosophie[381], sondern bloß Vorbereitung auf die eigentliche philosophische Tätigkeit. Auch scheint die Antwort dann doch schon nicht aus der Untersuchung, wie sie im Text vorgenommen wird, zu erfolgen, sondern durch den Text nur demonstriert zu werden. Eine ähnliche Frage nach einem selbstverständlichen Begriff (dem des Monotheismus) findet sich im Kapitel über den Monotheismus.[382]

Die berühmte Frage „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“[383] am Beginn der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung wird als die letzte verzweiflungsvolle Frage des Menschen angesichts der offensichtlichen Zwecklosigkeit und Unbegreiflichkeit der Welt (inklusive seiner selbst) zur eigentlichen Triebfeder der Philosophie.

Die Philosophie versucht als einzige von allen Wissenschaften darauf zu antworten; und wenn ihr das nicht gelingt: allem Wissen Sinn und letzten Halt zu geben, so ist sie gescheitert.

Auch diese Frage wird nicht organisch in die inhaltliche Darlegung der Philosophie hinein entfaltet, bleibt also eher an der willensmäßigen Voraussetzung des Philosophietreibenden kleben.

2.2.6 Die Philosophie ist die ihren Gegenstand erst suchende Wissenschaft.

Diese Aussage findet sich explizit in den beiden Einleitungen der Berliner Zeit (*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*), der Sache nach in gewisser Weise allerdings schon früher in jenen Aussagen, die von einer regressiven Richtung der Philosophie auf ihr Prinzip zu sprechen kommen.[384]

---

379 SW 11, 6.

380 Die so gewonnene Ansicht muss danach erst philosophisch begriffen werden SW 11, 251.

381 Das Ergebnis (also die Antwort) ist „ein unabhängig von aller Philosophie gefundenes und feststehendes“ SW 11, 251.

382 SW 12, 10ff.

383 SW 13, 7.

384 Etwa SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 24f.

2.2.6.1 Die Philosophie selbst, nicht nur die Vorbereitung auf oder die Einleitung in sie, besteht in der Suche nach ihrem Gegenstand.

Mit der Aussage, dass der Philosophierende den der Philosophie eigenen Gegenstand sucht, ist noch nicht gesagt, dass er gar nichts weiß. Er weiß nur einen bestimmten Gegenstand nicht, den er zu wissen sucht, jenen, der ihm ganz besonders[385] zukommt.[386] Damit ist nicht gesagt, dass er nicht andere (ihm auch zukommende Gegenstände) erkennt.[387] Es kann durchaus sein, dass er während seiner Suche sukzessiv Wissen dazugewinnt, bis schließlich nur noch ein letzter Gegenstand unerkannt ist, eben der gesuchte. Entweder könnte dann der gesuchte Gegenstand auch noch gefunden werden (siehe oben), oder es stellt sich heraus, dass die Auffindung dieses Gegenstands gar nicht mehr nötig ist, weil er gar nichts ist, weil man also daraufkäme, dass es ihn nicht gibt und er deshalb nicht zu wissen ist, dann hätte man trotzdem alles, was ist, erkannt noch während der Suche; oder weil er immer schon ein gewusster war, man aber nicht gewusst hatte, dass er gewusst wurde. Es muss also genauer bestimmt werden, welcher Gegenstand es ist, der gesucht wird, und ob er ist und somit gewusst werden kann.

Jede Suche setzt voraus, dass das Gesuchte schon irgendwie bekannt ist, sonst wüsste man nicht, wann es gefunden ist und wann nicht; die Suche wäre sinnlos. Anders gesagt: Suchen ist der Vollzug des Anstrebens eines Gewollten[388] (d. h. eines, das gefunden werden soll). Um etwas anzustreben zu können, muss es aber schon irgendwie als Erstrebenswertes erkannt worden sein. Die ihren Gegenstand suchende Philosophie weiß tatsächlich, was sie will und folglich sucht: Sie kennt also ihren Gegenstand in gewisser Hinsicht schon. Wenn das Wissen nicht einmal einen Gegenstandsbereich hat, in dem jene Gegenstände sich befinden würden, die gewusst werden sollen, kann man von keinem Wissen sprechen. Und den Gegenstandsbereich kann sich kein Wissen selbst bestimmen. Eine Suche der Philosophie nach ihrem eigenen Gegenstand[389] muss also schiefgehen, kann zu keinem Wissen kommen.

2.2.6.2 ‚Gegenstand'

‚Gegenstand' kann in diesem Kontext den Gegenstandsbereich einer Wissenschaft bezeichnen. Jede Wissenschaft hat einen Gegenstand (im Singular!) in diesem

[385] Der „ihr insbesondere zukommende" SW 11, 561.
[386] SW 13, 149f.
[387] SW 13, 150 zeigt, dass mit ‚dem' Gegenstand der Philosophie nicht der einzige, sondern der herausragende gemeint ist, dem gegenüber die Philosophie alle vorausgegangenen *für nichts erachtet*.
[388] Ein Begehrtes; vgl. SW 11, 296.
[389] Vgl. SW 13, 147.

Sinn; er wird ihr jeweils von einer anderen (höheren) zugewiesen.[390] Was ein Gegenstandsbereich ist, lässt sich für alle anderen Wissenschaften gut bestimmen als das Sein unter einer bestimmten Hinsicht bzw. in einem bestimmten Teil, das Sein also als eingeschränktes (etwa für die Biologie: das Sein, insofern es lebendig ist, insofern Lebendiges ist). Für die Philosophie gilt das nicht: Ihm ist das Sein ohne Einschränkung Gegenstand.[391] Was heißt das aber näher, dass das Sein Gegenstand des Wissens ohne Einschränkung ist?

Der Gegenstand kann nicht bloß Aussage oder ein Aussagezusammenhang sein: Das vollkommene Sein kann nicht durch eine Aussage erschlossen sein, weil eine Aussage gerade in einer Beschränkung durch Zu- oder Absprechen besteht. Das vollkommene Sein kann nur das sein, das die Beschränkung(en) in Aussagen überhaupt erst möglich macht.

Gegenstand ist hier vielmehr Begriff, Idee. Der der Philosophie eigene Gegenstand kann allerdings auch nicht irgendeine Idee sein, sondern *die* Idee, das bedeutet jene Idee, die alles, das ganze Sein umfasst,[392] und diese Idee wird von Schelling durchwegs ‚*das* Seiende' genannt.

Schelling stellt aber gleich darauf klar, dass nicht die Idee selbst der gesuchte Gegenstand sei, sondern das, was dieser Begriff, diese Idee ist. Das ist selbst nicht wieder ein Allgemeines, Logisches, ein Begriff, sondern etwas Wirkliches, sogar „das Wirklichste".[393]

Zur Frage, wer den Gegenstand der philosophischen Suche bestimmt, finden sich bei Schelling zwei Antwortversuche:

- Dieser Gegenstand wird (nun doch, indirekt) durch die anderen Wissenschaften bestimmt: Wenn sich die Philosophie als Wissenschaft von den anderen Wissenschaften unterscheidet, so muss es ein Gemeinsames geben, auf dessen Hintergrund die Philosophie allen diesen Wissenschaften überhaupt erst gegenübergestellt werden kann. Und dieses Gemeinsame besteht darin, „daß sie insgesammt nur mit eingeschränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun haben"[394]. Philosophie lässt sich also als das Gegenteil davon bestimmen, insofern sie mit dem ganzen Sein, dem vollkommenen Gegenstand zu tun hat.[395]

---

390 SW 11, 360f.
391 SW 11, 360.
392 SW 11, 360.
393 SW 11, 361.
394 SW 11, 360.
395 SW 11, 360.

- Der Gegenstand ist andererseits durch das die Philosophie konstituierende Wollen bestimmt. Warum will der Philosophierende aber gerade diesen Gegenstand? Weil „das menschliche Wesen überhaupt des Erkennens begehrend ist“, und das Seiende selbst ist das, „in dem am meisten zu erkennen ist“. Denn in ihm sind alle Gegenstände begriffen.[396] In ihm ist keine Mischung mehr von Potenz und Akt, Nichtsein und Sein, daher[397] Nichtwissen und Wissen. Es kann nicht mehr außer dem Denken liegen wie das Empirische.[398]

Mit dem Finden dieses Gegenstandes wäre das Denken vollendet. Dadurch, dass man von ihm aus zu allem anderen gelangen kann, würde das Wissen insgesamt völlig durchsichtig.[399] Das heißt, dass es nach diesem Gegenstand keine Suche geben kann, die über ihn hinausgeht.

2.2.6.3 Suche als Weg zum Wissen

Das Wissen kann zu ihm nicht von selbst ohne Suche nach ihm kommen: Das Gewusste ist „keineswegs ein im Anfang Fertiges, sondern nur aus dem Innern Entstehendes“[400], alles Wissen entspringt „nur im Trachten und Ringen nach jener Wißenschaft“[401] (sc. der Philosophie). Daher komme auch der Name der Philosophie, der Streben nach Weisheit bedeutet. Bloß die negative Philosophie sucht ihren Gegenstand, die positive hat ihn als gefundenen hinter sich.[402] Negative und positive Philosophie ist eine dadurch, dass sie auf denselben Gegenstand ausgerichtet ist: Nur sucht ihn die eine (negative), während ihn die andere schon „hat und ihn zur [sc. vollen] Erkenntniß bringt.“[403] Die negative sucht den Gegenstand „für“ die positive Philosophie, damit diese mit ihm anfangen kann.[404]

Allerdings ist diese Gegenüberstellung wie nicht selten bei Schelling sehr schematisch und wird mehrfach wieder relativiert: Die negative Philosophie ist nicht nur Suche: Nicht nur findet sie ihren Gegenstand an ihrem Ende, sogar im ihr vorausgehenden reinen Denken ist er im Grunde schon gefunden worden.[405] In

---

396 SW 11, 296; vgl. SW 13, 149.

397 Das empirisch Erkannte „wird ebenso sehr gewußt als nichtgewußt“, weil es seiner Natur nach nur teilweise zu wissen ist. SW 13,149.

398 SW 13, 148f.; vgl. a. SW 11, 561.

399 SW 11, 320.

400 SCHELLING, *System der Weltalter*, 66f.

401 SCHELLING, *System der Weltalter*, 67.

402 Vgl. BUCHHEIM, *Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling*, 131-138; SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 347.

403 SW 11, 564.

404 SW 11, 561.

405 SW 11, 562; vgl. ebd., 320. Diese Unterscheidung zwischen reinem Denken und negativer Philosophie als Wissenschaft und ihr Verhältnis wird erst in der Darstellung der reinrationalen Philosophie deutlich herausgestellt.

der negativen Philosophie wird der Gegenstand der Philosophie nun *als* Prinzip gesucht und am Ende gefunden.[406]

Umgekehrt hat die positive Philosophie den Gegenstand als wirklichen erst im Ende, weil die ganze positive Philosophie der Erweis[407] dieses Gegenstands als wirklichem ist.

2.2.6.4 Suche und Wissen zugleich

Dass die (negative) Philosophie noch nicht den ihr allein zugehörigen Gegenstand hat, bedeutet noch nicht, dass sie gar keine Gegenstände hat und folglich nicht, dass sie nichts weiß. Die Philosophie hat alle jene Gegenstände, die auch die anderen Wissenschaften haben. Die Philosophie hat also keine anderen Gegenstände, sie erkennt nur etwas anderes an ihnen: „Sie hat im Grunde keinen anderen Gegenstand als alle Wissenschaften mit einander haben, sie begreift die einzel[n]en Gegenstände wie sie als Glieder eines großen Organism begriffen werden müßen“[408].

Aber die Philosophie muss einen nur ihr eigenen Gegenstand haben, weil sie sonst keine von anderen unterschiedene Wissenschaft wäre.[409] Dieser ihr eigene Gegenstand kann ihr nicht von anderen Wissenschaften zugewiesen werden, weil die Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften den anderen Wissenschaften ihre Grundlage gibt, ihre eigene aber nicht von ihnen empfangen kann.[410]

2.2.6.5 Ausschluss aller anderen Gegenstände im Lauf der Suche nach dem eigenen

Die negative Philosophie kann den ihr eigenen Gegenstand nur finden, indem sie alle anderen Gegenstände in ihrer wirklichen Ordnung durchgeht und von sich ausschließt, indem sie sie, was ihr wirkliches Sein betrifft, der Erfahrung überlassen muss, bis sie bei dem Gegenstand angelangt ist, den sie der Erfahrung nicht mehr überlassen muss und kann, und das ist ihr Gegenstand; dadurch hat sie ihn aber in seinem Wirklichsein noch nicht erkannt, sondern nur erkannt, dass er es ist, der von ihr in seinem Wirklichsein zu erkennen sein wird.[411] Sie hat ihn zwar als wirklichen, aber bloß „im Begriff“, als Wirkliches in der Idee.[412]

---

406 Vgl. ebf. SW 11, 562f.
407 Zum Terminus Erweis vgl. BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 20; HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 341.
408 SCHELLING, *System der Weltalter*, 4; ähnlich SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 93.
409 SW 11, 561.
410 Vgl. die Ausführungen über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft.
411 SW 13, 148.
412 SW 11, 562.

Dieser am Ende gefundene Gegenstand ist nicht irgendein Gegenstand, der zu den anderen auch noch gedacht oder erkannt wird, sondern sachlich das prius des Seins und des Denkens.[413] Deshalb entscheidet das Finden *des* Gegenstands über die Wahrheit von allem in der Philosophie bis dahin Gedachten.[414] Anders gesagt: Alles wurde in der Philosophie nur insofern gedacht, also Gegenstand, als es in Bezug zu *dem* Gegenstand stand.

2.2.7 Die Philosophie ist von vorn anfangende, nichts voraussetzende Wissenschaft.

Schelling sieht diese beiden Begriffe zusammen[415]: Weil die Philosophie nichts (kein Wissen, nichts Gedachtes) sich als Grundlage voraussetzen darf, muss sie, will sie dennoch zu einem Wissen kommen und nicht bloße Negation sein, von vorn anfangen.

2.2.7.1 Voraussetzungslosigkeit stehe dem Alleswissen entgegen

Voraussetzungslosigkeit bedeutet für die Philosophie, dass sie nichts Gewusstes voraussetzen kann. Philosophie hält also jedes ihr vorausliegende Wissen zunächst für nichts. Sie sagt nicht, dass es falsch sei und lehnt es nicht ab, aber sie baut nicht auf ihm auf. Somit steht Philosophie nicht jedem Wissen entgegen, respektive jenem nicht, das sie selbst hervorbringt, falls sie eines hervorbringt. Und dass sie das tun muss und tut, wurde bereits im Abschnitt über das alltägliche Wissen gezeigt.

Der Gedanke der Voraussetzungslosigkeit könnte aber auch auf ein Problem aufmerksam machen, das dann alles Wissen betrifft: Wenn die Philosophie beansprucht voraussetzungslos zu sein, so bedeutet das, dass vor ihrem Anfang nichts ist: Aus dem gänzlichen Nichts[416] aber kann nichts anfangen. Wissen wäre so gar nicht möglich.

Wenn sich die Voraussetzungslosigkeit nicht nur auf den Anfang, sondern auf die ganze Philosophie bezöge, so könnte sie nie etwas voraussetzen bzw. müsste in einem fort alles (auch das von ihr selbst) Vorausgesetzte zerstören.

---

[413] Das „Prinzip der Philosophie als ein Seiendes und *Erkanntes* ist erst in ihrem Ende." SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 116.

[414] „In der Philosophie liegt die vollkommene Wahrheit *im Ganzen*. Die Philosophie ist während ihres ganzen Verlaufs eine zwischen Wissen und Nichtwissen schwebende Wissenschaft bis zu ihrem letzten Schluss" (*Grundlegung der positiven Philosophie*, 116). In der negativen Philosophie ist das Wahre nur am Ende SW 13, 150. Man kann eigentlich nur am Ende anfangen (SW 10, 278).

[415] Am deutlichsten gekoppelt quasi als Synonyme: SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 19.

[416] Dieser Ausdruck findet sich bei SCHELLING in diesem Kontext (SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 99).

Wenn die Philosophie tatsächlich alles für nichts hält, von sich vorerst weghält, was sie nicht selbst erzeugt hat, so bleibt ihr vieles, was sie nicht selbst aus sich entwickeln kann, wie die Dinge in ihrem faktischen Hier und Jetzt, alle historischen Ereignisse etc. verschlossen, sie könnte so nicht alles wissen.

2.2.7.2 Voraussetzungslosigkeit als Versuch, gar nichts vorauszusetzen

Schelling spricht diese Voraussetzungslosigkeit und damit verbundene Probleme auf folgenden Ebenen an:

- *Sprache und Denken*

Schelling geht auf Positionen ein, die davon ausgehen, dass man auch die Sprache oder das Denken selbst nicht voraussetzen dürfe.[417]

Dann ergäbe sich aber das Problem, dass man gar nichts sagen könnte, denn jedes Wort, das man sagt, setzt eine Sprache voraus, die wiederum ohne Sprache nicht deduziert werden kann. Schelling schließt deshalb diese Bedeutung von Voraussetzungslosigkeit von seinem Verständnis von Philosophie aus, und zwar tut er das vornehmlich in der Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie[418] und ihrem Anspruch von Voraussetzungslosigkeit: „Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müßten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z. B. auch erst die Sprache, in der sie sich ausdrücken, deduciren; da dieß aber selbst nicht ohne Sprache geschehen kann, bliebe nur das Verstummen“.[419]

---

[417] Schellings Ansätze könnten durchaus als Anknüpfung für eine Kritik eines unreflektierten Sprechens über Sprache bzw. an Versuchen der Konstruktion einer nach logischen Kriterien gereinigten Sprache fungieren: vgl. HOLZ, *Logische Selbstreferenz bei Schelling*, bes. 174f. Hier bezieht sich HOLZ in seiner Kritik an Wittgenstein bzw. analytischen Ansätzen allerdings auf eine frühere Schrift Schellings, das *System des transzendentalen Idealismus* aus dem Jahr 1800. Auch ROSENAU sieht Bezüge zwischen Schelling und Wittgenstein: Wie sich der späte Wittgenstein alltagssprachlichen „Sprachspielen“ zuwende, nehme der späte Schelling in seiner Philosophie der Mythologie und der Offenbarung die „Sprache des Volkes“ positiv auf; im Gegensatz zu jenem erhalte sich Schelling aber das „kritische Potential der Philosophie“ der Alltagssprache gegenüber (*Schellings metaphysikkritische Sprachphilosophie*, 404f.). ROSENAU sieht hier einen Zusammenhang mit der „Depotenzierung des philosophierenden Subjekts […] angesichts des Absoluten und Göttlichen als eigentliches Subjekt“ (ebd., 415).

[418] Vgl. etwa THEUNISSEN, *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie*; DÜSING, *Spekulative Logik und positive Philosophie; FRANK*, *Der unendliche Mangel an Sein*, 120-168; FEHÉR, *Schellings Hegel-Kritik und die Selbstüberwindung des Idealismus im Spätdenken Schellings.*

[419] SW 11, 312 (anläßlich der Kritik an Schellings Zahlenverwendung beim Denken der Potenzen); ähnlich SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 223 (über Hegels Anspruch): Sprache und der Begriff der Voraussetzung selbst seien bei Hegel vorausgesetzt. SCHELLING, *System der Weltalter*, 146: über Theologen und Philosophen, die Dreieinigkeit ganz schnell erklären. Vgl. zu der Problematik CZUMA, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, 58-64; SCHRÖDTER zeigt, dass und wie „unser Denken und Sprechen“ Grundlage gerade auch des Denkens der Potenzen ist (*Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationalen Philosophie“*, 564)

- *Wissenschaft*

Voraussetzungslosigkeit bedeute, dass die Philosophie als Wissenschaft sich von keiner anderen Wissenschaft ihren Begriff, Gegenstand und Vorgehen zuweisen lassen kann, sondern sich im Gegenteil Begriff, Gegenstand und Vorgehen aller anderen Wissenschaften nicht (sachlich) ohne Philosophie bestimmen lassen[420].

Das führte aber wieder in einen ähnlichen Zirkel wie zuvor: Jedes Philosophieren müsste wieder Philosophieren voraussetzen[421], das seinen Begriff und sein Vorgehen bestimmt, was nicht geht: die Philosophie könnte nie anfangen.[422] Schelling sieht dennoch eine Möglichkeit, Begriff der Philosophie und Richtung des Sprechens von Philosophie zu bestimmen, aber nur von außen, nicht „aus dem Innern der erst aufzustellenden Philosophie“[423]: indem ihr Unterschied zu den anderen Wissenschaften ermittelt wird.[424]

Schelling schlägt in der *Grundlegung der positiven Philosophie* noch einen anderen Weg vor, wie zu einem Anfang zu gelangen ist: Ein Streben sei bei der Frage nach dem Anfang in der Philosophie schon vorausgesetzt: Sein Gegenstand sei ohnehin klar: ganze und (seiner Natur nach) vollkommene Erkenntnis. Und genau darauf mag man dann die Bestimmung von Philosophie aufbauen.[425]

Man kann folglich auch in der Philosophie nur dann zu wissen anfangen, wenn man bestimmte Dinge voraussetzt: die Sprache, das Denken überhaupt in seiner Strukturiertheit, ein den Vollzug des Wissens erst in Gang setzendes Streben, die Forderung nach dem philosophischen Wissen von den anderen Wissenschaften her. Welchen Sinn hat es aber dann noch, von Voraussetzungslosigkeit zu sprechen?

2.2.7.3 Keine Voraussetzung außerhalb seiner, des Denkens akzeptieren

Schelling behauptet nicht, dass der faktische Anfang des Akts des Philosophierens völlig voraussetzungslos sei. Er behauptet aber, dass die Rechtfertigung dieses

---

[420] SW 11, 360: „Allen anderen Wissenschaften, sagt man, ist ihr Gegenstand, ist ihre Stellung und Berechtigung im Gesammtsystem des menschlichen Wissens durch die höchste Wissenschaft bestimmt, diese selbst aber kann sich auf keine andere und höhere berufen.“ Vgl. SW 13, 147.

[421] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 68: „Die Philosophie erhält ihren Begriff nicht von einer höheren Wissenschaft wie die anderen Wissenschaften. Die Philosophie gibt sich selbst ihren Begriff. Ihr Begriff setzt also voraus, dass man bereits philosophiert habe.“

[422] SW 11, 360 und 368.

[423] SW 11, 361.

[424] SW 11, 361. Wie kann das aber geschehen, wenn es die Wissenschaft (sachlich) noch nicht gibt? Erstens gibt es sie als faktische, zweitens als zur Grundlegung der anderen Wissenschaften (also in gewisser Weise von diesen) geforderte.

[425] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 102; vgl. (aber ohne diese Problemstellung) ebd., 244.

Anfangs auf keine Voraussetzungen außerhalb seiner selbst, außerhalb des Denkens rekurrieren darf: „Um Philosophie zustande zu bringen, ist der Mensch an bloßes Denken gewiesen. Dabei wird aber die eigentliche Materie der Philosophie nicht berührt.“[426]

Auch das Christentum bzw. seine ihm als Autorität geltenden Quellen (die sog. Offenbarung) sind in der Philosophie bloß Materie, Inhalt, Gedachtes wie jedes andere Objekt der Wissenschaft; das geschichtlich (eben als Inhalt) Vorgegebene, die Offenbarung, gilt es in der Philosophie zu begreifen.[427]

Und dass genau das die Philosophie als Philosophie ausmacht, darauf weist er einige Seiten später deutlich hin: „Ist er [sc. der Inhalt der Philosophie, der wie jeder Inhalt in historischer Abhängigkeit, hier vom Christentum steht] nun wirklich Inhalt der Philosophie, so ist er eben damit zum Inhalt unseres eigenen Denkens, er ist uns zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Erkenntnis geworden.“[428]

Übrigens gilt das für die Philosophie insgesamt, also auch für die positive Philosophie, von der gerade an der letzten Stelle die Rede war: Sie ist nicht positiv in dem Sinn, dass sie ihren Inhalt von anderswoher einfach als wahr übernimmt.

Mit der positiven Philosophie ist das Denken und seine Eigenständigkeit nicht zu Ende: In ihr hat nur die Erfahrung eine andere Funktion als in der negativen; selbstverständlich kann die (gemeint ist hier die sinnliche bzw. – allgemeiner gesagt die Faktisches erfassende, historische) Erfahrung nie ersetzt werden, aber das in ihr Erfahrene wird auch in der positiven Philosophie zu einem ‚Inhalt unseres eigenen Denkens‘.

2.2.7.4 Was bedeutet Voraussetzungslosigkeit des Denkens?

Das Denken darf nur etwas voraussetzen, wenn es das schon als Begriffenes besitzt.[429] Wie kann man aber etwas Gewusstes als plötzlich also noch nicht Gewusstes (nicht mehr Gewusstes?) aus seinem Wissen gleichsam ausgrenzen? Dass die Zeit philosophischer Unschuld längst vorbei ist, räumt Schelling ein. Gleichwohl müssen wir uns in diesen Zustand zurückversetzen, in dem das Nichtwissen allerdings ein hypothetisches zu sein scheint: Auf die Frage „wie ist die Philosophie

[426] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 93; das Gegenteil wäre äußere Unterstützung: SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 13.
[427] SW 13, 133; vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 9f. u.ö.; SW 11, 250: Das ist der Unterschied zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion einerseits und der philosophischen andererseits; ganz ähnlich ebd., 569.
[428] SW 13, 137.
[429] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 115.

überhaupt anzufangen?“ gibt sich Schelling zur Antwort: „alles zu entfernen, um ganz von vorn anzufangen, als wüßten wir nichts.“[430]

Weiters darf das Denken nichts als einfachhin vorhanden voraussetzen. „Allein nichts *simpliciter* vorhanden anzunehmen, haben wir zu philosophieren angefangen; – nichts vorauszusetzen, als sofern es zugleich ein begriffenes ist, uns zur Regel gemacht. Wie könnte ich in einem solchen Zusammenhang die Welt schon voraussetzen?“[431]

Schließlich darf das Denken die Methode ihres eigenen Vorgehens nicht voraussetzen, sondern muss sie erst in ihrem eignen Vollzug entwickeln: Diese muss im Innern des Philosophen entstehen als wahre, innere Dialektik, als Widerrede zwischen aktivem Verstand und der Vernunft als potentiellem Prinzip.[432]

Die Rechtfertigung des Anfangs ist erst erreicht, wenn gezeigt ist, dass wirklich alles auf diesen Anfang zurückgeht (sei er als Anfang eines alles umfassenden Wissenssystems, sei er [auch] als Anfang des Seins des Gewussten verstanden), der Anfang, von dem man wirklich weiß, dass er der Anfang ist, kann also erst am Ende des Allesdenkens erscheinen:

2.2.7.5 Voraussetzungslosigkeit am Ende

SCHELLING hält ausdrücklich fest: „Der Ausdruck: ‚Philosophie‘ – ist eine schlechthin von vorne anfangende Wissenschaft, sagt also nur soviel, als Philosophie müsse alles urkundlich von einem ersten Anfange in der Ordnung herleiten, in der es entstanden ist, und sich entwickelt hat.“[433]

Dass man alles vom absoluten Prius herleiten müsse, sagt noch nichts über die Erkennbarkeit des Prius selbst aus: ob es a priori (durch Rückzug aufs reine Denken) oder a posteriori erkennbar ist.[434] Wenn das prius aber a posteriori erkannt wird, was Schelling annimmt (denn als das letzte prius kann es von keinem anderen, noch grundlegenderen prius erkannt werden), bedeutet das, dass es nicht das zeitlich Erste in der Ordnung des Erkennens sein muss und ist.

Wie kann man aber von einem Prius (der Welt) ausgehen, wenn man es a posteriori erkennt? Die Antwort des späten Schelling ist: indem man bloß vom Begriff dieses Prius ausgeht (der sein Prius-Sein noch nicht beinhaltet) und dann erst sein

---

[430] Alles *Grundlegung der positiven Philosophie*, 102.

[431] SCHELLING wendet sich hier gegen den physikotheologischen Gottesbeweis: *Grundlegung der positiven Philosophie*, 115; vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 98f.

[432] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 263.

[433] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 19; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 241: „alles von vorn, von Anfang in der Folge ableiten, in der es aus jenem Anfang sich entwickelt hat“.

[434] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 241f.

Prius-Sein (in Bezug auf die Welt) a posteriori erweist. Auf den Begriff kommt man also nicht durch Abstraktion oder durch Schließen vom Gegebenen (der Welt), sondern weil er der Begriff des in der Philosophie im Anfang Gewollten ist: des ganz und vollkommen Seienden.[435]

Schelling hat nicht das Problem, überhaupt bei Null anfangen zu sollen. Das ginge ja schon rein biographisch nicht: Niemand kann alles, was er je gedacht hat, und die Prägungen, die er dabei erhalten hat, mit einem Schlag löschen und dabei weiterhin denken. Es geht vielmehr um den sachlichen Anfang des Denkens, um einen Grund für alles Gedachte und für dessen Wahrheit.

Der notwendig mit Voraussetzungen arbeitende Gang des Wissens kann bewusst vollzogen werden als Reaktion auf das Problem, dass Voraussetzungslosigkeit im Anfang nicht möglich ist. Die ganze Philosophie wäre dann der Versuch, die Voraussetzungslosigkeit, die am Anfang nicht möglich war, am Ende einzuholen.

Die dialektische Methode dient diesem Zweck; in ihr wird zwar von einem scheinbaren Anfang ausgegangen, aber man geht jeweils zu etwas fort, das nicht Folge, sondern Prinzip für das Vorhergehende ist: Jeweils der nächste Schritt bestätigt so den vorigen, und alles steht – falls überhaupt – erst am Ende auf sicherem Fundament:

2.2.8 Philosophie als experimentelle Wissenschaft

Wenn die Philosophie ihren Gegenstand erst am Ende hat und dieser Gegenstand gleichzeitig ihr Prinzip und zugleich Prinzip alles in ihr gedachten Seienden ist, kann der Anfang der Philosophie nicht in einem sicheren Fundament, sondern nur in einer Leere des Nichtwissens bestehen, in die man sich nur auf experimentellem Weg vortasten kann. Das Fundament ist dann das Ende dieses Weges, wenn also die Leere des Anfangs erfüllt ist.[436]

---

[435] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 244; in dem Text wird dieser Ausgang vom Prius als noch nicht als solchem Erkannten als positive Philosophie bezeichnet, darum geht es hier eigentlich. Schelling kennt weiters die umgekehrte Richtung einer Suche nach diesem Prius: die negative Philosophie. Vgl. dazu auch SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 98f.: „Der Begriff jenes Seienden hat selbst nur relative Notwendigkeit; er ist notwendig bloß in bezug auf das in der Erfahrung vorliegende Sein. Der wahre Anfang der Philosophie besteht ja überhaupt nicht in einem solchen, sondern darin, das Sein überall nicht vorhanden vorauszusetzen, also dasselbe auch nicht als Stoff zu behandeln, von welchem abstrahiert werden kann. Die abstrakte Philosophie wagt es nicht, bis auf das gänzliche Nichts zurückzugehen, sie möchte daher jenes Sein wenigstens als Potenz noch retten. Für den aber, der das Herz hat von Gott anzufangen, und alles erst der Potenz nachgesetzt zu denken, [...] ist Gott nicht das Seiende, sondern ein Einzelwesen“, zwar auch das Seiende, aber das einzig Seiende.

[436] Vgl. zur Bedeutung von Hypothese und Experiment in Schellings Spätphilosophie HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 205f. SOLLBERGER sieht im hypothetischen Denken die zentrale Struktur der positiven

Zwei wichtige Texte sprechen deutlich vom Experimentalcharakter der Philosophie, beide allerdings nicht von der Philosophie allgemein, sondern nur von der negativen, und von dieser ebenfalls nur in gewisser Hinsicht:

Die Sukzession von (sc. verschiedenen) Systemen in der Philosophie ist etwas, was dem Experiment in der Naturwissenschaft entspricht: Durch diese Sukzession dringt die Philosophie schrittweise bis zur eigentlichen Tatsache durch.[437] Für Schelling hatten die bisherigen Systeme überhaupt lediglich die Bedeutung, dass sie die eigentliche Tatsache der Welt immer klarer herausbrachten, eine Aufgabe, die der sog. philosophische Empirismus abschließen will, dessen Konzeption später von der der reinrationalen Philosophie abgelöst werden wird. Die bloße Negativität aller bisherigen Systeme im Vergleich zur Positivität der positiven Philosophie hat der späte Schelling ja immer betont.

Der Weg, auf dem sich das Denken seinen reinen Inhalt erschließt, ist ein experimenteller: die Dialektik. In diesem Denken vollzieht sich die Frage danach, was das Seiende ist; „um zu wissen, was das Seyende ist (und darum handelt es sich ja zuletzt allein), muss man, wie gesagt, wirklich versuchen es zu denken, so wird man erfahren, was es ist."[438] Dieses Denken setzt seine Elemente zunächst nur versuchsweise, als bloß mögliche, erst in den folgenden Schritten werden sie definitiv gesetzt „mit dem Prinzip, mit dem, welches das Seyende nicht mehr bloß seyn kann, sondern ist; an diesem hängt alles"[439]. Allerdings sind diese Bestimmungen zwar versuchsweise, aber nicht willkürlich gesetzt: Sie sind vom Denken selbst diktierte Annahmen.[440]

In der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* gilt das für die ganze negative Philosophie: „Denn schon die negative Philosophie unterscheidet sich von der Geometrie dadurch, daß in ihr mit jedem Erlangten oder Gesetzten zugleich das

---

Philosophie, wie er anhand von Schellings Darlegung des hypothetischen Schlusses aufweist (vgl. SW 14, 345f.). Nur spekulativ lasse sich über das Unvordenkliche hinwegkommen (*Metaphysik und Invention*, 378-381). KRÜGER meint, „dass mit dem Begriff des Geistes der hypothetische Charakter, der daraus resultierte, dass das bisherige Denken unter dem Vorbehalt des wirklichen Seins stand, abgelegt wird" (*Verborgene Verborgenheit*, 135), und zwar nicht in dem Sinn, dass jetzt theoretische Objektivität beansprucht werden könnte, sondern in dem Sinn, dass das, was „in der Perspektive der Theoriebildung als bloße Setzung erscheint, [..] aus Sicht der für wahr erachteten Theorie eine wahre Existenzannahme" ist (ebd., Anm. 56). Vgl. IBER, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, 296: Im Gegensatz zur „Ekstase des Ich in der *Erlanger Vorlesung* […] vermag die Ekstase der Vernunft [in der Spätphilosophie] nur eine hypothetische Möglichkeit wahren Wissens zu erlangen, nicht einen gewissen Grund für eine a priorische Konstruktion."

[437] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 273.

[438] SW 11, 330. Nichts anderes meint Schelling, wenn er den Vollzug dieses Denken induktiv nennt. Vgl. HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 309f.

[439] SW 11, 328f. Vgl. MÜLLER-BERGEN, *Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft*, 285-289.

[440] SW 11, 329.

Postulat eines Folgenden gegeben ist, und daß die Realität alles Vorhergehenden nur suspensiv ausgesprochen werden kann, weil sie auf einem Folgenden beruht“.[441]

Wenn vom experimentalen Charakter der Philosophie die Rede ist, bezieht sich das zwar zunächst nur auf die Entwicklung des unmittelbaren Inhalts der Vernunft im reinen Denken oder – allgemeiner – auf die negative Philosophie. Aber so fängt die Philosophie immerhin an, auf dieses Vorgehen ist auch alles Spätere rückbezogen, es ersetzt den fehlenden Anfang.

Zur Frage steht weiter, wieso das Denken in dieser Weise vorgehen muss, um zum Wissen zu kommen: Dieser Experimentcharakter der (negativen) Philosophie schreibt sich – so die nächste These – daher, dass alles Gewusste zusammenhängt, ein System bildet.

2.2.9 Philosophie als System

Schelling versteht System nicht im Sinn einer starren Aneinanderreihung von feststehenden Sätzen ohne Möglichkeit oder Bereitschaft, den Standpunkt zu ändern.[442] Ein solches System wäre eher dem Bereich des alltäglichen Wissens, besser Meinens, zuzurechnen, das seine Sätze von anderswoher erhält und seine einzelnen Teile gerade nicht miteinander in Beziehung bringt, sondern diese Beziehung bestenfalls dem Gewussten aufpfropft.

Dass Gewusstes innerhalb eines Systems gewusst wird, bedeutet vielmehr, dass es zu allem anderen Gewussten (und zum Ganzen des Gewussten) als Gewusstes in Beziehung gebracht worden sein muss, sodass „nichts mehr einzeln gewußt werden kann, sondern nur im Zusammenhang und als Glied eines großen, alles umfassenden Ganzen.“[443]

Wenn man etwas daraus isoliert, wird es bloß deshalb schon falsch. „Nun gibt es aber keine einzelne oder isolierte Wahrheit. Denn es ist alles so wunderbar verkettet, dass es schlechterdings unmöglich ist, irgendeinen Gegenstand in der völligen Abtrennung von anderen Gegenständen zu zeigen.“[444] Während hier mit ‚Gegenständen‘ im Zusammenhang wohl die Gegenstände der Wissenschaft gemeint

[441] SW 13, 131; zwar ist die Unterscheidung zwischen negativer Philosophie und reinem Denken hier noch nicht ausgearbeitet, und aus dem Folgenden ergibt sich, dass es auch hier um das Verhältnis der Potenzen zueinander geht, aber immerhin ist ‚jedes Erlangte oder Gesetzte‘ betroffen, also der ganze Umfang der negativen Philosophie.

[442] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie* 19f.; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 119: System als ‚stocken‘, ‚stehenbleiben‘ verstanden.

[443] SW 13, 87.

[444] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 70.

sind[445], stellt derselbe Text anderswo klar, dass das selbst von den kleinsten Wahrheitseinheiten, den Sätzen, gilt: „Es gibt in der Philosophie keine einzelnen Sätze und Lehren. Jeder Satz ist schon dadurch falsch, dass er als Satz ausgesprochen ist.“[446] Auch in der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* erklärt Schelling sein Verständnis von System in ähnlicher Weise: Auch hier geht es um die einzelnen Sätze eines Systems und ihre Abhängigkeit vom Ort, das ist vom Bezug zu allen anderen Sätzen: „Jeder Satz eines Systems ist wahr an seiner Stelle, in seiner Zeit, d. h. in der fortschreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder ist falsch, für sich betrachtet oder aus der unaufhaltsamen Fortschreitung herausgenommen.“[447] Anderswo spricht er von einem Zusammenhang zwischen den großen Komplexen materielle und geistige Welt, Natur und Geschichte.[448]

Das Christentum ist, wenn es nur etwas neben anderem ist (also nicht auf es in Bezug gebracht, nicht mit ihm zusammengesehen, nicht als alles durchdringend gedacht), dadurch „*nothwendig* zugleich ein Unverstandenes.“[449]

Das System ist nicht ein subjektiv bedingtes, sondern liegt im Gegenstand des Wissens schon begründet; „das wahre System ist Bild der Wirklichkeit“[450], es liegt in der Sache: Wer sie hat, hat auch das System[451]. „Ein solcher Zusammenhang muß unabhängig von uns objektiv existieren; denn ohne einen solchen Zusammenhang würde dieses wunderliche Ganze im Kampf mit Widersprüchen zerfahren und auseinander gegangen sein.“[452]

Gäbe es kein System, in dem alles seinen Ort hat, wäre alles dasselbe; „jedes ist, was es ist, nur durch seine Stelle; substantiell ist jedes, was das andere ist.“[453] Nicht nur dass etwas ist (Satz), sondern auch was etwas ist (seine Begriffe bzw. sein Begriff) wird durch das System bestimmt.

Es geht nicht darum, neue Begriffe zu entwickeln, sondern sich angesichts der schon vorhandenen und allgemein zugegebenen bewusst zu werden, was in ihnen

---

[445] Allerdings geht der Ausdruck ‚keine einzelne Wahrheit‘ wohl schon über diese Bedeutung hinaus.

[446] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 120; ähnlich spricht SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 20 von einzelnen Sätzen.

[447] SW 11, 210; Schelling spricht hier von den Sätzen der Philosophie im Allgemeinen und vergleicht diese Einsichten mit den Momenten der Mythologie.

[448] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 72.

[449] SW 13, 180.

[450] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 20.

[451] SW 13, 88.

[452] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 73; zum Verhältnis objektiver Zusammenhang (von allem mit Gott) und subjektiver Zusammenhang vgl. ebd., 77f., wobei hier der regressive Weg einen bloß subjektiven, während der progressive (vom prius ausgehende) einen objektiven Zusammenhang aufweist.

[453] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 94: eigentlich über den Spinozismus, gleich darauf aber über seine eigene drei Potenzen.

denn gedacht werde. Offenbar ist man sich im Vollzug des Denkens in der Regel letztlich nicht bewusst, was man gerade denkt.[454] Der Ort des nicht bewussten Vorhandenseins der vorhandenen Begriffe ist die bloße Erfahrung bzw. das allgemeine Bewusstsein:

Das sogenannte System des gesunden Menschenverstandes (siehe unten) nimmt seine Voraussetzungen aus der bloßen Meinung, dem bloß Probabiblen.[455]

Schelling entwickelt dieses Verständnis von System in Abhebung von der alten Metaphysik, wie sie die deutsche Philosophie besonders in der Zeit nach Leibnitz prägte (v. a. in der Gestalt Christian Wolffs).[456] In ihr werden wichtige Begriffe als Säulen des Systems verwendet, das heißt nicht ins System eingebaut und durch es nicht erklärt, sondern aus dem alltäglichen Scheinwissen übernommen. „Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der früheren Metaphysik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtsein ganz einfach vorausgesetzt wurden.“[457] Auch Kant (insofern ist er wie in vielem dieser Metaphysik, die er kritisiert, verhaftet) nahm die Idee Gottes nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit[458]. Diese Gegenstände werden nicht gewusst, sondern man meint bloß, ihre Bedeutung wisse ohnehin selbstverständlich jeder. Die alte Metaphysik nimmt also wichtige Begriffe unbefragt und ohne sie selbst hergeleitet zu haben und interessiert sich bloß für ihre Zusammenfügung zu wahren Sätzen: „Es war aber auch jener Metaphysik, nicht, wie Kant ihr die Schuld gibt, um Erkenntnis Gottes zu tun, sondern nur darum, durch Anordnung gewisser allgemeiner Begriffe, wie von Ursache und Wirkung, die sie schon bereit hielt, und eben deswegen a priorisch ansehen konnte, das Verhältnis Gottes zur Welt darzustellen.“[459]

Ein vergleichbares Phänomen einer Verquickung von Wissenschaft und bloßem Meinen sieht Schelling in der von Aristoteles bekämpften Dialektik, die er (Schelling) ‚System des gesunden Menschenverstandes‘ nennt.[460]

Wenn der Gehalt der Begriffe tatsächlich auch im allgemeinen Bewusstsein und in der Erfahrung gedacht wurde, wenn auch nicht bewusst (nicht als solcher), so heißt das, dass das System auch dort gegenwärtig ist; und da das System ja unabhängig

---

454 SW 12, 12.
455 SW 11, 357-359.
456 Z. B. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 33; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 161; SW 13, 42; 11, 278.
457 SW 13, 42.
458 SW 13, 72.
459 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 33; vgl. SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 161 (als bekannt vorausgesetzt waren Begriffe wie Seele, Welt, Gott, Wesen, Sein, Endlichkeit, Unendlichkeit); SW 11, 278 (ähnliches bezüglich der Begriffe Substanz und Ursache).
460 SW 11, 357-359.

vom Denkenden mit dem Gegenstand in seiner Wirklichkeit schon gegeben ist, bedeutet das einen massiven Wirklichkeitsbezug des allgemeinen Bewusstseins und der bloßen Erfahrung, nur dass hier nicht gewusst ist, inwiefern das eigene Denken Wirkliches denkt und was ‚wirklich' bedeutet.[461] Ein ganz gutes Beispiel dafür ist die Mythologie: In ihr mag es zwar einzelne Verirrungen geben, und sie ist als ganze durch Verzerrung der Wahrheit nach der Entfremdung von Gott entstanden, verwickelt sich notwendig in einen Widerspruch, aber sie ist als „Erzeugnis des sich selbst wiederherzustellen strebenden Bewußtseyns" nicht der Willkür unterworfen (wie das Erzeugnis eines bloß individuellen menschlichen Bewusstseins), nicht künstlich, sondern natürlich, hat Realität, Notwendigkeit, Wahrheit in sich.[462]

Der Zusammenhang des Systems ist grundsätzlich linear.[463] Das System hat ein Prinzip, auf das alles bezogen ist und das den Systemzusammenhang allererst konstituiert. Das System erhält man also, indem man im Denken einen Weg beschreitet, sei es auf das Prinzip zu[464] oder von ihm aus.[465] Die Elemente des Systems folgen aufeinander wie die Töne in der Musik.[466]

Ohne diese Konzeption wäre das Paradigma vom System völlig aporetisch: Wo man auch anfinge, man könnte nichts einzelnes Wahres wissen, ohne das mitwissen zu müssen, von dem die Wahrheit und die Wissbarkeit dieses einzelnen abhängig ist. Da man aber immer nur Einzelnes wissen kann, nie das Ganze, kann man nichts wirklich wissen.

Fasst man das System als lineares, verlagert sich das Problem lediglich auf den Anfang: Ist ein guter Anfang gefunden, geht man einfach alles durch (freilich indem

---

461 Alternative, analytische Wege der Bewusstwerdung der Bedeutung von meist vorausgesetzten Begriffen sieht Schelling vor allem im Vorgehen des Aristoteles und in seiner *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*: Aristoteles macht neben allem anderen auch die allgemeinen Kategorien und Begriffe, und die auch in ihrer wirklichen Anwendung, zum Gegenstand seiner Analyse, hebt sie somit auch aus ihrer Selbstverständlichkeit heraus. Aber sein Weg ist bloß ein Nebenweg der Philosophie, wie Schelling sie versteht: Aristoteles versucht empirisch von dem in der Erfahrung gegebenen Konkreten zum Logischen zu kommen SW 13, 103; vgl. SW 11, 339. Auch in der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* spricht Schelling von einem sukzessiven Bewusstwerden der Bedeutung von entscheidenden, von allen als selbstverständlich gewusst vorausgesetzten Begriffen, hier dem der Mythologie, des Monotheismus etc. Das Ausscheiden aller falschen Verständnisweisen vom Ausgangspunkt des allgemeinen Bewusstseins weg war allerdings nicht Philosophie. Der Philosophie kommt die Aufgabe zu, die als einzig mögliche übriggebliebene Verständnisweise erst wirklich zu begreifen (ebd., 251). Wenn Schelling sagt, daß wir erst am Ende wissen werden, was Mythologie ist (ebd., 6), dann kann kann das auf die (nichtphilosophische) Kritik von Verständnisweisen in der Philosophie bezogen werden, aber auch auf das Ende des philosophischen Begreifens: In ihm wird der Begriff ja erst eigentlich begriffen.

462 SW 11, 222.

463 Vgl. z. B. auch SW 11, 210: Hier ist die Rede von fortschreitender Bewegung, unaufhaltsamer Fortschreitung, in der die Sätze offenbar aufeinander folgen.

464 Es wird keine leichte Frage sein woher.

465 SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 77f.

466 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 20.

man alles Durchgegangene auch vom Folgenden abhängig sein lässt und folglich bloß als vorläufig [wahr] bzw. als noch nicht wirklich stehen lässt), bis man am Ende alles durch seinen Weg als Ganzes hat: Das Wahre (das nur im Ganzen liegt), ist im Ende.[467]

In der *Einleitung in die Philosophophie der Offenbarung* unterscheidet Schelling den Systemcharakter der positiven von jenem der negativen Philosophie und bringt damit einen über die bisherigen Ausführungen hinausweisenden Gedanken ein: Während die negative Philosophie „eine ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wissenschaft, also in *diesem* Sinn *System*" ist, ist positive Philosophie in einem zweiten Sinn System, „wo man darunter ein Ganzes von Erkenntnissen versteht, dem eine ausgezeichnete Behauptung zugrunde liegt".[468] Diese Form von System ist gerade nicht abgeschlossen, weil „das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist"[469].

2.2.10 Philosophie als Reflexion auf Wissen?

Aus mehreren Gründen liegt es nahe, die Philosophie als Selbstreflexion oder Reflexion auf den eigenen Denkvollzug, als Denken auf sekundärer Ebene zu bestimmen[470]:

Philosophie ist Re-flexion auf das Denken, weil es ihr erstens um das Erkennen selbst zu tun ist[471]: Es geht ihr nicht um eine Sache, ein äußeres Ereignis oder was immer (denn dafür gibt es die anderen Wissenschaften), sondern um das Erkennen selbst, um seine Art und Natur[472]. Also denkt sie das Denken, thematisiert es, macht es zu ihrem eigentlichen Objekt; weil sie sich zweitens selbst zu begründen strebt[473]. Im Versuch, sich selbst zu begründen, liegt schon die Rückwendung auf sich selbst; weil sie drittens alles Denken und Wissen sowie auch die Wissenschaften zu begründen strebt[474] und diese Vollzüge deshalb zum Objekt seines Erkennens machen muss; weil viertens alles Erkennen eine Tendenz zum Selbst hat; weil wir uns fünftens in der (negativen) Philosophie ins reine Denken zurückziehen[475] und

[467] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 116; SW 13, 150; 10, 278.
[468] SW 13, 133. Vgl. dazu WILD, *VII. Die Selbstkritik des Apriorismus in der Philosophie Schellings*, 137.
[469] SW 13, 131.
[470] SCHELLING, *System der Weltalter*, 93.
[471] SCHELLING, *System der Weltalter*, 93; SW 10, 232.
[472] SW 10, 232.
[473] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 174.
[474] Vgl. SW 11, 295.
[475] SW 13, 57.

schließlich wegen der Verunsicherung des allgemeinen Meinens: Wenn Sand ins Getriebe unserer Vollzüge gerät, indem unser unthematisches Vertrauen in sie Risse bekommt, wenden wir uns aus Not diesem Erkennen überhaupt erst zu, um seine Zuverlässigkeit zu prüfen.

Die Verunsicherung kommt wohl daher, dass das gemeine Denken jetzt eine Alternative zumindest in Aussicht hat, und wegen dieser Alternative werden wir dem gemeinen Denken gegenüber frei und können es denken.

Nach Schellings Ansicht wird die Bestimmung „bloßes Denken des Denkens" dem philosophischen Vollzug nicht gerecht. Das Denken des Denkens ist nicht das proprium der Philosophie. Es gehört zu allen menschlichen Handlungen[476], ist in allen Wissenschaften, sofern sie sich als kritische verstehen, nötig.[477]

Durch das Denken des Denkens wird das Denken zum Objekt und damit zum Seienden gemacht,[478] wodurch sich dem Denkenden allderdings genau das entzieht, was das Denken von Gedachtem, von Gegenständen unterscheidet.[479]

Reflexion als Begründungsfigur führt zudem in den endlosen Regress, weil die Reflexion selbst der Begründung und somit einer weiteren Reflexion auf sie selbst bedarf.[480]

Das Denken ist sich nach Schelling dagegen ohnehin ganz durchsichtig, dazu braucht es nicht großes Denken.[481]

Die negative Philosophie kann zwar in gewisser Weise als Denken des Denkens verstanden werden: In ihr richtet sich die Vernunft auf sich selbst, wird sich selbst Gegenstand. So ist sie aber nicht in ihrer Wesentlichkeit.[482] Der Rückzug in das reine Denken im Sinn Schellings bedeutet nicht, dass bloß das Denken Objekt wäre, sondern dass alles nur gedacht wird in Bezug auf den unmittelbaren Inhalt der Vernunft. In diesem Bezug kann aber alles gedacht werden, das heißt aus dem sog. reinen Denken lässt sich der Gegenstandsbezug selbst ableiten, sodass aus dem reinen Denken heraus alle Objekte gedacht werden können, das reine Denken ist ihm gegenüber ursprünglicher und keinesfalls mit einem nachträglichen Versuch zu vergleichen, über einen bestimmten Denkvollzug nachzudenken.

---

476 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 14.
477 SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 94.
478 SCHELLING, *System der Weltalter*, 93f.; SW 10, 233.
479 Vgl. SW 10, 233. Das Denken würde sogar aufhören, wenn man das Denken selbst denken wollte, weil dann der Gegenstandsbezug aufgegeben wäre: SCHELLING, *System der Weltalter*, 80; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 15.
480 Vgl. SW 10, 79.
481 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 14.
482 SW 13, 165.

Dass die Vernunft sich in der negativen Philosophie, der sogenannten unbedingten Vernunftwissenschaft auf sich selbst richtet, ist durchaus wörtlich zu nehmen: Sie ist eine Wissenschaft, „in welcher nicht mehr der Philosoph, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenübersteht".[483] So wird die Trennung, die sonst zwischen Erkennendem und Erkanntem ist, aufgehoben; in ihr ist das Erkennende „so gut wie das Erkannte".[484] So besteht also in diesem Selbsterkennen der Vernunft die Einheit von Subjekt und Objekt.[485]

Eine Philosophie, die sich bloß als Reflexion auf den (eigenen) Wissensvollzug versteht, kann weder das (eigene) Wissen begründen, weil es der Struktur dieses Wissens selbst verfällt, ohne es zu merken, und weil die Begründung ins Endlose ginge, indem man über die Reflexion selbst nochmals reflektiert etc.; noch kann sie Welterklärung sein, weil dieses Denken nie zu einem Gegenstandsbezug käme.

2.2.11 Ergebnis und Vorblick

Eine der bemerkenswerten Eigenarten der Spätphilosophie Schellings ist, dass sie nicht bei der Gegenüberstellung von Totalitätsanspruch und faktischer Begrenztheit der Erkenntnis jedes Einzelnen stehen bleibt, sondern einerseits das kritische, alles vorausgesetzte oder scheinbar sicheres Wissen in Frage stellende Programm der europäischen Philosophie im Anschluss an Sokrates aufnimmt (a), und andererseits darüber hinaus Fragen, Relativierungen und Problematisierungen in den Kern seines den Totalitätsanspruch nicht verabschiedenden systematischen Denkens einbaut (b).

(a) Wissen im philosophischen Sinn kann nicht durch Erweiterung, Verfeinerung und Verbesserung des alltäglichen Meinens zum Wissen von allem werden. Nichts von diesem fraglosen Wissen ist geeignet, eine sichere Basis abzugeben für den Fortschritt im philosophischen Wissen. Der Verlust jedes fraglosen Wissens von Welt ist Voraussetzung wirklichen Wissens in der Philosophie.

---

[483] SW 13, 57.

[484] SW 13, 57.

[485] Es ist deshalb irreführend, Schellings Philosophie grundsätzlich als Reflexion zu bestimmen, der es – als besonderes Verdienst dieses Denkens – gelinge, die Erfahrung in den Gang der Reflexion zu integrieren, insofern sie in der positiven Philosophie nicht mehr bloße Reflexion der Vernunft, sondern Reflexion auf „sich in der Geschichtserfahrung auf bloß erfahrbare Ereignisse" beziehendes Wissen ist (WILD, *Reflexion und Erfahrung*, 143). Reflexion mag ein unausweichliches Moment jedes Denkens sein, Schellings Programm weist aber über diese Bestimmung hinaus, ist sogar von der Erkenntnis des Ungenügens einer bloßen Reflexionsphilosophie motiviert.

In der Philosophie kann Verlust von Wissen nicht sinnlose Ausmerzung von Wissensinhalten bedeuten, sondern die Erkenntnis ihrer Unwahrheit bzw. dessen, dass wir das gar nicht wissen, was wir zu wissen glauben.

Deshalb ist Verlust des Wissens immer schon mit Erkenntnis verbunden, sei das jene, die diesen Verlust verursacht hat (siehe den Abschnitt über den Zweifel), sei es jene, die aus diesem Verlust erwächst (siehe besonders die Kapitel über das Nichtwissen und den Bruch mit dem alltäglichen Wissen), sei es jene Erkenntnis, die sich im Vollzug des Verlustes selbst ereignet (in den Kapiteln über bloße Reflexion bzw. über das Nichtwissen).

Gerade die vorgegebenes Wissen verabschiedende Haltung der Philosophie bedürfte einer Begründung, die sie selbst nicht leisten kann. Schelling erkennt das ausdrücklich, der Anspruch, dass Philosophie alles wissen müsse, ist als Reaktion auf die Begründungsproblematik zu verstehen, die mit der Methode des Zweifels sowie der Reflexion als bloßem Meta-Wissen verbunden ist. Wie tief diese Reaktion die Problemstellung erfasst, wird sich in den folgenden Ausführungen zeigen müssen, in denen das philosophische Vorgehen Schellings näher in den Blick genommen wird.

Wenn Schelling akzeptiert, dass auch die Prüfung des sowie die Reflexion über das vorliegende Wissen nie voraussetzungslos sein kann und selbst wieder in den Zusammenhang des Wissens eingebunden ist, so bedeutet das keine Aufgabe seines Anspruchs nach Voraussetzungslosigkeit des philosophisch Gewussten. Kann dieser nicht aufrechterhalten werden, würde Philosophie wenn auch wenig, wenn auch auf heimliche Weise voraussetzen, wäre Philosophie bloß eine Form des allgemeinen Meinens, sie hätte kein Kriterium, auch nur irgendetwas von dem Gewussten sicher in Frage zu stellen; oder präziser gesagt: Das, was philosophisches Fragen, auch jenes, das sich erst langsam von den Bindungen des Für-Wahr-Haltens löst, der Sache nach motiviert und legitimiert, kann nicht anders als in gleichwohl möglicherweise schrittweiser, aber schließlich völliger Loslösung von allem Vorausgesetzten ermittelt werden: Voraussetzungslosigkeit ist keine Sache des Anfangs, sondern des Endes von Philosophie. Es ist selbstverständlich vor dem Philosophieren weder nötig noch möglich, einen voraussetzungslosen Punkt zu benennen, von dem aus Philosophie dann triumphal zum Alleswissen fortschreitet, sondern Voraussetzungslosigkeit kann nur am Ende des Philosophierens erreicht werden als Voraussetzungslosigkeit des nunmehr Gewussten von allem, was außerhalb des Denkens ist, d. h. ihm vorgegeben ist, von ihm vorgefunden wird.

Der Schlüssel dafür, wie man sich diese Loslösung vorzustellen hat, findet sich in der Bestimmung der Philosophie als experimentelle und systematische Wissenschaft: In

der Philosophie wird scheinbar immer „gewusst“, aber was das ist, was am zuvor Gewussten noch bloß vorgegeben, nur scheinbar gewusst war, wird erst im Fortgang erfragt und erkannt; wobei das Vorausgesetzte dieser Erkenntnis wieder erst in der Folge erkannt wird. Ziel des philosophischen Vollzugs ist es, alles zunächst Gewusste so radikal aufeinander zu beziehen (d. h. so radikal System zu sein), dass keine der vielen Selbstverständlichkeiten mehr einen sicheren Stand hat. Dabei kann das Wissen erst „im Ende sein“. Worum es Schelling beim „Alles-Wissen“ nur gehen kann, ist somit gar nicht das „Alles“, sondern das „Wissen“: Würde „Alles“ als Summe unabhängig voneinander zu wissender Einheiten (was auch immer diese wären) vorgestellt, wäre es tatsächlich unangebracht zu behaupten, dass das zu erreichen sei. Denn dann würde der Wissende nie wissen, ob nicht doch noch was dazukomme. Da etwas aber nur wirklich gewusst werden kann im Zusammenhang mit Allem, kann wirkliches Wissen nur Alles-Wissen sein. Die entscheidende Frage ist nur, ob es „Wissen“ ist, d. h. ob der Vollzug wirklich vom Meinen zum Wissen vordringt. Das Schellingsche Systemverständnis ist somit das Gegenteil von dem, was gemeinhin unter Denksystem verstanden wird: Man entscheidet sich nicht vorher, dass alles System sei und eine festgesetzte Struktur habe, in die alles eingepasst wird und die die Wirklichkeit abbildet oder – zumeist – auch nicht, sondern die Entwicklung des Systems geschieht zu dem Zweck, das Vorläufige und Missverständliche im Meinen des Wirklichen aufzudecken und es am Ende durch diese Aufdeckung als Wirkliches zu haben zu hoffen.[486]

(b) Schelling fragmentiert und degradiert das Prinzip, von dem wissenschaftliches Denken ausgeht, zu hypothetischen Momenten, die zwar geeint sind in dem, das diese Momente ist, aber dieses fügt den Momenten an inhaltlicher Qualität nichts hinzu, es selbst und somit diese Einheit sind zunächst auch bloß hypothetisch gesetzt, als solche bilden sie den Ausgangspunkt der negativen Theologie wie auch – was zunächst nicht unmittelbar auf der Hand liegt – der positiven (siehe das folgende Kapitel 3).

Jene Zerschneidung der Philosophie in zwei Teile ist ein weiterer Hinweis auf den Einbau eines sperrigen Elements (siehe Kapitel 4): Durch sie wird das Scheitern der Vernunft, wie sie sich zunächst notwendig vollzieht und entfalten muss, mitten in den Kern der Systematik Schellings hineingenommen.[487] Die positive Philosophie

[486] ŽIŽEK weist darauf hin, dass Schelling in seiner Kritik der Unzulänglichkeit des Reflexionsmodells zwar gerade in Entgegensetzung zu Hegel auf das Primat des Seins hinweist, dass dieses aber nicht unmittelbar, positiv zugänglich, sondern „gänzlich ‚leer‘ ist“. Erst durch Entfremdung-Entäußerung komme das Subjekt zu sich, könne es sich als solches setzen (*Der nie aufgehende Rest*, 73). Hier seien durchaus Parallelen zu Hegels Position festzustellen.

[487] BUCHHEIMS „anatomische Aufklärung über philosophische Grundgedanken Schellings“ muss zwar Fragen „nach dem Absoluten, der Totalität des Wißbaren, des Anfangs und Endes und der Letztbegrün-

gibt den Anspruch der Totalität des Wissens nicht auf, versucht ihn sogar zu retten, indem sie angesichts des Scheiterns des sich auf das Prinzip zubewegenden Denkes die Totalität einerseits in die Zukunft öffnet, weil der Erweis, der diese Philosophie ist, nie abgeschlossen ist, andererseits dadurch, dass sie anerkennt, dass das Prinzip, von dem sie eigentlich ausgeht, dem Denken und Erkennen entzogen ist, dass Denken und Erkennen in der positiven Philosophie ihm aber vermittelt durch den Willen, von ihm auszugehen, ohne auf es zugreifen zu können, ihren Ausgangspunkt und ihre Dynamik verdanken. Die entscheidende Frage, auf die sich diese Untersuchung zubewegt (Kapitel 5) und die auch die aktuelle Diskussion über die Spätphilosophie immer wieder umgetrieben hat, ist, wie sich die Schnitte, Zurücknahmen und Relativierungen Schellings gerade in Bezug auf die Einheit von Erkennen und Wirklichkeit mit der sich als kritische, die Problematisierung des alltäglichen Verständnisses von Denken und Wirklichkeit auf die Spitze treibende Reaktion auf die Aporien Kants verstehende idealistische Konstruktion verträgt.

dung […] mindestens zu einem großen Teil auf sich beruhen lassen." Es werde aber „immerhin die Vermutung geschürt, daß der späte Schelling selbst […] was ihm früher das Eine und Ganze hieß, durch so tief geführte Schnitte verletzt hat, daß es am Ende kein Eines und Ganzes mehr sein konnte und auch nicht zu sein brauchte. So gesehen hätte Schelling selbst anatomische Tendenzen entwickelt, wie man es beispielsweise an der Zerschniedung der Philosophie in ‚negative' und ‚positive' zumindest ahnen kann" (*Eins von Allem*, 3).

3 Gott selbst ist als das Seiende die alle Bestimmungen enthaltende, auch die Unterscheidung von Sein und Erkennen erst eröffnende Ur-Begrenzung und ist es nicht

Schelling denkt Gott nicht außerhalb der Grenze des Erkennens und auch nicht innerhalb davon: In beiden Fällen wäre Gott dann, sofern er irgendwie gedacht wird, eines unter vielen Denkbaren. Für Schelling ist vielmehr das Ausloten der äußersten Grenze des eigenen Vollzugs und das Denken Gottes ein Vollzug: Gott *ist* in diesem Sinn die Grenze des Denkens.

Gott muss so gedacht werden, dass im Vollzug dieses Denkens die grundlegenden Voraussetzungen des Denkens nicht mehr als selbstverständlich stehen gelassen werden.[488]

Nur auf diese Weise kann verhindert werden, dass Gott eine – wenn auch noch so heimliche oder prominente Stelle im Gesamt des von uns Gedachten zugewiesen wird.

Diese enge Verbindung von Gott-Denken und Herausstellung der begrenzenden Grundlagen des Denkens und Seins manifestiert sich in der Bezeichnung Gottes als dessen, der das Seiende ist.

3.1 Gott ist das Seiende.

3.1.1 Die Gleichsetzung von Gott und dem Seienden

Die Gleichsetzung von Gott und dem Seienden führt Schelling, was den sprachlichen Ausdruck betrifft, auf Malebranche zurück.[489]

[488] HEMMERLE weist ausdrücklich darauf hin, dass sich „die Frage des späten Schelling nach Gott als Frage des Denkens und an das Denken, als Frage des Denkens nach sich selbst“ zeigt. Er zieht daraus in erster Linie die Folgerung für seine eigene Methode, dass es nicht um Darstellung (von Schellings Motiven, Gedanken, Auskünften auf Fragen von außen) geht, sondern um Mitdenken (*Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, 16f.). Vgl. auch ebd., 321.

‚Das Seiende' ist in diesem Kontext die Übertragung des französischen Wortes l'Être, also eines substantivierten Infinitivs. Schelling vermerkt ausdrücklich, dass er auch in der Folge den Begriff ‚das Seiende' wie das französische l'Être verwendet.[490]

Gott als das Seiende begreift alles in sich, was in den Dingen Vollkommenheit ist[491] oder – negativ ausgedrückt – ihm fehlt nichts, was zum Sein gehört[492], er ist alles Seiende[493].

Das bedeutet, dass Gott nicht mehr „bloßes Einzelwesen" ist[494]: Früher dachte man Gott so und versuchte mit Schlüssen seine Existenz zu beweisen. Aber Wissenschaft kann es von Gott nur geben, wenn er nicht bloß Einzelwesen ist. „Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das *allgemeine* Wesen ist."[495] Natürlich schließt das nicht aus, dass Gott auch ein Einzelwesen ist. Er wird ja gerade als einzelner Gegenstand[496], als Person gewollt.

Gott ist allerdings nicht bloß das allgemeine Seiende im abstrakten, d. h. bestimmungslosen Sinn: Man kommt nicht zum Begriff des Seienden, wenn man den kleinsten gemeinsamen Nenner dessen bildet, was ist, indem man alles Unterscheidende abzieht. Denn dann hätte man nur einen leeren Begriff. Gott ist vielmehr das Seiende „im bestimmungsvollsten Sinn", „das *vollendet* Seyende"[497], er umfasst nicht nur das allen Gemeinsame, sondern alles, das heißt jede mögliche Bestimmung. Alles, was ist, hat folglich Teil an diesem Seienden. Was alle Dinge sind, ist Gott, und umgekehrt.[498]

3.1.2 Das transzendentale Ideal und das Seiende

Inhaltlich bezieht sich Schelling bei der Erläuterung des Seienden auf Kants Ausführungen zum transzendentalen Ideal:[499] Jedes beliebige Ding ist dadurch bestimmt,

---

[489] SW 11, 272; der habe allerdings selbst die Bedeutung dieses Gedankens nicht verstanden; Descartes habe diesen Gedanken vorbereitet, indem er die Existenz Gottes dadurch beweisen wollte, daß er ihn als das vollkommenste Wesen auffasste (vgl. a. SW 11, 279); seine umfassende Geltung erlangt er durch Spinoza SW 11, 276. Vgl. MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 123f.
[490] SW 11, 272, Anm. 2.
[491] SW 11, 272.
[492] SW 11, 273.
[493] SW 11, 272.
[494] SW 11, 273.
[495] SW 11, 273.
[496] SW 11, 283.
[497] SW 11, 273.
[498] SW 11, 275; vgl. ebd., 279. HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 259.
[499] SW 11, 284; vgl. MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 125-139; SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 177-185; EIDAM, *Das Wissen und seine Realität*, 56-58.

dass von allen möglichen Prädikaten jeweils eines gewählt, während sein Gegenteil ausgesondert wird. Die Gesamtheit dieser möglichen Prädikate (der sog. Inbegriff aller Prädikate) bildet so die Materie jeder Bestimmung eines Dings[500]; sie ist zwar notwendig für unser Erkennen, dafür, dass wir uns diese durchgängige Bestimmung der Dinge vorstellen können; ob sie selbst aber ist, können wir laut Kant nicht wissen.[501] Wenn man nun von allen diesen möglichen Prädikaten die abgeleiteten wegnimmt, zu denen „vorzüglich alle gehören, die auf einer Einschränkung beruhen und soweit ein bloßes Nichtseyn ausdrücken", „so wird in der Folge der angenommenen Läuterung die Idee in sich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Position ist, sie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als *alles, was zum Seyn gehört*".[502] Dieses alles, was zum Sein gehört, muss dem Sein voraus bestimmt werden können (also a priori im Schellingschen Sinn). Da es durchgängig bestimmt werden kann (es kann sich ja in ihm keine Verneinung mehr befinden), ergibt es einen einzelnen Gegenstand, der gleichwohl „den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädikate der Dinge enthält"[503]. Kant nennt diesen Gegenstand Ideal. Alle anderen Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit entstehen durch Einschränkung dieses im Urwesen enthaltenen Stoffs.[504] Nach Kant geschieht nun sowohl die Zuspitzung der Idee zum Ideal (‚Hypostasierung'; so sehr diese Zuspitzung auch in der Idee notwendig angelegt ist) als auch die Annahme, dass dieses wirklich existiert (‚Realisierung'), bloß durch das menschliche Denken. Wir bilden zwar notwendig den Begriff dieses Ideals, können aber nicht wissen, ob es auch wirklich ist.[505]

Für Schelling ist der Begriff des ‚Inbegriffs aller Möglichkeiten' allerdings viel zu weit, „als daß sich mit ihm etwas anfangen [...] ließe."[506] Er selbst wählt einen anderen Zugang: Man solle von den wirklich existierenden Dingen ausgehen und sie als Korrelate dieser Möglichkeiten nehmen. Angesichts der verschiedenen Arten zu sein spürt man, dass diese nicht ursprünglich sind, sondern auf Unterschiede zurückgehen, die zur Natur des Seienden selbst gehören: Subjekt und Objekt.[507] Subjekt ist Beraubung des Seins[508]: Es ist zunächst nicht, ist bloß Unterlage für etwas anderes,

---

[500] SW 11, 283.
[501] SW 11, 285.
[502] SW 11, 285.
[503] SW 11, 286.
[504] SW 11, 286f.
[505] SW 11, 286. Vgl. GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*, 104ff.
[506] SW 11, 287. Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 37; SCHRÖDTER, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationalen Philosophie"*, 563f.
[507] SW 11, 287f.
[508] „Der Begriff des Subjekts legt demnach, und im Gegenteil zur Substanz, eine gewisse *Insuffizienz* bloß und ist damit und als solcher auch Ausdruck eben der Möglichkeit von Fortschreiten, und d.h. des

Möglichkeit zu sein, Seinkönnen.[509] Es ist das Seiende (dem Inhalt nach) und ist es nicht (insofern es es bloß sein kann). Das Objekt ist das bloß (d. h. ohne ein Subjekt) Seiende.[510] Setzt man ein Drittes, so wird es weder bloß Objekt noch Subjekt sein können (denn beides ist schon logisch besetzt) noch etwas ganz anderes (denn in bezug auf das Seiende gibt es so etwas auf dieser Ebene nicht). Es muss also das eine und das andere sein, und zwar so, dass beide sich ergänzen; es ist nicht das eine, das das andere nicht sein kann und umgekehrt, sondern es ist das seiner selbst Mächtige, das Bei-sich-sein. Mit diesem Dritten ist jetzt alle Möglichkeit erschöpft.[511] Das Seiende ist nun auch nicht dieses Dritte, denn die ersten beiden Momente sind zwar im Dritten enthalten, müssen aber als sie selbst dem Dritten vorhergehen und sind so unverzichtbar[512]: Das Seiende ist also keines dieser drei, sondern alle drei gemeinsam: Alle drei, -A, +A und ±A sind bloß Momente des Seienden.[513]

3.1.3 Potenzen

In der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*[514] beginnt Schelling die Entfaltung der Dreiheit folgendermaßen: „Der Anfang, das Nächste an der Pforte in das Seyn, ist das *unmittelbar Seynkönnende*, das seiner Natur nach reines Seinkönnen ist. Ihm folgt das von Natur rein *seyende*, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muss. Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, sich selbst Besitzende.“ Dann bringt er dafür den Begriff ‚Potenz‘ ins Spiel[515]: „Wegen dieser natürlichen Ordnung haben wir auch von einer ersten, zweiten, dritten Potenz gesprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sie auch als solche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A gesetzt, müsste das unmittelbar Seynkönnende durch A^1 bezeichnet werden,

---

Verlassens von ihm und Weitergehens zu einem anderen.“ (BUCHHEIM, *Von der passiven Bewegtheit des Subjekts beim späten Schelling*, 383).

[509] Bloße Variabilität, wie BUCHHEIM vorschlägt (*Von der passiven Bewegtheit des Subjekts beim späten Schelling*, 387f.).

[510] SW 11, 288f.

[511] SW 11, 289f.

[512] Vgl. v. a. SW 10, 304f.

[513] SW 11, 292.

[514] SW 11, 391.

[515] Mit dem Rückgriff auf die Begriffe der antiken Ontologie nehme Schelling aus Sicht THEUNISSENS Hegels Vernunftbegriff zurück, trenne die Vernunft „von der aktuellen Wirklichkeit“ und beraube sie so ihrer Macht (*Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 28). Bereits der junge Schelling verwendet den Begriff Potenzen häufig in seiner Naturphilosophie, angeregt von der Erregungstheorie John Browns, wie GRÜN aufzeigt (*Ursprung und methodische Bedeutung der Potenzenlehre Schellings*, 176-179). In der Spätphilosophie werde die Potenzenlehre dann in eine an Aristoteles orientierte Metaphysik „zurückversetzt“ (ebd., 192).

aber als solches erscheint es erst am Ende, im Prozeß (denn mit dem Verhältnis der Ursachen ist auch ein Prozeß in Aussicht gestellt) erscheint es gleich als entselbstetes, d. h. subjektloses Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erst wieder in A zurückzubringen ist; das rein seyende, erst durch B in potentiam gesetzte, zum Subjekt erhöhte, wurde durch A^2, das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist, wurde durch A^3 bezeichnet."[516]

Auf der Ebene -A, +A und ±A werden die Potenzen als ineinanderübergehende und vom Dritten gehaltene vorgestellt, in der zweiten B=A, A^2 und A^3 ist das Übergehen sofort geschehen, und nun geht es darum, das ins reine Sein übergegangene unmittelbare Seinkönnen wieder zu sich, d. h. in die Potenz zurückzubringen. Auf der einen Ebene betont er den einen Zustand beschreibenden Charakter seiner Ausdrücke vor allem durch das Wortfeld Natur[517]. Er nennt hier zwar die beiden Momente als unterschiedene, sagt aber, dass sie eigentlich so sind, dass sie sich nicht halten können, sondern ineinander übergehen: Das eine wird das andere und umgekehrt: Das unmittelbar Seinkönnende ist ein solches, das nichts anderes braucht, um ins Sein übergehen zu können.[518] Es ist ihm „natürlich überzugehen".[519] Deshalb kann es sich also nicht halten, geht sofort ins Sein über[520], ist nichts für sich, sondern gehört dem rein Seienden zu, ist sein Können. Das rein Seiende wiederum erhält dadurch ein Können und damit eine Negation seiner selbst; es wird in Potenz gesetzt, „sodaß jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist."[521] Das sich Halten wird dann durch das Dritte erreicht, das beides ist, aber so, dass keines der beiden durch das ineinander Übergehen aufgehoben wird. Hier wird die Einheit und zugleich Unterscheidenheit der ersten beiden Prinzipien selbst zum Prinzip erhoben, aber nach wie vor zum Prinzip der materialen Bestimmtheit des Seienden. Das Dritte hat somit Anteil an der Potentialität der Prinzipien und ihrer wechselseitigen Abhängigkeit. Es ist noch nicht wirklich und nicht das, was das Seiende ist.[522]

---

[516] Ebf. SW 11, 391. Zu den formelhaften Bezeichnungen vgl. etwa BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 57-61: Schelling wolle keine Formelsprache entwickeln, die „mathematischen Ausdrucksformen" seien nur „Sinnbilder gedanklicher Konstellationen" (ebd., 57f.).

[517] Vgl. die Ausdrücke „das von Natur rein *seyende*", „das seiner Natur nach reines Seynkönnen ist" bzw. „Wegen dieser natürlichen Ordnung" in diesem Text SW 11, 391.

[518] Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 44: „Zwischen der Potenz und dem Sein ist nichts, was sich erst als ein Mittel ins Zeug legen müßte, um die Potenz ins Sein zu bewegen".

[519] SW 12, 36.

[520] Vgl. a. SW 13, 64f. Ebd., 77 wird der unmittelbare Übergang so begründet, daß das unmittelbar Seinkönnende nicht Möglichkeit zu etwas sein kann, was es noch nicht gibt, *denn dann wäre es nicht das Seiende*, sondern es ist „Potenz dessen, was es *schon ist*, was es unmittelbar und ohne Uebergang ist."

[521] SW 11, 389; vgl., aber anders, SW 10, 309f.

[522] Vgl. HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 216-218.

Dass das Seinkönnen schon von seinem Begriff her ins Sein übergeht, ist der Ausgangspunkt für alles Folgende; schon mit dem Sichverlieren des Seinkönnens im Sein ist die Sphäre des Werdens erreicht ist.[523] Alles Fortschreiten in der Philosophie ist in diesem Übergehen des unmittelbaren Seinkönnens ins Sein grundgelegt.[524]

Nur durch die zweite Ebene lässt sich hingegen so etwas wie ein Prozess, in der Folge vor allem das Problem eines außergöttlichen Seins und eines Seins über die bloße Ideenwelt hinaus, zumindest als Möglichkeit verstehen.[525] Dadurch, dass das Können sich ins Sein gesetzt *hat* (was nach der ersten Ebene in gewisser Weise immer schon geschieht, aber sich noch im Gleichgewicht hält), verändert sich auch das rein Seiende, es bekommt eine Negation. Dadurch kann auch das Dritte seine (-A und +A) integrierende Wirkung nicht mehr ausüben und wird selbst ausgeschlossen.[526]

Schelling nennt jene Ebene, die noch nicht den Prozess des Werdens im eigentlichen Sinn abbildet, die noch vor der Schöpfung anzusetzen ist, das Sein in der Idee:[527] Dem Dritten werden -A und +A „nicht mehr Sitz und Thron seyn, wie in der Idee“[528]; und etwas später: „Sie sehen: es ist auf ein Seyn abgesehen, das nicht wieder einfach das erste, das in der Idee ist, sondern zwar dem Inhalt nach dieses, aber das durch Zertrennung und Widerspruch vermittelte und auf diese Weise verwirklichte erste.“[529] Man darf das freilich nicht so verstehen, dass die erste Ebene die Idee, die andere ihre Überführung in die Wirklichkeit betrifft, sondern auch die zweite ist ein Aspekt an der Idee, der allerdings erklären kann, was bei einem Wirklichwerden dessen, was in der Idee ist, überhaupt geschieht und wie es geschieht.[530]

Noch deutlicher kann man den Schritt zwischen einer bloßen Verhältnisbestimmung zwischen den Potenzen und einem Prozess, in den die Potenzen verwickelt sind, folgendermaßen darstellen: Die Potenzen sind ja nur, insofern sie geeint sind in dem, der sie ist. Sie sind nur, insofern sie einander stützen. Die Zerstörung der Einheit erfolgt dadurch, dass das Seinkönnende nun nicht mehr dem rein Seienden

---

523 SW 13, 69.
524 SW 13, 65.
525 Das wird selten so klar programmatisch formuliert wie in SW 10, 306. Für WINTZEK bezieht sich -A, +A, ±A „auf die Selbstkonstitution Gottes, bei B, A^2, A^3 geht es um die Konstitution einer außergöttlichen Welt (praeter bzw. extra Deum).“ *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 225.244f.
526 SW 11, 390.
527 SW 11, 390.
528 SW 11, 390.
529 SW 11, 390.
530 Spinoza etwa kann nicht erklären, wie aus seinem Prinzip von selbst die endlichen Dinge folgen SW 12, 38f.

Subjekt ist, sondern selbst ein Sein erhält.[531] „Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als *für sich* Seyendes setzen".[532] Auf die Frage, „wie dieß sein könne", antwortet Schelling bloß, dass in der Potenz nicht nur das Subjektsein für das rein Seiende liegt, sondern eben auch die Möglichkeit zu eigenem Sein.[533]

3.1.4 Das, was das Seiende ist

Schelling weist immer wieder auf die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem, was das Seiende ist, hin[534], die zunächst ganz überflüssig scheint: Aber bei näherem Hinsehen stellt sich heraus, dass darin, von jenem Begriff, der die Fülle aller Prädikate darstellt und auch der Unterscheidung von Subjekt und Objekt zugrunde liegt, nochmals ein Subjekt, das es ist, zu unterscheiden[535], zwei ganz wichtige Dinge impliziert sind.

Erstens ist das Seiende als Prädikat noch nicht selbst wirklich, sondern es braucht etwas/jemand, der es ist, damit es wirklich ist. „Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind."[536] Kein Prädikat (das Seiende ist ja der Inbegriff aller Prädikate) hat ein Sein für sich[537], es bildet immer nur die Bestimmung von etwas anderem, von ihm selbst kann gar nichts gesagt werden, sonst wäre es Subjekt.[538] „Wenn also nichts das Seyende ist, und nimmer doch können wir dieß zugeben, so fordert das Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von dem es zu sagen, das ihm Ursache des Seyns (αἴτιον τοῦ εἶναι) und in diesem Sinne es ist".[539]

---

[531] SW 13, 233; hier scheint das aber wieder als Vorstufe zu dem Dritten, also vielleicht noch nicht als Anfang, sicher aber als Grund, der Zertrennung.

[532] SW 10, 307.

[533] SW 10, 307.

[534] Z. B. etwa SW 11, 274.293.313.362f.372.418.

[535] Die Entgegensetzung von Subjekt und bloßen Attributen findet sich recht deutlich z. B. in der SW 11, 335.

[536] SW 11, 313.

[537] SW 11, 317: „Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt".

[538] Nach PEETZ beabsichtigt die Potenzenlehre „nichts anderes, als die Bewegung eines Denkens zu beschreiben, in welcher Subjektivität (nach Erkenntnis ihrer ‚ekstatischen' Position in der Krisis) in ein dreifach gestuftes Verhältnis zur Identität findet […] ohne je mit ihr identisch zu werden; Subjektivität grenzt – negativ – Identität aus, damit diese als solche positiv (er)scheinen und somit als *außerhalb* der Subjektivität befindliche von eben dieser Subjektivität gewußt werden kann. Zugleich weiß sie sich selbst in Gestalt der Subjektivität als diejenige, die sich nicht weiß, weil sie nicht etwas, d.h. ‚Nichts' ist." (*Die Freiheit im Wissen*, 246).

[539] SW 11, 291f.; ἀιτία τοῦ εἶναι (ebd., 313). Übrigens dürfte auch hier Kant der Vater des Gedankens gewesen sein: Kant unterscheidet, wie Schelling referiert, zwischen Idee und Ideal: Die Gesamtheit

Gott ist zweitens als er selbst etwas anderes als das Seiende; das Seiende gehört nicht zu seinem Wesen, auch wenn es ihm notwendig zukommt.[540] Also „ich unterscheide Gott von dem bloßen Seyenden, d. h. ich denke in Gott noch etwas anderes und mehr, als das Seyende selbst, wiewohl ich ihn auch als dieses denke.“[541] Was Gott selbst, an ihm selbst, ist, ist jetzt also noch offen. Es lässt sich nicht vom Seienden her bestimmen: Gott hat „gegen dasselbe noch ein eignes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende.“[542]

3.1.5 Die Entfaltung des Seienden in der negativen Philosophie

Das Seiende wird in der ersten Wissenschaft (der negativen Philosophie) entfaltet. Was im Begriff des Seienden, den wir im reinen Denken gefunden haben, implizit schon enthalten bzw. angelegt war, wird in der negativen Philosophie im Einzelnen sichtbar: zunächst die Ideenwelt, dann das konkrete Wirkliche, wie es gemäß seinem Wassein aus der Idee mit Notwendigkeit folgt. Die negative Philosophie ist gleichsam „nur die auseinandergezogene Idee“.[543]

Das Seiende kann sich entfalten, weil das, was in der Idee das Nichtseiende war, seiend wird. Dadurch wird das, was in der Idee das eigentlich Seiende war (Gott), davon ausgeschlossen und von ihm ‚ewig‘ unterschieden.[544] Aus dieser ersten Zerrüttung des Seienden heraus entsteht dann alles Konkrete als außergöttliche (d. h. zunächst sogar als von seinem Prinzip unabhängige[545]) Wirklichkeit.[546]

Dadurch, dass alle Möglichkeit, die im Seienden, wie es im reinen Denken gegeben war, verborgen war, ins Wirkliche geführt wird, wird sie eine nach der anderen vom Prinzip ausgeschieden.[547] Das Seiende zerfällt, aber die Prinzipe als ihre Materie bleiben und erhalten durch die Zertrennung „die *Fähigkeit*, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist.“[548] Denn vorher waren sie nur, insofern das, was das Seyende ist, es war.[549]

---

der Begriffe (Idee, bloßes Begriffsall) bestimmt sich selbst so weit, dass sie zu einem Ideal wird (zu einem einzelnen Gegenstand, zu einem Individuum) das freilich bei Kant nicht aus der Sphäre des Begrifflichen hinauskommt, und von dem keineswegs gesagt ist, dass es wirklich existiert (ebd., 282ff).

[540] ‚Notwendig‘ kann hier auch bloß heißen, dass es von allem, was ist, nur ihm zukommen kann.

[541] SW 12, 27; 11, 586f.

[542] SW 11, 418. Vgl. FRANZ, *Einheit und Freiheit*, 76.

[543] SW 11, 365.

[544] SW 11, 401.

[545] Vgl. SW 11, 365.

[546] Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 155f.

[547] SW 11, 386.

[548] SW 11, 387.

[549] Vgl. v. a. SW 11, 387, Anm. 1.

Die Vernunftwissenschaft folgt auch der außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch,[550] allerdings folgt sie auch der wirklichen zunächst als möglicher, das heißt ohne zu wissen, ob das, was sie erhebt, auch wirklich ist.

Was allerdings passiert mit Gott, wenn er vom Seienden ausgeschlossen wird bzw. die Entstehung einer „außergöttlichen" Welt initiiert? Dem reinen Denken war Gott einfach der, der das Seiende ist, indem er dessen Momente ist. Wenn die Momente sich aber gegeneinander isolieren, ein eigenes Sein annehmen bzw. Grund werden für ein Sein, das nicht mehr das Sein Gottes ist, ‚zerfällt' Gott allerdings nicht, und zwar deshalb nicht, weil er selbst ein vom Das-Seiende-Sein unabhängiges ‚Sein' hat[551], von dem wir in diesem Stadium der Wissenschaft freilich noch gar nichts wissen. Diese weiß nur, dass das, was das Seiende ist, dem Seienden Grund ist für seine Wirklichkeit und deshalb nicht selbst eine Form oder Konkretion des Seienden sein kann. Wir haben Gott aber zunächst nur als den, der das Seiende ist, also als mit dem Seienden ganz Identifizierten, der sich inhaltlich vom Seienden eben nicht unterscheiden lässt (denn das, was das Seiende ist, ist eben das Seiende); im reinen Sein und in der sich nur in ihm bewegenden Wissenschaft wissen wir „von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er *ist*."[552] Die negative Philosophie geht nun so vor, dass sie den Konkretionen des Seienden folgt, also dem vom Prinzip Begründeten und so aus ihm Herausgetretenen. Wenn sie das vollständig schafft, wenn sie also das Mögliche, alles, was sein wird, in Gedanken zur (hypothetischen) Wirklichkeit gebracht hat, hat sie alles hinter sich gelassen, was Gott nicht sein kann (nämlich eine Konkretion des Seienden), ihr bleibt dann Gott über als vom Seienden völlig Getrennter. Aufgrund der verwendeten Methode hat sie dabei aber keinen positiven Begriff von Gott. Gott ist ihr also der, der übrig bleibt, wenn man alles Mögliche sich in Wirklichkeit setzen lässt.

Ausgangspunkt und Prinzip dieser Wissenschaft ist also Gott und das Seiende: nicht das Seiende allein, auch nicht Gott, der im reinen Denken das Seiende war und es so zusammenhielt, sondern beide gerade als getrennte: das „Ganze als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip gesetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden gesetzten Princips – der rein in *sich* seyenden Gottheit".[553] Das so veränderte Seiende nennt Schelling „das schlechthin Absolute", absolute Idee, „in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind".[554] Am Ende weiß diese Wissenschaft zwar, dass Gott nicht eine Möglichkeit

[550] SW 11, 422.
[551] SW 11, 402.
[552] SW 11, 418.
[553] SW 11, 366.
[554] SW 11, 366.

im All der Möglichkeiten mehr sein kann (sie sind ja alle aus der Möglichkeit ausgeschieden, indem sie in Wirklichkeit übergeführt wurden), er muss das sein, dem keine Möglichkeit vorausgeht, „das von allem Was unabhängige und trennbare Seyn“[555], das rein Wirkliche. Aber sie kann das nur negativ erschließen, *als* wirklichen kann sie Gott nicht haben.

Angesichts der auseinandergegangenen, aber in Spannung aufeinander bezogen bleibenden Elemente des Seienden geht auch das, was das Seiende ist, als Ursprung ihrer Einheit, nicht völlig verloren. Die negative Philosophie hat Gott als Ausgangspunkt, insofern er im reinen Denken das ist, was das Seiende ist; und als Endpunkt, insofern er frei vom Seienden ist. Das, was das Seiende ist, bleibt auch in der Zertrennung des Seienden irgendwie erhalten, aber nicht als Gott: „Gott ist dem Seyenden Ursache seine *Einheit*“[556]; die Momente in ihrem Auseinandergegangensein aber *ist* das sog. τί ἦν εἶναι, „das *Daß* des im Seyenden gesetzten Was“, die ‚Form‘ oder Seele eines jeglichen[557] (d. h. ein jedes Seiende hat sein je eigenes τί ἦν εἶναι). Schelling bringt das recht deutlich auf folgende Weise zum Ausdruck: „Aber nichts, was in der Idee, wenn auch stillschweigend und ununterschieden, gesetzt ist, darf verloren gehen; was ihm geschehen kann, ist vielmehr, daß es aus der Verborgenheit gesetzt wird und *erscheint*; und so kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein *seyende* war, im Auseinanderweichen von der Idee nicht untergehen, sondern ausgeschieden und ausgeschlossen von dem, was in der Idee das nicht seyende war, jetzt aber (auf seine Weise) seyend geworden ist, erscheint es *in eigener Gestalt*, so daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Wesen nach und potentiell das Seyende – *ist*, sondern auch als solches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht so, daß es von dem, welchem es Actus (Ursache des Seyns) ist, sich trennen kann, sondern eben nur ist, um dieses zu seyn. Darin liegt auch sein ewiger Unterschied von Gott.“[558] Es wurde also im Prozess Gott sogar von dem unterschieden, was das Seiende ist, Gott kann jetzt für diese ausschließende Wissenschaft nur mehr der sein, auf den sie zugeht.

Die Bestimmung der Art und des Umfangs der Ideenwelt ist nicht ganz unproblematisch. Schelling spricht davon, dass die Ideenwelt mit den vier Prinzipen gegeben ist.[559] Das bedeutet aber nicht, dass nur die vier Prinzipe die Ideenwelt bilden, sondern die sog. concreta, die aus den Prinzipen aufgrund ihrer verschiedenen

---

[555] SW 11, 402.
[556] SW 11, 400.
[557] Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 234-239; HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 251-255; SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 276-291; WEIDEMANN, *Schelling als Aristoteles-Interpret*; LEINKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition,* 102-118.
[558] SW 11, 401.
[559] SW 11, 411.

Stellungen zueinander entstandenen Ideen. Offenbar gehören da auch die „beiden Abteilungen der beseelten und unbeseelten Welt“[560] dazu. Sicher nicht zur Ideenwelt gehört dann das Werden einer außergöttlichen Welt; wobei aber wohl alles, was wird und geworden ist, in seiner Inhaltlichkeit schon in der Idee war (vgl. den Ausdruck, dass in der Seele, mit der also die außergöttliche Welt anfängt „außer Gott ist die Idee“[561]). Selbst die Materie bzw. das Materielle, das Schelling als *den* Gegensatz zur Idee als dem Intelligiblen aufbaut, war schon in der Idee, wenn auch noch nicht als solches, sondern ‚immaterieller Weise‘.[562] Der Text steuert direkt auf den Begriff der Seele hin, weil sie als das Gottunmittelbarste gedacht wird, in dem die Ideen gewissermaßen zusammenlaufen.

Schelling sieht die Momente des Seienden als die grundlegenden Strukturmomente des Seins alles Wirklichen, die sich im ganzen Werden und in allen Dimensionen des Werdens zeigen: Daran ist einerseits sehr wohl nachvollziehbar, dass, da im Seienden alles enthalten ist, alles durch Entfaltung der Momente des Seienden entstehen wird; Schwierigkeiten macht andererseits die ständige Wiederkehr derselben Momente[563] und vor allem die ein wenig mechanisch anmutende Anwendung der Momente auf den verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit:[564] in der logischen Struktur der Erkenntnis, im Naturprozess, im mythologischen Prozess, in der Offenbarung; die Nahtstellen liegen nicht selten im Verborgenen.[565]

In den Vorlesungen der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* werden einige dieser Entfaltungen in eine Abfolge gebracht: Zuerst bilden sich aus den vier Prinzipien in logischer Abfolge und noch im reinen Denken die sog. Ideen. Ziel der Ideenwelt ist das, was das unmittelbarste (eigentlich genauer ein unmittelbares) Verhältnis zu Gott hat und allem anderen das Verhältnis zu Gott vermitteln, und das ist die Seele.[566] Mit der Seele wird eine außergöttliche Welt möglich: Durch die Spannung, in die sie die Potenzen setzt, werden sie zu außergöttlichen Mächten.[567] Die Seele kann gleichsam an Gottes Stelle treten und selber Prinzip sein; so entsteht ihr, der

---

560 SW 11, 411.

561 SW 11, 413.

562 Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 156.

563 Vgl. etwa WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 222f.

564 Zumindest den Anschein gibt MEIERS Beobachtung treffend wieder: „Mit der Überformung theologischer Sachverhalte durch die Potenzenlehre wird das von Schelling beanspruchte historische und dogmatische Material durch den spekulativen Begriff so verändert, dass es sich dem Gang der Potenzenlogik anpasst. Dadurch werden zentrale Inhalte christlichen Glaubens so adaptiert, dass sie ihres eigenen Wahrheitsgehalts beraubt und sachlich zum Teil stark verfremdet werden“ (*Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 276f.). Ob damit schon das letzte Wort über die „Anwendung“ der Potenzenlehre gesagt ist, sei vorerst dahingestellt.

565 Bei Schelling sei der „Zusammenhang von »innerer« Religionsgeschichte und »äußerer« Realgeschichte“ nicht wirklich geklärt (HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 379).

566 SW 11, 419.

567 SW 13, 368.

Seele, als von aller Materie Freiem, die physische Materie durch das Zurücksinken von allem in sich selbst[568], und die Momente des Seienden werden selbst zu Prinzipien der außergöttlichen Welt. Hier tritt also in der Ordnung des Entstehens die Seele vor die materielle Welt.

Aus einem anderen Blickwinkel tritt die Seele als sichtbare (menschliche) erst innerhalb des Naturprozesses auf, oder nach ihm, wenn man die Entstehung der Natur insgesamt, nicht ihre Veränderungen als den eigentlichen Prozess versteht: Mit dem neuen Anfang an der Grenze der Natur, die der Mensch ist, „gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Diese neue Welt ist die geistige, […] die ideale Seite des Universums".[569] Besonders in der *Philosophie der Offenbarung* wird an dieser erwähnten Stelle die Stellung des Menschen etwas anders gesehen; Schelling spricht zwar auch von der Verwandlung der göttlichen in außergöttliche Mächte, aber er setzt die Natur der Entstehung des Menschen voraus: In ihr war das Prinzip noch exzentrisch, während es im Menschen „wieder central geworden, in sein Ansich zurückgebracht ist".[570] Die Einheit ist nun aber eine menschlich, nicht göttlich gesetzte, sondern wider- und außergöttliche.[571]

Im *mythologischen Prozess* wiederum denkt Schelling die Geschichte des religiösen Bewusstseins und der in ihm ge- und bewussten göttlichen Gestalten als notwendige Folgen der Ereignisse des Falls als Außergottsetzens des Menschen. Es gibt einige Stellen, an denen Schelling auf das Verhältnis von Natur und Mythologie reflektiert: Beide bilden für sich eine abgeschlossene Welt, lassen sich offenbar nicht nahtlos in einem Durchgang ableiten. Dabei ist ihr Inhalt aber in gewisser Weise identisch, die Mythologie erscheint als eine „ins Geistige gehobene Natur".[572] Kurz vorher wird hervorgehoben, dass kein kausales Verhältnis zwischen beiden Prozessen besteht (etwa in der Weise, dass der mythologische Prozess in etwas durch den Naturprozess Hervorgebrachtem sich erhebt – in Gehirnen oder was immer; dass es eine Chimäre sei, ein künstlich neben der [Natur-]Wirklichkeit Aufgebautes), sondern es ist lediglich dieselbe Struktur wirksam. „Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entstünde, welchem das Innere des Menschen durch diesen Prozeß vielmehr entzogen ist, sondern daß der mythologische Proceß nach demselben Gesetz durch dieselben Stufen hindurchgeht, durch welche

[568] SW 11, 422.
[569] SW 10, 390; damit hat „eine neue Ordnung der Dinge angefangen", sogar eine, die ursprünglich gar nicht geplant war SW 13, 365.
[570] SW 13, 365.
[571] Vgl. etwa SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 155; wo er darauf hinweist, dass nach Schelling Gott nur die ideale Welt geschaffen hat, erst das Ich setzt sie „außer der Idee".
[572] SW 11, 223f.

ursprünglich die Natur hindurchgegangen ist."[573] Mehr noch: Nicht bloß eine gleiche Struktur ist in ihnen sichtbar, sondern die Struktur besteht gerade darin, dass die gleichen Mächte (die Momente des Seienden als Ursachen eines jeden Seienden) hier am Werk sind.[574] Schelling spricht von einer Wiederholung des allgemeinen, absoluten Prozesses[575], wie er das auch im Blick auf die Geschichte tut: „Über der Natur [erhebe] sich eine neue zweite ideale Welt […], reicher als die Natur an Sinnen. In dieser zweiten Welt wird die Geschichte der Natur durch das menschliche Bewußtsein wiederholt; es kehrt das Prinzip der sukzessiven Überwindung nur in einer gesteigerten Gestalt wieder (Geschichte im engern Sinn). Wie dieses Prinzip in der Natur ein wahrer Proteus ist, so wird es auch in der Geschichte unter verschiedenen Gestalten sich zeigen, obwohl es in sich stets dasselbe bleibt. Auf diese Weise glaube ich in der Geschichte den[n] Ariadnes Faden gefunden zu haben."[576]

Nicht Natur und Mythologie stehen einander gegenüber, sondern der allgemeine Prozess und der mythologische als dessen Wiederholung. Die Natur gehört dann beiden zu: „Ebensowenig ist von ihr [der Mythologie] physikalische Wahrheit auszuschließen, denn die Natur ist ebenso nothwendiger Durchgangspunkt des mythologischen als des allgemeinen Processes."[577] Die Welt liegt nämlich in der Mitte „[z]wischen dem Bewußtseyn in seiner bloßen Wesentlichkeit und dem Bewußtseyn in seiner Verwirklichung, zwischen der in ihm bloß wesentlich gesetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Processes ist", in der Mitte.[578] Im Tagebuch von 1946 sieht Schelling das Ende des mythologischen Prozesses mit der Entgötterung der Natur bzw. der Außenwelt zusammen.[579]

Der *mythologische Prozess* erscheint an der oben erwähnten Stelle der *Philosophie der Offenbarung* als sich bloß im menschlichen Bewusstsein abspielender Prozess, in dem wieder gutgemacht werden soll, was durch das Sich-an-Gottes-Stelle-Setzen des Menschen angestellt worden ist: Durch ihn soll „das Gott Setzende des Urbewußtseyns wiederhergestellt werden".[580]

---

[573] SW 11, 216. Vgl. WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 256.
[574] SW 11, 215.
[575] SW 11, 216f.
[576] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 141f. Vgl. SANDKÜHLER, *Die Geschichte, das Recht und der Staat als „Zweite Natur"*, 175.
[577] SW 11, 216. Nach Ansicht KRÜGERS fällt der Mensch durch die Abwendung von Gott in gewisser Weise auf die Stufe der Natur zurück: „Der Prozess der Naturgeschichte – nämlich der zunehmenden und im Geist kulminierenden Vergottung der Potenzen – wiederholt sich im Bewusstsein des Menschen, also in der Geistesgeschichte." (*Die Natur in Gott*, 111). Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 264.
[578] SW 11, 216.
[579] SANDKÜHLER, *Die Geschichte, das Recht und der Staat als „Zweite Natur"*, 171, Anm. 11.
[580] SW 13, 369.

Vom *trinitarischen Prozess*, von den drei göttlichen Personen spricht Schelling auf verschiedenen Ebenen: Etwa treten drei „Potenzen“ in Gott als das zutage, aus denen alles entsteht (das Erste, das Zweite und das Dritte); vor allem aber erscheinen sie als „Persönlichkeiten“ auf der letzten Stufe im gottsetzenden Prozess, der sich in Mythologie und Christentum vollzieht. Jene Potenzen, die zunächst göttlich sind und dadurch, dass die Seele sich an Gottes Stelle setzt, zu außergöttlichen Mächten werden, werden in der Philosophie der Offenbarung ausdrücklich mit den drei göttlichen Personen identifiziert.[581] Sie, in deren Einheit Gott ist, sind „in ihrer Disjunktion und im Prozess [...] außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach seiner Gottheit, also nicht nach seiner *Wahrheit* ist.“[582] Oder, andersherum formuliert, Christus „existierte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erschien“.[583] Gott wird dann in Mythologie und Offenbarung vermittels der Geschichte des religösen Bewusstseins der Menschen wieder als er selbst in seinen drei Potenzen gesetzt – oder genauer: Er setzt sich dadurch wieder als er selbst; er selbst und der ursprüngliche gottsetzende Prozess, der Schöpfungsprozess, wird darin wieder nachvollziehbar.[584] In ihnen wirken die schon angesprochenen Schöpfungsmächte weiter; deshalb ist dieser Prozess kein vom Menschen bloß willkürlich gesetzter. Anhand dieser Mächte lässt sich also auch das Verhältnis von Mythologie und Offenbarung verstehen. „Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologischen Proceß bewirken und erklären, dieselben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältniß die Offenbarung.“[585]

All diesen Wirklichkeitsbereichen gemeinsam ist, dass sie nicht für sich stehen, sondern immer das bzw. ein bestimmtes Weltverhältnis des Menschen konstituieren. In der Philosophie der Mythologie geht es nicht um Gottwesen als solche, sondern um das diese Gottwesen (freilich jenseits intentionaler Entschiedenheit[586])

---

[581] SW 13, 368f.; besonders deutlich wird ebd., 371: „Die durch den Menschen verursachte Spannung hat den Sohn von dem Vater getrennt [...] als diese außergöttliche Persönlichkeit ist er gerade so des *Menschen Sohn*“. Vgl. WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 244, Anm. 1514.

[582] SW 11, 249.

[583] SW 11, 249.

[584] SW 13, 369.

[585] SW 13, 530.

[586] Und, wie ALLWOHN zu recht (freilich mit deutlicher existenzphilosophischer Schlagseite) behauptet, vor bzw. jenseits eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses zwischen Gott und Bewusstsein. „Gott ist Schöpfer und Substanz des Bewußtseins zugleich“, es handelt sich um ein „wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein“, und der Mensch ist von den göttlichen Mächten so „überwältigt“, dass er sich davon nicht sie objektivierend distanzieren kann, dass kein Gegenüber und auch keine Begegnung stattfindet (*Schellings Philosophie der Mythologie*, 178). Deshalb lässt sich die symbolische Sprache des Mythos, so die Pointe ALLWOHNS, wissenschaftlich nicht widerlegen; er behauptet ein „*Nebeneinander von mythischer und wissenschaftlicher Erfahrung* […] für alle Zeiten“ (ebd., 179).

setzende menschliche Bewusstsein,[587] wobei dieses Setzen jeweils das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt insgesamt und zur Geschichte bestimmt.[588] Etwa ermöglicht die Zertrennung des einen dominierenden Gottes in die Vorstellung vieler Götter erst ein (nochmals von jenem aufgrund der Offenbarung zu unterscheidendes) geschichtliches Bewusstsein und soziale wie politische Differenzierung.

In der Darstellung der reinrationalen Philosophie erscheint der äußere Zwang „im Sinn sozialer und politischer Organisation“[589] als eine Folge des sich im mythologischen Prozess manifestierenden inneren Zwangs: „Das äußere (Staats-) Gesetz ist ja selbst nur die Folge inneren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von diesem die Rede ist“[590]. Die Entstehung der äußeren Natur ist nur die andere Seite des Prozesses der Entstehung des menschlichen Bewusstseins.[591]

3.2 Das Seiende begrenzt das Erkennen.

3.2.1 Das Seiende begrenzt das Erkennen, weil es das vom Erkennenden eigentlich Gewollte ist.

Jedem Erkennen in der Philosophie geht ein Wollen voraus. Die Philosophie erwächst aus dem Erkennen-Wollen eines bestimmten Gegenstands, und zwar des

---

[587] Vgl. SW 11, 185; SCHELLING, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 12. „Die Religion fußt auch hier auf der für das Bewusstsein selbst grundlegenden Synthesisfunktion. Schelling selber spricht von einem natura sua Gott setzenden Bewusstsein. Dieses Bewusstsein legt sich in der Religionsgeschichte aus.“ (DANZ, *Schellings Religionsphilosophie im Kontext der religionsphilosophischen Entwicklung des Deutschen Idealismus*, 170).

[588] Wobei hier manche Bezüge systematisch nicht voll ausgearbeitet sind, vgl. etwa HOLZ, *VI. Das Weltalterprogramm und die Spätphilosophie*, 125f. Nach PEETZ besteht gerade im philosophischen Nachvollzug des mythologischen Prozesses und der Offenbarung [aus Sicht von PEETZ geschieht das in der positiven Philosophie] für Schelling die Möglichkeit, „den faktischen Weg des Alleinheitsbewusstseins über Mythologie und Offenbarung auf die Selbsterfahrung des individuellen Bewusstseins abzubilden, um dann in ihr gegebenenfalls bestätigt zu finden, was im Kontext der negativen Philosophie über den Status einer Konjektur nicht hinauskommt.“ (*Die Freiheit im Wissen*, 316).

[589] HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 379.

[590] SW 11, 554; vgl. HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 379.

[591] Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 152: „Diese Geschichte ist die Geschichte dessen, was dem Menschen infolge seines Abfalls geschieht. Schelling hat diese Geschichte zweimal geschrieben: das eine Mal als die Zuendeführung der Vernunftwissenschaft, und das andere Mal als Mythologie, denn auch die Mythologie vollzieht sich als eine Darstellung der Folgen, die sich aus der Erhebung des Menschen ergaben. Die „Differenz“ dieser beiden Darstellungen gründet darin, daß der Abfall je verschieden betrachtet werden kann: einmal im Verhältnis des Ichs zu Gott, von dem es abgefallen ist, und einmal als Verhältnis des Ichs zu sich selbst als die Geschichte seiner Selbsterhellung.“

Seienden.[592] Aufgrund dieses Wollens heißt die Philosophie auch Philo-sophie, Erkenntnis (dieses Gegenstands) begehrende Wissenschaft.[593]

Das Seiende ist dann insofern Grenze, als die Aussteckung des Ziels schon zu Beginn auch das Ende dieser Erkenntnis festlegt. Die Philosophie will und sucht das Seiende als ihren einzigen eigentlichen Gegenstand, den sie sich im Verlauf dieser Suche also nicht aussuchen kann. Und die Philosophie ist keine willkürliche Erkenntnis, sondern jene, die sich auf jedes Erkennen bezieht, indem sie allen Wissenschaften ihren Platz zuweist und sich mit den letzten Gründen allen Erkennens beschäftigt.[594] Warum aber ist gerade das Seiende das in der Philosophie mit Notwendigkeit Gewollte?

Schelling nennt zumindest vier Gründe dafür: erstens weil die Philosophie eigentlich nichts anderes will als erkennen, und zwar um des Erkennens selbst willen und nicht bloß um anderer Bedürfnisse willen. Das, „an dem am meisten zu erkennen ist“[595], „das am meisten des Erkennens Werthe“[596], ist das Seiende. Deshalb wird das Seiende vor allem anderen angestrebt. Im Seienden ist alles Erkennbare dem Inhalt nach enthalten. Alles andere, was erkannt wird, hat keine Bedeutung, nicht einmal Wahrheit für sich, sondern nur „in Bezug auf dieß Letzte“[597]; zweitens weil das Seiende der Gegenstand ist, der bleibt, sich nicht verändert;[598] drittens weil das, was das Seiende ist, als Einziges ohne jede Beimischung von Nichtsein ist, „ganz Actus, reine Wirklichkeit“, „das reine ἐνεργείᾳ ὄν des Aristoteles“[599], während alle anderen Gegenstände aus einer Mischung zwischen Sein und Nichtsein bestehen. Denn Nichtsein bedeutet offenbar Nichterkennbarsein: Wenn ein Gegenstand „aus Nichtseyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemischt“ ist, kann er „nur Gegenstand eines aus Wissen und Nichtwissen gemischten, also eines unreinen, unvollkommenen Wissens seyn“;[600] und viertens, weil er der Gegenstand ist, der über allen Gegenständen ist (als Gegenstand der Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist).[601] Einerseits ist er von allem, was ein Seiendes ist, unterschieden, andererseits liegt er jedem solchen zugrunde: ‚Ein Seiendes‘ ist nichts anderes als ‚Das Seiende‘ mit einer

[592] SW 11, 294.
[593] Vgl. etwa HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 356.
[594] SW 11, 295.
[595] SW 11, 296; vgl. ev. SW 11, 561.
[596] SW 13, 149; vgl. a. SW 14, 341.
[597] SW 13, 149.
[598] Vgl. SW 13, 66f.
[599] SW 13, 149.
[600] SW 13, 149.
[601] SW 11, 295.

Bestimmung gesetzt.[602] Alles, was ist, leitet sich von diesem Gegenstand her, er ist das Prinzip.[603]

3.2.2 Das Seiende ist Grenze des Erkennens, weil mit ihm schon alles erkannt ist, was es zu erkennen gibt.

Das Seiende ist die Fülle alles dessen, was ist. Jeder denkbare Inhalt ist in dem Seienden inbegriffen.[604] Immer, wenn etwas gedacht wird, wird das Seiende mitgedacht, „der letzte Inhalt jedes Begriffs ist eben nur das Seyende, das Ens universale“.[605] Beim Erreichen dessen, was das Seiende ist[606], ist alles gedacht, „was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt“.[607] In der Figur des Seienden „ist alle Möglichkeit beschlossen (fini)“.[608] Deshalb ist hier „das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung“.[609]

Nicht bloß der Inhalt von allem ist im Seienden implizit enthalten, sondern auch die Art der Bewegung, in der sich dieser Inhalt zu allem Konkreten entfaltet: „Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es ist ebensowohl das Gesetz der Bewegung in ihm vorherbestimmt.“[610]

Den Begriff des Seienden hat man zunächst auf zweifache Weise: erstens am Ende des reinen Denkens, zweitens am Ende der negativen Philosophie. Am Ende des reinen Denkens scheint er nur die sehr weiten und fundamentalen Denkbestimmungen von reinem Sein und unmittelbarem Seinkönnen bzw. deren Einheit zu enthalten, am Ende der negativen Philosophie könnte er dann alles vorher Durchlaufene enthalten.

Enthält der mit dem reinen Denken erreichte Begriff wirklich alle Bestimmungen?

Das Seiende am Ende des reinen Denkens erhält man, indem man der Dynamik folgt, die sich in den drei Elementen des reinen Denkens entfaltet. Diese Elemente und diese Dynamik werden dann mit dem Seienden identifiziert. Man denkt im Begriff des Seienden also im Grunde das, was man vorher schon sukzessive gedacht hat. Aber ob die sehr radikalen und abstrakten Momente des Seienden wirklich in der Lage sind, alle Bestimmungen hervorzubringen und nicht nur die allerweitesten

602 SW 11, 295 Anm. 1.
603 SW 11, 296.
604 Vgl. SW 11, 272f. (durchaus mit Schellings Zustimmung).
605 SW 12, 30.
606 Der Unterschied zum Seienden ist hier noch außer Acht gelassen.
607 SW 11, 320.
608 SW 11, 313.
609 SW 11, 320.
610 SW 11, 375.

sind oder sogar lediglich nur besonders weite, neben denen noch andere in Frage kämen, könne man im reinen Denken selbst nicht beweisen, sondern bloß berühren. Erst in der negativen Philosophie wird durch Entfaltung in alle Bestimmungen und alles, was ist, hinein, zu erweisen versucht, dass im Seienden tatsächlich die Totalität der Bestimmungen angezielt war.

Ist am Ende der negativen Philosophie erwiesen, dass das Seiende die Totalität der Bestimmungen enthält, alles Erkennbare umfasst?

Das Ergebnis der negativen Philosophie ist eigentlich nicht das Seiende, sondern das Prinzip, insofern es vom Seienden völlig abgesondert ist.[611] Alle Möglichkeit ist ja aus dem Seienden ausgeschlossen worden, indem es (im Denken natürlich nur) in die Wirklichkeit übergeführt worden ist. Am Ende hat man das, was das Seiende ist, für sich. Mit diesem Begriff ist insofern erwiesen, dass es die Totalität der möglichen Bestimmungen enthalten *hat*, als *vorher* in der Entfaltung des Seienden alles Denkmögliche schon durchgedacht worden ist.

Erfasst das Seiende nur das, was in der Vernunft ist, ist also das, was außer der Vernunft ist, aber dennoch erkannt werden kann (die ‚Welt'), im Seienden nicht enthalten?

Schelling ist davon überzeugt, dass wenn man das, was man im reinen Denken hat, bloß im Denken entfaltet, man das, was in der Welt ist und wie sie ist, herleiten kann.[612] Die im reinen Denken angetroffenen Gesetze sind gleichzeitig die Gesetze des Seins.[613] „Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf reelle, wirkliche Weise der Prozeß sich wiederholt, den wir als Gedankenprozeß kennen gelernt haben."[614] Die negative Philosophie denkt ja nicht nur die Idee, sondern auch den Übergang von der Ideenwelt zur außergöttlichen Welt und sie selbst vollständig, zwar den Übergang nur als möglichen sowie auch dessen Folge (die außergöttliche Welt) bloß als mögliche.

Der Inhalt der Vernunft (der ja das Seiende ist) umfasst – von seiner Entstehung her gesehen – deshalb alles, die Welt, weil eine bestimmte Form dessen, was das Seiende ist, es ist: die sog. (Welt-)Seele. Die Seele ist grundsätzlich nichts anderes als das, das Seiende zu sein[615], sie ist das τί ἦν εἶναι, die vierte Ursache des Aristoteles. Darin ist die Seele Gott gleich, der ja auch alles ist: Sie ist, was Gott ist, wenn auch

611 SW 11, 560.413.
612 Vgl. etwa SW 13,61f.65. Es lässt sich a priori einsehen, „was existiren werde", sc. „wenn überhaupt etwas existirt" SW 13, 58.
613 SW 11, 303.
614 SW 11, 333.
615 SW 11, 418.

in anderer Weise:[616] Sie ist bloß der Möglichkeit nach (potentia) Gott.[617] Alles, was außer der oder über die Ideenwelt hinaus ist, das sog. außergöttliche Sein, hat die Seele in diesem Sinn zum Prinzip.[618] Dadurch, dass die Seele sich Gott versagt, nicht bloß gegen Gott Potenz bleibt, sondern ein eigenes Sein erlangt, geschieht dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus.[619] Dann ist die Seele wie Gott bloßes Dass, reines sich selbst Setzendes.[620]

Umfasst dann zumindest das in der negativen Philosophie Durchlaufene alles, was ist (auch in seiner Konkretion)?[621]

Die negative Philosophie durchläuft nicht alles: nicht jedes Konkrete, nicht zu jeder Zeit, nicht einmal alle möglichen Bestimmungen von etwas Konkretem, sondern jene Bestimmungen, die für Schelling allen anderen zugrundeliegen: Materie, Zeit/Raum, Seele, verschiedene Evolutionsstufen von der Materie zum Geist (freilich nicht alle und keinesfalls sehr detailliert dargestellt), Staat, Gesetz, ev. Religion etc. Zur genauen Klärung dessen, was überhaupt a priori abgeleitet werden kann, können nicht sehr viele Stellen herangezogen werden. Manchmal scheint es, als würde alles, was existiert, als solches hergeleitet werden können, wenn überhaupt etwas existiert.[622] Es werden in der Vernunftwissenschaft „existirende Dinge deducirt [...], aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge existiren".[623] Kurz darauf räumt Schelling ein, dass nur eine grobe Stufenordnung oder Entwicklungsordnung des Seins hergeleitet werden kann „Wenn ich auch einsehe, und vielleicht ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß – mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der bloße Begriff der Pflanze[624]. Weiter wird es keiner bringen [...] er wird [sc. wenn er a priori oder aus der Vernunft beweist], wie viel er auch leiste, immer nur bewiesen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt."[625] Die Vernunft kann „kein aktuales, wirkliches Seyn", „keine *gegenwärtige* Existenz" (z. B. „die Existenz *dieser* Pflanze oder dieses

---

616 Vgl. v. a. SW 11, 417.
617 SW 418f.
618 Vgl. SW 11, 416f.
619 SW 11, 419.
620 SW 11, 420.
621 Vgl. dazu etwa HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte*, 100f.: In der positiven Philosophie komme inhaltlich nichts Neues hinzu, was nicht in der negativen schon als notwendig wahr bewiesen wurde; es werde lediglich anhand bestimmter Beispiele wiederholt; sowie kritisch dazu BEACH, *The Potencies of God(s)*, 164-169.
622 SW 13, 58.61: „wenn es existierende Dinge gibt, so werden es diese seyn, und in dieser un keiner andern Folge". Aber auch hier können die Dinge auch Seiende einer bestimmten Ordnung überhaupt meinen, nicht diese bestimmten.
623 SW 11, 563.
624 Oder die „Natur" einer Pflanze SW 13, 172.
625 SW 13, 59f.

Steins“) aus sich beweisen.[626] Ganz deutlich wird Schelling im *System der Weltalter*: „Alles aber z. B. auch Wind und Wetter als Emanationen erklären wollen, ich weiß nicht ist das mehr lächerlich oder empörend?“[627] Sonst wäre es ja auch nicht nötig, dass die negative Philosophie das von ihr Erkannte jeweils an die Erfahrung verweisen muss.

Auch der Offenbarung, also dem Christentum in seiner Geschichtlichkeit, kann das Erkennen nur auf einem Standpunkt entsprechen, der „über allem *nothwendigen* Wissen“[628] liegt. Schelling sagt ausdrücklich, dass für diese Erkenntnis die Offenbarung notwendig war, sie nicht bloße Kontrolle der Richtigkeit des Gedachten ist. Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft ist, wäre sie für die Philosophie nicht von zentralem Interesse. Die Philosophie muss vielmehr, um die Offenbarung zu begreifen, „ihre [eigenen] Begriffe über die frühere Grenze erweitern“[629].

Bezüglich der Mythologie gilt dasselbe: Alles, was über „einen allgemeinen Umriß“ hinausgeht, kann nicht rein durch das Denken abgeleitet werden: Die zufällige Form, die die Momente (des Seienden) „unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben“, kann nur „auf dem Weg historischer Ermittlung“ erkannt werden. Die Philosophie der Mythologie, weit davon entfernt, sie zu ersetzen, setzt diese Ermittlung sogar voraus.[630]

Das Seiende umfasst alles nur in einer Abfolge des Denkens, insofern im Denken des Seienden nacheinander alles gedacht wird, was gedacht werden kann. Das Seiende im reinen Denken wird gedacht, indem die drei Momente des Seienden gedacht werden, die man aber nie zusammendenken kann, weil sie einander widersprechen. Man kann in Einem nur denken, dass sie zusammengehören, aber dann denkt man sie nicht jeweils selbst. „Man muß den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in *verschiedenen* Momenten, *nicht* zugleich zu setzen“.[631] Das Seiende wird in der negativen Philosophie sukzessive von dem, was das Seiende ist, abgelöst, indem ein Element nach dem anderen als verwirklicht gedacht wird. Am Ende denkt man im Begriff dessen, was das Seiende ist, auch nicht aktuell alles, was gedacht werden kann, sondern man hat das, was das Seiende ist, unabhängig vom Seienden, bar allen Inhalts, als das, was bloß *ist*.

---

[626] SW 13, 171. Diese Fragen beschäftigen auch HARTMANN, Eduard von: *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, 13f.

[627] SCHELLING, *System der Weltalter*, 14.

[628] SW 14, 27.

[629] SW 13, 138.

[630] SW 11, 217.

[631] SW 11, 326 für die Elemente des reinen Denkens.

Das Seiende könnte auch *selbst alles umfassender Schlussbegriff eines sukzessive fortschreitenden Denkens* sein, sodass es einerseits zwar durch das Sukzessive erzeugt wird und ohne es weder erzeugt noch verstanden werden könnte, sodass das so Erzeugte aber andererseits dann sehr wohl alles in sich begreift, ohne dazu des Sukzessiven zu bedürfen. Man kann den Gedanken, dass das jeweils folgende Element im reinen Denken Prinzip[632] des vorhergehenden bzw. das vorhergehende in ihm aufgehoben[633] ist, in diesem Sinn verstehen: Alles Vorhergehende wird zunächst hypothetisch gesetzt und verwandelt sich dann zu bloßen Voraussetzungen dessen, was am Ende erscheint als das „allein wahrhaft und bleibend zu Setzende".[634] Alles Vorhergehende wird zu bloßen Attributen des Seienden[635], das heißt hier „zu *etwas von* dem, was das Seyende *ist*"[636], es hat keinen über das Seiende hinausgehenden Inhalt für sich selbst. In dieser Weise umgreift also das Seiende im reinen Denken seine drei Momente in sich. Auch für die negative Philosophie gilt Ähnliches, weil sie ja ebenfalls (zumindest teilweise) dialektisch verfährt: Zum Beispiel hat in der Folge der Ideen jeweils die folgende die vorige als Möglichkeit in sich.[637] Dass so etwas auch für die ganze negative Philosophie gilt, legt ein Gedanke nahe, der den Unterschied von positiver und negativer Philosophie betrifft: Die Suche nach dem Seienden (nach dem, was das Seiende ist), wie sie die negative Philosophie veranstaltet, liefert der positiven ihren Ausgangspunkt.[638] Dennoch könnte letztere diesen auch ohne die negative Philosophie haben: „Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: ‚Ich will das, was über dem Seyn ist'".[639] Der Ausgangspunkt der positiven Philosophie ist also prinzipiell (als gefundener) von seiner sukzessiven Auffindung unabhängig, wenn wir auch diese Auffindung brauchen, um zu wissen, was das denn ist, von dem wir ausgehen müssen.

Wenn man den Ausführungen Schellings folgt, wird man zwar darüber belehrt, dass im Seienden alles gedacht wird. Aber das dürfte dann schon alles sein, wozu man zu denken gedrängt ist: einzusehen, dass in diesem Begriff alles gedacht ist: also eine Erkenntnis über den Begriff des Seienden[640]. Es gelingt nicht, das Denken so nachzuvollziehen, dass tatsächlich im Denken des Seienden aller

---

632 Vgl. SW 11, 327ff.
633 Aufgehoben meint nicht nur außer Kraft gesetzt, sondern auch in ihm (dem Folgenden) aufgehoben.
634 SW 11, 330. Vgl. MÜLLER-BERGEN, *Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft*, 285f.
635 SW 11, 317.331.
636 SW 11, 331.
637 SW 11, 411f.
638 SW 11, 562: Sie ist sogar unentbehrlich.
639 SW 11, 564.
640 Vielleicht besteht dieser Begriff gerade in einer Metaaussage über ihn selbst.

mögliche Inhalt in einem Augenblick sich aufschließt. Schelling weist auch nie deutlich darauf hin, dass das eigentlich sein müsste; wohl sind die Aussagen nie so zu verstehen, dass alles Einzelne auf einmal gedacht werden kann, sondern das Einzelne kann immer nur hintereinander erkannt werden. Damit braucht aber das in diesem Punkt Gewonnene nicht ganz zurückgenommen zu werden: Es muss nicht alles Einzelne zusammengetragen werden zu diesem Begriff, der dann gleichsam nur im losen Haufen bestünde; der Begriff kann durchaus alles enthalten, aber nur implizite, sodass von ihm alles abgeleitet werden kann, was gedacht werden kann:

Das Seiende umfasst insofern alles, als in ihm implizit alles Folgende liegt, also das mit ihm Gedachte etwas ist, aus dem heraus man mit Notwendigkeit alles Einzelne (dem Inhalt, nicht der Wirklichkeit nach) sich entwickeln sehen kann. Man brauche also nicht alles Einzelne schon mitdenken, wenn man das Seiende denkt. Für das reine Denken wäre dieses Umfassende das, was das Seiende sein kann (das unmittelbar Seinkönnende), für die negative Philosophie das Seiende in seinen drei bzw. vier Momenten und für die positive Philosophie das Prinzip, von dem sie ausgeht und alles ableitet, das bloß Existierende, von dem zu erweisen ist, dass es das wirklich Anfangende, das Seiende ist.

In diesem Fall wäre das Seiende insofern Grenze des Erkennens, als durch es alles, was erkannt werden kann, von vornherein bestimmt ist. Den Kreis dieses Alls könnte kein Denken durchbrechen, jedes Denken bliebe auf es bezogen.

3.2.3 Das Seiende ist Grenze des Erkennens, insofern es der Grund des Erkennens von Jeglichem ist.

Das Seiende ist das fundamentum inconcussum, nach dem Descartes suchte, „es ist das *schlechthin unzweifelhafte* Seyn“, der (sachliche) Anfang allen Denkens. Von ihm kann man zu allem anderen als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten gelangen.[641] Alles leitet sich vom Seienden als Prinzip ab.[642]

Dieses Prinzip kann man auf dreifache Weise haben: Man kann das Prinzip haben (reines Denken), man kann es als Prinzip haben (negative Philosophie)[643], und man kann es zum Prinzip haben (positive Philosophie)[644].

[641] SW 11, 320.
[642] SW 11, 296; ebd. 563 für das Vorgehen der positiven Philosophie, die alles andere vom Seienden selbst ableitet; allerdings werden laut derselben Stelle auch in der negativen Philosophie alle existierenden Dinge deduziert.
[643] Vgl. SW 11, 364f.
[644] SW 11, 366f.

Im reinen Denken wird das, was dann als Prinzip erkannt werden soll, zuerst einmal ins Auge gefasst (d. h. erhoben, erschlossen). Es kann sich aber noch nicht als Prinzip erweisen,[645] man kann mit ihm deshalb auch nichts anfangen, es ist vom Seienden gleichsam umklammert.

Die negative Philosophie versucht dann, das Prinzip „der Potentialität zu entreißen“[646]: es wird gezeigt, dass es Prinzip von allem sein kann, wenn es wirklich wäre bzw. wenn etwas wirklich wäre. Das Seiende erweist sich in der negativen Philosophie als Prinzip dadurch, dass die bloße Potenz in ihm virtuell in Wirklichkeit gesetzt wird, so weit, dass das so entstandene (gedachte) Wirkliche von seinem Prinzip nicht mehr abhängig ist. Wenn nun das Prinzip dennoch als das erscheint, dem gegenüber das, was ist, ohnmächtig ist, hat sich das Prinzip als über alles Wirkliche siegreich und also als Prinzip gezeigt.[647]

In der positiven Philosophie soll dann von diesem Prinzip als von allem Seiendem freien (als reinem Dass) ausgegangen und alles tatsächlich von ihm abgeleitet, zum Was, zum Seienden fortgegangen werden.[648]

3.2.3.1 Das Seiende ist Prinzip des Erkennens, weil es der Anfang des Denkens ist.

Man muss mit der ersten Bestimmung des Seienden, dem, was das Seiende sein kann, dem bloßen Seinkönnen, anfangen, weil im Denken nichts vor ihm sein kann. Das können wir aber nicht wissen, sondern nur fühlen, weil es hier um die fundamentalsten Grundlagen unseres Denkens geht.[649]

Der unmittelbare Inhalt der Vernunft, auf den sich das Denken zurückzieht, um ein sicheres Fundament zu finden, besteht im Seienden. Weiters gründet alle Wissenschaft auf einem Prinzip, das der Wissenschaft vorausliegen muss, ihr durch eine grundlegendere Wissenschaft gegeben wird. Nun kann es keine unendliche Folge von jeweils begründenden Wissenschaften geben, sondern man muss irgendwann zu einer kommen, die nicht wieder auf eine andere Wissenschaft rekurriert[650] – die Philosophie. Die Philosophie hat aber auch ein Prinzip, nur kann sie es sich nicht von einer sie begründenden Wissenschaft geben lassen. Sie kann es nur finden, indem sie sich ins Denken zurückzieht und fragt, was denn der ursprüngliche Inhalt des Denkens sei.

---

645 SW 11, 364.
646 SW 11, 562.
647 SW 11, 365.
648 SW 11, 564.
649 SW 11, 304.
650 SW 11, 297.360.

In diesem Rückzug auf seinen eigenen Inhalt, und nur darin, findet das Denken tatsächlich ein unfehlbares Fundament. Sobald Fremdes, also Zufälliges dabei ist, wird das Denken fehlbar, bewegt sich nicht mehr mit der ihm eigenen Notwendigkeit.[651] Das Denken versucht vielmehr, auf ihren eigenen Inhalt als „auf jene schlechthin einfachen Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluktuation des Denkens mehr möglich ist, die entweder nicht oder scharf und richtig gedacht werden".[652]

Das Wissen ist deshalb ein zufälliges, weil es den Zusammenhang mit dem reinen Denken verloren hat. Wenn dieses wiedergefunden wird, wird man die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen, kann ihnen ihre Stelle zuweisen[653] bzw. den Zusammenhang rekonstruieren, um von dem im reinen Denken gefundenen Gegenstand „zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen"[654]. Dieser Gegenstand ist das Seiende. Das reine Denken denkt nichts anderes als dessen Momente in ihrem Verhältnis zueinander.

Die Vernunft, sofern sie erkennt, ist das gegen alles Offene, allem Gleiche, nichts Ausschließende, die reine Potenz, die von nichts Wirklichem voreingenommen und so offen für alles ist, selbst nichts.[655]

Das das Seiende Seinkönnende, das erste Moment des Seienden, mit dem das ganze Seiende in einer seiner Formen schon gegeben ist, ist deshalb der Anfang des Denkens, das „Erste, was ich zu denken habe", „der Anfang zum Seyn, der erste Anziehungspunkt desselben"[656], weil es in der Reihe der Voraussetzungen, die im Denken gemacht werden, die erste ist. Das Denken weigert sich, ihm „irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist *nur* dieses."[657] Subjekt (subjectum qua suppositum[658]) in der Reinheit seines Begriffs ist das, was vorausgesetzt wird, aber dem selbst nichts vorausgesetzt werden kann.[659]

Wenn ein Prinzip gesucht wird für das, was ist, so kann das zunächst und unmittelbar nicht selbst schon ein Seiendes sein. Prinzip für alles Entstehen kann nicht selbst ein schon Entstandenes sein. Es kann aber auch nicht überhaupt nichts sein, sonst könnte nichts aus ihm entstehen, also ist es das, was sein kann, das aber zudem nichts anderes braucht, um ins Sein zu gelangen, also das unmittelbar

---

651 SW 11, 324.
652 SW 11, 325.
653 SW 11, 363.
654 SW 11, 320.
655 SW 13, 75.
656 SW 10, 303.
657 SW 11, 302.
658 Schelling verweist dabei auf die ältere philosophische Sprache, in der diese beiden Begriffe gleichgesetzt werden. SW 13, 78.
659 SW 13, 78.

Seinkönnende.[660] ‚Wesen' und ‚Potenz' werden dementsprechend gleichgesetzt mit ‚Ursache'.[661]

In der zehnten Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung* argumentiert Schelling folgendermaßen: Das Seinkönnende ist der Anfang der Philosophie, weil er das ist, was vor dem Sein ist[662]. Es geht darum, das zu begreifen, was ist bzw. was sein *wird*. Das, was ist, das Sein, kann nur aus dem begriffen werden, was vor dem Sein ist. Ein anderes Mittel, das Sein zu bestimmen, haben wir nicht.[663] Das Seinkönnende, das vor dem Sein überhaupt ist, ist aber kein bedingtes, das anderer Dinge bedürfte, um zum Sein zu kommen (sonst wären ja diese anderen Dinge das, was vor dem Sein ist), sondern es ist das, was nichts anderes mehr braucht, um zum Sein zu kommen. Schelling fügt zunächst hinzu: außer dem Wollen. Wenn man dann aber das Seinkönnende als Willen, das Sein als Wollen fasst[664], erübrigt sich dieser Zusatz. Das Seinkönnende ist dann Wille, der nichts braucht, um Wollen zu werden. Deshalb geht das Seinkönnende dann auch sofort ins Sein über, es ist nicht frei, zu sein oder nicht zu sein.[665]

Das unmittelbar Seinkönnende ist deshalb der Anfang des Denkens, weil es *der* (reine, ‚vollkommene' sozusagen) Mangel ist, der, das Sein entbehrend, es anzieht. Anziehen und Anfangen sind gar identisch.[666] Aller Anfang liegt im Mangel, „die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sey das Nichtseyende, und dieses der Hunger nach Seyn."[667] Durch diesen Mangel, „durch diese Selbstentschlagung des

---

660 SW 11, 409.

661 SW 13, 75f.

662 SW 13, 204; an einer anderen Stelle verwendet er die Präposition ‚hinter': Hinter das Sein kommt man, wenn man alles, was ist, wegnimmt; so gelangt man „in eine völlige Wüste alles Seyns" SW 13, 75f.

663 SW 13, 204.

664 „Das Sein besteht ihm im Wollen" SW 13, 206; und alles, was ist, ist auch Wollen, Widerstand – denn „Widerstand liegt eigentlich bloß im Wollen" (ebd.). Der Unterschied zwischen den Dingen besteht nur in der Art des Wollens.

665 SW 13, 208. Schelling spricht nicht von einem geheimnisvollen ungründigen existierenden Wollen, aus dem alles, was ist, auch Vernunft etc. entsteht, im Gegensatz zur Vernunft. Hier geht es um zunächst gar nichts anderes als um Momente des künftigen Seienden, die als solche kein Sein haben; darum, den eigentlich undenkbaren Gegensatz bzw. die ebenso undenkbare Einheit zwischen dem unmittelbar Seinkönnenden und dem rein Seienden im Denken zu erfahren. Dieses Wollen ist nach HOLZ „nichts als eine bestimmte Art von potenzialer Notwendigkeit". Hier gehe es auch noch nicht um (Willens)Freiheit (*Spekulation und Faktizität*, 210); HOLZ interpretiert dieses Wollen vielmehr als „Dynamismus der Subsistenz" (ebd., 239), als nicht etwas, sondern ursprünglich nur sich selbst, also Wollen, wollendes Wollen (ebd., 246). Dass sich die Urpotenz allerdings „im Durchgang durch diesen Prozess als verstandhaftes Wollen" bestimme, verweise darauf, „daß Wollen nur von seinem eigensten Wesen her […] intelligibel ist." (ebd., 239) Das Wollen auf der Ebene der Potenz dürfe nicht als „reales Streben nach Wirklichkeit" aufgefasst werden (SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 249). Deshalb könne die Weltentstehung „nicht ausschliesslich als autarker, selbstgenügsamer, materieller Prozess verständlich gemacht werden" (ebd., 252).

666 SW 12, 52f.

667 SW 11, 294.

Seyns“ kann das Seinkönnende dem Sein Anfang, „Anziehungspunkt des Seyns“ sein.[668]

Dass das unmittelbar Seinkönnende selbst keine Voraussetzungen mehr hat, kann nicht bewiesen, sondern nur im Es-Denken erfahren werden. Und diese Erfahrung, wenn man es so nennen will, ist nur ad hominem möglich.[669] Dass das, was man ausprobiert, tatsächlich Prinzip ist, erfährt man erst am Ende eines dialektischen Prozesses, dem man gefolgt ist, weil das Denken des unmittelbar Seinkönnenden dazu gezwungen hat.[670] In diesem dialektischen Prozess herrscht allerdings formale Denknotwendigkeit.[671]

Der Anfang des Denkens ist hier im (oben schon angedeuteten) doppelten Sinn Grenze des Erkennens, erstens weil es schon im Begriff des Anfangs liegt, dass es von ihm nur in eine Richtung weitergeht, während jeder Schritt in die andere Richtung (vor den Anfang) ausgeschlossen ist. Der Anfang ist aber auch zweitens Grenze, weil das von ihm Angefangene in seiner (des Anfangs) Grenze befangen bleibt. Der Anfang gibt schon eine bestimmte Richtung und eine bestimmte Weise des Fortgehens vom Anfang vor, die Dialektik der Potenzen.

3.2.3.2 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil das Denkbare seinem logischen Inhalt nach nur eine Einschränkung des Seienden ist.

Das war schon bei Kants Ideal so, an das Schelling sich ja in der Hinführung zu diesem Begriff eng anlehnt[672]: Das Ideal ist der Inbegriff aller Möglichkeiten. Jedes Ding wird nun dadurch ein Bestimmtes (eben ein Ding), dass ihm einige dieser Möglichkeiten zu-, andere abgesprochen werden.[673]

Hinter jedem Gedachten steht eigentlich das Seiende: „[J]eder Gegenstand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke.“[674] Von den Möglichkeiten, die das Seiende bestimmen, werden dann alle Möglichkeiten abgeleitet.[675] Mit dem Seienden hängt alles, was ist, dadurch zusammen, dass es ist. „Denn das *Ist* kommt allem, aber nicht gleicherweise zu, sondern dem einen

668 SW 10, 304.
669 SW 11, 326.
670 Vgl. MÜLLER-BERGEN, *Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft*, 283.
671 SW 11, 325.
672 SW 11, 297: Dort sagt er, dass in der letzten Vorlesung die Unterschiede des Seins gefunden worden wären, und zwar „nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen“.
673 Vgl. SW 11, 283ff.
674 SW 12, 30.
675 SW 11, 304.

erstlich, dem anderen bloß folgendlich“[676], also abgeleiteterweise. Das, dem es erstlich zukommt, ist das, was das Seiende ist. Alles Sein kann „nur das Seyn des Seyenden selbst oder *dessen was Ist*“ sein.[677] Mit der Ableitung der „Modalität oder Modalitäten des Seyenden“ sind zugleich die „Modalität oder Modalitäten alles Seyns“ abgeleitet und bestimmt.[678]

Der Besitz des Seienden unterscheidet gar den Menschen vom Tier.[679] Das heißt eigentlich, dass das Denken durch das Seiende vom Nichtdenken unterschieden ist: Das Seiende kann gar nicht nicht gedacht werden, seine Möglichkeiten sind „also notwendig gedachte“; „denn das Seiende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen“[680].

Alles Vorhandene kann a priori (bevor es also ist und in der Erfahrung gegeben sein kann) vom Seienden als Prius abgeleitet werden.[681]

3.2.3.3 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil das Seiende auch dem Entstehen nach allem vorhergeht.

Das Seiende ist allem Prinzip nicht nur seines Gedachtwerdens, sondern auch seines Entstehens. Der „rein noetische Hergang [die Herabsetzung der Prinzipe zu Attributen dessen, der das Seiende ist] ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen“.[682]

Die Momente des Seienden, die bis jetzt nur einander als Stütze „Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit“[683] waren, werden, wenn das Seiende in Wirklichkeit übergeführt wird, zu Ursachen für alles andere Sein[684] und entsprechen so den Ursachen Platons[685] bzw. Aristoteles.[686] Aus diesen Ursachen und ihren möglichen Stellungen zueinander leiten sich alle konkreten Möglichkeiten dessen, was das Seiende sein kann (die „unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des reinen Seyenden“) ab.[687] Alles „Concrete“ entsteht aus ihrer (also der Potenzen -A +A ±A)

---

[676] SW 11, 343.
[677] SW 12, 24.
[678] SW 12, 34.
[679] SW 12, 30.
[680] SW 11, 304.
[681] SW 13, 69.
[682] SW 11, 333.
[683] SW 11, 387.
[684] SW 11, 389. Diese Dimension ist auch der der allgemeinen Bedeutung des Wortes „Potenz“ schon angelegt, der Möglichkeit und Macht (bzw. Moment/Element) bedeuten kann: vgl. SCHRÖDTER, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationalen Philosophie“*, 568f.571-573.
[685] Vgl. SW 11, 397.
[686] Vgl. z. B. SW 11, 390.397 (leicht distanzierend).
[687] SW 11, 390f.; vgl. auch ebd., 210: Alle Dinge sind von den reinen Ursachen erst abgeleitet.

Zusammenwirkung.[688] Dabei ergibt sich die Art ihres Ursacheseins aus dem vorausgegangenen jeweiligen Verhältnis zu den anderen Momenten des Seienden: Das erste Moment, das Seinkönnende, ist jene Ursache, aus der (ἐξ οὗ) alles ist, die Materie des Aristoteles[689], das zweite Moment, das rein Seiende, ist jene Ursache, von der (ὑφ' οὗ) alles ist[690], während das dritte das ist, auf das alles hingerichtet ist (εἰς ὅ) bzw. um dessentwillen alles ist (οὗ ἕνεκα).[691] Die vierte Ursache des Aristoteles findet Schelling in dem, was das Seiende ist, dem τί ἦν εἶναι, der Seele.[692]

Das Seiende ist darum auch Prinzip des Erkennens, erstens weil in diesem grundlegenden (es geht ja um das Prinzip) Bereich Sein und Denken voneinander nicht abgegrenzt werden können und also, was dem Sein Prinzip, auch dem Denken Prinzip ist[693]; die Welt des Denkens (das reine Denken; dann die Ideenwelt) stehen mit dem, was (materiell) *ist*, in einem genetischen Zusammenhang, bauen also beide auf einem Prinzip auf; zweitens weil Erkennen immer mit auf die Gründe des zu Erkennenden geht, indem es versucht, das zu Erkennende im Gesamt des Erkannten zu verorten, und Prinzip dieses Zusammenhangs – das, was ihn ermöglicht, wenn er auch bloß ein noetischer ist – ist letztlich das, was allem Grund seines Seins ist.

3.2.3.4 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil es das Gedachte auf das in ihnen jeweils enthaltene Einfachste reduziert hat.[694]

Dieses Einfachste (die Bezeichnung geht auf den aristotelischen Begriff der ἁπλᾶ zurück[695]) ist aber nicht eine amorphe, unterschiedslose Masse, aus der dann ja auch nichts entstehen könnte, sondern es bildet „gewisse erste Unterschiede und Gegensätze" des Seienden.[696] Jedes dieser ἁπλᾶ ist, gerade insofern es so einen Unterschied ausdrückt, das Eine (das, was das Seiende ist).[697] So sind also die einfachsten Elemente, aus denen alles besteht, eigentlich *Unterschiede*. Die Begrenzung wäre dann nichts nachträglich Hinzukommendes oder von vornherein Feststehendes, sondern gerade die Grenze(n) wäre(n) Prinzip(e).

---

688 SW 11, 336.
689 Schelling hält diesen Ausdruck für nicht tiefgreifend genug. Materie wird das erst „in der wirklichen Unterwerfung" SW 11, 397.
690 Aristoteles nenne sie, ebenfalls recht äußerlich, Ursache der Bewegung SW 11, 397.
691 SW 11, 397.
692 SW 11, 402f.
693 Vgl. z. B. SW 11, 303.
694 Vgl. die ganze Vorlesung über die ἁπλᾶ SW 11, 340ff.
695 LEINKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, 98f. FRANZ, *Philosophische Religion*, 182-185.
696 SW 11, 354; vgl. ebd., 346.
697 SW 11, 354.

Die ἁπλᾶ sind tatsächlich einfach, weil in ihnen kein Gegensatz ist. Wenn man aber ihren Begriff auf seinen Sinngehalt in dieser unterschiedslosen, unendlichen Reinheit zurückführt, wendet er sich unversehens, ohne seine Einfalt zu verlieren, in seinen Gegensatz. Wäre das nicht so, ergäbe der Rückgang auf die untrennbaren Elemente verschiedene in sich geschlossene Einheiten, so müsste man darüber hinaus (und gerade nicht aus den Elementen) erklären, wie sie dann zusammenwirken bzw. (was eine Folge daraus ist) wie sie überhaupt als Getrennte (zusammen) vorstellbar sind. Dann wären nicht sie die letzten Prinzipe, sondern das sie Einende käme auf eine aus ihnen heraus nicht erklärbare Weise von außen dazu. Aber gerade dann könnte es sie nicht durchdringen, sie kämen nie zusammen.[698]

Das Seiende ist also Prinzip, insofern sie die nicht weiter auf Grundlegenderes zurückführbaren Elemente des Denkens (und jedes Seienden[699]) so enthält, dass auch deren Verhältnis und künftiges Zusammenwirken in ihrem inhaltlichen Gehalt schon durch sie selbst bestimmt sind und also nicht nochmals von außen beigebracht werden müssen.

Die ἁπλᾶ sind folglich das Denken und Erkennen Begrenzende, weil man im Denken nicht mehr über sie selbst hinausgehen kann und weil sie das Denken in seinem Wesen bestimmen.

Man darf sich die ἁπλᾶ nicht als bloß passive Elemente vorstellen, die das Denken im Vollzug einer Zerlegung von etwas ihm Vorliegenden erhält (und sei es von sich selbst). Diese Rückführung könnte ja unvollkommen sein, und dann müsste man sagen: Das Denken und die Welt bestehen aus vorerst nicht weiter rückführbaren Teilen, die dann zusammengesetzt werden (und sei es durch Zufall) und so die Verschiedenheit der Welt und das Denken ermöglichen. Denn dann wären diese Elemente nicht letzte Prinzipe: Erstens begründen sie offenbar nicht, sondern werden dazu verwendet (durch Zusammensetzung), zweitens können sie vielleicht später von scharfsinnigeren Menschen weiter zerlegt werden, drittens bleibt die Frage nach ihrem Grund offen, weil sie als Vorgegebenes sich nicht selbst begründen können. Viertens können solche Elemente die Einheit von Denken und Sein nicht hervorbringen oder in sich haben: Bestenfalls können sie in beiden Bereichen vorkommen, aber als dem Denken Entgegenstehendes können sie es nicht durchdringen.

Schelling denkt diese Elemente jeweils als aktive, als Vollzüge oder besser Vollzugsἁπλᾶ: Er spricht an einigen Stellen vom Prinzip als einem (Denk-)Vollzug

[698] Die Suche nach den kleinsten Teilchen der Materie scheint vor ganz ähnlichen Problemen zu stehen und auf ganz analoge Lösungsversuche gestoßen zu sein.
[699] Sie sind die Urstoffe des Seienden SW 11, 319.

und nicht als einem Begriff: „Das Prinzip der Wissenschaft kann nicht wieder Wissenschaft sein, sondern nur das Denken selbst.“[700] Einige Ergebnisse des bisherigen Ganges könnten verdeutlichen, in welchem Sinn das gemeint sein kann: Denken und Gedachtes können erstens nicht voneinander isoliert werden. Zur Auffindung des Prinzips ist zweitens ein Denk-Vollzug nötig. Mit diesem Denkvollzug steht und fällt das Prinzip als Prinzip. Drittens können die Momente des Seienden nur im Vollzug des Denkens ineinander übergehen und so die ursprüngliche Grenze in sich enthalten. Schelling spricht viertens vom Experiment- und Erfahrungscharakter des Denkens des Prinzips: Man muss das Seiende (zunächst als Seinkönnendes) quasi in einem Experiment denken, um zu erfahren, dass man ihm nichts voraussetzen kann, also notwendig mit ihm anfangen muss. Fünftens ist auch das Prinzip schlechthin, Gott als das, was das Seiende ist, reiner actus.[701] Das Bewusstsein des Menschen konstituiert sich sechstens durch eine (sc. vorbewusste) Handlung.[702] Die Prinzipe sind siebtens Zustände, in die das Denken fällt, wenn es sich selbst radikal ernst nimmt. Der Zustand selbst birgt eine Spannung in sich, die ihn weitertreibt in einen ganz anderen. Und nur durch diese Dynamik vermögen die Prinzipe wirklich zu begründen. Sie brauchen als Vollzüge keine Vollzüge außer ihnen, aufgrund derer sie zur Welt zusammengeleimt werden.

3.2.3.5 Das Seiende ist Prinzip des Denkens, weil in ihm das Grenzenlose begrenzt wird, weil in ihm also die Ur-Grenze liegt.

Die *Begrenzung* bzw. *Bestimmung* aus dem Seienden, aus der unendlichen Fülle des Möglichen heraus kann nur geschehen, wenn innerhalb der Bestimmungen des Seienden Begrenzung schon angelegt ist. Denn auf dieser grundlegenden Ebene könnte sich die Bedeutung bzw. die Möglichkeit der Begrenzung nicht von anderswoher herschreiben.

Tatsächlich sieht Schelling im Verhältnis zwischen dem unmittelbar Seinkönnenden und dem rein Seienden die erste Begrenzung. Und er gesteht auch zu, dass durch diese erste Begrenzung die Möglichkeit von Erkennen allererst eröffnet wird: „Die Ursache der Erkennbarkeit, und also auch der Sichtbarkeit ist dem an sich Grenzenlosen [...] die Grenze (πέρας), oder wie wir es unstreitig nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende.“[703] Das Grenzenlose und das Begrenzende über-

[700] SW 11, 355 über die ἁπλᾶ. Das Denken selbst ist das reine Denken, in dem die ἁπλᾶ gefunden werden. Aber warum sollte man die ἁπλᾶ nicht bloß im reinen Denken gefunden werden lassen, sondern mit ihm identifizieren?

[701] Etwa SW 11, 314.

[702] Sie gehört ursprünglich noch zur Ideenwelt, geht dem jetzigen Dasein voraus; in ihr sind alle Handlungen des Menschen geeint, ohne sie gäbe es so etwas wie Persönlichkeit nicht SW 11, 482ff.; vgl. ebd., 315.

[703] SW 11, 393.

haupt aber sind an dieser Stelle die Momente des Seienden: Das unmittelbar Seinkönnende ist das Grenzenlose, das es Begrenzende das rein Seiende.

3.2.4 Das Seiende begrenzt das Denken, weil sich im Denken des Seienden die Ur-Begrenzung ereignet und somit der Sinn von Begrenzung erst eröffnet.

3.2.4.1 Im Denken der Potenzen wird gedacht, was Grenze, Unterscheidung und Bestimmung überhaupt sind.

Das schon je ins subjektlose Sein übergegangene reine Seinkönnen wird mit dem Unbegrenzten der platonischen Philosophie zusammengesehen, der Unterlage, Materie, des Subjekts von allem, auch der Ideen:[704] Das Seinkönnende ist wie die Materie noch nichts Bestimmtes wirklich, sondern kann alles werden, wenn es begrenzt wird – durch das rein Seiende, das in das unmittelbar Seinkönnende „Zahl und Maß setzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende zur Ordnung bringt und aus dem Widerspruch mit sich selbst setzt."[705]

Das unmittelbar Seinkönnende ist insofern unbegrenzt, als es von sich selbst nicht begrenzt ist, es enthält sich nicht selbst, ist nicht se contentum.[706]

Schelling spricht darüber hinaus von einer wechselseitigen Begrenzung der beiden Momente: Sowohl das unmittelbar Seinkönnende wie auch das rein Seiende sind unendlich.[707] Nichtsdestotrotz begrenzen sie einander. Jedes von beiden „ist gegen das andere (inwiefern es nicht ist, was das andere ist) endlich, in sich selbst betrachtet aber unendlich."[708] Auch das Können wird als Schranke bezeichnet.[709]

Mit dieser ersten Begrenzung (des ersten durch das zweite Prinzip) ist aber noch nicht jede folgende Begrenzung logisch vorgezeichnet: Das zweite Prinzip geht selbst immer nur auf Eines: das erste, das sich nur im Sein behaupten will, „ins nicht Seyn zurückführen"[710], würde also aus dem Ersten nur immer jenes hervorbringen. Damit aber Verschiedenes, letztlich das Konkrete in seiner Begrenztheit entstehen kann, bedarf es eines anderen, ursprünglich begrenzenden Prinzips, und das ist

[704] SW 11, 391f. Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 228f.
[705] SW 11, 393.
[706] SW 11, 226.
[707] SW 12, 51f.; 10, 305.
[708] SW 12, 51.
[709] SW 11, 396.
[710] SW 11, 396.

das Dritte. Das Dritte begrenzt, indem es das Maß der Begrenzung des zweiten bestimmt, d. h. in welchem Maß in jedem Moment das erste ins Nichtsein zurückgebracht werden wird.[711]

Unmittelbar Seinkönnendes und rein Seiendes können nur dadurch Ursprung von Begrenzung überhaupt sein, dass sie selbst nichts Begrenztes sind. In der Philosophie der Offenbarung führt Schelling das besondere Verhältnis zwischen unmittelbar Seinkönnendem und rein Seiendem darauf zurück, dass sie eben nichts selbst sind und deshalb auch nichts von sich ausschließen können[712]. Begrenzung und Bestimmtheit lassen sich auf einen Gegensatz zurückführen, in dem beide Momente einander zwar inhaltlich unendlich entgegengesetzt sind, aber in ihrer gemeinsamen Unendlichkeit ineinander übergehen und dadurch sich aufeinander beziehende bestimmte Gegensätze in der Folge ermöglichen.

3.2.4.2 Der Ineinanderfall der Potenzen des Seienden liegt allen anderen Gegensätzen, Unterschieden und Bestimmungen voraus.

Am deutlichsten zeigt sich Schellings Anspruch an seiner Kritik an der aristotelischen Reflexion über „die ersten Gegensätze und Unterschiede“ wie das einerlei Seiende und das Andere, das Ähnliche und das Unähnliche und der Gegensatz überhaupt, das, was vorausgeht, und das, was folgt.[713] Aristoteles habe sich in der Frage, was denn jene Entgegensetzung sei, auf die alle zurückkommen, sehr zurückhaltend und schwankend verhalten. Andere Möglichkeiten sind Prädikat (das zufällig Seiende) und Subjekt (das an sich Seiende), das Wahre und Falsche; die Kategorien; das dem Vermögen nach und das wirklich Seiende.[714] Schelling hingegen versucht, auch diese unaufgelösten Gegensätze in seinem Denken der Potenzen auf ein Erstes zurückzuführen.

Damit unmittelbar Seinkönnendes und rein Seiendes sich als es selbst dem jeweils anderen entgegenstellen können, müssen das Selbstsein[715] und das Anderssein ebenfalls erst im Auseinandergehen der beiden Momente entstehen.

Das gilt auch für die Unterscheidung eines denkenden Bewusstseins und einer Wirklichkeit, die dieses Bewusstsein wahrnimmt. Die Entstehung eines menschlichen Bewusstseins sowie einer von diesem erfassten außergöttlichen (d. h. nicht mit Gott zusammenfallenden) Wirklichkeit, erklärt Schelling aus der Auflösung der ursprünglichen Einheit der Potenzen, der es ihnen ermöglicht hat, nun in anderer

[711] SW 11, 396.
[712] SW 13, 218f.
[713] SW 11, 346f.
[714] SW 11, 347.
[715] Vgl. bes. SW 13, 214f.

Weise mit- und gegeneinander zu wirken und so zu Ursachen für ein nichtgöttliches Bewusstsein und die Entstehung der außergöttlichen Wirklichkeit zu werden, die der Entstehung und dem Seinsvollzug nach immer zusammenzudenken seien.

Mit dem Hinweis, dass auch bei der Darstellung des Seienden und seiner Momente nur in jenen Kategorien oder Bestimmungen gedacht werden kann, die sich aus den Momenten erst ergeben sollen, ist dieser Ansatz noch nicht in Frage gestellt. Denn selbstverständlich kann unser Denken seiner Bestimmtheit nicht entfliehen, wenn es das Bestimmende denken will. Die Frage ist nur, auf welche Weise sich das Bestimmende am angemessensten denken lässt. Schelling entscheidet sich gegen eine im engeren Sinn reflexive Annäherung, die vorgegebene Ansätze analysiert, Fragen stellt und Probleme thematisiert, dafür, die Bestimmungen selbst so radikal zu denken, dass sie den Blick auf das Bestimmende freigeben.

3.2.4.3 Die radikalste Form, nach dem Sinn der grundlegenden Bestimmungen zu fragen, ist die Konstruktion.

Bei der Vergewisserung des unmittelbaren Inhalts der Vernunft (der Erfassung des Seienden) wird das gewohnte Erkennen von etwas nicht durch einen kritischen Standpunkt, sondern durch die Radikalität und Folgerichtigkeit einer *Konstruktion*[716] unmöglich gemacht:

Für die Erkenntnis, was Denken und Welt überhaupt ist, muss auf die grundlegenden Bestimmungen unseres Erkennens zurückgegangen werden. Diese Bestimmungen können weder durch bloßen Rückgang, durch logische Folgerungen von unserem Selbstverständnis auf das ihm Zugrundeliegende, noch durch Verlegung des Begründenden in ein Außen des Denken gegeben sein. Beide Formen der Vergewisserung ergäben bloß wieder ein anderes Gedachtes, sind insofern hypostasierend. Durch eine Verlegung von etwas außerhalb der angeblichen Totalität des Gedachten wird diese Totalität zum Teil, das Außen zum – allerdings unscharf – Gedachten, von dem gar nichts ausgehen kann. Diese Bestimmungen sind eigentlich Nicht-Bestimmungen, Bloß-Bestimmendes. Sie sind die radikalste Form des Bruchs mit unserem alltäglichen Selbstverständnis.

Die Form, in der die Potenzen für uns fassbar werden können, ohne unter der Hand wieder zu bestimmten Begriffen zu werden, ist bei Schelling die Konstruktion.

Konstruktion bedeutet in diesem Zusammenhang keine Zusammenstellung bereits vorgegebener Elemente, auch kein schrittweises Vorwärtsschreiten von einem

[716] Vgl. dazu FRANZ, *Philosophische Religion*, 188-190; SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 149-154. Zur Bedeutung von Konstruktion bei Schelling anhand seiner späteren Naturphilosophie (1800-1804) siehe KRINGS, *Die Konstruktion in der Philosophie*.

gesicherten, der Konstruktion vorausliegenden Fundament, auch keine bloße Darstellung von auf dem Weg der Analyse, des Regresses vom Begründeten zum Begründenden gefundenen Stationen in der Begründungsrichtung.

Konstruktion ist dafür erforderlich, die grundlegendsten Bestimmungen nicht als bloß positive Bestimmtheiten zu denken. In diesem Sinn ist das Gedachtwerden und Erkanntwerden gerade von dem, bei dessen Erkenntnis wir zur Verschiebung über eine imaginierte Grenze des Denkens neigen, für die Ausscheidung dessen notwendig, was das Begrenzende und insofern Begründende selbst nicht sein kann; allerdings nicht, weil das Begrenzende selbst wie ein Begrenztes gedacht werden kann, sondern um unser auf Bestimmbares angewiesenes Denken als solches aufzuweisen.

Das Eigentümliche der Konstruktion der Potenzen ist, dass sie davon ihren Ausgang nimmt, dass der eigentliche Gehalt grundlegender Bestimmungen des Denkens und Seins (was vor dem Sein ist) so ernst genommen wird, dass er sich nicht mehr in seiner scheinbar begrenzenden Bestimmtheit halten kann und sich in sein Anderes/Gegenteil verliert. Entscheidend ist nun, dass der Selbstwiderspruch, die Aporie und Entgrenzung, nicht aufgehoben werden, um ein Fortschreiten zu ermöglichen, sondern dass sich ein mögliches Fortschreiten aus dem Widerspruch, der Weglosigkeit und dem Ineinanderübergehen ergibt und nur von ihm her, nicht von einem widerspruchsfrei Begrenzten, der Ursprung von Begrenzung überhaupt gedacht werden kann.[717]

Ob im Denken der Potenzen Begrenzung überhaupt gedacht werden kann, wird damit zur verborgenen zentralen Frage der Spätphilosophie: Etwa scheint der Begrenzung des Seinkönnenden durch das rein Seiende eine Grenze *voraus*zugehen, jene zwischen diesen beiden. Schelling bezeichnet auch tatsächlich das Schweben des unmittelbaren Seinkönnens zwischen Können (Subjektsein) und blindlings ins Sein Übergehen als Hinausschweifen über seine Grenzen.[718] An einer anderen Stelle ist „es eigentlich nicht das rein Seyende, wovon das Seynkönnende begrenzt wird, [ist], sondern [...] jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seynkönnende ist, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird.“[719].

---

[717] Dieser Gedanke geht über die Unterscheidung von kontradiktorischem und konträrem Widerspruch hinaus, die m.A. eher einen Anknüpfungspunkt an die traditionelle logische Terminologie darstellt, nicht aber den Kern des Verhältnisses der Potenzen betrifft und ihn schon gar nicht in den Kontext der formalen Logik einordnet, die die Idealisten, wie HOLZ meint, „auf eine zweitrangige Stelle“ hinabstufen (*Logische Selbstreferenz bei Schelling*, 183). Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 158-169; LEINKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, 75-82.

[718] SW 13, 225f.

[719] SW 13, 226.

Wenn das Seinkönnende schon in das rein Seiende übergegangen ist, wie kann dann das rein Seiende an diesem etwas bewirken? Wie kann es begrenzend wirken, wenn das Seinkönnende ja unbegrenzt ist als in das rein Seiende übergegangen?

Geht die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Bestimmung der Momente des Seienden nicht vielmehr vorher; wird sie wirklich durch die Momente des Seienden begründet? Wird die Grenze zwischen Objekt und Subjekt also vom Seienden umgriffen, oder bleibt sie außerhalb?

Wie verhält sich das Subjekt am Beginn (das unmittelbar Seinkönnende) zum Subjekt, das das Seiende ist (das Seiende selbst)? Wird das Subjektsein des letzteren zumindest material durch die Momente des Seienden begründet? Wenn nicht, bestätigt das die These, dass die Grenze zwischen Objekt und Subjekt dem Seienden äußerlich bleibt; wie kann dann das Seiende selbst als absolute Ursache gedacht werden?

Lassen sich die beiden Differenzen, die seinsmäßige zwischen Können und Sein und die noetische zwischen Subjekt und Prädikat einer Aussage so „einfach“ übereinander legen?

3.2.5 Folgerungen

Indem Schelling Gott selbst als Grenze des Denkens und Erkennens denkt, vermeidet er es einerseits, Gott als ein Seiendes unter anderen zu denken, zweitens ihn als das „große Geheimnis“ zu präsentieren, mit dem im Denken nichts anzufangen ist und von dem sein „Gottsein“ bloß behauptet würde.

Das geschieht näherhin dadurch, dass Gott zunächst mit dem Seienden identifiziert wird und seine Erkenntnis damit unlösbar auf die Problematik menschlichen Erkennens bezogen wird.

Als „Seiendes“ ist Gott nicht etwas, er kann nie – wie das in der Vorstellung Gottes oft geschieht – als ein besonders mächtiges Einzelwesen *neben anderen* aufgefasst werden, sondern er ist *zumindest* die Fülle dessen, was ist und gedacht werden kann.

Pantheistisch kann diese Gleichsetzung nicht erst deshalb nicht genannt werden, weil Schelling Gott selbst nicht im Seienden aufgehen lässt, sondern ihn als den bestimmt, der das Seiende zwar ist, der aber er selbst auch unabhängig von seinem Das-Seiende-Sein ist. Zu Pantheismus führt die Konzeption weiters schon deshalb nicht, weil Gott in dem Sinn, in dem er das Seiende ist, nicht in den konkreten Dingen ist; weil die Bestimmungen des Seienden in Gott noch nicht

Prinzipien des konkreten (außergöttlichen) Seienden sind, sondern sein können und deshalb erst werden müssen; weil Gott also nur das Seiende ist, insofern er es angenommen hat.

Dadurch, dass Gott zwar wie allgemein üblich Prinzip von allem genannt, die Bedeutung von „Prinzip“ aber gerade durch die Darstellung der Art, wie Gott Prinzip ist, selbst nicht vorausgesetzt, sondern möglichst aller selbstverständlicher Voraussetzungen entkleidet und damit in Frage gestellt wird, verbindet Schelling die Frage nach dem Grund von allem und des Denkens nicht äußerlich miteinander, sondern setzt sie auch im Vollzug des Fragens in eins. Konsequenterweise wäre die nochmals vom Rückgang auf die Prinzipe abgehobene Frage nach der Erkenntnis des einmal als Grund von allem erfassten (oder angenommenen) Gottes nunmehr gegenstandslos: Gott kann nicht als Prinzip gedacht werden, ohne die Grundlagen des menschlichen Denkens zu reflektieren und umgekehrt. Nur wenn die Gottesfrage so auf die zentrale Frage nach dem Grund der Erkenntnis und des Wirklichseins dessen, was ist, bezogen wird, dass sie voneinander nicht mehr zu trennen sind, ist der Zusammenhang dessen, was wir „Gott“ nennen, zu allem, nicht mehr durch das Denken bloß behauptet, sondern für dieses unausweichlich.

3.3 Gott begrenzt das Denken als das bloß Existierende, das vom Seienden Freie.

Wenn Schelling das, was das Seiende ist, vom Seienden bzw. den freien und wirklichen vom bloß gedachten Gott unterscheidet und in ihm das wirklich und Wirklichkeit Begründende sieht, dann wäre Gott als das Seiende nicht Grenze des Denkens, sondern das, was das Seiende ist, das bloß bzw. notwendig Existierende, das an dem ursprünglich nichts ist als reiner actus, reine Verwirklichung.

3.3.1 Das, was das Seiende ist, ist in sich reine Wirklichkeit, frei von allem Begriff.

Gott ist in der Spätphilosophie Schellings zwar das Seiende, aber nicht so, dass er mit dem Seienden bedeutungsgleich wäre, sondern so, dass er das Seiende ist, das heißt, dass er das Subjekt ist, dem das Seiende als Totalität aller Bestimmt- und Begrenztheit noch einmal als Bestimmung zukommt. Denn das Seiende schließt noch kein wirkliches Sein in sich, braucht deshalb etwas, das es

(das Seiende) ist.[720] Zwar ist Gott wirklich das Seiende, und er kann nichts anderes sein, er ist es notwendig[721], aber er selbst ist dennoch vom Seienden unterschieden, das Seiende kommt zu seinem Wesen als Bestimmung hinzu, zwar notwendig, aber es kommt bloß hinzu: Sein Das-Seiende-Sein erscheint gegen das, was das, was das Seiende ist, in sich ist[722], als ein ihm bloß Zustoßendes (συμβεβηκὸς), Hinzukommendes.[723] Dass Gott das Seiende ist, macht ihn nicht selbst aus, wie er für sich ist.[724]

Da das Seiende alle Bestimmung in sich enthält, muss das Subjekt, das fähig ist, diese All-Bestimmung aufzunehmen, das bloße Subjekt sein, das Subjekt ohne jede Bestimmung. In ihm selbst, wie es in sich selbst ist, kann es kein Was geben. Wenn es dennoch sein soll, so muss sein Sein bloß darin bestehen, dass es ist: Es ist zunächst als es selbst ohne alles Was, reine Wirklichkeit, „dessen Wesen im Wirklichseyn besteht nach dem energischen Ausdruck des Aristoteles: οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια".[725] So folgt daraus, dass Gott, wenn er das bloße Subjekt des Seienden ist, reines Dass, begriffloses Sein, das bloß Existierende[726] sein muss:

„Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es seyenden hat, so ist es selbst (in sich selbst) nichts Allgemeines (kein *Was*), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit".[727] Kurz danach koppelt Schelling in ähnlicher Weise Wirklichkeit (Dass) und das, was das Seiende ist, wie es in sich selbst ist: „Denn auf die Frage, was Gott ist, antworten wir zwar: er ist das Seyende. Aber *Er Selbst* ist nicht das Seyende, und weil alles Allgemeine oder *Was* in dem Seyenden enthalten ist, ist von ihm, wie er in Sich (in seinem reinen Selbst) ist, nicht mehr zu sagen, *was* er ist, sondern nur, *daß* er Ist"[728].

Auf diese Weise lässt sich Freiheit in Gott denken: Gott muss zwar notwendig das Seiende sein (insofern folgt er der ihm vorausgegangenen Philosophie, besonders Spinoza und dem Kantschen Begriff des transzendentalen Ideals) und er kann nicht als etwas anderes (das heißt als irgend etwas Bestimmtes) gedacht werden, aber er

---

720 SW 11, 315; 12, 31.

721 SW 11, 589.

722 Vgl. SW 11, 559 Anm. 1: „Es ist früher schon unterschieden worden zwischen dem das ‚Seyende seyn' und dem ‚Selbstseyn Gottes'."

723 SW 11, 589.331; vgl. a. ebd., 341ff.

724 SW 12, 27ff.

725 SW 11, 314; vgl. a. ebd., 412.588.

726 Das bloß Existierende muss freilich unbedingt von dem sogenannten rein Seienden (siehe oben) unterschieden werden, das eine bloße Potenz des Seins ist und zu dessen Inhalt, Begriff gehört, es „ist *das seyende* bloß materiell, und nicht als Wirkliches, sondern wesentlich potentiell." SW 11, 315.

727 SW 11, 314.

728 SW 11, 401f.; ganz ähnlich z. B. ebd., 586: Gott ist zwar das „All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Tun, daher auch vor allem Wollen". „Und doch ist *Er selbst* dieses All. *In ihm selbst* ist kein Was, er ist das reine *Daß* – actus purus."

ist aufgrund seines In-sich-Seins gegenüber seinem Das-Seiende-Sein in einem ursprünglichen Sinn frei.[729]

3.3.2 Nicht das Seiende, sondern das, was das Seiende ist, ist Grenze des Denkens als Ziel und Prinzip von allem.

Schelling bestimmt tatsächlich auch das, was das Seiende ist, als die Grenze des Denkens.[730] In der dreizehnten Vorlesung der Philosophie der Mythologie stellt Schelling klar: „Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das sind die Urstoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, sondern das, was das Seyende ist, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das *Prinzip*, das es wirklich ist (die anderen sind bloß mögliche).“[731] Das, was das Seiende ist, ist hier nicht das Gewollte, das Prinzip, insofern es das Seiende ist, sondern gerade insofern es davon nochmals unterschieden ist: „Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieses wollen, das seiner Natur nach Nothwendige“[732], womit Schelling hier Gott als actus purus meint, also als den, dessen Begriff darin besteht, dass er ist, den bloß Existierenden.

Das Ziel der Vernunftwissenschaft (der negativen Philosophie) ist nicht das Seiende, sondern den Gott frei vom Seienden zu haben[733], um ihn als Prinzip zu haben. Wird Gott als das Seiende erkannt, wird das Seiende erfasst, aber nicht Gott, wie er selbst ist: Wir sehen Gott als alles, aber nicht als ihn selbst. Deshalb muss Gott als vom Seienden unabhängig zu denken versucht werden, um ihn selbst zu erkennen und dann zu sehen, wie er Prinzip sein kann. Dabei ist kein anderer Weg möglich als der Ausgang vom Gegebenen, dem Seienden. Erst wenn man alles Seiende durchgegangen ist und das Prinzip dabei nicht gefunden hat, bleibt das Prinzip – gleichsam negativ herausgeschält – übrig. Insofern ist Gott als er selbst Ziel der Vernunftwissenschaft.[734]

Gott ist Ziel nicht nur der Vernunftwissenschaft, sondern der ganzen Schöpfung, die auf das Prinzip ausgerichtet ist, weil er nur als von allem Abgesonderter, von nichts Abhängiger, besonders von keiner bloßen Möglichkeit Eingeschränkter Prinzip sein kann: „Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas anderem und schon darum schlechthin für sich und von allem andren abgesondert Ist, das darum auch nicht

729 SW 11, 317.
730 Etwa als der sogenannte tätige Verstand: vgl. SW 11, 460f.: Die Lehre vom tätigen Verstand sei die Grenze des Vermögens der antiken Philosophie.
731 SW 11, 320.
732 SW 14, 349.
733 SW 11, 413.
734 Vgl. z. B. SW 13, 148.

mehr Prinzip in dem Sinn, wie die bisher sogenannten, d. h. Allgemeines, sondern absolutes Einzelwesen ist, und als solches reine, ungemischte, alles ausschließende Wirklichkeit".[735]

Im Wesentlichen laufen diese Argumente darauf hinaus, dass die Vernunftwissenschaft Gott als Prinzip will und ihn deshalb als das bloß Existierende anstrebt. Warum er aber Prinzip ist, insofern er das bloß Existierende ist, ist noch nicht geklärt: Warum genügt es nicht, wenn man alles aus den drei Potenzen (bzw. dem Seienden als deren Einheit auf der Ebene des Begriffs) begründet?

Das, was das Seiende ist, ist zweitens deshalb Ursache von allem, weil es die Wirklichkeit der Potenzen und somit von allem aus diesen Entstandenen begründet.

Die Prinzipe können nur die Ursachen des wirklichen Seins sein, wenn sie selbst wirklich sind.[736] Wirklich sind sie aber nicht aus sich selbst, sondern nur, wenn etwas sie ist, dem gegenüber sie bloß Attribute sind.[737] Letzteres ist nun bloß die Ursache der Wirklichkeit der Potenzen, nicht ihres Inhalts; „dem *Was* nach sind sie unabhängige und selbständige Mächte."[738]

Das das Wirkliche Begründende muss deshalb ein Wirkliches sein, weil sonst alles von ihm Begründete wieder nur ein nicht Wirkliches (bloß Mögliches, bloß Gedachtes) wäre.[739] Es wäre dann nämlich nicht erklärt, warum es dann überhaupt zu Wirklichem käme: „Wäre die Wissenschaft des bloßen Seyenden, [sc. ist hier nicht das bloß Existierende gemeint, denn Schelling fügt hinzu:] d. h. des schlechthin Allgemeinen, oder der Idee, [...] so könnte sie nie über das potentielle Wissen hinauskommen, zum actuellen Wissen gelangen; dann das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen ist – Dynamis, Potenz."[740] Noch viel deutlicher drückt das Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* mit einem Bild aus, wenn er sagt, „daß von der logischen Notwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberschreitbare Kluft ist."[741]

Schelling erachtet es für gewiss, dass man auch mit bestimmten gedanklichen Tricks nicht vom Begriff zum Sein gelangen kann:[742] Das ontologische Argument in seiner klassischen Form lehnt er scharf ab.[743]

Ein Begriff kann nie das, was er bezeichnet, selbst wirklich sein, sonst wäre er kein Begriff: So ist auch die Gesamtheit alles Inhalts oder – in der Sprechweise

[735] SW 11, 412.
[736] Vgl. etwa SW 11, 343.
[737] SW 11, 345; SW 589; u. ö.
[738] SW 11, 331.
[739] SW 11, 361.
[740] SW 11, 378.
[741] SW 13, 101; vgl. SW 13, 65.
[742] SW 13, 167.
[743] SW 13, 157f.

Schellings – das Seiende bloß ein Begriff. Umgekehrt kann das vollkommen Seiende, das, was das Sein in seiner Gesamtheit noch bewahren kann vor jeder Bestimmung (jedem bestimmten Inhalt) und Begrenzung, das allein also dem Seienden Subjekt sein kann, nicht ein Begriff sein, sondern das, was nur ist, in dem keine Bestimmung ist.[744] Wenn nun der Begriff des Seienden selbst eines anderen bedarf, um wirklich zu sein, so kann er nicht der letzte Grund alles Wirklichen sein, sondern eben das, was für die Wirklichkeit des Seienden verantwortlich ist.[745]

Dagegen vermögen die Prinzipe gerade dadurch, dass sie von vornherein kein eigenes Sein haben, sondern nur wirklich sind an einem anderen, außer diesem (anderen) Sein gesetzt zu werden und so Wirkliches außer ihm zu begründen: „Die Principe aber, deren innerstes Wesen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erhoben, das *nicht das ihrige*, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die *Fähigkeit*, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist.“[746] Diese Fähigkeit gründet also letztlich darin, dass das, was das Seiende ist, den Potenzen Grund ihres Seins ist. Dadurch werden sie von bloß möglichen zu wirklich möglichen Prinzipien.[747]

Ob das Seiende als Prinzip erscheint oder das, was das Seiende ist, hängt davon ab, wovon ausgegangen wird: Der Ausgang vom unmittelbaren Inhalt der Vernunft[748] (also vom Seienden) führt zu dem, was das Seiende ist, und dadurch ist letzteres vom Seienden logisch abhängig, das dann „sein logisches prius“ ist: ohne Seiendes auch kein ‚das, was das Seiende ist‘.[749] Das, was das Seiende ist, drängt aber über seinen geknechteten oder es knechtenden Begriff hinaus und will sich als Prinzip erweisen: Erst wenn das, was das Seiende ist, als vom Seienden (von allem Inhalt, allem Was) getrennt gedacht wird, ist es als Prinzip erkannt.[750]

Das, was das Seiende ist, ist drittens Prinzip, weil es die Einheit der alles andere, nämlich bestimmte, Seiende begründenden Potenzen verursacht, und zwar dadurch, dass, wie bereits ausgeführt, die Potenzen dem, was das Seiende ist, als jeweils ein συμβεβηκὸς zukommen. Aber als dieses Einende ist es nicht schon

744 Vgl. SW 11, 588, die das umgekehrt formuliert: „Diesem absoluten *Daß* in Gott kann dann aber nur das absolute Was entsprechen.“
745 Vgl. a. SW 11, 391.
746 SW 11, 387. Vgl. SW 13, 78f.
747 SW 11, 332.
748 SW 13, 63.
749 SW 11, 364.
750 SW 11, 364f.

von vornherein mit Gott gleichzusetzen: Gott ist es nur als Ursache seiner Einheit überhaupt. Wenn es aber Ursache der Einheit nach und in der Zertrennung der Potenzen ist, wird das, was das Seiende ist, Seele genannt.[751] Weil die Seele das, was das Seiende ist, nach seiner Zertrennung und somit dem Auseinanderweichen der Idee in das verschiedene Wirkliche ist, ist sie dem jeweils einzelnen *individuellen* Seienden Seele (an einer Stelle sagt er den bloß materiellen Ursachen[752], an einer anderen dem durch Wiedervereinung der Potenzen Gewordenen[753] oder einem „bestimmten Gewordenen", dessen Entelechie die Seele sei[754]) und ihm untrennbar verbunden: Sie „ist jedem *eigen* und *keines anderen*, [...] sie ist *Jegliches selbst*"[755], εἶδος, τί ἦν εἶναι[756], πρώτη οὐσία, das Dass des jeweils Seienden. Es selbst aber bleibt Abbild der Einheit des Seienden überhaupt und „kann daher in die Dinge als *Seele*, als sie seyend, nur in dem Maß eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken".[757]

Wie es möglich ist, dass aus dem, was das Seiende ist, die Potenzen und dann auch alles Existierende entstanden sind, lässt sich letztlich nicht durch die negative Philosophie beweisen (deshalb sind die oben angeführten Argumente auch sehr dünn und widerlegen meist nur, dass das Seiende als Idee Grund des Wirklichen oder der Einheit sein kann), sondern nur dadurch, dass man von dem, was das Seiende ist, dem bloß Existierenden wirklich ausgeht, es *zum* Prinzip nimmt und so alles wirklich ableitet:[758] Dass es nicht nicht das Prinzip sein kann, lässt sich von der negativen Philosophie her schließen; dass es wirklich Prinzip ist, kann nur der ganze Gang der positiven *erweisen*:[759]

In der negativen Philosophie wird also klar, dass es nicht das Seiende ist, was die Existenz von allem frei bewirkt, und dass es folglich etwas anderes, vom Seienden Unabhängiges sein muss, und das einzige vom Seienden Unabhängige ist das bloß Existierende, denn es bleibt übrig, wenn man alles Seiende aus dem Denken des Prinzips ausscheidet. Im Gesamt der positiven Philosophie wird dann erst klar, dass das bloß Existierende wirklich dieses Prinzip ist.

---

751 SW 11, 400. FRANZ, *Philosophische Religion*, 234.
752 SW 11, 402.
753 SW 11, 404.
754 SW 11, 402.
755 SW 11, 406f.
756 SW 11, 417; FRANZ, *Philosophische Religion*, 240.
757 SW 11, 407. Vgl. HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 251-255.
758 SW 11, 570f.
759 SW 11, 571: indem sie dem Gang der ganzen Wirklichkeit folgt, der freilich noch nicht abgeschlossen ist. Vgl. BUCHHEIM, *Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling*, 140f.

3.3.3 Gott ist Grenze des Denkens, weil er als das bloß Existierende nicht gedacht werden kann.

3.3.3.1 Gott kann als reines Dass, als reiner Akt, als bloßes Subjekt des Seienden, als das Individuelle im höchsten Sinn nicht gedacht werden.

Gott ist bloßes Subjekt, weil ihm (was ihn selbst betrifft) zunächst keine inhaltliche Bestimmung zukommt. Und da im Inhalt selbst noch nicht sein Wirklichsein begründet ist, ist der reine Begriff des Inhalts, des Was, zugleich der reine Begriff des Möglichen, während das Dass das Wirklichsein des Möglichen ausdrückt, inhaltlich aber nichts mehr hinzufügt.

An diesem Punkt kommt das Denken nun deshalb an seine Grenze, weil dort, wo es keinen Inhalt gibt, der gedacht werden kann, das Denken selbst aufhört. Das bloße Sein ist kein zu denkender Inhalt: Das bloß Existierende schlägt alles nieder, was vom Denken herkommen möchte.[760] „Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit sey nicht zu *denken*. Dieß kann man im gewissen Sinn zugeben“.[761] Dieses Wirkliche kann als Anfang des Denkens selbst nicht gedacht werden.[762]

Was bloß Subjekt ist, kann deshalb nicht gedacht werden, weil in ihm keine Bestimmung ist (Objekt), es ist zwar offen für jede Bestimmung (und tatsächlich nimmt er mit dem Seienden das All der Bestimmung an), hat aber selbst keine.

Mögliches ist für Schelling ein Synonym für Denkbares.[763] Das „Denken hat es eben nur mit der Möglichkeit, mit der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt.“[764] Das Seiende umfasst allen möglichen Inhalt des Denkens; wo das Seiende im mühsamen Prozess der negativen Philosophie von dem, was das Seiende ist, schrittweise entfernt wurde,[765] bleibt nichts mehr zu denken. Das, was das Seyende ist (das τί ἦν εἶναι) nenne bereits Aristoteles des Erkennens Grenze an jeglichem.[766]

---

760 SW 13, 161.
761 SW 13, 162; 14, 341.
762 SW 13, 162.
763 SW 11, 586.
764 SW 13, 161. Angesichts dieser recht schematischen Unterscheidungen darf nicht vergessen werden, dass es zentrales Anliegen Schellings ist, den Grund für das Sein und das Erkennen in eins zu denken. Es sollen nur vorschnelle Identifizierungen abgewehrt werden. So sieht er an anderer Stelle das ganz Erkennbare (παντελῶς γνωστόν) als Synonym für das ganz Seiende (παντελῶς ὄν), das von jedem Nichtsein frei ist (ebd., 149).
765 Vgl. SW 13, 70.
766 SW 11, 403.

Das Subjekt des Seienden kann weiters kein Allgemeines sein[767], weil es ja vom Seienden, das alle allgemeinen Bestimmungen umfasst, losgelöst und unabhängig[768] gedacht werden muss, wenn es ihm Subjekt werden soll:

Schelling gesteht mit Aristoteles zu, dass nur etwas Allgemeines (also das, was ein Begriff bezeichnet) Gegenstand einer Wissenschaft werden kann, Einzelnes als solches aber nicht: „die Wissenschaft ist im Allgemeinen, vom Individuellen ist keine Wissenschaft.“[769]

Das muss aber noch nicht bedeuten, dass es davon kein Wissen geben kann. Schelling gibt das auch zu; allerdings kann für ihn nur das, was Gegenstand eines Wissens im *eigentlichen* Sinn werden kann, auch Gegenstand einer Wissenschaft werden: Vom höchsten Individuellen mag es zwar ein Wissen geben, aber keines im eigentlichen Sinn, sondern bloß „Gefühl, Ahndung oder dergleichen.“[770] In Gott als er selbst (nicht insofern er das Seiende ist) ist nichts Allgemeines, weil er absolutes Einzelwesen ist.[771]

3.3.3.2 Gott ist Grenze des Denkens, weil das Denken des bloß Existierenden ein Widerspruch ist.

In der negativen Philosophie kommt man am Ende zu einem Begriff, dessen Begriffsinhalt jener ist, dass von ihm selbst kein Begriff gebildet werden kann, dass er nichts Denkbares an sich hat, sondern das völlige Außen des Denkens ist, und meint hier Gott gefunden zu haben: Man hat dann Gott als *Begriff*, und zwar nicht Gott als das Seiende (das wäre ja der Begriff par excellence, die Fülle alles Begrifflichen), sondern als das Subjekt des Seienden, als vom Seienden abgelöst und unabhängig, als das bloß Existierende.[772]

Die positive Philosophie geht von dem bloß Existierenden aus. Sie meidet in diesem Kontext zwar den Ausdruck ‚Begriff‘ und sagt einfach ‚das bloß Existierende‘ oder Ähnliches. Ausdrücklich stellt Schelling klar, dass er nicht von dem ausgeht, was die negative Philosophie an ihrem Ende hatte, denn das war ein Begriff.[773]

Die positive Philosophie geht vom Prius aus, insofern es kein Begriff ist. Dennoch gilt auch hier, dass es irgendwie gedacht wird: Es hat erstens eine Bezeichnung, die

---

[767] Vgl. auch SW 11, 412.
[768] Vgl. SW 13, 164.
[769] SW 11, 378 (so Aristoteles über die Prinzipe); ganz genauso SW 11, 570: „Denn es gibt keine Wissenschaft, wo nichts Allgemeines.“ Vgl. a. SW 11, 588.
[770] SW 11, 379.
[771] SW 13, 174.
[772] Sehr deutlich zeigt das etwa SW 13, 158f.
[773] Vgl. BARBARIĆ, *Ekstase der Vernunft*, 32.

nicht bloß ein Platzhalter ist, sondern das Bezeichnete in gewisser Weise kennzeichnet und verortet, und zwar so kennzeichnet, dass es zweitens möglich ist, es im Denken zum Ausgangspunkt zu nehmen. Faktisch wird es dem Denken thematisch, auch wenn Schelling *über* es immer wieder sagt, es sei völlig außerhalb des Denkens: Im Anfang der positiven Philosophie wird der Begriff Gottes explizit fallengelassen, „eben weil es ein Widerspruch ist, einerseits das bloß Existirende, und es doch schon als *etwas*, mit einem *Begriffe* zu setzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorausgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes seyn, da wäre es nicht mehr das unbedingte Seyn; oder der Begriff ist die Folge des Seyns, dann müssen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff".[774]

An einigen Stellen verwendet Schelling für den Gott außer allem Begriff den Terminus Name oder „der Name".[775]

Fasst man das Verständnis von Denken weiter und differenzierter, muss die Rede von dem, was nicht gedacht werden kann, nicht notwendig als Widerspruch aufgefasst werden.

Wenn erstens die Erkenntnis eines Gegenstands einen Widerspruch in sich trägt, so ist noch nicht gesagt, dass der Gegenstand dazu nötigt oder gar selbst sich widerspricht; der Begriff mag auch bloß ein vorläufiger, möglicherweise falsch gebildeter sein. Der Widerspruch würde dann zu einem neuen Versuch nötigen, den Gegenstand zu denken. Der Widerspruch wäre dann Implikat eines fehlerhaften Denkvollzugs und so vermeidbar, zumindest in der Folge.

Zweitens erfasst der Begriff des nicht Existierenden dieses bloß negativ[776]: Er benennt das bloß Existierende nicht direkt, kennzeichnet nicht es selbst in einer Aussage, sondern macht eine Aussage über seine Position, d. h. setzt seine Position nicht fest, sondern stößt es aus dem Kreis dessen aus, das durch Zu- und Absprechen von Prädikaten gedacht werden kann.[777] Der Begriff ist ein negativer, sagt nur aus, was das Bezeichnete nicht ist (und das kann man ja begrifflich bezeichnen, weil es nicht das bloß Existierende ist). Durch ihn ist dann nicht das Angezielte selbst bezeichnet, sondern nur ein Außen des Denkens auf einem bestimmten Weg: Das bloß Existierende, das bloße Subjekt meint dann: das, was außerhalb des Bereichs des Denkens und Erkennens liegt, das sich in Subjekt- und Prädikatsverknüpfungen vollzieht.

---

[774] SW 13, 164.

[775] Vgl. BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 104-106. Die Stellen sind SW 11, 165; ev. a. ebd., 116.145ff.161ff. 373; 13, 174.

[776] „[...] die Vernunft hat von dem, was das Seyende selbst ist, keinen anderen als einen negativen Begriff" SW 13, 70.

[777] Es lässt sozusagen „den Begriff fallen" SW 13, 161.

3.3.3.3 Gott ist Grenze, weil er stets aus der Vernunft ausgestoßen, außer ihr gesetzt werden muss.

Das Verhältnis der Vernunft zu dem bloß Existierenden kann, da es es nicht einfachhin denken kann, also nur ein „absolutes *Außer-sich* setzen“ sein, aber das ist immerhin ein Verhältnis, und so kann sie das Existierende hinterher als ihren eigenen Inhalt wieder gewinnen.[778]

Die Frage ist hier, wie dieses Setzen zu verstehen ist, und in welchem Sinn dieses Setzen an eine Grenze des Denkens gebunden bleibt: Ist es selbst Denken oder vorübergehendes Aussetzen des Denkens, wie es manche Stellen nahelegen?[779] Diese ‚Unterwerfung‘ ist durchaus nicht etwas völlig Willkürliches, sondern mit der Unterwerfung zu vergleichen, mit der wir uns bei jeder Sinneserkenntnis den Sinnen unterwerfen. Die Vernunft kann ohne Sinne „keine *gegenwärtige* Existenz [...] einsehen oder beweisen“.[780]

Dieses Außer-sich darf nicht so verstanden werden, als würde Gott jetzt am Ende doch wieder als jenseits des Denkens und eben nicht als Grenze des Denkens gesetzt. In diesem ekstatischen Vollzug wird zunächst nichts angezielt, weder Jenseitiges noch Erfahrbares. Sondern der außer sich Gesetzte sucht die Welt, in der sie steht, von jenem neuen Punkt aus wieder ‚einzuholen‘. Gott ist nicht Grenze, weil er im Außer-sich des Denkens gefunden würde, das Außer-sich ist nicht einmal ein bestimmter Ort, an dem sich das Denken hin begeben hätte, sondern nichts anderes als das, Außer-sich. Der Weltbezug ist aus den Fugen, aber die Welt ist dieselbe. Im Außer-Sich findet sich nichts anderes als dieselbe Welt. Das Außer-sich zeigt lediglich ein Raumgeben für Gott, den das In-sich zudeckte, als den Grenze erst Eröffnenden an, ohne dass Gott sich ereignen oder erfahrbar werden würde in einer anderen als dieser entzogenen, eröffnenden Form. Und die Eigenart des Raumgebens liegt darin, dass es darauf verzichtet, so zu tun, als sei es das Eröffnende selbst oder könne es durch sich anzielen:

Die positive Philosophie versucht nun jene Grenze, über die die positive Philosophie in ihrer Suche nach Erkenntnis des Überseienden nicht hinauskommt, zum Anfang zu machen und auf diese Weise von diesem toten Punkt wegzukommen. Dieser Anfang ist das rein Anfangende des Denkens, dem nichts vorausgeht, der Urzufall, der nicht gedacht werden.[781] „Wenn die positive Philosophie von dem, was außer

[778] SW 13, 163.
[779] SW 13, 171: Die „Vernunft unterwirft sich“ dem außer der Vernunft Seienden „nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten.“
[780] SW 13, 171.
[781] Vgl. SW 11, 464.

dem Denken ist, ausgeht, kann sie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, sondern nur von dem *absolut* außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen."[782]

Insofern scheint die positive Philosophie die Begrenztheit des Gott-Denkens zu überwinden.

[782] SW 13, 127.

4 Positive Philosophie als Überwindung der Begrenztheit menschlichen Gott-Erkennens?

An einer Stelle bezieht Schelling ausdrücklich die Kantsche Antinomie bezüglich der Kosmologie, ob die Welt begrenzt ist oder keine Grenze hat, auf den Gegensatz zwischen negativer und positiver Philosophie und versucht sie dadurch als Antinomie aufzuheben: Das Unendlichsetzen der Welt ist eigentlich keine Behauptung, das Grenze-Setzen hingegen ist eben dadurch Behauptung. „Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze setzen, und umgekehrt die Philosophie, welche eine Grenze behauptet, muss über die Vernunft hinausgehen und mehr wissen, als vermöge der bloßen Vernunft zu *wissen* ist.“[783] Das, was über die Vernunft hinausgeht, identifiziert Schelling eindeutig mit der positiven Philosophie.[784] Es braucht also, um die Grenze der Vernunft zu finden, einen Standpunkt, der über die Vernunft hinausgeht, und dies ist die positive Philosophie. Dazu müsst die positive Philosophie allerdings wirklich über das hinausgeht, was der negativen Philosophie Grenze ist, was viel schwieriger zu erweisen ist, als es zunächst nach den sehr simpel klingenden Schellingschen Gegensatzpaaren den Anschein hat.[785]

---

[783] SW 13, 146.

[784] SW 13, 146.

[785] Die Diskussion über Bedeutung, Einordnung und Wertung der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie gehört zu den am meisten diskutierten Problemen der Sekundärliteratur zum späten Schelling. FUHRMANS akzentuiert das von der Vernunft nicht einholbare Sein bzw. Freiheit und ortet eine Wende des späten Schelling zur Theologie, eine Rückkehr zum Christentum, rückt ihn zudem in die Nähe der Spätidealisten (*Schellings letzte Philosophie*). SCHULZ sieht in Schellings Projekt einer Selbstbegrenzung der Vernunft dagegen die Vollendung der idealistischen Versuche einer Selbstvermittlung der Vernunft, macht besonders die negative Philosophie stark, indem er nicht den Neuansatz der positiven Philosophie, sondern die Einheit beider betont und Schellings Aussage besonders hervorstreicht, dass die negative in der positiven Philosophie triumphiere (*Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 94). Vgl. auch VAN BLADEL, der die positive Philosophie (SW 13, 175-530 und 14) ungeniert zu den schwächsten Schriften Schellings rechnet (*Die Funktion der Abfallslehre bei Schelling*, 74). In der Nähe, zwischen oder gegenüber diesen beiden „klassischen“ Positionen verorten sich auch die meisten Interpreten. THEUNISSEN sieht in Schellings Spätphilosophie eine Aufhebung des Idealismus durch seine Vollendung, der ihn härter treffe als die ihm oft noch stark verhaftete abstrakte Ablehnung. Schelling zeige die Ohnmacht der Vernunft gerade in der Macht der Vernunft selbst auf, die den zentralen Anspruch des Idealismus bilde (*Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, bes. 6f.8f.). Weitere Interpretationsansätze betonen die zentrale Bedeutung des Menschen, der Anthropologie beim Übergang in die positive Philosophie (GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*) oder versuchen die Besonderheiten von negativer und positiver Philosophie anhand der Platon- und Aristoteles-Rezeption zu erhellen, die vor allem beim spätesten Schelling einen breiten Raum ein-

Einerseits ist die Differenz zwischen positiver und negativer Philosophie umso ungreifbarer, je konkreter man in die Texte geht und je weiter man sich von den Einleitungsvorlesungen entfernt.

Im Wesentlichen lassen sich zwei Konzeptionen unterscheiden: eine, bei der die positive Philosophie durch einen sogenannten Empirismus vorbereitet wird (Münchner Zeit), und eine, bei der sie durch eine sogenannte reinrationale Philosophie vorbereitet wird (Berliner Zeit).[786]

Die Ausführungen werden sich zuerst auf jene Argumente konzentrieren, die beiden Konzeptionen gemeinsam sind (wobei sie vor allem mit Texten aus der Münchner Zeit belegt werden), und dann jene Argumente bringen, die sich auf Gedanken berufen, die später hinzugekommen sind oder Korrekturen an Gedanken in früheren Texten darstellen.

4.1 Die nicht positive Philosophie ist begrenzt, insofern sie in zwei Bereiche nicht vordringen kann.

4.1.1 Alles steht in einem bloß notwendigen Zusammenhang.

Die Unterscheidung von positiver und negativer[787] Philosophie findet sich schon am Beginn der Münchner Vorlesungstätigkeit[788]: Am Anfang seiner Vorlesung stellt Schelling ganz allgemein das Neue seiner nunmehrigen Konzeption gegenüber allen früheren (eigenen und fremden) dar: Bisher galten alle Sätze als bloß logisch,

---

nimmt (OESER, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*; FRANZ, *Philosophische Religion;* LEINKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*). HUTTER sieht die zentrale Unterscheidung nicht in jener zwischen negativer und positiver Philosophie, sondern in jener zwischen Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (*Geschichtliche Vernunft*, 296). Durch die Freilegung der Geschichtlichkeit der Vernunft führt Schelling Kants Vernunftkritik weiter in Richtung einer Kritik der neuzeitlichen „Naturalisierung der Vernunft" (ebd., 183) bzw. der damit verbundenen „Verdrängung des Geschichtlichen" (ebd., 373). Neue Wege gehen im Gefolge HOGREBES (*Prädikation und Genesis*) BUCHHEIM (*Eins von allem*), SOLLBERGER (*Metaphysik und Invention*) oder auch GABRIEL (*Nachträgliche Notwendigkeit*), die der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie mit prädikationslogischen bzw. sprachphilosophischen Mitteln zu Leibe rücken und in ihrer Wertung der Eigenständigkeit der positiven Philosophie und ihrer besonderen Vernunftstruktur bei aller Kritik eher an Fuhrmans als an Schulz anschließen.

[786] Vgl. FUHRMANS, *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie.*

[787] SCHELLING, *System der Weltalter*, 22f.; öfter als in späteren Texten werden sie geschichtliche bzw. logische Philosophie genannt: z. B. ebd.,12ff.

[788] Vgl. FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie*, 56ff. PEETZ*, Einleitung,* XXIV; HUTTER, *Schellings Neuanfang von 1827*; HAHN sieht diese Schrift als Abschluss einer Reihe von Schriften seit der Freiheitsschrift 1809 mit dem Generalthema „Positivität der Freiheit" (*Schellings Philosophie des Übergangs 1809-1827*, 186-194). Mit dem Münchner System der Weltalter sei die positive Philosophie als System methodisch herausgebildet (ebd., 194).

somit notwendig verknüpft.[789] Genauerhin meint die bloß logische Verknüpfung der Sätze, dass alles, was ist (die endlichen Dinge), bloß Emanationen der göttlichen Idee sind. Somit sind sie ihrer Herkunft aus Gott her nicht in der Zeit entstanden und nicht von seinem (freien) Willen abhängig.[790]

Auch in der *Einleitung in die Philosophie* grenzt Schelling jene Konzeption, an der er gerade arbeitet, als objektive, historische oder positive gegen die ihm vorausgehenden Entwürfe von Philosophie als subjektive[791], nichtgeschichtliche[792], negative[793] ab.

Mit der Unterscheidung zwischen objektiv und subjektiv kommt in der *Einleitung in die Philosophie* zunächst sachlich noch nichts Neues hinzu; „in dem Verzagen [vor] einer objektiven Begründung ist der Grund jener subjektiven Systeme zu suchen."[794] Was bedeutet aber der Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver Begründung? Subjektiv meint hier nicht bloß ‚willkürlich' bzw. ‚in unüberprüfbaren Kategorien oder Maßstäben des Einzelnen gedacht': Die Mathematik etwa ist auch bloß subjektiv begründet.[795] Subjektiv ist eine Begründung aufgrund bloßer Denknotwendigkeit – sie hat ihre Norm an der Notwendigkeit des Fortschreitens von dem (in der Erfahrung) Gegebenen und an der Genauigkeit, mit der sie die Tatsache bedenkt; von ihr her kann sie stets korrigiert werden[796] –, objektiv, wenn sie das Sein der Objekte als aus einem freien Willen, aus einer freien Tat entstanden herleitet. „Das Universum ist ja nicht aus einer bloßen Denknotwendigkeit hervorgegangen, sondern aus einer freien Selbstbestimmung und einem besonderen Akt; jene Philosophie nun, welche das Sein, auf dem bezeichneten Wege nachzuweisen sucht, nenne ich historische Philosophie."[797] Und dasselbe bestimmt die Philosophie auch als positive: „Positive Philosophie [...] nenne ich diejenige, die bei der Erklärung der Welt etwas Positives, Willen, Freiheit, Tat, nicht etwa bloß Negatives, durch bloße Denknotwendigkeit Einzusehendes annimmt"[798].

---

[789] SCHELLING, *System der Weltalter*, 10.

[790] SCHELLING, *System der Weltalter*, 11; vgl. ebd., 75: Die (positive) Philosophie „erkennt die Welt als in der That und frei hervorgebracht."

[791] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 7.

[792] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 9.

[793] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 8.

[794] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 7.

[795] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 7.

[796] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 34f. Zwar kann sich die regressive (subjektive) Richtung irren, aber das gilt für alle Wissenschaften, weil sie immer ein Werk von Notwendigkeit und Freiheit sind. Aber: „Doch diese objektive Möglichkeit des Irrens liegt nur in dem vorwissenschaftlichen Teile der Philosophie. Nur hier gibt es eine Skepsis. Hat die Philosophie einmal das Höchste erreicht, so geht sie positiv zu Werk."

[797] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 9.

[798] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 13; ganz ähnlich SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 75f.

Ganz ähnlich die Darstellung dieses Gegensatzes in der *Grundlegung der positiven Philosophie*: „Geschichtliche Philosophie ist diejenige, welche die Welt aus Freiheit, Wille und Tat und demnach nicht aus einer bloss logischen Emanation irgendeines Prinzips erklärt."[799]

Die nicht positive Philosophie ist also dadurch begrenzt, dass sie das Gegründetsein des Wirklichen in der freien, geschichtlichen Willenstat einer Person nicht (erkennend) denken kann.

Wenn Schelling in diesem Kontext von ‚logischem Zusammenhang' spricht, meint er nicht Naturkausalität, nach der ein Zustand in der Natur auf den anderen mit Notwendigkeit folgt, und auch nicht logische Notwendigkeit, wie sie in analytischen Sätzen gegeben ist[800]; Schelling denkt hier vielmehr an den Zusammenhang zwischen Gott und allen Dingen: Wenn Schelling von Freiheit, Persönlichkeit, Tat spricht, spricht er eigentlich praktisch immer von der Freiheit, Persönlichkeit, Schöpfungstat *Gottes*: Jeweils in den Einführungsteilen der Einleitung, in denen er den Unterschied zwischen bisheriger und positiver Philosophie erläutert, ist mit dem notwendigen Verhältnis das Verhältnis der Dinge zu Gott gemeint: zum Beispiel in der *Grundlegung der positiven Philosophie*, wo „zwischen Gott, der höchsten Substanz und den Dingen [...] kein anderer als *logischer* Zusammenhang"[801] ist.

Es muss ein logischer Zusammenhang sein, der nicht in kontradiktorischem Gegensatz zu Freiheit, Tat, Geschichtlichkeit steht: Denn die nicht positive Philosophie ist lediglich insofern begrenzt, als sie einen bloß logischen Zusammenhang annimmt, nicht insofern, als sie überhaupt einen logischen Zusammenhang annimmt.

„Den logischen Systemen mangelt nur das Positive, sie sind daher keineswegs durchaus falsch, sondern eben nur mangelhaft. [...] Jene logischen Systeme werden erst falsch, wenn sie das Positive ausschließen und sich selbst dafür ausgeben."[802]

An manchen Stellen scheint es, als wäre das so gemeint, dass alles in einem logischen Zusammenhang steht, wenn es einmal geschaffen ist, dass also das Verhältnis des Schöpfers zum Geschaffenen das einzige nicht notwendige ist. Aber dann spricht Schelling auch wieder von diesem Verhältnis als von einem notwendigen:

---

[799] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 84.

[800] Die Geltung eines Satzes ergibt sich aus den in ihm vorkommenden Begriffen. Weiters: Die Sätze hängen untereinander mit Notwendigkeit zusammen. Diese Sätze weiß man nur mit Wissen im uneigentlichen Sinn. Ein Wissen im emphatischen Sinn ist hingegen bloß jenes, bei dem man etwas erkennt, was auch anders sein könnte, und das ist etwas Geschichtliches. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 17f.

[801] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 75.

[802] SCHELLING, *System der Weltalter*, 12; „wenn sie sich eine Objektivität anmaßen", sind sie verwerflich: SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 8; die „historische Philosophie wird nun aber keineswegs des Rationalismus entbehren können" (ebd., 10); SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 101.

Die Dinge stehen zum göttlichen Verstand auch in einem logischen Zusammenhang[803]. Schelling unterscheidet deshalb zwischen dem göttlichen Verstand, in dem notwendig festgelegt ist, was ist, und dem göttlichen Willen, der das erst wollen muss, damit es wirklich ist. Mit dieser übernommenen Unterscheidung ist aber das Potential der Gedanken Schellings über die Freiheit Gottes bei weitem noch nicht erschöpft, wie wir später sehen werden.

Damit entpräche der freien Willenstat als Grund die Wirklichkeit von etwas als Begründetes, während etwas als Mögliches notwendig konstruiert ist. Tatsächlich ist das jener zweite Bereich, in den die nicht positive Philosophie nie vorzudringen vermag:

4.1.2 Nur der Begriff dessen, was ist, wird gedacht.

Zu Beginn seiner Münchner Zeit antwortete Schelling auf die Frage nach dem Unterschied zwischen ‚seiner' neuen Konzeption, der positiven Philosophie, und den bisherigen (nicht positiven) Systemen mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Notwendigkeit und Freiheit (Geschichtlichkeit). Später verschiebt sich der Akzent auf die Unterscheidung zwischen Existenz und Wesen. War schon die erste Unterscheidung verschieden zu verstehen (Freiheit überhaupt, Freiheit Gottes, Freiheit Gottes bei der Schöpfung: siehe oben), so lässt auch die zweite Unterscheidung verschiedene Interpretationen bzw. Präzisierungen zu:

4.1.2.1 Was und Dass

4.1.2.1.1 Begriff :: konkrete Dinge

Die nicht positive Philosophie könnte insofern begrenzt sein, als sie nur mit Begriffen zu tun hat, über den bloßen Begriff nicht hinauskommt. Die positive Philosophie hätte dann mit den konkreten Dingen zu tun. Innerhalb der Begriffe kann man dann eine notwendige Folge herstellen, innerhalb der unter sie fallenden Dinge nicht. Denn die konkreten Dinge sind „dem Begriff unangemeßen oder nur zum Theil angemeßen", sie sind „das Gegenteil der Begriffe und haben doch an diesen Theil. Diese Differenz soll jede Philosophie erklären".[804] Die (positive) Philosophie ist „Wißenschaft der Wahrheit, also deßen was *ist*, nicht eine Wißenschaft deßen, was blos sein *kann*, nicht Wißenschaft deßen was a priori bestimmt ist, nicht Wißenschaft des blos Denkbaren oder der Abstraction."[805]

---

[803] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 101, auch SCHELLING, *System der Weltalter*, 11 u. ö.
[804] SCHELLING, *System der Weltalter*, 83.
[805] SCHELLING, *System der Weltalter,* 103.

Allerdings geht es der Philosophie, auch der negativen, immer um das Existierende, um das, was wirklich ist, um ‚die Dinge'. Deshalb fasst man den Gegensatz besser folgendermaßen:

4.1.2.1.2 Die konkreten Dinge nach ihrem logischen Inhalt :: die konkreten Dinge als wirkliche

An allem Wirklichen gibt es zweierlei zu erkennen: das, „was ein Seyendes ist, quid sit, und daß es ist, quod sit."[806] Die erste Erkenntnis betrifft das „Wesen des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder es selbst im Begriffe habe", die zweite die Existenz desselben.[807]

Schelling fordert in und für die Philosophie sowohl „eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns"[808] als auch „eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt."[809]

Die Vernunftwissenschaft „begreift *das Wirkliche*, aber eben darum nicht *die Wirklichkeit*"[810], sie begreift das Seiende bloß „der *Materie*, dem *Inhalt* nach"[811], während die positive Philosophie auch die Wirklichkeit des Wirklichen begreift.

Der Philosophie geht es – wie bereits gezeigt – immer um *Welt*erklärung, also nicht primär um Begriffe, und dann um *Erklärung* der Welt und nicht um ihre Aufteilung in Sphären. Jede Philosophie versucht also zu erklären, wie es zu der Welt kommt, wie sie ist. Nur bleibt die eine Erklärung im bloß Logischen, im Allgemeinen hängen (indem sie versucht, das Konkrete durch bloße Begriffe zu erklären, ohne freie Tat, ohne wirkliches Geschehen), die andere (die positive) erklärt die Welt (das, was ist) als aufgrund von Freiheit seiend und deshalb wirklich: Die „Philosophie in ihrer höchsten und reinsten Entwicklung [...] erkennt die Welt als in der That und frei hervorgebracht."[812] Wirklich ist etwas also, weil es durch eine freie Tat vollbracht und so in die Sphäre der Wirklichkeit eingeführt wurde. Ein bloß logischer Zusammenhang besteht zwischen dem, was dieses Wirkliche ist, und dem, was es hervorbringen (d. i. in die Wirklichkeit bringen) kann, bzw. zwischen allem Hervorzubringenden durch das, was es hervorbringen kann.

---

806 SW 13, 57f.
807 SW 13, 58.
808 SW 13, 95.
809 SW 13, 95.
810 SW 13, 61.
811 SW 13, 60.
812 SCHELLING, *System der Weltalter*, 75.

Zwischen der logischen Notwendigkeit und der Wirklichkeit besteht nun „eine unüberschreitbare Kluft“[813]: Daraus, dass man das Wesen alles Wirklichen kennt, kann man ihre konkrete Wirklichkeit nicht ableiten.

4.1.2.1.3 Begriff :: Aussage, Satz

Der Erkenntnis, dass ein Begriff einem Seienden tatsächlich zukommt, manifestiert sich nicht wieder in einem Begriff, sondern in einer Aussage. Die Annahme, dass sich die nicht positive Philosophie mit Begriffen, die positive mit Aussagen beschäftigt, legt Schelling selbst nahe: Schelling unterscheidet zwischen dem Seienden im substantiven Sinn (Begriff) und im verbalen Sinn (er erläutert es mit einem Aussagesatz): Das Seiende im substantiven Sinn „kann auch ein Gegenstand des blossen *Denkens* sein. In diesem Sinn ist alles, was ich denke, ein Seiendes. Das Sein im verbalen Sinn, dass dieses Seiende auch *ist*, dies ist der Gegenstand einer Behauptung und insofern Gegenstand eines *Wissens*.“[814]

Die Gleichsetzung des Gegensatzes ‚Was :: Dass‘ mit dem Gegensatz ‚Begriff :: Satz‘ ist allerdings aus mehreren Gründen problematisch:

Es gibt erstens auch Aussagen, die ein bloß notwendiges Verhältnis ausdrücken, indem sie bloß explizieren, was in einem Begriff liegt (sie werden deshalb etwa in der Kantschen Kritik analytische, einen Begriff auflösende Sätze genannt: z. B.: ‚Ein Kind ist jünger als ein Erwachsener‘). Solche Aussagen scheinen also nicht in jenen Bereich der Philosophie zu passen, der sich mit der Wirklichkeit von etwas befasst. Man könnte eventuell versuchen, die negative Philosophie als die Wissenschaft der analytischen Sätze zu bestimmen, während die positive Philosophie synthetische Sätze zum Gegenstand hat (sie erklärt), die nicht explizieren, sondern ein Wissen sensu stricto darstellen, das man in irgendeiner Form erfahren haben muss und das auf Wirkliches bezogen ist (‚Das Kind ist ein auf mich zu laufendes‘).

Allerdings geht es auch synthetischen Sätzen nicht primär um die Existenz des Subjekts, sondern um die Zuordnung von Prädikaten. Auch die Einschränkung des Gebiets der positiven Philosophie auf Existenzsätze (‚Dieses Kind ist‘) erscheint nicht sinnvoll, weil es noch andere Argumente gibt, die gegen den Versuch dieser Gleichsetzung sprechen:

Auch wenn sich die Wirklichkeit von etwas zweitens nur durch (Existenz-)Aussagen ausdrücken lässt, sind die Aussagen ja nicht selbst das, wovon die Wirklichkeit ausgesagt wird. Aussagen können wahr oder falsch (d. h. zutreffend oder nicht) sein, aber nicht wirklich.

---

[813] SW 13, 101.

[814] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 109.

Drittens stellen Aussagen bloß eine Weise dar, Wirklichkeit auszudrücken, sie konstituieren aber diese Wirklichkeit nicht, sondern sind ihr gegenüber etwas Nachträgliches. Das, wodurch etwas Wirkliches erfasst werden kann, ist vielmehr die Erfahrung.

4.1.2.1.4 Reines Denken ohne Erfahrungsbezug :: Erfahrungsbezug

Im *System der Weltalter* kommt Schelling auf diese Unterscheidung zu sprechen: Zugegeben sei zunächst mittelbare, die durch sinnliche Erfahrung auf nicht unmittelbar sinnlich Erfahrbares schließt, und unmittelbare sinnliche Erfahrung.[815] Zur Frage steht dann nur, ob und wie Gegenstände außerhalb des Bereichs dieser sinnlichen Erfahrung gegeben sein können. Man kann sagen, man müsse von jedem durch Erfahrung vermittelten Denken absehen und allein jene Gegenstände denken, die nur durch das Denken selbst gesetzt werden können. Gegenstand dieses nicht durch Erfahrung vermittelten (= reinen) Denkens kann nur das reine Denken selbst sein, denn von außen darf ja ins reine Denken nichts hineinkommen. Das reine Denken ist also durch Abstraktion von allem, was nicht das reine Denken selbst ist, erreichbar.[816] So ist das reine Denken bloß Selbstdenken. Ein reines Denken als Selbstdenken kann nie auch ein ursprüngliches Denken eines Gegenstands sein.[817] Es setzt sich zwar in Bewegung, weil es sonst tot wäre, aber in dieser Bewegung kommt es nicht über sich hinaus, weil nichts in es hineinkann.[818]

Aus diesem Selbstbezug lässt sich zu einem sich wieder auf einen Gegenstand beziehenden (insofern positiven)[819] Denken nur durch Erfahrung gelangen.[820] Die philosophisch relevante Erfahrung soll sich aber auf einen Gegenstand beziehen, der jenseits des empirisch Erfahrbaren liegt; für das empirisch Erfahrbare braucht man keine Philosophie, dieser Bereich ist durch die anderen Wissenschaften ausreichend abgedeckt.

Warum braucht man zum Finden dieses Gegenstands aber Erfahrung? Vielleicht besteht dieser Gegenstand ja im reinen Denken? Das wäre möglich, sagt Schelling, aber das muss man beweisen. Dieser Beweis gelingt aber nicht: Auf der

---

[815] 74f. Was diese genau sei, interessiert Schelling hier und in der Spätphilosophie überhaupt kaum. Eine Wegerklärung der Realität des in der sinnlichen Erfahrung Gegebenen hält er für nicht sinnvoll.

[816] SCHELLING, *System der Weltalter*, 79; SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 15f.: Diese Abstraktion ist etwas Künstliches, bloß Subjektives; vgl. ebd., 98f.

[817] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 14: Ein sich selbst zum Gegenstand machendes Denken kann „unmöglich ein ursprüngliches, auf den Gegenstand selbst sich beziehendes Denken zugleich“ sein.

[818] Schelling nennt das einen „Denkmechanismus, der einmal in Gang gesetzt, selbst fortgeht“: SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 15.

[819] SCHELLING, *System der Weltalter*, 80.

[820] SCHELLING, *System der Weltalter*, 75.

Suche nach dem, was über dem Sein ist, was das Prinzip für die Welt und für das Denken ist, erfolgt der Rückzug ins reine Denken (als Sackgasse) nicht mit Notwendigkeit.[821] Vielmehr setzt er die noch nicht bewiesene Behauptung voraus, dass der Anfang der Philosophie das reine Denken sei. Das kann mit reinem Denken selbst nicht erwiesen werden, sondern „das erste, ihr Anfang *ist* eine res facta und darüber muß zuerst factisch entschieden werden, ehe wir behaupten daß es das blose Denken sei; erst dann kann man sich entschließen sich in das reine Denken zurückzuziehen."[822] Mit dem Rückzug ins reine Denken begeht man eine petitio principii, indem man voraussetzt, dass der alles erklärende Anfang bloßer Begriff sei.[823]

Mit dem Hinweis auf die Unverzichtbarkeit eines Erfahrungsbezugs für die Auffindung des in der Philosophie gesuchten Gegenstands ist jedoch noch nicht der entscheidende Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie herausgearbeitet.

Reines Denken und negative Philosophie sind nicht miteinander zu identifizieren: In den Münchner Einleitungstexten spricht Schelling vom Rückzug ins reine Denken noch ziemlich negativ: Die positive Philosophie hat einen anderen Anfang und braucht ersteren nicht. Der Rückzug ins reine Denken erscheint als Irrtum, als falscher, weil willkürlicher und durch nichts zu begründender Anfang des Denkens. Jene im Sinn Schellings vorgehende Bewegung des Denkens, die das Prinzip sucht, versteht sich nicht als reines Denken, sondern als Finden der eigentlichen Tatsache der Welt.[824]

In den späteren Berliner Vorlesungen gibt es nach wie vor die Entgegensetzung von Rückzug ins reine Denken am Anfang[825] (oder vor dem Anfang[826]) und dem Anfang mit dem bloß Existierenden. Zweiteres ist der sogenannten positiven Philosophie zuzurechnen; ersteres (der Rückzug ins reine Denken) hat nun zwar nicht (bloß) als negative Folie für die positive herzuhalten, sondern die notwendige Suche der Philosophie nach dem Prinzip in der negativen Philosophie muss mit diesem Rückzug beginnen, dieser wird sogar als notwendig dafür gehalten, dass überhaupt Ordnung und Wahrheit ins Denken und Wissen gebracht werden können.[827] Aber das reine Denken ist auch hier nicht identisch mit der negativen Philosophie, sondern ihr Beginn (so in der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*) bzw. das ihr

821 Sondern durch einen Entschluss: etwa SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 15.
822 SCHELLING, *System der Weltalter*, 81f.
823 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 20.
824 Etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 86f.; SW 10, 227.
825 In der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*.
826 In der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*.
827 SW 11, 363.

vorgeordnete grundlegende Denken, in dem alles Folgende verortet ist (in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*).

Zudem haben auch die negative Philosophie und ihre Vorgängerin, die ‚Ausmittlung dessen, was an der Welt die eigentliche Tatsache ist'[828], Erfahrungsbezug:[829] der philosophische Empirismus schon durch seine Fragestellung (‚wahre Tatsache der Welt')[830], die negative Philosophie dadurch, dass sie die Erfahrung als eine ständige Begleiterin braucht, die jeweils bestätigt, was sie konstruiert[831], und der sie bis auf ihren letzten und eigentlichen Gegenstand alles übergibt, was sie selbst zu denken versucht hat.[832] So nennt Schelling auch die negative Philosophie in diesem Sinn Empirismus, aber apriorischen;[833] die positive ist hingegen „empirischer Apriorismus oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott erweist".[834]

Es scheint also, als bestünde die Grenze der nicht positiven Philosophie gerade in ihrem Verhaftetsein in Erfahrungsmäßigem, denn „wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre eigene Grenze"[835]; für die Münchner Zeit würde das bedeuten, dass die nicht positive Philosophie qua Suche nach der Tatsache der Welt über eben dieses Faktische, über die Tatsache nicht hinauskommt, während die positive sie überschreitet:

4.1.2.1.5 Die reine Tatsache der Welt ermitteln :: über alle Tatsachen hinausgehen

Philosophie beginnt mit der Frage nach dem, was die eigentliche Tatsache der Welt ist.[836] Diese ist nicht eine unter anderen empirischen Tatsachen, sondern die wahre Tatsache, die nicht wie die äußeren oder inneren empirisch vorgefunden werden kann, sondern philosophisch ermittelt werden muss:[837] Diese Ausmittlung ist Sache allein der Philosophie.[838] Die ganze – von Schelling aus gesehen – bisherige Philosophie waren bloß Versuche, diese Tatsache genauer zu ermitteln, „Experimente zu

---

[828] Während der Münchner Zeit: *System der Weltalter*, *Einleitung in die Philosophie*, *Grundlegung der positiven Philosophie*, *Darstellung des philosophischen Empirismus*.
[829] Worauf besonders SCHULZ hinweist, der zeigen will, dass Schelling mit der Unterscheidung von Was und Dass, Vernunft und Erfahrung im Bereich idealistischen Denkens bleibt (*Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, bes. 21-30).
[830] Das Wort Erfahrung fällt hier auch: etwa SW 10, 227; sogar Erfahrungswissenschaft: SCHELLING, *System der Weltalter*, 88; dieses philosophische Vorgehen heißt Empirismus.
[831] Vgl. besonders SW 13, 61f.
[832] Etwa SW 13, 102.
[833] SW 13, 102.
[834] SW 13, 130. Vgl. GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*, 290.
[835] SW 13, 102.
[836] SCHELLING, *System der Weltalter*, 86f.; SW 10, 227f.
[837] SCHELLING, *System der Weltalter*, 87.
[838] SW 10, 228.

diesem Resultate“[839], sie gingen auf diese Tatsache zu, konnten sie aber nicht einholen und überschreiten. Sogar Schellings Identitätsphilosophie[840] ist noch „nicht über das bloß Tatsächliche hinausgekommen“[841], sondern hat die Tatsache der Welt (den Welt-Prozess eines Fortschreitens vom Objektiven ins Subjektive) bloß reiner ausgemittelt.[842]

Zwar hat dieser Weg der Philosophie an der Tatsache ihre Grenze, nicht aber die Philosophie insgesamt: Die Philosophie soll auch noch über diese höchste Tatsache hinaus und positiv werden.[843]

Die größte Schwierigkeit bei dieser Gegenüberstellung bereitet der Ausdruck ‚Tatsache der Welt ermitteln‘. Wie schon gesagt, handelt es sich hier gerade nicht um eine empirisch äußerlich oder innerlich (im psychischen Erleben) irgendwie greifbare Tatsache, sondern sie muss erst aufwendig und auf recht unsicheren und kaum begangenen Wegen per experimentum aufgespürt werden. Was sie dann überhaupt noch mit anderen Tatsachen und ihr Aufspüren mit ‚Erfahren‘ gemein hat, scheint mir – vorsichtig gesagt – offen zu bleiben. Das ist vielleicht der Grund dafür, dass Schelling später (in den Berliner Einleitungen) die Rede von der Ermittlung der Tatsache der Welt aufgibt und die Ermittlung, die er sachlich nicht viel anders übernimmt, nicht mehr so ungeschützt Empirismus nennt.

4.1.2.1.6 Bloß logischer Prozess – realer, geschichtlicher Prozess[844]

Die reine Tatsache ist nicht ein Ding oder etwas wie ein Ding, sondern ein Prozess, nämlich der der sukzessiven Überhandnahme des Subjektiven gegenüber dem Objektiven. Dieser Prozess kann als bloß logisch-dialektischer verstanden werden, bei dem mit dem Anfang, der ein Begriff ist, schon mit einem Schlag alles gesetzt ist; oder als realer, der sich in der Geschichte, in Zeit ereignet.

Am besten lasse sich diese Gegenüberstellung anhand der Philosophie Hegels zeigen:[845] Hegel weise einen bloß logischen Prozess als realen aus. Bloß logisch ist er nach Schelling deshalb, weil Hegel mit einem bloßen Begriff, dem Abstraktesten,

---

[839] SCHELLING, *System der Weltalter*, 86; SW 10, 228.

[840] Schelling nennt sie selbst ‚Naturphilosophie‘, wie man heute nur seine ersten Versuche vor dem System des transzendentalen Idealismus nennt. Er kennt zwar damals schon den Ausdruck „absolutes Identitätssystem“ als seinen eigenen, lehnt ihn aber als bloß „äußere Bezeichnung“ ab: SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 55.

[841] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie,* 58.

[842] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 58.60; SW 10, 229f.

[843] SCHELLING, *System der Weltalter*, 88.

[844] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 75.

[845] Vgl. HORSTMANN, *Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik;* BONSIEPEN, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, 484. THEUNISSEN, *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie*; DÜSING, *Spekulative Logik und positive Philosophie;* HOULGATE, *Schelling’s Critique of Hegel’s Science of Logic;* HERMANNI*, Hegel als Episode?.*

beginnt und von da aus bloß Begriff auf Begriff folgen lässt.[846] Gleichzeitig soll der wirkliche reale Prozess (Natur und Geschichte in ihrer Faktizität) von diesem Prozess nicht unterschieden sein: Vom Begriff (der Logik) geht er nahtlos (in einer Folgeordnung) mit Notwendigkeit zum Konkreten (zu Natur und Geschichte) über. Dieser Übergang könne aber bloß logisch nicht gemacht werden.[847] Selbst die Ausführungen über das Konkrete (die Naturphilosophie) bestehen dann „in einer bloßen Folge einer Definition".[848] Schelling will also nicht auch den tatsächlichen, realen Prozess als logischen verstanden wissen: Logischer und realer Prozess verhalten sich wie schlechte Nachahmung und Original.[849]

Die negative Philosophie Schellings will nicht den realen Prozess mit bloß logischen Mitteln konstruieren. Sie begnügt sich damit, logische Beziehungen aufzuzeigen und sie nicht als Prozess (sofern man ihn sensu strictu als reales Geschehen versteht) aufzufassen.[850] Fasst man den Begriff Prozess weiter (für lineare logische Notwendigkeitsbeziehungen), so bringt diese Unterscheidung auch nichts Neues gegenüber jener, von der ausgegangen wurde (die Dinge in ihrem Was, ihrem logischen Zusammenhang :: die Dinge als existierende).

4.1.2.1.7 Das Seiende (als begriffliche Fülle dessen, was ist) :: das bloße Dass (Gottes)

Eine ganz wichtige Unterscheidung zwischen Was und Dass, Wesen und Existenz betrifft jenen Begriff des Prius, des Prinzips, auf das die negative Philosophie (bzw. der philosophische Empirismus) zu- und von dem die positive ausgeht: Einerseits ist dieses Prius die Fülle aller Wesens(Was-)bestimmungen: das sogenannte ‚Seiende'[851]. Andererseits ist es nur dadurch bestimmt, *dass* er ist. Er ist reines Dass[852]. Das, *was* er ist, sein Wesen, Inhalt, besteht gerade in seinem bloßen Existieren.

Er ist das notwendig Seiende, aber gleichzeitig das Gegenteil des Nichtnichtseinkönnenden, „der Urzufall"[853]. Dieser letzte Begriff, auf den alles hinausläuft, kann einerseits nicht anderes bestimmt werden denn als bloße Ursache dessen, was ist,[854] ohne selbst etwas zu sein[855] (insofern scheint er das Allerallgemeinste,

---

[846] Eine bloße Folge von Begriffen SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 62; es bewegt sich nur das Denken (ebd., 64); vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 58.
[847] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 62f.
[848] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 65.
[849] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 64.
[850] GIVSAN, *„Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie*, 118.127.
[851] Von Kant übernommen; vgl. dort den Begriff der durchgängigen Bestimmtheit (dort als Ideal).
[852] Vgl. etwa auch SW 13, 160f.
[853] SCHELLING, *System der Weltalter*, 134f.
[854] SCHELLING, *System der Weltalter*, 105: Gott ist der Herr des Seins, selbst nicht Substanz, sondern reine Beziehung auf anderes, sein Tun ist seine Substanz.

Allumfassendste zu sein), andererseits ist er der völlig Losgelöste, von allen Relationen Freie[856], der Individuelle par exellence.

Schelling setzt diese Bestimmungen nicht bloß einander entgegen, sondern versucht den Gegensatz durch einen Vorgang zu erklären, durch den das Prius, das das eine ist, schließlich in Freiheit ein anderes *wird*: Es ist zwar das bloße Dass, von allem Wesen frei, aber gerade wegen dieser Freiheit kann es als Gott sein Wesen erringen.[857] Gott ist bloß der Wille zu sein.[858] Gottes absolute Freiheit besteht darin, der zu sein, der er sein will. Er kann sich auch selbst negieren, ist also selbst von seiner Gottheit frei. (Endliche Wesen sind nur frei, „sich ewig selbst zu setzen."[859]) Dieser Gedanke „dehnt alle Gefäße unseres Denkens so aus, daß wir gestehen, wir sind beim Höchsten angelangt, über das nichts mehr zu denken ist."[860] Die Grenze des Denkens ist mit dem Versuch erreicht, diesen Vorgang zu denken. Zu der angesprochenen Selbstbejahung Gottes bedarf es einer vorgeordneten Verneinung: Gott ist „der Wille nicht das blinde Sein zu sein".[861] Nur wenn er das ausschließende Sein wirklich aus sich heraussetzt (negiert), kann er zur Freiheit kommen, das zu sein, was er will.[862]

Dieser Gegensatz und der Gegensatz zwischen positiver und negativer Philosophie sind jedoch nicht direkt miteinander zu verbinden: Die negative Philosophie gelangt nicht allein bis zu Gott als dem Seienden, sondern ihr Ende besteht darin, dass ihr bewusst geworden ist, dass Gott das reine Dass ist.[863] Die positive Philosophie geht zwar von diesem reinen Dass aus, aber so, dass sie von da auf das Wesen, Was Gottes zugeht, indem sie zu erkennen versucht, ob das, von dem sie ausgeht (das reine Dass) wirklich das ist, was man gemeinhin unter Gott versteht.[864] Dieser

---

[855] „*Gott als solcher ist gar nichts in sich; er ist nur reine, lautere Beziehung.*" (SCHELLING, *System der Weltalter*, 105). Er ist der einzige nicht mit sich selbst Beschäftigte, er denkt nicht an sein eigenes Sein (ebd., 134).

[856] Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 121; eine sehr interessante Variante dieses Gedankens findet sich in SW 11, 297: Die Wissenschaft schlechthin kann nur von dem ausgehen, „was schlechthin und gegen alles Princip ist".

[857] SCHELLING, *System der Weltalter*, 107.

[858] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 110; „blinde Macht zu sein" oder „Macht das blinde Sein zu sein": etwa SCHELLING, *System der Weltalter*, 123.124.

[859] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 106.

[860] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 107.

[861] SCHELLING, *System der Weltalter*, 117; vgl. 123f.

[862] SCHELLING, *System der Weltalter*, 137. GIVSAN sieht das Problem, dass Schelling in seinem Konzept einer positiven Philosophie Gott vom allgemeinen Sprachgebrauch her bestimmt als den Schöpfer, den Herrn des Seins und von daher das Ziel der positiven Philosophie damit ansetzt, dass sie die Gottheit des Prius, des absoluten Wollens, per posterius beweist. Wenn dieses die Schöpfung in Freiheit nun nicht wollte, wäre es demnach nicht Gott (*„Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie*, 128).

[863] Vgl. etwa SW 13, 155.

[864] Vgl. etwa SW 13, 129.

Gegensatz kann also eine Unterscheidung zwischen positiver und negativer Philosophie nur insofern markieren, als das Verhältnis beider zu ihm ein verschiedenes ist (und das wird im zweiten Teil dieses Kapitels versucht), nicht aber insofern die negative Philosophie in einen Bereich nicht vordringen könne, weil sie nicht zur Einsicht komme, dass Gottes Wesen darin besteht, dass er reines Dass ist.

Denkbar wäre aber, dass die negative Philosophie in der Hinsicht begrenzt ist, dass sie das reine Dass, das jeden Begriff ausschließt, selbst wieder nur als Begriff hat.

4.1.2.1.8 Das in der Philosophie Gewollte (das Prius) als bloßer Begriff :: als existierend

Sowohl das vollkommen Seiende (die Fülle allen Was) als auch der Begriff des notwendig Existierenden sowie des reinen Willens, der reinen Ursache, können sein und nicht sein. In ihrem Begriff mag es zwar liegen, dass sie sind, aber damit hat man nur ihren Begriff; dass sie sind, ist damit noch nicht gegeben. Hier scheitert jede nicht positive Philosophie: Sie will zwar schon das Seiende als existierend, sie kann es aber nicht haben außer als Begriff.[865]

Damit haben wir eine präzisere Formulierung der bisherigen Unterscheidung erreicht: Alles, was die auf das Prinzip zugehende (es suchende) Wissenschaft denkt, kann sie nicht als Wirkliches erkennen, sondern muss es der Erfahrung überlassen.[866] Auch das eigentlich Gewollte (das Prinzip, Prius) kann sie nicht als Wirkliches erfassen, es liegt aber auch jenseits der Zuständigkeitsbereiche jeglicher Erfahrung. So besteht die Grenze der negativen Philosophie nicht in einer prinzipiellen Unfähigkeit, irgend etwas als Wirkliches zu erfassen, sondern darin, dass das bei dem, was es eigentlich (als Wirkliches) erfassen will und muss, nicht gelingt.

Das liegt nicht etwa daran, dass das mit diesem Begriff Angezielte der menschlichen Erfahrung entzogen wäre; vielmehr ist es dem Zuordnungs- und Überlassungsprozess entzogen, weil es einerseits als das Allgemeinste (als das „Seiende“) inhaltlich alles ist; andererseits als es selbst (als das, was das Seiende ist) pure Existenz, reine Vereinzelung ohne begrifflichen Bezug:

4.1.2.1.9 Gott als Alles-Seiendes :: Gott als Einzelner

Wenn etwas nichts Allgemeines und somit Begreifbares an sich hat, sondern nur ist, ist es damit das im höchsten Sinn Individuelle, das sich gegen jede Generalisierung sträubt: Das, was reiner Akt, reines Dass ist, dem kein Was, keine Potenz

[865] Vgl. a. SW 11, 562.
[866] Bzw. „verschmäht“ es: BUCHHEIM, *Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling*, 131.

beigemischt ist, kann deshalb nur Einzelwesen sein, genauer: *das* Einzelwesen (dem nichts gleicht).[867] Bei Schelling wird Gott nun als beides charakterisiert:

Das in der Philosophie Gewollte kann als das Allerallgemeinste verstanden werden, das alle Bestimmungen in sich enthalten kann. Für den aber, „der das Herz hat von Gott anzufangen [...] ist Gott nicht das Seiende, sondern ein Einzelwesen, allerdings das im höchsten Sinn Einzige, das seinesgleichen nicht kennt. Freilich muß ich auch von Gott sagen, er sei das Seiende, aber nicht in dem Sinne, als ob er kein anderes mehr neben sich hätte. Gott ist das Seiende, aber [...] das einzig Seiende, wodurch ausgedrückt ist, daß er ein bestimmtes Seiendes ist.“[868]

Auch die nicht positive Philosophie kommt zu Gott nicht bloß als Allgemeinem, sondern als dem, der dieses Allgemeine ist, bzw. als reinem Dass; der Unterschied zur positiven besteht nur darin, dass diese das auch als Wirkliches hat, worin dann auch der eigentliche Gegensatz besteht.

Gott als Prinzip des Seins und des Denkens kann nur dann als wirklicher erfasst werden, wenn er das von Anfang an war. Der Ausgang von der Vernunft selbst, von seinem reinen Inhalt, führt am Ende nur zu einer klareren Fassung des Problems, sie kann aber einen Gott, dessen Begriff sie sich herauszustellen müht, nicht in einem weiteren Schritt plötzlich als wirklichen haben. Deshalb besteht der eigentliche Unterschied in der Stellung Gottes im Fortgang des philosophischen Denkens: ob er am Ende sich ergibt oder ob er der bleibende Anfang der Bewegung ist.

4.1.2.1.10 Gott am Ende :: Gott als Anfang bzw. Gott als aus den Potenzen sich ergebender :: Gott als erster, dem auch keine Potenzen vorausgehen[869]

Im dialektischen Prozess kommt man, ausgehend vom reinen Inhalt des Denkens, sukzessive bis zum Begriff Gottes. In diesem Prozess ergibt sich Gott also aus den ersten Denkbestimmungen (den sog. Potenzen) mit dialektischer Notwendigkeit. Dadurch hat man zwar Gott am Ende, auch als Grund und Ziel der Potenzen, als den, der die Potenzen in sich begreift, aber faktisch ist er als Begriff vom dialektischen (Denk-)Prozess, somit von den einzelnen Bestimmungen abhängig, ein Ende-Gott, der nichts anfangen kann. In der positiven Philosophie ist das nicht mehr so. Dort fängt man mit Gott an, dem nichts vorausgeht, auch die Potenzen nicht: Die Potenzen erscheinen hier vielmehr als das, was sie wirklich sind: als von dem, das sie ist, Verursachte. Nicht ist A^0 Folge (Ergebnis) der drei Potenzen -A, +A, ±A, wie

[867] Vgl. SW 13, 159.
[868] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 99; vgl. SW 13, 174.
[869] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 100; vgl. SW 13, 156.

es Schelling aufgrund der Reihenfolge seiner Denkschritte nahelegte, sondern diese Folge von A^0.[870]

Deshalb ist auch die negative Philosophie nicht die notwendige Voraussetzung für die positive: Sie mag zwar individuell notwendig sein, um überhaupt zu wissen, von welchem Begriff man in einer positiven ausgehen kann. Aber sie ist, sobald man von ihm ausgeht, nicht mehr nötig; sie wäre gar überhaupt nicht nötig, wenn man zufällig von diesem Begriff auszugehen versuchte.[871]

Die Beziehung zwischen dem bloßen Dass als Grund und den Potenzen (und damit allem anderen) ist also jener Bereich, in den die negative Philosophie nicht vordringen kann, die ihm verschlossen bleibt. Nur wenn diese Folgebeziehung gedacht werden kann, kann auch überhaupt die Wirklichkeit von etwas (und von allem) gedacht werden.

4.1.2.1.11 Wirklichkeit überhaupt :: Wirklichkeit jeweils des einzelnen Existierenden?

Philosophie im Sinn Schellings tritt an, die letzte verzweiflungsvolle Frage des Menschen „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ zu beantworten.[872] Ihr geht es nicht darum, für jedes beliebige Seiende in der Welt den Existenzbeweis zu führen.

Wenn überhaupt etwas ist, folgt die Existenz des einzelnen Seienden daraus mit Notwendigkeit, braucht also nicht separat begründet zu werden.

Am deutlichsten formuliert Schelling das in einer späteren Stelle, aber erschließbar ist dieser Gedankengang schon am Beginn der Münchner Zeit aus jenen Äußerungen, die den logischen Zusammenhang sogar zwischen Gott(es Verstand) und Welt annehmen. Die spätere Stelle lautet: Was „existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt [...] dieß ist die Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dieß lässt sich a priori einsehen, aber daß es existiert, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existiren.“[873] Damit besteht auch für die Philosophie, die das Seiende als wirkliches denken will, der notwendige Zusammenhang zwischen allem Seienden und zwischen dem Grund alles Seiendem und diesem selbst weiterhin. Es geht lediglich darum, die Wirklichkeit des Zusammenhängenden insgesamt zu bedenken.

Ist das so zu verstehen, dass sich ein Teil der Philosophie (die negative) mit dem Wirklichen in seiner Inhaltlichkeit, und zwar allem Wirklichen, befasst und so vorgeht:

---

870 SW 11, 570.
871 SW 11, 564.
872 SW 13, 7.
873 SW 13, 59.

‚Wenn also etwas ist, muss das so und das so sein!', während ein anderer nur mehr zu überlegen hat, warum überhaupt etwas ist und warum der Schöpfer sich zu seiner freien Tat entschlossen hat? Dieser Teil könnte dann von den Inhalten abstrahieren[874], der Zusammenhang dessen, was ist, Differenzierungen und Folgebeziehungen innerhalb des Seienden wären nicht mehr direkt sein Thema.

Das entspricht aber nicht Schellings Konzeption. Denn die positive Philosophie stellt den Anpruch, alles in seinem Inhalt, seinen Unterschieden und Folgebeziehungen herzuleiten. Gerade sie beschäftigt sich mit konkreten historischen Ereignissen und kümmert sich um den Sinn, der in ihnen steckt etc. Sie denkt also das einzelne Wirkliche und nicht nur Wirklichkeit überhaupt. Das bedeutet: Die Weise, auf der man man die wirklichen Dinge zu denken versucht (von wo her, mit welcher Vorgangsweise, woraufhin), entscheidet darüber, ob man sie als wirkliche oder bloß als mögliche (nämlich die Möglichkeit habend, wirklich zu sein) denkt. Es gibt keine sinnvolle abstrakte Diskussion über Wirklichkeit überhaupt. Sowohl in der negativen wie in der positiven Philosophie wird das gedacht, was ist.[875]

Das Gegenüber von ‚Wirklichkeit überhaupt' und ‚Wirklichkeit des Einzelnen' kann aber noch einmal auf zweifache Weise verstanden werden: Das Einzelne kann ein konkretes Seiendes in Raum und Zeit sein (dieser Mensch: Sokrates), aber auch eine bestimmte *Art* des Seienden (der Mensch, die Aster, der Tisch), wie das manche Äußerungen Schellings nahelegen.[876] Ein Lösungsversuch wäre der, dass die negative Philosophie nur von den *Arten* des Seienden handelt und schaut, ob es ihnen entsprechende Seiende in Raum und Zeit gibt, während die positive Philosophie eher von dem ausgeht, was es in Raum und Zeit gibt und anhand dessen der Frage nachgeht, was das bedeutet, dass es überhaupt etwas gibt. In dieser Erklärung wäre die positive Philosophie nicht völlig überflüssig.

Die Frage nach Gott entpuppt sich als der eigentliche Kern der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie:[877] Wenn man von einem wirklichen Gott als Prius allen Seins ausgeht, hat man auch das von ihm Begründete als Wirkliches. Geht man von Gott als bloßem Begriff aus, hat man auch das Begründete als bloß Gedachtes. Wie schon kurz zuvor zeigt sich wieder, dass die Frage nach

---

[874] Wobei dieser Teil der Philosophie sich überdies vor der Erfahrung Rechenschaft ablegen müsste, die ja für die Feststellung der Existenz von etwas zuständig ist. Auch der Hinweis darauf, dass diese Philosophie dann alles als wirklich erkennt, was über der Erfahrung liegt, zieht nicht, weil ich dann, wenn der notwendige Zusammenhang funktioniert, ja sicher sein kann, dass alles in diesem Zusammenhang existiert, wenn nur irgendetwas existiert.

[875] Vgl. die Problemdiskussion bei SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, v. a. 24f.

[876] SW 13, 59f.; 171.

[877] Vgl. DENKER, *Der exzentrische Gott*, 15.

der Wirklichkeit als Grenze des Denkens der negativen Philosophie auf die Frage nach Gott selbst bzw. dem Gottesbegriff als der grundlegenden zurückführt, weil die Wirklichkeit überhaupt zunächst mit der Wirklichkeit des Prius (Grundes) alles Seienden steht und fällt.

4.1.2.2 Notwendigkeit-Freiheit und Was-Dass

4.1.2.2.1 Diese Gegensätzpaare bedingen einander.

Schelling reflektiert selten ausführlich über diesen Zusammenhang, setzt ihn aber offenbar als gegeben voraus. Manchmal kommt Schelling aber auch ausdrücklich auf das Verhältnis der beiden Gegensätze zueinander zu sprechen:

Eine durch bloßes Denken (mit Notwendigkeit) erzeugte Wissenschaft kann weder wirkliches Geschehen noch eine Tat aus freiem Willen zum Inhalt haben.[878] Schelling bringt meist ein Beispiel aus der Geometrie oder sie selbst als Beispiel: „Die Geometrie schliesst durch ihre logische Verknüpfung jeden actus [‚j. a.' gesperrt] aus. Wenn man die Frage nach dem Wesen von etwas stellt, fragt man automatisch nach einem bloß begriffslogischen Zusammenhang. Und umgekehrt: „alles Erfahrungsmäßige kommt nur von Entschluß und That"[879]. Geschichtliche Philosophie ist jene, welche die Welt aus einem wirklichen Vorgang qua aus Freiheit, Wille, Tat erklärt.[880]

Eine freie Tat ist immer nur dadurch erschlossen, dass sie wirklich geschieht bzw. geschehen ist. Wenn etwas freiwillig geschieht, geschieht es in einem wirklichen actus.[881] „Denn wo immer *Wille* dazwischen kommt, ist von *Wirklichem* die Rede".[882]

Von einer Begründung dieser Zusammenschau ist allerdings kaum ausdrücklich die Rede. Die Punkt, auf den es hier ankommt, ist, ob Wirklichkeit und Freiheit (freies, wollendes Handeln) immer Hand in Hand gehen müssen, oder ob auch ein notwendiger Zusammenhang Wirklichkeit konstituieren kann:

- Könnte man ein wirkliches Geschehen von einer notwendigen Emanation nicht unterscheiden, würde sich das Wort ‚wirklich' gleich erübrigen. Ließe sich alles angeblich Wirkliche mit seinem Inhalt in seiner Wirklichkeit notwendig herleiten, könnte man diesen Inhalt nicht mehr als möglich und unmöglich denken, sondern man denkt ihn gleich als seiend. Erst aufgrund einer freien Tat wird etwas Mögliches in

878 SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 93.
879 SCHELLING, *System der Weltalter*, 75.
880 SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 84 u. ö. Vgl. DENKER, *Der exzentrische Gott*, 24.
881 SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 75.79.
882 SW 11, 579; was somit unter die Erfahrung fällt SW 13, 114.

Wirkliches übergeführt, und so ist diese Unterscheidung (zwischen bloß Möglichem und Wirklichem) möglich.

- Wirkliches Geschehen lässt sich deshalb nicht innerhalb eines logischen Zusammenhangs denken, weil ein logischer Zusammenhang keine Zeit kennt:[883] Der „logische Zusammenhang ist ein völlig zeitloser".[884] Denn logisch ist ein Zusammenhang, wenn er zwischen dem Seienden aufgrund ihres bloßen Begriffs besteht[885]; es bedarf also keiner Tat[886], diesen Zusammenhang herzustellen, sondern er besteht je immer schon.

- Selbst wenn die Wirklichkeit von allem Einzelnen auf einem bloß logischen und notwendigen Zusammenhang beruhen würde, so könnte dieser Zusammenhang nicht gedacht werden, weil so jedes einzelne Seiende notwendig hergeleitet werden müsste (z. B. warum gerade diese Blume an diesem Ort der Erde ist etc.); dieses Einzelne kann jeweils nur dann wahrgenommen werden, wenn es zufällig Gegenstand der Erfahrung wird.

Diese Begründungsversuche überzeugen nicht: Nach dem dritten könnte ein logischer Zusammenhang sehr wohl bestehen (auch wenn wir ihn nicht erkennen), beim zweiten ist nicht ausreichend im Blick, ob es einen Begriff schon gibt, wenn es noch überhaupt nichts gibt, dem ein bestimmter Begriff zukommt, auch niemand, der diesen Begriff denkt? Insofern könnte man von einem Werden eines Begriffs sprechen. Ewige Begriffe wären dann selbst in gewisser Weise Resultate eines geschichtlichen Werdens.[887] Oder ist es so, dass es vor aller Zeit alle Begriffe gibt und dann mit der Zeit diese Begriffe bloß verwirklicht werden. Beim ersten Begründungsversuch ist nicht klar, warum man dann nicht Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheiden könnte, wenn die Wirklichkeit auf logischer Notwendigkeit beruht: Man könnte Mögliches ja als Alternative zum logisch Notwendigen denken, die dadurch entsteht, dass man etwas hypothetisch anders annimmt, als es wirklich ist, wodurch diese Alternative von vornherein als eine aufgefasst wird, die nie wirklich werden kann.

4.1.2.2.2 Sie bedingen einander vor allem in Gott als Schöpfer

Schelling handelt von den Gegensätzen ‚Freiheit – Notwendigkeit' und ‚Existenz – bloßer Begriff' vor allem im Kontext der Schöpfung.

---

[883] Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 14; SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 79.
[884] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 87.
[885] Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 10.
[886] SCHELLING, *System der Weltalter*, 10.
[887] Vgl. den sehr interessanten Gedanken SCHELLING, *System der Weltalter*, 16: Ewige Wahrheiten sind nichts anderes „als vom gegenwärtigen Zustand abstrahirte Säze."

Das ist nicht als eine Beschränkung seines Interesses auf Theologie bzw. Christliches oder gar als ein Aufgehen der Philosophie in Theologie zu verstehen, sondern im Denken der Schöpfung findet das Ringen um die Frage nach dem Wirklichsein von Möglichem überhaupt (Warum ist überhaupt etwas?) seinen Grund. Kann man also die Schöpfung denken, kann ich auch denken, was Sein, Wirklichsein überhaupt ist.

Alle Systeme bis zur positiven Philosophie nehmen einen „*logischen* Zusammenhang zwischen der höchsten Ursache und zwischen der Welt“ an.[888]

Schon im ersten Münchner Vorlesungssemester besteht der bloß logische Charakter der bisherigen Systeme darin, dass die einzelnen Dinge in ihnen aus der Natur Gottes notwendig folgen, ohne Tat, ohne Gottes Willen.[889] Dem logischen Zusammenhang entgegengesetzt ist der geschichtliche, der darin besteht, dass in ihm Gott die Welt freiwillig, durch eine Tat erschaffen hat.[890]

In Gott als Schöpfer sind die beiden Gegensatzpaare zusammenzusehen: Freiheit und Wirklichkeit sind in Gott insofern gekoppelt, als die freie, willentliche Handlung des Schöpfers Grund für die Wirklichkeit alles Geschaffenen ist: Dazu, etwas in seine Existenz zu bringen (also die Dinge als wirklich Seiende zu erschaffen), bedarf es der Freiheit (des Schöpfers).[891]

Dadurch, dass Gott reines Dass ist, ist er an kein Wesen gebunden und kann sich somit gegen sein eigenes Wesen frei verhalten. Er kann sich selbst verneinen oder bejahen. In dieser Freiheit Gottes wurzelt auch seine Freiheit zur Schöpfung.[892]

Man könnte nur dann die Position Schellings in dieser Frage klar sehen, wenn er ausdrücklich die Freiheit des Menschen im Verhältnis zum Notwendigkeitszusammenhang thematisieren würde. Schelling thematisiert sie, aber in anderem Kontext, in der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* aus einem ursprünglichen Gottesbewusstsein des Menschen.

Mit dem Vordringen oder Nichtvordringen in einen bestimmten Bereich ist zwar ein wichtiger Unterschied zwischen positiver und negativer Philosophie angesprochen, aber dieser Unterschied ist als *Folge* ihrer Trennung zu verstehen; jener Punkt, in dem beide sich trennen, in dem die Trennung sich vollzieht, ist damit noch nicht angesprochen.[893]

---

[888] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 79.
[889] SCHELLING, *System der Weltalter*, 10f.
[890] SCHELLING, *System der Weltalter*, 11.
[891] SCHELLING, *System der Weltalter*, 11.
[892] SW 13, 261.291; vgl. WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 272f.
[893] THEUNISSEN fragt, ob die „Unerreichbarkeit des actu Existierenden“ das hinreichend treffe, „was die Vernunft nach Schelling zur Ohnmacht verurteilt“, „eine Unterscheidung von Was und Daß, die

4.2 Die nicht positive Philosophie ist begrenzt, weil sie eine bestimmte Haltung dem Prius gegenüber einnimmt.

4.2.1 Die nicht positive Philosophie geht bloß auf das Prius zu, nicht von ihm aus.

4.2.1.1 Vorbemerkung

Im zweiten Kapitel wurde dargelegt, dass die Philosophie einen ihr eigenen Gegenstand hat: das, was das Seiende ist, als der Grund allen Denkens und Seins. Ihn will jeder im eigentlichen Sinn Philosophierende (begreifen). Jeder Philosophie in diesem Sinn liegt also ein Verständnis von Welt als einheitlicher und als solche auf einen Grund bezogener voraus.

Auch in diesem Kapitel folgte aus dem Dargelegten, dass es bei den Entgegensetzungen Freiheit und Notwendigkeit sowie Sein und Möglichkeit (Begriff) zunächst und vor allem um das Denken von Freiheit und Notwendigkeit sowie Sein und Möglichkeit des Grundes geht: Vermag der Grund als Wirkliches gedacht werden, kann auch alles von ihm Begründete als solches erfasst werden.

Die Beschränkung der nicht positiven Philosophie könnte gerade eben in diesen Grundannahmen liegen, dass die Philosophie einen einzigen Grund für alles annimmt und vermittels dieses Prius alles denken will; darin, dass die Philosophie gerade ihn als ihren Gegenstand will (erkennen will) und keinen anderen, und darin, dass die Philosophie überhaupt einen bestimmten Weg einschlägt, der also nur einer ist und nicht alle möglichen Wege des Denkens; dass ihre Art fortzuschreiten nicht alle Arten zugleich sein kann.[894]

Aber alle diese Beschränkungen kommen der Philosophie insgesamt zu: Auch die positive Philosophie und gerade sie beruht auf einem bestimmten Wollen. Auch die positive Philosophie erkennt an, dass alles sich von einem Prius herleiten lässt; und dass das Denken einen bestimmten Weg einschlägt, eine bestimmte Methode wählt, lässt sich in keinem konkreten Denkvollzug vermeiden und verdankt sich der Beschränktheit jedes menschlichen Vollzugs.

---

den Inhalt der Welt gegen die Faktizität des darin Existierenden abhebt“ reiche nicht in die Tiefe, „aus der Schellings Idealismuskritik schöpft“ (*Die Aufhebung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, 9).

[894] Vgl. ev. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 48.

Die Philosophie versucht, alles von diesem Prius her zu denken. Erstens kann man das, indem man von irgendwoher ausgeht und sieht, wie das mit dem Prius zusammenhängt, also sich auf das Prius zubewegt. Diese Richtung ist vor allem dann erforderlich, wenn man das Prius noch nicht kennt, sondern erst finden muss. Zweitens kann man überhaupt vom Prius ausgehen und von ihm aus alles herzuleiten versuchen, was ist. Ersteres gilt für die nicht positive, zweiteres für die positive Philosophie: Also ist die nicht positive Philosophie insofern begrenzt, als sie sich bloß auf das Prinzip zubewegt, und selbst im Augenblick des Erreichens des Ziels (und somit des Endes) noch dieser Hinbewegung verhaftet bleibt.

4.2.1.2 Die Suche nach und der Ausgang von diesem Prinzip

Im *System der Weltalter*, der ersten Münchner Einleitungsvorlesung, ergibt sich folgendes Bild bezüglich des Verhältnisses von nicht positiver und positiver Philosophie: Die positive Philosophie wird als *neuer* Weg zunächst von allen bisherigen philosophischen Systemen abgegrenzt: Sie teile als einzige den gemeinsamen Fehler aller anderen nicht, dass ihr Zusammenhang ein bloß logischer ist. Die positive Philosophie vermeidet den Fehler dadurch, dass sie sich ein Herz nimmt und vom Prius selbst ausgeht.[895] Freilich gesteht Schelling schon im *System der Weltalter* ein, dass es nicht um eine Widerlegung des negativen Systems geht[896], dass also das negative bleibende Geltung und offenbar eine nur ihr eigene Aufgabe hat, und da es der Philosophie nur um das Prius geht, muss diese Aufgabe das Prius betreffen.[897]

In der *Einleitung in die Philosophie* und in der *Grundlegung der positiven Philosophie* tritt die Richtung auf das Prinzip selbst zu *explizit* als regressive neben die rekonstruktive positive (progressive) des Ausgangs vom Prinzip, und sie hat für letztere eine Funktion, die sie sogar notwendig macht. „Der Sinn [von ‚Philosophie ist eine apriorische Wissenschaft'] ist nur der, in der Philosophie wird alles von vorne d. h. in der Ordnung erkannt, wie es von einem objektiven Anfang herkommt. Ist aber dieser Anfang selbst positiv, so ist er nicht a priori, sondern nur a posteriori erkennbar. Damit sind nur zwei verschiedene Richtungen in der Philosophie anerkannt, eine progressive, vom Prius zum Posterius und eine regressive vom Posterius zum Prius. [...] Beide Richtungen in der Philosophie sind gleichwohl notwendig und unvermeidlich".[898]

---

[895] Vgl. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 99.

[896] SCHELLING, *System der Weltalter*, 22f.

[897] Vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 86f.

[898] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 25f. PEETZ stellt eine Verbindung zwischen dieser dupliken Form philosophischen Denkens mit ähnlichen Konzeptionen Platons und Kants her (*Die Freiheit im Wissen*, bes. 301f.).

Die Parallelstelle im *System der Weltalter* brachte auch schon diese Unterscheidung zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkennbarkeit des Prius, zog aber noch nicht deutlich genug daraus die Folgerung, dass die Philosophie deshalb eine doppelte (mit jeweils verschiedener Orientierung) sein müsse.[899]

Die regressive Richtung der Philosophie geht also von Existierendem (von seiner Wirklichkeit) aus auf das zu, was das Existierende denn überhaupt ist, während die progressive Philosophie, die positive Wissenschaft also, die Existenz dessen, was der Begriff bezeichnet, zu erweisen sucht. Die regressive Richtung heißt daher Empirismus oder auch negative Philosophie.[900] „Der Weg des Empirismus geht von der Wirklichkeit zur Möglichkeit. In dem Empirismus gehe ich von der Wirklichkeit zur Möglichkeit. In dem Empirismus gehe ich von der Wirklichkeit aus und suche zu finden, was diese begreiflich macht."[901]

Schon das *System der Weltalter* kennt diesen Empirismus und versteht ihn als Weg der Ermittlung der wahren Tatsache der Welt, und das sei das, was jede Philosophie bis jetzt versucht habe:[902] Allerdings ist diese Tatsache kein irgendwie gegenständliches Prius, sondern lässt sich so formulieren: „Die Genesis der ganzen Natur beruht auf dem Übergewichte, das fortschreitender Weise vom Objecte zum Subject fortgeht / bis zu dem Punkt, wo das Objective auch Subject ist (*im menschlichen Bewußtsein*)".[903] Während Schellings Münchner Zeit bleibt dieser Empirismus das vorbereitende Gegenstück zur positiven Philosophie, um dann in Berlin von der sogenannten reinrationalen Philosophie abgelöst zu werden.[904]

Dass bei diesem Empirismus kein vom Gang zum absoluten Prius unterschiedener Weg im Blick ist, zeigt sich daran, dass mit dem Übergewicht des Objektiven über das Subjektive nicht eine Feststellung gemeint ist, in der Nebensächliches über das

---

[899] SCHELLING, *System der Weltalter*, 80ff. Dass die negative Philosophie erst in späteren Texten der Spätphilosophie ausdrücklich als Teil des Systems entwickelt wird, bemerkt etwa schon FUHRMANS. Allerdings untermauert dieser Befund für ihn seine Einschätzung der geringen Bedeutung der negativen Philosophie. Sie sei bei der Interpretation der Spätphilosophie zunächst zu vernachlässigen (*Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie*, 304). Vgl. daran anschließend etwa CZUMA, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, 11-14; HUTTER, *Geschichtliche Vernunft*, 48-53.

[900] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 246.

[901] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 204.

[902] SCHELLING, *System der Weltalter*, 86: „Alle bisherigen Philosophien waren nur Experimente zu diesem Resultate".

[903] SCHELLING, *System der Weltalter*, 91; vgl. SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 275.

[904] Vgl. bes. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte*, 104-109, ebenfalls im Anschluss an Fuhrmans' Erkenntnisse: Die negative (reinrationale) Philosophie übernehme die Aufgabe des regressiven Empirismus (ebd., 106), die positive werde auf einen Teil der Philosophie beschränkt, allerdings auf einen wesentlichen: „Die positive Philosophie wird also jetzt eingeschränkt auf eine Einzelwissenschaft, allerdings auf die, deren Gegenstand Gott selbst ist" (ebd., 109), auf die Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Verhältnis der von vornherein feststehenden Begriffe ‚Objekt' und ‚Subjekt' ausgesagt wird, sondern sie meint den Prozess, von dem her sich der Sinn der Begriffe erst bestimmt. Letztlich ergibt dieser Prozess den bloßen (von aller Relation mit anderem losgelösten) Begriff Gottes als des „absolut bloß in sich selbst Seyende[n]".[905] Somit ist das Prius erreicht, das in der positiven Philosophie jener Punkt ist, von dem aus (bzw. her) alles gedacht wird.[906] Als Ursache alles wirklichen Seins ist er „die Einheit des Subjektiven und Objektiven als Ursache, also die Einheit insofern er dem Ideellen das Übergewicht verschaft. Er ist nicht die substanzielle Identität des gemeinschaftlich[en?] Entgegengesezten, sondern die Ursache dieser Vereinigung."[907] Die Einheit kann deswegen keine substanzielle sein, weil die Gegensätze (unbegrenztes Sein und begrenztes) in der Ursache selbst gesetzt werden, und Gegensätze zusammenhalten kann nur das Bewusstsein. Die Einheit muss also eine geistige, bewusste sein.[908]

Ausgangspunkt der nicht positiven Philosophie ist das Gegebene: „Jede Philosophie muß von dem Gegebenen ausgehen, weil man vor einer Erklärung doch das zu Erklärende zuerst kennen muß; aber jede kann es auf eine andere Art, gleichwie aus einer Peripherie unendlich viele Linien in den verschiedensten Richtungen zuletzt doch alle zu demselben Mittelpunkt führen können; das, was die Philosophie die verschiedensten Richtungen, doch zuletzt in ein Zentrum sammelt, ist die Gewalt des Willkürlichen oder Gegebenen."[909]

Man würde jetzt erwarten, dass Schelling von empirischen Daten ausgeht (vom unmittelbar Gegebenen) und dahinter den eigentlichen Sinn, die eigentliche Erklärung und den letzten Grund für alles in der Welt sucht (so stellt man sich wohl gemeinhin Empirismus vor). Zuerst fragt sich Schelling aber, wovon man ausgehen sollte; sogenannte empirische Daten werden nicht fraglos als Ausgangsort, schon gar nicht als unmittelbarer anerkannt.[910]

---

905 SW 10, 286.

906 SW 10, 286.

907 SCHELLING, *System der Weltalter*, 102.

908 SCHELLING, *System der Weltalter*, 104. Vgl. zu dieser Stelle MATSUYAMA, *Gott als Herr des Seins*, 241f.

909 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 35.

910 Sehr deutlich später in der SW 11, 301: Philosophie beginnt mit dem Zweifel an dem scheinbar unmittelbar in der Erfahrung Gegebenen. In der SW 11, 299 gesteht Schelling zu, dass manchmal sein eigener Ausgangspunkt auf der Suche nach dem Prinzip die Erfahrung im eigentlichen Sinn gewesen sei, „wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht", weil dieser Weg „der natürlichere ist." Er geht „von dem uns Näheren und Erkannten (dem πρὸς ἡμᾶς προτέροις καὶ γνωριμοτέροις) zu dem an sich Erkenntlicherem aber uns Ferneren". Dieser Weg ist allerdings nicht *der* wissenschaftlich-philosopische Weg zum Prinzip, sondern eine didaktische Hilfe; deshalb scheint Schelling mit diesem Ausgang von der Erfahrung nicht – rückblickend – den Weg des Empirismus zu meinen, der ja *der* wissenschaftlich-philosophische Weg der vorausgehenden und zum Teil seiner eigenen Philosophie war. Aristoteles ging vornehmlich *diesen* Weg zum Prinzip SW 11, 339.

Im Gegenteil: Schelling, der ja alle frühere Philosophie als Versuche zur Ermittlung dieser Tatsache bestimmt hat, versucht jetzt an sie anzuschließen, und zwar anhand der Frage nach dem Prinzip des Erkennens, die seine unmittelbaren Vorgänger (seit Descartes, besonders seit Kant) als den neuralgischen Punkt der Philosophie angesehen haben.[911] Als Ausgangspunkt bietet sich der Versuch an, das Denken selbst zu denken.[912] Das stellt sich aber als nicht so einfach heraus, weil durch diese Re-flexion das Denken zu einem Gegenstand[913] bzw. Seienden wie alles andere gemacht wird.[914] Von da versucht er Erkennen und Sein von Grund auf anhand des Gegensatzes von grenzenlosem Sein und Begrenzung zu denken und so die (komplexe) Ursache des Erkennens und diese auch als die des Seins zu ermitteln.[915] Ganz deutlich kommt in der *Darstellung des philosophischen Empirismus* zum Ausdruck, dass die Ermittlung der wahren Tatsache der Welt zunächst auf der „bloße[n] Analysis der Thatsache des Erkennens“ aufbaut und von da, die Ursache des Seins als Ursache des Erkennens ansehend, erst die „im Prozeß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatsache“ aussprechen kann.[916]

In der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* nennt er die Methode des Ausgangs vom Denken selbst (vom unmittelbaren Inhalt der Vernunft) Induktion und Erfahrung:[917] Erfahrung, weil das Denken die Momente des Seienden nicht in einem stringenten Beweis erschließen kann, sondern erst wirklich denken muss, „um zu *erfahren*, daß das Widersprechende nicht zu denken ist“[918]; Induktion, weil sie in gewisser Weise vom Besonderen zum Allgemeinen geht, indem sie von den Momenten, die sie im Denken selbst vorfindet (und nicht von sinnlich Erfahrenem wie die Induktion im landläufigen Sinn), auf das Prinzip zu gelangen versucht.[919]

4.2.1.3 In der auf das Prinzip zugehenden Wissenschaft steht alles in einem bloß subjektiven, begrifflichen, notwendigen Zusammenhang.

Schelling sieht eine Verbindung zwischen bloß logisch-notwendigem Zusammenhang und der Bewegung auf das Prinzip zu: „Der Zusammenhang in jener Richtung

---

911 SW 10, 233ff. tastet sich die neuere Philosophiegeschichte entlang.
912 SCHELLING, *System der Weltalter*, 79f.93.
913 SCHELLING, *System der Weltalter*, 80.
914 SCHELLING, *System der Weltalter*, 93f.; SW 10, 232f.
915 SCHELLING, *System der Weltalter*, 95; dort sagt er auch: Die „Ursache der Erkennbarkeit und des erkennenden Seins ist eine und dieselbe“. SW 10, 249.
916 SW 10, 249.
917 Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 102-104.
918 SW 11, 326. Vgl. HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 203f.
919 SW 11, 321.

[der Richtung vom Prinzip aus] ist der Zusammenhang des Seins selbst, des objektiven Werdens. Der Zusammenhang in der zweiten ist ein bloß logischer, subjektiver“[920], hat „nur den Zusammenhang des bloßen Denkens für sich“[921], „die Glieder *dieser* Bewegung sind bloss auf eine subjektive Weise so verknüpft durch mein Denken, Es ist hier der antigeschichtliche Zusammenhang.“[922] Der Weg zum Prinzip ist logisch-subjektiv; wenn die Philosophie positiv werden will, muss sie vom Prinzip ausgehen.[923]

Der Grund für diese Kopplung ist aber zunächst nicht einsichtig, zumal die Ableitung vom Prius auch als eine bloß logische, denknotwendige vorgestellt werden kann, sie heißt dann objektiv-logische[924]: Etwa Spinoza ging von Gott (dem Prius) aus zu den Dingen; gleichwohl nimmt er ein zeitloses, bloß logisches Verhältnis zwischen Gott als Prius und den Dingen an und kommt deshalb nicht dazu, das Wirkliche als wirklich und frei zu denken, wird also nicht positiv und kann deshalb nur zu den negativen Systemen gezählt werden.[925]

Die regressive Richtung der Philosophie (auf das Prinzip zu) ist deshalb bloß subjektiv, weil sie zwar auch einen Ausgangspunkt hat, der aber nur ein subjektiver sein kann (das wahre Prinzip wird ja erst gesucht).[926] Subjektiv bedeutet hier freilich nicht beliebig: Subjektiv ist der Ausgangspunkt der negativen Philosophie in dem Sinn, dass ich dabei „von dem *mir* Ersten, vor allem anderen Gewissen ausgehe und [...] von diesem aus durch bloss subjektive Schlüsse zu dem *an sich* Ersten und durch sich Unzweifelhaften“ zu gelangen suche.[927] Allerdings ist dieses ‚Mir Erste‘ jedem Mir das erste, jedem, insofern er Denken, Vernunft ist: Deshalb ist auch der Ausgangspunkt des Wegs Schellings zum Prinzip nicht als sein nur ihm eigener Ausgangspunkt zu verstehen, sondern als *der* Ausgangspunkt, wie er sich der Vernunft als Verhältnis der sog. Potenzen darstellt.

Ansätze des positiven Weges seien bereits bei Aristoteles zu finden, der den Weg vom Empirischen zum Logischen, von den Dingen zu Gott gegangen sei[928] und der am Ende das Letzte (Gott als reine ἐνέργεια) als das wirklich Existierende hatte, wenn auch nicht als aktiv Handelndes,[929] nicht als eines, von dem die Wissenschaft

---

[920] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 25f.
[921] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 33.
[922] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 78.
[923] In gewisser Weise nimmt Schelling diese Aussage später im Kontext der Einordnung der aristotelischen Philosophie zurück, nicht aber in den hier zitierten Texten.
[924] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 78f.
[925] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 79.86.
[926] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 86.
[927] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 86.
[928] SW 13, 103; vgl. SW 11, 339.
[929] SW 13, 104; vgl. a. SW 11, 559 Anm. 1.

ausgehen kann, insofern bei Aristoteles Gott bloß passiv durch Anziehung, als Ende, wirke[930].

Die Richtung auf das vollkommen Seiende ist deshalb subjektiv, weil bloß mein Wollen zugrunde liegt, das vollkommen Seiende zu haben.[931] Bloß mein Wollen liegt aber auch der positiven Philosophie zugrunde, ohne dasselbe könnte das Prius an sich nicht der Ausgangspunkt sein.

Fazit: Im *System der Weltalter* führt Schelling die Konzeption einer positiven Philosophie als Überwindung der bisherigen bloß begriffslogischen, unhistorischen ein.

Daneben deutet sich allerdings schon an, was in der *Einleitung in die Philosophie* und besonders in der *Grundlegung der positiven Philosophie* und der *Darstellung des philosophischen Empirismus* ganz deutlich ausgesprochen wird, dass er nämlich der positiven eine andere zur Seite stellt, die nicht veraltet und von der positiven aufgehoben worden ist wie die bisherigen negativen Systeme, sondern eine wichtige Aufgabe übernimmt, die die positive nicht ausführen kann: Sie sucht das Prius des Seins und des Denkens und findet es, sie geht vom Gegebenen zum Prius. Deshalb nennt Schelling diesen Teil der Philosophie ‚Empirismus', wobei er ihn freilich von anderen Formen des Empirismus abgrenzt. Die negative Philosophie ist begrenzt, weil sie sich von dieser Gerichtetheit auf das Prius hin nicht befreien kann. Die positive Philosophie hingegen überwindet diese Beschränkung, indem sie die Gerichtetheit auf das Prius radikal aufgibt und sich so stellt, dass sie das Prius im Rücken hat[932] und von ihm aus zu allem Wirklichen fortschreiten kann.

In dieser Konzeption ist aber noch nicht erhellt, ob und wie die nicht positive Philosophie (Empirismus) erstens an die oder eine Grenze des Denkens insgesamt stößt; sie scheint nur beschränkt zu sein, insofern sie sich an eine bestimmte Methode und einen bestimmten Gegenstand hält.

Die positive Philosophie scheint zweitens nicht einmal über die negative Philosophie hinauszugehen, sie wählt nur eine andere Methode, die sich eher als eine Umkehr vor dem denn als eine Überwindung des Endes oder Ziels des Weges des Empirismus herausstellt.

Später hat Schelling diese Konzeption wohl aufgrund der etwas irreführenden Vereinfachungen besonders im Zusammenhang mit den Wegmetaphern verändert:

---

930 SW 11, 337; vgl. a. SW 11, 559, Anm. 1.

931 SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 111.

932 Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 53.

4.2.2 Die negative Philosophie ist begrenzt, weil sie das Wirkliche bloß vom relativen Prius aus konstruiert. Das absolute Prius bleibt immer ungedacht ausständig und kann so nicht in das Spiel von Wirklichkeitskonstruktion und Erfahrungskontrolle einbezogen werden.

4.2.2.1 Gemeinsamkeiten der Berliner mit den Münchner Einleitungsvorlesungen

Auch in seinem letzten Lebensabschnitt, in Berlin, behält Schelling wichtige Elemente der bisherigen Konzeption bei:[933] Die nicht positive Philosophie ist insofern mangelhaft, als sie das Wirkliche, das sie denkt, nur in einem notwendigen Zusammenhang[934] und nicht als Wirkliches denkt[935], sie denkt „nur ein Seyn im Begriff".[936]

Die Philosophie beginnt weiters damit, dass sie das wahrhaft Seiende *will*, das Prius des Seins und des Denkens.[937] Warum der Philosophierende das Prius sucht, setzt Schelling in der Regel als selbstverständlich voraus (er gilt ihm ja als letzter Grund des Denkens sowie des Erkennens). In der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* wird er diesbezüglich ausreichend deutlich: Man begehrt diesen Gegenstand deshalb am meisten, weil in ihm „am meisten zu erkennen ist"[938], weil er als Prinzip in nuce alles Erkennbare enthalte: „Aber allerdings wird dieser Gegenstand nicht bloß um seiner selbst willen gesucht, sondern um der *Wissenschaft* willen, nämlich in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch *Prinzip* genannt."[939]

Es gibt auch hier zwei gegensätzliche Richtungen (Orientierungen): jene auf das Prius zu und jene, die von ihm ausgehend alles ableitet, was ist. „Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besonderen geht, kann es aber nur *eine* zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besonderen zum Allgemeinen, also die insgemein inductiv genannte."[940]

---

[933] Die „Spätphilosophie im engeren Sinne, wie sie uns in der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" vorliegt, ist gar nichts anderes als die systematische Verfestigung und Fundierung der im ‚Empirismus' entwickelten Gedanken." (SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 13).

[934] Vgl. SW 13, 114.

[935] SW 13, 58ff.

[936] Etwa SW 13, 65; SW 11, 563.

[937] Vgl. SW 13, 66f.

[938] SW 11, 296.

[939] SW 11, 296.

[940] SW 11, 297.

4.2.2.2 Die negative Philosophie ist begrenzt, weil sie nur einer scheinbaren und vorläufigen Folgebeziehung von einem scheinbaren und vorläufigen Prius aus nachgehen kann.

Der wichtigste Unterschied bezüglich der Frage nach dem Selbstverständnis seiner Philosophie als negativer und positiver liegt darin, dass er einige Unklarheiten in diesem Selbstverständnis zu beseitigen versucht. Von der Sache her war das alles schon in den Münchner Vorlesungen angelegt, wenn dort auch wichtige Konsequenzen noch nicht gezogen worden sind:

Die bedeutendste Unklarheit bestand darin, dass der faktische Gang des Empirismus, der zum Prius führte, mit Empirismus im gemeinen Wortgebrauch kaum etwas zu tun gehabt hat, sondern dass dieser faktische Gang nicht von etwas einfach in der Erfahrung Gegebenen ausging, sondern selbst philosophisch aufgefunden werden musste.[941] Auch die Formulierung ‚Erklärung der Tatsache der Welt' war recht unglücklich gewählt. Sie konnte dahingehend missverstanden werden, dass mit der ‚Welt' ein bestimmtes Datenmaterial vorliege, das dann nur noch so geordnet werden müsse, damit die eigentliche Tatsache sichtbar wird.[942]

Schelling gibt also die Rede von jenem Empirismus auf, der die Tatsache der Welt erklärt, weil er ja doch nur von einer (philosophiegeschichtlichen) Erörterung des Erkenntnisproblems ausging[943]. Stattdessen spricht er nun von einer negativen Philosophie, die vom Denken des unmittelbaren Inhalts der Vernunft ausgeht und so (wie die positive) alles Wirkliche konstruiert: Sie leitet „den Inhalt des wirklichen Seyns ab"[944], aber nicht als Wirkliches. Schelling konstruiert somit auch in der negativen Philosophie von einem Prius aus alles Wirkliche.

Der Unterschied zwischen beiden Konstruktionen ergibt sich aus der Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte: Die negative Philosophie geht bloß von einem relativem Prius (dem unmittelbar Seinkönnenden) aus, die positive vom absoluten (dem, von dem man nur sagen kann, dass es existiert). Das relative ist bloß relativ außer dem Denken, das absolute völlig. Das relative Prius ist nicht, muss aber notwendig ins

---

[941] Im *System der Weltalter* geht das Denken selbstverständlich auch von einem relativen Prius (vom Seienden qua dem Gesamt der drei Potenzen, die auch hier Prinzipe heißen) aus: u. a. SCHELLING, *System der Weltalter*, 141ff. Deren erstes, das reine Seinkönnen, nennt er auch Prius des Seins: Es ist bloß relativ positiv, bloße Unterlage: ebd., 130f. als Unterscheidung bezüglich des Gottesbegriffs. Vgl. auch die Rede von der Vernunft, die zwar Prinzip der Wissenschaft ist, „aber nur, insofern sie in ihr überwunden werden muß" (ebd., 125).

[942] Vgl. HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie der Schöpfung,* 141.

[943] Zur Unterscheidung (oder eher Ineinssicht) von Rationalismus und richtig verstandenem Empirismus in dieser Zeit siehe SW 13, 109ff. In der *Darstellung der Reinrationalen Philosophie* nennt Schelling das der negativen Philosophie vorausgehende reine Denken induktiv SW 11, 297.

[944] SW 13, 65.

Sein übergehen; das absolute ist ein wirklich Seiendes und hat diese Notwendigkeit nicht: Es kann in einer freien Tat ins Sein übergehen, die dann nur empirisch a posteriori erkannt werden kann.[945] Die negative Philosophie geht vom primum cogitabile aus, von dem, was sich dem Denken zuerst anbietet als ihr unmittelbarer Inhalt, während die positive Philosophie das summum cogitabile zur Aufgabe hat.[946] Übrigens findet man auch diese Unterscheidung und mit ihr die Andeutung, dass der regressive Teil der Philosophie ebenfalls von einem prius ausgeht, in den Münchner Vorlesungen.[947]

Die negative Philosophie ist nun insofern begrenzt, als ihr Ausgangspunkt bloß in der Fülle aller Möglichkeit besteht: Inhaltlich gesehen ist dieses All der Denkmöglichkeit die Vernunft selbst, der unmittelbare Inhalt der Vernunft. Von diesem ausgehend kann nichts als wirklich gesetzt werden, weil er selbst nicht wirklich ist. Man kann nur alles, was an ihrem Ausgangsort an Möglichkeit liegt, in Wirklichkeit überzuführen versuchen; besser gesagt: versuchen, dem in der Allmöglichkeit vorprogrammierten Gang der Verwirklichung zu folgen. Dabei entgleitet das Verwirklichte aber dem Denken: Denn das bloß von sich ausgehende Denken kann selbst nicht entscheiden, ob so ein Verwirklichtes dann auch wirklich *ist*. Es muss also dieses (im Denken) Verwirklichte der Erfahrung überlassen, damit diese prüfe, ob es wirklich und also erfahrbar existiert.[948] So ist das Verwirklichte „zum Gegenstand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empirischen) Erkennens geworden“:[949] Das einzige, was das Denken im Ende noch für sich hat, ist die Erkenntnis, dass alle bisher konstruierten Gegenstände ihm nicht selbst eigen sind, sondern fremd.[950]

Auf diesem Weg kommt die negative Philosophie durch den ganzen Bereich des Seins[951] bis zu dem letzten Gegenstand, den sie nicht mehr der Erfahrung überlassen kann und muss[952]: dem gesuchten wahren Seienden, das aber nur negativ gegeben ist[953], das heißt so, dass man nur weiß, dass es alles andere nicht ist.

---

945 SW 13, 127.128f.

946 SW 13, 151.

947 Vgl. z. B. die Unterscheidung zwischen dem mir Ersten und dem an sich Ersten in SCHELLINGS *Grundlegung der positiven Philosophie* (86) sowie die Erkenntnis, dass auch die auf das Prius zusteuernde Bewegung des Denkens einen Anfang, ein Prius braucht: etwa ebd., 78; vgl. SCHELLING, *System der Weltalter*, 130f.

948 SW 13, 62.65. WHITE tendiert dazu, die Unterschiede von positiver und negativer Philosophie zu verwischen, wenn er diese Kontrollfunktion der Erfahrung der positiven Philosophie zuschlägt (*Schelling*, 167f.).

949 SW 13, 102.

950 SW 13, 102.

951 Sie versichert sich gar nicht bloß des Inhalts aller möglichen Gegenstände, sondern auch „der vollständigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung.“ SW 13, 148.

952 SW 13, 148.

953 SW 13, 70.

So erweist sich gerade die Stärke, die Macht dieser Form des Denkens, die darin besteht, alles, was ist, autonom, aus sich selbst ableiten zu können, zugleich als ihre Ohnmacht, insofern ihr alles, was sie ableitet, wieder entgleitet, genauer insofern sie sich jeder Freiheit entledigt sieht, sich von Inhalt zu Inhalt, in das ihm immer Verschwindende zu stürzen gezwungen sieht und das Gesuchte in keinem findet, vielmehr auf die eigene Grundlosigkeit, der Vernunft, des Subjekts und des Gottdenkens stößt.[954] THEUNISSEN sieht darin den Kern der Idealismuskritik Schellings: Die Vernunft, die bei Hegel als ruhig fortschreitende „im Reiche der Ewigkeit" dargestellt ist, reißt bei Schelling „alles in den Strudel des Verschwindens", und am Ende hat sie das diesem Verschwinden Entzogene nur in einer „nicht-affirmativen Doppelnegation".[955]

Diese negative ([rein]rationale) Philosophie geht vom Logischen aus und kommt von ihm zum Empirischen[956], d. h. sie konstruiert das, was empirisch vorfindbar ist, logisch und prüft nur am Empirischen, ob es sich wirklich so verhält.[957]

Eigentlich erkennt (weiß) die negative Philosophie nichts, sie sucht nur immer den einen Gegenstand, während die positive Philosophie dann wirklich weiß.[958]

Unklar war in früheren Texten auch, wie der Anfang der Bewegung auf das absolute Prinzip zu denn einzuschätzen, ja wie er überhaupt möglich sei. In verschiedenen sehr späten Vorlesungen, die in der sogenannten *Darstellung der reinrationalen Philosophie* zusammengefasst sind und an denen Schelling in seinen letzten Lebensjahren konzentriert gearbeitet hat[959], versucht Schelling sich diesem Problem in mehreren Anläufen zu nähern: Er grenzt das Finden des relativen Prius jetzt deutlich von der negativen Wissenschaft ab (von der positiven hat er das früher ja schon wiederholt getan).[960] Dieses Finden ist selbst nicht Wissenschaft, weil es auf keinem Prinzip beruhen kann, weil es das Prinzip der alle anderen Wissenschaften begründenden negativen Philosophie selbst erst liefert.[961] Das reine Denken geht von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft aus und ermittelt von ihm aus dialektisch (in notwendiger[962] hypothetischer Folge) den Begriff des Seienden, von dem

---

954 So WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 219-239.
955 *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 13.
956 SW 13, 103.
957 Vgl. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 31; hier kommt seiner Ansicht nach die Erfahrung aber nur als Dienstleistung für die Vernunft in den Blick, was freilich auch für die positive Philosophie gilt (vgl. ebd. 78).
958 SW 13, 150.
959 Vgl. SCHRAVEN, *Zu Schellings philosophischer Arbeit des Jahres 1848*; BARBARIĆ, *Schellings Platon-Interpretation in der Darstellung der reinrationalen Philosophie*, 77-83.
960 SW 11, 297.355.363.
961 SW 11, 297.
962 SW 11, 363.

dann wissenschaftlich und ebenfalls mit Notwendigkeit in der negativen Philosophie alles abgeleitet wird. Auch hier wird sichtbar, dass dem Inhalt nach schon alles in der negativen Philosophie gedacht wird.

Mit diesen Verdeutlichungen stellt sich aber auch eine Frage immer klarer: Was kann nun so ein Ausgang vom absoluten Prius bringen, das nicht schon die negative Philosophie leisten konnte, wenn ja alles, was ist, sogar das absolute Prius als Idee in der negativen Philosophie konstruiert werden kann: „Wir können alles, was in unserer Erfahrung vorkommt, a priori, im bloßen Denken, erzeugen, aber so ist es eben auch nur im Denken."[963] Ob all das wirklich ist und wir uns nicht geirrt haben, sagt uns dann die Erfahrung.

Allerdings muss man das, was die negative Philosophie ableitet, auf die Gattungen und Arten des Seienden beschränken, die konkreten Einzeldinge kann die negative Philosophie nicht erzeugen. A priori wird sich nur beweisen lassen, „daß es überhaupt Pflanzen gibt";[964] „vielleicht [sic] ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß"[965]. Das liegt aber nicht daran, dass es der negativen Philosophie nur um Inhalt und Begriff des Seienden geht, denn auch die positive Philosophie kann nicht jedes einzelne Existierende in seinem Hier und Jetzt herleiten, umso weniger, als damit ja jedwede Freiheit im Lauf der Welt negiert würde.

Die negative Philosophie hat es zwar freilich nicht geschafft, Gott als Existierenden zu denken. Die Existenz Gottes kann nun die positive freilich auch nicht beweisen[966], denn von dem Prius als bloß Existierendem geht sie ja aus, Gott in seiner bloßen Existenz liegt ihr also voraus: Schelling lehnt den ontologischen Beweis ab, der vom Begriff Gottes auf seine Existenz schließt, weil man mit dem Begriff des notwendig Seienden nur einen Begriff, noch nicht ein wirklich Seiendes hat.[967] Es beweist nicht seine Existenz, sondern spricht nur seine Natur aus.[968]

Der Beweis, den die positive Philosophie durchführen will, kann geradezu als Umkehrung des ontologischen Gottesbeweises verstanden werden[969]: Die Existenz

---

[963] SW 13, 164.
[964] SW 13, 60.
[965] SW 13, 59; vgl. ebd., 171.
[966] SW 13, 158.
[967] SW 13, 157f.; vgl. ebd., 167: „so leugne ich, daß irgend ein Wesen aus seinem Begriff als ein nothwendiges eingesehen werde".
[968] Vgl. auch SCHELLING, *System der Weltalter*, 122.
[969] Vgl. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, 219-237; KREIML, *Die Wirklichkeit Gottes*, 81: Der Beweis der Wirklichkeit Gottes sei das zentrale Anliegen der Philosophie Schellings. Dagegen FRANZ, *Philosophische Religion*, 88f., bes. FN 71: Schelling eigentliches Anliegen gehe über eine Umkehrung des ontologischen Gottesbeweises hinaus. Vgl. weiters COURTINE, *Extase de la Raison,* 291-311*;* MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes,* 264f.; GABRIEL, *Der Mensch im Mythos,* 196-218;

Gottes ist das Vorausgesetzte; bewiesen wird, dass der Begriff, den wir von Gott haben (dass er das Überseiende ist, Schöpfer der Welt und Herr des Seins, als wirklicher und als Person)[970] auf das absolute Prius passt: Die positive Philosophie führt das notwendig Existierende, das sie zunächst nur als reines Dass hat, „bis an den Punkt [...], wo es sich als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott *erweist*, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner *Existenz* erklärt [...] wird."[971]

Der Beweis kann in Form eines Schlussverfahrens dargestellt werden:

1. Das „Prius, dessen Begriff dieser und dieser (der des Ueberseyenden) ist, wird eine solche Folge haben können". 2. „Nun existiert aber diese Folge wirklich" (durch Erfahrung einsehbar). 3. „auch das Prius selbst [existiert so], wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existiert".[972] Es wird also von dem bloßen Dass ausgegangen und versucht, mithilfe der Erfahrung den Begriff Gottes an das anzulegen, von dem ich ausgegangen bin.[973] Die positive Philosophie stellt also ebenso die Was-Frage wie die negative: „Aber gegen dieses nun, gegen das reine Daß erhebt sich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem Was oder nach dem Begriff. Dies ist denn auch der Gang der positiven Philosophie".[974]

STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 164-175; HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 300-324; WINTZEK, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 232-234; sowie KINLAW, *Schellings ursprüngliche Einsicht*, 159: Schelling verwende implizit das ontologische Argument bei der Widerlegung desselben sowie beim Übergang in die positive Philosophie.

970 Schelling rekurriert dabei bewusst und wiederholt auf den allgemeinen Sprachgebrauch als Fundament dessen, wie in der Philosophie über Gott gesprochen werden kann: SW 10, 20f.; vgl. CZUMA, Hans: *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, 85-89.

971 SW 11, 564.

972 SW 13, 129; ähnlich SW 13, 169.

973 SW 13, 158f.; vgl. auch SW 14, 337. BUCHHEIM sieht das so: Das „Minimalgerüst" positiven Denkens enthalte drei Säulen: „erstens bemerkte Wirklichkeit, zweitens eine Vermutung über den Charakter, der sie erklärt und in ihrem Zusammenhang als möglich erscheinen läßt, und drittens seine (des Charakters) Anbindung an triftige Züge innderhalb des Erfahrbaren, vermöge derer er jemandem erweislich werden kann" (*Eins von Allem*, 23).

974 SW 13, 173. Die positive Philosophie geht gerade nicht von empirisch Gegebenem bzw. Erfahrenem aus und versucht von dort aus das in der negativen Philosophie herausgearbeitete Konzept oder Raster zu verifizieren oder immerhin zu belegen: SW 13, 130; vgl. dazu BEACH, *Der metaphysische Empirismus in seiner Beziehung zu Schellings Gottesbeweis*, 42f.: Sonst läge hier wohl ein Fehlschluss vor, weil in diesem Schluss nicht ausgeschlossen wäre, dass ein anderes Prius dieselbe Folge hervorbringen könnte. Vielmehr sei das Vorgehen mit personalem Erkennen in Analogie zu sehen, BEACH stellt einen Bezug zu Martin Buber her (ebd., 48) und beendet seinen Artikel mit dem bekannten Zitat „denn Person sucht Person" (ebd., 55). GIVSAN sieht keine Originalität in der Beweisform der positiven Philosophie, auch der physikotheologische Beweis ist ein a posteriori-Beweis. Schellings Beweis hänge daran, dass „die Welt' ‚die *Folge*'" des absoluten Prius sei. „Wie aber so ein Beweis geführt werden kann, bleibt ein Geheimnis Schellings." (*„Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie*, 128). THEUNISSEN sieht im Ansatz der positiven Philosophie einen Rückfall in den Beweis der Existenz Gottes (obwohl Schelling eine Umkehrung des Gottesbeweises intendiere: Es gehe ja um die Gottheit des bloß Existierenden, nicht um die Existenz Gottes), „weil Schelling dem angeblich ‚bloß Existierenden' im vorhinein die Göttlichkeit zusprechen muß […] setzt er doch ausdrücklich voraus: ‚es kann eine solche

4.2.2.3 Die negative Philosophie ist begrenzt, weil sie nur auf Denken und Gedachtes als ihr Vorausliegendes aufzuruhen vermag und sich das Undenkbare stets bloß entgegenstehen lässt, während die positive Philosophie das Undenkbare zum Prinzip ihres Vollzugs nehmen und es so ins Denken vermitteln kann.

Die negative Philosophie geht nur von Denken und Gedachtem aus, letztlich vom unmittelbaren Inhalt des Denkens. Die positive Philosophie geht von etwas aus, was von seinem Existieren her gar nicht denkbar ist, vom bloß (d. h. ohne vorhergehende Möglichkeit[975]) Existierenden, von der reinen Wirklichkeit[976]: „Das bloß – das nur Existirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt“.[977]

Als Grund allen Denkens muss dieses Un-denkbare aber gedacht werden, wenn man den Sinn und die Geltung jedes beliebigen Gedachten nicht nur zu denken meinen, sondern wirklich denken will. Deshalb genügt die negative Philosophie auch bezüglich der Begründung ihres Vollzugs nicht.

Weiters muss es einen vom Denken unabhängigen Grund aller Dinge geben, wenn es „irgend etwas außer dem Denken Seyendes“ (Wirklichkeit, Welt) geben soll.[978] (Selbstverständlich hat dann auch das Denken, schon weil es ein Wirkliches ist, darin seinen Grund.)

Dieses Un-denkbare bildet insofen die Grenze der negativen Philosophie, als diese sich stets auf es zubewegt und es auch am Ende nur negativ hat (dadurch, dass sie merkt, dass sie sich nicht noch mehr an es annähern kann. Die positive Philosophie überwindet die Grenze, indem sie sie *hinter* und nicht vor sich sein lässt, indem sie also etwas zu seiner Voraussetzung *macht*, was eigentlich gar nicht ihrem Verfügungsbereich angehört. Genauer gesagt bildet nicht das Un-denkbare die Grenze zwischen den beiden Vollzügen der Philosophie, sondern das bloß Vor-sich-Haben dieser Grenze, das kein scheinbares Erreichen überwinden kann.

Von einer anderen Seite her gesehen bedeutet das: Philosophie kann etwas immer nur denken von einem anderen her (von einem Prius qua *früher Gedachten* her). Da

---

Folge haben, *wenn es will*‘ (XIII 129), und indem er dies voraussetzt, schleust er in das ‚absolute Prius‘ eine mit Willen begabte Persönlichkeit ein“ (THEUNISSEN, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 22f.).

975 Vgl. etwa SW 13, 161.

976 SW 13, 162.

977 SW 13, 161.

978 SW 13, 164.

das bei dem absoluten Prius[979] nicht möglich ist, kann es der negativen Philosophie nicht unmittelbar zum Thema werden, sondern sie muss „jenes Letzte als unerkennbar stehen“ lassen.[980] Die negative Philosophie kann nur versuchen, alles von irgendwoher zu denken, wobei sie von dem ausgeht, was immer schon den Inhalt ihres Denkens ausmacht, und nach vollendeter Durchführung dieses Woher-Denkens das umrisshaft auszumachen, was sich selbst von diesem Denken ausschließt. Die negative Philosophie kann nichts außerhalb des Denkens (ihrer selbst) setzen als etwas, von dem sie ausgeht.[981]

Die positive Philosophie überwindet diese Begrenzung, insofern sie von dem ausgeht, was nicht gedacht werden kann: „Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so *müssen* wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist.“[982]

Als Ausgang wird es freilich auch im Vollzug der positiven Philosophie nicht gedacht; insofern bleibt dieses ihr als Anfang Grenze.[983] „Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit sey nicht zu *denken*. Dies kann man im gewissen Sinn zugeben und sagen: eben darum sey sie der *Anfang* alles reellen Denkens – denn der *Anfang* des Denkens ist noch nicht selbst Denken.“[984] Das, was kein Prius hat, von dem her es gedacht werden könnte, muss gänzlich ungedacht bleiben.[985] Dieser Anfang als solcher hat aber schon ein Verhältnis zum Denken, wenn auch ein negatives.[986] Der das Denken begründende Anfang gehört schon zum Denken, „wie der terminus a quo einer Bewegung […] zu der Bewegung gehört“, ohne dass in ihm selbst schon Bewegung wäre.[987] Gerade weil die reine Wirklichkeit als allem Denken vorausgehende nicht gedacht werden kann, kann sie Anfang des Denkens werden.

Die Grenze des Denkens dieses Prius wird auch von der positiven Philosophie nicht überschritten (transzendiert)[988], sondern die positive Philosophie beginnt mit dem

---

[979] Dieses ist zwar auch Prius des Denkens, von dem her erst alles gedacht werden kann; es kann aber als absolutes Prius nicht denkend selbst noch einmal umgriffen werden.

[980] SW 13, 102.

[981] Vgl. SW 13, 165.

[982] SW 13, 164.

[983] Auch am Endpunkt der religiösen Entwicklung, in der philosophischen Religion „ist und bleibt dieser Gott wirklich der im Begreifen vermittelte Unbegriffene, *weil* er die reine Selbstvermittlung, das Wesende der reinen Tätigkeit ist, das Letzte, worüber man nicht mehr hinauskann.“ (SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 268).

[984] SW 13, 162.

[985] SW 13, 92.

[986] SW 13, 162.

[987] SW 14, 341.

[988] Was einen Rückfall in eine „irgendwie ‚dogmatisch‘ vorgehende Ontologie“ darstellen würde, der Schelling genau das jahrzehntelang mit vorgeworfen hat. „Das Unvordenkliche begegnet dem Denken nicht in der Weise, daß es hinüberspringt und aufgenommen wird vom Denken, sondern in der, daß ein

Transzendenten, indem sie von Anfang an von ihm weggeht und wieder in die Immanenz (des Denkens) zu kommen versucht:[989] Auch in der positiven Philosophie bleibt das bloß Existierende stets Prius, es kann nie selbst (von einem Früheren her), sondern nur an seinen Folgen indirekt erkannt werden.[990]

Aber sie ist erstes eigentliches Objekt, was Schelling im (also negativen) Sinn von ‚sich entgegenwerfen' („quod se objicit") versteht.[991] Sich entgegenwerfen könnte es nicht, wenn das Denken es schon von vornherein vereinnahmt hätte.

Im Fortgang der positiven Philosophie erhellt sich der Vollzug des Ausgangs immer mehr, sodass man in gewisser Hinsicht sagen kann: Das Unbegreifliche des Ausgangs wird als Gott, im Denken/Erkennen Gottes begreiflich.[992] Wie das Unbegreifliche aber begreiflich wird, wurde bereits skizziert: Sie stellt die Wasfrage (Was ist dieses notwendig Existierende, ist es das, was wir unter Gott vestehen?)[993] und erschließt aus der Kenntnis des hypothetischen Zusammenhangs zwischen Prius und allem einerseits und der Erfahrung wirklicher Dinge andererseits auf das Gottsein, Grundsein des notwendig Existierenden.[994]

Dass das Unbegreifliche aber als das Seiende Gegenstand des Denkens werden kann, lässt sich aus dem bloßen Dass als solchem nicht ableiten. Vielmehr bleibt diese Möglichkeit des Eingehens in die Denkbarkeit, als Affinität zwischen Sein und Denken, vorausgesetzt,[995] muss von der Vernunft, die ihren Ursprung nicht in sich, sondern als von anderswoher erkannt hat, selbst gefordert werden, „solange es Denken ist",[996] sie kann es aber nicht ableiten. Sie selbst kommt dabei aber

---

Denken von ihm weg ist oder wegdenkt". Das, von dem das Denken wegdenkt, ist nicht schon „durch das Prädikat der Unvordenklichkeit gewissermaßen gekennzeichnet", sondern im „so Wegsein des Denkens verwandelt sich also auch das Seiende qua Gegenstand erst in das unvordenkliche Sein". Und durch dieses Wegsein geht das Denken auch nicht in „seinem schließlichen Denkinhalt" auf, sondern ist in diesem Sinn „frei denkendes" (BUCHHEIM, *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 208).

989 Vgl. SW 13, 169f.

990 Vgl. SW 13, 129.

991 SW 13, 162.

992 Vgl. SW 13, 165.170. CZUMA versteht diesen Vorgang hermeneutisch (und beschreibt ihn z.T. in der entsprechenden philosophischen Sprache) als Selbstvermittlung des Seins bzw. Auslegung Gottes: „Der philosophische Standpunkt Schellings ist der Standpunkt der Philosophie als Selbstvermittlung des Seins. Das Sein (der menschlichen Rede, und ein anderes Sein gibt es nicht) ist Geschichte. Die Geschichte des Seins bedeutet Gott. Daher ist die Philosophie Schellings, die aus seinem Standpunkt erwächst, Auslegung (Verstehen und Vermittlung) des Seins als Auslegung Gottes." (*Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, 187), was zu einer gewissen Verwässerung oder Verschüttung der Probleme beiträgt, die den späten Schelling umgetrieben haben.

993 SW 13, 173.

994 SW 13, 129.169.

995 HOLZ sieht hier eine ursprüngliche „*Korrelation zweier in sich schon relationaler Prinzipienfelder*" zum Ausdruck gebracht: Dass und Was, Akt/Freiheit/„das absolute Unverwechselbare und Einzige der Person als faktischer" und „universale Apriorität mitsamt ihren Prinzipien" (*Spekulation und Faktizität*, 489)

996 SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 92.

nicht aus sich heraus; das, was den Vorrang des Seins setzt, ist wieder das Denken.[997]

Das Undenkbare bleibt auch der positiven Philosophie Grenze ihres Vollzugs, das Denken erkennt den Vorrang des Seins. Sich als vom reinen Dass herkommend verstehend geht sie ebenso hypothetisch, ableitend, deduktiv, notwendig (re)konstruierend vor wie die negative Philosophie[998]; in der Schellingforschung schwäche man das allerdings gerne ab.[999]

Das lässt sich durchaus so verstehen, dass positive Philosophie gar nicht wirklich von dem ausgeht, was außerhalb des Denkens ist, sondern entweder doch wieder nur von einem Platzhalter dafür *im* Denken. Möglicherweise begnügt sich Schelling in aller Regel, über diesen Ausgang zu sprechen, ohne ihn tatsächlich nachvollziehbar durchzuführen (oder durchführen zu können?). Positive Philosophie beginnt möglicherweise wieder mit derselben Reflexion über die Potenzen wie die negative.[1000] Vielleicht konzentriert sich also die Frage nach der Grenze des Wissens auf

---

[997] Darin besteht die eigentliche Pointe der „idealistischen" Interpretation des späten Schelling durch SCHULZ (vgl. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 92).

[998] Vgl. etwa SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 89f.; DENKER, *Der exzentrische Gott*, 23: „Schellings positive Philosophie fängt mit einem Gedankenexperiment an, d. h. sie befaßt sich nur mit reinen Denkmöglichkeiten", wenn auch mit jener „Hyptothese, daß Freiheit das ist, was vor dem Sein sei"; sowie ähnlich WILD, *Reflexion und Erfahrung*, 127. SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 378-389. Nach ZABOROWSKI bleibt auch in der positiven Philosophie „der Erkenntnis von Wirklichkeit die Möglichkeitsspekulation" vorgordnet (*Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes*, 73). HARTMANN erkennt bereits den hypothetischen Charakter des Ausgangs vom prius in der positiven Philosophie, zieht den wissenschaftlichen Wert der hypothetisch-deduktiven Methode aber stark in Zweifel. Die induktive, die Schelling aber leider „auf die bloße innere Erfahrung des reinen Denkens einschränkt", sei zielführender. In der Folge plädiert er für eine allgemeine Anwendung der induktiven Methode von der gesamten Breite der Erfahrung aus und damit für eine Aufhebung des Unterschieds von negativer und positiver Philosophie (*Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer,* 17-21).

[999] SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 82.

[1000] Vgl. SW 14, 355: Schelling entwickelt hier die drei Potenzen Subjekt – Objekt – Subjekt-Objekt und sagt dann: „Dieses sind die drei Momente, aus denen sich in der göttlichen Anschauung oder im göttlichen Vorsatz unmittelbar der Prototyp aller Existenz zusammensetzt, wie er schon der negativen Philosophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Existierenden, nämlich der Anfang alles Existierenden in ihm selbst, ist das bloße Subjekt zum Seyn". Als Erläuterung dazu könnte man einen Abschnitt in der SW 14, 353f. verstehen: „[S]o hat also auch Gott an diesem seyn und nicht seyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufsteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philosophie gleichsam vorbildlich war, ist hier als wirklich. Dieselben Potenzen, die sich uns in der negativen Philosophie als apriorische darstellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der positiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d. h. nicht als solche, die dem Seyn vorausgehen, sondern die das Seyn, und zwar das als Wesen gesetzte Seyn, zu ihrer Voraussetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflöslichen Einheit haben." Vgl. etwa MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 272f. MEIERS Kritik eines Rückfalls des Beginns der positiven Philosophie in die reinrationale greift zumindest in der Begründung vielleicht zu kurz, weil er seinerseits wieder den *möglichen* Begriff sowohl einer negativen wie einer positiven zu sehr voneinander abgrenzt und zu sehr am äußeren Beweischarakter philosophischen Denkens orientiert ist und konsequenterweise das Anliegen, das Schelling mit der positiven Philosophie vertritt, in die Theologie abschieben oder besser sich zuschieben muss (ebd., 288).

diesen Anfang des Denkens überhaupt, sei das nun am Anfang der negativen, sei es am Anfang der positiven Philosophie.

Es ist auch nicht klar, ob die Erfahrung bei dieser Ableitung wirklich eine andere Rolle spielt als in der negativen Philosophie. Gleiches gilt wohl für das freie Handeln: Wird dieses nicht auch wieder nur theoretisch abgeleitet, indem ein Begriff für Gott entwickelt wird, in dem etwas Platz hat, was wie freies Handeln klingt, und in dem vor allem das freie Handeln ebenfalls als *Begriff* vorkommt? Was bedeutet es für das konkrete Vorgehen, von dem bloß Existierenden selbst auszugehen, nicht bloß wieder von einem Begriff desselben, von einem Begriff des Unbegreiflichen, den zu denken ein Widerspruch scheint, den Schelling aufzulösen trotz seines schönen Programms nicht so einfach gelingen will[1001] oder in dem die Möglichkeit seines Begreiflichwerdens in Form einer petitio principii bereits vorweggenommen ist?[1002]

[1001] Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 269f. Als „einzig bleibender Ausweg zur im Denken unerreichbaren Wirklichkeit" bleibe „die Substitution des Seins durch das ungründige allgemeine Wollen und des Denkens des Seins durch das Beherrschen-Wollen des Seienden"; Schelling sehe „sich gezwungen, die Frage nach den Seinsprinzipien in das Problem eines wirklichkeitslosen, seinsunabhängigen Könnens (Potenz), der gegenstandlosen Möglichkeit des reinen Denkens, zu verformen" (ebd., 275).

[1002] SOLLBERGERS Vorschlag, das konkrete Vorgehen der positiven Philosophie im Horizont diagnostischer Rationalität als inventives Denken, als Rätsellösen zu verstehen, klingt sympathisch und erscheint wie eine freundliche, aber selbst mehr zu erraten suchende Fortschreibung Schellingscher Intentionen: „Irritiert von einer anfänglich unerklärlichen Wirklichkeit, löst sich die Vernunft allmählich aus ihrem Erstarrungs- und Irritationszustand, indem sie mit detektivischer Geschäftigkeit nach konzeptuellen Vorgaben sucht, auf deren Hintergrund diese Wirklichkeit sich verorten und begreiflich machen liesse. Im Gegensatz zur »Logo-Genese« der negativen Philosophie, d.h. der apriorisch-begrifflichen Konstuktion eines in sich konsistenten Weltmodells, ist die irritierte Vernunft zwar in der Lage, verschieden Varianten von Rätsellösungen diagnostisch durchzuspielen, jedoch kann sie ihren Ausgangspunkt, das unzweifelhaft Wirkliche, im Gegensatz zu den konstruierten bestimmten Möglichkeiten nicht derart entschärfen, dass sie es endgültig in die konditionale Klammer eines blossen Bedingungszusammenhangs zu versetzen vermöchte." (*Metaphysik und Invention*, 387f.) Auch wenn die Idee einer Irritation durch unerklärliche Wirklichkeit, das Erstaunen, für Schellings Philosophie (oder für Philosophie insgesamt) tatsächlich einen sehr zentralen Punkt trifft, ist der Ausgangspunkt der positiven Philosphie gerade der Entschluss, auf diese Weise fortzugehen, nicht ein verzweifelter Versuch, sich aus einer erschütternden Erfahrung des Denkens zu lösen. Auf einen Bezug auf eine besondere Erfahrung scheint mir Schelling am Beginn der positiven Philosophie zu verzichten, am ehesten scheint das noch am Ende der negativen Philosophie zu geschehen, die aber nicht einfach mit dem Beginn der positiven zu identifizieren ist. Was Schelling tatsächlich macht, wenn er versucht anzudeuten, wie es in der positiven Philosophie losgeht, ist der Rekurs auf die Potenzen und ihr Verhältnis, die Entwicklung einer Theorie der Schöpfung, des Monotheismus. Diese Texte scheinen die Idee einer versuchsweisen Anwendung verschiedener Rätsellösungsmetoden nicht wirklich zu stützen, zumal in der positiven Philosophie ja nicht das konkret Gegebene der Ausgangspunkt sein soll, dessen Zusammenhänge zu errätseln wären, sondern das bloß Existierende, das in das in gewisser Weise bereits enträtselte Denken hinein vermittelt werden soll. Wenn BUCHHEIM als entscheidende Merkmale der positiven Philosophie auf die personale Dimension, die Bedeutung der Namens (vokative Identität) und der praktischen Valenz des Denkens verweist und das Projekt „etwas salopp" so beschreibt: „zu zeigen, daß die geschichtliche Welt ganz nach Gott aussehe, oder mindestens ein Verhalten berge, das Gott ähnlich sieht […] als was unsere Geschichte zu *diagnostizieren* ist", „ob ‚ein Gewisses', mit dem wir es wirklich zu tun haben, als das höchste Wesen und eben als Gott, anzusehen ist", was sich nur erweisen kann (*Eins von Allem*, 106f.), dann bleibt vielleicht auch hier das Problem unterbestimmt, dass jenes Gewisse, mit

4.2.3 Die beiden Formen der Philosophie sind durch einen Willensvollzug voneinander geschieden. Die negative ist begrenzt, weil sie, die auf bloßes Denken setzt, ohne diesen Willensvollzug nicht weiter kann.

4.2.3.1 Die positive Philosophie beginnt mit einem Wollen.

Wenn das Prius nicht erkennbar ist und sich die Notwendigkeit, von ihm auszugehen, nicht als notwendige Folge des Ergebnisses der Gedankenfolge in der negativen Philosophie ergibt[1003], es aber dennoch der Ausgangspunkt für ein aktuelles Erkennen, für den Vollzug einer Ableitung werden soll, bedarf es dazu eines über schlüssige Argumentation hinausgehenden Antriebs. Schelling nimmt auch stets eine Willensentscheidung als den eigentlichen Antrieb für den Ausgang vom (absoluten) Prius an: In der *Einleitung in die Philosophie* spielt er damit negative und positive Philosophie gegeneinander aus: Wer dazu fähig ist, gleich den Ausgang vom Prinzip zu wollen, braucht den regressiven Teil der Philosophie nicht: „Wer eines solchen heroischen Anhelationsaktes fähig ist, der würde keiner regressiven Philosophie bedürfen [...] Er könnte sagen: Ich will, daß alles von absoluter Freiheit ausgehe, daß alles nicht Werk eines willenlosen, sondern eines wollenden Verstandes [...] sei".[1004] In den Berliner Vorlesungen geht es vor allem um den Willensvollzug, der den Übergang von der vorhergehenden negativen zur positiven ermöglicht, auch wenn er wie früher festhält, dass die positive auch ohne die negative anfangen könnte (aber das Wollen ist dann dasselbe)[1005]: „Dazu [zur *Umkehr* der Richtung und also zum Ausgang vom Prius] bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs;

---

dem wir es wirklich zu tun haben, nicht gegeben ist, keinen aktuellen, festzumachenden Ausgangspunkt darstellt außer indem es sich ‚a posteriori', nachträglich, durch den Nachvollzug des Gründens von jenem her ins Denken hinein erweist; und folglich wie denn dieser Nachvollzug, dieses Zeigen und Diagnostizieren genau vorgehen soll. Vgl. dazu auch KRÜGER, *Verborgene Verborgenheit*, 135f., Anm. 56. IBER sieht jene Aporie, die beim späten Schelling das Auseinanderbrechen der Philosophie in zwei Teile bewirkt (dass die Vernunft ihr Prinzip nicht erfassen kann, es aus sich selbst ausstoßen muss), auch in der positiven Philosophie am Werk. „Die positive Philosophie lehrt die Aporie, daß der Vernunft eine ‚Wirklichkeit' vorausgesetzt werden müsse, die der Vernunft prinzipiell entzogen, aber zugleich ihr Prinzip ist. […] Die positive Philosophie suggeriert, mit dem intendierten Prius des absoluten Daß zugleich über die Möglichkeit zur kategorialen Bestimmung der religiösen Wirklichkeit zu verfügen. In Wahrheit […] fällt beides auseinander. Ist Kategorialität gefordert, dann muß Denken als Instanz der Theoriebildung und die Vernunft als prinzipiierend auftreten. Die faktische Durchführung der Religionsphilosophie hat gezeigt, daß sich die Umkehrung des Primats des Denkens gegenüber dem Sein zugunsten des Seins nicht durchhalten läßt. Da die Vernunft aber nur hypothetisch bleibt, kann sie sich andererseits nur positivistisch an der vorgegebenen Wirklichkeit orientieren." (*Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, 322f.).

[1003] SW 11, 565.

[1004] SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, 102; vgl. ebd., 99: „Für den aber, der das Herz hat, von Gott anzufangen [...]".

[1005] Vgl. SW 13, 93; SW 11, 564. Vgl. GIVSAN, *„Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie,* bes. 115f.125f.

im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat nur mit dem Nothwendigen zu thun".[1006]

Eine genauere Auseinandersetzung mit diesem Willen, der am Anfang der positiven Philosophie steht, findet sich in der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*[1007] und besonders in der letzten Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*. Dagegen ist vom Wollen als Antrieb jeder Philosophie auch in den früheren Vorlesungszyklen öfter die Rede, ebenso vom Wollen Gottes als Grund seines eigenen und des Seins aller Dinge.

4.2.3.2 Dieses Wollen richtet sich auf etwas, was über alles hinausgeht und alles enthält.

Es will das vollkommen Seyende, das wahrhaft Seiende, aber als Seiendes (nicht bloß als Idee)[1008]. Es verlangt „mit innerer Notwendigkeit [...], daß Gott nicht bloße Idee sei."[1009] Dieser Wille verlangt nach dem, „was über dem Seyn ist".[1010] Das bedeutet allerdings nicht, dass es hier darum geht, die Geltung einer Aussage oder das Begreifen eines geheimnisvollen und verheißungsvollen Begriffs zu wollen, sondern dass der Wille nach Gott selbst (als Person und als frei Handelndem) verlangt: „*Ihn, Ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der *als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz der der Herr des Seins ist".[1011]

4.2.3.3 Es kommt dem Menschen als Menschen zu.

Schelling begründet das Wollen eines frei handelnden und wirklichen Gottes in einem grundlegenden Bedürfnis des Menschen überhaupt nach ‚Seligkeit' (im Sinn von Glück):[1012] „Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen, als Glückseligkeit."[1013]

Diesem Bedürfnis reicht ein passiver Gott nicht. Zunächst scheint es so, dass Kontemplation (ein radikales Ausleben eines bloß ideellen Verhältnisses zu Gott)

[1006] SW 11, 565. Beim Übergang in die positive Philosophie steht nicht zuletzt Kants praktische Philosophie Pate (JAKOBS, *Kants praktische Philosophie bei Schellings Übergang von der negativen zur positiven Philosophie*).

[1007] Hier liegt der Akzent nicht so sehr auf dem Wollen, sondern auf der Unterwerfung der Vernunft, zu der sie gezwungen ist, weil ihr Ausgangspunkt außerhalb ihres Bereichs liegt.

[1008] SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, 107: „Ich *will* das *wahrhaft* Seiende, Das heisst allerdings: ich will, dass ich es seiend finde. Aber ich sage damit noch nicht, dass es sei." Vgl. ebd., 114.

[1009] SW 11, 565.

[1010] SW 11, 564; SW 13, 93.

[1011] SW 11, 566. Zur Rede vom „Herrn des Seins" vgl. HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, 293-295.

[1012] vgl. SW 11, 558; vgl. a. 556; besonders 566f.

[1013] SW 11, 569.

genügen könne; aber sie lässt sich nicht durchhalten; das Handeln, das „thätige Leben“ fordert seine Rechte, sodass der passive Gott nicht mehr reicht: „Das Aufgeben des Handelns [sc. in der Kontemplation bzw. in der kontemplativen Wissenschaft, die sich der Schau Gottes hingibt] läßt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder entritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu“.[1014] Der bloß passive Gott reicht dem Menschen deshalb nicht, weil er nicht die (unselige) Situation aufheben kann, die nach dem sog. Abfall (als Treten an die Stelle Gottes) entstanden ist. Das Wollen eines aktiven Gottes entsteht aus der Erkenntnis der so entstandenen Kluft zwischen Gott und dem Ich.[1015]

Dass dem Ich ein bloß passiver, begrifflicher Gott nicht genügt, liegt auch daran, dass es als freie, handelnde Person mit einer ebensolchen zu tun haben will: „Denn Person sucht Person.“[1016] Es ist „das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey.“[1017]

Etwas anderes könnte das durch das Gesetz eingeengte Ich nicht frei machen; jede Seligkeit wäre dann eine nach dem Verdienst aufgrund des Gesetzes zugeteilte, also proportionierte und unvollkommene, was dem Wesen der Seligkeit widerspricht.[1018]

Und wenn das bleibende Prinzip des Denkens und Seins nur Freiheit, nur der freie Gott sein kann, dann kann sich die dieses Gründen nachvollziehende Philosophie nicht auf das äußerliche Nachvollziehen eines Begründungsgangs beschränken, dann muss Freiheit und Entscheidung zum Zentrum des philosophischen Vollzugs selbst werden. Durch die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie, an deren Übergang eine willensmäßige Entscheidung steht, trägt Schelling dem Rechnung: Die Mitte zwischen negativer und positiver Philosophie wird zur Mitte des freien philosophischen Denkens[1019], durch die der zunächst als virtuelles, vorpersonales, nichtfreies Zusammenfallen konzipierte Anfang gleichsam eingeholt und verwandelt wird durch den freien Vollzug der Philosophie selbst.

[1014] SW 11, 560.
[1015] SW 11, 560.
[1016] SW 11, 566.
[1017] SW 11, 569.
[1018] SW 11, 567.
[1019] Deutlich PEETZ, *Die Freiheit im Wissen*, 314: „Weil Rationalität in der personalen Entscheidung über das Verhältnis zweier Wissensweisen besteht, bedingt sie auch die Struktur des Systemprinzips: Dieses ist nicht mehr – wie bei Fichte – einfachhin und einsinnig das *Setzende*, sondern das *Entscheidende*“.

4.2.3.4 Es zeigt sich vermittelt in verschiedenen Stufen im umfassenden Vollzug menschlichen Daseins.

Die Umkehr (von negativer zu positiver) muss nach Texten aus der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* als Rückzug bzw. als Unterwerfung[1020], als (dem Prinzip) Raumgeben des Ichs verstanden werden, und zwar nicht plötzlich und willkürlich, sondern vermittelt durch verschiedene Stufen:[1021]

Zunächst wird das Individuum durch das Gesetz (den Staat) notwendigerweise bezwungen, gebeugt[1022], gar negiert[1023], wenn auch dessen Aufgabe die Schaffung einer Basis für die Freiheit der Individuen ist.[1024]

Dann versucht sich das Individuum gegen das Gesetz zu behaupten, indem es „ins beschauliche Leben" flüchtet.[1025]

Schelling deutet auch diesen Rückzug als einen Schritt der Aufgabe der Selbstheit: Mit diesem Schritt „*tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber*: ohne von Gott zu wissen, sucht es ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt, und weil dieses Suchen im Aufgeben der Selbstheit geschieht, durch die es sich von Gott geschieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen selbst sich wieder zu

---

[1020] Z. B SW 13, 165.171 u. ö.: Hier aber spricht er eher formal von einer Unterwerfung der *Vernunft*.

[1021] Vgl. dazu GABRIEL, *Der Mensch im Mythos*, 234ff.

[1022] SW 11, 554.

[1023] SW 11, 556.

[1024] SW 11, 551. In Anknüpfung an Habermas' Interpretation erkennt ŽIŽEK in Schellings positiver Philosophie reaktionäre Züge. Schelling erkenne aber immerhin den repressiven Charakter der Staatsmacht an, die Unmöglichkeit, dass die Subjekte die Staatsmacht „als Ausdruck ihres eigensten innersten Willens erfahren werden", also „den *entfremdeten* Charakter des Staates" (*Der nie aufgehende Rest*, 60). Diese Position sei „auch nicht einfach zu verabschieden", weil sie „die falsche Alternative" zwischen Glorifizierung „als ethisches Königreich" und völliger Ablehnung „als Instrument der Unterdrückung" unterminiere. (ebd., 62). Im Rahmen einer Revision seiner „damalige[n] vehemente[n] Kritik" (*Die Geschichte, das Recht und der Staat als „zweite Natur"*, 168, Anm. 4) an Schellings Position meint SANDKÜHLER, Schelling gebe „gute Gründe für die Geltung des Rechts und für die Notwendigkeit des Staats, vermeidet aber alle materialen ethischen Normierungen der Rechtsidee und der Staatsfunktion; deshalb ist seine Rechts- und Staatskonzeption für moderne pluralistische Gesellschaften von Interesse" (ebd., 168). Vgl. auch PEETZ, *Die Freiheit im Wissen*, 313; KORSCH, *Der Grund der Freiheit*, 266f. SCHELLING kritisiert den Staatsbegriff Hegels; der Staat dürfe nicht zum absolut Höchsten gemacht werden: *Grundlegung der positiven Philosophie*, 235 und dazu HOFMANN, *Über den Staat hinaus*, 174-177. Nach HOFMANNS Einschätzung ist der späte Schelling nicht a-, sondern antipolitisch (ebd., 210.216). Den bürgerlichen Revolutionen sowie sozialistischen Bewegungen stand er ablehnend gegenüber (vgl. dazu v.a. SCHRAVEN, *Philosophie und Revolution*); seinem politischen Konservativismus entspreche der Vorrang des Seins vor dem Denken in seiner philosophischen Konzeption (HOFMANN, *Über den Staat hinaus*, 209.216; vgl. SANDKÜHLER, *Freiheit und Wirklichkeit*, 238; THEUNISSEN, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 23-26; KORSCH, *Der Grund der Freiheit*, 297). Allerdings gehe die „von Schelling geforderte göttliche Ordnung […] über den Staat der Restauration hinaus. Schelling wird im Alter nicht staatsgläubig" (HOFMANN, *Über den Staat hinaus*, 210). Der Staat sei lediglich „Durchgangspunkt" (ebd., 200), höher stehe das Individuum (ebd., 201); Religion bzw. die philosophische Religion sei über den Staat hinausgehender Bezugspunkt, sei selbst „Kritik des Rechts" (ebd., 205-207).

[1025] SW 11, 556.

berühren“[1026], freilich kommt Gott nur als gedachter und erkannter, nicht als wirklicher in Sicht. Dieser Schritt vollzieht sich in drei Stufen: mystische Frömmigkeit (in ihr sucht „der Mensch sich selbst und alles andre mit ihm zusammenhängende bloß zufällige Seyn möglichst zu vernichtigen (nicht: zu vernichten)“)[1027], Kunst (in ihm will sich „das Ich dem Göttlichen ähnlich“ machen)[1028] und contemplative Wissenschaft, die Gott schaut.[1029]

In einem letzten Schritt erklärt das Ich, das sich bei seiner Konstitution zum Prinzip anstatt Gottes, zum Gott ausschließenden gemacht hat, sich selbst als Nicht-Prinzip und gibt stattdessen dem wahren Prinzip (Gott) Raum.[1030]

Diesen Schritten auf der Ebene des menschlichen Bewusstseins bzw. der Bewusstseinsgeschichte entspricht der Schritt vom negativen zum positiven Denken in der Philosophie.[1031] Die Vernunft gibt sich selbst zunächst auf, lässt etwas außer ihr selbst, etwas ihrem Zugriff Entzogenes über sich gebieten: Denn die Vernunft gesteht sich endlich zu, dass das von ihr Gesuchte, sie Begründende nicht innerhalb ihres Bereiches zu finden ist: Sie stößt dieses Prinzip gleichsam aus der Vernunft aus (*ekstasis* der Vernunft).[1032] Die Vernunft unterwirft sich selbst dem, „was schlechterdings außer der Vernunft“ (ist),[1033] erkennt es als einzige Voraussetzung und Begründung des Denkens an.[1034]

Das Wollen des Ich, von seinem Prinzipsein abzulassen und dem wirklichen Prinzip, ohne es denkend zu vereinnahmen, Raum zu geben, sollte man vielleicht besser „Nichtwollen“ nennen, weil es von sich so radikal ablässt, dass kein positiv zu bestimmendes Wollen mehr übrig bleibt. Freilich hat es auch etwas für sich, auch dieses Nichtwollen der Sphäre des Wollens zuzusprechen, um damit auszuschließen, dass es ein sich aus dem Denken selbst notwendig oder bruchlos ergäbender Vollzug wäre.[1035]

[1026] SW 11, 556.
[1027] SW 11, 557.
[1028] SW 11, 557.
[1029] Vgl. FRANZ, *Philosophische Religion*, 256f.
[1030] SW 11, 560.
[1031] SW 11, 561.
[1032] SW 11, 565. Während SCHULZ den Übergang und die Ekstasis als idealistische „*Negation der Negation*“ versteht (*Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 69), und davon ausgeht, dass es immer die Vernunft selbst ist, „die über sich zu Gericht sitzt und das Urteil fällt“ (ebd., 60), in ihrer Begrenztheit erst ihr wahres Wesen erkennt (ebd., 84), betont PAREYSON den Charakter der Inkontinuität, des Sprungs, die Erfahrung des Staunens bzw. der Ohnmacht der Vernunft in der Ekstasis (*Ontologia della libertá*, bes. 387f.393.399). Vgl. SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 356f.; BARBARIĆ, *Ekstase der Vernunft,* bes. 30-33, CUSINATO, *Die Persönlichkeit und der Wille als Signal zur Umkehrung*, 57f.; FRIGO, *Denken und Vorstellen*, 147f.; HÜHN, *Ekstasis.*
[1033] SW 13, 171.
[1034] SW 11, 565.
[1035] Vgl. APPEL, *Personalität und Alleinheit Gottes*, 97f.

Wie THEUNISSEN nicht zu Unrecht anmerkt, anerkennt die Vernunft in der Ekstasis lediglich jene Ohnmacht, auf die die Vernunft während des ganzen Gangs der negativen Philosophie geworfen wurde, und sie vollzieht diesen bewussten Akt möglicherweise bereits im Blick auf die sofortige Wiederaufrichtung, Ermächtigung der Vernunft.[1036]

HUTTER verortet die Ekstasis seiner grundsätzlichen Interpretationsrichtung gemäß am Übergang von der Mythologie zur Offenbarung und verweist auf die Zweideutigkeit des Begriffs der Ekstase bei Schelling selbst. Das mythologische Bewusstsein sei ekstatisch gewesen, die christliche Offenbarung bringe es wieder „auf den Boden der Wirklichkeit zurück“[1037].

Eine der schwierigsten Fragen, vor die das soeben ausgiebig zitierte letzte Kapitel der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* stellt, ist, ob es um die Entwicklung des Menschen überhaupt geht, angefangen von der dem Wollen und Denken jedes einzelnen Menschen vorausliegenden überheblichen Abwendung von Gott bis zu deren Überwindung, eingebettet (in der ganzen *Darstellung der reinrationalen Philosophie*) in eine Darstellung einer logisch-rationalen Entwicklung, oder um die Beschreibung des Unterschieds der beiden philosophischen Systeme. Die Frage ist, wie sich die Änderung des Gottesverhältnisses des Bewusstseins und die Änderung in der philosophischen Grundhaltung zueinander verhalten, ob die negative Philosophie eine bestimmte Ausgestaltung der kontemplativen Phase des menschlichen Bewusstseins oder mit ihr identisch ist oder nur aufgrund der Auswirkung der Bewusstseinslage des Philosophierenden auf seine Philosophie entsteht.[1038]

An entscheidenden Stellen nennt Schelling die Umkehr der Denkform, die am Beginn der positiven Philosophie steht, auch Glauben[1039]: Hier handelt es sich (noch) nicht um einen religiösen Glauben im Sinn des Glaubens an Gott oder an das von ihm Geoffenbarte, sondern Schelling versteht Glaube hier in einem umfassenden

---

[1036] In die positive Philosophie „fällt eigentlich nur der aus der Ohnmacht bereits erwachende Akt, in welchem die Vernunft *sich* beugt, während es wesentlich die *negative* Philosophie war, in der die Vernunft durch die Erfahrung ihres Scheiterns gebeugt *wurde*. […] Ihre Wiederaufrichtung gibt, etwas überspitzt formuliert, den Zweck ab, um dessentwillen die Vernunft sich überhaupt beugt.“ (THEUNISSEN, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 20).

[1037] *Geschichtliche Vernunft*, 351.

[1038] Mit Blick auf die Darstellung des menschlichen Falls fasst CUSINATO die Ekstasis letztlich als „Umkehrung des Unwillens“, als zweite Schöpfung, als „Raum der Freiheit, welcher der menschlichen Person zugänglich wird“ (*Die Persönlichkeit und der Wille als Signal zur Umkehrung*, 76). Vgl. dazu auch GIVSAN, der die Ekstasis als Zurückversetzung in den Zustand vor dem Fall versteht (*„Ekstasis“ oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver“ Philosophie*, 130). WINTZEK sieht die „Tatsache des Christentums“ als „Grund und Maß des Sprungs“: „Die Realisierung dieses christologisch qualifizierten frei erkannten Monotheismus ist das, was Schelling unter ‚Ekstase‘ versteht“ (*Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts*, 276).

[1039] SW 10, 183; 14, 15. Vgl. dazu SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 86.

Sinn, in dem jedes mittelbare Wissen mit dieser Form von Glaube verbunden ist. Glaube in diesem Sinn ist „nothwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Thuns […] Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben“.[1040] Er ist „Glauben an Wissen“, „Glaube an das *Ende*“ (sc. des Bemühens um Wissen) bzw. „Glaube als Anfang“.[1041]

Vielleicht führen die Ausführungen über den Sinn der philosophischen Religion[1042] hier weiter: Das Verlangen nach einem wirklichen Gott, wie sie zum Wollen notwendig ist, das erst die positive Philosophie bewirken kann, bestimmt Schelling als „Bedürfniß der – *Religion*“.[1043] Seine Bemühungen um die positive Philosophie laufen letztlich darauf hinaus, mit ihr eine philosophische Religion zu begründen.[1044] Nicht ein Gelehrtenstand soll wissenschaftlich bedient werden, sondern Ziel ist, „daß die Gottheit dem Bewußtseyn der Menschheit immer näher tritt“.[1045] Positive Philosophie ist somit eine Stufe in der Entwicklung menschlichen Bewusstseins selbst und nicht nur dessen Theorie.[1046]

Mit der Kopplung jenes Wollens, vom absoluten Prius auszugehen, mit dem grundlegenden Streben des Menschen nach Seligkeit sowie der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und seines Gottesverhältnisses versucht Schelling dieses Wollen von jedem Geruch der Willkür zu befreien. Ganz deutlich sagt er an einer Stelle: „Dieses Wollen [sc. Gott außer der Vernunft zu haben] ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen

---

[1040] SW 10, 183.

[1041] SW 14, 15. BUCHHEIM sieht in diesem Glauben eines der drei zentralen Charakteristika der positiven Philosophie (*Eins von Allem*, 21f.). Vgl. auch SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 346.

[1042] SW 11, 568f.

[1043] SW 11, 568.

[1044] Vgl. dazu SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 267-270. FRANZ, *Philosophische Religion*, 90-93.

[1045] SW 11, 571.

[1046] Genau jene Verbindung der „Realbewegung der Religion mit der Offenbarung als ihrem Kulminationspunkt“ und „die Idealbewegung der Vernunftphilosophie mit ihrer Prinzipienstruktur“ (KORSCH, *Der Grund der Freiheit*, 290), die die philosophische Religion ausmacht, erweist sich aus Sicht von KORSCH als letztlich unmöglich, weil sie durch die Universalisierung des historischen Fundaments dieses und seine Verwirklichungskraft relativiert (ebd., 292); die Integration seiner Besonderheit in das Faktum der Vernunft ist unmöglich, die „Begründungsleistung des Gehorsams des Sohnes“ hat nicht den gleichen Rang wie die „Prinzipien als Konstitutionselementen der Wirklichkeit“, sondern jene ist diesen untergeordnet, damit ist ihre Auflösung möglich und notwendig (294): Durch Verflüchtigung des absoluten Faktums „zu einem abstrakten Daß als der einzigen Form der Einheit seines faktischen und prinzipiellen Seins hat das absolute Faktum die Freiheit nicht in der Geschichte verankern können“ (ebd., 295). Diese „Unfreiheit der philosophischen Religion manifestiert sich auf dem Felde der philosophischen Theorie als nicht kritisierbare Abhängigkeit von einzelwissenschaftlichen Fakten und Methodologien“, philosophischer Positivismus und politischer Konservativismus hängen zusammen (ebd., 296f.). KORSCH plädiert für eine Aufdröselung der von Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* vollzogenen Verquickung im Grundansatz, es müsse „ein doppelter Ausgangspunkt gewählt“ werden: „die Wahrnehmung des ontologischen Gottesgedankens und die Wahrnehmung der Offenbarung zunächst jeweils für sich und von einander getrennt“ (ebd., 299).

nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann."[1047]

Wenn das Wollen auch kein zufälliges ist, so kann es doch auch nicht vom Erkenntnisstand der negativen Philosophie hergeleitet werden. Seine Begründung greift tiefer, auch die negative Philosophie ist lediglich ein Schritt auf der geschichtlichen Entwicklung des Bewusstseins, die letztlich dieses Wollen hervorbringt (oder besser: die ein durchgehendes Wollen des Menschen so konkret werden lässt, dass es sich nicht mit dem Ende der negativen Philosophie zufrieden gibt).[1048]

[1047] SW 11, 569.

[1048] PEETZ hebt in Schellings Spätphilosophie das Konzept einer disjunktiven Rationalität hervor, das die Willensfreiheit in die Struktur des Wissens einbindet, damit werde an Kants Primat der praktischen Vernunft angeknüpft. „Die Struktur jedes Wissens wird auf diese Weise rückgebunden an die kritisch-gefährliche und personale Entscheidung über das Verhältnis von Wissensweisen." (*Die Freiheit im Wissen*, 323) Rationalität sei somit „*personal und geschichtlich*", ohne aber „von einer argumentativen *Bewährung* im Verfahren" dispensiert zu sein (ebd., 316).

5 Unwegsamkeiten[1049]

In der *Anderen Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie*[1050] versucht Schelling zu zeigen, *wie* dieser programmatisch so schön und klar formulierte in einem Wollen gründende Übergang vom reinen Dass in die positive Philosophie, in geschichtliches Denken hinein[1051] im Einzelnen gedacht werden kann, *ob* und *wie* erste Schritte in positiver Philosophie überhaupt *möglich* sind.

Wer im Vertrauen auf Schellings vollmundige Ankündigungen von Wirklichkeit, Freiheit, Geschichtlichkeit gehofft hat, hier plötzlich mit erweitertem Bewusstsein die Ebene lästiger Deduktionen von Ideen, begrifflicher Differenzierungen und Ähnlichem verlassen zu können und endlich mit freiem Kopf im Handfesten, Konkreten, Wirklichen, Geschichtlichen, vielleicht auch Geoffenbarten herumstiefeln zu dürfen, wird bei der Lektüre des Textes zunächst einmal zumindest ein bisschen stutzig werden: schon wegen des etwas spröden Begriffs „Deduktion" im Titel, dann wegen der ständigen Rede von der Notwendigkeit. Und schließlich weil plötzlich dieselben Potenzen wieder auftauchen, die schon den Ausgangspunkt der negativen Philosophie bildeten.[1052]

Es soll auch gar nicht gleich auf die Wirklichkeit zugegangen, sondern im Ausgang vom bloßen Dass sofort wieder ins Denken eingetaucht werden.[1053] Die entscheidende Aufgabe am Beginn der positiven Philosophie ist also: Wie kommt man

---

[1049] Dieses Kapitel wurde in adaptierter Form vorveröffentlicht in: WAGNSONNER, *Scheitern einer Welterklärung?*, 352-357.

[1050] SW 14, 335-356. Vgl. dazu den Text „Über die Quelle der ewigen Wahrheiten" SW 11, 575-590 mit ganz ähnlicher Aufgabenstellung. Zur *Anderen Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* vgl. SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 360-365; FRANZ, *Philosophische Religion*, 173-175; MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 240ff. und HEMMERLES sehr affirmative Interpretation in *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, 243-248.

[1051] Vgl. ŽIŽEKS interessanten Gedanken von der „formellen Hülle des Irrtums" von Schellings Denkens, die im Kern von der „übliche[n] Logik von komplementären Oppositionspaaren" gebildet wird (*Der nie aufgehende Rest*, 45). Allerdings zeigt ŽIŽEK das an dieser Stelle anhand des Gegensatzes von Gut und Böse auf.

[1052] Vgl. SW 14, 353.356.

[1053] Vgl. dazu auch SW 13, 173. IBER sieht in der „aporetischen Bewegung", in der die „postulierte Selbständigkeit der positiven Philosophie, die als Religionsphilosophie die Wirklichkeit und Verwirklichung der Vernunft legitimieren soll, […] „beständig in die Immanenz der Vernunft überführt" wird, den Versuch, Hegel und Jacobi zusammenzuzwingen, bzw. eine „Verwirrung des Positiven und Negativen", d. h. genau das, was Schelling an Spinoza und seiner Identitätsphilosophie [für seine Konzeption der positiven Philosophie programmatisch] kritisiert (*Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, 323f.).

wieder ins Denken hinein?[1054], und nicht: Wie kommt man vom Denken zur Wirklichkeit von irgendetwas?

Auch in der positiven Philosophie führt kein direkter Weg vom Prinzip zu den konkreten Einzeldingen; bloße Wirkursächlichkeit würde dem Ineinander von Subjekt und Objekt, dem Prinzip des Seins *und* Erkennens nicht gerecht. Der Begründungszusammenhang, der in der negativen Philosophie als möglich aufgezeigt wird, ist auch der Begründungszusammenhang, den die positive Philosophie herausstellt, aber als notwendiger, oder, anders gesagt, als wirklicher.[1055] Auch in der positiven Philosophie ist das Seiende Prinzip, kann Gott nur Prinzip von allem sein, insofern er das Seiende ist, die Potenzenlehre ist auch Kern der positiven Philosophie.[1056]

Aber jetzt ist immer noch nicht klar, wie Schelling das Problem löst. Wie kann man vom bloß Existierenden zum Seienden, zu den Potenzen, zu Bestimmung überhaupt, zum Prinzip gelangen.

Schellings Antwort ist: Man kann es eigentlich eh nicht. Vom bloß actu, dem Vollzug nach, notwendig Existierenden geht es nirgendwo hin. Das notwendig Existierende muss von seinem eigenen bloßen, blinden Existieren noch einmal unabhängig sein, um Prinzip von anderem werden zu können.[1057] Und in dieser Unabhängigkeit liegt die Wurzel der Freiheit dessen, der sich in der Folge als Gott herausstellen wird.[1058]

Schelling unterscheidet zu diesem Zweck zwischen einem actu notwendig Existierenden und einem notwendig notwendig Existierenden, das er auch das wesentlich notwendig Existierende, das notwendig Existierende selbst oder natura necessaria

---

[1054] BUCHHEIM spricht von der „Wiederdisziplinierung der Vernunft nach ihrer Weglassung vom Unvordenklichen“ als „Weg der positiven Philosophie Schellings“ (*Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, 208f.).

[1055] Vgl. SW 14, 353.356. Vgl. dazu auch SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 82.

[1056] FRANZ ist der Ansicht, dass Schelling „die programmatische Trennung“ von reinrationaler Philosophie und positiver Philosophie qua philosophischer Religion nicht durchhalten kann, er versucht „im Sinne der reinrationalen Philosophie den realen Inhalt der positiven Religion selbst zu „begreifen“; gerade die positive Philosophie fuße „auf philosophischen Einsichten mit metaphysischem Anspruch“ (*Philosophische Religion*, 266). Aus THEUNISSENS Sicht ist die Frage offen, ob die „ontologischen Potenzen“ eigentlich zum Seienden gehören oder zu dem, was das Seiende ist, zur Vernunftwissenschaft oder zur positiven Philosophie (*Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, 28).* Seine zentrale Kritik an Schellings Spätphilosophie richtet sich auf das Ausbleiben einer „hinreichenden Reflexion auf den Potenzbegriff […] auf die Schwierigkeiten seines Gebrauchs“ (ebd., 29).

[1057] SW 14, 340.

[1058] Vgl. FUHRMANS, *Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie*, 43f., der in diesem Artikel die Freiheit Gottes von der realen Welt und von sich selbst als Einsicht Schellings seit 1814 besonders hervorhebt, mit Schellings „oft abstrus scheinenden Formeln“ (ebd., 45) aber nicht ganz glücklich ist.

nennt.[1059] Das actu, d. h. das nur hinsichtlich seines Vollzugs notwendig Existierende ist nur deshalb notwendig Existierendes, weil es das halt gerade ist. Es ist bloß zufällig das notwendig Existierende.[1060]

Das notwendig notwendig Existierende ist dagegen vom Vollzug des eigenen notwendig Existierens noch einmal unabhängig. Deshalb ist es das absolut freie Wesen.[1061] Beide Formen des notwendig Existierenden haben immer schon notwendig existiert, ihnen ging keine Möglichkeit *voraus*. Aber das notwendig notwendig Existierende kann *danach* sein notwendiges Existieren aufheben, sich selbst zurücknehmen, zur Potenz *werden*.[1062] Das *Wesen* ist keine Bestimmung *vor* seinem notwendig Existieren, in der etwas *anderes* läge als sein bloß, sein notwendig Existieren. Aber weil es dieses notwendige Existieren dem *Wesen* nach ist, verliert es durch eine etwaige Aufhebung des Vollzugs sich nicht selbst. So kann es Möglichkeit, Seinkönnendes *werden*, das es nie war. Und da es nicht Möglichkeit seines eigenen notwendig Existierens werden kann (dem notwendig Existieren kann ja kein Seinkönnen vorausgehen), kann es lediglich zur Möglichkeit, zur Potenz *anderen* Seins werden, anderes Sein wollen oder nicht wollen. Es muss das nicht werden. Aber wenn es zu dieser Möglichkeit wird, wird es zum Herrn des Seins, d.h. von ihm verschiedenen Seins und – das ist die zweite Seite derselben Sache – indirekt auch zum Herrn des eigenen bloßen bzw. blinden unvordenklichen Seins[1063], das es dann nicht mehr ausschließlich sein *muss.*[1064]

[1059] SW 14, 339.346. Vgl. dazu SW 13, 167, wo eine ähnliche Unterscheidung sich zwar auf dieselbe Thematik bezieht, aber eine andere Funktion hat. Zur Problematik dieser Unterscheidung siehe etwa HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte*, 116f.: Beim Ausgang vom reinen Dass verwische Schelling die Grenzen von reinem Dass und dem Begriff dieses Dass, dabei gehe es ja gerade um diesen Übergang. Dem reinen Dass schiebe Schelling dabei „das essentia oder natura actus Seiende“ unter (ebd., 116). Er gehe jedenfalls vom Begriff des rein Existierenden aus, von diesem selbst „kann keine essentielle Folge deduziert werden, weil es das schlechterdings unbegreifliche ist“ (ebd., 117), was wahrscheinlich wirklich ein Problem dieses Vorgehens ist, auch wenn die Gleichsetzung von natura actus Seiendem und Begriff des actus Seienden Schellings Terminologie und Intention nicht gerecht wird. Vgl. dazu SCHÖPSDAU, *Die Evidenz Gottes im Mythos*, 181-184.

[1060] SW 14, 338.

[1061] SW 14, 339.

[1062] SW 14, 347.

[1063] SW 14, 343.

[1064] Und weil es durch das Weggerücktwordensein von seiner Stelle ein Verhältnis zu sich bekommen hat, nicht mehr nur blind von sich weg, sondern für sich ist SW 14, 344. Das ist allerdings nicht so zu verstehen, dass Gott das um seiner selbst willen macht, um eine höhere Seinsstufe zu erreichen. Das sich Zurücknehmen ist kein Instrument für etwas anderes, sondern es lässt sich nicht anderes erklären, als dass es hier tatsächlich in einem freien Akt um anderes zukünftiges Sein geht; „in diesem von sich Hinwegseynkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit“ SW 14, 351. Vgl. dazu auch KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, 223.232-235.383-386. Weil aus Sicht Frank MEIERS die „göttliche Willensfreiheit […] aber durch die Vermittlungstätigkeit der Potenzen sofort wieder eingeschränkt“ werde (*Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 249f.), Gottes Schöpfungsfreiheit sich also letztlich darauf beschränke, dem durch die Potenzen vorgegebenen notwendigen Prozess Existenz, ein Dass zu verleihen, „kann sich Schelling letztlich von einer Emanationslehre nicht

Anders gesagt: Wäre es nur actu notwendig Existierendes, wäre es selbst wieder nur eine einseitige Bestimmung (Potenz) – nämlich jene des rein Seienden, der zweiten Potenz. Es hätte sein Gegenteil (das Seinkönnende) außer sich und hätte es nicht überwunden.[1065] So könnte es nie Prinzip des Seienden sein, das ja beide Potenzen umfasst, rein Seiendes und unmittelbar Seinkönnendes, sowie die Einheit beider. Denkt man also das bloße Dass als actu notwendiges Existierendes, wäre es bereits immer schon in den Strudel der ursprünglichen Bestimmungen (Potenzen) hineingerissen und könnte nicht deren Ursprung sein.

Die Argumentation ist an diesem Punkt allerdings zweischneidig, *ambivalent*, insofern sie *zuviel* vermag[1066]: Einerseits soll gezeigt werden, dass die positive Philosophie nicht vom actu notwendig Existierenden als Prinzip ausgehen kann, weil es ein grundlegendes Moment des Seienden, das Seinkönnende, außer sich hat, es weder hervorbringen kann noch überwunden hat, somit in die Beziehungen der Potenzen verstrickt bleibt[1067] und nicht ihr Herr sein kann. Andererseits wird eben mit demselben Gedanken dasselbe bloß Existierende als notwendig notwendig Existierendes aufgrund derselben Einseitigkeit elegant in das Seiende und ins Denken hinein vermittelt und erweist sich damit erst als Herr des Seienden und Prinzip dessen, was sein wird, wie Schelling am Ende des Textes[1068] verräterischerweise auch sehr deutlich vor Augen führt.

---

lösen". Ein wirklich von Gott unterschiedenes Sein könne so nicht gedacht werden (ebd., 250). Auch Schellings Lösung, die Entstehung außergöttlicher Wirklichkeit auf eine Tat des Menschen als Doppelwesen (wie Gott sein, als selbstgesetzter Geist Gegenspieler Gottes sein) zurückzuführen, könne Individualität und Freiheit des Menschen nicht angemessen denken (ebd., 255). „Das Ziel Schellings, den wirklichen Gott als *Freiheit* und seine Schöpfung als kontingente Tat zu denken, scheitert an dem Versuch, Freiheit als durch Prinzipien vermittelten Zustand fassen zu wollen." (ebd., 267).

[1065] SW 14, 338.

[1066] Vgl. auch STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 175.

[1067] „Das absolute Faktum stellt nicht die Überwindung der Trennung von Wahrheit und Wirklichkeit dar, als welche es paradigmatische Funktion für jede Erkenntnis hätte, sondern wird selbst noch einmal ihr unterworfen." (KORSCH, *Der Grund der Freiheit*, 294). Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang SCHRÖDTER, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationalen Philosophie"*, 579-584: „In der argumentativen Entfaltung seines Denkens muss er den über das Willensmoment schon in der Potenz von vornherein angelegten Wirklichkeitscharakter (ohne den die ganze Theorie nicht von der Stelle käme) sozusagen ‚systematisch vergessen' zugunsten eines Auftauchens der Wirklichkeitsproblematik am Ende der Entfaltung der Potenzen, einer Entfaltung, die andererseits ohne das vorgängige Wirklichkeitsmoment des willentlichen ‚Urseins' gar nicht gedacht werden kann.'" (ebd., 579). Ob BUCHHEIMS Kritik zutrifft, dass Schrödter „stellenweise in eine Art willensmetaphysischer Ansicht vom späten Schelling" zurückfalle (*Eins von Allem*, 15), sei dahingestellt, einige Formulierungen Schrödters legen das durchaus nahe; in diesem Argument (das auch BUCHHEIM wörtlich zitiert) liegt der entscheidende Punkt aber m.A. nicht darin, dass die Wirklichkeit der Potenzen „systematisch vergessen" werde, sondern dass das, *was* Wirklichkeit ist, sachlich schon in den Potenzen angelegt und das Verhältnis von rein Seiendem und bloß Seiendem tatsächlich nicht geklärt ist.

[1068] SW 14, 354-356. Vgl. dazu die Diskussion über die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten/Potenzen vom Willen Gottes SW 11, 575ff.

Die Frage ist deshalb, ob damit nicht auch das notwendig notwendig Existierende in diesen Strudel hineingezogen, seinen eigenen Momenten längst ausgeliefert ist.[1069] Denn vielleicht ist ja alles ganz anders und in jenem ersten Ineinanderfallen von unmittelbar Seinkönnendem und rein Seiendem wäre mehr an Prinzip als irgendwo sonst. Wenn hier die Mitte wäre, die nicht mehr hintergehbar, aber auf beunruhigende Weise auch nicht selbst (als Selbst) wirklich wäre, wie Schelling klar erkennt[1070], dann wäre der Versuch des nachträglichen Insistierens auf dem Selbst dieses Seienden, dem Selbst des Seienden selbst, bei aller Behutsamkeit Schellings der Versuch, ein Subjekt als Festes, aber bloß Gedoppeltes des Nichts, also Leeres, als Hypostase, gegen das Ineinanderfallen zu retten.[1071] Aber

[1069] Aus Sicht von FRANZ stellt sich das Problem, das er auch mit Blick auf die *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* herausarbeitet (*Philosophische Religion,* 273-275), nicht unähnlich, aber aus anderer Perspektive, folgendermaßen dar: Schelling müsse in Gott wieder auf einen dunklen Urgrund, gleichsam ein göttliches -A, also grundlose Potenz, rekurrieren, aus der (als seinem bleibenden Grund) er sich hervorheben wird, um erst als Gott hervorzutreten [und in die das Ihn-Denken somit von Anfang an bleibend verstrickt ist]. Die Parallele zum Werden des Endlichen als Entfaltung aus -A+A±A sei unübersehbar, FRANZ meint aber, dass das noch nicht bedeuten müsse, dass das Absolute dessen *Hypostasierung* sei. Auch hier zeige sich „der in allen Dimensionen des Schellingschen Systems zum Tragen kommende, grundlegende Sachgehalt […]: Eine ebenso subjekt- wie objektlose, unbestimmbare Bewegung eines ‚Denkens' kommt durch unerklärliche, willenhafte Anstöße in Gang" (ebd., 275). So ist einerseits das Denken als „Konstituens der Wahrheit selbst" – nicht nur als „Instrument der Möglichkeit von Erfahrung" (ebd., 275) zu denken, Schellings Verständnis vom „(Kantischen) Apriori der ‚reinen' Vernunft" führt ihn dazu, Philosophie bzw. das Denken alles aus sich selbst entwickeln, sich nichts vorgeben zu lassen; andererseits wird auch das Denken entwertet zugunsten eines noch fundamentaleren ungründigen Wollens, weil anders das Problem der Wirklichkeit nicht zu lösen zu sein scheint. (ebd., 275f.) Er bedauert, dass „an die Stelle metaphysischer Begründung von Wirklichkeit", die Schelling ja eigentlich geben will, „die Vorstellung einer ungründig-prozeßhaften, theogonischen Werdewirklichkeit" tritt (ebd., 330). Denken werde, worauf Walter Schulz schon hingewiesen habe, zugunsten des Wollens entwertet (ebd., 329). Das Problem, das FRANZ dabei v.a. sieht, ist, dass bei Ausbleiben eines metaphysisch begründeten Freiheitsbegriffs „Personalität wie Freiheit im Horizont jenes Ungründigen letztlich unbegründbar bleiben." (ebd., 329). Vgl. BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 15f.; MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes*, 255; THEUNISSEN, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 8.

[1070] Vgl. etwa SW 11, 585. FRANZ, *Philosophische Religion*, 275. GABRIEL spricht von der „Eröffnung eines Möglichkeitsraums durch die Potentialisierung des absoluten Seins" als zentrales Charakteristikum der positiven Philosophie (*Der Mensch im Mythos*, 365; weiters 296).

[1071] Vgl. dazu etwa die Formulierungen SW 13, 240. Vgl. SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention*, 363: „War es in der apriorischen Konstruktion doch so, dass ein Umkehrungsprozess »a potentia ad actum« allein durch die Hypostase der (prädikaten-)logischen Subjektstelle (Möglichkeit) zu einer Instanz an dieser Stelle (ein Mögliches), in Gang kam […]"; BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 96f., bes. Anm. 65. LANGTHALER äußert den Verdacht, dass bei Schelling „jenes ‚absolute Einzelwesen'" eine „vor-kritische ‚absolute Position'" einnehme, dass der „‚Anfang der positiven Philosophie' sich einer Hypostasierung bzw. ‚Subreption' verdanke.": *Zu Schellings später Kritik an Kants Religionsphilosophie*, 143. Noch deutlicher als in der oben genannten Stelle aus *Philosophische Religion* stellt FRANZ Schellings Vorgehen in seinem Artikel über Schellings Aussagen zur Geisterwelt in Verbindung mit jenen zur Hyle (Materie) als „im umfassenden Sinne Hypostasieren" (*Materie – Möglichkeit – Wirklichkeit*, 68), als hypostasierende „Eigenkonstruktion" (ebd., 72) bloß. Schelling zeige, wie „die zunächst bloß gedachte Möglichkeit" nicht sachlich genommen, „sondern zum Substrat von Wirklichkeit" verdinglicht und „schließlich mit metaphysischen Prinzipien im Sachsinne" verwechselt wird (ebd., 69f.). FRANZ vermutet gnostischen Hintergrund (ebd., 67) und argumentiert für ein „endliches Denken, das sich seiner metaphysischen Gegründetheit immer wieder vergewissert" (ebd., 72). SCHULZ merkt an, dass der frühe Schelling die Unterscheidung nicht getrof-

das Ineinanderfallen *geschieht*, gegen den *Schein* des Dritten, und die Momente fallen einander *nirgendwo* hin als in die Eröffnung der Zeit. Und so kann auch die Hypostase nicht die bleiben, die sie ist, sondern sie stülpt die Momente aus, die nie ihre waren, und schickt sie nun vervielfacht gleichsam als Krieger des Mythos überall hin, um alles einzunehmen. Vielleicht liegt hier eine Möglichkeit, dem Anliegen der positiven Philosophie am Ende doch noch eine Möglichkeit der Durchführung abzuringen: das verheerende Einwachsen eines Wissens, das alles, was als wirklich vermeint und erfahren wird, in eine *neue* Virtualität, in die *Frage* nach Gezeugt- und Erkanntsein, Wirklichkeit und Nichts hinein erst erobert.

---

fen habe, ebensowenig wie Hegel: Es handle sich im Grunde um die Unterscheidung zwischen dem Denken und seiner eigenen Tätigkeit. Das Denken müsse, so die späte Einsicht Schellings, hier unterscheiden, seine eigene Tätigkeit hypostasieren (auch er spricht von Hypostasierung), allerdings nicht willkürlich, sondern weil von ihm „die Frage nach der Möglichkeit der Einheit [von Gott, Absolutem, Tätigkeit] als einigender und d.h. als vermittelnder Tätigkeit“ [des Denkens] als unumgänglich angesehen werde: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 64. Nur durch „Abhebung in ihr selbst“, durch ihr Sich-Unterscheiden sei der Vernunft die Erkenntnis ihrer selbst erst möglich (und um diese Selbsterkenntnis gehe es allein). Das meine Schelling mit „Ekstase“: Die Vernunft erkenne die reine Tätigkeit als nicht durch sie bedingt und doch als ihren Inhalt, sie erkenne die „Transzendenz ihres Inhaltes“ (ebd., 66.326), sie sei so „selbst *außer sich*“ (ebd., 65). Die grundlegende Frage ist hier vielleicht gar nicht, ob SCHULZ das, was Schelling mit dem bloß actu Existierenden im Auge hat, vorschnell als reine Tätigkeit des Denkens mit jener Vermittlungsbewegung gleichsetzt, die Schelling erst nachträglich zu dem, was er das bloß Seiende nennt, als eine nicht notwendige, sondern auf freier Rücknahme beruhenden Vermittlung des bloß Existierenden, des von allem Denken freien, ins Denken, in Bestimmtheit hinein ansetzt (und Schellings Schroffheit damit ein wenig auszugleichen, gröbere Probleme zu vermeiden versucht). Es ist vielmehr darüber hinaus zu fragen, ob die zentrale Hypostase von SCHULZ nicht das ist, was er ‚das Denken‘ bzw. ‚die Vernunft‘ nennt, mit der er – trotz seiner sehr präzisen Anknüpfung an die Terminologie Schellings – logisch noch früher, als Schelling das mit seinem Gedanken dessen, was das Seiende ist, tut, ein dynamisches Subjekt in Anschlag bringt, dem alle diese Prozesse zuzurechnen sind, und so am hypothetischen, exzentrischen Charakter des Prinzips vorbeidenkt. Vgl. dazu auch BUCHHEIM, *Eins von Allem*, 13.

Verzeichnis zitierter Literatur

SCHELLINGS *Sämtliche Werke* werden in den Fußnoten in folgender Form zitiert: SW mit fortlaufender Bandanzahl [1-14] und Seitenangabe, alle anderen mit Angabe des Nachnamens des Autors, Titel (ohne Untertitel) und ggf. Seitenangabe.

Primärliteratur

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämtliche Werke*. hg. v. K. F. A. Schelling, I. Abteilung: 10 Bde (1-10), II. Abt.: 4 Bde (11-14), Stuttgart-Augsburg 1856-1861

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hg. u. komm. v. H. Fuhrmanns, Torino 1972

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Einleitung in die Philosophie. Münchner Vorlesung aus dem Jahr 1830*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (= Nachschrift Bekkers von 1830)

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. u. eingel. v. S. PEETZ, Frankfurt/Main 1990

Sekundärliteratur

ADOLPHI, Rainer: Die Depotenzierung der Subjektphilosophie beim späten Schelling. Zur geschichtlichen Reformulierung des Subjektdenkens: Freiheit des Geistes – Lassen – Weltbilder, in: BAUMGARTNER, Hans Michael/ JACOBS, Wilhelm G. (Hg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens.

Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 342-355

ALLWOHN, Adolf: Schellings Philosophie der Mythologie. In Ihrer Bedeutung für Das Mythosverständnis der Gegenwart, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 9/2 (1955), 177-181

APPEL, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008

APPEL, Kurt: Personalität und Alleinheit Gottes. Versuch einer Deutung der Schellingschen Vernunftekstasis, in: MEIER-HAMIDI, Frank/ MÜLLER, Klaus (Hg): Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede, Regensburg 2010, 81-100

BARBARIĆ, Damir: Schellings Platon-Interpretation in der Darstellung der reinrationalen Philosophie, in: ADOLPHI, Rainer/ JANTZEN, Jörg (Hg): Das antike Denken in der Philosophie Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 77-98

BARBARIĆ, Damir: *Ekstase der Vernunft*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 11-33

BEACH, Edward A.: The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology, Albany, NY 1994

BEACH, Edward A.: *Der metaphysische Empirismus in seiner Beziehung zu Schellings Gottesbeweis*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 35-55

BIELFELDT, Sigrun: Die Wüste des Realen: Slavoj Žižek und der Deutsche Idealismus, in: Studies in East European Thought, Vol. 56, No. 4 (Dez. 2004), 335-356

BOENKE, Michaela: „In den Netzen der Vernunft". Schellings reinrationale Philosophie, in: ADOLPHI, Rainer/ JANTZEN, Jörg (Hg.): Das antike Denken in der Philosophie Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 99-145

BONSIEPEN, Wolfgang: Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel, Frankfurt/Main 1997

BORLINGHAUS, Ralf: *Neue Wissenschaft. Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995

BOWIE, Andrew: Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction, London-New York 1993

BUCHHEIM, Thomas: Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Hamburg 1992

BUCHHEIM, Thomas: Von der passiven Bewegtheit des Subjekts beim späten Schelling, BAUMGARTNER, Hans Michael/ JACOBS, Wilhelm G. (Hg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 382-390

BUCHHEIM, Thomas: Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen. Zu Schellings später philosophischer Einsicht, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 48/2 (1994), 192-209

BUCHHEIM, Thomas: *Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Vorträge zur Philosophie Schellings.* Xavier Tilliette zum 80. Geburtstag gewidmet (Berliner Schelling Studien 2. Vorträge der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2001

CIANCIO, Claudio: Die Phänomenologie des endlichen Geistes in Schellings Darstellung der reinrationalen Philosophie, in: BAUMGARTNER, Hans Michael/ JACOBS, Wilhelm G. (Hg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Band 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 225-236

COURTINE, Jean-François: Extase de la Raison. Essais sur Schelling, Paris 1990

CUSINATO, Guido: *Die Persönlichkeit und der Wille als Signal zur Umkehrung*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 57-76

CZUMA, Hans: Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Innsbruck 1969

DANZ, Christian: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996

DANZ, Christian: Schellings Religionsphilosophie im Kontext der religionsphilosophischen Entwicklung des Deutschen Idealismus, in: Hahn, Elke (Hg.): Vorträge zur Philosophie Schellings. Xavier Tilliette zum 80. Geburtstag gewidmet (Berliner Schelling Studien 2. Vorträge der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2001, 147-171

DENKER, Alfred: Der exzentrische Gott. Schellings Münchner Philosophie, in: ZABOROWSKI, Holger/ DENKER, Alfred (Hg): System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 1-36

DIETZSCH, Steffen: *Religion beim Berliner Schelling*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 77-88

DROBIG, Marion: Die positive Philosophie Schellings im Kontext zeitgenössischer Theologie, in: ZABOROWSKI, Holger/ DENKER, Alfred (Hg): System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 161-202

DÜSING, Klaus: Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel, in: Hegel-Studien, Beiheft 17 (1977), 117-128

EIDAM, Heinz: Das Wissen und seine Realität. Anmerkungen zu Schelling, in: PAETZOLD, Heinz/ SCHNEIDER, Helmut (Hg.): Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag, Kassel 2010, 41-62

FACKENHEIM, Emil L.: *Schellings Begriff der positiven Philosophie*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 8/3 (1954), 321-335

FEHÉR, István M.: *Schellings Hegel-Kritik und die Selbstüberwindung des Idealismus im Spätdenken Schellings*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 103-129

FRANK, Manfred: *Schelling's Critique of Hegel*, in: Idealistic Studies 19 (1998), 251-268

FRANK, Manfred: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt a.M. 1975

FRANZ, Albert: Materie – Möglichkeit – Wirklichkeit. Überlegungen zum hypostasierenden Charakter des Denkens Schellings anhand seines „Begriffs einer eigentlichen Geisterwelt", in: Perspektiven der Philosophie 16 (1990), 49-73

FRANZ, Albert: Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings, Amsterdam-Atlanta 1992

FRANZ, Albert: *Schellings Philosophie der Offenbarung und die Theologie*, in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), 373-389

FRANZ, Albert: Wozu Schelling? Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perpektive, in: Theologische Revue 98/4 (2002), 267-294

FRANZ, Albert: Der Begriff des Monotheismus in der Spätphilosophie Schellings, in: DANZ, Christian/ LANGTHALER, Rudolf (Hg.): Kritische und absolute Transzendenz.

Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg-München 2006, 200-216

FRANZ, Albert: *Schellings „Philosophische Religion" – Eine „Aufhebung" Hegels?*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 131-146

FRANZ, Albert: Die Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie als „wirkliche Wissenschaft", in: MEIER-HAMIDI, Frank/ MÜLLER, Klaus (Hg): Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede, Regensburg 2010, 67-80

FRIGO, Gian Franco: *Denken und Vorstellen*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 147-162

FUHRMANS, Horst: Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940

FUHRMANS, Horst: *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie*, in: Kant-Studien 48 (1956/57), 302-323

FUHRMANS, Horst: Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie, in: KOKTANEK, Anton Mirko: Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, München-Wien 1965, 9-47

GABRIEL, Markus: Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie, Berlin 2006

GABRIEL, Markus: Nachträgliche Notwendigkeit. Mensch, Gott und Urteil beim späten Schelling, in: Philosophisches Jahrbuch 116/1 (2009), 22-41

GIVSAN, Hassan: „Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie, in: PAETZOLD, Heinz/ SCHNEIDER, Helmut (Hg.): Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag, Kassel 2010, 111-134

GRÜN, Klaus-Jürgen: *Ursprung und methodische Bedeutung der Potenzenlehre Schellings*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 36 (1993), 174-195

HABERMAS, Jürgen: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss. Bonn 1954

HAHN, Elke: Schellings Philosophie des Übergangs 1809-1827. Das Verhältnis des apriorischen Empirismus zum empirischen Apriorismus. Negative und positive Philosophie, in: HAHN, Elke (Hg.): Negativität und Positivität als System (Berliner

Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 163-194

HALFWASSEN, Jens: Metaphysik im Mythos. Zu Schellings Philosophie der Mythologie, in: WLADIKA, Michael (Hg.): Gedachter Glaube. Festschrift für Heimo Hofmeister, Würzburg 2005, S. 11-20

HARTMANN, Eduard von: Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berlin 1869

HEMMERLE, Klaus: Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg i. Br. 1968

HENRICH, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960

HERMANNI, Friedrich: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie, Wien 1994

HERMANNI, Friedrich: Hegel als Episode? Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings, in: PAETZOLD, Heinz/ SCHNEIDER, Helmut (Hg.): Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag, Kassel 2010, 237-251

HOFMANN, Markus: Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie, Zürich 1999

HOLZ, Harald: Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, Bonn 1970

HOLZ, Harald: VI. Das Weltalterprogramm und die Spätphilosophie, in: BAUMGARTNER, Hans Michael (Hg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1975, 108-127

HOLZ, Harald: Logische Selbstreferenz bei Schelling. Zugleich eine Kritik an Wittgensteins Tautologie- und Kontradiktionsbegriff, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 20 (1988), 173-195

HORSTMANN, Rolf-Peter: Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik. Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik, in: HORSTMANN, Rolf-Peter/ PETRY, Michael J. (Hg): Hegels Philosophie der Natur, Stuttgart 1986, 290-308

HOULGATE, Stephen: *Schelling's Critique of Hegel's Science of Logic*, in: The Review of Metaphysics, Vol. 53, No. 1 (Sep. 1999), 99-128

HUTTER, Axel: Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Frankfurt a. M. 1996

HUTTER, Axel: Die positive Wirklichkeit der Person. Zur Kantrezeption in Schellings Spätphilosophie, in: DANZ, Christian/ LANGTHALER, Rudolf (Hg.): Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg-München 2006, 98-114

HUTTER, Axel: Schellings Neuanfang von 1827. Zur Bedeutung erstmals edierter Münchener Vorlesungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 49/1 (1995), 131-137

HÜHN, Lore: Ekstasis. Überlegungen zu Schellings Spekulationen über die Grenze menschlichen Wissens, in: BAUMGARTNER, Hans Michael/ JACOBS, Wilhelm G. (Hg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 441-450

HÜNTELMANN, Rafael: Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs, Dettelbach 1995

IBER, Christian: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin-New York 1994

JACOBS, Wilhelm G.: Kants praktische Philosophie bei Schellings Übergang von der negativen zur positiven Philosophie, in: HAHN, Elke (Hg.): Negativität und Positivität als System (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 195-214

KASPER, Walter: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965

KINLAW, Jeffrey: Schellings ursprüngliche Einsicht. Das ontologische Argument und die Aufgabe der Philosophie, in: ZABOROWSKI, Holger/ DENKER, Alfred (Hg): System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 123-160

KORSCH, Dietrich: Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings, München 1980

KOSLOWSKI, Peter: Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001

KREIML, Josef: Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling, Regensburg 1989

KRINGS, Hermann: Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur, in: STAGL, Justin (Hg.): Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zu Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem, Berlin 1982, 341-351

KRÜGER, Malte Dominik: Die Natur in Gott. Gottes trinitarische Alleinheit in Schellings Spätphilosophie, in: MEIER-HAMIDI, Frank/ MÜLLER, Klaus (Hg): Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede, Regensburg 2010, 101-117

KRÜGER, Malte Dominik: Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling, in: MÜHLING, Markus/ WENDTE, Martin: Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität, Utrecht 2005, 125-159

KRÜGER, Malte Dominik: Göttliche Freiheit: Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008

KÜHN, Rolf: Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel, Stuttgart 2004

LANGTHALER, Rudolf: Zu Schellings später Kritik an Kants Religionsphilosophie, in: DANZ, Christian/ LANGTHALER, Rudolf (Hg.): Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg-München 2006, 119-181

LEINKAUF, Thomas: Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant, Münster 1998

LOER, Barbara: Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie, Berlin-New York 1974

LOOS, Stefan: Das Denken und sein Anderes. Reflexionen zum Verhältnis von Vernunft und Göttlichem in der Spätphilosophie Schellings, in: ZABOROWSKI, Holger/ DENKER, Alfred (Hg): System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 79-96

MATSUYAMA, Juichi: *Gott als Herr des Seins. Zum Begriff Gottes beim späten Schelling*, in: HAHN, Elke (Hg.): *Negativität und Positivität als System* (Berliner Schelling Studien 9, Internationale Tagung der Schelling-Forschungsstelle Berlin), Berlin 2009, 235-250

MEIER, Frank: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie, Regensburg 2004

MÜLLER-BERGEN, Anna-Lena: Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft, in: Philosophisches Jahrbuch 113 (2006), II. Hbd., 271-295

OESER, Erhard: Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems, Wien-München 1965

PAREYSON, Luigi: Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza, Torino 1995

PEETZ, Siegbert: *Einleitung*, in: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *System der Weltalter*. *Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. u. eingel. v. S. PEETZ, Frankfurt a.M. 1990, IX-XXXVIII

PEETZ, Siegbert: Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt a. M. 1995

REIKERSTORFER, Johann: Gottes Zeitlichkeit. Die Potenzen-Lehre in der Spätphilosophie Schellings als trinitätstheologische Herausforderung, in: DANZ, Christian/ LANGTHALER, Rudolf (Hg.): Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg-München 2006, 217-242

REIKERSTORFER, Johann: *Vom Totalexperiment des Glaubens*. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede, Frankfurt a.M. 2008

ROSENAU, Hartmut: Schellings metaphysikkritische Sprachphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 44/3 (1990), 399-424

ROSENAU, Hartmut: Essentifikation. Die theonome Existenz des Menschen in Schellings Spätphilosophie, in: JANTZEN, Jörg/ OESTERREICH, Peter L. (Hg.): Schellings philosophische Anthropologie, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 51-74

SANDKÜHLER, Hans Jörg: Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F. W. J. Schelling, Frankfurt a.M. 1968

SANDKÜHLER, Hans Jörg: Die Geschichte, das Recht und der Staat als „Zweite Natur“. Zu Schellings politischer Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 55/2 (2001), 167-195

SCHOLTZ, Gunther: *Sprung. Zur Geschichte eines philosophischen Begriffs*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 206-237

SCHÖPSDAU, Walter: Die Evidenz Gottes im Mythos. Schellings Spätphilosophie und die Theologie, Diss. Mainz 1972

SCHRÖDTER, Hermann: Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „Reinrationalen Philosophie“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 40/4 (1986), 562-585

SCHULZ, Walter: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 2/1975

SCHRAVEN, Martin: Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989

SCHRAVEN, Martin: Zu Schellings philosophischer Arbeit des Jahres 1848. Ein Blick in die Werkstatt des Philosophen, in: BAUMGARTNER, Hans Michael/ JACOBS, Wilhelm G. (Hg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 568-579

SCHWAETZER, Harald: Schellings Offenbarungsverständnis zwischen Mythologie und Wissenschaft, in: DÖRFLINGER, Bernd/ KRIEGER, Gerhard/ SCHEUER, Manfred (Hg.): Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, Paderborn-München-Wien-Zürich 2006, 204-230

SOLLBERGER, Daniel: Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie, Würzburg 1996

STRIET, Magnus: Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003

THEUNISSEN, Michael: *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* in: Philosophisches Jahrbuch 83 (1976), 1-29

THEUNISSEN, Michael: *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie*, in: Hegel-Studien, Beiheft 17 (1977), 173-191

TILLIETTE, Xavier: *E. Schellings Wiederkehr?*, in: in: BAUMGARTNER, Hans Michael (Hg.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München 1975, 161-172

TILLIETTE, Xavier: L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling, Paris 1987

TILLIETTE, Xavier: *Schelling. Biographie*, Stuttgart 2004

TRAWNY, Peter: Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling, Würzburg 2002

VAN BLADEL, Louis: Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Spätphilosophie, in: KOKTANEK, Anton Mirko: Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, München-Wien 1965, 49-82

VAN ZANTWIJK, Temilo: Ist Anthropologie als Wissenschaft möglich? Der ‚Mensch' in Schmids ‚enzyklopädischer Topik' und Schellings ‚philosophischer Konstruktion' der Wissenschaften, in: JANTZEN, Jörg/ OESTERREICH, Peter L. (Hg.): Schellings philosophische Anthropologie, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 110-154

VELKLEY, Richard L.: Die Notwendigkeit des Irrtums. Schellings Selbstkritik und die Geschichte der Philosophie, in: ZABOROWSKI, Holger/ DENKER, Alfred (Hg): System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 97-122

WAGNSONNER, Christian: Scheitern einer Welterklärung? Der Anfang Schellings als Rücknahme, Abwendung, Zerfall, in: APPEL, Kurt/ METZ, Johann Baptist/ TÜCK, Jan-Heiner: Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie. Festschrift für Johann Reikerstorfer, Göttingen 2012, 337-357

WEIDEMANN, Hermann: *Schelling als Aristoteles-Interpret. Das Aristotelische* Tí ἦν εἶναι *als „das Seyende-Seyn“*, in: Theologie und Philosophie 54 (1979), 20-37

WHITE, Alan: Schelling: An Introduction to the System of Freedom, New Haven-London 1983

WILD, Christoph: VII. Die Selbstkritik des Apriorismus in der Philosophie Schellings, in: BAUMGARTNER, Hans Michael (Hg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1975, 128-137

WILD, Christoph: Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings, Freiburg-München 1968

WINTZEK, Oliver: Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D.F. Strauß und F.W.J. Schelling, Regensburg 2008

ZABOROWSKI, Holger: Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das „System der Freiheit“ und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings, in: ZABOROWSKI, Holger/ DENKER, Alfred (Hg): System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 37-78

ŽIŽEK, Slavoj: Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Wien 1996

Abstract

Die Arbeit untersucht die Bedeutung des Anspruchs, alles, auch Gott und die Dinge der Offenbarung, eigenständig, aber nicht unabhängig von der christlichen Offenbarung erkennen zu können, in Schellings philosophischen Einführungen seiner Münchner und Berliner Zeit (1827-1854).

Aufgabe der Philosophie ist nach Schelling nichts weniger als Welterklärung: Philosophie muss das Wirkliche begreifen, es als Wirkliches und als Ganzes begreifen, von einem durch sich selbst gewissen Prinzip her. Sie muss zu einem Ende kommen und ihre Ergebnisse müssen nachvollziehbar sein. Der Anspruch betrifft auch das Gott-Erkennen: Gott und die Dinge der Offenbarung haben in der Philosophie vollständig, eigenständig, aber nicht unabhängig vom geschichtlichen Faktum der Offenbarung und in ihrem Zusammenhang mit allem anderen erkannt zu werden. Auch der späte Schelling gibt diesen Anspruch nie auf, obwohl gerade das Scheitern der neuzeitlichen Versuche einer rationalen Vergewisserung des Prinzips zu seinem zentralen Thema geworden ist.

Es spricht manches dafür, diesen prononcierten philosophischen Anspruch nicht so rasch vom Tisch zu wischen, ihn nicht bloß auf eine persönliche Haltung, einen schon lange fremd gewordenen, etwas zu großzügigen, zu totalitären oder zu naiven Gestus des Denkens zurückzuführen. Schelling begründet diesen Anspruch vielmehr ausdrücklich. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die mangelnde Tragfähigkeit alltäglichen „Wissens“ sowie der bisherigen philosophischen Ansätze.

Wenn man mit Kant die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis stellt, wird die Trennung zwischen Erkennendem und Erkanntem, Subjekt und Objekt, Innen- und Außenwelt ausgesprochen problematisch. Fichte, Schelling und Hegel gehen von den Aporien und Problemstellungen Kants aus, bleiben aber nicht bei seiner transzendentalen Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit bloß des Erkennens stehen, sondern versuchen die Einheit von Subjekt und Objekt, Ich und Welt, dann auch theoretischer und praktischer Vernunft zu denken, indem sie die Frage nach dem Prinzip des Seins und der Wirklichkeit immer zugleich als Frage nach dem Prinzip von Erkennen und Erkennbarkeit stellen und umgekehrt.

In diesem Zusammenhang führen Analyse oder Reflexion aus Sicht Schellings nicht zum Ziel, weil sie in aller Regel den Subjekt-Objekt-Gegensatz verfestigen und in

unproduktive Aporien münden. Die bevorzugte Methode ist deshalb systematische „Deduktion“ oder „Konstruktion“, an deren Ende nicht, wie es zunächst den Anschein hat, ein schönes neues Gebäude des Wissens steht, sondern in deren Verlauf Krusten, Verfestigungen des Denkens aufgebrochen werden sollen.

Im Rahmen der Welterklärung, die die Philosophie ist, muss ein Prinzip alles Wirklichen gefunden werden, das auch Prinzip jenes Entzogenen ist, worauf die Rede von Subjekt-Objekt, Ich, Bewusstsein und Selbstbewusstsein verweist: Prinzip der Freiheit. Das Prinzip alles Wirklichen muss selbst frei, aus sich selbst tätig sein, im eigentlichen Sinn anfangen können, seine Aktivität darf nicht auf Einwirkungen von anderswoher zurückzuführen sein, und es darf nicht von etwas anderem bestimmt oder bestimmbar sein: Es kann nur dann Prinzip sein, wenn es Bestimmung und Begrenzung überhaupt hervorzubringen imstande ist, Außen und Innen, Anfang, Ausdehnung und Zeit.

Wenn die Rede von Gott Sinn haben soll, dann muss er etwas mit Prinzip in diesem Sinn zu tun haben. Er kann nicht ein beliebiger begrenzter, bestimmter Gegenstand sein. Ebenso kann er auch nicht als etwas außerhalb der erkennbaren Welt angenommen werden, denn außerhalb des Denkens gibt es keine Etwasse, auch das Übernatürliche „ist nur ein relativer Begriff“, setzt Natürliches voraus und ist nur in Bezug auf dieses in irgendeinem Sinn verstehbar.

Schelling war sich der Endlichkeit jedes konkreten (auch seines eigenen) menschlichen Erkennens sehr wohl bewusst. Die nachvollziehende Rekonstruktion dessen, was als System allem Denken zugrunde liegt, ist selbstverständlich endlich und kann etwas außer sich haben. Aber aus der Einsicht, dass unser Denken gar nichts im eigentlichen Sinn denken könnte ohne Bezug auf den umfassenden Zusammenhang aller Bestimmungen, ergibt sich die Forderung, das noch Unbegriffene, aber irgendwie schon Gedachte, wie es die sog. ‚Dinge der Offenbarung‘ im Glauben sind, nachträglich eigenständig zu begreifen zu suchen, seinen Bezug zu allem, zum Prinzip aufzudecken.

Gott kann nicht bloß ein bestimmtes Einzelwesen sein und auch keine Bestimmung unter anderen, sondern *zumindest auch* der Inbegriff aller Bestimmungen, den Schelling „das Seiende“ nennt. Terminologisch knüpft Schelling dabei an Malbranche an, der als erster formuliert habe, dass Gott das Seiende sei; inhaltlich an Kants „Ideal der reinen Vernunft“.

Um zu „dem Seienden“ als Prinzip des Denkens und aller (Seins)Bestimmungen zu kommen, fragt Schelling nach dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft, nach dem, was immer gedacht wird, wenn etwas gedacht wird. Von Grund auf wird nach Schelling dann gedacht, wenn das gedacht wird, was sein wird. Zuerst muss das

(zukünftige) Wirkliche möglich sein: Die erste Bestimmung des Seienden ist also das Seinkönnende. Wenn das Seinkönnende radikal von seinem Seinkönnen her als unmittelbar Seinkönnendes gedacht wird, hindert es nichts daran zu sein, ist es „immer schon“ in das rein Seiende übergegangen, das die zweite Bestimmung des Seienden ist. Und damit beide nicht ineinander verschwinden, braucht es ein Drittes, das die Einheit beider ist und Seinkönnen und Sein als Unterschiedene und zugleich ineinander Übergehende bewahrt. Diese drei Bestimmungen des Seienden sind in ihrer Gesamtheit das, *was* alles ist, die Ursachen jedes bestimmten Einzelseienden und zugleich Ursache von dessen Erkennbarkeit. Sie sind Prinzip der Einheit von Denken und Sein, weil sie den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt begründen. Die drei Momente und das Seiende in ihrer Einheit sind allerdings für sich selbst noch nichts und nicht wirklich. Sie können nur sein, wenn es etwas gibt, was sie ist. Und das nennt Schelling „das, was das Seiende ist“. Damit aus diesen ersten Bestimmungen nun alle anderen Bestimmungen hervorgehen können, dürfen sie nicht bloße Momente dessen bleiben, was das Seiende ist. Sie müssen vielmehr von ihm in Spannung gesetzt werden, um so als eigenständige Ursachen, „Potenzen“, *anderen* Seins in Erscheinung zu treten. Das eigentliche Prinzip ist also nicht das Seiende, sondern das, was die Potenzen in Spannung versetzt: das, was das Seiende ist. Das, was das Seiende ist, kann auf keine andere Weise die Entstehung einer Welt ermöglichen, die Momente des Seienden Ursachen anderen Seins werden lassen, als dass es sich zurücknimmt aus der Einheit, in der die Potenzen bloß seine eigenen Bestimmungen waren. Es kann anderes nur entstehen lassen, wenn es die eigene Einheit ‚suspendiert‘, sich verdrängen lässt, sich in die Möglichkeit, das Nichtsein, das Niegewesensein zurücknimmt.

Die negative Philosophie hat nun die Aufgabe, nach jenem Prinzip zu suchen, aus dem alles hervorgeht. Zu diesem Zweck lässt sie aus dem Seienden mit Notwendigkeit deduktiv und a priori alle konkreten Bestimmungen hervorgehen. Sie tut das so lange, bis nur mehr das übrigbleibt, was keine Bestimmung, kein Was mehr hat, das reine Dass, das bloß Existierende, das also der gesuchte Gegenstand, das wahrhaft Seiende, sein muss. Nur hat das Denken auf dieses reine Dass keinen Zugriff mehr, sie hat es bloß als Begriff.

Die positive Philosophie vollzieht eine Umkehrung: Sie verfügt über keinen nur ihr offenstehenden Zugang zum bloßen Dass und kann kein alternatives Prinzip anbieten. In ihr vollzieht die Vernunft ‚lediglich‘ eine Umkehrung ihrer selbst. Im Grunde besteht der Beginn der positiven Philosophie in einem Verzicht: im Verzicht darauf, das bloße Dass vor sich haben zu wollen, auf es zuzugreifen zu versuchen. Das bloße Dass bleibt auch in der positiven Philosophie dem Zugriff des Denkens

entzogen. Die positive Philosophie lässt das bloße Dass aber im Gegensatz zur negativen ungedacht hinter sich, unterwirft sich, und geht von ihm weg auf die Erfahrung zu. Durch dieses Weg- und Zugehen versucht sie zu erweisen, dass alles Wirkliche, auf das sie zugeht, im reinen Dass seinen Ursprung hat. Da das Wirkliche geschichtlich ist und die Geschichte auf Zukunft hin offen, ist auch der Erweis der positiven Philosophie nicht abgeschlossen, sondern auf Zukunft hin offen.

Positive und negative Philosophie bedürfen einander, bilden zusammen *eine* Philosophie. Das neuzeitliche Denken bis Hegel (inklusive seiner eigenen Frühphilosophie) ist aus Sicht des späten Schelling allerdings im negativen Denken stecken geblieben.

Die verschiedenen Formen der Religion, besonders Mythologie und (christliche) Offenbarung, denen sich die Spätphilosophie Schellings fast ausschließlich widmet, sieht Schelling als Momente eines realen sich verändernden Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, konstitutiv für das konkrete geschichtliche Weltverhältnis des Menschen und die prozessual zu verstehende menschliche Subjektivität. Erst auf dem Hintergrund dieser Perspektive wird die umfassende Bedeutung der Umkehrung klar, die den Übergang von negativer zu positiver Philosophie markiert: Sie führt über Gestalten einer erneuten persönlichen Hinwendung zu Gott (mystische Frömmigkeit, Kunst, kontemplative Wissenschaft) hinaus und übersteigt die konkrete Offenbarungsreligion auf eine neue geschichtliche Form der realen Gottesbeziehung hin: die „philosophische Religion“.

Wie Übergang und Fortschreiten in der positiven Philosophie bei Schelling konkret vor sich gehen bzw. vor sich gehen könnten, ist eine in der Schellingforschung nach wie vor offene Frage. Im letzten Kapitel wird eine entscheidende Ambivalenz des philosophischen Vorgehens am Anfang der positiven Philosophie freigelegt und daran anknüpfend in Form eines Ausblicks eine mögliche Lesart positiver Philosophie skizziert. Schellings Versuche, das in der neuzeitlichen Philosophie bisher bloß gedachte Prinzip als wirklich zu denken, vermögen in der konkreten Durchführung nicht so recht zu überzeugen. Seine positive Philosophie sucht aber bemerkenswerte Wege im *Umgang* mit dieser Problematik: Ohne den Anspruch auf Welterklärung aufzugeben, enthält sie sich der rationalen Dingfestmachung des eigenen Prinzips, sieht den Anfang als das Geschehen einer Selbstentschlagung, eines Rückzugs ins Nicht- und Möglichsein, einer Virtualisierung und Dezentrierung des Prinzips, und setzt Ich, Bewusstsein, Wissen und Vernunft in den relativierenden Bezug einer nicht restlos rekonstruierbaren und nicht abgeschlossenen Bewusstseins- und Religionsgeschichte.

Lebenslauf

Geb. 15. 5. 1972 in Krems/Donau

1978-1982	Volksschule Straß im Straßertal
1982-1990	Bundesgymnasium Krems/Donau
1990-1996	Studium der Katholischen Fachtheologie (Universität Wien)
1992-1998	Studium der Selbständigen Religionspädagogik (Universität Wien)
1999-2001	Unterrichtstätigkeit VS Rohrendorf, BG Rechte Kremszeile, Krems a.d. Donau und BG, BRG, BAG Horn
2000-	Wissenschaftlicher Referent am Institut für Religion und Frieden (Wien); Gastlehrtätigkeit im Bereich Berufsethische Bildung an der Heeresunteroffiziersakademie in Enns und an der Landesverteidigungsakademie in Wien