



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Geschichte der Persönlichkeit.
Untersuchungen zur Dynamik des Religiösen und des
Unbewussten bei F.W.J. von Schelling“

verfasst von / submitted by

Julius Frank Theodor Günther, BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy (PhD)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 794 145 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student
record sheet:

Katholische Theologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

Betreut von / Supervisor:

Ass.- Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Helmut Jakob Deibl, Privatdoz.

*Gewidmet allen Beispielen der Vermittlung von Liebe und Weisheit,
ohne welche kein Leben möglich wäre.*

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	S. 6
1. Forschungsstand zum näheren Themenfeld und Forschungsdesiderate	S. 6
2. Forschungsfrage(n) und Titel der Untersuchung	S. 14
3. Aufbau der Untersuchung	S. 15
4. Zur Methode von Schellings Philosophie und dieser Arbeit	S. 17
II. Die religiöse Dimension des Unbewussten	S. 24
1. Das Unbewusste im „System des transscendentalen Idealismus“	S. 24
a. Argumentation und Narration als Konstitutionsmomente der Darstellung	S. 24
b. Allgemeine Prinzipien des „Systems des transscendentalen Idealismus“	S. 26
c. Empfindung, produktive Anschauung und Reflexion	S. 38
i. Empfindung und Entfremdung	S. 39
ii. Produktive Anschauung und Materie	S. 42
iii. Zwang und Reflexion	S. 44
d. Wille, Geschichte und absolute Identität	S. 48
i. Wollen, Idealisierung und Realisierung	S. 49
ii. Intersubjektivität und Passivität	S. 50
iii. Ideal, Trieb und Geschichte	S. 51
iv. Die absolute Identität und das ewige Unbewusste	S. 54
2. Das Unbewusste in der „Philosophie der Kunst“	S. 57
a. Kunst als Vermittlung von Bewusstsein und Unbewusstem	S. 58
i. Das Kunstprodukt als Einheit von bewusstloser und bewusster Tätigkeit	S. 58
ii. Vernunft, Einbildungskraft und Phantasie	S. 62
b. Mythologie als Stoff der Kunst	S. 67
i. Die Zeugung der Götter	S. 67
ii. Das Symbolische der Mythologie	S. 71
iii. Die Frage nach Göttern der Geschichte	S. 77
3. Der unbewusste Grund der Freiheit Gottes und des Menschen	S. 82
a. Die Thematik des Abfalls in „Philosophie und Religion“	S. 83
i. Das Absolute und das andere Absolute	S. 84
ii. Identität und mögliche Differenz	S. 86
iii. Wirkliche Differenz als Sprung, Abfall und Entfernung	S. 87

b. Persönlichkeit und Ungrund in der „Freiheitsschrift“	S. 91
i. Möglichkeit der menschlichen Freiheit aus den Prinzipien der Persönlichkeit (Gottes) ...	S. 92
ii. Wirklichkeit der menschlichen Freiheit als Erhebung des Eigenwillens und Zertrennlichkeit der Prinzipien im Menschen	S. 100
iii. Das Werden der Persönlichkeit als Entscheidung aus dem Ungrund	S. 105
c. Das Unbewusste des Menschen in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“	S. 110
i. Prinzipien als Potenzen	S. 111
ii. Anthropologische Konsequenzen	S. 117
α. Der Charakter des Menschen	S. 120
β. Das Unpersönliche im Menschen	S. 121
γ. Die Seligkeit des Menschen durch Gewissen und Vernunft	S. 123
d. Das Unbewusste Gottes in den „Weltalter“ Texten	S. 126
i. Die ewige Vergangenheit des Organismus der Potenzen oder das absolut-dynamische Unbewusste als Krisis in Gott	S. 127
α. Der Widerspruch im göttlichen Wesen $A+B$ und $A=B$	S. 129
β. Die Steigerung des Widerspruchs in den rotierenden Potenzen des Unbewussten	S. 134
γ. Verführung und wirkliche Krisis der Potenzen	S. 144
a) Gesetz(theit) der Dynamik	S. 144
b) Zeitliche Geschichtlichkeit der Dynamik	S. 149
ii. Geschichtliche Menschlichkeit der Dynamik und das Werden der Persönlichkeit	S. 153
α. Die Theurgie des Traums der Natur und die Bilder der Weltseele als Weisheit Gottes	S. 154
β. Die Idee des Menschen und seine Geschichte als Gebet	S. 159
III. Die unbewusste Dimension des Religiösen	S. 163
1. Der unbewusste Monotheismus des Gott setzenden Bewusstseins	S. 164
a. Der negative und positive Begriff des Monotheismus	S. 166
b. Wesentlicher Monotheismus als Natur des Menschen	S. 171
c. Wirklicher Monotheismus als beginnende Manifestation der Persönlichkeit	S. 173
2. Das Unbewusste im theogonischen Prozess der „Philosophie der Mythologie“	S. 176
a. Die Wirklichkeit des Polytheismus als göttliche Verstellung und menschliche Vorstellung	S. 177
i. Die universio des Begriffs des Monotheismus	S. 177
ii. Relativer Monotheismus und sukzessiver Polytheismus	S. 180

iii. Die Realität der natürlich-unbewussten Macht im Psychischen	S. 184
b. Die unbewusste Dynamik in den Stufen und Göttergestalten der Mythologie:	
Die Katabole des Menschen	S. 187
i. Der unbewusste Anfang der Mythologie: Nemesis und Persephone	S. 189
ii. Die materiellen Vorstellungen des Kampfes der Bewusst-Werdung	S. 195
α. Die erste Katabole: Uranos und Urania	S. 196
β. Die zweite Katabole: Kronos und Kybele	S. 201
γ. Die dritte Katabole: Zeus, Hades und Demeter	S. 206
iii. Die befreienden Vorstellungen der Mysterien als Ende der Mythologie	S. 213
α. Die Erfahrung und Struktur der Mysterien	S. 215
β. Die Lehre der Mysterien vom dreifachen Dionysos	S.217
3. Die Wirklichkeit der Persönlichkeit in der „Philosophie der Offenbarung“	S. 224
a. Die freie Persönlichkeit als Inhalt der Offenbarung	S.225
b. Trinität als bewusst gewordener Begriff des Monotheismus	S. 227
c. Die Christologie der Befreiung und Erlösung des Menschen	S. 234
i. Geburt: Die Materialisierung der rettenden Persönlichkeit durch Christus	S. 234
ii. Leiden und Sterben: Die kenotische Umkehr der <i>morphe theou</i> zur <i>morphe doulou</i>	S. 238
iii. Auferstehen: Die Lehre von den zwei Naturen als Erweis des dynamisch-rettenden Zusammenhangs des Unbewussten des Menschen mit dem Bewusstsein Gottes	S. 241
d. Satan als das Unbewusste <i>in</i> und <i>nach</i> der Offenbarung?	S. 246
IV. Schluss und Ausblick auf eine mögliche Existenzform der Philosophischen Religion	S. 249
1. Zusammenfassung	S. 249
2. Psychotherapie als persönliche Form der philosophischen Religion?	S. 255
V. Literaturverzeichnis	S. 259
VI. Abstract	S. 276

ΤΟΝΘΑΝΑΤΟΝΘΝΗΤΟΙΣΟΥΚΑΚΟΝΑΛΛΑΓΑΘΟΝ¹

„[...] die Philosophie ist nothwendig ihrer Natur nach esoterisch, und braucht nicht geheim gehalten zu werden, sondern ist es vielmehr durch sich selbst.“²

„Die wahre Philosophie geht auf das Ganze - sie will das Bewußtsein aus seiner Zerrissenheit [...] wiederherstellen. Der Philosoph [...] ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseins mit langsamer Mühe heilt. Aber diese Wiederherstellung ist schwer - die meisten wollen nicht geheilt sein.“³

„Das Zarteste in allem ist göttlich.“⁴

¹ Aus einer Inschrift in Eleusis, Vgl. Ephēmeris archaeiologikē 1883, S. 81

² SW IV, S. 232

³ UPdO, S. 227 f.

⁴ SW IX, S. 100

Folgende Abkürzungssiglen für die Werke Schellings werden im Text nach der Eileitung in „Anführungszeichen“ angegeben:

StI — System des transscendentalen Idealismus (AA I, 9)

VMaS — Vorlesungen zur Methode des academischen Studiums (SW V)

PdK — Philosophie der Kunst (AA II, 6)

PuR — Philosophie und Religion (SW VI)

FS — Freiheitsschrift = Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (AA I, 17)

SPV — Stuttgarter Privatvorlesungen (AA II, 8)

WA — Die Weltalter 1815 (SW, VIII), Druck 1811 (WA I), Druck 1813 (WA II)

EVL — Erlanger Vorlesungen (SW IX; AA II, 10)

DPE — Darstellung des philosophischen Empirismus (SW X)

GnP — Geschichte der neueren Philosophie (SW X)

PEPdM — Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (SW XI)

HEPdM — Historisch-Kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (SW XI)

PdM — Philosophie der Mythologie (SW XII)

(U)PdO — (Urfassung der) Philosophie der Offenbarung (SW XIII, SW XIV; bzgl. Urfassung s.u.)

I. Einleitung

I.1. Forschungsstand zum näheren Themenfeld und Forschungsdesiderate

Das Werk Schellings ist, zumeist mit Fokus auf *eine* Schaffensperiode, umfassend erforscht worden. Da es eine Vielzahl an religiös-theologischen Motiven und Thematiken der aktuellen Schelling-Forschung gibt, beschränkt sich die Darlegung des Forschungsstandes für vorliegende Untersuchung auf die ausdrücklich der Thematik des Unbewussten gewidmeten Arbeiten. Im Fortgang der Dissertation werden auch Arbeiten berücksichtigt, die nicht explizit eine Konzeption des Unbewussten bei Schelling untersuchen, jedoch Rückschlüsse über eine implizite mögliche Interpretation desselben erlauben bzw. unterstützen.

Eine umfassende Studie, betitelt „Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse“ (1987), von Odo Marquard, die Schelling als einen der reaktionären Vertreter der Naturphilosophie nach Kant beleuchtet, sieht in der romantischen Naturphilosophie die Freudsche Psychoanalyse vorgebildet, wobei er sowohl Naturphilosophie als auch Psychoanalyse als gesellschaftlich-ideologische Diskurse versteht. Marquard zeigt auf, inwiefern die Wende zum Unbewussten (in) der Natur von einem grundlegenden historischen Pessimismus motiviert ist: „Wo die transzendentalphilosophische Geschichtsphilosophie Vernunft in der Geschichte nicht (zureichend) zu erkennen vermag, kommt es notgedrungen zum Versuch diese Vernunft von der Natur zu erwarten: *die 'Wende zur Naturphilosophie' kompensiert die transzendentalphilosophische Verzweiflung an der Geschichtsphilosophie.*“⁵ Die Suche nach der Geschichte des (bewussten) Ich in der (unbewussten) Natur ist demnach für Marquard sowohl naturphilosophisches als auch psychoanalytisches Paradigma: „*Psychoanalyse [...] ist eine 'entzauberte' romantische Naturphilosophie.*“⁶ Die frühe Natur- und Transzendentalphilosophie Schellings wird hier zwar umfassend beleuchtet, allerdings auch nur diese. Das mittlere und späte Werk Schellings behandelt Marquard ebensowenig für sich stehend wie Schelling als eigenständigen Denker oder das Unbewusste als eine von Freud unabhängige Dimension. Schelling wird demnach hier einerseits ausschließlich in Bezug auf die (Freudsche) Psychoanalyse untersucht und andererseits nur als *ein* Repräsentant einer allgemeinen reaktionären Ideologie der Romantik behandelt. Weder die Funktion und Bedeutung des Unbewussten bei Schelling nach der frühen Schaffensphase noch die religiöse Dimension desselben werden erfragt.

Eine weitere maßgebliche, dezidiert den Begriff des Unbewussten und dessen systematische Funktion bei Schelling erforschende Arbeit trägt den Titel „Das Unbewußte im Deutschen

⁵ Marquard: Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, S. 156

⁶ Ebd. S. 163

Idealismus“ (2005) von Elke Völmicke. Ausgehend von einer systematischen Gegenüberstellung von Freud und Kant wird nach der systemlogischen Bedeutung des Unbewussten bei Fichte, Schelling und Hegel gefragt. In dem Teil der Arbeit, der Schelling gewidmet ist, wird dessen frühe Transzendentalphilosophie strukturell und erkenntnistheoretisch auf den Stellenwert des Unbewussten hin befragt. Völmicke zeigt hier zunächst, inwiefern das Unbewusste als Einheitspunkt der Identität von Denken und Sein, der ein spekulatives System zusammenhält, fungiert. So wird das Unbewusste als Analogon für das Unbedingte interpretiert, indem Völmicke betont, dass sich „[...] die Einführung des Begriffs des Unbewußten bei Schelling insbesondere prinzipien-theoretischen bzw. systemlogischen Gründen verdankt [...]“⁷. In einem zweiten Schritt zeigt Völmicke Schellings Versuch, das Unbewusste dem Bewusstsein qua ästhetischer Anschauung zugänglich zu machen. Hierfür wird zunächst das transzendental-idealistische Vorhaben Schellings, das Selbstbewusstsein als Prinzip zu denken, nachvollzogen, um so erhellen zu können, wie es gelingen kann, „[...] Selbstbewußtsein als den Anfang und das Resultat seiner Geschichte und transzendentalen Vergangenheit darzustellen“⁸. Diese Möglichkeit wird von Völmicke sodann verdeutlicht, insofern „[...] Selbstbewußtsein in transzendentalidealistic Einstellung nicht nur als Bewußtsein von einem Selbst, sondern immer auch als Produktion dieser Relation gedacht wird; wobei die Produktion als Möglichkeitsgrund nicht unmittelbar objektiv ist, sondern nur von ihrem Produkt her erschlossen werden kann.“⁹ Von dieser zentralen Einsicht her denkend, interpretiert Völmicke Schellings frühe Transzendentalphilosophie als Versuch, begrifflich oder bewusst zu fassen, was immer auch unbewusst ist und das Bewusstsein flieht.¹⁰ Diesen Versuch Schellings stellt Völmicke sodann abschließend in der Einheit der bewussten und bewussten Tätigkeit, wie sie nach Schelling in der ästhetischen Anschauung statthat, dar. Das Kunstprodukt, wie es Schelling im „Stf“ beschreibt, ist nach Völmicke demnach ein „[...] bewußter Zusammenhang der bewußten und unbewußten Selbstbeziehungsmodi [...]“¹¹. Mit Völmickes Studie liegt eine ausführliche Rekonstruktion der frühen Transzendentalphilosophie und damit der formalen und prinzipientheoretischen Bedeutungen des Unbewussten vor, wie sie sowohl vor als auch nach ihrer Arbeit in kürzerer Form immer wieder versucht wurden.¹² Allerdings geht die Arbeit nicht auf die

⁷ Völmicke: Das Unbewusste im Deutschen Idealismus, S. 118

⁸ Ebd. S. 155

⁹ Ebd. S. 156

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Ebd. S. 175

¹² Etwa: Snow, D.E., 1989: The role of the unconscious in Schelling's System of Transcendental Idealism; Bowie, A., 2010: The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious; Stauffacher, H. 2011: Schellings Unbewusstes und das Andere der Vernunft

inhaltlichen Aspekte des Unbewussten, die sich in der Mythologie als Stoff der Kunst, wie sie Schelling in seiner „Philosophie der Kunst“ beschreibt, finden, ein. Da es bei einer entschieden transzendental-philosophischen Fragestellung bleibt, kann und soll keine religiöse Dimension des Unbewussten thematisiert werden, wie sie Schelling spätestens ab den „WA“ explizit formuliert.

Den Versuch, durch eine Beschäftigung mit dem Unbewussten bei Schelling die Idee eines psychischen Unbewussten ideengeschichtlich zu fundieren und der Psychoanalyse so einen tieferen historischen Kontext zu erschließen, markiert die Arbeit von Matt Ffytche „The Foundation of the Unconscious – Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche“ (2012), die programmatisch an Marquard anknüpft. Dem Titel entsprechend handelt es sich hier um eine psychoanalytisch-historische Arbeit, die versucht Begriffe, die klassischerweise der Freudschen Psychoanalyse zugeordnet werden, aus ihrem romantischen Kontext heraus zu verstehen. Ffytches Ziel ist demnach „[...] investigating the way in which proto-psychoanalytic concepts themselves emerge in the early nineteenth century, and what their original implications were [...]“¹³. Dabei ist zu bemerken, dass die Beschäftigung mit Schelling für Ffytche nur insofern relevant ist, als sie proto-psychoanalytisch ist. Das Unbewusste bei Schelling wird demnach, wie bei Marquard, unter einer doppelten Einschränkung betrachtet. Einerseits wird das Denken Schellings als Repräsentant für den allgemeineren romantischen Kontext herangezogen, andererseits die Erforschung des Begriffs des Unbewussten immer schon auf eine spezifische (freudianisch-psychoanalytische) Art und Weise unternommen, bzw. soll sie eine solche fundieren. Ffytche ist es allgemein darum zu tun, das Werk Schellings als Vorreiter eines modernen Liberalismus zu interpretieren, der in sich metaphysische, politische sowie theoretische und praktische Diskurse über das Unbewusste zusammennimmt.¹⁴ Hierfür analysiert Ffytche sowohl die frühe Naturphilosophie als Grundlegung der Subjektphilosophie der idealistischen Systeme Fichtes und Schellings, die die Natur als unbewusstes Moment beibehalten, als auch die „WA“-Entwürfe Schellings. Die „Weltalter“ interpretiert Ffytche dabei als Schellings Versuch, menschliche Freiheit darzustellen, wobei das Unbewusste als unhintergehbare Bedingung der individuellen Freiheit gezeigt wird: „The theory of identity will rest on a stable premise, but that premise must be itself removed from consciousness. Schelling conceives of the absolute ground of life in various ways, as repressed, or passive, or hidden, but the logic is that a necessary 'unconsciousness', placed notionally at the origin of individual existence [...]“¹⁵ Bei der proklamierten Pluralität der Bedeutung des Unbewussten, wie

¹³ Ffytche: The Foundation of the Unconscious, S. 5

¹⁴ Vgl. ebd. S. 30

¹⁵ Ebd. S. 32

es Ffytche bei Schelling interpretiert, bleibt der Fokus stets auf der Begründung der autonomen Freiheit eines modernen liberalen Subjekts — eine religiöse Dimension kommt hier nicht in den Blick. Zudem spart Ffytche die theologisch-religionsphilosophische Komponente fast gänzlich aus: „I am interested [...] in the ideological function of the concept of the unconscious, and the issues it raises concerning individuality and autonomy.“¹⁶

Ebenfalls die „WA“ in den Fokus seines Interesses stellend, liegen zwei Texte von Slavoj Žižek zum Unbewussten bei Schelling vor: „The Indivisible Remainder“ (1996) und „The Abyss of Freedom“ (1997). Hatte Ffytche die Psychoanalyse Freuds als interpretatives Movens und Ziel, argumentiert Žižek von Beginn an auf Grundlage der psychoanalytischen Lehre und Schriften Jacques Lacans. Demnach konzentriert sich Žižek vornehmlich auf die pathologischen Momente im Denken Schellings der „Freiheitsschrift“ und der „Weltalter“. So wird die absolute Freiheit, die in jenen Schriften Hauptgrund des Denkens sind, stets als Abgrund (des Realen) formuliert, der erst im Nachhinein in die kausalen Ketten der (symbolischen) Vernunft gebunden wird.¹⁷ Jene Freiheit, die sich im intelligiblen Akt äußert, der zum Selbstbewusstsein führt, kann selbst nur unbewusst sein: „[...] [T]he act which creates me as a subject conscious of itself, of its specific character [...] can only be unconscious [...]“¹⁸ Jenen Akt als absoluten betrachtet, also insofern ihn Gott vollzieht, beschreibt Žižek als Kontraktion, die zu einem absoluten Wahnsinn der Rotation führt: „[...] God in the state of an endless 'pleasure in pain', agonizing and struggling with Himself, affected by an unbearable anxiety, the vision of a 'psychotic', mad God who is absolutely alone.“¹⁹ Das Zurückziehen bzw. Unbewusst-werden Gottes beleuchtet Žižek als psychotischen Zirkel von Trieben, die in die Vergangenheit verdrängt werden müssen, um Zeit bzw. Schöpfung überhaupt erst zu ermöglichen: „The Absolute 'opens up time', it 'represses' the rotary motion into the past, in order to get rid of the antagonism in its heart which threatens to drag it into the abyss of madness.“²⁰ Žižek beschäftigt sich zwar geistreich sowohl mit dem Unbewussten, als auch religiös bzw. theologisch geprägten Themenfeldern des Denkens Schellings, bleibt aber im wahrsten Sinne *heillos*, da er in seinen Analysen nicht über die Ausführungen Schellings zum Unbewussten der Vergangenheit in den „Weltalter“ hinausgeht. Insofern bleibt Žižek auf die repressiv-traumatisch und rückwärts gerichtete Dynamik im Zusammenhang des Unbewussten im Kontext der „Weltalter“ fixiert. Die „Weltalter“ bilden zwar einen wichtigen inhaltlichen sowie religiösen Kontext für eine

¹⁶ Ebd. S. 210

¹⁷ Vgl. Žižek 1996: *The Indivisible Remainder*, S. 16

¹⁸ Ebd. S. 18

¹⁹ Ebd. S. 24

²⁰ Ebd.

Annäherung an Schellings Konzeption des Unbewussten, sind jedoch zugleich um die Ausführung und Weiterentwicklung der hier entwickelten Horizonte im Spätwerk zu ergänzen. Denn sowohl in der Mythologie als auch der Offenbarung finden wir mit Schelling Antwortversuche auf jene Diagnose, die Žižek als den Wahnsinn Gottes ausführlich beschreibt, aber nicht als möglichen Anfangspunkt einer Entwicklung zu interpretieren versteht.

Für die folgende Untersuchung von besonderer Bedeutung ist das Werk „The dark ground of spirit: Schelling and the unconscious“ (2012) von Sean J. McGrath. McGrath analysiert zunächst die Wurzeln der mittleren und späten Philosophie Schellings in der Theosophie Jakob Böhmes. So werden grundlegende terminologische und den Bedeutungshorizont prägende Einstellungen begrifflich aus dem Werk Böhmes ermittelt, die Schelling ab der „Freiheitsschrift“ stark beeinflussten. Im zweiten Teil der Untersuchung widmet sich McGrath Schellings Natur- und sogenannter Identitätsphilosophie. Hier wird die Natur als „[...] code-word for the Schellingian unconscious [...]“²¹ aufgezeigt, die als unbewusster Grund des Bewusstseins demselben sowohl „[...] home and horror, both cosmos and catastrophe [...]“²² sein kann. Ähnlich wie Völmicke rekonstruiert McGrath die frühe Philosophie Schellings im Ausgang von Fichte und den frühen Romantikern, ergänzt diese aber um den Aspekt der Polarität und Spannung von Kräften, wie sie in der Naturphilosophie Schellings formuliert werden. So zeichnet McGrath die unter dem Prinzip der Selbstmanifestation stehenden Analogien zwischen Natur- und Transzendentalphilosophie und deren unbewussten und bewussten Momente nach, welche beiden sich im Selbstbewusstsein als Ende des Naturprozesses, wie Schelling ihn beschreibt, reflektieren: „Nature is driven to reveal itself, a goal it can only fully achieve if it gives rise to self-consciousness.“²³ Beschreibt dieser Teil der Untersuchung McGraths den unpersönlichen, natürlichen Aspekt des Unbewussten widmet sich der letzte Teil dem persönlichen Aspekt desselben, wie er von Schelling ab der „Freiheitsschrift“ bis ins Spätwerk behandelt wird. Mit starkem Fokus auf einer Interpretation der Philosophie der „Weltalter“, die sich auch als Gegenentwurf zu Žižek versteht, versucht McGrath Schellings mittlere und späte Philosophie durch eine eigens formulierte Logik der Dissoziation zu interpretieren. Als paradigmatischer Ausspruch McGraths über das Wesen der Persönlichkeit (Gottes) kann folgendes Zitat dienen: „Because personality gives birth to itself freely, it can freely abort itself.“²⁴ Die Logik des Sich-von-sich-Scheidens bzw. des Sich-Entäußerns wendet McGrath als Interpretament für das Bestehen eines unbewussten Pols in der Persönlichkeit (Gottes) an und

²¹ McGrath: The dark ground of spirit, S. 82

²² Ebd. S. 83

²³ Ebd. S. 89

²⁴ Ebd. S. 127

deutet so an mehreren Stellen eine prinzipiell religiöse Verfasstheit des Unbewussten an: „This is not Freud, it is esoteric Christology“²⁵; „Crucial to the psychology of the late Schelling is the claim that the unconscious is religious [...]“²⁶ Zwar formuliert McGrath damit bereits die unserer Untersuchung zugrundeliegende These, dass eine religiöse Dimension des Unbewussten bei Schelling gehoben werden kann, vollzieht dies jedoch implizit und zumeist, ohne Passagen der Primärtexte umfassend zu interpretieren. Somit bleibt ein ausführliches *Wie* des religiösen Moments des Unbewussten zu erforschen, insofern die Religionsphilosophie der „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ auf ihre unbewussten Momente hin befragt und interpretiert werden soll.

Die religiöse Dimension des Unbewussten insbesondere in der „Philosophie der Mythologie“ findet sich dagegen bereits mehrfach beleuchtet in „Potencies of God(s): Schelling’s Philosophy of Mythology“ von Edward Allen Beach. Beach analysiert die „Philosophie der Mythologie“ ausgehend von der Potenzenlehre, welche er als hermeneutischen Schlüssel versteht. Zwar wird die unbewusste Dimension im Werdensprozess der mythologischen Gestalten hier angesprochen, jedoch nicht textnahe im Ausgang vom früheren Werk, welches nur sehr schematisch behandelt wird, entwickelt. Beach bespricht zudem nicht die zentrale Frage und entsprechende Antwortversuche Schellings nach dem Anfang der Mythologie bzw. dem Fall des menschlichen Bewusstseins und dessen Voraussetzungen. Gerade die Thematik des Falles des Menschen als *Unbewusst-Werden*, das in seinem folgenden Bewusst-Werdungs-Prozess letztlich von der Dynamik, die sich qua Fall konstituiert hat, befreit, kann von Beach nicht einsichtig gemacht werden. Obwohl also die Thematik des Unbewussten in dieser Untersuchung eigentlich mitgedacht wird, wird deren Ursprung nicht beleuchtet. Beach verortet den Grund der Mythologie implizit in einem „bloß“ irrationalen Prinzip, das Grund von Projektionen von Vorstellungen ist.²⁷ Insofern fragt Beach eigentlich nicht nach der tieferen Herkunft des Unbewussten im Menschen. In diesem Sinne argumentiert Beach zwar für die Bedeutung des Unbewussten für eine Erschließung der Phänomenologie des Religiösen im Spätwerk Schellings, erhellt aber nicht die eigentliche Herkunft und Verfasstheit dieser Konzeption des Unbewussten im Menschen. Außerdem bleibt die spekulative Dimension der kenotischen Figur Christi als Umkehr der Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstem (d.h. auch dem Fall) aus bzw. wird sie nur als unnachvollziehbar erwähnt.²⁸ Die

²⁵ Ebd. S. 134

²⁶ Ebd. S. 163 Auch in der nachfolgenden Publikation McGraths findet sich der Satz: „The unconscious is religious, possessed by a primordial, pre-reflective and immediate monotheism [...]“ (McGrath: *The Philosophical Foundations of the Late Schelling*, S. 214)

²⁷ Vgl. Beach: *Potencies of God(s)*, S. 235ff.

²⁸ Vgl. ebd. S. 232 & 238

heils geschichtliche Dimension bleibt somit ausgeklammert, da sowohl die geschichtliche Dimension der Dynamik des Bewusstseins und des Unbewussten nicht beleuchtet wird und der Fall des Menschen als Anfang der Geschichte unterthematisch bleibt, wodurch auch die Dynamik der Wiederherstellung außer Betracht bleibt. Die Geschichtlichkeit des Prozesses bleibt daher in ihrer radikalen Eröffnung der Freiheit für Beach nicht nachvollziehbar, weshalb auch eine nähere Analyse der prinzipiellen Theorie der Persönlichkeit (Gottes und des Menschen) ausbleibt.²⁹ Dennoch können wir die Arbeit von Beach ähnlich wie jene von McGrath als der vorliegenden Untersuchung verwandt ansehen, jedoch betonen, dass, was bei McGrath in Vordergrund steht, bei Beach im Hintergrund steht und umgekehrt. McGrath reflektiert zwar die göttliche Persönlichkeit und deren unbewusste Dimension, unterlässt aber einen Nachvollzug der Momente der Mythologie. Dagegen vollzieht Beach die Gestalten der Mythologie und deren unbewusste Dimension nach, reflektiert diese aber nicht bezüglich der Persönlichkeit (Gottes und des Menschen).³⁰ Zudem skizziert McGrath die religiöse Dimension des Unbewussten erst im Spätwerk, entwickelt diese aber nicht zu einer unbewussten Dimension des Religiösen. Beach kennt zwar eine unbewusste Dimension des Religiösen im Spätwerk, entwickelt diese aber nicht aus der religiösen Dimension des Unbewussten in den vorigen Werken. Bei beiden Autoren ist die konstitutive und wechselseitige Dynamik des Religiösen und des Unbewussten bei Schelling zwar an- bzw. mitgedacht, jedoch nicht als expliziter Lektüre- und Interpretationsschlüssel vom frühen bis zum späten Werk dargelegt. Die vorliegende Untersuchung kann sich daher zwar auf diese umfangreichen Analysen stützen, vermag jedoch auch diese um weitere Aspekte zu vertiefen und ergänzen. Dabei geht unsere Untersuchung über einen Vergleich jener beiden Werke, die sich gleichsam gegenseitig zu erhellen vermögen, hinaus, insofern deren Intentionen gebündelt und weiter ausarbeitet werden. An McGrath anschließend, jedoch mit einem anderen interpretativen Schlüssel im Hintergrund, findet sich noch das zuletzt zu erwähnende Werk „Romantic Metasubjectivity through Schelling and Jung“ von Gord Barentsen. Barentsen geht von einer Konzeption des Unbewussten als unnatürlicher Natur, welche durch eine thanatopoietische Dynamik bestimmt ist, aus und verfolgt deren spekulative Entwicklung bei Schelling unter stetem Vergleich mit der Psychologie Jungs unter konzeptioneller Vermittlung durch Freud und Deleuze. Der Nachvollzug bleibt werkgeschichtlich bei den „Weltaltern“ von 1815 stehen und fokussiert auf den tragisch unerlösten Moment der Philosophie Schellings, da er die Utopie der Heilserzählung im Spätwerk ausklammert. Alternativ zu Schellings Werken nach den „Weltaltern“ liest Barentsen die Analytische Psychologie

²⁹ Vgl. ebd. S. 160

³⁰ Vgl. McGrath: The dark ground of spirit, S. 164, FN 66

von C.G. Jung als Fortführung des objektiven Naturprozesses des Unbewussten (Gottes) im subjektiven (Un-)Bewusstsein des Menschen.³¹ Dergestalt bleibt der (Natur-)Prozess, den Barentsen beschreibt, als unendliches Werden ohne Anfang und Ende, welches keine Voll-Endung kennt, bestimmt. Die Endlichkeit des Prozesses bzw. *im* Prozess wird von Barentsen daher nur als Mangel beschrieben, der ein melancholisches Erhoffen des ewig ausbleibenden Heils oder sadomasochistischen Genießens jener Unmöglichkeit erlaubt, insofern es eine Sinnlosigkeit wiederholt, die es als konstitutiv für sich selbst erkennt.

Die bisherigen Arbeiten haben zwar bereits die Thematik des Unbewussten bei Schelling allgemein gehoben, bleiben jedoch zumeist bei *einer* vorherrschenden Konzeption, sei diese transzendental-systemlogisch wie bei Völmicke (mit Fokus auf die frühe Schaffensperiode), sei diese mehr allgemein ideologisch-ideengeschichtlich (Marquard und Ffitch) oder sehr stark geprägt von einem spezifischen Vorbegriff des Unbewussten (Marquard, Ffitch und Žižek), stehen. Daraus leitet sich wohl auch die jeweilige Konzentration der Autoren auf *ein* Werk bzw. *eine* Schaffensperiode ab, in der sich jeweils die spezifische Herangehensweise verwirklichen lässt.

Als Resümee und Grundthese, die die genannten Forschungsarbeiten liefern, können wir anführen: 1) die Wichtigkeit des Begriffs des Unbewussten für die Philosophie Schellings; 2) die Möglichkeit einer Aufhellung der religiösen Dimension des Unbewussten; sowie 3) die Notwendigkeit, die beiden ersten Punkte durch eine Erforschung der unbewussten Momente in der Religionsphilosophie (besonders des mittleren und späten Werks Schellings) zu verdeutlichen und zu ergänzen. Diese Erforschung hat dabei auf einen fundierten Durchgang durch die früheren Werke Schellings, in denen sich zentrale Konzeptionen bezüglich des Unbewussten finden, zu gründen.³²

An der hier vielleicht geeigneten Stelle soll noch die klein(lich)e Anmerkung gemacht sein, dass die vorliegende Untersuchung die einzige zum benannten Thema in deutscher Sprache und insofern auch die Originaltexte zu Rate ziehende ist. Da die Rezeption der Thematik des (religiösen) Unbewussten bei Schelling – aus den angeführten Arbeiten ersichtlich – mittlerweile v.a. im englischsprachigen Raum stattfindet, kann die folgende Untersuchung daher auch als mögliche Brücke zwischen dem englischen und deutschen Schelling-Diskurs zum Unbewussten und Religiösen dienen.

³¹ Vgl. Barentsen: *Romantic Metasubjectivity through Schelling and Jung*, S. 173

³² Zur Verwendung der Begriffe „unbewusst“ sowie „das Unbewusste“ sei angemerkt, dass wir diese von Schelling ab dem „StI“ eingeführten Begriffe ebenso wie dort Schelling synonym mit „bewusstlos“ bzw. „das Bewusstlose“ verwenden. (Vgl. AA I, 9, 2, S. 83)

I.2. Forschungsfrage(n) und Titel der Untersuchung

Aus den obigen Ausführungen zum aktuellen Forschungsstand geht zweierlei hervor: 1) gibt es im deutschsprachigen Raum noch keine umfassende Studie zum Unbewussten bei Schelling, die mehrere Schaffensperioden des Philosophen berücksichtigt. 2) ist bisher keine Arbeit zur explizit religiösen Dimension des Unbewussten als solchen, wie es Schelling konzipiert, vorgelegt worden.

Daraus leitet sich das gedoppelte Forschungsdesiderat und mit Bearbeitung desselben das Innovative der vorliegenden Untersuchung ab, welche beide genannte Punkte zum Hauptinteresse hat. Es ergibt sich, dem folgend, der *Forschungstitel* der Arbeit als *Untersuchungen zur Dynamik des Religiösen und des Unbewussten bei F.W.J. von Schelling*. Auf Grund der wechselseitigen Verschränkung des unbewussten und des religiösen Moments im Denken Schellings untergliedert sich die Untersuchung in einen Teil zur *religiösen Dimension des Unbewussten* und einen Teil zur *unbewussten Dimension der Religion*. Im Zusammenhang dieser beiden werden die Haupt- und unmittelbar anschließenden Nebenfragen: *Wie und was ist das religiöse Moment in der Konzeption des Unbewussten bei Schelling? Wie ist umgekehrt ein unbewusster Moment im Religiösen zu denken und welchen Stellenwert hat dieser für die Religionsphilosophie Schellings?* beantwortet werden.

So gilt es, erstens die religiöse Dimension des Unbewussten bereits im Frühwerk herauszuarbeiten, das Unbewusste also in stetiger begrifflicher Wechselwirkung mit dem Religiösen zu untersuchen und zu interpretieren. Diese Herangehensweise erlaubt sodann, zweitens das Religiöse nicht erst in der mittleren oder späten Schaffensperiode Schellings zu verorten und ermöglicht folglich die späteren Werke mit einem bereits erarbeiteten Konzept eines religiösen Unbewussten zu untersuchen. So wird es möglich, die späteren Werke auf der Grundlage der frühen und mittleren Schaffensperiode direkt auf die unbewusste Dimension hin zu befragen, welche Auf- und Rückschlüsse über den Prozess der Generierung der Religionen (Polytheismus im Rahmen der „Philosophie der Mythologie“ und Monotheismus im Rahmen der „Philosophie der Offenbarung“) und mithin des Religiösen überhaupt ermöglichen werden. Hierdurch wird der Zusammenhang des Religiösen und des Unbewussten bei Schelling sukzessive als umfassende *Theorie der Persönlichkeit* ersichtlich, welche besonders durch ihre *geschichtliche Wirklichkeit* bestimmt ist, woraus sich mit der *Geschichte der Persönlichkeit* der Titel der Untersuchung ergibt.

I.3. Aufbau der Untersuchung

Prinzipiell wird eine gedoppelte methodische Herangehensweise verfolgt: Erstens gilt es, makroskopisch Werke aus allen Schaffensperioden zu berücksichtigen, die sich mit dem Unbewussten implizit oder explizit beschäftigen. Die These, dass das Unbewusste bei Schelling durch ein religiöses Moment bestimmt ist, erlaubt einen interpretativen roten Faden durch das Werk Schellings anzubieten, der bisher nicht gesehen wurde. Zweitens werden, eher mikroskopisch, einzelne Textpassagen umfassend interpretiert, die Werke also nicht nur als gesamte nacheinander oder gegeneinander gestellt, sondern die Thematik des Unbewussten und Religiösen wird als hermeneutischer Schlüssel für eine gegen- und wechselseitige Erhellung dieser Topoi bei Schelling verwendet. So wird das Unbewusste weder durch einen feststehenden Begriff des Religiösen noch das Religiöse durch einen vorher fixierten Begriff des Unbewussten erklärt, sondern diese beiden werden in ihrem inhaltlichen Zusammenhang im Werk Schellings erhellt. Insofern betrachtet die vorliegende Untersuchung das Unbewusste bei Schelling in seinem Eigenwert und nicht mit psychoanalytischen, kulturtheoretischen oder ausschließlich transzendentalphilosophisch-geltungstheoretischen Vorbegriffen wie dies die bisherigen Arbeiten bereits unternommen haben. Die folgenden Grundmomente und Werke bilden daher Aufbau der Untersuchung.

So gliedert sich unsere Untersuchung nach einer Erklärung zur Methode von Schellings Philosophie (I.), welche wir im Folgenden nach- und mitvollziehen werden, in einen Teil zur religiösen Dimension des Unbewussten (II.) und einen Teil zur unbewussten Dimension der Religion (III.). Zuerst werden wir die Dynamik und Stufen der transzendental-geschichtlichen Bewusst-Werdung im Rahmen des „System des transscendentalen Idealismus“ darstellen, wodurch wir eine erste religiöse Konzeption des Unbewussten bei Schelling heben werden (II.1.). Von da aus werden wir das religiöse Unbewusste in der „Philosophie der Kunst“ mittels Schellings Theorie der Einbildungskraft und Phantasie als symbolische Götter der Mythologie erhellen (II.2.). Inwiefern das Unbewusste als Grund der Freiheit Gottes und des Menschen fungiert und daher religiös konzipiert ist, werden wir mit dem Übergang von Schellings Identitätsphilosophie zur Philosophie der Freiheit und Weltalter nachvollziehen (III.3.). Diesen Übergang werden wir mit der Frage nach einer Differenz in der identitätsphilosophischen Konzeption des absoluten Bewusstsein Gottes verdeutlichen, woraus wir die Möglichkeit des menschlichen Unbewussten durch das Theorem des Abfalls in „Philosophie und Religion“ deuten werden (II.3.a.). Die sich daraus ergebenden Prinzipien der Persönlichkeit Gottes und des Menschen werden wir mit der dynamischen Unterscheidung von Grund und Existenz, sowie Sehnsucht und Verstand im Rahmen der „Freiheitsschrift“ erörtern und dabei Schellings Theorie der freien und schöpferischen

Persönlichkeit extrahieren (II.3.b.). Die daraus folgenden anthropologischen Konsequenzen und Schellings Konstruktion der menschlichen Psychologie des religiösen Unbewussten werden wir mit den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ und der darin beginnenden Lehre von den Prinzipien als Potenzen erhellen (II.3.c.). Davon ausgehend interpretieren wir die umfassende Darstellung der Dynamik der Potenzen in den Texten der „Weltalter“ als wechselseitigen Zusammenhang des Unbewussten und des Bewussten in Gott als theogonisches Drama der geschichtlichen Persönlichkeit des Schöpfers, woraus sich eine kosmogonische Vorschau auf die Mythologie des Spätwerks ergeben wird (II.3.d.). Mit der somit in und aus der Persönlichkeit Gottes begründeten Konzeption des religiösen Unbewussten bei Schelling werden wir mit der Darstellung der Bedeutung dieses Moments für den Menschen in den zweiten Teil der Arbeit zur unbewussten Dimension des Religiösen übergehen (III.). So werden wir den unbewussten Monotheismus und die unbewusst Gott setzende Natur des Menschen als Voraussetzung des Prozesses der Mythologie in der „Philosophie der Mythologie“ darstellen (III.1.). Die daraus folgende Bedeutung des Unbewussten für die Religionsgeschichte Schellings kann sodann im Nachvollzug des theogonischen Prozess als sukzessiver Wiederherstellung der im Fall des Menschen invertierten Dynamik des Potenzengefüges interpretiert werden (III.2.a.). Die Stufen des Polytheismus als Folge der Bewusst-Werdung von unbewussten und notwendigen Vorstellungen, welche den Menschen als Götter beherrschen, werden wir im Durchgang von Schellings Erklärung der Mythologie erhellen und dabei die Göttergestalten aus einer jeweils spezifischen Dynamik des Unbewussten hervorgehend verdeutlichen (III.2.b.). Die sich am Ende des Prozesses der Bewusst-Werdung, im Rahmen von Schellings Lehre von den Mysterien generierenden, befreienden Vorstellungen werden wir als Grundlegung für die Offenbarung deuten, welche als beginnende Wirklichkeit der freien Persönlichkeit nicht mehr aus dem Bewusstsein des Menschen erläutert werden kann. Schellings „Philosophie der Offenbarung“ werden wir folglich als Darlegung der Wirklichkeit der rettenden Persönlichkeit darstellen (III.3.). Diese werden wir im Nachvollzug von Schellings christologischen Überlegungen als Inhalt der Offenbarung erhellen und zeigen, inwiefern diese die vorherigen Überlegungen in neuem Licht erscheinen lassen, insofern wir Schellings Begriff der Trinität als bewusst-gewordenen Begriff des zuvor unbewussten Monotheismus interpretieren (III.3.a. ,b. und c.). So werden wir schließlich den vom Geist-Sein freien Geist als Grund und Inhalt der Offenbarung der Liebe durch die Persönlichkeit Christi in dessen Geburt, Leben, Sterben und

Auferstehen deuten, wodurch der vorherige Prozess rückwirkend als Weg Gottes mit dem Menschen und somit als Geschichte der Persönlichkeit ersichtlich wird.³³

I.4. Zur Methode von Schellings Philosophie und dieser Arbeit

Mit dem Ende des einleitenden Teils der vorliegenden Arbeit soll nun der weitere Fortgang der Untersuchung begründet werden. Der weitere Fortgang ist dabei insgesamt aufzuzeigen, insofern die *Methode* unserer Untersuchung dargelegt wird, „[...] denn Klarheit und Methode sind Forderungen, die an jede Untersuchung gemacht werden [...]“³⁴. Die Erarbeitung der Methode garantiert dabei zweifaches. Erstens soll sich die Methode unserer Untersuchung nicht wesentlich von der Methode der Philosophie Schellings unterscheiden. Daraus folgt, zweitens, dass der Beginn unserer eigentlichen Untersuchung zugleich Beginn und Kontinuität in Schellings Philosophie aufzeigt. Diese werden aufgezeigt, insofern wir jenen Bogen, der vom frühen „StI“ bis zu den späten Vorlesungen reicht und von Schelling in letzteren selbst dargelegt wird, nachvollziehen.

Qua Herausstellung und weiterer Anwendung der Methode des *zu Untersuchenden* kann die Methode des *Untersuchenden* eine „Teilhabe“ an Schellings Philosophie gewähren, um mit Schelling gleichsam Schritt zu halten. Mit dem *Nachvollziehen* wird uns also ein *Mitvollziehen* möglich. Wir werden daher zunächst *allgemein* Schellings Äußerungen zur Methode seiner Philosophie skizzieren, um beim nächsten Schritt diese selbst im *Speziellen* anzuwenden. Gewissermaßen wollen wir so Schelling mit Schelling verstehen, um dessen Denken werkimmanent zu interpretieren, sodass wir „[...] auf demselben Punkte stehen, und an der Auflösung derselben Aufgaben mit ihm arbeiten [...]“³⁵ können.

In der späten „GnP“ widmet Schelling zwei Vorlesungen seinem eigenen früheren Schaffen. Diese beiden für uns relevanten Vorlesungen sind betitelt mit: „Kant. Fichte. System des transscendentalen Idealismus“³⁶ und „Die Naturphilosophie“³⁷. Schelling empfiehlt hier

³³ Bezüglich der im Fortgang der folgenden Untersuchung sukzessive immer mehr von Bedeutung werdenden Potenzenlehre Schellings wollen wir anmerken, dass wir diese nicht als fertige unserem interpretierendem Nachvollzug voranstellen, sondern mit Hilfe von Schellings lebendiger Erzeugung der Lehre jeweils entwickeln, welchen Zusammenhang diese gerade verdeutlicht. Wir finden demnach die Potenzenlehre Schellings in unserer Untersuchung *in drei Anläufen* dargestellt: 1) „*formal*“, inklusive ihrer anthropologischen Konsequenzen, im Rahmen der „SPV“ als *Gegenwart* des Menschen; 2) „*material*“ als spekulative Geschichte der Natur Gottes in den „WA“ Texten, welche das Fortwirken der Schöpfungskräfte im Menschen als dessen *Vergangenheit* zu beschreiben erlauben; 3) „*absolut*“, d.h. bezüglich des Begriffes des Religiösen überhaupt = als Begriff des Monotheismus (unbewusst) in der „PdM“ und als Begriff der Trinität (bewusst) in der „PdO“, welcher die vor dem Durchgang durch die Vergangenheit stehende *Zukunftigkeit*, die die Gegenwart des Menschen in ihre Tiefe erhellt, bezeichnet.

³⁴ SW XI, S. 218

³⁵ AA I,9,1, S. 27

³⁶ SW X, S. 73-98

³⁷ Ebd. S. 99-125

ausdrücklich das „StI“ jedem, der „[...] den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philosophie genau und urkundlich kennen lernen will [...]“³⁸. In jenem Werk findet sich „[...] schon jene *Methode* in voller Anwendung [...], die später nur in größerem Umfang gebraucht wurde“³⁹. Schelling selbst behauptet demnach über sich, dass er vom frühen bis zum späten Schaffen sich *einer* Methode bedient hat, somit gerade diese das ihm Eigentümliche und dergestalt Natürliche war.⁴⁰ Bei allen Brüchen und Neuansätzen im Denken Schellings wollen wir diesem jedoch eine methodische und damit prinzipielle Kontinuität nicht nur unterstellen, sondern uns hiermit auf dieselbe berufen und sie unserer Untersuchung voraussetzen.⁴¹

Zunächst sei nun die Aufgabe, die diese Methode motiviert, angeführt. So besteht die Aufgabe darin, „[...] die von unserer Freiheit schlechterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen *Proceß* zu erklären, in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichtigter, aber notwendiger Weise verwickelt sieht“.⁴² So ist zwar in jedem Moment die Welt *für* mich da, jedoch nur insofern „[...] ich zugleich selbst da und mir bewußt bin [...]“⁴³. Hieraus folgt jedoch, dass die Vorstellung einer objektiven Welt, in der sich das Ich je schon findet, *nicht bewusst* produziert werden kann, „[...] also daß auf keinen Fall das *schon bewußte Ich* die Welt produciren kann“⁴⁴. Soll aber die Vorstellung einer objektiven Welt, die zugleich mit dem Ich *für* das Ich gesetzt ist, dennoch erklärt werden, gilt es, so Schelling weiter, „[...] auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewußt war, — eine Region jenseits des jetzt *vorhandenen* Bewußtseyns anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtseyn kommt“⁴⁵. Diese Tätigkeit besteht in nichts

³⁸ Ebd. S. 96

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Schelling spricht in der „HEPdM“ davon, dass die Methode des „StI“ fortwirkt. (SW XI, 1, S. 223) Ähnlich auch in der „PdO“ (SW XIII, S. 364; UPdO, S. 227) Dementsprechend Hutter: „Die Relevanz des frühen Systementwurfs für die Spätphilosophie wird schon allein durch die Tatsache unterstrichen, daß das *System* von 1800 die einzige Frühschrift ist, an die in der Spätphilosophie ausführlich erinnert wird.“ (Hutter: „Geschichtliche Vernunft, S. 261) Wir haben allerdings die von Ohashi thematisierte Frage zu bedenken, ob die „[...] Fortgeltung des Prinzips auch die Kontinuität der Entfaltung des Prinzips bedeuten muß [...]“ (Ohashi: Der Ungrund und das System, S. 240) Jedenfalls schließen wir uns Ehrhards Diktum des „nur *ein* Schelling“ an, insofern auch wir das Denken Schellings als *Einheitsform des Organismus* begreifen, der weder die Unbestimmtheit eines hermeneutischen Feldes noch die Fixierung eines theoretischen Oberbegriffs verlangt und insofern dem Begriff der *Freiheit* und der *Darstellung ihrer Wirklichkeit* als allgemeinen Zusammenhang von sämtlichen Wandlungen gerecht wird. (Vgl. Ehrhardt: Nur *ein* Schelling, S. 255ff.) Bzgl. der allgemeinen Kontinuität im Denken Schellings kann zudem angeführt werden: Gerlach: Handlung bei Schelling, S. 28f., hier paradigmatisch: „Bis in die Wortwahl hinein ist es die analoge Konstellation, wenn Schelling 1975 'das Ich [...] nicht nur *Ursache des Seins*, sondern auch des *Wesens* alles dessen, was ist' (AA I, 2 121/ SW I, 195, Herv. Schelling) nennt und 50 Jahre später erklärt, dass Gott 'allem, das nicht seiend [...], bloße Allmöglichkeit ist, *Ursache des Seins* [sei] eben dadurch, dass Er es ist' (SW XIII, 174, Herv. Vf.).“ Außerdem Sandkaulen-Bock: Ausgang vom Unbedingten, S. 174 ff., Vetó: Von Kant zu Schelling, S. 855ff.

⁴² SW X, S. 97

⁴³ Ebd. S. 93

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

anderem als der „[...] Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens, des sich Bewußtwerdens selbst [...]“⁴⁶. So sehen wir aus angeführten Passagen bereits im grundlegenden methodischen Selbstverständnis Schellings die Wichtigkeit des unbewussten Moments bzw. besteht die Aufgabe der Methode gerade darin einen unbewussten Moment ins Bewusstsein zu heben, um somit „[...] eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transcendente Vergangenheit [...] zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transcendente Geschichte des Ich führte“⁴⁷. Demnach ist ersichtlich, dass Schellings philosophische Methodik stets *geschichtlich* ist: „[...] [S]o verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen [...]“⁴⁸. Für die Methodik festzuhalten ist hier zunächst nur, dass die Philosophie Schellings durchgehend als *Geschichte des Selbstbewusstseins*⁴⁹ aufgefasst werden kann und muss.⁵⁰ Die Methode Schellings, verstanden als Bewusst-Werdung der transzendentalen Geschichte, die im Unbewussten liegt, hebt in ihrer Anwendung diesen Prozess als Weg, von dem dem bewussten Ich nur „[...] die Monumente, die Denkmäler jenes Weges, nicht [der] Weg selbst [...]“⁵¹ in seinem Bewusstsein auffindbar sind, hervor. Zusammengefasst ist so Aufgabe der Methode, „[...] daß jenes Ich des Bewußtseyns den ganzen Weg [...] *selbst* mit Bewußtseyn zurücklege“⁵². Die Methode ist demnach synonym dem Prinzip des Fortschreitens anzusehen, welches Schelling als auf einer Unterscheidung beruhend beschreibt, die auch unsere Untersuchung bestimmt: „Das Princip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektirenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophirenden Ichs.“⁵³ Wir haben es hier gleichsam mit einer Verdoppelung zu tun, da diese Unterscheidung ein Scheiden in weiterhin Zusammenhängende ist.⁵⁴ Gerade der Zusammenhang der beiden Unterschiedenen ist deren Verhältnis zueinander und daher = der

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. S. 93f.

⁴⁸ Ebd. S. 94

⁴⁹ Freilich ist dabei noch zu erhellen, worin diese Geschichtlichkeit besteht, was als durchgehende Teilaufgabe der vorliegenden Arbeit betrachtet werden darf und hier nur vorschauend erwähnt wird.

⁵⁰ Vgl. ebd. Diese grundsätzliche Einsicht wird auch ausdrücklich von Gabriel, Hutter und Sandkühler vertreten. Vgl. dazu. Gabriel: „Der Mensch im Mythos“, S. 371. Dort wird Hutter: „Geschichtliche Vernunft“ unterstützend zitiert. Die Einsicht, dass Schellings Philosophie eine Geschichte des Selbstbewusstseins ist, bezeichnet Gabriel hier treffend als *methodische Maxime*. Bei Sandkühler finden wir folgende Zeilen: „In geschichtsphilosophischer Hinsicht ist es nicht sinnvoll, zwischen dem ‘frühen’ Schelling des *Systems*, dem ‘späteren’ der *Weltalter* und dem ‘späten’ der *Philosophie der Mythologie bzw. der Offenbarung* Bruchlinien zu projizieren.“ (Sandkühler: Idealismus in praktischer Absicht, S. 122)

⁵¹ SW X, S. 94

⁵² Ebd. S. 95

⁵³ Ebd. S. 97f.

⁵⁴ Den Kontext des Begriffs der Verdopplung bei Schelling behandelt Frank: „Reduplikative Identität“.

Methode, insofern sie der Weg des Sich-Entwickelnden ist. Hierzu findet sich eine hilfreiche Stelle aus den „WA“:

„Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwey Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein wissendes oder vielmehr das die Wissenschaft selber ist, und ein unwissendes nach Klarheit ringendes, diese innere Unterredungskunst [ist] das eigentliche Geheimniß des Philosophen [...].“⁵⁵

Hier wird von Schelling die Wissenschaft selbst mit *einem Pol* der Verdoppelung identifiziert, wobei wir bemerken können, dass demnach die Wissenschaft *nicht identisch* mit der Methode derselben ist.⁵⁶ Zugleich ist aus dem Zitat ersichtlich, dass die Methode nicht etwas bereits Feststehendes nur darzustellen hat. Vielmehr soll qua innerer Entwicklung die (äußere) Darstellung immer je erst möglich werden: „[...] [D]as Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern immer erst entstehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreyung muß das Licht der Wissenschaft aufgehen, ehe es äußerlich werden kann.“⁵⁷ Die Methode läuft dabei zugleich in beide Richtungen: einerseits muss das Innere durch Scheidung äußerlich werden können, andererseits wird gerade durch die Scheidung das Äußere sukzessiv, also im Fortgang, zum Inneren: „Alles, schlechthin alles, auch das von Natur äußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden seyn, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können. [...] [D]enn vom Innerlichwerden fängt alles Wissen und Begreifen an.“⁵⁸ Diese Scheidung, die ebenso eine Verdopplung ist, wird von Schelling als *Art des Fortschreitens* beschrieben, womit noch deutlicher hervorgehoben werden kann, dass die zu vollziehende Scheidung/Doppelung eine kontinuierliche Bewegung ist: „Inwiefern nun Methode die Art der Fortschreitung ist, so leuchtet ein, daß hier die Methode dem Wesen unzertrennlich ist, und außer dieser oder ohne diese auch die Sache verloren geht.“⁵⁹ Demnach ist einzusehen, dass „Die Bewegung [...] das Wesentliche der Wissenschaft [ist]“⁶⁰.

⁵⁵ WA I, S. 5; SW VIII, S. 201

⁵⁶ Dennoch besteht die „[...] transscendentale Kunst [...] eben in der Fertigkeit [...], sich beständig in dieser Duplizität des Handelns und Denkens zu erhalten“. (AA I, 9,1, S. 35)

⁵⁷ WA I, S. 5; SW VIII, S. 201

⁵⁸ WA I, S. 6; im Druck 3 der Weltalter heißt es nach erstem Satz noch deutlicher: „Also bleibt alles dem Menschen unfaßlich, bevor es ihm selbst innerlich geworden, d.i. auf eben jenes Innere seines Wesens zurückgeführt worden, das für ihn gleichsam der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist.“ SW VIII, S. 202

⁵⁹ SW VIII, S. 208

⁶⁰ Ebd.

Bisher haben wir a) die Erklärung der Vorstellung der (äußeren) objektiven Welt als *Aufgabe* oder *Motivation* der philosophischen Methode Schellings, sowie b) die (innere) Bewusst-Werdung des diese Vorstellung erzeugenden Prozesses qua transzendentaler Geschichte als *Weg* oder *fortschreitender Anwendung* der Methode und damit diese selbst charakterisiert. Diese Ansicht bezüglich Aufgabe und Weg unterstützend formuliert Schelling im „DPE“: „Philosophie solle die Thatsache der Welt erklären. Aber was ist denn nun an dieser Welt die eigentliche Thatsache? Die wahre Thatsache ist jederzeit etwas Innerliches.“⁶¹ Es bleibt uns also noch übrig, zu zeigen, worin das Innere der methodische Scheidung/Dopplung allgemein besteht, bevor wir diese nicht nur nach-, sondern ebenso mitvollziehen werden.

Allgemein betrachtet kann die Dopplung als *Unterschied und Verhältnis von Subjekt und Objekt* benannt werden, woraus die Methode auch als Weg des Subjekts über das Objekt zu sich selbst zurück beschrieben werden kann.⁶² Dies ausführend Schelling:

„ [...] [D]as eigentliche Princip des Fortschreitens oder die *Methode* [...], welche auf der Voraussetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden objektiv werde — zum Objekt hinzutrete, damit auf diese Weise zuletzt das vollkommenste Objekt entstehe, endlich aber das letzte, allein stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden *könnende* [...], also wirklich das höchste, als solches gesetzte Subjekt *sey*, denn was im *Lauf* der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment schon finden wir es als mit zum Objekt gehörig [...]. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, diese *erschöpft* sich.“⁶³

⁶¹ SW X, S. 227

⁶² Radikalisiert bedeutet dies, dass die Subjektivität eigentlich die Methode *ist*, oder noch deutlicher: Das, was die Methode *ist*, ist die Subjektivität. Freilich ist dies erst im weiteren Verlauf der Untersuchung zu beleuchten und verstehen.

⁶³ SW X, S. 108. Dieses Zitat stammt aus der Vorlesung „Die Naturphilosophie“, was uns jedoch nicht daran hindern soll diese Bemerkung Schellings als auf die Methode im allgemeinen bezogen aufzufassen. Die Methode zur Untersuchung und Darstellung des Selbstbewusstseins und die Methode zur Untersuchung und Darstellung der Natur ist insofern dieselbe, als die beiden Wissenschaften die Pole (Subjekt und Objekt) der Methode selbst widerspiegeln und demnach analog (wenngleich invertiert/spiegelverkehrt) von Schelling behandelt werden können. Der allgemeine Zusammenhang und die Folgerichtigkeit der wissenschaftlichen Untersuchung von Natur- und Transzendentalphilosophie kann in der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden. Die Naturphilosophie Schellings wird hier stets „nur“ im Bezug zur Transzendentalphilosophie und später in ihrer „sublimierten Form“ in der Philosophie der Freiheit/Weltalter, sowie Mythologie und Offenbarung und nicht „an sich“ behandelt. Dies unterstützend: „Insofern [...] die Transzendentalphilosophie für sich allein bereits als System vorgestellt wird, das - wie Schelling definiert - `ein Ganzes [sey], was sich selbst trägt, und in sich selbst zusammenstimmt` (AA I,9,1, 44), so kann das [...] System der Transzendentalphilosophie auch nicht ergänzungsbedürftig sein. Folgerichtig enthält das Transzendentalssystem auch selbst wiederum in seinem theoretischen Teil eine Naturphilosophie. [...] Damit tritt die Naturphilosophie gewissermaßen in doppeltem Stellenwert auf: einerseits als der Transzendentalphilosophie gegenüberstehendes, eigenständiges System, andererseits als der Transzendentalphilosophie inhärenter Teil. [...] Indem Schelling [...] beide `Erscheinungsformen` der Naturphilosophie in ein Verhältnis zu setzen sucht, bringt er zugleich Natur- und Transzendentalphilosophie inhaltlich in der Weise zur Deckung, dass er sie als sich spiegelbildlich zueinander verhaltend betrachtet [...].“ (Höffe: Wollen und Lassen, S 67)

Die Methode als Weg beschreibt demnach beides — sowohl das subjektive als auch das objektive Moment, bis zuletzt die Subjektivität in Reinheit erscheint, was zugleich als Ziel und gleichsam Selbstaflösung der Methode betrachtet werden kann.⁶⁴

Ziel der methodischen Unterscheidung oder Dopplung ist demnach letztlich die Erschöpfung der hier gesetzten Spannung in der angezielten Erscheinung, die, da sie nicht objektiv werden *kann*, nicht im engeren Sinne *erscheint*, sondern sich dem Bewusstsein *manifestiert* und am Ende zeigen wird, was im Anfang war.⁶⁵ Jene Dimension wird uns jedoch, eben als Ende der Methode und damit auch der vorliegenden Untersuchung, erst im letzten Teil als Manifestation der (absoluten) Persönlichkeit begegnen.

Noch zu bemerken ist, dass die Methode gleichsam die Bestimmung des menschlichen Bewusstseins *ist*, insofern dieses von Schelling als *Indifferenzpunkt* des Universums beschrieben wird. Das menschliche Bewusstsein ist demnach „in Differenz“ und zugleich doch *ein* Bewusstsein, was die methodische Scheidung überhaupt erst erlaubt, bzw. performiert und zugleich offenbart, dass die Auflösung des Objektiven kein nachträglicher Zerstörungswahn, sondern höchste, je schon seiende Kreativität ist. So beruht

“[...] die Genesis der ganzen Natur [...] einzig auf einem Uebergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im **menschlichen** Bewußtseyn. Was *außer* dem Bewußtseyn gesetzt ist, ist dem Wesen nach eben dasselbe, was auch im Bewußtseyn gesetzt ist. [...] nicht daß in dem letzten Punkt das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, [...] das Objektive [ist] relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichsam latent geworden [...]. Im *Großen* und *Ganzen* ist freilich nach der einen Seite des Universums überwiegende Objektivität, nach der anderen überwiegende Subjektivität, in der Mitte — dem menschlichen Bewußtseyn — eine Art von Indifferenzpunkt.“⁶⁶

Die Methode selbst ist demnach nicht etwas äußeres, sondern dem menschlichen Bewusstsein je schon innerlich, insofern es dieses (geworden) ist.⁶⁷ Das menschliche Bewusstsein ist daher, wie

⁶⁴ Das „Dabeisein“ der Subjektivität bei jeglichem (objektiven) Moment garantiert den Fortgang, bis letztlich alle Objektivität (verstanden als Gegenüber der Subjektivität) mit dem Aufhören der Methode zugleich durchbrochen wird.

⁶⁵ Vgl. SW X, S. 117

⁶⁶ Ebd. S. 229ff.

⁶⁷ Hierzu erläuternd: „Denn da alles Denken zuletzt auf ein Produciren und Reproduciren zurückkommt, so ist nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß dieselbe Thätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment sich neu reproducirt, im Denken nur durch das Mittelglied des Organismus reproduktiv sey (ungefähr ebenso, wie durch die Einwirkung und das Spiel des Lichts die von ihm unabhängig existirende Natur wirklich immateriell und gleichsam zum zweitenmal geschaffen wird), wobei es natürlich ist, daß, was die Grenze unseres Anschauungsvermögens macht, auch nicht mehr in die Sphäre unsrer Anschauung selbst fallen kann.“ (SW III, S. 274)

Schelling in den „WA“ die menschlichen Seele charakterisiert, „[...] nicht sowohl wissend [...] als selber die Wissenschaft.“⁶⁸ Daraus lässt sich erklären, warum Schelling die Philosophie als Wiedererinnerung charakterisiert⁶⁹, insofern die konkrete Bestimmung des menschlichen Bewusstseins mit der allgemeinen Bewegung der Wissenschaft wesentlich identisch ist:

„Dieses Fortschreiten vom Objektiven ins Subjektive ist gleichsam das Lösungswort der allgemeinen Bewegung, welche die Wissenschaft darzustellen hat. Das Wesentliche war eben dieser Fortschritt vom Objektiven ins Subjektive da in entgegengesetzter Richtung kein Fortschritt und also keine Wissenschaft möglich ist.“⁷⁰

Zusammenfassend können wir somit die Methode von Schellings Philosophie und dieser Arbeit charakterisieren als: a) *Erklärung* der Tatsache der (Vorstellung einer) *objektiven Welt* qua einer b) sukzessiven *Bewusst-werdung* des Prozesses der c) Fortschreitung vom Objektiven ins Subjektive. Dabei vermitteln für die vorliegende Untersuchung Schellings Texte den Punkt c) für uns. Da dieser zugleich Grundlage von a) und b) ist, vollziehen wir die Methode *sowohl nach als auch mit*.

Insofern wir die Methode nachvollziehend beschreiben, ist sie ebenso in Anwendung zu begreifen, da wir einerseits gleichsam Zuschauer der Philosophie Schellings sind, wie andererseits im versuchten Nachvollzug der jeweiligen Sache dieser ganz gewidmet bleiben. So können wir sowohl die Texte Schellings *deuten* oder *interpretieren* als auch schlichtweg von ihnen *lernen*. Das Verhältnis, welches in den Texten Schellings zwischen dem objektiven (= wirklich oder empirisch) und dem philosophierenden (= transzendental) Ich besteht, nämlich das Verhältnis zwischen Meister und Schüler⁷¹, besteht so auch zwischen jenen Texten und der vorliegenden Untersuchung. Die Texte nehmen in diesem Sinne eine Mittlerrolle ein und sind zugleich Umkehrungspunkt; was für Schelling sich als Text verobjektiviert hat, muss sich uns erst subjektivieren, damit wir ebendieser Polarität *im* Text überhaupt entsprechen können. Daher weist die vorliegende Untersuchung stets den Doppelcharakter des „dokumentierenden Lernens“ wie „explizierenden Deutens“ auf.

⁶⁸ WA 1, S. 4; Dieselbe Formulierung finden wir in den „SPV“: „[...] [D]ie Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft.“ (AA II, 8, S. 160)

⁶⁹ „Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden“ WA 1, S. 217; „Philosophie ist [...] für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat.“ (SW X, S. 95)

⁷⁰ SW X, S. 231

⁷¹ Ebd. S. 98

II. Die religiöse Dimension des Unbewussten

II.1. Das Unbewusste im „System des transscendentalen Idealismus“

Die Betrachtung des „StI“ soll, in Fortführung des zur Methode der vorliegenden Untersuchung *allgemein* Gesagten, einen zweifachen Zweck erfüllen. Einerseits werden wir uns hier implizit die *konkrete in Anwendung befindliche Methode* der Philosophie Schellings vertieft erarbeiten, andererseits werden wir explizit eine erste Annäherung an die Konzeption des Unbewussten leisten. Die *religiöse Dimension* des Unbewussten, wie wir es im „StI“ finden, werden wir erst nach dem voranzustellenden Nachvollzug des *systematischen* Ortes des Unbewussten in jener Schrift erfragen. Diese Herangehensweise soll garantieren, dass wir der Konzeption des Unbewussten im „StI“ keine Qualität beimessen, die nicht nachvollziehbar einzusehen wäre, daher wir den Begriff des Unbewussten nicht von Anfang an als supponierte „religiöse Kategorie“ zu heben versuchen.

II.1.a. Argumentation und Narration als Konstitutionsmomente der Darstellung

Bevor wir uns dem Text Schellings inhaltlich widmen, lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf die *Darstellungsform* desselben, da uns dies bereits erste Aspekte der Methode, die sich im und als Text verwirklicht hat, eröffnet. Die Form der Darstellung ist für Schelling allgemein von prinzipiellem Wert und erstes Mittel gegen eine gewisse „Geistlosigkeit“. Geistlos wäre es, so Schelling, einen bloß historischen Vortrag mit der lebendigen Darstellung der sich-konstituierenden Wissenschaft zu verwechseln.⁷² Dem *historischen* Vortragen gegenüber ist das *genetische*, welches die besondere Bestimmung des akademischen Vortrags ist bzw. sein sollte.⁷³ Die lebendige Lehrart, die Schelling präferiert, charakterisiert sich dabei wie folgt:

„Dieß ist der wahre Vorzug der lebendigen Lehrart, daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt,[...] sondern daß er, in allen höheren Scienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt [...] und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst [...] entstehen läßt.“⁷⁴

Demnach ist unser Nachvollziehen zu orientieren an der grundlegenden Forderung Schellings und es ist zu fragen, worin die genetisch-lebendige Vortragsweise, die sich auch im „StI“ niederschlägt,

⁷² „Die nothwendige Folge des Unvermögens, das Ganze seiner Wissenschaft sich aus sich selbst zu construiren und aus innerer, lebendiger Anschauung darzustellen, ist der bloß historische Vortrag derselben. [...] Nun ist aber an sich nichts geistloser nicht nur, sondern auch geisttödtender als eine solche Darstellung [...]“ (SW V, S. 234) Bereits hieraus ist ersichtlich und zu betonen, dass die *Geschichtlichkeit der Methode*, derer sich Schelling bedient, keinesfalls mit einer *linearen Historik* zu verwechseln ist.

⁷³ Vgl. SW V, S. 234

⁷⁴ Ebd.

besteht.⁷⁵ Eine Antwort hierauf liefert Oesterreich mit einer Herausarbeitung von zwei unterschiedlichen Konstitutionsmomenten, auf denen der Darstellungszusammenhang des „StI“ beruht. So ist das erste Moment die Konsistenz der als Stufenfolge entworfener *transzendentallogischen Konstitutionslehre*, das zweite Moment die *narrative Kontinuität* der erzählten Geschichte des Selbstbewusstseins.⁷⁶ Demnach lässt sich eine Parallel-Konstruktion benennen, dabei erster Moment der *argumentatio*, zweiter Moment der *narratio* entspricht, die zusammen die Darstellung der „Geschichte des Selbstbewusstseins“ erlauben.⁷⁷ Wir sehen hier eine gewisse Dynamik in der Methode, welche einerseits die Darstellung prägt und andererseits den Gehalt der Darstellung seiner Natur gemäß zum Ausdruck bringt. Dazu Oesterreich: „Charakteristisch für die organologische, an der Selbstorganisation der Natur abgelesene Systemidee Schellings ist [...] die ausschließlich durch das eigene, innere Identitätsprinzip getragene, rein immanente Zusammenstimmung oder harmonische Fügung.“⁷⁸ Es ist im Weiteren zu sehen, wie diese ausschließlich harmonische Methode, die den Anschein erwecken könnte, dass stets alles von allen Seiten zu Bewusstsein gebracht wird und werden kann, ein unbewusstes Moment zu entdecken erlaubt. Obwohl wir zunächst den systematischen Ort des Unbewussten erhellen, können wir bereits vorausschicken, dass dieses nicht ein punktuell-formales, sondern ein organisch-qualitatives Unbewusstes ist, insofern es aus einer organischen Methode heraus zu konstruieren ist.⁷⁹

Mit dem Aufzeigen der beiden Konstitutionselemente der Darstellung haben wir diese Momente als der Methode der Philosophie Schellings wesentlich inhärent benannt. So können wir nun die Momente der Methode, die zur Einheit des geschichtlichen und des transzendentalen in der Darstellung führt, nachvollziehen und diese damit in Anwendung begreifen.⁸⁰

⁷⁵ “[...] daß ihm dieß schon durch die Methode, welche er gewählt hat, einigermaßen gelungen seyn könne, davon hat ihn eine zweymalige Erfahrung bey dem öffentlichen Vortrag des Systems überzeugt.“ (AA I, 9, 1, S. 27)

⁷⁶ Oesterreich: Die Rhetorik des Systems, S. 172

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ An dieser Stelle können wir bereits vorausschicken, dass das *geschichtliche Moment* der Methode der Dimension des Unbewussten genuiner entspricht, als die bloße *transzendentallogische Konstitution* in der es einen systematischen Ort hat. Wir können demnach schon vorausblickend anmerken, dass gerade der Moment des Unbewussten die in den späteren Schriften Schellings betonte Geschichtlichkeit motiviert, ohne die Wichtigkeit der transzendentalen Forschungsart zu vernachlässigen. Dies ermöglicht uns Schellings Rede, dass die Methode des „StI“ zwar weiter angewandt aber ebenso erweitert wurde, als eine Momentverschiebung zu interpretieren. Diese Momentverschiebung erlaubt sodann eine Kontinuität im Denken Schellings anzunehmen, die nicht mit einer Einerleiheit des Gedankens zu verwechseln ist. Zudem lassen sich die späteren wesentlichen Einsichten Schellings nuancierter nachvollziehen, wenn wir verstehen, auf welchem Hintergrund diese erfolgen.

⁸⁰ Eine sehr ähnliche Strategie, wenngleich mit anderem Fokus in der Ausführung, verfolgt Gabriel: „Da Schelling selbst seine späte ‚geschichtliche Philosophie‘ mit dem *System des transzendentalen Idealismus* vergleicht, wird es hilfreich sein, zunächst den dort entwickelten Begriff des Selbstbewußtseins und seiner Geschichte näher zu untersuchen, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Entwicklung von Schellings Konzept einer Selbstbewußtseinsgeschichte möglichst deutlich zu profilieren.“ Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 370

II.1.b. Allgemeine Prinzipien des „Systems des transscendentalen Idealismus“

Zunächst wollen wir nun die allgemeinen Prinzipien, wie sie Schelling zu Beginn des „StI“ präsentiert, nachvollziehen, um erste Anhaltspunkte für eine Konzeption des Unbewussten zu gewinnen und (methodische) Grundbegriffe der Philosophie Schellings zu heben. Wir vollziehen demnach Grundmomente des „StI“ beginnend bei der „Einleitung“ bis und inklusive dem „Zweiten Hauptabschnitt“ interpretierend nach.⁸¹

Schon in der Vorrede wird der Anspruch des Systems darauf, eine Prinzipientheorie zu sein, formuliert, insofern das Einzelne völlig verschwindet und „[...] nur das Erste, was nöthig ist, die Principien ins Reine gebracht und außer allen Zweifel gesetzt werden“⁸².⁸³ Das Einzelne ist für Schelling hier gewissermaßen selbst methodisch wesentlich, insofern es durch den Selbstvollzug des philosophierenden Denkens als *Ausdehnung der Prinzipien* erscheint. Es erscheint demnach als deren Beispiel oder wirkliche Anwendung, da das System selbst ein System des gesamten Wissens sein soll, welches, um nicht nur im Allgemeinen zu bleiben der vollziehend-anwendenden Tat auf das Einzelne bedarf: „Der Zweck des gegenwärtigen Werks ist [...] den transscendentalen Idealismus [...] zu erweitern [...] zu einem System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im Allgemeinen, sondern durch die That selbst zu führen, d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien [...]“⁸⁴. So aufgefasst gewinnt der Satz, dass der Zweck des „StI“ ist, „[...] den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen [...]“⁸⁵ die Bedeutung das das allgemeine System selbst gleichsam auf alles (Einzelne) angewendet wird oder werden kann. Was aber bloß oder wesentlich in der Anwendung besteht, ist *Methode*, womit wir wieder beim Ausgangspunkt unseres gegenwärtigen Interesses am „StI“ sind. Schelling charakterisiert in der Folge das erste Mal im „StI“ die fortgehende *Geschichte des Selbstbewusstseins*, welche das Mittel zum Erreichen des genannten Zwecks ist, als „[...] *Stufenfolge* von Anschauungen [...]

⁸¹ AA I, 9, 1, S. 23-91

⁸² Ebd. S. 23

⁸³ Bezüglich der Herangehensweise Schellings lässt sich hier vorausblickend die Bedeutung des „Einzelnen“ im Gang seines Philosophierens markieren. Haben wir hier das Einzelne als etwas Aufzulösendes, um die Allgemeinheit der Wissenschaft zu gewährleisten, erscheint im Spätwerk dasselbe mit eigens zu beachtender Dignität und bezeichnet insofern auch einen methodischen „Durchbruch“ Schellings. Für das „StI“ ist zunächst der allgemeine Titel „[die] Prinzipien ins Reine bringen zu wollen [...] für das Vorhaben, die Einheit, die Wissen immer schon ist, `indem ich weiß`, ihrer Möglichkeit nach im Wissen selbst zu begründen.“ (Völmicke: *Das Unbewußte im Deutschen Idealismus*, S. 149) Für die *Anwendung* der Methode gilt demnach, dass für diesen Untersuchungsgegenstand „[...] nur der Act des *Selbstbewußtseyns überhaupt* ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewußtseyn der Individualität eintreten muß, der aber selbst nichts Individuelles enthält.“ (AA I,9,1, S. 65) Als *Ziel* der Methode ist jedoch festzuhalten: „Jeder kann *sich selbst* als den Gegenstand dieser Untersuchung betrachten. Aber um sich selbst zu erklären, muß er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll.“ (AA I,9,1, S. 181)

⁸⁴ AA I, 9, 1, S. 24

⁸⁵ Ebd.

durch welche das Ich bis zum Bewußtseyn in der höchsten Potenz sich erhebt [...]“⁸⁶. Die Geschichte des Selbstbewusstseins als *Stufenfolge* bestimmt, erlaubt uns demnach, indem wir den Artikel der Geschichte neutralisieren, diese auch als „das Geschichte“ (im Sinne einer Schichtung von Stufen) zu benennen. Dies ermöglicht wiederum die Geschichte des Selbstbewusstseins nicht nur als zweidimensional-linear aufzufassen, sondern diese als aus mehreren Schichten bestehende Mehrdimensionalität zu denken. Jene wird von Schelling überschaubar zu machen versucht, indem diese(s) Geschichte in *Epochen* und *Momenten* dargestellt wird, wodurch auch der innere Zusammenhang der Momente zueinander vermittelt wird und das Gesamte als Dynamik von Momenten in Momenten erscheinen kann: „Es kam um diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen hauptsächlich darauf an, die einzelnen Epochen derselben und in denselben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen [...]“⁸⁷ Der lineare Aspekt, welcher sich in der Darstellung als die Aufeinanderfolge der Momente materialisiert, dient dabei mehr der Vergewisserung über die Vollständigkeit, Notwendigkeit und Objektivität der Momente als der Dynamik derselben in- und zueinander. Ersterer gewährt zwar das unveränderliche Gerüst des Ganzen, Letztere ist aber insofern wesentlich mitzudenken, als gerade die Veranlassung Schellings, alles als Geschichte darzustellen, aus der Einsicht in den Parallelismus der Transzendentalphilosophie mit der Philosophie der Natur erwächst.⁸⁸ Zudem lässt sich so begreifen, warum Schelling seine Untersuchung eine an sich *unendliche* nennt und diese nicht mit der einmal geleisteten Reihe an Momenten der Geschichte des Selbstbewusstseins als abgeschlossen betrachtet.⁸⁹ Dabei ist zu bemerken, dass die Geschichte sowohl als *methodisches* Moment, als auch als *Objekt der Untersuchungen* Schellings angesehen werden kann. Letztlich kann damit die Geschichtlichkeit als konstitutiver Leitfaden zur Gewissheit des Verflochtenseins des Subjektiven und Objektiven bestimmt werden, wie es Schelling auch bereits in der Vorrede zum „StI“ andeutet. Demnach führt die „[...] Deduction der Geschichte [...] auf [...] den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns [...]“⁹⁰. Ist die Geschichtlichkeit als methodisches Moment der Darstellung im Vordergrund, haben wir es mit der *theoretischen* Seite der Philosophie zu tun. Ist die Geschichte selbst Objekt der Untersuchung, befinden wir uns in der *praktischen* Sphäre. Eine Einheit dieser beiden wird sich am

⁸⁶ Ebd. S. 25

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. ebd.; Außerdem: „Was für die *theoretische* Philosophie die *Physik* ist, ist für die *praktische* die *Geschichte*, und so entwickeln sich aus diesen beyden Haupttheilen der Philosophie die beyden Hauptzweige unseres empirischen Wissens.“ (AA I, 5, S. 62)

⁸⁹ Vgl. AA I, 9, 1, S. 27

⁹⁰ Ebd. S. 27

Ende des „StI“ zeigen, welche in der „PdK“ fortgeschrieben wird. Vorsichtig können wir hier auch schon andeuten, dass demnach das geschichtliche Moment in der theoretischen Sphäre der Philosophie *unbewusst*, in der praktischen aber *bewusst* und in der Vermittlung beider ebenso als Vermittlung von *Unbewusstem* und *Bewusstsein* auftreten wird.

Allgemein können wir das Projekt des „StI“ (und insofern dieses kontinuierliche methodische Grundlage bleibt, die gesamte Philosophie Schellings,) als Vorhaben betrachten, das Zusammentreffen des Unbewussten mit dem Bewussten zu erklären. Das „StI“ als System des gesamten Wissens betrachtet dieses als „[...] wechselseitiges Zusammentreffen [...] des Bewußten und des an sich Bewußtlosen [...]; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären“⁹¹. Die allgemeinste Aufgabe des „StI“ besteht für Schelling demnach darin, das Zusammensein der Natur bzw. des Objektiven und der Intelligenz / des Ich bzw. des Subjektiven, wobei Erstere das Vorstellbare, Letztere(s) das Vorstellende ist, zu erhellen.⁹² *Im* Wissen von etwas sind der subjektive und der objektive Pol in Einheit miteinander gesetzt, diese Einheit aber soll erklärt werden und es muss demnach ein Ausgangspunkt entweder beim Objekt *oder* beim Subjekt gesetzt werden.⁹³ Hieraus erklärt sich sodann die nächste methodische Weichenstellung, nämlich die Einführung des *absoluten Skeptizismus*, der notwendig ist, um einerseits die beiden Sphären (des Subjektiven und Objektiven) aufs schärfste zu trennen und somit andererseits einen gesetzten Ausgangspunkt im reinen Subjektiven zu gewinnen. Dies ausführend Schelling: „Wenn der Transscendental-Philosophie das *Subjective* — das *Erste*, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles andern ist [...], so beginnt sie nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven.“⁹⁴ Da es Schelling nicht um den selektiven oder relativen Zweifel an einzelnen Dingen oder Aussagen über diese zu tun ist, sondern der Skeptizismus ein *absoluter* sein soll, ist nicht dieses oder jenes Vorurteil über die Welt zu erklären, sondern die Annahme der Gewissheit der Welt überhaupt. Diese unmittelbare Gewissheit, *dass es Dinge außer uns gebe*,

⁹¹ Ebd. S. 29

⁹² Vgl. Ebd.

⁹³ Würde der Ausgang beim Objekt sein, bestünde die Aufgabe darin, von diesem aus zum Subjekt und seiner Einheit mit demselben zu kommen: diese Aufgabe übernimmt die Naturphilosophie. Der Ausgang beim Subjekt und die Rückkehr zu demselben über das Objekt, insofern beide in Einheit gesetzt werden, ist Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie. (Vgl. AA I, 9, 1, S. 30ff.) Vom transzendentalphilosophischen Gesichtspunkt aus betrachtet sind Natur- und Transzendentalphilosophie zwar in Prinzip und Richtung einander entgegengesetzt, suchen und ergänzen sich jedoch gerade deshalb wechselseitig. „Für die Naturphilosophie ist die Natur absolut. Für die Transzendentalphilosophie ist das Subjekt absolut. Aus transzendentalidealistischer Perspektive wird aber deutlich, daß weder Natur noch Subjekt als schlechthin absolut, sondern nur als gegeneinander absolut gelten können.“ (Völmicke: *Das Unbewußte im Deutschen Idealismus*, S. 152) Demnach findet sich der Grund, der in beiden Seiten des gesamten Systems des Wissens fundamental ist, einmal als *Ende* der Philosophie der Natur und einmal als *Anfang* der Philosophie des Ich. Beide Wissenschaften haben aber das *menschliche Selbstbewusstsein* zu ihrem wesentlichen Inhalt und dieses ist es auch, welches sowohl die Pole der Wissenschaft voneinander *unterscheidet* als auch in sich *verbindet* und daher bereits (*unbewusster*) Ausdruck dessen ist, was qua transzendentaler Methode zu *Bewusstsein* kommen soll.

⁹⁴ Ebd. S. 33

nennt Schelling „[d]as Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andre sich reduciren [...] ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen, noch auf Schlüssen beruht [...] Ansprüche macht auf *unmittelbare* Gewißheit [...]“⁹⁵.

Gleich zu Anfang oder gleichsam *als* dieser soll uns die Gewissheit der Welt abhandeln kommen bzw. wir diese nicht weiterhin als gegeben und selbstverständlich akzeptieren, sondern gerade jene scheinbare Tatsache als Grundvorteil entlarven. Damit ist jedoch, da es um ein *Erklären* dieser Tatsache zu tun ist, die Welt weder geleugnet noch als philosophisch uninteressant abgetan, sondern es deutet sich bereits jene Frage an, die Schelling noch in der „PdO“ radikal stellen wird: „Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“⁹⁶ Dabei können wir allerdings bemerken, dass die Ausgangsfrage (= In-Frage-Stellung) der Objektivität im „StI“ nicht vor allem mit einem existentiellen „Warum?“, sondern gleichsam eher formellen „Wie?“ die Untersuchung Schellings motiviert.

Das Grundvorurteil der unmittelbaren Gewissheit der Existenz von Dingen außer uns, wird unter Zuhilfenahme des absoluten Skeptizismus, der diese *Gewissheit* angeht, transformiert. Die Transformation besteht darin, dass das scheinbare *Wissen* von Dingen außer uns von letzteren getrennt und damit die Scheidung des Subjektiven und Objektiven zuerst vollzogen wird, insofern das Wissen gleichsam extrahiert wird. Übrig bleibt demnach die unmittelbare Gewissheit nur des Wissens. Dieses artikuliert sich sodann als das eigentliche und somit durch den *absoluten* Skeptizismus erhellte ebenso *absolute Vorurteil*. Das absolute Vorurteil ist, dem objektiven Grundvorurteil des „Die Welt ist“ entsprechend, der subjektive Pol dieses Vorurteils, der sich im Satz „Ich bin“ artikuliert.⁹⁷ Diese erste Trennung ist dabei von äußerster Wichtigkeit, insofern wir beginnen uns durch den Akt dieser Trennung in der Kunst der transzendentalen Betrachtungsart zu üben. Die transzendente Betrachtungsart besteht für Schelling darin, den subjektiven („Ich bin.“) Pol vom objektiven („Die Welt ist.“) zu trennen, um Letzteren Ersterem bewusst werden zu lassen. Diese Trennung erlaubt *mit Bewusstsein* nachzuvollziehen, was ohne dasselbe bereits passiert ist, nämlich, dass *eine Welt*, diese aber *als äußere* für ein *Ich* ist: „[...] [D]as Philosophieren [stellt] keine von der bewusstlosen Produktivität kategorisch zu unterscheidende Produktivitätsform [dar], sondern [ist] mit dieser als wesentlich identisch zu denken [...]. Indem er die `Geschichte des Selbstbewußtseyns´ erzählt, wiederholt der Philosoph die bewusstlose Produktivität des Ich.“⁹⁸ Die methodische Wiederholung spiegelt sich demnach in der Dopplung des philosophischen Vollzugs

⁹⁵ Ebd. S. 33

⁹⁶ SW XIII, S. 7

⁹⁷ Vgl. AA I, 9,1, S. 34

⁹⁸ Stauffacher: Schellings Unbewusstes und das Andere der Vernunft, S. 199

wieder, sodass im Philosophieren „[...] man nicht bloß das Object, sondern immer zugleich das Subject der Betrachtung [ist]“⁹⁹. Insofern aber beide Pole der Betrachtung erst im Nachvollzug der transzendentalen Geschichte sich *als solche* zeigen, der Nachvollzug aber bereits den subjektiven und objektiven Moment der Betrachtung methodisch macht, sehen wir nun deutlicher worin die oben genannte Doppelung besteht. Sie besteht in einer kontinuierlichen *Dopplung im Vollzug*, unterschieden in „[...] *erstens*, daß man in einer beständigen inneren Thätigkeit, in einem beständigen Produciren [...], *zweitens*, daß man in beständiger Reflexion auf dieses Produciren begriffen, mit einem Wort, daß man immer zugleich das Angesehene (producirende) und das Anschauende sey“¹⁰⁰. Da der subjektive und der objektive Pol des Wissens *im Wissen um denselben* (daher sich auch die Klammer im Zitat erklärt) voneinander geschieden werden, wird *im Subjektiven* die Trennung des Subjekts vom Objekt vollzogen. Die methodische Beibehaltung dieser Doppelung nun ist die „transzendente Kunst“ des Philosophierenden, der sich in dem handelnden Anschauen und anschauenden Handeln zu erhalten versucht.¹⁰¹ Insofern jene Handlung aber eine *im Subjektiven* stattfindende, d.h. eine *intellektuelle* Handlung ist, sind wir hier am Punkt der Begegnung mit der *intellektuellen Anschauung* als „Organon der Philosophie“. Das produktive Zuschauen / zuschauende Produzieren kann, insofern entweder die transzendental-philosophische oder die künstlerisch-ästhetische Richtung verfolgt wird, im ersten Fall als *intellektuelle*, im zweiten als *ästhetische Anschauung* methodisch werden.¹⁰² Da wir aber in beiden Fällen auf die *produktive Kraft* angewiesen sind, d.h. beständig dem Subjekt Objekt(e) werden (müssen), weil wir sonst gleichsam nur ins transzendente Nichts als einen absoluten Objektmangel schauen und den methodischen Skeptizismus mit einem unmittelbaren Nihilismus verwechseln würden, ist der „[...] eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefasst werden muß, also der *ästhetische* [...]“¹⁰³. Ein Fehler wäre dabei nicht das transzendente Nichts an sich, sondern das fixierte Stehenbleiben bei demselben, dagegen wir mit Schelling die absolute Abwesenheit eines objektiv Vorgegebenen mit höchster Kreativität fruchtbar zu machen lernen, um damit den Prozess des Zustandekommens der objektiven (wirklichen) Welt nachzuvollziehen, der sich bereits hier als „Schöpfungsprozess“ (im Sinne eines Prozess des Schöpfens überhaupt) anzuzeigen beginnt. So kommt nach Schelling der philosophische Vollzug auch einer absoluten Ästhetisierung oder Poetisierung der Welt gleich, insofern wir die wirkliche in die rein ideelle Sphäre der Bedeutung für

⁹⁹ AA I, 9, 1, S. 40f.

¹⁰⁰ Ebd. S. 41

¹⁰¹ Vgl. ebd. S. 35

¹⁰² Ebd. S. 41

¹⁰³ Ebd.

das Ich heben: „[...] [D]as Zusammentreffen beyder, (der bewußten und der bewußtlosen [Thätigkeit]) *ohne* Bewußtseyn, giebt die wirkliche, *mit* Bewußtseyn die ästhetische Welt. [...] Aus der gemeinen Wirklichkeit giebt es nur zwei Auswege, die Poësie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden lässt.“¹⁰⁴

Der methodische Nachvollzug, bei dem wir uns gerade befinden, ist deshalb von großer Wichtigkeit, da sonst dieselbe Dynamik, die den bewussten Nachvollzug erlaubt, auch zur unbewussten naiven Selbsttäuschung oder Leugnung verkommen könnte. Denn, „[...] what is thought of in terms of the unconscious can be both a source of the lack of insight or self-deception at issue here, and of creative possibilities, most evident in art [...]“¹⁰⁵. Sowohl die Ästhetisierung als das „Verschwinden-lassen“ der Welt haben demnach beide methodischen Charakter und es geht dabei nicht um eine Abwendung von der Welt, sondern in beiden Fällen um einen *bewussten Nachvollzug* des Prozesses, der zu derselben führt. Das transzendente Nichts als Abwesenheit jeglichen Objekts (und damit dem Pol des Subjektiven identisch) wird dabei begleitendes Moment bleiben, dessen Bedeutung sich erst nach und nach erschließen kann, jedoch qua Abwesenheit jeglichen Objekts die produktive Selbstobjektivierung ermöglicht, die „[...] an die Stelle der objectiven Welt tritt und gleichsam den Flug der Speculation trägt“¹⁰⁶.

Was also zunächst *unbewusst* geschehen ist, soll nun *mit* (bzw. *im*) *Bewusstsein* nachvollzogen (und d.h. produziert) werden: „Es wird also postuliert, daß im Subjectiven, *im Bewußtseyn selbst*, jene zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit aufgezeigt werde.“¹⁰⁷ Das Objektive wird ab sofort gleichsam als Moment im Subjektiven betrachtet und dergestalt *als äußeres* verschwinden, was ermöglicht, dass das *Subjektive als solches* sich für dasselbe herauskristallisiert oder m.a.W.: zum Objekt wird. Dieses Verhältnis auf das bisherige angewandt, können wir sagen, dass die prinzipielle Herangehensweise im „StI“ darin besteht, das Bewusste *als solches* methodisch zu machen, um das an sich Unbewusste zu Bewusstsein zu bringen; das Ganze also ein graduelles *Sich-Bewusst-Werden* ist. Dazu unterstützend Völmicke: „Demnach bilden theoretisches Subjekt und theoretisches Objekt die beiden unterscheidbaren und in ihrer Unterscheidbarkeit aufeinander bezogenen Glieder einer Theorie des Wissens, die ihrerseits das Wechselseitige Zusammentreffen beider der Möglichkeit nach zu erklären hat.“¹⁰⁸

¹⁰⁴ Ebd. S. 40f.

¹⁰⁵ Bowie: The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious, S. 71

¹⁰⁶ AA I, 9, 1, S. 60

¹⁰⁷ Ebd. S. 39

¹⁰⁸ Völmicke: „Das Unbewußte im Deutschen Idealismus“, S. 149

Das Objektive wurde von Schelling zu Anfang als das Bewusstlose (Natur), das Subjektive als das Bewusste (Intelligenz/Ich) bestimmt. Daher ist einzusehen, dass die *objektive Seite im Subjektiven* sozusagen die *unbewusste Natur im Bewusstsein* markiert, was bedeutet, dass das Unbewusste nicht nur ein strukturelles Moment, sondern ebenso lebendige Dynamik ist.¹⁰⁹ Dem entsprechend betont auch McGrath: „[...] nature is the code-word for the Schellingian unconscious [...]“¹¹⁰, was uns nochmals hervorheben lässt, dass es nicht notwendig ist, die Naturphilosophie eigens nachzuzeichnen, da sie ohnehin in sublimierter Form als Unbewusstes im Subjektiven der späten „PdM“ Schellings wiederkehrt. Die Natur ist gleichsam das *Allgemeine*, welches unbewusst ist und das sich im *Konkreten* mit Bewusstsein nachvollziehen lässt: „[...] [T]he early Schellingian unconscious is the collective intelligence running through all of matter, and insofar as we too are material, running through us as well. It is the spirit of nature, or better, the spirit of nature [...]“¹¹¹, und in diesem Sinne „Weltseele“. Diese Ansicht, insofern sie für das *individuelle Ich* in Betrachtung kommt, formuliert Schelling als einen *sehr wesentlichen Punkt*¹¹² in seiner späten Selbstdarstellung des „StI“. So ist das Ich,

„[...] inwiefern es jenseits des Bewußtseyns gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle [...], denn zum individuellen bestimmt es sich eben erst im zu-sich-Kommen, also das *jenseits* des Bewußtseyns oder des *ausgesprochenen* Ich bin gedachte **Ich** ist für alle menschlichen Individuen das gleiche und selbe, es wird in jedem erst sein Ich, sein individuelles Ich, indem es eben in ihm zu sich kommt. [...] Allerdings nun indem das Ich zum *individuellen* wird — was eben durch das Ich bin sich ankündigt — angekommen also bei dem *Ich bin*, womit sein individuelles Leben beginnt, erinnert es sich nicht mehr des Wegs, den es bis

¹⁰⁹ Völmicke betrachtet das Unbewusste fast ausschließlich „nur“ im Bezug auf dessen Funktion als systemnotwendiges Strukturelement der Transzendentalität des Transzendentalen: „Das Absolute *als* Unbewußtes zu denken, [...] ist Hinweis auf den Modus, in dem sich kritische Vernunftphilosophie als sich selbstbegründende Systemphilosophie entwerfen kann [...]“ (Völmicke: Das Unbewußte im Deutschen Idealismus, S. 178) Aus jenem, vom Augenmerk der vorliegenden Untersuchung verschiedenen, Fokus ergeben sich aber dennoch wichtige Einsichten, welche wir hier, uns jenen anschließend, zitieren: „Das Absolute als das Unbewußte zu denken ist gleichsam der Versuch, eine Unbestimmtheitskonstante in jede Bestimmung zu bringen, die nicht den Objektivitätsanspruch zerstört, aber diesen ebensowenig zum Totalitätsanspruch gerinnen läßt. [...] Systemphilosophie, die das Absolute als Unbewußtes denkt, sagt somit [...] metaphysische Welterklärung ist immer eine negative, die das Unbedingte nur in seinem bedingenden Fungieren objektivieren kann. Positiv ist sie demnach nur, wenn sie sich als Philosophie des offenen Systems oder als ein methodischer Holismus entwirft.“ (Ebd. S. 179) „Das Absolute als Unbewußtes zu denken ist ein anderer Ausdruck dafür, daß das Absolute nie abschließend objektiviert ist, wenn es in einer bestimmten begründenden Funktion begriffen ist.“ (Ebd. S. 184) Dies zusammennehmend kommt Völmicke zu einem Systemverständnis bei Schelling „[...] als einem *prinzipiell* offenen Konstruktionsprozeß bzw. als Fortschreibung des Rechts- und Einheitsgedankens. [...] ‘Offenheit’ kann in diesem Kontext daher nur heißen, das System in die Funktion zu setzen, bestimmte Neuschöpfungen einzuleiten“. (Ebd. S. 186) Das Unbewusste wird hier demnach besonders in seiner negativ-eröffnenden Dimension für das Bedingte, dessen Bedingendes es ist, beleuchtet. Dazu ist aber im Fortgang der vorliegenden Untersuchung ein positiv-lebendiges Moment, dessen nähere Charakteristik sich im Weiteren zeigen wird, zu heben.

¹¹⁰ McGrath: The dark ground of spirit, S. 82

¹¹¹ Ebd.

¹¹² SW X, S. 94

dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieses Wegs eben erst das Bewußtseyn ist, so hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtseyn selbst bewußtlos und ohne es zu wissen zurückgelegt.“¹¹³

Die Geschichte des „Sich-Bewusst-Werdens“ des Ich ist demnach auch als eine Bewegung *vom Allgemeinen ins Individuelle oder Einzelne* zu verstehen, dabei das philosophische Nachvollziehen dieser Geschichte die Bewegung methodisch anwendet und invertiert, insofern *das Einzelne in seinen allgemeinen Momenten* zu begreifen versucht wird. Die Inversion ist notwendig und erklärbar, da die Bewegung des (subjektiven) bewussten Nachvollziehens gleichsam schon vom Ende oder Resultat dessen ausgeht, was es sukzessiv zu zeigen gilt und an sich schon unbewusst (objektiv) geschehen ist. Vom bloßen Subjekt aus gesprochen ist das „Sich-Bewusst-Werden“ aber gleichbedeutend mit einem „Sich-zum-Objekt-werden“, wodurch wir mit Schelling die Natur der transzendentalen Betrachtungsart formulieren können, welche darin besteht, „[...] *daß in ihr, auch das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtseyn flieht, und absolut nicht-objectiv ist, zum Bewußtseyn gebracht, und objectiv [wird], kurz, in einem beständigen sich-selbst-Object-werden des Subjectiven.*“¹¹⁴ Das Setzen des Unterschieds von Subjekt (Bewusstsein/Intelligenz/Ich) und Objekt (Unbewusstes/Natur) *im Subjektiven* erlaubt somit, dass sich das Subjektive selbst *als solches* zum Objekt wird, bzw. dieses als seine eigene *Tätigkeit* erfährt, und umgekehrt wird alles Objektive zum Inneren, ohne dabei seinen Pol gegenüber dem Subjektiven unvermittelt zu verlieren — die Welt wird demnach zum *inneren Objekt*, sowie das Subjektive sich als *Prinzip der Welt* bewusst wird. Die Tätigkeit, die das Wissen als Grundlage und Prinzip des „StI“ ausmacht, erhellt sich derart als *Vermittlung*, da wir sonst eine Trennung vollziehen würden, die die Getrennten nicht *in ihrem Bezug aufeinander als Getrennte* meinen könnte. So wird auch das Objektive dem Subjektiven nicht unmittelbar zu einer statischen Einerleiheit adäquiert, sondern das wesentliche besteht im *Übergang der beiden zueinander*. So schreibt Schelling:

„Die bloße Zusammenstimmung eines Subjectiven mit einem Subjectiven begründet kein eigentliches Wissen [...], das eigentliche Wissen setzt ein Zusammentreffen von Entgegengesetzten voraus, deren Zusammentreffen nur ein *Vermitteltes* seyn kann. *Es muß also etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist.*“¹¹⁵

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ AA I, 9, 1, S. 35

¹¹⁵ Ebd. S. 43

Wir haben demnach die Tätigkeit der *Trennung*, die qua absolutem Skeptizismus eingeleitet wurde, durch eine Tätigkeit der *Verbindung*, welche zur transzendentalen Kunst gehört, zu ergänzen. Das „Ich bin“ als der subjektive Pol der methodischen Trennung *hat und ist nun in sich* die gesamte vermittelte Polarität, insofern es sein *Sein* und sein *Wissen um dieses Sein unterscheidet und verbindet* und damit wahrhaft *synthetisches* Selbstbewusst-Sein ist. Dem Selbstbewusstsein wird so seine systematische Funktion einerseits als *Wissen* und andererseits als *Prinzip ebenjenes Wissens* vindiziert, wonach es „[...] der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht aber rückwärts leuchtet [...]“¹¹⁶, ist. Aus dem Zitat geht dabei hervor, dass das Selbstbewusstsein, zwar das *Prinzip* des Wissens (*principium cognoscendi*), das(s) es ist (*principium essendi*)¹¹⁷, in sich selbst hat, dieses jedoch nicht der *Grund* desselben ist. Der Grund des Selbstbewusstseins ist diesem notwendig *unbewusst*, weil es prinzipiell nur von sich *weiß*, indem es schon ist, was es ist.¹¹⁸ Die im „StI“ angestrebte Selbstbegründung im Sinne eines Bewusst-Werdens der Momente, die zu dem führen, was das Selbstbewusstsein ist, muss demnach im Unbewussten anfangen und dieses als konstitutives Element seiner selbst beibehalten. Der Fortgang der Begründung gewährt somit ein sich mehr und mehr bestimmendes Wissen dessen, was der unbewusste Moment des Selbstbewusstseins ist, bzw. für dieses bedeutet.

Da das Selbstbewusstsein synthetische Tätigkeit ist, ist zu bemerken, dass die zu erhellenden Momente der Geschichte desselben ebenso Akte, bzw. Momente des *einen Aktus des Synthesis* sind. Hier ist auch zu betonen, dass alle bisher genannten Unterscheidungen für Schelling nichts anderes sind als der *Aktus des Selbstbewusstseins* selbst und nicht etwa zusätzlich zu diesem. Es ist daher auch einsehbar, dass das Selbstbewusstsein (bzw. das Ich, welches der *Aktus* des Selbstbewusstseins ist) auf keinen Träger oder ein Substrat¹¹⁹ zurückzuführen, sondern *ursprüngliches reines Sich-Bewusst-Werden* ist:

„Indem ich mir durch das Selbstbewußtseyn zum Object werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbstobjectwerdens.[...] Der Begriff des Ich kommt durch den Act des Selbstbewußtseyns zu Stande, *außer* diesem Act ist das Ich nichts [...] *es ist selbst nichts, als dieser Act*. [...] das Ich [ist] also überhaupt nichts *außer* dem Denken, also kein *Ding*, keine *Sache*,

¹¹⁶ Ebd. S. 47

¹¹⁷ Vgl. ebd. S. 58

¹¹⁸ In diesem Sinne kann das Prinzip des höchsten Wissens *grundlos* genannt werden, dadurch wir bemerken können, dass Schelling dieser Horizont nicht erst mit der Rede vom Ungrund in der „FS“ bewusst wird. Vgl. hierzu Völmicke: Das Unbewußte im Deutschen Idealismus, S. 161f.

¹¹⁹ Vgl. Völmicke: Das Unbewußte im Deutschen Idealismus, S. 159

sondern das ins Unendliche fort *nichtobjective* [...], es ist also *ursprünglich* nicht in der Welt der Objecte, es *wird* erst zum Object, dadurch daß es sich selbst zum Object macht [...].¹²⁰

Der beschriebene Aktus, dessen Nachvollzug die Geschichte des Selbstbewusstseins ist, wird, seinen beiden Seiten entsprechend, zudem im *Objektiven* bestimmt als das *ewige Werden* und im *Subjektiven* als das *unendliche Produzieren*.¹²¹ Der Aktus als solcher kann demnach im letzten weder im theoretischen Subjektiven noch im Objektiven verortet werden, und ist insofern das „[...] absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist“¹²². Dieser Selbsterweis ist daher auch *Methode des Fortgangs* und kann nicht an einem Punkt im System des Wissens fixiert werden, was wiederum ersichtlich macht, dass die Methode der Philosophie Schellings Freiheit zum Anfang und Ende hat.¹²³

Um die Momente der Entwicklung dieses Fortgang nachzuvollziehen, gilt es nun, noch allgemein zu skizzieren, inwiefern das Selbstbewusstsein als Einheit von verbindender und trennender Tätigkeit von Schelling konzipiert wird, die einerseits den *Fortgang* sowie andererseits die *Bestimmtheit von Momenten* zu denken erlaubt. Den Aktus, welcher das Selbstbewusstsein ist, welcher einerseits sowohl *unendliche* nicht-objektive Tätigkeit, sowie andererseits *endliches* Objekt bzw. Sich-Objektivieren sein soll, beschreibt Schelling als entsprechendes Paradoxon, da „[...] *das Ich als Ich unbegränzt seyn kann, nur in so fern es begränzt ist, und umgekehrt, daß es als Ich begränzt, nur in so fern es unbegränzt ist*“¹²⁴. Indem das Ich sich zum Objekt wird, kommt es demnach zwar *als Aktus* zu einem Ende, dieser hört aber nicht überhaupt auf, wodurch es sich als *unendliches Werden* bewusst wird. Somit findet sowohl ein Sich-Beschränken, als auch ein kontinuierliches Hinfortschreiten über die gesetzte Schranke statt. So erklärt Schelling, dass die Schranke sowohl aufgehoben als auch nicht aufgehoben werden soll, Ersteres damit das Werden als ein *unendliches*, Letzteres damit jenes nicht aufhört ein *Werden* zu sein. Auf jene Weise wird ersichtlich, dass gerade durch das unendliche *Streben*, als welches der nicht-objektive Aktus im Objektiven erscheint, die Momente desselben als dessen Begrenzung erscheinen. So „[...] ist das unendliche Streben des Ichs selbst Bedingung, unter welcher es begränzt wird, d.h. seine Unbegränzttheit ist Bedingung seiner Begränzttheit“¹²⁵.

¹²⁰ AAI, 9, 1, S. 56f.

¹²¹ Vgl. ebd. S. 66

¹²² Ebd. S. 67

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ Ebd. S. 73

¹²⁵ Ebd. S. 75

Hier ist noch eine weitere Differenzierung von Wichtigkeit, nämlich die Differenzierung der Tätigkeit des Ich als *Grenze setzend* und die *Grenze aufhebend* bzw. überschreitend in eine *reelle* und eine *ideelle* Tätigkeit. So ist die Schranke reell für die objektive Tätigkeit des Ich, ideell aber für die nicht-objektive Tätigkeit. Die nicht-objektive *begrenzende* Tätigkeit kann als solche nicht zu Bewusstsein kommen, da sie dasselbe erst konstituiert. Die ideelle Tätigkeit kommt demnach nur insofern zu Bewusstsein, als sie reell geworden, und d.h. begrenzt ist, wodurch jene an sich als *unbewusste* bestimmt ist: „Zum Bewußtseyn kommen, und begränzt seyn, ist Eins und dasselbe. [...] die begränzende Thätigkeit fällt außerhalb alles Bewußtseyns, eben darum, weil sie Ursache alles Begränztseyns ist.“¹²⁶ Gewissermaßen haben wir es demnach stets mit einer unbewussten (ideellen) unendlichen Tendenz zu tun, die sich nur insofern reell hervorhebt, als sie — als Grenzen überschreitende und diese dabei setzende — Objekt-Produktion eines Nicht-Objektiven fungiert.

Durch die Unterscheidung des Aktus des Selbstbewusstseins in zwei Tätigkeiten, die sich gegenseitig voraussetzen, wird auch nochmals der methodische Charakter des „StI“ hervorhebbar, denn jene Unterscheidung ist es auch, so Schelling, die den Vollzug des Philosophierens erlaubt: „Philosophie [...] ist also nichts anders, als freye Nachahmung, freye Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Act des Selbstbewusstseins sich evolvirt. Die erste Reihe ist in Bezug auf die zweyte reell, diese in Bezug auf jene ideell.“¹²⁷ Die philosophische Rekonstruktion ist demnach der ideellen Reihe und die Ebene der vom Selbstbewusstsein durchlaufenen Akte der reellen Reihe zuzuordnen.¹²⁸ Bemerkenswert ist hier, dass das Selbstbewusstsein, das *rekonstruiert* wird, ebendiese Unterscheidung der Tätigkeiten ausmacht, welche die Unterscheidung in ein *rekonstruierendes* (ideelles) und ein *konstruiertes* (reelles) Selbstbewusstsein erlaubt. Daher kann die Methode der Philosophie auch als ein *Selbstbewusstsein des Selbstbewusstseins* beschreiben werden — eine Doppelung, die sich in den Gedoppelten je wiederholt und daher sowohl *unendliche Bewegung* als auch *bestimmbare endliche Momente* darstellbar macht.¹²⁹

Im Selbstbewusstsein ist, so Schelling, qua der beiden sich gegenseitig *voraus-* und ebenso *entgegensehenden* Tätigkeiten ein Streit im Ich gesetzt. Genauer gesagt ist das Ich nur der Streit jener Tätigkeiten und es ist ersichtlich, dass „[...] die Identität keine ursprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen

¹²⁶ Ebd. S. 82

¹²⁷ Ebd. S. 89

¹²⁸ Vgl. Danz: Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes, S. 72

¹²⁹ Die Unterscheidung in bewusste und unbewusste Tätigkeit ist demnach nicht binär, sondern von auffallender Dynamik: sowohl diese als auch jene haben jeweils beide Pole in sich. Wir haben es demnach eher mit Momenten von Gradualitäten und Bewegungen, als mit Begriffspaaren und Dichotomien zu tun.

im Ich [...].¹³⁰ So erklärt sich, dass die Einheit des Subjekts und Objekts, welche qua Selbstbewusstsein stattfindet, eine *synthetische* ist. Die Synthesis muss dabei a) leisten einen *unendlichen* Streit bzw. eine *absolute Antithese* zu vermitteln, da das Selbstbewusstsein bereits das Ende des Streits der entgegengesetzten Tätigkeiten markiert, und daher b) eine *unendliche Reihe von Handlungen* sein, die dennoch in der *einen* Handlung des Selbstbewusstseins aktuell ist. Es muss „[...] in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d.h. sie muß eine *absolute Synthesis* seyn [...] Gerade dieß, daß Subject und Object *absolut* Entgegengesetzte sind, setzt das Ich in die Notwendigkeit, eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten zusammenzudrängen.“¹³¹ Die absolute Entgegensetzung macht uns damit auch deutlich, dass das Ich nicht nicht synthetisch handeln kann, da es sonst überhaupt nicht wäre.

Die Handlung des Ich ist, wie schon betont, nur dieses selbst und nicht *von* diesem. Da jene absolute Synthesis, insofern ein Selbstbewusstsein überhaupt nach ihr fragt, immer schon stattgefunden haben muss und daher für dasselbe im Unbewussten liegt, ist die Geschichte der Momente oder Handlungen, aus welchen diese sich zusammensetzt und *in einem* ist, eine Sukzession von *Schlüssen* oder *Vermittlungen* jener einer absoluten unbewussten Handlung, die zum Bewusstsein geführt hat. Sie *hat* zum Bewusstsein geführt, insoweit sie dies *prinzipiell* und *aktuell* hervorbringt, „[...] denn die ganze Reihe meiner Vorstellungen ist nichts anders, als die Evolution jener Einen Synthesis. Dazu gehört, daß ich mir in jedem Augenblick eben so entstehen kann, wie ich mir ursprünglich entstehe.“¹³² So ist für das Selbstbewusstsein die unbewusste Synthesis in ihren Momenten in einem *absoluten Unterbrechen* jener Sukzession von Vorstellungen als Anfang derselben setzbar. Ist diese Unterbrechung vollzogen, ist die Synthesis sukzessiv nachvollziehbar, insofern nun die Vorstellungen, die vorher notwendig abliefen, jetzt mit Freiheit und Bewusstsein nachvollzogen werden können. Daraus ergibt sich ebenso umgekehrt, dass das freie Nachvollziehen der notwendigen Momente der Synthesis letztlich zur *Unterbrechung der bloßen Nachahmung* der ursprünglichen absoluten Synthesis, in der der philosophische Nachvollzug besteht, und somit zu jener selbst führt. Im Fortgang besteht die Methode darin, die ursprüngliche reelle (objektive, begrenzbare) Reihe qua der nachvollziehenden ideellen (subjektiven, unbegrenzbaren) Reihe zu *idealisieren*, um ineins damit die nachahmende ideelle Reihe sukzessiv zu *realisieren*. Das bedeutet ebensoviel, wie die Kopie zum Original werden zu lassen, indem in der zweiten Reihe nicht weniger ist als in der ersten. So wird sich das

¹³⁰ AA I, 9, 1, S. 84

¹³¹ Ebd. S. 85

¹³² Ebd. S. 89

Nachvollziehende — das die Geschichte des Selbstbewusstseins erzählende Selbstbewusstsein — als dasjenige Selbstbewusstsein bewusst, von dem die Geschichte handelt. Die philosophische Methode besteht demnach, so Schelling, darin „[...] sich in dieser freyen Wiederholung wieder der ursprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden“¹³³. Dementsprechend sollen aber auch nur die *notwendigen Momente* der an sich *unendlichen Synthesis* im „StI“ herausgestellt werden. Dem unendlichen Widerstreit der entgegengesetzten (reellen und ideellen) unendlichen Handlungsmomente der Synthesis entgegen ist das nachvollziehende philosophische Selbstbewusstsein entsprechend begrenzend tätig und dergestalt methodisch bescheiden, als Schelling nicht gedenkt, den „[...] ganze[n] Zusammenhang der objectiven Welt, und alle Bestimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüll[en]“¹³⁴ zu müssen. So sollen „[...] nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewusstseyns gleichsam Epoche machen [aufgezählt], und in ihrem Zusammenhang miteinander [aufgestellt]“¹³⁵ werden.¹³⁶ Das Ich wird demnach von Anschauung zu Anschauung geführt, um sich sukzessive seiner Epochen bewusst zu werden — ist demnach *als Ich* zunächst aber *unbewusst gesetzt* oder *depotenziert*.¹³⁷ Daraus wird klar, dass die jeweilige Stufe, die philosophisch betrachtet wird, sich *als solcher unbewusst* ist, und das Selbstbewusstsein des Ich erst dann nachvollzogen ist, wenn dieses mit dem philosophierenden Selbstbewusstsein in einem freien Akt vereint ist. Wie dieser Akt näher zu charakterisieren ist, ist daher auch erst am Ende unseres Nachvollzugs des „StI“ zu beleuchten.¹³⁸

II.1.c. Empfindung, produktive Anschauung und Reflexion

Wir können zwar nicht die Entwicklung der Geschichte des Selbstbewusstseins im „StI“ vollständig und bis ins Letzte nachvollziehen, wollen jedoch das bisher Erörterte durch Hervorheben einiger Momente ergänzen und vertiefen. Außerdem werden wir hier Aspekte der späteren Texte Schellings

¹³³ Ebd. S. 90

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd. S. 90f.

¹³⁶ Gabriel beklagt, dass der (methodische) Epochenbegriff Schellings unspezifisch sei, da er kein näheres Kriterium angebe, wonach die Epochen des theoretischen Ich eingeteilt werden. (Vgl. Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 389) Dem ist entgegenzuhalten, dass die Passagen des „StI“ bis zur „Ersten Epoche“ beinahe ausschließlich daraus bestehen, die methodischen Kriterien für die Geschichte des Selbstbewusstseins, dessen Momente Epochen sind, zu vermitteln. Freilich ist es der philosophischen (ideellen; begrenzenden) Tätigkeit entsprechend mit/aus Freiheit möglich, jene Momente hervorzuheben, die zwar notwendig, aber ebenso frei bestimmte sind. Was Gabriel als Mangel der philosophischen Methode Schellings markiert, ist gerade deren spezifische Stärke — diese lässt sich demnach nicht als notwendige Handlungsanweisung, sondern nur qua freiem Nachvollzug begreifen. Dazu Römpf: „In die transzendente Denkart kann der Philosoph sich nur durch *Freiheit versetzen*, und zwar gerade durch jenen freien Akt, `wodurch das Prinzip entsteht' [...]“ (Römpf: Sich-Wissen als Argument, S. 308)

¹³⁷ Eine fruchtbare Ausarbeitung des Begriffs der methodischen Depotenzierung findet sich in Sandkaulen: Die Krisis des Prinzips im System des transzendentalen Idealismus, S. 22ff.

¹³⁸ Vgl. hierzu auch Völmicke: Das Unbewußte im Deutschen Idealismus, S. 164

vorgebildet sehen, was uns deren Verständnis und Erhellung möglicher Bedeutungen im Nachhinein erleichtern wird.¹³⁹ Hierzu wenden wir uns zunächst den drei Epochen der Entwicklung der theoretischen Philosophie im „StI“ zu. Die *drei Epochen* sind jeweils Entwicklungsübergänge zwischen den Momenten, die wir nachzuvollziehen haben. So ist die erste Epoche der Übergang von der *Empfindung* zur *produktiven Anschauung*, die zweite Epoche der Übergang zur *Reflexion* und die dritte Epoche der Übergang zum *absoluten Willensakt* und damit zur praktischen Philosophie. Für die theoretische Philosophie werden wir demnach die Momente der *Empfindung*, *produktiven Anschauung* und *Reflexion* auf den Moment des Unbewussten hin zu erhellen versuchen. Wurde das Ich zu Anfang methodisch als *unbewusst* gesetzt und *depotenziert*, ist die Entwicklung seiner Momente, welcher der sukzessiven Bewusst-Werdung entspricht, eine *Potenzierung*:

„Die Transscendental-Philosophie ist nichts anders, als ein beständiges Potenziren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darinn, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freyen und bewußten Act des Selbstbewußtseyns enthalten sind. Der erste Act, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgeht, ist der Act des Selbstbewußtseyns, insofern er nicht frey, sondern noch unbewußt ist.“¹⁴⁰

Wir können demnach (zumindest) die *erste Epoche* der Geschichte des Selbstbewusstseins als Schellings *transzendente Grundlegung des Unbewussten* erklären. Schelling formuliert in jener die Empfindung als ersten Moment der Anschauung oder jene in *erster Potenz*, die produktive Anschauung als Anschauung in *zweiter Potenz* und die Reflexion entsprechend als Anschauung in *dritter Potenz*.

II.1.c.i. Empfindung und Entfremdung

Die Empfindung als erste Potenz des Strebens des Ich, sich objektiv zu werden (= sich anzuschauen), geht mit einer ursprünglichen *Entfremdung* einher. In der Empfindung wird sich das Ich als ursprünglich begrenzt bewusst, ohne dass es ein Bewusstsein der begrenzenden Tätigkeit, die es ist, selbst hat. Da der erste Akt „[...] von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz

¹³⁹ Da Schelling in seiner späten Selbstdarstellung das „StI“ als weiterhin gültig (auch für die späteren Entwicklung seines Denkens) ansieht, dürfen wir annehmen, dass in diesem sich bereits die Momente antreffen, die erst in den folgenden Texten weitere Entwicklung erfahren haben. So gilt mit Schelling für den Gegenstand der Untersuchung dasselbe wie für den Autor derselben: „[...] im Ich ist alles zugleich, was wir successiv vorstellen [...]“ (AA I, 9, 1, S. 100)

¹⁴⁰ AA I, 9, 1, S. 146; Diese Bemerkung findet sich im „StI“ als abschließende allgemeine Anmerkung zu der ersten Epoche.

ausgeht, [...] der Act des Selbstbewußtseyns, insofern er [...] noch unbewußt ist“¹⁴¹, ist, bleibt das Ich hier gleichsam einseitig auf die *reelle* Seite der Empfindung reduziert. So ist in „[...] diesem Moment das Ich im Empfundenen ganz fixirt, und gleichsam verloren“¹⁴². Mit der Fixierung in der (und auf die) reelle Seite geht die ideelle Seite der Aktivität, die das Ich ist, unter. Das Untergehen der eigenen Aktivität entspricht dem, was dem Ich noch von dieser im Bewusstsein übrig bleibt, nämlich „[...] die bloße Spur einer Passivität“¹⁴³. Zwar wird das Ich sich objektiv, insofern es etwas empfindet, allerdings bleibt von dem Aktus, der sich aus der begrenzenden und begrenzbaren Tätigkeit zusammensetzt, nur das *Resultat* jener Tätigkeiten für das Ich, d.h. das Begrenzt-sein, übrig. Die ideelle/begrenzende Tätigkeit erscheint daher als die in die reelle Tätigkeit gesetzte Grenze. Die reelle Tätigkeit ist demnach nun bestimmt durch die ideelle Tätigkeit, allerdings nur insofern die ideelle als *negatives Moment* der reellen erscheint. Dem Ich geht dergestalt das Bewusstsein seiner ideellen Tätigkeit abhanden und erscheint als sein Negatives, ihm fremdes, welches *nicht* durch es gesetzt zu sein scheint. So strebt das Ich seiner Natur gemäß zwar danach, sich im Objektiven anzuschauen, *findet* sich jedoch nur als negatives desselben, d.h. als angeschautes/begrenztes oder als *vergangene* Aktivität, die jetzt Passivität ist. In diesem Sinne ist es *Empfindung*, es findet sich zwar, aber es erkennt sich nicht als das Gefundene:

„Was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bey diesem Finden? [...] Das Ich findet [...] etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Thätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt seyn, als die Negation der Thätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also: es findet in sich aufgehobene Thätigkeit.“¹⁴⁴

Diese begrenzende Tätigkeit ist nun aber als vergangene gesetzt, mithin dem Selbstbewusstsein unbewusst, welches sich begrenzt ohne sein Zutun vorfindet, „[...] aber, daß es sich begränzt findet ohne sein Zuthun, ist auch alles, was in der Empfindung liegt [...]“¹⁴⁵. Das Affiziert-werden des (passiven) Ich durch seine eigene (ihm unbewusste) Aktivität führt derart zu einem „[...] gestörten Gleichgewicht zwischen der ideellen und der reellen Thätigkeit [...]“¹⁴⁶, die, da das Ich — als bewusstes — die Einheit von ideeller und reeller Tätigkeit ist, wiederhergestellt werden muss. Die Möglichkeit der Empfindung beruht daher zwar auf dem gestörten Gleichgewicht der Tätigkeiten

¹⁴¹ Ebd. S. 146

¹⁴² Ebd. S. 105

¹⁴³ Ebd. S. 106

¹⁴⁴ Ebd. S. 98

¹⁴⁵ Ebd. S. 102

¹⁴⁶ Ebd. S. 108

des Ich, dieses strebt aber unmittelbar dahin, dieses Gleichgewicht qua synthetischer Handlungen wiederherzustellen.¹⁴⁷ Schelling lässt die Geschichte des Selbstbewusstseins dergestalt mit einer Unmöglichkeit beginnen, denn auf der „[...] Unmöglichkeit im ursprünglichen Act des Selbstbewusstseins zugleich sich Object zu werden, und sich anzuschauen als sich Object werdend, beruht die Realität der Empfindung“¹⁴⁸. Die paradoxe Begebenheit besteht hier darin, dass die begrenzende Tätigkeit des Ich diesem unmittelbar verschwindet *als* Tätigkeit und es sich gerade in seiner unendlichen (ideellen) begrenzenden Tätigkeit begriffen eine Grenze gesetzt und mithin gehemmt hat, insofern diese Grenze reell ist. Die begrenzende Aktivität setzt so die begrenzte Passivität, aber die Passivität ist selbst nur das Ende oder die Spur der Aktivität im Bewusstsein — die Aktivität selbst daher unbewusst. Die Grenze, welche als gesetzte dem Ich Passivität ist, ist von seiner eigenen (unbewussten) Aktivität *bestimmt*. Die „[...] bloße Passivität ist der bloße Stoff der Empfindung, das rein Empfundene“¹⁴⁹, dieses kommt nicht von außen in das Selbstbewusstsein, sondern ist das bewusste Ende seiner immanenten unbewussten Aktivität. Das Ich ist daher „[...] nur innerhalb dieser Sphäre passiv, außerhalb derselben activ“¹⁵⁰. Zudem ist die Grenze der Aktivität des Ich, d.h. seine Passivität, hier die einzige Bestimmung seiner Aktivität. Die Verbindung beider, insofern beide Momente des Ich sind, erhellen dieses als *Medium* oder rein vermittelnden Handlung, die Aktivität und Passivität verbindet. Insofern Aktivität und Passivität hier miteinander verbunden sind, setzen sie sich auch gegenseitig voraus in *einer* Handlung. Die Handlung, die uns dergestalt ersichtlich wird, muss auch dem Ich *also solche* bewusst werden. Wird sie dem Ich als solche bewusst, wird es sich erst selbst *bewusst als (aktiv) empfindend*, da es bisher in der Empfindung selbst verloren (passiv) ist. Diesen Moment zusammenfassend schreibt Schelling: „Nicht nur das bisher *Objective*, sondern auch das *Subjective* im Ich muß Object werden.“¹⁵¹ Genauer bestimmt, ist die gesuchte Tätigkeit dabei nicht nur die wechselseitige Einheit von Passivität und Aktivität, sondern eine zugleich ideelle und reelle, denn: „Insofern das Ich *empfindend* ist, ist es ideell, insofern *Object*, reell, diejenige Thätigkeit also, durch welche es als

¹⁴⁷ „Alle Thätigkeit des Ich geht von einem Widerspruch in ihm selbst aus. Denn da das Ich absolute Identität ist, so bedarf es keines Bestimmungsgrundes zur Thätigkeit, außer einer Duplicität in ihm, und die Fortdauer aller geistigen Thätigkeit hängt von der Fortdauer, d.h. dem beständigen Wiederentstehen jenes Widerspruchs ab.“ (AA I, 9, 1, S. 120; entsprechende Formulierungen finden sich ebd. S. 125f. und S. 177) Hierzu passend auch Iber: „[S]olange die anschauende, ideelle Tätigkeit in die Produktion selbst eingebunden bleibt, vollzieht sich die progressive Selbstanschauung des Ich nur in der Anschauung seiner Produkte, so daß es nicht zur tatsächlichen Anschauung seiner selbst gelangt. [...] Das Ich muß in einer Reihe von Schritten die Grenze überwinden, die ihm durch die Handlungen seiner Selbstvergegenständlichungen erwachsen, bis ihm das zu Bewußtsein kommt, was es an sich in seinem Wesenskern ist, nämlich Einheit von Subjekt und Objekt.“ (Iber: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip, S. 109f.)

¹⁴⁸ AA I, 9, 1, S. 99

¹⁴⁹ Ebd. S. 109

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd. S. 114

empfindend Object wird, muß eine zugleich ideelle und reelle seyn.“¹⁵² Zwischen der über die Grenze hinausgehenden und der gehemmten Tätigkeit ist jene eine *dritte, schwebende* Tätigkeit des Ich, die dem Ich bewusst-werden lässt, dass es sich als *sich selbst* entgegensetzt und nicht sich als *Fremdes* emp-findet. Die Lösung der Schwierigkeit dieser Tätigkeit leistet „[d]as Wunder der productiven Anschauung [...]“^{153,154} welche den nächsten nachzuvollziehenden Moment der Geschichte des Selbstbewusstseins markiert.

II.1.c.ii. Produktive Anschauung und Materie

Wir wissen bereits, dass Ziel des zu erhellenden Moments ist, „[...] daß das Ich durch die productive Anschauung *empfindend wird mit Bewußtseyn*“¹⁵⁵. Es ist demnach im Bewusst-Werden nicht so sehr um ein Zurücklassen des vorigen und ein Übergehen zu einem anderen, sondern ein sukzessives Vertiefen (=Potenzieren) der Momente zu tun. Insofern das Ich empfindend mit Bewusstsein wird, beginnt es sich als *Intelligenz*, d.h. als Anschauung *zweiter Potenz*, welche die produktive ist, zu wissen.¹⁵⁶ Ist das Ich im (unbewussten) Empfinden gleichsam nur die *angeschaute* Anschauung, soll es sich jetzt ebenso als *anschauende* Anschauung thematisch werden. Die Grenze, welche die Anschauung vom Angeschauten trennt, wird nun in die Anschauung gesetzt, womit Schelling das Angeschaute als Produkt des Anschauens bewusst zu machen sucht. Wir werden allerdings „[...] mit der productiven Anschauung in denselben Widerspruch verwickelt seyn, wie mit der Empfindung [...]“¹⁵⁷. So haben wir mit dem Auftreten der ideell-reellen Handlung der produktiven Anschauung immer noch den Gegensatz des Ich als reell *empfindenden* und ideell um diese Empfindung *wissenden* zu tun.¹⁵⁸ *Im Wissen* um diesen Gegensatz ist dieser aber *als solcher* gesetzt: „*Daß* der Gegensatz *als* solcher, oder daß die beyden Entgegengesetzten als absolut [...] Entgegengesetzte in's Bewußtseyn kommen, ist Bedingung der productiven Anschauung.“¹⁵⁹ Die produktive Anschauung ist demnach fähig, den Streit der angeschauten/begrenzten/empfundenen Tätigkeit mit der anschauenden/begrenzenden/empfindenden Tätigkeit zu fixieren, und geht nicht mehr auf der reellen Seite (also bloße Empfindung) unter, daher sie auch gleichsam

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd. S. 117

¹⁵⁴ Die (produktive) Anschauung wird von Schelling auch als *Magie* beschrieben. (Vgl. Ebd. S. 134)

¹⁵⁵ Ebd. S. 160

¹⁵⁶ Die *Intelligenz* bestimmt Schelling als das „[...] Ich selbst in der höhern Potenz [...], von welchem fernerhin immer die Rede ist“. (Ebd. S. 128)

¹⁵⁷ Ebd. S. 126

¹⁵⁸ „Wenn man darauf reflectirt, was in jeder Empfindung vorgeht, so wird man finden, daß in jeder etwas seyn muß, was um den Eindruck *weiß*, aber doch von ihm unabhängig ist, und über ihn hinausgeht [...]“. (Ebd. S. 107)

¹⁵⁹ Ebd. S. 129

außer dem Konflikt ist und dem Ich dieser Streit selbst zum Objekt wird. Daraus ist ersichtlich, dass in diesem Moment der Geschichte des Selbstbewusstseins das Objekt selbst in/aus zwei sich entgegengesetzten Tätigkeiten besteht, davon eine schlechthin *positiv* (qua der Tendenz sich ins unendliche auszubreiten) und eine als der ersten absolut entgegengesetzte schlechthin *negativ* (qua der Tendenz auf die absolute Endlichkeit zu gehen) ist. Diese beiden Tätigkeiten sind damit als in einem Produkt fixierte als *Kräfte* bestimmt. Erstere ist reine *expansive Kraft*, die zweite, welche darauf geht die Expansion zurückzunehmen, *retardierende/kontrahierende Kraft*. Insofern beide als entgegengesetzte zugleich wirken, bestimmt Schelling sie als *Repulsiv-* und *Attraktivkraft*, jene sind dabei aber wiederum die beiden Momente derjenigen Kraft, die als *dritte* die wirkliche Einheit ist, die die beiden entgegengesetzten Kräfte sich manifestieren lässt. Diese eigentlich produktive und schöpferische dritte Kraft ist die *Schwerkraft* und daher gleichsam die im Objektiven wirkende Entsprechung zur synthetischen Tätigkeit des Selbstbewusstseins.¹⁶⁰ Daraus wird ersichtlich, dass qua produktiver Anschauung dem Ich seine Produktivität tatsächlich *als Produkt* gegenüber tritt, bzw. bewusst wird. Dieses Produkt ist die *Materie*: „In der That ist die Materie nichts anders, als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut. [...] Materie [ist] nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt [...].“¹⁶¹

Insofern wir hier eine Einheit der beiden Tätigkeiten als Kräfte der Materie vorfinden, ist das Streben des Ich, sich anzuschauen, scheinbar geglückt. Es ist scheinbar geglückt, da das Ich hier im Resultat seiner Produktion wiederum gefesselt und gebunden ist, insofern es *nur objektiv* ist: „Die Production ist nur darum eine völlig blinde und bewußtlose.“¹⁶² Wiederum ist das Selbstbewusstsein als solches in seinem objektiven Pol verloren gegangen, wenngleich nun in einer höheren Potenz als im vorigen Moment. Das Ich ist so zwar produktiv anschauend, sich dessen aber nur nach dem Ergebnis bewusst, die eigene Tätigkeit also wieder vorgängig und unbewusst. So besteht die nächste Aufgabe darin, die produktive Anschauung *als solche* dem Ich bewusst werden zu lassen. Hierfür bedarf es einer weiteren Unterscheidung, da, wenn das Ich sich *als produzierend* anschauen wird, es „[...] sich zugleich von sich selbst, insofern es *nicht* producirend ist, unterscheiden [muß]“¹⁶³. Da wir in der Materie die Einheit der beiden vorigen Tätigkeiten fixiert haben, diese aber als Produkt bewusst ist, müssen „[...] wieder drey Thätigkeiten im Ich seyn, eine einfache und eine zusammengesetzte, und eine dritte, welche beyde von einander unterschiede, und

¹⁶⁰ Hierzu erklärt sich die Stelle: „Das auf diese Art zur Intelligenz erhobene Ich ist sonach in einen beständigen Zustand von Expansion und Contraction versetzt, aber eben dieser Zustand ist der Zustand des Bildens und Producirens.“ (Ebd. S. 127)

¹⁶¹ Ebd. S. 149

¹⁶² Ebd. S. 151

¹⁶³ Ebd. S. 154

aufeinander bezöge“¹⁶⁴. Die zusammengesetzte Tätigkeit ist dabei die produzierte/angeschaute, die einfache die produzierende/anschauende — die gesuchte dritte Tätigkeit des nächsten zu erhellenden Moments ist daher weder produzierend noch angeschaut und daher auch nicht „nur“ *synthetisch*, sondern ebenso *analytisch*.

Hierbei ist zu bemerken, dass in der Materie (als Produkt) die produktive Kraft des Ich gleichsam in harmonische Wechselseitigkeit der synthetischen Tätigkeiten miteinander getreten ist. Durch den versuchten Fortgang zum Bewusst-Werden jener Aktivität, die diese Anschauung produzierte, tritt aber eine erneute Unmöglichkeit auf, da sich die subjektive Seite gleichsam in sich zurückgedrängt sieht, weil sie sich als scheinbare Vollständigkeit ihrer Momente im Objektiven als Tätigkeit dennoch nicht in demselben zu verorten weiß: „Es *fühlt* sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs.“¹⁶⁵

II.1.c.iii. Zwang und Reflexion

Der zu erhellende Moment, der in einer die theoretische Philosophie des „StI“ beendenden Tätigkeit münden wird, ist uns bereits durch zwei Aspekte markiert. Erstens muss jene Tätigkeit sowohl synthetisch als auch analytisch sein, d.h. nicht nur bewusst verbindende, sondern ebenso mit Bewusstsein trennende Tätigkeit sein: Sie muss m.a.W. die verbindende und trennende Tätigkeit selbst in einem Aktus zu verbinden und trennen fähig sein. Zweitens wird das Bewusstsein jener Tätigkeit aus einem Zustand des Ich entspringen, der selbst nicht-produktiv ist. Beabsichtigt ist demnach, dass die produktive Anschauung als solche selbst zu Bewusstsein kommt.

Mit dem Sich-selbst-Objekt-Werden qua produktiver Anschauung des Ich, wird das Objekt-Sein als Einschränkung bewusst, da „Eingeschränktheit, Nothwendigkeit, Zwang [...] nur gefühlt [wird] im Gegensatz gegen eine uneingeschränkte Thätigkeit“¹⁶⁶. Da das Ich schlechthin produzierende Aktivität ist, ist jener Zustand des Zwangs, in dem sich das Ich zwar objektiv wird, jedoch „[...] nicht ohne sich eingeschränkt, und gleichsam contrahiert zu fühlen. Dieses Gefühl ist kein anders, als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet.“¹⁶⁷ Das Ich wird sich dergestalt *als Ich bewusst* (Selbstgefühl), ist aber in sich kontrahiert aus einer Tätigkeit, die es zwar ist, aber qua Objekt-Sein seiner selbst doch nicht sein kann — es ist sich somit selbst *entgegen*: „Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das

¹⁶⁴ Ebd. S. 155

¹⁶⁵ Ebd. S. 163

¹⁶⁶ Ebd. S. 120

¹⁶⁷ Ebd. S. 164

Gefühl der *Gegenwart*.“¹⁶⁸ Dem Ich wird demnach die *Zeit* bewusst, bzw. es ist sich selbst die Tätigkeit, welche die *Zeit* setzt, wenngleich diese als vergangene (unbewusste) dem Ich nur als seine eigene Gegenwart qua Selbstgefühl bewusst ist: „Die *Zeit* ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das *Ich selbst* ist die *Zeit*, in Thätigkeit gedacht.“¹⁶⁹ Die Momente der unbewussten Tätigkeit, die dem Ich entgegenstehen und diesem daher notwendig gegenwärtig sind, sind daher die *Epochen* der Geschichte des Selbstbewusstseins. Diese leiten sich unmittelbar aus dem Selbstgefühl ab, insofern sie an/in diesem (bewusst) als aufgezwungene erscheinen, zunächst jedoch (unbewusst) als „[...] *das dunkle Gefühl* dieses Zusammenhangs [...] jenes Gefühl des Zwangs hervor[bringen], mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten“¹⁷⁰.

Insofern nun die *Zeit* die eingeschränkte, in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit des Ich und damit der *innere Sinn* ist, ist die uneingeschränkte Tätigkeit als *äußerer Sinn* der Raum. Da das Ich aber nur für sich *ist*, insofern es sich eingeschränkt hat, ist der Raum gleichsam die „[...] absolute Negation aller Intensität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerstand in ihm [...], absolute Extensität, [...] gleichsam das aufgelöste Ich“¹⁷¹; der Raum somit auch Gegenteil jeglichen Zwangs und Dimension der *Freiheit*, welche nur noch als *unendliche Weite* beschrieben werden könnte. Diese Dimension tritt jedoch für den *gegenwärtigen* Moment ins Unbewusste und ist daher auch der Grund dafür, dass wir, insofern wir Ich(e) sind, die objektive Welt als *außer* uns erfahren und zwar *gezwungenermaßen* d.h., ob wir wollen oder nicht.^{172 173}

Der nächste Schritt im „StI“ besteht darin, dass jener Moment, der aus dem Sich-bewusst-werden des Ich als nicht-produktivem Moment, der die produktive Anschauung ins Bewusstsein hebt, wiederum als eigene Aktivität (Produktion) erkannt wird. Der gegenwärtige Moment besteht daher in Folgendem: „Das Ich ist im gegenwärtigen Moment bloß innerer Sinn. Außer dem Ich also ist, was nur für den äußeren Sinn ist. Beyde, Raum und *Zeit* können dem Ich also nur durch Production zum Object werden, d.h. weil das Ich aufgehört hat zu produciren, (denn es ist jetzt nur innerer Sinn), dadurch, daß das Ich jetzt auf's neue producirt.“¹⁷⁴ Die erneute produktive Tätigkeit macht

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd. S. 164

¹⁷⁰ Ebd. S. 53

¹⁷¹ Ebd. S. 165f.

¹⁷² Es ist hiermit aber bereits angedeutet, dass für die Bewusst-Werdung der Freiheit, welche Fokus eines späteren Kapitels ist, die *Welt* nicht der letzte Horizont sein kann.

¹⁷³ Hutter formuliert hierzu sehr passend: „Das Unbewußte und die Nötigung sind [...] streng verknüpft: das klare Bewußtsein der Gegenwart durch die Vergangenheit würde vom Zwangsmoment der Notwendigkeit befreien. Schelling deutet somit das Zwangsmoment der theoretischen Vernunft als das 'unbewußte' Wissen eines *geschichtlichen* Zusammenhangs, der von der Philosophie zum Bewußtsein gebracht werden muß.“ (Hutter: *Geschichtliche Vernunft*, S. 160f.)

¹⁷⁴ AA I, 9, 1, S. 168

möglich, dass das Ich *im äußeren Sinn* den *inneren* wirken sieht, d.h. das in dem Produkt des vorigen Moments, der Materie, ein Zusammenhang statthat, der als innerer die Zeit ist. Dieser Zusammenhang ist die *Kausalität* bzw. im Weiteren die *Wechselwirkung* der Objekte. So erklärt sich, dass es „[...] für die Intelligenz kein Object [gibt], wenn es kein Causalitätsverhältnis giebt, und dieses Verhältnis ist ebendeßwegen von den Objecten unzertrennlich“¹⁷⁵. Die äußere Tätigkeit ist demnach jetzt eine wirkliche Vielheit von Objekten (=dem Universum/Natur), die der Einfachheit der anschauenden Tätigkeit des Ich gegenüber ist.

Wir erinnern uns, dass die Aufgabe des gegenwärtigen Moments darin besteht, die unbewusste Produktion, die das Resultat der produktiven Anschauung ist, als bewusste Tätigkeit zu heben. Das Kausalitätsverhältnis bzw. die Wechselwirkung der Objekte ist jedoch noch unbewusst und nur als Resultat vorhanden. Daher ist dem Ich hier auch nur eine *Sukzession* der Objekte bewusst, dessen Grund nicht in ihm zu liegen scheint: „[...] [W]ir sind uns dieser Succession nicht bewußt, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewußtwerden derselben ist Eins und dasselbe.“¹⁷⁶ Schelling beschreibt diese Problematik dergestalt, dass es der Intelligenz im Bewusstsein dieser Sukzession „[...] nicht um dieselbe, denn sie ist völlig unwillkürlich, sondern um sich selbst zu thun [ist]. Sie sucht sich selbst, aber eben dadurch flieht sie sich selbst“¹⁷⁷. Das Ich als Intelligenz muss sich demnach erneut begrenzen, d.h. die produktive Anschauung, die zu diesem Moment qua ihrer Produkte als wechselwirkendes Universum bewusst ist, selbst begrenzen und d.h. sich von ihr unterscheiden. Einerseits wird hierdurch der Begriff der *Organisation* als letzte Bestimmung der objektiven Seite der Geschichte des Selbstbewusstseins eingeführt, denn „[d]ie Organisation ist nur die in Gränzen eingeschlossene, und als fixirt vorgestellte Succession“¹⁷⁸, andererseits wird ersichtlich, dass der letzte Schritt der theoretischen Philosophie des „Stf“ darin bestehen muss, dass das Ich sich von der ganzen Sphäre der Produktion und damit dem erscheinenden Universum losreißen muss. Insofern also

„[...] die Intelligenz bewußtlos producirt, ist ihr Organismus mit ihr unmittelbar identisch, so, daß sie [...] in ihrem Organismus [...] sich verliert, und abermals nicht zur Anschauung ihrer selbst gelangt. [...] Es muß also die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollständige Bewußtseyn gesetzt wird [...] ganz ausserhalb der Sphäre des Producirens fallen, d.h. die Intelligenz selbst muß vom Produciren sich völlig losreißen, wenn das Bewußtseyn entstehen soll [...].“¹⁷⁹

¹⁷⁵ Ebd. S. 170

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Ebd. S. 186

¹⁷⁸ Ebd. S. 189

¹⁷⁹ Ebd. S. 196f.

Mit dem Losreißen vom Produzieren tritt die Intelligenz in die Sphäre der *Reflexion* ein, welche, da sie nicht mehr zu den *synthetischen* Handlungen des Ichs gehört, von Schelling als *Standpunkt der Analysis* benannt wird. Dieses Losreißen des Handelns vom Produzieren wird als *Abstraktion* und diese wiederum als *Urteil* bestimmt.¹⁸⁰ Die *bewusste* produktive Anschauung ist demnach deren Selbstunterscheidung von sich und daher *Urteil*. Durch das Urteil, wird nun zuerst getrennt, „[...] was bisher unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anschauung“¹⁸¹. Wird dem Ich die produktive Anschauung als solche bewusst, verliert diese jedoch nicht ihren synthetischen Charakter, sondern im Bewusstsein der Produktion bei gleichzeitiger Selbstunterscheidung von jener hat das Urteil zu leisten, dass „[...] Begriff und Object erst sich entgegengesetzt, dann wieder aufeinander bezogen, und als einander gleich gesetzt werden“¹⁸². Insofern nun die produktive Anschauung geurteilt wird, muss ein erneutes Medium gefunden werden, welches im Urteil Begriff und Anschauung wieder aufeinander bezieht.¹⁸³ Dieses Medium ist der *Schematismus*. Der Schematismus ist somit die *vom Produzierten abstrahierte Handlung* des Ich oder jene Handlungsweise, wodurch das Objekt *überhaupt* entsteht und zugleich vom Objekt selbst unterschieden wird.¹⁸⁴ Diese Handlung ist uns aus dem Vorigen bereits bekannt als die *Zeit*, welche qua reflektierender Abstraktion hier nun als Moment des *Begriffs* als der *Bestimmtheit* in der Anschauung bewusst wird. Der Begriff ist somit die *reine Bestimmtheit*, welche von aller Anschauung abstrahiert ist. Daraus ist ebenso ersichtlich, dass die völlig unbestimmte Anschauung völlig begrifflos und gleich dem *Raum* ist. Die bestimmte Anschauung ist daher die durch den Schematismus vermittelte begrifflose Anschauung mit dem anschauungslosen Begriff oder das Bewusstsein der vorher unbewussten produktiven Anschauung als äußerem Sinn des Raumes und innerem Sinn der Zeit. M.a.W. ist die produktive Anschauung weiterhin als (innere/ideelle) Tätigkeit des Ich bewusst, dieses jedoch nicht in seiner (äußeren/reellen) Produktion verloren, sondern als sich davon abstrahierend als *ideell-reelle vermittelnde Mitte* (von Innen und Außen) bewusst.

Hiermit ist in der Geschichte des Selbstbewusstseins der eigentliche philosophische Standpunkt erreicht, der methodisch unbewusst gesetzt wurde, um ihn explizit bewusst zu machen. Dergestalt ist die Handlung der *Abstraktion* als Anfang *und* Ende der theoretischen Philosophie im „StI“

¹⁸⁰ Vgl. ebd. S. 204f.

¹⁸¹ Ebd. S. 206

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Vgl. Iber: Das Andere der Vernunft, S. 113

¹⁸⁴ Vgl. AA I, 9, 1, S. 209

erhellet, denn einerseits „[...] stehen die objective Welt und die Intelligenz [hier zuerst] im Bewußtseyn selbst einander gegenüber, eben so, wie wir es im Bewußtseyn durch die erste philosophische Abstracion finden“¹⁸⁵, andererseits ist, „[...] diese Handlung, welche eine absolute Abstraction ist, ebendeßwegen, weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar [sodaß] hier die Kette der theoretischen Philosophie [abreißt]“¹⁸⁶. Die Sphäre der praktischen Philosophie beginnt so mit *Bewusstsein* an der Stelle, an der die theoretische *unbewusst* begonnen hat, welche *bewusste* methodische Setzung uns nun — gleich dem Ich, welches der Gegenstand der Geschichte des Selbstbewusstseins bis zu diesem Punkt war — erst im Nachvollzug bewusst werden konnte.

II.1.d. Wille, Geschichte und absolute Identität

Den bisherigen Gang insgesamt charakterisierend schreibt Schelling: „Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mislingen. [...] Aber eben auf diesem Mislingen [...] beruht es, daß die Welt für sie wirklich objectiv wird.“¹⁸⁷ ¹⁸⁸ Daraus ergab sich uns der eigentliche philosophische Standpunkt, insofern in jenem ersten Akt das Ich überhaupt erst *wurde*, welches nun *ist* und daher im zweiten Akt als das, was es schon ist, zum Objekt werden soll.¹⁸⁹

Die praktische Philosophie im „Stf“ versteht sich daher sowohl als Fortführung wie auch *Anwendung* der in der theoretischen Philosophie dargestellten *Methode* und Kunst der transzendentalen Betrachtungsart. Insofern Schelling in diesem Teil des Systems ohnehin die größte Allgemeinheit bezüglich der Probleme und Stationen ankündigt und die „[...] Anwendung auf einzelne Probleme [...] dem Leser selbst überlassen [...]“¹⁹⁰ kann, werden wir wiederum nur ausgewählte entscheidende Momente des Fortgangs aufgreifen, die für unsere weitere

¹⁸⁵ Ebd. S. 223

¹⁸⁶ Ebd. S. 222

¹⁸⁷ Ebd. S. 234

¹⁸⁸ Hierzu treffend Höfele: „[...] [D]ie Tätigkeit der theoretischen Philosophie [ist] durch ein beständiges ‘Misslingen’ einer [...] Selbstobjektivierung oder Selbstanschauung der eigenen subjektiven Tätigkeit charakterisiert — ein ‘Misslingen’, das, insofern es die verfolgte Intention in ihr genaues Gegenteil verkehrt, mit Blick auf analoge Figuren in der *Weltaltern* sowie der *Erlanger Vorlesungen* geradezu als tragisch bezeichnet werden kann.“ (Höfele: *Wollen und Lassen*, S. 69f.) Bezüglich des Tragischen als Bestimmung der Philosophie im „Stf“ vgl. die ausführliche Studie von Hay: *Die Notwendigkeit des Scheiterns*, S. 140-167

¹⁸⁹ Vgl. AA I, 9, 1, S. 233

¹⁹⁰ Ebd. S. 230

Untersuchung fruchtbar sind und für die noch folgenden Überlegungen grundlegenden Charakter haben.¹⁹¹

II.1.d.i. Wollen, Idealisierung und Realisierung

War als letzter Punkt der theoretischen Philosophie die absolute Abstraktion als Handlung der Intelligenz, womit sie sich über alles Objektive erhebt und damit das Gegensatzpaar von Bewusstsein und Unbewusstem eröffnet, gesetzt, ist es nun Aufgabe, diese Abstraktion selbst *im Bewusstsein* zu reflektieren. *Abstraktion* ist das *Absolute in der Intelligenz* selbst als das letzte Prinzip alles Handelns in ihr, insofern die Intelligenz sich qua Abstraktion als Anschauen bewusst wird und dieses Anschauen als ihre Handlung wie auch umgekehrt ihr Handeln als ein Anschauen versteht. Demnach wird sich die Intelligenz durch die Abstraktion erst als das bewusst, was sie je schon ist und vollzieht demnach ihr eigenes Tun nun *mit Bewusstsein*. So ist sich das Selbstbewusstsein nun nicht mehr nur selbst entgegen, sondern ist sich auch als es selbst bewusst: „Die Handlung [der Abstraktion, J.G] ist also allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Bestimmteyn der Intelligenz, sondern aus einem unmittelbaren Selbstbestimmen. [...] Jenes Selbstbestimmen heißt *Wollen* [...]“¹⁹² Im und als Wollen ist sich das Selbstbewusstsein somit zuerst *als* Selbstbewusstsein bewusst, woraus sich erklärt, dass „[...] die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens sich selbst Object werde“¹⁹³. Schelling setzt hiermit zwar einerseits das Selbstbewusstsein des Selbstbewusstseins als bewussten Selbstvollzug, andererseits ist durch die Abstraktion dennoch die objektive Welt als Gegenüber dieses Selbstvollzugs mitgesetzt. Dem konstruierten Selbstbewusstsein ist daher erst an diesem Punkt die *Entfremdung*, die wir bereits qua Empfindung thematisiert hatten, als solche bewusst. Die Entfremdung ist hierbei allerdings nicht mehr Gesamtcharakter, sondern als Moment eines bereits zusammengesetzten Gegenüber bewusst, insofern an dem jetzigen Punkt die ideelle (*selbst-bestimmende*) Tätigkeit nicht der einfachen reellen Tätigkeit, sondern der gedoppelten ideellen und reellen Tätigkeit gegenüber ist. Daher bezeichnet Schelling die ideelle Tätigkeit hier als *Idealisierung*.¹⁹⁴ Diese kann gewissermaßen als automatische Antwort des Ich auf Entfremdung angesehen werden. Zugleich ist die vorher

¹⁹¹ Einen allgemeinen Überblick über Schellings transzendentalphilosophische Interpretation moralischer Begriffe im „StI“ bietet Iber an: „Die Entwicklung der praktischen Philosophie umfaßt genau 7 Stufen: 1. Stufe: Wollen überhaupt, 2. Stufe: Wollen und Intersubjektivität, 3. Stufe: praktisches Wollen, 4. Stufe: moralisches Wollen, 5. Stufe: Recht und Geschichte, 6. Stufe: Religion und Offenbarung und schließlich 7. Stufe: Teleologie und Ästhetik.“ (Iber: Das Andere der Vernunft, S. 115)

¹⁹² AA I, 9, 1, S. 231

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ „[...] [D]as Ich [ist] in der practischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen, ebendeßwegen aber nicht mehr ideell, sondern *idealisierend*.“ (Ebd. S. 233; Vgl. ebd. S. 250)

unbewusste produktive Anschauung, die sich in ihrem Objekt verloren hatte, nun von diesem (qua Abstraktion) als Handlung unterschieden und die Produktion mithin eine bewusste *Realisierung*.¹⁹⁵ Die Idealisierung geht demnach auf bereits reale Objekte, was den Unterschied zwischen Wollen und produktiver Anschauung hervorhebt, dabei jedoch auch das zuvor bestehende Problem des Zwangs des Vorstellen-Müssens qua Gegenwart (eines Objekts) wiederholt. Einerseits ist qua Wollen dem Ich als Intelligenz so zwar die *bewusste* Unendlichkeit des Produzierens geworden, andererseits sieht es sich durch die notwendige Endlichkeit des Produzierten ins Vorstellen des Endlichen zurückgezogen: „Es muß mit diesem Widerspruch eine Thätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Thätigkeit indes Einbildungskraft [...].“¹⁹⁶ Bevor wir die *idealisierte* (subjektive) Tätigkeit des Wollens (qua Einbildungskraft) weiter verfolgen, wollen wir zunächst die *realisierende* (objektive) Seite beleuchten, die im Wollen gesetzt wird.

II.1.d.ii. Intersubjektivität und Passivität

Das unmittelbare Problem, das im Wollen als erneuter Widerspruch auftritt ist, dass das Selbstbewusstsein sich zwar als solches (unendlich) *will*, dieses Wollen aber zugleich immer schon stattgefunden haben (=endlich sein) muss: „Ich muß also das Wollen schon gewollt haben, ehe ich frey handeln kann, und gleichwohl entsteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erst durch jene Handlung.“¹⁹⁷ Die bestimmte Problematik ist demnach, dass das Wollen vor dem Wollen zum Objekt werden soll. Das Wollen als selbstbestimmende Handlung des Selbstbewusstseins ist daher nicht als bloß subjektive *Aktivität* zu bestimmen, sondern muss — um den objektiven Charakter beizubehalten, der qua hier stattfindendem wollendem Selbstbewusstsein erreicht ist — in einem Negativen der Aktivität = einer *Passivität* gesucht werden: „Es kann nicht ein Handeln seyn, wodurch [...] der Begriff eines wirklichen Objekts entsteht [...].“¹⁹⁸ Genauer ist es demnach um die Bedingung der Möglichkeit des Objekts beim Wollen zu tun, das sowohl ein Handeln auch auch nicht ein Handeln ist. Soll das Wollen also a) ein Objekt haben, zugleich aber b) vor dem Wollen zum Objekt werden, c) das Wollen selbst aber wiederum nur darin bestehen, dass das Selbstbewusstsein auf sich als Objekt geht, so kann die Möglichkeit des Objekts des Wollens und damit ebenso das Wollen selbst nur erklärt werden als ein Wollen, das nicht das *eigene* des

¹⁹⁵ „[...] [A]us demselben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d.h. producirenden Ich ein idealisierendes entgegengesetzt ist, ist das erstere in der practischen Philosophie nicht mehr anschauend, d.h. *bewußtlos*, sondern mit Bewußtseyn producirend, d.h. *realisierend*.“ (Ebd. S. 233)

¹⁹⁶ Ebd. S. 256

¹⁹⁷ Ebd. S. 239

¹⁹⁸ Ebd.

Selbstbewusstseins ist. Somit erklärt Schelling die wirkliche Notwendigkeit und notwendige Wirklichkeit von *anderen Subjekten* zur Selbstbestimmung des Selbstbewusstseins. Das Setzen der Passivität im eigenen entspricht demnach dem Gesetzsein einer Aktivität im/von Anderen, wodurch die (mediale) Selbstvermittlung des Selbstbewusstseins als zugleich stattfindende Korrelation oder Anerkennung¹⁹⁹ von Aktivität und Passivität qua *Intersubjektivität* erklärt wird: „[...] [S]o gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseyns [...], so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseyns der ersten, und umgekehrt.“²⁰⁰ Die Intelligenzen sind jeweils gedoppelt bestimmt, insofern sie einerseits *allgemein* als Individuen überhaupt für einander sind, andererseits aber gerade in ihrer Individualität sich voneinander *unterscheiden*. Intersubjektivität bedeutet weiterhin für das Selbstbewusstsein nicht nur (subjektiv) die Existenz anderer Subjekte, sondern konstituiert ebenso die geteilte (objektive) Welt jener: „Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut worden ist. [...] Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und soviele Intelligenzen, soviel unzerstörbare Spiegel der objectiven Welt.“²⁰¹

II.1.d.iii. Ideal, Trieb und Geschichte

Die intersubjektive Wechselseitigkeit des medialen Geflechts der Intelligenzen, die die Objektivität der Welt vindiziert, ist gleichsam *realer Pol* der *idealisierenden Tätigkeit* des Wollens des Selbstbewusstseins. Die in der theoretischen Philosophie des „StI“ behandelte (unbewusste) Entfremdung ist nun als bewusstes Gegenüber (von anderen Individuen und der objektiven Welt) vorhanden. Dieses Gegenüber ist dem Selbstbewusstsein aber nicht restlos gegeben, sondern markiert ein negatives Moment und Möglichkeit des Affiziert-Werdens (qua eigener Passivität). Demnach kommt es hier zu einem erneuten *Gefühl* des Beschränktseins für sich selbst. „Aber in jedem Gefühl wird ein Widerspruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden, als ein innerer Widerspruch in uns selbst.“²⁰² Worin besteht dieser Widerspruch aber genauer? Wie wir bereits sahen ist sich das Selbstbewusstsein im Wollen als Mitte von endlicher und unendlicher

¹⁹⁹ Eine später an anderer Stelle noch prominent werdende Einsicht Schellings ist daher die wesentliche Bedeutung der *Anerkennung*: „Daß ich nichtsdestoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negation in mir gesetzt sind, sie als unabhängig von mir existierend anerkennen muß, wird niemand befremden, wer überlegt, daß dieses Verhältniß völlig wechselseitig ist, und kein Vernunftwesen sich als solches bewähren kann, als durch Anerkennung anderer als solcher.“ (Ebd. S. 248)

²⁰⁰ Ebd. S. 242

²⁰¹ Ebd. S. 253

²⁰² Ebd. S. 258

Tätigkeit bewusst. Diese ist insofern gedoppelt, als der idealisierenden Tätigkeit die sowohl ideelle als auch reelle realisierende Tätigkeit gegenüber ist. Auf der realisierenden Seite haben wir es demnach mit Realem zu tun, das durch ein ideelles Moment bestimmt ist. Dieses ideelle Moment am Realen ist für die Idealisierung nun (als möglicher Überschuss) am Objekt das *Ideal*. Insofern dem Selbstbewusstsein so zwar das Objekt als solches bewusst ist, ist stets dessen Ideal unbewusst und (obwohl bereits Reales ist) noch zu *realisieren*. Demnach entsteht dem Selbstbewusstsein *unbewusst* eine erneute Tätigkeit, die dennoch bewusst vollzogen sein *will* und sich im Gefühl als dem Zustand des Schwebens zwischen dem Ideal und dem Objekt mitteilt:

„Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Object entsteht dem Ich zuerst die Entgegensetzung zwischen dem Object, wie es die idealisierende Thätigkeit verlangt, und dem Object, wie es, dem gezwungenen Denken nach, ist; durch diese Entgegensetzung aber unmittelbar der Trieb, das Object, wie es ist, in das Object, wie es seyn sollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entstehende Thätigkeit einen Trieb, weil sie einerseits frey, und doch anderseits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus dem Gefühl entspringt [...].“²⁰³

Der *Trieb* ist demnach jenes Moment, welches dem Willen den Willen noch zum Objekt werden lässt, bevor er Objekt ist, wie ebenso das Objekt des Willens überhaupt erst eröffnet bzw. *äußert*. „Die Richtung auf ein äußeres Object äußert sich also durch einen *Trieb* [...].“²⁰⁴ Dieser geht nun darauf, den Widerspruch zwischen *idealisierender* und *realisierender* Tätigkeit, aus der er unmittelbar entspringt, aufzuheben, und ist demnach gewissermaßen je schon gegen sich selbst *gewendet*. Der Trieb ist demnach sowohl als frei als auch aus dem Gefühl des Zwangs der Notwendigkeit entspringend zu verstehen. Der Widerspruch des Willens qua Trieb konkretisiert sich demnach als Widerspruch von *Freiheit und Notwendigkeit*, den Schelling als das höchste Problem der (Transzendental-)Philosophie bezeichnet und der eine erneute Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstem eröffnet: „Freyheit soll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freyheit seyn. Nun ist aber Nothwendigkeit im Gegensatz gegen Freyheit nichts anders, als das Bewußtlose. Was bewußtlos in mir ist, ist unwillkührlich; was mit Bewußtseyn, ist durch mein Wollen in mir.“²⁰⁵ Diese Bestimmung ist nun der Punkt an dem die *Geschichte* des Selbstbewusstseins nicht mehr „nur“ methodisch-operativ, sondern ebenso thematisch behandelt wird. Der Begriff der Geschichte nimmt dabei alle Bestimmungen der praktischen Philosophie (Intersubjektivität, Idealisierung und Trieb) in

²⁰³ Ebd. S. 257

²⁰⁴ Ebd. S. 258

²⁰⁵ Ebd. S. 293

sich zusammen, was Schelling ausspricht, insofern, dass „[...] nur Freyheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realisiren eines nie völlig verlorren Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigenthümliche der Geschichte constituire“²⁰⁶. So ist die Geschichte bestimmt als das sukzessive Realisieren eines Ideals, d.h. der immanente Fortgang von einem Objekt über dieses hinaus zum Ideal desselben. Diese Dynamik konstituiert sowohl den bedeutungsmäßigen Zusammenhang der Objekte des Selbstbewusstseins (bzw. *als was* sich dieses jeweils bewusst ist) als auch der Selbstbewusstsein(e)/Individuen unter- und zueinander. Motiviert durch den Trieb bzw. das Gefühl eines Widerspruchs des Objekts als solchen kann dieses auch nie abschließend von einem einzelnen Individuum zu seiner idealen Form gebildet werden, sodass „[...] es nur eine Geschichte solcher Wesen giebt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann“²⁰⁷. Daraus begründet sich unmittelbar die Möglichkeit und Notwendigkeit der *Tradition* und *Überlieferung*, welche synonym der sich sukzessierenden Individuen ist, die *ein* Ideal vor sich haben. Wo also das „[...] folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte [...]“²⁰⁸, dort ist Tradition/Überlieferung und Progressus der Geschichte. Das Sich-Bewusst-Werden des Selbstbewusstseins findet demnach gewissermaßen ebenso auf einer allgemeinen wie einer individuellen Ebene statt, insofern die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins zwar eine bewusste / gewollte ist, insofern es frei handelt, dabei aber jedoch in einem notwendigen Vorlauf sich wiederfindet, den es je neu aktualisiert (= zu Bewusstsein bringt). So ist die „[...] vergangene Geschichte [...] nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als seine eigene Individualität ist. Diese bestimmte Individualität setzt dieses bestimmte Zeitalter von diesem Charakter, diesem Fortschritt der Cultur usw. voraus, aber ein solches Zeitalter ist nicht möglich, ohne die ganze vergangene Geschichte.“²⁰⁹ Das Individuum ist somit je letztes Glied in einer unendlichen Kette von Individuen, deren Handlungen zwar (zumindest zum Teil) unbewusst, das Resultat derselben aber absolut selbstbewusstseinprägend ist.

Je unbewusster die Geschichte, desto notwendiger ist das Selbstbewusstsein von dieser bestimmt. Je bewusster die Geschichte, desto freier kann sich das Selbstbewusstsein zu dieser verhalten und weiß somit die *Geschichte als Geschichte seines Selbstbewusstseins*, da sich nur das Selbstbewusstsein selbst als Freiheit weiß. Daraus erklärt sich, dass die geschichtliche Dimension der Philosophie Schellings stets der Orientierung an der Freiheit bzw. der Befreiung zu verdanken ist und wir hier

²⁰⁶ Ebd. S. 288

²⁰⁷ Ebd. S. 287

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd. S. 289

einen wichtigen Punkt präfiguriert finden, der uns bei unserer Behandlung der späteren Werke Schellings noch beschäftigen wird.²¹⁰ Mit dem Bewusst-Werden des Begriffs der Geschichte ist jedenfalls im Selbstbewusstsein selbst der Zusammenhang von Notwendigkeit und Freiheit gesetzt.

II.1.d.iv. Die absolute Identität und das ewige Unbewusste

In Schellings Begriff der Geschichte im „StI“ ist die Notwendigkeit nicht einseitig mit der Freiheit, sondern ebenso umgekehrt die Freiheit mit der Notwendigkeit im Zusammenhang bzw. als Identität gedacht. So ergibt sich ein weiteres Verhältnis von Selbstbewusstsein und Unbewusstem, insofern die Handlung des Selbstbewusstseins zwar als frei gewollte dennoch einer tieferen Notwendigkeit unterliegt, die als Schicksal oder Vorsehung benannt werden kann:

„In der Freyheit soll wieder Nothwendigkeit seyn, heißt ebensoviel, als: durch die Freyheit selbst, und indem ich frey zu handeln glaube, soll bewußtlos, d.h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; [...] der bewußten, also jener freybestimmenden Thätigkeit [...] soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeüßerung der Freyheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können.“²¹¹

Bei allem Trieb zu einem Ideal hin, welcher selbst bereits aus einer Dynamik des Bewusstseins und des Unbewussten entspringt, findet sich dieser stets einem (unbewussten/objektiven) Realen gegenüber, das stets Voraussetzung des (bewussten/subjektiven) Handelns ist. Das Selbstbewusstsein sieht sich somit „[...] weil das einzig Objective im Wollen das Bewußtlose ist, auf ein *Bewußtloses* getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert seyn muß“²¹². Da aber im Bewusstsein der Handlung diese immer schon als solche möglich sein muss, kann die objektive Voraussetzung nicht im bloßen Gegenüber der (subjektiven/freien) Handlung des Selbstbewusstseins als entgegenstehende blinde Notwendigkeit, an der die menschliche Freiheit zerbricht, bestehen. Vielmehr haben wir es, so Schelling, im Phänomen des Schicksals bzw. der Vorsehung mit etwas höherem als der *menschlichen* Freiheit zu tun, „[...] auf welches allein im

²¹⁰ Hutter identifiziert die Dimension des Geschichtlichen ebenso mit der Befreiung und setzt diese auch in Zusammenhang mit der Analogie von Traum und Erwachen: „Die pauschale Entgegensetzung von Notwendigkeits- und Freiheitssystem führt deshalb in die Irre, weil sie die Frage nach dem Übergang ausspart und so eine Analogie des Geschichtlich mit dem Wachen nahelegt. Tatsächlich ist der zentrale Gegenstand der geschichtlichen Philosophie jedoch nicht die Freiheit, sondern die *Befreiung* aus der ursprünglichen Befangenheit des Bewußtseins. Die zutreffende Analogie von Traum und Wachen ist demnach vor allem das Erwachen (und erst durch dieses vermittelt das Wachen).“ (Hutter: Geschichtliche Vernunft, S. 102)

²¹¹ AA I, 9, 1, S. 293

²¹² Ebd. S. 296

Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen [...]“²¹³. Dieses Höhere markiert dabei die Realität der Idealität des Ideals bzw., dass dieses nicht nur ideal sondern ebenso real ist oder sein wird. Ebenso muss diese objektive Seite als das gemeinschaftliche aller Individuen, jene miteinander verbinden, sodass Schelling dieses Höhere bestimmt als „[...] prästabilierte Harmonie des Objectiven, (Gesetzmässigen) und des Bestimmenden, (Freyen) [...]“²¹⁴. Diese ist als Synthesis aller Handlungen nicht die numerische Gesamtheit jener, sondern *Grund* derselben und daher das allgemein objektive (unbewusste) *in* allen Handlungen. „Diese absolute Synthesis selbst aber muß in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende, und ewig und allgemein Objective in allem freyen Handeln ist.“²¹⁵ Weiterhin ist dieses Höhere jedoch auch nicht im letzten Objekt, sondern stets je immer Objekt *für* ein Subjekt, das sich Objekt ist, wie wir das Selbstbewusstsein sich als solches wollend/wissend wissen. Daher ist es es als prästabilierte Harmonie zwar (objektiver) Grund des Subjektiven, aber ebenso Grund des Objektiven, und daher wie Schelling in oft zitierter Passage — alle Bestimmungen des vorigen zusammennehmend — schreibt:

„[...] Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven, und dem absolut Objectiven, dem Bewußten, und dem Bewußtlosen [...], so kann jenes Höhere selbst weder Subject, noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* seyn, in welcher gar keine Duplizität ist, und welche ebendeßwegen, weil die Bedingung alles Bewußtseyns Duplizität ist, nie zum Bewußtseyn gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenen ungetrübtes Licht sich verbirgt, und [...] zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, [...] und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven [...] [ist] zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freyheit, und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven.“²¹⁶

An diesem Punkt finden wir zuerst ein *absolutes (ewiges) Unbewusstes* im Gang der Geschichte des Selbstbewusstseins, welches qua seiner Absolutheit und als Grund der Geschichte ebenso deren durchgängige Bestimmtheit (als Notwendigkeit/Vorsehung) markiert und so deren *Ende* bzw. Zweck offenbart, was Schelling als Teleologie charakterisiert.²¹⁷ Dieses absolut-Unbewusste ist

²¹³ Ebd. S. 294

²¹⁴ Ebd. S. 299

²¹⁵ Ebd. S. 297

²¹⁶ Ebd. S. 299

²¹⁷ Im frühen Werk Schellings ist die Teleologie Ausdruck für die Wirklichkeit des Absoluten in der Geschichte. Im weiteren Werk und besonders in den späten Vorlesungen wird sich sein Fokus von der Teleologie zur Eschatologie bewegen.

demnach *in* der Geschichte auch „[...] nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens [...]“²¹⁸. Das ewige Unbewusste, welches hier synonym für das Absolute (= Gott) ist, ist nur Objekt insofern es nicht Objekt ist, d.h. als ewige Voraussetzung. Dieses Voraussetzen nennt Schelling *Glauben*, womit wir am Zenit der Darstellung im „StI“ das Unbewusste als ein *religiöses* bestimmt finden.²¹⁹ Die religiöse Bestimmung kommt dabei sowohl a) dem (subjektiven) *Aktus* des Glaubens als einziger Ermöglichung der Erscheinung des ewigen Unbewussten für das Selbstbewusstsein zu, sowie b) dem Objekt jenes Aktus, welches nie ein solches werden kann und deshalb ewig unbewusst ist, weil es für Schelling das *absolut-einfache Absolute* ist, das sich nicht in synthetische Tätigkeiten auflösen lässt.

Als Grund der Harmonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, sowie Subjekt und Objekt, ist dieses Absolute als absolute Identität bestimmt, was nur besagt, dass es absolut *ein-fach* ist, und damit das, was die *absolute* Synthesis des Selbstbewusstseins *ist*, insofern diese *kein* Objekt hat.²²⁰ Insofern die absolute Einfachheit nicht Objekt werden kann und diese daher ewig unbewusst ist, ist der „[...] Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit [...] notwendig ein unendlicher [...]“²²¹ und die einzige Erscheinungsweise des Absoluten eine *Offenbarung*. Diese ist damit die eigentliche Bestimmung der Geschichte (des Selbstbewusstseins): „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten.“²²² Die Geschichte des Selbstbewusstseins ist somit als unendliche fortschreitende Dynamik der Offenbarung des ewigen/*absoluten* Unbewussten, welches sich in das *relative* Unbewusste und Bewusstsein als Selbstbewusstsein trennt, ausgesagt. So schreibt Schelling, nochmals in poetischer Manier, wieder die vorigen Bestimmungen zusammenfassend, dass

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ „Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freyheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. *Religion* in der einzig wahren Bedeutung des Worts.“ (AA I, 9, 1, S. 300) Das religiöse Moment (= der Aktus des Glaubens) bleibt für Schelling bis ins Spätwerk tragend und zeigt uns somit die Bedeutung des „StI“ sowie ein kontinuierliches Moment gerade bezüglich der religiösen Dimension im Werk Schellings auf: „Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben [...]. Alle Wissenschaft, und so insbesondere die Philosophie schließt den Glauben als ein eben in ihr sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich. Die also, welche Wissen und Glauben trennen, ja entgegensetzen, gehören zu der leider heutzutag ungemein zahlreichen Klasse von Menschen, die selbst nicht wissen, was sie wollen, das Traurigste, was irgend einem mit Vernunft begabten Wesen begegnen kann.“ (SW X, S. 183f.)

²²⁰ Sandkaulen und Iber sprechen hier scheinbar unabhängig voneinander bei beinahe identischem Wortlaut davon, dass Schelling mit der absoluten Identität den bisherigen Bezugsrahmen des „StI“ überschreitet. Die absolute Identität sei ein Prinzipienwechsel und der Durchbruch der bisherigen durch Widerspruch bestimmten Zirkularität. (Sandkaulen: *Krisis des Prinzips*, S. 132f.; Iber: *Das Andere der Vernunft*, S. 119f.) Wir möchten hier aber vielmehr dafür sprechen, dass die absolute Identität selbst nicht mehr *methodisch*, sondern *Resultat* der philosophischen Methode/Untersuchung des „StI“ ist und in diesem Sinne zwar die Geschichte des Selbstbewusstseins transzendiert, aber als deren immanente Transzendenz doch gerade Triebfeder des Fortgangs, Ziel, Sinn und Bestimmtheit derselben ist.

²²¹ AA I, 9, 1, S. 300

²²² Ebd. S. 301

„[...] die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseyns, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewußte, und Bewußtlose, Freye, und Anschauende sich trennt, *selbst* aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwischen beyden ist“²²³.

Das Selbstbewusstsein findet demnach die Identität des Subjekts und Objekts, durch/als welche es sich selbst will/weiß *außer sich*, ohne aufhören zu können, jenes Außen nur qua Selbstbewusstsein zu wissen, was durch den Akt des *Glaubens* beschrieben ist. M.a.W. ist der *Grund* der Identität, als welche das Selbstbewusstsein sich zu wissen strebt, nicht *in* diesem, was bedeutet, dass der Grund seiner selbst sich für das Selbstbewusstsein einer unmittelbaren Präsentation verweigert.²²⁴ Daraus ergibt sich somit die Frage, die das Ende des „StI“ markiert, nämlich, „[...] zu erklären wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objectivem bewusst werden könne?“²²⁵ Jene Frage beantwortet Schelling mit einem Übergang in die Philosophie der Kunst, welcher wir uns nun widmen, um den bestimmteren Gehalt des Aktus des Glaubens zu erhellen.

II.2. Das Unbewusste in der „Philosophie der Kunst“

Bevor wir uns den Vorlesungen zur „PdK“ zuwenden, werden wir die Deduktion der Kunst als dem allgemeinen Organon der Philosophie, wie sie noch im „StI“ stattfindet, nachvollziehen, um so die Dynamik des Versuchs der Darstellung und Bewusst-Werdung des absoluten Unbewussten (= der absoluten Identität) im Rahmen von Schellings Konzeption zu Inhalt und Stoff der Kunst erklären zu können. Dazu sei noch vorausgeschickt, dass die Kunst von Schelling allgemein als *Gegenbild* der Philosophie, welche das *Urbild* ist, bestimmt wird. Erst in der Kunst als objektivem Gegenüber, d.h. als *Kunstprodukt*, kommt es zu dem *bewussten* Standpunkt der ursprünglichen Harmonie der absoluten Identität. Die absolute Identität als ewig Unbewusstes wird demnach in und qua Kunst ihrer selbst bewusst und *ist* dieses Bewusstsein als Standpunkt der *Identitätsphilosophie*, wodurch die wechselseitige Bestimmung von Kunst und Philosophie von Schelling als wesentlich markiert wird. Dazu passend formuliert Unger, dass die Philosophie: „[...] [E]rst im Gegenbild, in der [...] Indifferenz ihre objektive Entsprechung in der Welt [findet], womit erst diejenige letzte Einheit

²²³ Ebd. S. 302

²²⁴ Hierzu Fasching, der jenen Punkt mit stärkerem Bezug auf den Begriff der intellektuellen Anschauung formuliert: „Das ‘System’ kann nun als Versuch gewertet werden, diese allem zugrunde liegende Bewusstlosigkeit und Nicht-Objektivität dialektisch zum Vermittlungsgang des Objektbewusstseins in Relation zu setzen. Die intellektuelle Anschauung ist das ständig wirksame nicht-thematisierende Mitbewusstsein um das Nichtaufgehen des Ichs in dem, als was es sich jeweils thematisch ist: Sie ist somit gar keine gesondert vollzogene Anschauung eines gesonderten Objekts (oder Nicht-Objekts), vollzieht keine gegenständliche Präsenz, sondern sie ist das Bewusstsein um die *Absenz* des Nicht-Objektiven *in* aller objektiven Präsenz.“ (Fasching: Transzendente und ästhetische Anschauung, S. 110)

²²⁵ AA I, 9, 1, S. 304

erreicht ist, in welcher das Absolute in der Welt zu sich selbst in völliger Indifferenz des Realen und Idealen zurückkehrt.“²²⁶ So markiert das Kunstprodukt einerseits den *Endpunkt* der Transzendentalphilosophie und ist in diesem Sinne (objektiver) Übergang zur Identitätsphilosophie. Andererseits setzt die Identitätsphilosophie, welche von einer unverrückbaren Einheit ausgeht, die die Kunst in ihrer systematischen Ordnung konstruiert, deren Standpunkt als *Anfang*.²²⁷ Was die Kunst *bildet*, das *löst* die Philosophie *auf*, woraus sich unser noch folgendes Interesse an der Kraft der Ineinsbildung, welche bis zur Indifferenz des Idealen und Realen gelangt sowie der alle gebildeten Formen wieder in sich auflösenden absoluten Identität der Vernunft, bekundet.²²⁸

II.2.a. Kunst als Vermittlung von Bewusstsein und Unbewusstem

II.2.a.i. Das Kunstprodukt als Einheit von bewusstloser und bewusster Tätigkeit

Wir wir sahen, war die letzte und explizit *religiöse* Bestimmung des Unbewussten im „StI“ dadurch charakterisiert, dass im *Glauben* der Grund der Identität von Bewusstsein (Subjekt) und Unbewusstem (Objekt) *voraus-* und *in das Absolute* gesetzt wurde. Das Selbstbewusstsein ist sich demnach eines Gedoppelten bewusst: Einerseits hat es sich als dynamischen Zusammenhang von Bewusstsein und Unbewusstem in einer sich sukzedierenden Vermittlung, motiviert durch den Trieb zum Ideal, erkannt, andererseits ist die reale Harmonie der Erfüllung dieses Strebens als absoluter Identität qua ewigem Unbewusstem dem Ich entzogen. Das, was „[...] weder Subject, noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* [...], in welcher gar keine Duplizität ist“²²⁹, ist, soll aber zur Anschauung gebracht werden. Diese soll die „[...] *Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich, und Bewußtseyn dieser Identität*“²³⁰ leisten. Es ist aus dem bisherigen Gang bereits klar, dass diese Anschauung nicht in der Innerlichkeit des Selbstbewusstsein liegen kann, diesem aber trotzdem als Grund (und damit gleichsam Innerstes) seiner selbst bewusst werden soll, und daher dennoch nirgends anders zu suchen ist.²³¹ Der eigentliche Versuch besteht daher

²²⁶ Unger: Schellings Philosophie der Kunst in ihrer Entwicklung, S. 141

²²⁷ Vgl. ebd.

²²⁸ AA II, 6, 1, S. 123

²²⁹ AA I, 9, 1, S. 299

²³⁰ Ebd. S. 312

²³¹ Gewissermaßen ist die Aufgabe hier auch insofern bestimmt, als in der Geschichte des Selbstbewusstseins das *Ende* dieser Geschichte als deren Erfüllung erscheinen soll. Die Geschichte als Geschichte ist unendlich fortlaufende Annäherung an das Ideal. Soll dieses aber ebenso real sein, muss die Geschichte sich einerseits absolut auf sich *als unendliche Geschichte* beziehen wie andererseits eine Dimension eröffnen, die *als endliche* ein *Jenseits des Geschichtlichen* markiert. Diese Aufgabe kann auch als durchgängige Motivation der Schellingschen Philosophie angesehen werden, daher wir einen Lösungsvorschlag auch nur am Ende des Durchgangs durch dieselbe finden können, jedoch bereits als *messianisches Moment* hier vorbereiten sehen können. Hierzu passt die handschriftliche Anmerkung Schellings in seinem Handexemplar des „StI“: „Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine *Gegenwart* seyn, in einem Endlichen wirklich, objektiv werden.“ (Ebd. S. 314 Anm.1)

darin, die (subjektive) intellektuelle Anschauung als Organ alles transzendentalen Denkens, welches darin besteht „[...] sich durch Freyheit zum Object zu machen, was sonst nicht Object ist [...]“²³² objektiv werden zu lassen bzw. als das bewusst werden zu lassen, was sie je schon ist, nämlich *Substrat*²³³ oder *Materie*²³⁴ allen Denkens und damit das „[...] im Denken doch eigentlich nicht Gedachte.“²³⁵

Was bisher als *Ideal* ist, soll also als ebenso *Real* gewusst werden, dadurch die *intellektuelle* Anschauung ebenso *ästhetische* und damit die Kunst als (objektives/äußeres) Organon der Philosophie fungiert.²³⁶ Das *Kunstprodukt* soll der Intelligenz das Absolute als etwas bewusst machen, „[...] das nicht wieder Object, also ihre Production, sondern [...] etwas, das weit höher ist, als alles Object, nämlich [...] eine *Anschauung* außer ihr [...]“²³⁷. Kennen wir dieses Produkt, so Schelling, dann kennen wir auch die Anschauung selbst.²³⁸ So soll nun die absolute Identität ebenso real wie ideal sein, diese aber nicht im supponierten Ideal, welches der Trieb zu realisieren strebt, indem er dieses *projiziert*, stehen bleiben, sondern als realer Anfang gesetzt werden.²³⁹

Die absolute (ewig unbewusste) Identität ist hier wieder als *Voraussetzung* zu begreifen, welche sich dem Bewusstsein als *Glauben* manifestiert. Insofern das absolut Identische von Schelling als *Voraussetzung* bestimmt wird, bekommt diese *Prinzipiencharakter*, woraus sich wiederum erklärt,

²³² Ebd. S. 60

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Vgl. SW X, S. 151

²³⁵ Ebd.

²³⁶ „Der `ästhetische Sinn` ist demnach die Fähigkeit, das Nichtgegenständliche im gegenständlich Präsenten zu sehen.“ (Fasching: Transzendente und ästhetische Anschauung, S. 112) Die *ästhetische Anschauung* ist daher auch objektive Seite der (subjektiven) *intellektuellen* Anschauung, dabei beide das *innerste Wissen* des Bewusstseins als *Außer-Sich-Sein* desselben, also als *unbewusstes Moment*, erklären und die Identität von Subjekt und Objekt demnach als die *Abwesenheit dieser beiden* markieren. Ab den Erlanger Vorlesungen nennt Schelling diese Anschauung des Außer-sich-gesetzt-Werdens des Ich *Ekstase* und parallelisiert diese mit dem *Staunen* (Vgl. SW IX, S. 229). Bei der Ekstase und beim Staunen handelt es sich um „[...] ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstande mache, d. h. nicht weiß, mich des Wissens begeben; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder ausrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es kann nicht Objekt seyn“ (SW IX, S. 229). Insofern ist das Objektiv-Werden dieses Wissens auch nur erreichbar, insofern *etwas Unmögliches* geschieht, wie wir sogleich an der Kunst feststellen werden. Die Ekstase wird uns noch als Übergang von negativer zu positiver Philosophie, der sich als *prinzipiell* im Denken Schelling vorkommender zeigt, beschäftigen, wobei der Geschichte des Selbstbewusstseins entsprechend die positiv-negativ Unterscheidung Schelling selbst erst am Ende seines Denkweges bewusst wurde.

²³⁷ AA I, 9, 1, S. 252

²³⁸ Vgl. ebd. S. 312

²³⁹ Bezüglich der Projektion des Ideals, schreibt von Usler — Schelling gleichsam als Fundament für C.G.Jung skizzierend — : „Wenn man diese philosophischen Überlegungen betrachtet, so erkennt man unschwer, daß sie den ontologischen Hintergrund abgeben für C. G. Jungs Idee, daß wir das uns Unbewußte immer in Form von Projektionen in der Welt draußen wahrnehmen, daß wir also die unbewußten und verdrängten Teile unserer Selbst in anderen Menschen wahrnehmen, lieben und bekämpfen. Solche psychologischen Projektionen sind ja nur möglich, weil überhaupt die Ganzheit der Welt im Sinne eines transzendentalen Idealismus eine Hervorführung ist, die aus der Tiefe des Bewußtseins und seinem unbewußten Grunde geschieht. [...] Auch Jung spricht davon, daß aller Trennung von Subjekt und Objekt eine unbewußte Identität zugrunde liegt, die uns als solche nie ganz zugänglich ist, weil alles tief Unbewußte uns nur in Form von Projektionen auf die Welt entgegentritt.“ (Vgl. Jungs Definition der Identität in Bd. 6, S. 476, seiner Gesammelten Werke)“ (Von Usler: Bewußtsein und Unbewußtes in anthropologischer Sicht, S. 482f.)

dass das *Ende* der transzendentalen Betrachtungskunst unmittelbar den *Anfang* (principium) des nächsten Schritts in Schellings Denken markiert, woraus sich uns erhellt, wieso Schelling am *Ende* des „StI“ den *Anfang* der Philosophie bestimmt: „Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolute Princip auch zugleich das schlechthin Identische ist.“²⁴⁰ Die sogenannte Identitätsphilosophie ist demnach als Umschlagspunkt vom transzendentalen Erörtern der *idealen Möglichkeit* zur mehr ontologischen Betrachtung der *realen Wirklichkeit*, wenngleich in idealer Einstellung, zu verstehen. Dieser Umschlagspunkt kann wiederum genauer durch die „PdK“ charakterisiert werden, die in den Endpassagen des „StI“ vorbereitet wird. In diesem Sinne ist die Kunst als aufgehobene und invertierte Naturphilosophie zu verstehen, insofern nun *bewusst* nachvollzogen und angeschaut werden soll, was (*in*) *der Natur nach unbewusst* ist, bzw. in Identität von bewusster und bewusster Tätigkeit bewusst wird: „[...] [D]ie Natur fängt bewußtlos an, und endet bewußt [...]. Das Ich [...] muß mit Bewußtseyn (subjectiv) anfangen, und im Bewußtlosen oder *objectiv* enden, das Ich ist bewußt der Production nach, bewußtlos in Ansehung des Products.“²⁴¹ Da die bisherigen Schritte stets von einem unendlichen Widerspruch zwischen Bewusstsein und Unbewusstem motiviert waren, dieser nun jedoch qua absoluter Identität und Harmonie des Kunstprodukts aufgelöst werden soll, wird sich hierin dem Bewusstsein das Absolute als unendliche Befriedigung manifestieren, insofern gewissermaßen etwas Unmögliches, worauf es sich bisher getrieben sah, möglich wird.²⁴² Da dem Bewusstsein aber etwas Unmögliches geschieht, fühlt es sich einerseits überrascht und beglückt, wie andererseits dieses Geschehen nur als Handeln des Absoluten selbst, das Schelling hier auch als *Urselbst* bezeichnet, bewusst werden kann.²⁴³

²⁴⁰ AA I, 9, 1, S. 325 (Anmerkung Schellings im Handexemplar des „StI“)

²⁴¹ Ebd. S. 313

²⁴² Vgl. ebd. S. 315

²⁴³ Ebd.

An diesem Punkt findet außerdem eine Synthese von Philosophie, Kunst und Religion statt. So ist der Anfang (das Prinzip) der Philosophie ebenso Movers der Kunst und beide wiederum durch die Realität dessen, was sich im Glauben dem Bewusstsein zeigt, bestimmt.²⁴⁴

Qua Kunst(-produkt) wird eine Anschauung des Unbewussten als eines *religiös* bestimmten möglich, welches sich nur im *bewussten* Durchgang (der Philosophie) als solches zeigt. Die Kunst ist der Philosophie demnach die Reflexion der bewussten und der unbewussten Tätigkeit des Ich. Die Entzweiung dieser Tätigkeiten wird nun *prinzipiell* in der *absoluten Identität* und *aktuell* im *Kunstprodukt* aufgehoben. Erst die Kunst bildet demnach sowohl Einheit von Natur- und Transzendentalphilosophie, sowie die *objektive* Einheit von Idealität und Realität, ist mithin „[...] nicht bloß philosophische[r], sondern wirklich objective[r] *Ideal-Realismus* [...]“²⁴⁵ und daher sowohl Ende des Projekts des „StI“ als auch Ausdruck des Standpunkts der Identitätsphilosophie. Insofern aber die Identitätsphilosophie die Kunst in ihrer systematischen Stellung ableitet und

²⁴⁴ Beschreibt Schelling im „StI“ die Kunst als Organon der Philosophie, diese also als jener scheinbar übergeordnet, wird dieses Verhältnis (in den „VMaS“) deutlicher bestimmt, insofern qua Philosophie der Kunst *bewusst* wird, was in dieser selbst *unbewusst* ist: „Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild. Dieß ist der Grund, daß in das Innere der Kunst wissenschaftlich kein Sinn tiefer eindringen kann, als der der Philosophie, ja daß der Philosoph in dem Wesen der Kunst so gar klarer als der Künstler selbst zu sehen vermag. Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen nothwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist.“ (SW V, S. 348) Entsprechend formuliert Schelling in der „PdK“ das allwaltende Gesetz des Universums: „[...] [D]aß alles, was in ihm begriffen ist, in einem andern sein Vorbild oder Gegenbild habe, so absolut die Form der allgemeinen Entgegenstellung des Realen und Idealen, daß auch auf der letzten Grenze des Unendlichen und Endlichen, da wo die Gegensätze der Erscheinung in die reinste Absolutheit verschwinden, dasselbe Verhältniß seine Rechte behauptet und in der letzten Potenz wiederkehrt. Dieses Verhältniß ist das der Philosophie und Kunst. Die letztere, obgleich ganz absolut, vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen.“ (AA II, 6, 1, S. 100) Poetischer und prägnanter formuliert, versteht sich demnach der Satz: „Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut.“ (AA II, 6, 1, S. 103) Zudem ist es der Kunst darum zu tun den primären Inhalt der Religion (Erkenntnis des Höchsten) dem ganzen Menschen zu vermitteln: „Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punct nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt den *ganzen Menschen*, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntniß des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied, und das Wunder der Kunst.“ (AA I, 9, 1, S. 330) Letztlich sieht Schelling in seiner späten Selbstdarstellung sodann die *Kunst* als die *objektive*, die *Religion* als die *subjektive* Potenz, sowie die Philosophie als deren Einheit an, wobei diese drei dennoch von und durch *einen* Geist bestimmt sind: „Kunst, Religion und Philosophie, dieß sind die drei Sphären menschlicher Thätigkeit, in denen allein der höchste Geist als solcher sich manifestirt, er ist der Genius der Kunst, der Genius der Religion, der Genius der Philosophie. Diesen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch ursprüngliche Begeisterung zugestanden [...]“ (SW X, S. 119) Im Fortgang von Schellings Denken finden sich dazu öfters Neubestimmungen des Verhältnisses von Kunst und Philosophie, die hier nicht im Detail wiedergegeben werden, da uns besonders deren Verbindung bezüglich des *religiösen Moments* interessiert, den sie für Schelling in ihrer Wahrheit ohnehin hat: „Ich rede von einer heiligeren Kunst, derjenigen, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist, von der ungeborenen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen innewohnend erleuchtet [...]“ (AA II, 6, 1, S. 98) Dazu ergänzend ist noch eine Bestimmung anzuführen, die sich fortführend zum magisch-symbolischen Spiegel in einer Nachschrift findet: „Dieser göttliche Sinn, der bisweilen in Jahrhunderten nur einen Künstler beseelt, ist freylich nur für den Eingeweihten erreichbar. [...] Eben die Philosophie der Kunst ist es, die uns jenes verborgene Höhere und die Ursachen jener dem Ungeweihten ewig dunklen Gefühle aufschließt.“ (zitiert nach: AA II, 6, 1, S. 54) Die Philosophie ist demnach Einweihung in das *religiöse* Geheimnis der Kunst, welche wiederum Gegenbild der Philosophie ist und diese ihr innerstes äußerlich darstellbar macht. (Vgl. zum Verhältnis von Kunst und Philosophie Unger: Schellings Philosophie der Kunst in ihrer Entwicklung, S. 138f.; Watanabe: Schellings Philosophie der Kunst, S. 220; sowie den editorischen Bericht zu Schellings „Philosophie der Kunst“ in AA II, 6, 1, S. 47ff.)

²⁴⁵ Brief von Schelling an Fichte vom 18.11.1800; zitiert nach: Unger: Schellings Philosophie der Kunst in ihrer Entwicklung, S. 138

bestimmt, wird „[...] in der Philosophie der Kunst zunächst nicht die Kunst *als* Kunst [construiert], sondern ich *construire das Universum in der Gestalt der Kunst*, und Philosophie der *Kunst ist Wissenschaft des All in der Form oder Potenz der Kunst*“²⁴⁶. Zwischen Philosophie und Kunst ist in diesem Sinne kein *prinzipieller*, sondern ein *potentieller* (der *Potenz* nach) Unterschied: „Für diejenigen, die mein System der Philosophie kennen, wird die Philosophie der Kunst nur die Wiederholung desselben in der höchsten Potenz seyn [...].“²⁴⁷ Die Kunst ist *als Potenz*, was Philosophie in ihrer *absoluten Potenzlosigkeit* ist.²⁴⁸ Daher erscheint die Kunst als das Können oder die objektive Manifestation der innersten Wahrheit der Philosophie und wir haben nun zu fragen, durch welches Vermögen dieses Können aktualisiert wird. So ist mit Schelling eine Tätigkeit gefordert und zu beschreiben, deren Produkte „[...] uns jenseits des Bewußtseyns als wirkliche, dießseits des Bewußtseyns als idealische, oder als Kunstwelt [erscheinen]“²⁴⁹. Das Vermögen, das jene Tätigkeiten vereint und „[...] wodurch wir fähig sind, auch das widersprechende zu denken, und zusammenzufaßen [ist] die Einbildungskraft“²⁵⁰. Diese beschreibt Schelling wörtlich als Kraft der *Ineinsbildung*, „[...] auf welcher in der That alle Schöpfung beruht. Sie ist die Kraft wodurch ein Ideales zugleich auch ein Reales, die Seele Leib, die Kraft der Individuation, welche die eigentlich schöpferische ist“²⁵¹.

II.2.a.ii. Vernunft, Einbildungskraft und Phantasie

Da Schelling Vernunft und Einbildungskraft sowie intellektuelle Anschauung und Phantasie parallelisiert, wird sich ein Blick auf die Konzeption der Vernunft der Identitätsphilosophie als lohnenswert erweisen, bevor wir Schellings Charakteristik von Einbildungskraft und Phantasie näher beleuchten.²⁵² Was für die Vernunft die intellektuelle Anschauung ist, das ist für die Einbildungskraft die Phantasie, dabei die beiden Analoga sich wiederum wie innen und außen, d.h. als subjektiver und objektiver Pol zueinander verhalten: „In der Vernunft und gleichsam vom Stoff der Vernunft werden die Ideen gebildet, die intellektuelle Anschauung ist das innerlich Darstellende.

²⁴⁶ AA II, 6, 1, S. 114

²⁴⁷ Ebd. S. 110

²⁴⁸ „Im Absoluten als solchen, und demnach auch im Princip der Philosophie, ist eben deßwegen, weil es *alle* Potenzen begreift, *keine* Potenz, und hinwiederum nur, inwiefern in ihm keine Potenz ist, sind in ihm alle enthalten. Ich nenne dieses Princip eben deßwegen, weil es keiner besonderen Potenz gleich ist, und doch alle begreift, den *absoluten Identitätspunkt* der Philosophie.“ (AA II, 6, 1, S. 112) Von hier aus bestätigt sich auch erneut unsere These, dass der Anfang der philosophischen Methode durch eine *Depotenzierung* markiert wird. (Vgl. Kapitel II.1.b. Allgemeine Prinzipien des „Systems des transscendentalen Idealismus“)

²⁴⁹ AA I, 9, 1, S. 327

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ AA II, 6, 1, S. 129

²⁵² Vgl. ebd. S. 136

Phantasie also ist die intellektuelle Anschauung in der Kunst.²⁵³ In diesem Sinne können wir die Phantasie auch als den konkreteren Begriff der ästhetischen Anschauung auffassen, insofern diese die objektive Seite (bzw. das objektive Analogon) zur intellektuellen Anschauung markiert. Aus jenem Unterschied der äußeren und inneren bzw. ästhetischen und intellektuellen Anschauung lässt sich auch eine gedoppelte Auffassungsweise des Absoluten ableiten. So lässt sich hier einerseits von einem *ontologischen Absoluten* (= *Gott*), andererseits von einem *epistemologischen Absoluten* (= *Vernunft*) sprechen, dabei wir es nicht mit zwei Absoluten zu tun haben, sondern dieses einmal nach seinem objektiven, einmal nach seinem subjektivem Moment beleuchten, wobei das Absolute an und für sich betrachtet sich nicht auf eine der beiden Seiten reduzieren lässt, insofern es (als deren absolute Identität) frei von diesen ist. Dazu passend Appel: „Man könnte auch sagen, daß innerhalb des absoluten Bewußt-Seins dem Seinsaspekt der Bewußtseinsaspekt oder die (Gedanken)tätigkeit gegenübersteht.“²⁵⁴ Qua intellektueller (oder ästhetischer Anschauung) *vollzieht* sich daher das Absolute, insofern sich darin die beiden Seiten seiner selbst miteinander vermitteln. Dazu passend beschreibt Korsch die intellektuelle Anschauung:

„Es ist nichts anderes als das Innesein des Absoluten im Prozeß des noch un abgeschlossenen Erkennens. Es ist aber eben darum auch etwas anderes als ein bloß subjektives Vermögen. Es handelt sich um das Eingespanntsein des Erkennens und der Erkennenden in das Gewebe des Absoluten, von dem im Vorgang des Erkennens Gebrauch gemacht wird. Es ist, zugespitzt gesagt, die subjektiv-vollzugsförmige Präsenzweise des Absoluten selbst. Jede vermögenstheoretische Auslegung der intellektuellen Anschauung greift folglich zu kurz. [...] Die intellektuelle Anschauung muß folglich als operativer Resonanzboden angesehen werden, auf dem die Tätigkeit der Vernunft sich abspielt.“²⁵⁵

Die Vernunft in Tätigkeit begriffen *ist* dabei aber ebenso die intellektuelle Anschauung in ihrer bildenden (produktiven) Form. Allerdings ist die Vernunft nicht auf ihr *Handeln* zu reduzieren, da wir sonst mit einem Produktionszwang konfrontiert wären, der das Spezifische daran, *dass* ein Produkt wird, nivellieren würde. Die Vernunft, als der Gesamtzusammenhang (bzw. die Form) aller Produktionen, vermag alle besonderen Formen in diesen Zusammenhang, als ihr *Sein*, aufzulösen. Insofern sie deren Einheit bildet, ist sie für Schelling daher *wie* das Absolute: „*Vollkommene Offenbarung Gottes ist nur da, wo in der abgebildeten Welt selbst die einzelnen Formen sich in absolute Identität auflösen, welches in der VERNUNFT geschieht. Die Vernunft also ist IM All*

²⁵³ Ebd. S. 137

²⁵⁴ Appel: Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings Philosophie der Kunst, S. 62

²⁵⁵ Korsch: Das Universum als Geschichte angeschaut“.Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie, S. 157

*selbst das vollkommene Gegenbild Gottes.*²⁵⁶ Als *Totalität der Form*, welche die Vernunft sowie die absolute Identität ist, ist diese absolute Form ebenso *Negation* jeder besonderen Form. Ebenso ist die Negation der Form = die absolute Form und letztere daher durch die beständige Wirklichkeit der Selbstauflösung (des absolut seins) charakterisiert. Dazu Galland-Szymkowiak: „Die Form als absolute Form ist absolute Erschöpfung der Formen: sie erschöpft alle Form-möglichkeiten. Dies heißt auch: Negation jeder Fixierung der Form — ‘Ent-grenzung’.²⁵⁷ Ist das Absolute = A, so ist die Vernunft $A = A$ und in diesem Sinne die *Form* der absoluten Identität, welche aber in der *Formlosigkeit* des bloßen A besteht und daher an sich *asynthetisch* (= chaotisch), wengleich in Tätigkeit des $A = A$ *synthetisch*, ist.²⁵⁸

Die Vernunft als die epistemologische Seite des Absoluten ist demnach gleich der Möglichkeit dieses in seinem ontologischen Bestimmungen zu wissen. So ist es Schelling möglich zum Anfang der „PdK“ Gott als gerade jene Einheit der Idealität (epistemologische Seite) und Realität (ontologische Seite) zu bestimmen, welche als gegenseitige unmittelbare Affirmation absolut identisch sind. Gott ist daher als das Sich-unmittelbar-selbst-Affirmierende, unmittelbar Affirmiertes und deren Indifferenz begriffen, dabei er selbst aber keines von diesen insbesondere oder ausschließlich ist.²⁵⁹ Die einzelnen Momente Gottes nennt Schelling *Potenzen* und bestimmt diese näherhin als *ideelle* Bestimmungen, was dazu führt, dass diese ebenso als *Ideen* aufgefasst werden können.²⁶⁰ Als Ideen sind die Momente des Absoluten sich vollziehende Selbstvermittlung qua Vernunft, für welche sie die „[...] Kristallisationspunkte der Einheit von Allgemeinem und Besonderem [...]“²⁶¹ sind. Im Bezug auf unsere Untersuchung ist dabei besonders hervorzuheben, dass das Absolute als die absolute Identität „[...] *an sich weder bewußt noch bewußtlos* [ist]. Nicht bewußt, denn alles Bewußtseyn beruht auf der relativen Einheit des Denkens und Seyns, im Absoluten ist aber absolute Einheit. Nicht bewußtlos; denn es ist nur darum nicht bewußt, weil es absolutes Bewußtseyn ist.“²⁶² Dies mag zunächst unserem vorigen Ergebnis am Endpunkt des „StI“,

²⁵⁶ AA II, 6, 1, S. 123

²⁵⁷Galland-Szymkowiak: Chaos als ästhetischer, mythologischer und metaphysischer Begriff, S. 167

²⁵⁸ Bezüglich der Bedeutung des Begriffs des Chaos und den Zusammenhang von Formlosigkeit und Form in der Totalität der absoluten Identität vgl. Galland-Szymkowiak: Chaos als ästhetischer, mythologischer und metaphysischer Begriff. Eine kurze und leicht nachvollziehbare Formel zum Verhältnis von Wesen an sich des Absoluten (A) und seiner Form ($A=A$) findet sich in den „SPV“ SW VII, S. 426 ; AA II, 8, S. 82

²⁵⁹ Vgl. AA II, 6, 1, S. 120

²⁶⁰ „Es ist wahrhaft und an sich nur ein Ein Wesen, Ein absolut Reales, und dieses Wesen als absolutes ist untheilbar, so daß es nicht durch Theilung oder Trennung in verschiedene Wesen übergehen kann; da es untheilbar ist, so ist Verschiedenheit der Dinge überhaupt nur möglich, insofern es als das ganze und Ungetheilte unter verschiedenen Bestimmungen gesetzt wird. Diese Bestimmungen nenne ich Potenzen. Sie verändern schlechthin nichts am Wesen, dieses bleibt immer und nothwendig dasselbe, deßwegen heißen sie *ideelle* Bestimmungen.“ (AA II, 6, 1, S. 112) „*Den drei Potenzen der realen und idealen Welt entsprechen die drei Ideen* [...].“ (Ebd. S. 126)

²⁶¹ Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 137

²⁶² AA II, 6, 1, S. 122

welches die absolute Identität des Absoluten als das ewige Unbewusste charakterisierte, entgegenstehen. Dies war allerdings *für* das Selbstbewusstsein. Was für das (menschliche) Selbstbewusstsein also als *ewig Unbewusstes* vermittelt durch den Akt des Glaubens sich darstellte, ist *an sich*, so Schelling, *absolutes Bewusstsein*. Daraus erhellt sich auch der Unterschied zwischen Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie, dabei Erstere sich den (negativen) Standpunkt erarbeitet, der für Letztere (positiver) Ausgangspunkt (Prinzip) ist.²⁶³ Was in jener das Ende ist, ist in dieser der Anfang sowie, was für das „StI“ absolut unbewusst (= absolut negativ), für die Identitätsphilosophie absolut bewusst (= absolut positiv/affirmativ) ist.²⁶⁴

Um auf die obige Unterscheidung zurückzukommen, lässt sich hier sagen, dass das Absolute *epistemologisch* (subjektiv) absolutes *Bewusstsein* und *ontologisch* (objektiv) ewiges *Unbewusstes* ist. Soll das Wissen des Absoluten aber überhaupt dargestellt werden, so wiederholt sich in der darstellenden Produktion, was Gott an sich schon ist — die Identität von Bewusstsein und Unbewusstem, ohne eine der Seiten der anderen zu subsumieren. Die Kunst ist in diesem Sinne die Erscheinungsweise des Absoluten und für das Selbstbewusstsein demnach Darstellung des Unbewussten mit Bewusstsein. Die bewusste Reflexion der Kunst, welche die „PdK“ ist, ist somit wiederum als sukzessive Bewusst-Werdung des Absoluten/Unbewussten für ein Selbstbewusstsein anzusehen und umgekehrt für das Absolute, insofern es absolutes Bewusstsein ist, als Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstem zu begreifen.

Die bisher formellen, prinzipiellen Vernunftbestimmungen, werden von Schelling in der Folge Vermögen zugeordnet, um folglich deren Inhalt als Manifestationen jener Bestimmungen erscheinen lassen zu können.²⁶⁵ Daraus ergibt sich sodann, dass die bisherigen formalen (ideellen)

²⁶³ „Für das adäquate Verständnis von Schellings entfaltetem Begriff der Einbildungskraft in der *Philosophie der Kunst* ist es daher wichtig zu sehen, daß jener einerseits die transzendentalphilosophische Erkenntnis der Bedeutung der ästhetischen Anschauung beibehält, jedoch auf der Basis einer ontologischen argumentierenden Philosophie mit dem Begriff der Idee die Produkte der Einbildungskraft gleichsam inhaltlich zu füllen vermag.“ (Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 136)

²⁶⁴ Gewissermaßen kündigt sich damit hier ein unerklärlicher vorangegangener *Bruch* oder *Sprung* der Verkehrung des absoluten Bewusstseins in ein absolut Unbewusstes an, sofern ein Selbstbewusstsein sein soll, den Schelling in seiner Radikalität erst in „PuR“ andenken wird. Hier lässt sich zumindest nochmals deutlich mit Korsch festhalten, dass der Akt des Glaubens (= Religion bzw. religiöse Gestalt des Selbstbewusstseins) dem Selbstbewusstsein die absolute Identität des (für das Selbstbewusstsein) ewigen Unbewussten vermittelt: „Religion, so müssen wir das verstehen, ist Sinnbild des absolut Identischen in Zuständen, die gerade nicht die absolute Identität selbst sind.“ (Korsch: Religion und Philosophie, S. 90) Insofern aber für das Selbstbewusstsein die Identität unbewusst und zu *versinnbildlichen* ist, ist die Religion bzw. der Akt der Glaubens immer schon als Kunst bestimmt bzw. nur durch und als Vermittlung derselben zu begreifen. Dadurch ist verständlich, warum Religionen maßgeblich durch ihr ästhetisches Programm geprägt sind.

²⁶⁵ So werden die Bestimmungen auch nicht auf die jeweiligen Vermögen reduziert, was einer wahrnehmungspsychologischen Verkürzung gleichkäme. Vielmehr werden die Vermögen, als *Möglichkeiten* dieser Bestimmungen, Übergangspunkte von deren Idealität zu deren Realität und *Wirklichkeit* und sind demnach nicht mehr oder weniger als deren *prinzipielle Realität*, dabei sie selbst *ideelle Tätigkeiten* sind. Insofern sie also selbst durch die Momente bestimmt sind, die sie darstellen (die Ideen), manifestieren sie das Manifestieren. Die Einbildungskraft wäre dabei der Titel für das Manifestieren (Bilden) überhaupt und die Phantasie die Manifestation, insofern sie actu bildet und dies darstellt.

Bestimmungen ihren inhaltlichen (reellen) Stoff aus sich selbst generieren, insofern Einbildungskraft und Phantasie diese Bestimmungen aktualisieren. Auf Basis der Vernunft, welche die auflösende „Unpotenz“ (Potenzlosigkeit) ist, ist die intellektuelle Anschauung *innerlich* dasselbe, was die ästhetische *äußerlich* ist, insofern sich auf Grund der Einbildungskraft die Phantasie äußerlich darstellt. Die Vernunft als Form der absoluten Identität ist daher *innerlich* ebenso (qua intellektueller Anschauung) formierend wie die Einbildungskraft *äußerlich* qua Phantasie (ästhetischer Anschauung). Das Wesen des Absoluten bildet sich sich als Form seiner selbst ein und ist eodem actu die Auflösung jeder besonderen Form und nur insofern *absolut*.

Im Zuge der Charakterisierung von Einbildungskraft und Phantasie ist dabei festzuhalten, dass sich in jedem Vermögen zur Aktualisierung der ideellen Bestimmungen diese jeweils in ihrer Totalität wiederfinden. Das bedeutet, dass die Polarität von *Innen* und *Außen* sich auch auf der Ebene der Einbildungskraft und Phantasie wiederholt und diese nicht als abstrakt äußerlich zu verstehen sind, sondern nur, insofern sie die *äußere Seite* der inneren Anschauung sind, äußere heißen: „Im Verhältniß zur Phantasie bestimme ich Einbildungskraft als das, worin die Produktion der Kunst empfangen und ausgebildet werden, Phantasie, was sie äußerlich anschaut, sie aus sich hinauswirft gleichsam, insofern auch darstellt.“²⁶⁶ Die Einbildungskraft ist demnach „[...] die intelligible, eher rezeptive Seite der Produktion [...], wo der Blick der geistigen Anschauung auf die Idee gerichtet ist und diese in ihrer Struktur und Besonderheit aufgefaßt wird“²⁶⁷. Die Einbildungskraft markiert demnach den „Ort“ und die Möglichkeit der gehaltvollen Erscheinung und Darstellung der ideellen Bestimmungen der intellektuellen Anschauung. Sie ist in diesem Sinne das innere Außen des wahrhaft Inneren bzw. der immanente unbewusste Moment des Bewusstseins und daher auch überhaupt verbindend — in-eins-bildend. So werden in der Einbildungskraft selbst Innen und Außen, Idealität und Realität, sowie das relative Unbewusste mit dem relativen Bewusstsein beständig miteinander vermittelt. Dergestalt bildet sich das Absolute (für das Bewusstsein ewig Unbewusste, an sich aber absolutes Bewusstsein) überhaupt erst in diese Dichotomien ursprünglich ein. Diese Vermittlung geschieht dabei jedoch *im Ideellen* und hat auch die bestimmten Momente desselben, welche die *Ideen* sind, zu ihrem Inhalt. Diese manifestiert die Phantasie daher nur, insofern die inneren Gehalte entäußert bzw. äußerlich dargestellt, d.h. insofern sie zum *Kunstprodukt* werden.

Die Phantasie ist für Schelling also die sinnliche Darstellung der beständigen Vermittlungsdynamik der Einbildungskraft und daher selbst bloß im Wechselspiel von Grenzsetzung und Aufhebung

²⁶⁶ AA II, 6, 1, S. 136

²⁶⁷ Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 151

möglich und stellt *im Realen* die *ideellen Bestimmungen/ Ideen* dar. Was die Vernunft in intellektueller Anschauung ideell anschaut, sind die *Ideen*, die als *reale* betrachtet, d.h. ästhetisch angeschaut, *Götter* heißen, welche Anschauung nur aus der Manifestation der Einbildungskraft, die die Phantasie ist, resultieren kann und daher *Götter* als notwendigen Stoff der Kunst erklärt. Die Götter der „PdK“ sind uns dadurch als aus einer in-eins-bildenden Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstem offenbar, und daher als Vermittlungsgestalten des absolut Unbewussten mit dem Selbstbewusstsein anzusehen. Das absolute Unbewusste bildet sich dem Selbstbewusstsein daher als Zusammensein von Bewusstsein und Unbewusstem ein und generiert dadurch in ästhetischer Form die ideellen Bestimmungen (Ideen), die insofern für das Selbstbewusstsein religiöse Gehalte (Götter) sind und daher für das Selbstbewusstsein das Unbewusste nicht anders als ein *religiöses* beschreiben werden kann.

II.2.b. Mythologie als Stoff der Kunst

II.2.b.i. Die Zeugung der Götter

Der wechselseitigen Vermittlung und Dynamik von Form und Formlosigkeit des Absoluten im Idealen, d.h. als *Formierung der Ideen* entspricht im Realen die *Zeugung von Göttern* (Theo-gonie). Die im wahrsten Sinne des Wortes als solche bezeichneten *Bilder* des Göttlichen werden so in einem Wechselspiel von Grenzsetzung und Aufhebung generiert, dessen Vorhandensein im Selbstbewusstsein wir bereits im „StI“ beleuchtet haben. Da Schelling in der „PdK“ aber die Dynamik nicht nur des relativen, sondern absoluten Selbstbewusstseins darstellt, ist jede Begrenzung/Formierung als Synthese des Absoluten mit der Begrenzung anzusehen, welche Schelling als das Geheimnis alles Lebens sowie Prinzip sowohl der göttlichen Imagination als auch der Phantasie bezeichnet.²⁶⁸ Für die auflösend-bildende (ideale) Vernunft und Phantasie wandelt sich das Universum als reale Totalität der Begrenzung(en) somit in einen „[...] unerschöpfliche[n] Quell des Scherzes und des Spiels, denn mit der Begrenzung zu scherzen ist erlaubt, da sie dem *Wesen* nichts entzieht, an sich bloße Nichtigkeit ist“²⁶⁹. Gewissermaßen haben wir hier eine

²⁶⁸ „Das Geheimniß alles Lebens ins Synthese des Absoluten mit der Begrenzung. Es gibt ein gewisses Höchstes in der Weltanschauung, das wir zu vollkommenen Befriedigung fordern, es ist: *höchstes* Leben, freiestes, eigenstes Daseyn und Wirken ohne Beengung oder Begrenzung des Absoluten. Das Absolute an und für sich bietet keine Mannichfalgigkeit dar, es ist insofern für den Verstand eine absolute, bondenlose Leere. Nur im Besonderen ist Leben. Aber Leben und Mannichfalgigkeit, oder überhaupt *Besonderes* ohne Beschränkung des schlechthin Einen, ist ursprünglich und an sich nur durch das Princip der göttlichen Imagination, oder, in der abgeleiteten Welt, nur durch Phantasie möglich, die das Absolute mit der Begrenzung zusammenbringt und in das Besondere die ganze Göttlichkeit des Allgemeinen bildet. Dadurch wird das Universum bevölkert, nach diesem Gesetz strömt vom Absoluten, als dem schlechthin Einen, das Leben aus in die Welt; nach demselben Gesetz bildet sich wieder in dem Reflex der menschlichen Einbildungskraft das Universum zu einer Welt der Phantasie aus, deren durchgängiges Gesetz Absolutheit in der Begrenzung ist.“ (AA II, 6, 1, S. 135)

²⁶⁹ Ebd.

Fokussierung auf den Moment der Komödie, welche auch den letzten bestimmten Moment der „PdK“ bildet²⁷⁰, dabei die tragische Seite formal zwar auch von Schelling behandelt wird, deren reale Tragweite jedoch erst mit „PuR“ in Angriff genommen wird.²⁷¹ Dem Gesichtspunkt des Identitätssystems entsprechend konzentriert sich Schelling hier gewissermaßen auf die sonnig, scherzend-komische Seite des Absoluten. Die Struktur des Tragischen wird in der „PdK“ zwar auch beschrieben und von Hay treffend akzentuiert, wenngleich das Unbewusste hier unterbestimmt bleibt: „Die Struktur des Tragischen ist die Struktur eines Prozesses, nämlich des Frei-Werdens und Bewusst-Werdens, für welchen Notwendigkeit und das Unbewusste, d.h. also der Irrtum jeweils konstitutiv sind.“²⁷² Allerdings treffen wir in der „PdK“ noch keine Beschäftigung mit der existenziellen Tiefe und Weite dieser Bestimmung an.²⁷³ Für den Standpunkt der „PdK“ ist das Dunkle, Formlose und Ungeheure der Ewigkeit des ersten Grundes des Daseins, die „[...] Nacht und das Fatum, das selbst *über* den Göttern, wie *jene* die Mutter der Götter [...], der dunkle Hintergrund, die verborgene geheimnißvolle Identität, aus der sie alle hervorgegangen [...]“²⁷⁴ bereits verdrungen und die negative Unzugänglichkeit / Formlosigkeit der Absolutheit des Absoluten qua Formierung der Ideen daher immer schon positiv aufgeschlossen.²⁷⁵ Demnach liegt

²⁷⁰ Vgl. Schellings Behandlung von Goethes „Faust“ als „[...] moderne Komödie im höchsten Styl [...]“ (Ebd. S. 400ff.)

²⁷¹ In diesem Sinne können wir folgenden Ausführungen – nicht bezüglich des Moments, den sie betonen, sondern dessen Verortung in der „PdK“ – nur begrenzt zustimmen. Die Wirklichkeit der Leidhaftigkeit und Tragik wird erst mit dem Verlassen des Identitätssystems in „PuR“ als zentraler Topos der Philosophie Schellings betonbar: „Im Hinblick auf die wichtige Stellung, die der Mythos sowohl in der *Kunst*- wie in der *Spätphilosophie* erlangt, ist es bedeutsam, daß Schelling die Erfahrung der Begrenztheit des Ich als Moment seiner Selbstkonstitution gegenüber der Unbegrenztheit der ursprünglichen Tätigkeit auch als eine Leidenserfahrung interpretiert. [...] Das Bewußtsein des Selbst ist untrennbar mit zwei Grunderfahrungen verbunden: der Erfahrung des Verlustes ursprünglicher Einheit und der Erfahrung der Notwendigkeit eigener Aktivität. Das anfängliche Sein des Selbstbewußtseins vermittelt dem Selbst Grunderfahrungen, die im Mythos bewahrt werden. Der Mythos ist deshalb die Darstellung der ‚urbildlichen Welt‘ (V,414), ihm ist der Gedanke zu eigen, daß mit der Existenz des Menschen - indem das transzendente Ich ein Bewußtsein von sich selbst in der Welt erlangt - zugleich ein Leiden über diese Existenz verbunden ist.“ (Knatz: *Geschichte, Kunst, Mythos*, S. 199f.) Für die Kunst gilt jedoch, dass sie „[...] auch den Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit und seine mögliche Versöhnung dar[stellt]. Das geschieht in der Tragödie.“ (Hennigfeld: *Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801-1809*, S. 17) Die *wirkliche* Versöhnung wird jedoch erst qua Christentum zu erhellen sein, welches den Gegensatz von Tragödie und Komödie sowohl aufs schärfste zeigen als auch ablösen wird.

²⁷² Hay: *Die Notwendigkeit des Scheiterns*, S. 115

²⁷³ Mit dem „StI“ sind wir bereits darauf gestoßen, dass das Innerste des Selbstbewusstseins diesem gleichsam abhanden (= unbewusst) ist und es sich nur über Vermittlung des Glaubens seine ursprüngliche Identität vindiziert. Die absolute Identität als absolutes Bewusstsein finden wir dagegen in der „PdK“ beschrieben. Der *wirklichen Abfall* von dieser und die daraus folgende Notwendigkeit und Wirklichkeit der versöhnenden Wiederherstellung der absoluten Freiheit wird uns mit Schelling erst im Durchgang seiner mittleren und späten Schaffensperiode bewusst und thematisch werden können. In der „PdK“ haben wir aber gleichsam den idealen Bauplan und die Struktur derjenigen Dynamik, die es erlauben wird, das erst noch bewusst zu werdende Schicksal der Menschheit zu erzählen, wenngleich hierfür das Zusammennehmen der Erkenntnisse aus dem „StI“ und der „PdK“ nötig sein wird, daher wird diese Werke auch zuerst behandeln. Zudem deutet die „PdK“ das Programm an, welches erst qua der späten „PdM“ von Schelling eingeholt wird. In diesem Sinne liegt hier eigentlich gleichsam alles noch im Unbewussten, insofern es in seiner absoluten Form betrachtet wird, und es muss erst noch bewusst werden, wo der Anfangspunkt der Bewusstwerdung (= Fall als Anfang der Geschichte) liegt. Dennoch sehen wir in der „PdK“ bereits die Form der Vermittlung, welche der Stoff der Kunst = Mythologie ist, welche im Spätwerk als (Prä-)Figurationen des rettenden Gottes erschlossen werden.

²⁷⁴ AA II, 6, 1, S. 140

²⁷⁵ Vgl. ebd. S. 135

ein subtiler aber maßgeblicher Akzent auf der *Idealität* des Realen, nicht jedoch auf der Frage, wie und warum überhaupt ein Reales ist — also der *Realität* des Idealen.²⁷⁶ Daraus erklärt sich auch einerseits, dass Schelling in der „PdK“ nur die olympischen Götter, nicht jedoch die Titanen und Ungeheuer der Vorzeit im thematischen Fokus hat. Andererseits ist ersichtlich, dass die absolute Identität zwar als absolutes Bewusstsein Gottes als Anfang gesetzt, sodann aber unmittelbar sich als ewig Unbewusstes verhaltend verstanden werden muss, welche Verkehrung in der „PdK“ nicht thematisch werden kann.

Die Idealität ist Ausgangspunkt und erste Form der absoluten Identität, welche das Ineinander (Ineinsgebildete) von Universalität (Allgemeinheit) und Besonderheit *als Besondere* ist: „Die besonderen Dinge, sofern sie in ihrer Besonderheit absolut, sofern sie also als besondere zugleich *Universa* sind, heißen IDEEN.“²⁷⁷ Als Kristallisationspunkte der Einheit von Allgemeinem und Besonderen sind die Ideen bzw. Götter das Sich-Aufschließen des Absoluten und dessen Selbstdarstellung (Ein-Bild-ung) in relativer Differenz, welche sich als Unendlichkeit der (Besonderheit der) Ideen/Götter manifestiert und dennoch eine Totalität (Allgemeinheit) darstellt, die das Universum ist.²⁷⁸ Das Universum ist dabei das *Reale*, die Ideen in ihrer Unendlichkeit also ebenso nur real, insofern sie *Universa* sind. Schelling schließt hieraus, „[...] daß es demnach so viele *Universa* seyen, als Ideen besonderer Dinge sind [...]“²⁷⁹, und weiter: „Wenn die *besondere* Form an sich reell seyn soll, so kann sie es nicht als besondere, sondern nur als Form des Universums seyn. [...] Jede Idee = Universum in der Gestalt des Besonderen.“²⁸⁰ In jedem bestimmten Moment, wiederholt/spiegelt sich demnach das Ganze als solches wieder, dabei das Ganze selbst jener Moment ist und sich diese Dynamik so an sich selbst rückkoppelt und nicht nur einseitig vom Allgemeinen ins Besondere, sondern ebenso vom Besonderen ins Allgemeine

²⁷⁶ Die Einheit der Idealität und Realität ist hier zwar *im Idealen*, weshalb wir die „PdK“ auch als idealen Bauplan für noch folgenden Schriften Schellings behandeln können. Jene Einheit ist jedoch auch *im Realen* (Universum = die Welt) zu zeigen, was Schelling spätestens mit dem Weltalter-Projekt und der Philosophie der Mythologie in Angriff nehmen wird. Für die Gesamtbewegung von Schellings Denken ist allerdings nicht zu vergessen, dass den Schriften unserer Untersuchung jeweils schon naturphilosophische Betrachtungen vorangingen und sich im „StI“ und der „PdK“ in Form der Potenz des Realen (Unbewussten) wiederfinden: „Bei der Kunstphilosophie wie bei der Naturphilosophie handelt es sich darum, eine bewusste Unendlichkeit von Prinzipien bewusst zu ordnen und damit als System zu erkennen. [...] Naturerscheinungen und antike Götterfiguren können als parallele Produkte einer bewussten, doch vom Prinzip der Selbstorganisation getragenen Produktivität gelten“. (Galland-Szymkowiak: Chaos als ästhetischer, mythologischer und metaphysischer Begriff, S. 159) Mit der „PdK“ haben wir allerdings auch einen Übergang der Einheit von Idealität und Realität im Idealen zur Einheit jener im Realen, insofern die ideellen Bestimmungen am Kunstprodukt expliziert und angeschaut werden.

²⁷⁷ AA II, 6, 1, S. 132

²⁷⁸ Vgl. Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 137

²⁷⁹ AA II, 6, 1, S. 132

²⁸⁰ Ebd.

zurückläuft.²⁸¹ Da die Ideen als *Bilder* des Absoluten Produkte der (ontologischen) Ineinsbildung bzw. (epistemologischen) Einbildungskraft sind, welche Idealität und Realität beständig (im Idealen) miteinander vermitteln, sind diese auch „nur“ als ideale, d.h. an sich betrachtet, Ideen. Werden diese im Idealen aber *real* betrachtet, so sind diese *Götter* und die Dynamik der Vermittlung als gegenseitige *Zeugung* und Verhältnisse der *Verwandtschaft* anzusehen. Real betrachtet führt also die Identität der Idealität und Realität von sich aus zum Begriff der *Theogonie* und die Gesamtheit der Zeugungen und Verhältnisse in dieser zur *Mythologie*.²⁸² Der *Stoff* der Kunst, als die reale Seite der Identität der Idealität und Realität ist also *Mythologie*. Wie also, den Ausführungen Barths folgend, die

„[...] einzelne Idee in relativer Endlichkeit das ganze Absolute respektivisch repräsentiert und darin auf das Universum der Ideen verweist, so sind auch die Göttergestalten als reale Anschauungen nur zu denken, indem sie sich wechselseitig begrenzen und individuieren, darin aber auch sich gegenseitig ergänzen und in der vielfältigen Beziehungen untereinander zu einer `Welt` entfalten“²⁸³.

Die *Welt*, die sich hier entfaltet ist dabei zwar auf Grundlage der Einbildungskraft eine in und qua der *Phantasie* entstehende und auch einzig mit dieser aufzufassen²⁸⁴, dabei aber paradoxerweise nicht weniger real „[...]“, wobei diese Realität im strengen Sinne zu verstehen ist: Es handelt sich nicht um eine rein gedankliche Realität, sondern um eine solche des Bewußt-Seins²⁸⁵. Indem die Götterbeziehungen und Zeugungen in sich wieder eine Totalität — eine Welt — bilden,²⁸⁶ ist diese eine Unendlichkeit von Beziehungen, welche im Setzen und wieder Aufheben von Grenzen besteht darin sich die unendliche Freiheit der Phantasie kundtut, für welche die Welt der Götter ästhetisches

²⁸¹ „Dieser schwierige ontologische Sachverhalt kann durch den Begriff des *Organismus* veranschaulicht werden, bei dem ein ähnliches Verhältnis vorliegt: Das einzelne Organ ist mit dem ganzen so verbunden, daß es das Ganze wieder in sich aufnimmt. Das Ganze ist nur, indem die Teile sind - und umgekehrt. Das Einzelglied ist im organischen Leib zwar nicht als Einzelnes, d.h. losgelöst vom Ganzen, gesetzt, kann aber als solches betrachtet werden. In jedem Glied ist das Ganze, jedoch in der Bestimmtheit des Gliedes.“ (Hennigfeld: Mythos und Poesie, S. 48) Hierzu ergänzend Appel: „Die *Kunst* ist aus diesen Bestimmungen heraus nicht nur der vergeistigte (idealisierte) Organismus, sondern auch die wirkliche Synthese, d.h. der Angelpunkt (Indifferenzpunkt) von Notwendigkeit und Freiheit, theoretischer und praktischer Vernunft, Wissen und Handeln, Allgemeinem und Besonderem.“ (Appel: Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings *Philosophie der Kunst*, S. 63)

²⁸² Die zugehörigen Paragraphen §§ 28, 36 und 38 seien hier mitangeführt: „*Dieselben Ineinsbildungen des Allgemeinen und Besonderen, die an sich selbst betrachtet Ideen, d.h. Bilder des Göttlichen sind, sind real betrachtet GÖTTER. [...] Das Verhältnis der Abhängigkeit unter Göttern kann nicht anders denn als Verhältnis der Zeugung vorgestellt werden. [...] Mythologie ist die notwendige Bedingung und der erste Stoff aller Kunst.*“ (AA II ,6, 1, S. 132 & 144)

²⁸³ Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 141

²⁸⁴ Vgl. AA II, 6, 1, S. 136

²⁸⁵ Appel: Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings *Philosophie der Kunst*, S. 69

²⁸⁶ Vgl. AA II, 6, 1, S. 139

Spiel ist.²⁸⁷ Hierzu nochmals Barth: „In diesem Sinne kann die mythologische Anschauung als ästhetisches Gegenbild der Idee angesehen werden. Sie begreift die Totalität der Idee, jedoch nicht in der reflexiven Aufhebung des Besonderen in das Allgemeine, sondern in der ästhetischen Erscheinungsweise der Einbildung des Allgemeinen in das Besondere [...].“²⁸⁸ Als Synthese des Allgemeinen und Besonderen in der phantastischen Produktion des Stoffes der Kunst sind die Götter, bzw. die Mythologie dabei nur *symbolisch* zu begreifen,²⁸⁹ jene also eine *tautegorische* Explikation ihrer selbst, welche Ansicht wir nun nachzuvollziehen haben.²⁹⁰

II.2.b.ii. Das Symbolische der Mythologie

Die beiden möglichen Betrachtungsarten oder Seiten des Absoluten, die wir bereits benannt haben (ontologisches Absolutes = Gott, epistemologisches Absolutes = Vernunft), eröffnen die Frage, ob die eben zitierte Behauptung Barths, dass die mythologische Anschauung entgegen der Vernunftbetrachtung nicht das Besondere dem Allgemeinen, sondern das Allgemeine dem Besonderen vindiziert als bloße Entgegensetzung zu verstehen ist.

Als *Gegenbilder* der Ideen sind die Götter deren Analoga, die sich aus ein- und derselben Dynamik der Einbildungskraft generieren. In diesem Sinne sind die Gegenbilder nicht mehr oder weniger *gebildet* als die Urbilder/Ideen, was ebenso umgekehrt gilt. Den entscheidenden Unterschied markiert die *Darstellung*, dabei die Gegenbilder entgegen der Urbilder nicht innerlich in intellektueller, sondern äußerlich in ästhetischer Anschauung manifest werden und insofern *Symbole* sind. So stellt Schelling die beiden Darstellungsweisen „[...] mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Allgemeinen* = Philosophie – Idee –, [...] mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Besonderen* = Kunst“²⁹¹ gegenüber und hält für letztere fest, dass diese „[...] *nur symbolisch möglich [ist]*“²⁹².

Wie wir bereits sahen, wird diese äußere Form der Darstellung durch die Phantasie, welche die äußere Seite der (In-)Ein(s)bildungskraft ist, geleistet, woran ersichtlich ist, dass die

²⁸⁷ Vgl. Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 164 & Appel: Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings *Philosophie der Kunst*, S. 68f.

²⁸⁸ Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 165

²⁸⁹ Vgl. AA II, 6, 1, S. 145

²⁹⁰ „Schelling verweist in der Vorlesungen der *Philosophie der Mythologie* auf die handschriftlichen Manuskripte der Vorlesungen über die *Philosophie der Kunst* und bemerkt, daß er die dortigen Ideen über Mythologie in der Mythologie-Vorlesungen ‘häufig reproducirt’ habe. (XI, 241) Auch die Worte am Ende der Vorlesungen der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* zeigen, daß die Kunst ihren systematischen Stellenwert im Spätwerk nicht eingebüßt hat, denn Vorlesungen über ‘die Entwicklung der christlichen Poesie und Kunst überhaupt’ unterblieben allein aus pragmatischen Gründen. (UPO, 710)“ (Knatz: *Geschichte, Kunst, Mythos*, S. 194) Vgl. Galland-Szymkowiak: *Chaos als ästhetischer, mythologischer und metaphysischer Begriff*, S. 164

²⁹¹ AA II, 6, 1, S. 145

²⁹² Ebd.

Unterscheidung von Innen und Außen sich jeweils *in* diesen Unterschiedenen wiederholt. Sie wiederholt sich, insofern äußerlich darstellen demnach nicht notwendig (gegenständliche) Objektivität entgegen (gedanklicher) Subjektivität bedeutet, sondern die Ineinsbildung dieser jeweils *in* beiden Polen der Relation stattfindet. Gerade weil das Absolute von Schelling nicht als ultimativer Supergegenstand oder Ding an sich, dass auch wirklich ein solches wäre, konzipiert ist, ist auch die objektive Seite des Absoluten nicht weniger durch subjektive Tätigkeit bestimmt als umgekehrt. Hierzu Knatz:

„Im systemischen Kontext der Philosophie Schellings ist die Kunst als Erfahrungswelt nicht [...] in ihrer Gegenständlichkeit gemeint, sondern als Erfahrungsmodalität. [...] Dieser Modus ist zunächst als Synthese von [...] Bewußtlosem und Bewußtem eine Identität der bewußtlosen Produktivität der Natur und der Bewußtheit freier Handlungen der Geschichte; später wird der gesamte Prozeß der Herausbildung von Bewußtsein durch Anschauung, Konstruktion und Einbildung als eine genuin ästhetische Erfahrung begriffen und das Symbolische als besonderer Modus dieser Erfahrung angesehen werden.“²⁹³

Subsumiert das epistemologische Absolute als Vernunft also das Besondere unter das Allgemeine, so ist das Absolute als Gott ebenso die Manifestation des Allgemeinen in das Besondere, diese beiden Bewegungen also — obwohl entgegengesetzt — nicht ausschließlich zu verstehen, sondern im Modus der ästhetischen Erfahrung als *Symbol* vereint. Auflösung und Generierung finden demnach im selben Moment statt. Der auflösende Moment kann dabei dem subjektiven, der generierende Moment dem objektiven zugeordnet werden, woraus ersichtlich wird, dass die *Götter* als Stoff der Kunst und Einbildungen des Idealen in das Reale „[...] nicht aus den subjektiven Bedingungen eines Produzenten [...], sondern gleichsam in einer Produktion ohne Subjekt“²⁹⁴ entspringen und deshalb auch nicht subjektive Projektionen auf eine bereits vorhandene Natur, sondern wirklich nur sie selbst sind und bedeuten.²⁹⁵

Als *Gegenbilder* des Absoluten sind die (symbolischen) Götter *keine Abbilder* des Absoluten, sondern dem Absoluten *entgegengesetzte Bilder*. Die Götter der Mythologie können als dem absoluten Bewusstsein (= das Absolute) entgegengesetzte demnach als *Formen des Unbewussten* verstanden werden. Dem *ontologischen* Absoluten = Gott (als Religion = Monotheismus) kann zusätzlich zum *epistemologischen* Absoluten der Vernunft hieraus noch eine dritte Betrachtungsweise hinzugefügt werden, welche das *symbolische* Absolute (als Religion =

²⁹³ Knatz: Geschichte, Kunst, Mythos, S. 178

²⁹⁴ Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 143

²⁹⁵ „Sie bedeuten es nicht, sie *sind* es selbst.“ (AA II, 6, 1, S. 141)

Polytheismus) ist. Als Gegenbild der absoluten Einfachheit der bildlosen *Identität* manifestiert die Phantasie diese als unendliche *Pluralität* der *Bilder/Symbole* der Götterwelt gleichsam wie in einem Spiegel. Insofern kann die Gesamtheit der Mythologie bzw. die ganze Welt der Götter als dynamisches Bild des Absoluten in seiner äußeren Darstellung oder als dessen Ausdruck oder Sprache aufgefasst werden²⁹⁶, deren Momente nicht (nachträglich) reflexiv sind, da ohnehin nur die Totalität der Darstellung selbst Reflexion des Absoluten ist. Hierzu passend formuliert Knatz:

„Das, was sich über die Bild-Metapher vermittelt, ist immer mehr als sich begrifflich vermitteln läßt, denn es umschließt immer die prä-reflexive Bedingtheit aller Reflexivität, also auch das Nicht-Bewußte. [...] In der Vermittlung des Absoluten über eine nicht-begriffliche [...] Bildlichkeit werden Begrenzungen vermieden und der Festigkeit der Form zugleich ein Offenlassen entgegengesetzt.“²⁹⁷

Dieses Offenlassen ist noch näher zu bestimmen, indem wir Schellings Begriff des Symbols in seiner *tautegorischen* Funktion auf seine *schematische* und *allegorische* Dimension hin beleuchten. Wie bereits erwähnt, wiederholt sich das Ineinsbilden des Allgemeinen und Besonderen jeweils in diesen Momenten und so findet sich in der *besonderen* Darstellung dieser Einheit, welche die symbolische ist, selbst die gegenseitige Subsumtion von Besonderem und Allgemeinem als je eigenes Verhältnis. So wird die „[...] Definition des Symbolischen [...] gewonnen durch eine Synthesis des Schematischen und Allegorischen. Alle drei Begriffe, die ein je eigenes Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem zum Ausdruck bringen, sind Formen der Einbildungskraft.“²⁹⁸

Die *schematische Darstellung* bzw. der *Schematismus*, so Schelling, ist diejenige Darstellung, „[...] in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird [...]“²⁹⁹. Das umgekehrte Verhältnis markiert die *allegorische Darstellung*, „[...] in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird [...]“³⁰⁰. Die Synthese dieser beiden Verhältnisse, „[...] wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern, wo beide absolut eins sind, ist das *Symbolische*“³⁰¹.

²⁹⁶ „Dies Verhältnis näher bestimmt wäre zu sagen, daß die Sprache in ihrer Begrifflichkeit einen Ideenkosmos zum Ausdruck bringt, der `Nachhall` und `Antwort` des in der Einbildungskraft vorgebildeten `Götterpantheons` ist, der sich in der Phantasie frei und je neu konkretisiert.“ Appel: Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings *Philosophie der Kunst*, S. 69

²⁹⁷ Knatz: Geschichte, Kunst, Mythos, S. 221

²⁹⁸ Hennigfeld: Mythos und Poesie, S. 71

²⁹⁹ AA II, 6, 1, S. 145

³⁰⁰ Ebd. 146

³⁰¹ Ebd.

Als treffendes Beispiel für das *Schema* nennt Schelling die Sprache, in der auch zur Bezeichnung des Besonderen und Einzelnen immer nur allgemeine Bezeichnungen verwendet werden (können) — die Sprache in diesem Sinne also als ein fortgesetztes Schematisieren charakterisiert ist. Insofern nun die symbolische Götterwelt der Mythologie *auch* schematisch ist, kann sie als *höhere Sprache* begriffen werden, jedoch zugleich nicht auf ein Schematisieren von Naturerscheinungen oder des Universums reduziert werden.³⁰² Zu betonen ist hierbei noch, dass das Schema „[...]“ gleichsam die völlig unbewußte Regel, durch welche aus dem Begriff ein Besonderes, wenn auch nur in abstrakter Form [...]“³⁰³, ist. Bewusst ist in diesem Sinne immer nur das Besondere, welches durch das

³⁰² Vgl. ebd. S. 147; Hierzu finden sich bei Hogrebe äußerst einsichtige und weitreichende Erkenntnisse zur Bedeutung der Sprache bei Schelling, von denen eine zentrale hier kurz angeführt wird: „Da für Schelling das gesamte mentale Milieu ebenso ein natürliches ist, wie das natürliche mental, kann es nicht verwundern, daß er auch die Sprache ebenso aus dem Universum begreift, wie das Universum aus der Sprache. [...] Die Sprache ist Schelling zufolge eben nicht 'aus der psychologisch-isolierten menschlichen Natur zu begreifen, da sie nur aus dem ganzen Universum begreiflich ist.' (PdK S. 130) Die autoevolvierenden Kräfte des Universums sind *a limine* als Energie zu verstehen, sich auszusprechen und aussprechlich zu werden. In werdenden und vergehenden Mustern des Universums ringt es um Worte, die ihm gleichsam auf den Lippen erstarren: 'die *reale* Welt ist [...] das gesprochene-geronnene-Wort. (PdK S. 128)“ (Hogrebe: Echo des Nichtwissens, S. 287 f.) Der immanente Zusammenhang von Sprache, Mythologie und deren Verwicklung im menschlichen Bewusstsein und Unbewussten wird von Schelling auch noch im Spätwerk hervorgehoben: „Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtseyn denken läßt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtseyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft. [...] Beinahe ist man versucht zu sagen: die Sprache selbst sey nur die verblichene Mythologie, in ihr sey nur in abstracten und formellen Unterschieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.“ (SW XI, S. 52) Eine ausführliche Diskussion des Zusammenhangs von religiöser Affektion des Bewusstseins mit der Entstehung der Sprachen- und Völkervielfalt finden wir in SW XI, S. 102ff., sowie Ebd. S. 132ff., wobei zu bemerken ist, dass Schelling sich leider nicht zurückhalten konnte in diesem Text eine ungeheure Masse an degradierenden und rassistischen Kommentaren einzuweben. Hierzu ist der Kommentar von Wirtz erhellend, wobei wir dessen Verweise direkt mitaufnehmen: „In der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* finden sich die stärkeren Aussagen Schellings gegen andere Kulturen. Dort teilt er das Menschengeschlecht in zwei Gruppen: die Menschen in eigentlichem Sinn und die ‚Menschenähnlichen‘ (‚Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu seyn scheint‘, SW XI, 500). Bei dieser Teilung wird deutlich, dass für Schelling die ‚Negerstämme‘ neben den ‚amerikanischen Urstämmen‘ zur zweiten Gruppe gehören. Sie sind – betont Schelling ‚von jeder Vorstellung Gottes baar‘ (SW XI, 501). Der andere Teil des Menschengeschlechts bilde dagegen ein ‚himmelstürmendes‘ und ‚prometheisches‘ Geschlecht, das durch das Streben nach ‚Staatenbildung‘, ‚Kunst‘ und ‚Wissenschaft‘ gekennzeichnet sei (vgl. SW XI, 501f.). Diese Stellen Schellings sind heutzutage schwer zu tolerieren, insbesondere da er den Sklavenhandel nicht ausdrücklich ablehnt: ‚Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menschlicher war, die Mittel einer großen weltherrschenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Bestimmung zu geben, oder sie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grausamkeiten zu veranlassen und selbst Grausamkeiten zu verüben, zumal aber Tausenden wenigstens der Anlage nach menschlicher Wesen den einzigen Rettungsweg abzuschneiden, auf diese Frage, also überhaupt auf die praktische und politische Seite der Sache einzugehen, ist weder unseres Amtes noch dieses Ortes‘ (SW XI, 515). Hierzu vgl. auch den Eintrag Johann Andreas Schmellers (20.02.1828) in *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (in Schelling 1998, 60). Auch die Chinesen gehören zur Gruppe der ‚nicht konstituierten Völker‘, obwohl hier die Einschätzung Schellings milder ist. In der *Philosophie der Mythologie* wird China als ein ‚Ausweg‘ innerhalb des mythologischen Prozesses und als ‚Wunder der Geschichte‘ beschrieben, da diese Menschengruppe die mythologische Zeit ‚unmythologisch‘ bewohne (vgl. SW XII, 526 und 529). Der ‚Atheismus‘ der Chinesen, wie der Mangel an Religion bei den Afrikanern und Südamerikanern – aber auch der mangelnde Eifer, diese Kulturen noch tiefer zu untersuchen –, bestimmt dadurch den Ort dieser Gruppen in der Taxonomie Schellings. Diese Stellen werden in der Schelling-Forschung nur am Rande erwähnt (vgl. Wilson 1993, 23; Williamson 2017, 171). Sie bedürfen aber einer ernsten Auseinandersetzung. Wie Wirth in einer Fußnote betont: ‚Although it is also true that for his time, Schelling often displays an extraordinarily generous interest in and appreciation for non-European cultures, he also had his limits. Perhaps we all do. It is important to be aware of and vigilant about these things in ourselves and in the texts that we read and to struggle against them, but it is also important to open up a text, to attempt to liberate its energies and creativity.‘ (Wirth 2015, 210) Für eine politische Deutung der hier gemeinten Stellen vgl. Solla 2006, 129–157.“ (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 183f.)

³⁰³ Barth: Schellings Philosophie der Kunst, S. 155

Unbewusstsein sowohl der Regel als auch deren synonyme Allgemeinheit, nach der es schematisiert werden kann, entsteht. Dies macht erklärbar, warum das Schema als solches stets ein unbewusstes Moment ist und bleibt und daher auch kein letztes Schema des Schemas (oder etwa eine allgemein gültige Metasprache aller Sprachen) vorgelegt werden kann³⁰⁴, was Schelling dazu motiviert, an mehreren Stellen das Indemonstrable desselben hervorzuheben.³⁰⁵

Die *Allegorie* als das umgekehrte Verhältnis des Schematisierens erklärt die Möglichkeit der Unendlichkeit des Sinnes der Symbole der Mythologie. Als Moment des Symbols *bedeutet* das Allegorische, was das Symbolische *ist* — das *Sein* des Letzteren beinhaltet demnach die mögliche Offenheit der (bewussten) Interpretation der *Bedeutung* von Ersterem: „In der Allegorie *bedeutet* das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie *ist* es zugleich selbst das Allgemeine.“³⁰⁶ Aus der *möglichen* immanenten Allegorisierung der Symbolik eröffnet sich daher eine Unendlichkeit des Sinns der Mythologie, denn „[...] man kann auch wirklich durchweg alles allegorisieren“³⁰⁷. Das Allegorisieren ist insofern auch bezüglich des Verhältnisses von bewusst-unbewusst das Umgekehrte des Schemas. Im Allegorisieren nehmen wir das Besondere selbst bewusst als Allgemeines, wodurch das Besondere als solches unbewusst wird. Dieser Mechanismus wird etwa im Interpretieren bedient, dabei Interpretation sich einem offenen unbewussten Moment verdankt, der zugleich das Verschwinden des Falls, der die Interpretation motivierte, bedeutet. Interpretieren ist in diesem Sinne stets die Performanz einer Freiheit, die sich sich selbst gibt und nur durch Treue zu ihrem Ausgangspunkt nicht in absoluter Negation verschwinden lässt.³⁰⁸

Die Momente des Schemas und der Allegorie zusammengenommen ist deren synthetische Einheit im/als Symbol bezeichnet durch den Charakter der Mythologie sowohl höhere Sprache oder Mitteilung des Absoluten als auch unendliche Offenheit des Sinnes zu sein, der als solcher jedoch nie vom Sein dessen, was hier etwas bedeutet (= die Realität der Götter), getrennt werden kann, welche daher auch nie „nur“ Gesprochenes (also gleichsam Epiphänomene der Sprache) sind. Gewissermaßen ist die Mythologie bzw. das Symbolische derselben ein sich selbst sprechendes Sprechen bzw. Darstellung der Interpretation ihrer selbst und insofern *tautegorisch*. Das Tautegorische bezeichnet uns dabei die Dopplung der einerseits unmittelbaren Referenz auf sich

³⁰⁴ Wohl lässt sich aber das Schematisieren schematisieren, d.h. das Schema in Anwendung zu begreifen, ohne eine Metasprache zu konzipieren. Ein solches Schema von Schematen ist etwa die Mathematik, wobei hier unmittelbar das Problem sowohl der Selbstbegründung als auch der Anwendung in der Wirklichkeit auftritt, also etwa die Fragen, warum die Physik nach mathematischen Regel handeln kann und ob diese sich selbst erklären können.

³⁰⁵ Vgl. etwa: AA II, 6, 1, S. 146 & AA I, 9, 1, S. 206

³⁰⁶ AA II, 6, 1, S. 147

³⁰⁷ Ebd. S. 148

³⁰⁸ Ist der Ausgangspunkt selbst negativ, muss hier zumindest zugegeben werden, dass er ebenso positiv, d.h. kreativ ist.

selbst als dem Zusammensein von *Sein* und *Bedeutung* des Symbols und andererseits Öffnung hin auf den Gesamtkontext der Unendlichkeit des Sinnes der Mythologie. Dieser ist sowohl *im* einzelnen Symbol (bzw. einzelnen Gott) als auch *über* dieses hinausweisend auf die unendliche Pluralität der Symbole (bzw. der Mehrzahl der Götter) erkennbar als deren allgemeiner Charakter, nämlich, dass sie alle gleichermaßen Götter/symbolisch sind.

Der treffendste Ausdruck für das, was Symbol meint und dabei die Wirklichkeit der Götter ernst nimmt, ist daher, so Schelling, der Ausdruck *Sinn-Bild*, denn in der Mythologie ist

„[...] jede Gestalt [...] zu nehmen als das, was sie bedeutet. Die Bedeutung ist hier zugleich das Seyn selbst, übergegangen in den Gegenstand, mit ihm eins. Sobald wir diese Wesen etwas *bedeuten* lassen, sind sie selbst *nichts mehr*. Allein die Realität ist bei ihnen mit der Idealität eins [...], d.h. auch ihre *Idee*, ihr Begriff, wird zerstört, wofern sie nicht als wirklich gedacht werden. Ihr höchster Reiz beruht eben darauf, daß sie, indem sie bloß *sind* ohne alle Beziehung - in sich selbst absolut -, doch zugleich immer die Bedeutung durchschimmern lassen. Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem bloßen *bedeutungslosen Seyn*, dergleichen z.B. das bloße Bild gibt, aber ebensowenig mit der bloßen Bedeutung, sondern wir wollen, was Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung seyn soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff [...].“³⁰⁹

Das Symbol ist als höhere Einheit des Schemas und der Allegorie einsehbar als wechselseitige Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstem. So *ist* das Symbol sowohl bewusste Bedeutung mit offenem unbewusstem Moment und *bedeutet* daher den Prozess der Ineinsbildung von unbewusster Regel und bewusstem Fall, der als unbewusster die Regel zu Bewusstsein bringt. Das Symbol *kann* daher interpretiert werden, hat aber nicht nur Bedeutung durch diesen Vollzug. Auch ohne Interpretation *ist* das Symbol gleichsam die bloße Realität seiner selbst oder anders gesagt: Kein Symbol kann jemals bedeutungslos sein, wenn es wirklich ein solches ist. Insofern ist der Satz, dass wir nicht mehr in einem mythologischen Welt-Bild leben, ebenso wahr wie der umgekehrte, dass keine wahre Mythologie jemals vergeht, da sie nicht an ihre spezifische Erscheinungsweise gebunden ist.³¹⁰ Dennoch ergibt sich aus dem Satz Schellings, dass „*Der Charakter der wahren Mythologie [...] der der Universalität, der Unendlichkeit [ist]*“³¹¹, die Frage wie der Charakter des Symbolischen, nämlich Darstellung der Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Besonderen* zu sein, *real* einzuholen ist, wenn die Götterwelt der Mythologie nicht nur die *ideale* Darstellung der Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen *im Allgemeinen* (also der *Idee*) ist.

³⁰⁹ AA II, 6, 1, S. 149

³¹⁰ Dasselbe gilt für jedes wahre Kunstwerk im Sinne Schellings.

³¹¹ AA II, 6, 1, S. 151

Soll also die wechselseitige Dynamik des Unbewussten mit dem Bewusstsein nicht wiederum im Unbewussten bleiben, muss die Eineinsbildung der Idealität und Realität der Götter nicht nur *behauptete* reale Seite (Gegenbild) der idealen Seite (Urbild/Idee) und damit selbst wiederum bloß im Idealen bleibend, sondern dieses Verhältnis selbst als *reales* gezeigt werden.³¹² Diesem Bedenken wird Rechnung getragen, insofern Schelling bemerkt, dass das Symbolische

„[...] eine Idee als vorausgehend voraus[setzt], die symbolisch wird dadurch, daß sie historisch-objektiv, auf unabhängige Weise anschaulich wird. Wie nun die *Idee* dadurch, daß sie *historische* Bedeutung erhält, symbolisch wird, so kann umgekehrt das Historische nur dadurch, daß es mit der Idee verbunden und Ausdruck der Idee wird, ein symbolisches Bild werden [...].“³¹³

Die wirkliche Realität der (symbolischen) *Götter* ist demnach gleichbedeutend einem erneuten Fokus auf die Kategorie der *Geschichte*, welche beiden Momente zusammengenommen die Frage nach *Göttern der Geschichte* eröffnen.

II.2.b.iii. Die Frage nach Göttern der Geschichte

Die Frage, ob die Götter der Mythologie wirkliche Realität haben, ist zum Teil schon beantwortet, insofern die Götter der *reale* Moment der Ineinsbildung des Idealen und Realen sind. Sie sind in diesem Sinne das Reale *im* Idealen, d.h. die Natur *im* Bewusstsein oder, wie wir bereits sahen, das *Unbewusste* nicht als bloßes Gegenüber, sondern als innerster Moment des Selbstbewusstseins. Die Götter der Mythologie werden daher von Schelling als *Naturwesen* bezeichnet, die allerdings erst als Götter *wirklich* sind, wenn sie sich von ihrem Ursprung (der Natur) „[...] losreißen und historische Wesen werden, um wahrhaft unabhängige, poetische zu werden. Hier erst werden sie Götter, vorher sind sie Götzen.“³¹⁴ Die Naturmächte sind daher erst insofern als Götter wirksam, wenn sie im menschlichen Selbstbewusstsein zu dessen ästhetischer Anschauung werden. Ebenso schaut das menschliche Selbstbewusstsein nur insofern ästhetisch an, wenn es sich der Götter als solcher bewusst wird. Die *Realisierung* kann hier als Prinzip angesehen werden: „Das Herrschende der griechischen Mythologie blieb [...] doch immer das realistische oder endliche Princip.“³¹⁵ Nur

³¹² Die Identität der Idealität und Realität in der Realität soll selbst nicht wiederum ideal, sondern real sein. Es geht gewissermaßen um die Erkenntnis der realen Realität (= Idealität der Realität) und nicht der idealen Realität (= Realität der Idealität, welche als erkannte bloße Idealität der Idealität vindiziert). Nicht Idealisierung, sondern Realisierung ist das Paradigma der Philosophie Schellings.

³¹³ AA II, 6, 1, S. 263

³¹⁴ Ebd. S. 180

³¹⁵ Ebd.

im Wirklich-Werden des Absoluten, d.h. erst insofern es Einzelnes ist, ist es real. In der Mythologie führt dieses zugleich von Absolut-Sein und Begrenzt-Sein zur unendlichen Mannigfaltigkeit der Götter und Symbole sowie deren unendlichen Wechselwirkungen unter- und auseinander (Verwandtschaft und Zeugung). Zugleich findet sich hierin die Bestimmung über das Ende des Mythologischen. Das Mythologische schließt sich, wenn die Realisierung des Absoluten in die Einzelheit (seine Einbildung) *wirklich* Einzelnes, und das bedeutet für das menschliche Selbstbewusstsein *wirklicher Mensch* wird. Die Erfüllung des mythologischen Strebens, objektiv-historisch und damit real zu werden, findet sich in Christus Jesus als dem wirklicher Mensch seiendem Gott, der in diesem Sein ebenso die Richtung des Mythologischen aufhebt und somit sowohl die Symbole als auch die Götter entleerend umwendet:

„In Christus wird viel mehr das Endliche durch das Unendliche als dieses durch jenes symbolisiert. Christus geht in die übersinnliche Welt zurück und verheißt statt seiner den Geist — nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche ins Unendliche und zum Unendlichen führen soll. Es ist, als ob Christus als das in die Endlichkeit gekommene und sie *in* seiner menschlichen Gestalt Gott opfernde Unendliche den Schluß der *alten Zeit* machte; er ist bloß da, um die Grenze zu machen — der letzte Gott. [...] Inwiefern die alten Götter gleichfalls das Unendliche im Endlichen, aber mit vollkommener Realität, waren, mußte das wahre Unendliche — der wahre Gott — endlich werden, um an sich die Vernichtung des Endlichen zu zeigen. Insofern war Christus zugleich der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt.“³¹⁶

Die Symbolik des Absoluten, welche die Mythologie der Naturwesen für das menschliche Selbstbewusstsein war, wird hierdurch zur bloßen Allegorie des Unendlichen und die Götter verlieren in diesem Sinne ihre Kraft. Der Bewegung der Einbildung des Unendlichen ins und zum Endliche(n) wird die umgekehrte Bewegung der Aufhebung des Endlichen ins Unendliche entgegengestellt.³¹⁷

³¹⁶ Ebd. S. 166

³¹⁷ Hierzu finden sich zwei passende Passagen: „Folge der griechischen Mythologie ist die Manifestation des Göttlichen im Endlichen und damit dessen Theifizierung, dagegen ist das Christentum trotz Inkarnation dadurch gekennzeichnet, daß das Endliche bloße Allegorie des Unendlichen ist. Christus wird nicht Mensch, um das Göttliche zu verendlichen, sondern um das Endliche aufzuheben, d.h. zu vergeistigen, was sich nicht zuletzt daran zeigt, daß die Mission Christi in der Geistsendung beschlossen ist.“ (Appel: *Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings Philosophie der Kunst*, S. 70). & „Einzelnes wird ›vergöttlicht‹ – und gerade darin verschwindet das Absolute als solches. Es ist das religionsgeschichtliche Phänomen des schlichten Animismus, aber auch des hochgestuften Polytheismus, die unter diese Rubrik fallen; kurz: ‚das Heidentum‘ in der Terminologie Schellings. Damit liegt aber auch schon die Rekonstruktion der anderen, gegenläufigen Bewegung nahe: Daß das Einzelne ins Absolute zurückgebracht wird, ja, sich selbst ins Absolute hinein aufhebt. Dafür steht, wie nicht anders zu erwarten, das Christentum ein.“ (Korsch: „Das Universum als Geschichte angeschaut“. Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie, S. 161) Vgl. außerdem: Hay: *Die ‚unerwartete Harmonie‘*, S. 195

An dieser Stelle sind wir mit einem Paradox konfrontiert, das gewissermaßen als Triebfeder Schellings bis ins Spätwerk angesehen werden kann. Gerade insofern die Götter der Mythologie ihre *wirklich-geschichtliche* Bestimmung erhalten, verlieren sie ihren Stand als *symbolische Naturwesen*. Das Christentum als Ende und Ablösung der Mythologie ist dieser entgegen nicht dem (unbewussten) *realen*, sondern (bewussten) *idealen* Prinzip zuzuordnen und insofern *Umkehr* der Richtung der Mythologie und *Energie des Geschichtsprozesses*.³¹⁸

Die Mythologie erfüllt sich, insofern sie sich nicht erfüllt bzw. insofern gerade die Vielheit der Götter ihren realen Einheitspunkt in ihrer Ablösung durch den wirklich Einzelnen finden, der so die Gesamtrichtung der Mythologie zeigt, die der Tendenz der Geschichte (des Selbstbewusstseins), wie es Schelling beschreibt, entspricht.³¹⁹ Hierzu passend formuliert Korsch:

„Es ist das Christentum eben in Gestalt dieses Wendepunktes der Geschichte, welches den Begriff der Geschichte eines Ganzen erst ermöglicht. Das Christentum mit der Gestalt Jesu als Anfang und Mitte lehrt erkennen, daß es in der Vielfalt der geschichtlichen Phänomene einen Richtungssinn gibt; dieser ist durchaus mit dem synchron, was die neueste Philosophie (also diejenige Schellings) an den Tag gebracht hat: daß unser Erkennen sich sukzessive auf dem Weg einer Einkehr ins Absolute bewegt, aus dem wir schon immer stammen.“³²⁰

Gerade in der Ablösung wird die Mythologie also erst *als Ganze* gleichsam sichtbar und es zeigt sich deren reales Moment unmittelbar als notwendiges Element, welches in der allegorisierenden Anschauung des Christentums verlustig geht. So zeichnet sich für Schelling die Aufgabe vor, das

³¹⁸ Der von Hogrebe entlehnte Begriff der *Energie des Geschichtsprozesses*, der beschreibt, wie aus dem Symbolischen der Naturgötter das Allegorische der Geschichtsgötter werden kann, findet sich am Ende folgender, auf Grund ihrer sinnreichen Verdichtung in Gänze zitierter Passage. So ist die für Schellings „PdK“ „[...] letztlich treibende Intuition, daß der Prozeß der Kunst [...] als eine produktive semantische Energie, in der Natur und Geschichte, Notwendigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Bewußtes und Unbewußtes vermittelt sind. Der symbolisch verstandene Mythos war in seinem antiken Anfang ebenso schon Kunst wie Wissenschaft und ebenso Götterwissen wie Naturwissen. An diesem Modell nimmt Schelling bekanntlich für seinen Entwurf eines gerichteten Geschichtsprozesses Maß: Das Ursprüngliche ist bleibend Modell für die zukünftige Finalgestalt der Geschichte. In seiner Naturphilosophie finde sich bereits jene Symbolik, die auf die Ankunft der Götter nur noch zu warten braucht: `Wir erwarten [...]. Götter, für die wir [...]. die Symbole schon in Bereitschaft halten.` Das Symbolische steht so am Anfang und am Ende, die beide vor- und nachgeschichtlich sind. Geschichte ist für Schelling also wesentlich *Zwischenzeit*, *Zeit der Verweisung*, *allegorische Zeit*. Dies ist unsere Zeit die Zeit der Moderne, wie Schelling sie versteht: `Alles Endliche vergeht hier, da es nicht an sich selbst ist, sondern nur, um das Unendliche zu bedeuten.` [...] Die Zeit, die geschichtlich nur sein kann, ist die Zeit [...] in der also die ursprüngliche symbolische Balance zwischen Sinn und Sein in der Korrespondenz von Allgemeinem und Besonderem, von Unendlichem und Endlichem, gestört ist [...]. Aber diese Störung gibt auch etwas frei [...]. Die Differenz von Sinn und Sein entbindet nämlich die moralische Welt und die Freiheit. Erst da wo diese Differenz registriert wird [...] kann das Sollen real werden, diesen Gegensatz wieder auszugleichen. Dieses Sollen ist die *Energie* der Geschichtsprozesse.“ (Hogrebe: Echo des Nichtwissens, S. 312f.)

³¹⁹ Das Wesen der Geschichte ist „[...] das reel-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist [...]. Geschichte ist weder das rein Verstandesgesetzmäßige [...] noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Nothwendigkeit im Ganzen verbindet“ (SW V, 280).

³²⁰ Korsch: „Das Universum als Geschichte angeschaut“ Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie, S. 161

Christentum in gewissen Sinne zu re-mythologisieren bzw. die absolute durch den Geist gekennzeichneten Transzendenz zu re-präsentieren: „Man muß der christlichen Bildung nicht die realistische Mythologie der Griechen aufdringen wollen, man muß vielmehr umgekehrt ihre idealistischen Gottheiten in die Natur pflanzen, wie die Griechen ihre realistischen in die Geschichten.“³²¹ Die paradoxe Forderung, *Gottheiten* im Christentum, die qua Monotheismus nie solche sein können, zu naturalisieren, gleicht der Aufgabe, die Einheit von Natur und Geschichte als und in der Geschichte darzustellen. Dies ist wiederum synonym für die Aufgabe, die Natur der Geschichte zu erklären, was bedeutet, dass die Frage nach der *Welt* der Geschichte in den Vordergrund rückt. Die Forderung nach einer „[...] künftigen Mythologie und Symbolik [...]“³²² sieht Schelling in der „PdK“ durch die spekulative Physik bzw. Naturphilosophie begonnen. Es ist jedoch allgemein darum zu tun, die beiden verschiedenen Anschauungen der Mythologie und des Christentums miteinander zu vermitteln: „Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, die allgemeine Anschauung des Universums als Natur, der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung.“³²³ Da nun aber „[...] die Grundanschauung des Christentums die historische ist, so ist es notwendig, daß das Christentum eine mythologische Geschichte der Welt enthalten müsse. Die Menschwerdung Christi ist selbst nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen Vorstellung der *Menschengeschichte* denkbar.“³²⁴ Wir sehen hier so gleichsam den Plan zum Spätwerk Schellings, im Rahmen einer Erzählung als Schlussstein seiner Philosophie die Wirklichkeit des Absoluten begegnen zu lassen. Diese Erzählung beginnt mit der Wende von negativer zu positiver Philosophie und besteht im Anfang „[...] in einer Ekstasis der Vernunft, in der die Philosophie aufgehoben wird hin zu einem neuen Mythos, d.h. einer eschatologischen Erzählung, in der die Welt als Einheit und Sphäre des Absoluten betrachtet werden kann.“³²⁵

³²¹ AA II, 6, 1, S. 180

³²² Ebd. S. 181

³²³ Ebd. S. 161; Im Spätwerk, dessen Standpunkt(e) wir uns erst sukzessive zu erarbeiten haben, wird Schelling diese beiden Momenten (Natürlichkeit + Geschichtlichkeit der Götter) zusammendenken und daher die Geschichtlichkeit mehr in den Vordergrund rücken. So werden die Götter uns als Persönlichkeiten ersichtlich werden, welche „[...] zugleich in gewissen natürlichen und geschichtlichen Beziehungen zueinander gedacht [sind]. [...] die Götter [sind] nicht etwa erst abstract und außer diesen geschichtlichen Verhältnissen vorhanden [...]: als mythologische sind sie ihrer Natur nach, als von Anfang geschichtliche Wesen. Der vollständige Begriff der Mythologie ist daher [...] *Göttergeschichte* [...]“ (SW XI, S. 7)

³²⁴ AA II, 6, 1, S. 170. In der christlichen Anschauung entpuppt sich das Mythologische und damit auch das Ästhetische der Kunst als Moment und hört auf Totalität zu sein. In der „PdK“ ist die Mythologie dennoch auf Grund ihrer Symbolik die „bessere“ Alternative zum Christentum, welches in seiner Eigenständigkeit erst mit dem Ende der „PdK“ bzw. des Identitätssystems in „PuR“ hervortreten beginnt. Hierzu Meier: „Wenn produktive Intelligenz und Realität sich bloß ästhetisierend vermitteln lassen, wird schließlich der ästhetische Schein als das Ganze der Wirklichkeit angesehen. Kunst als Mythos vollbringt zwar die Freisetzung des Absoluten im Kunstwerk, aber die Versöhnung des Entzweiten leistet der neue Mythos in der Kunst lediglich in der Form des Scheins.“ (Meier: *Orte neuer Mythen. Von der Universalpoesie zum Gesamtkunstwerk*, S. 160f.)

³²⁵ Appel: *Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings Philosophie der Kunst*, S. 73

Wird für Schelling die Realität der Einheit des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen mit Christus als einem *einzelnen Menschen* erfüllt und die (mythologische) Behauptung der Wirklichkeit der Götter in der Inkarnation Gottes erfüllt wie entleert, so sieht sich der Mensch ab diesem Moment gleichsam auf das Bewusstsein seiner selbst als einem *endlichen* Einzelnen zurückgeworfen: „Nicht das Endliche wird hier absolut und Symbol des Unendlichen; der Menschgewordene Gott ist keine bleibende ewige Gestalt, sondern nur eine von Ewigkeit zwar beschlossene, in der Zeit aber vergängliche Erscheinung.“³²⁶ Die Rückführung des Endlichen ins Unendliche durch die Gestalt Christi macht die Realität des Endlichen erst offenbar als ein endliches Einzelnes und insofern *Vereinzelt*, das als solches dem Absoluten gegenüber steht und sich als dessen Gegen-Bild erkennt. Insofern das Endliche aber nur noch erscheint, um negiert zu werden, wird das Symbolische verunmöglicht.³²⁷ Als *Gegen-Bild des absoluten Bewusstseins Gottes* ist das menschliche Selbstbewusstsein dadurch durch seine *Unbewusstheit* charakterisiert, die dem Absoluten nur verbunden blieb, insofern dieses qua seiner Gegenbildlichkeit in und als Mythologie dem Menschen präsent blieb. Die Aufhebung dieser Präsenz ist für das menschliche Selbstbewusstsein gleich der Anerkennung des eigenen *Abfalls* vom absoluten Bewusstsein, das es wiederherzustellen versucht. Mit der Erscheinung Christi in der Geschichte ist deren Gesamtrichtung (in der Mythologie) als *Suche nach dem Absoluten* dokumentiert,³²⁸ die absolute Bewusstheit Gottes dem menschlichen Bewusstsein also als unbewusst gewordenes bewusst, was einer Verkehrung gleichkommt, die nicht größer sein könnte, im Rahmen der Identitätsphilosophie jedoch noch nicht zur Geltung kommt. Gott ist hier einerseits als absolutes Bewusst-Sein bestimmt — die absolute Identität des Absoluten für das menschliche Bewusstsein, gemäß der Einsicht des „StI“, jedoch andererseits dessen unverfügbarer *unbewusster* Grund.

Mit der ästhetischen Thematisierung des Christentums ist zwar gesagt, dass Gott Mensch wurde und insofern dem Menschen seine Götter nahm, sowie er das Endliche ins Unendliche zu überführen

³²⁶ AA II, 6, 1, S. 166

³²⁷ Vgl. Hay: Die 'unerwartete Harmonie', S. 195

³²⁸ „In der Erschließung der phänomenalen Welt als Geschichte nimmt die Theologie als Wissenschaft einen hervorragenden Platz ein, lehrt sie doch zu sehen, daß die Geschichte als Selbstausslegung des Absoluten sich auf einem Weg befindet, der eine klare Struktur aufweist, die den Zusammenhang mit dem Absoluten nicht nur ständig aufrecht erhält, sondern sukzessive vertieft. [...] es kommt hier nur auf die Schlüsselstellung der Religion, näherhin des Christentums, für die Erfassung der phänomenalen Welt als Auslegung des Absoluten an.“ (Korsch: „Das Universum als Geschichte angeschaut“. Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie, S. 161f.) Ebenso argumentiert Korsch mit Bezug auf die „VMaS“ die geschichtliche Dynamik von Schuld und Versöhnung, woraus die grundlegend *religiöse* Konzeption der Geschichte ersichtlich wird: „In der Religion des Christentums eröffnet sich anfänglich und grundsätzlich die Aussicht auf die Geschichte, die trotz aller Widerstände und Irregularitäten darum ans Ziel zu führen verspricht, weil es in ihr um die Überwindung der Schuld zu tun ist. Hier also kommen wir mit Schelling auf die Einsicht, daß von Geschichte in einem gehaltvollen Sinne nur gesprochen werden kann, wenn um die Möglichkeit der Verzeihung in der Geschichte gewußt wird. [...] Religion steht [...] am Anfang der Geschichtsauffassung selbst.“ (Korsch: Religion und Philosophie, S. 94)

vermag, jedoch ist der Mensch als solcher nicht als Gott (setzend) erkannt. Gott = Mensch jedoch Mensch \neq Gott. In der Anschauung Christi findet somit für den Menschen zunächst nur das Bewusstsein der eigenen Nicht-Identität mit dem Absoluten und nicht die unmittelbare individuelle Seligkeit statt, die bisher den Göttern vindiziert war. Bewusst wird somit nur das eigenen Fehlen im Bewusstsein, was christlich ausgedrückt die Realität der Schuld bezeichnet. So wird für Schelling das *Bewusstsein der Abwesenheit des Absoluten* als Unbewusstheit desselben für den Menschen thematisierbar. Mit dem *Bewusstsein eines Abfalls vom absoluten Bewusstsein* verlassen wir mit Schelling an diesem Punkt daher auch die Identitätsphilosophie als solche, da von nun ab die Frage im Vordergrund steht, worin die *Freiheit* des Menschen besteht, dass er sich offenbar dem absoluten Bewusstsein Gottes entgegensetzten und damit das Unbewusste schlechthin konstituieren kann.³²⁹ Spätestens mit diesem Übergang haben wir Schellings Philosophie in ihrer religiösen Dimension als eine dezidiert *christliche* ernst zu nehmen, wenn wir nicht schon bereits die „PdK“ als Werk „[...] nicht nur überhaupt des Philosophen, sondern auch insbesondere des christlichen Philosophen [...]“³³⁰ betrachten, woraus nochmals die jedenfalls *religiöse* Richtung der Philosophie (der Kunst) Schellings zu betonen ist.

II.3. Der unbewusste Grund der Freiheit Gottes und des Menschen

Die Werke Schellings, die uns im Folgenden beschäftigen, werden der mittleren Schaffensperiode des Philosophen zugeordnet. Prinzipiell finden wir in diesen Texten übergreifende Themen, sodass wir diese nicht streng getrennt voneinander, jedoch zu Gunsten der Darstellung nacheinander behandeln werden. So werden wir zunächst die Thematik der Abfalls vom Absoluten in „PuR“ behandeln, was uns auf die Frage der Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Theorems

³²⁹ Es ist aber zu beachten und mit Hennigfeld zu betonen: „Prinzip der Philosophie ist und bleibt das Absolute, das als unmittelbare Identität des Idealen und Realen in der intellektuellen Anschauung einleuchtet.“ (Hennigfeld: Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801–1809, S. 20)

³³⁰ AA II, 6, 1, S. 99

führen wird, was wir mit Hilfe der „FS“ beantworten werden.³³¹ Schließlich wird die Thematik des Zusammenhangs von Unbewusstem und Bewusstsein, die auch hier im interpretativen Vordergrund stehen wird, mit den „SPV“ und den Entwürfen zu den „WA“ vertieft und expliziert werden. Wir vertiefen hierdurch die im Vorigen in Grundzügen herausgestellte *religiöse Dimension* und *Bedeutung* des Unbewussten beim frühen Schelling, welche in den Werken der mittleren Schaffensperiode gehaltvoll angereichert werden, insofern die religiösen Gehalte stets durch eine Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstem bestimmt sind.

II.3.a. Die Thematik des Abfalls in „Philosophie und Religion“

Die Verkehrung des absoluten Bewusstsein (Gottes) in das endliche menschliche Bewusstsein ist als Tat und Verhältnis jener beiden Bestimmungen für Schelling als (Ur-)Sünde benennbar. Genauer ist für das menschliche Selbstbewusstsein hier etwas unbewusst, was seinem Wesen nach eigentlich Bewusstsein sein müsste. Genau diese Problemstellung bildet sowohl den Übergang von der Philosophie der Identität zur Philosophie der Freiheit als auch einen thematischen Schwerpunkt in „PuR“, den Schelling selbst mit dem Thema des Unbewussten in Verbindung bringt: „Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Prinzip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewusst, zu ihrem eigenen Prinzip macht, kann [...] nicht groß genug angeschlagen werden.“³³² Hierbei handelt es sich nicht um ein Eigenlob Schellings, sondern

³³¹ Wir schließen uns demgemäß der These der Kontinuität der Thematik in „PuR“ der „FS“ sowie den „SPV“ an, wie sie zuletzt von Cabezas entgegen der Argumentation für eine Diskontinuität im Denken Schellings durch Brown diskutiert wird. (Vgl. Cabezas: Zum Verhältnis von Gott und Welt. Schellings Bestimmung der Entstehung der endlichen Welt in den Jahren 1804 und 1809/10, sowie ders.: Persönlichkeit und Böses. Die systematische Errungenschaften der Freiheitsschrift und ihr Verhältnis zu Philosophie und Religion; zudem Brown: Is much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) already present in his Philosophie und Religion (1804)?) Bezüglich der Kontinuität mit Fokus auf die „SPV“ vgl. die Einleitung zu denselben von der Herausgeberin Müller-Lüneschloß in AA II,8, (sowie Gourdain: Das Leben der Identität: Zur Wandlung des Systems in Schellings Freiheitsschrift und den Stuttgarter Privatvorlesungen.) Bezüglich der Kontinuität bis zu den „WA“ kann Žižek genannt werden (Žižek: The Indivisible Remainder – An Essay on Schelling and Related Matters, sowie ders.: The Abyss of Freedom/Ages of the World.).

Prinzipiell ist es mit unserer Herangehensweise möglich, die *beiden* benachbarten Forschungsstränge, die die „FS“ und die „SPV“ als mittlere Werke (zwischen „PuR“ und den „WA“) der mittleren Schaffensphase Schellings, als entweder a) der Identitätsphilosophie zugehörig oder aber b) die späte positive Philosophie vordeutend bewerten nachzuvollziehen. Für (a) vgl. Ehrhardt: Das Ende der Offenbarung, S. 403-416; Danz: Gott, Natur und menschliche Freiheit in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 143-158; Brown: Is much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) already present in his Philosophie und Religion (1804)?, S. 144; für (b) vgl. Höffe/Pieper (Hg.): Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 1-10; Hühn/Schwab: Systemabbreviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 1-16; Müller-Lüneschloß Einleitung in AA II, 8 (s.O), hier wird zudem die Lokalisierung der „SPV“ zwischen Identitäts- und Spätphilosophie auf S. 57f. diskutiert; Bowie: Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction; Florig: Die ideale Reihe der Philosophie – Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken; Gourdain: Das Leben der Identität: Zur Wandlung des Systems in Schellings Freiheitsschrift und den Stuttgarter Privatvorlesungen.

Eine auf diesen Werken aufbauende Auseinandersetzung der Beziehung von „PuR“ und „FS“ findet sich in Cabezas: Zum Verhältnis von Gott und Welt. Schellings Bestimmung der Entstehung der endlichen Welt in den Jahren 1804 und 1809/10; sowie ders.: Persönlichkeit und Böses. Die systematische Errungenschaften der Freiheitsschrift und ihr Verhältnis zu Philosophie und Religion. Die Lokalisierung der „SPV“ zwischen Identitäts- und Spätphilosophie wird diskutiert in: Müller-Lüneschloß: Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt, S. 139ff.

³³² SW VI, S. 43

vielmehr um eine Kritik der unter diesem Prinzip *unbewusst* stehenden Philosophie, zu der auch etwa seine eigene frühe Philosophie gezählt werden kann. In diesem Sinne dürfen wir die Problematik des angesprochenen Zusammenhangs als vertieftes Problembewusstsein Schellings auffassen, welches bis ins Spätwerk tragend bleibt.³³³ In „PuR“ versucht Schelling zuerst jenes Prinzip des Sündenfalls, welches wir im Folgenden nachvollziehen, selbst mit Bewusstsein zu heben.

II.3.a.i. Das Absolute und das andere Absolute

Was für die Identitätsphilosophie stets *vorausgesetzt* war, wird in „PuR“ als Ausgangspunkt einer vertieften Problematik behandelt. Vorausgesetzt war die unmittelbare Anschauung Gottes als absoluter Bewusstheit in der intellektuellen Anschauung, da alle möglichen Gedanken-Formen das Absolute zwar auszudrücken, „[...] doch nur Erscheinungsweisen desselben in der Reflexion [...]“³³⁴ sind. Konsequenterweise war uns mit dem Nachvollzug des „StI“ die absolute Identität *als solche* auch nicht qua ästhetischer Anschauung zugänglich, sondern diese als gegenbildliche Konfiguration die Dynamik des Bewusstseins mit dem ewigen Unbewussten der Identität. Das reale Moment des absoluten Bewusstseins wurde dargestellt als die Welt der Götter und die Dimension der Mythologie. Hierbei ging aber eben das Erkennen der realen Seite des Absoluten einher mit dem letztendlichen Bewusstsein des Fehlens dessen absoluter Bewusstheit (d.h. bloßer Idealität), mithin dessen bloß *vorausgesetzter* Bewusstheit.

Um nachvollziehen zu können, wie der Zusammenhang des absoluten Bewusstseins mit seiner für das menschliche Selbstbewusstsein konstitutiver Unbewusstheit erklärbar ist, geht Schelling in „PuR“ von einer erneuten Charakterisierung der intellektuellen Anschauung aus. Qua intellektueller Anschauung sei das Absolute in absoluter Idealität einsehbar, gerade und insofern sich die menschliche Seele selbst als absolut erkennend erkennt:

„Die einzige einem solchen Gegenstand, als das Absolute, angemessene Organ ist eine ebenso absolute Erkenntnisart [...]. Denn wie das Wesen Gottes in absoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, die als solche absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntnis, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott eins ist [...].“³³⁵

³³³ So findet sich an soeben zitierter Stelle ein expliziter Verweis von K.F.A. Schelling auf die „PEPdM“ (SW XI, S. 465). Dort findet sich eine wortwörtliche Wiederholung des zitierten Satzes inklusive eines Rückverweises auf „PuR“ durch F.W.J. Schelling.

³³⁴ SW VI, S. 25

³³⁵ Ebd. S. 26

Unsere methodische Unterscheidung des Absoluten in epistemologischer und ontologischer Hinsicht wird hierbei ebenso negiert wie jenes als bloßer *Gegenstand des Glaubens*. So wendet sich Schelling hier „[...] also dagegen jenseits des Absoluten als Gegenstand des Erkennens noch einen Gott als Gegenstand des Glaubens anzunehmen“³³⁶. Der Gehalt der intellektuellen Anschauung ist damit als „[...] *reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung* [...]“³³⁷ bestimmt. Diese reine Absolutheit des Absoluten ist dadurch jedoch gleichsam formlos und „[...] überhaupt nicht *real*, sondern an sich selbst nur *ideal*. Aber gleich ewig mit dem schlechthin-Idealen ist die *ewige Form* [...]. Diese Form ist, dass das schlechthin-Ideale, *unmittelbar* als solches, *ohne also aus seiner Idealität hervorzutreten*, auch als ein *Reales* sei.“³³⁸ Die im Idealen stattfindende Realität kann daher als die *Form* (Absolutheit) des *Formlosen* (Absoluten) und dessen *Selbstrepräsentation* charakterisiert werden. Diese Selbstrepräsentation besteht in einer ewigen Umwandlung der reinen Idealität in Realität.³³⁹ Als Umwandlung bezeichnet Schelling somit das „[...] selbständige sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen [...]“³⁴⁰, womit wir an die bereits behandelte *Einbildung* der Ideen qua Formierung des Formlosen erinnert werden. Die sich selbst repräsentierende Einbildungsdynamik des Idealen in sein Reales markiert hierbei wieder den Moment des *Gegenbildes*: „Inwiefern [...] das Ideale im Realen als einem selbständigen Gegenbild objektiv wird, insofern kann die Form als ein *Selbsterkennen* beschrieben werden [...]“³⁴¹ Zusammenfassend und das Erhellte um einen entscheidenden Punkt vertiefend, können wir folgende Passage anführen, in der Schelling unterscheidet:

„[...] das schlechthin-Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit austritt [...]; das schlechthin-Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem sein kann, ohne *ein anderes Absolutes*, nur in anderer Gestalt, zu sein; und das *Vermittelnde beider*, die Absolutheit oder die *Form*.“³⁴²

Bemerkenswert und zu Obigem ergänzend ist uns hier die Rede von einem *anderen Absoluten*, denn dieses ist das *reale* Gegenbild des schlechthin-idealen Absoluten als dessen Hineinbilden und Hineinschauen, insofern es sein *selbständiges Produzieren* ist. Vermittelt über die *Form* ist dieses

³³⁶ Florig: Die ideale Reihe der Philosophie – Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken, S. 88

³³⁷ SW VI, S. 29

³³⁸ Ebd. S. 30

³³⁹ Vgl. ebd. S. 34

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Ebd. S. 31

³⁴² Ebd.

andere Absolute im Absoluten als dessen Reales ebenso ideal und durch die kontinuierliche Übertragung und Umwandlung setzt sich das so beschriebene Produzieren im anderen Absoluten fort, welches die Grundlage oder Urdynamik der Ideenproduktion ist: „Dieses zweite Produzieren ist das der *Ideen*, oder vielmehr dieses Produzieren und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produzieren.“³⁴³ An dieser Stelle finden wir eine weitere Analogie zur Produktion der Göttergestalten, denn Schelling beschreibt die Produktion, die sich auch in den Ideen als kontinuierliche Subjekt-Objektivierung fortführt als „[...] die wahre transcendente Theogonie [...] welches die alte Welt [...] durch das Bild der Zeugung auszudrücken wusste, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist“³⁴⁴. Es liegt an dieser Stelle daher eine Konzeption der Kreativität des Absoluten vor, die es erlaubt, das Absolute als schlechthin kreativ zu charakterisieren, aber ebenso die *Möglichkeit* aufzeigt, dieses kreative Moment aus der Selbstbezugsdynamik des Absoluten herauszulösen. Die transcendente Theogonie fungiert als Darstellungsmöglichkeit sowohl des Zusammenhangs von Zeugen und Gezeugtem als auch der Selbstständigkeit dieser Momente. In der Terminologie von „PuR“ gesprochen lässt sich daher sagen, dass das *Absolute* vermittelt und durch seine *Absolutheit* ebenso *anderes Absolutes* produziert. Dabei büßt nicht das Absolute seine Absolutheit ein, sondern *teilt* diese, *ohne sie aufzulösen*. Das *andere Absolute* ist in diesem Sinne der erste Moment der Einbildung sowie kontinuierlichen Fortbildung des Absoluten. Wird die Produktivität/Kreativität von der Dynamik des Absoluten, welches sich seine Identität im Gegenbild des anderen Absoluten repräsentiert, entkoppelt, ermöglicht uns dies die *mögliche Differenz als Moment der Identität* zu beschreiben, ohne bereits auf das nächste Produzierte gelenkt zu werden.

II.3.a.ii. Identität und mögliche Differenz

Die so beschriebene transcendente Theogonie macht es nun prinzipiell denkbar, *dass* und *wie* das Absolute als absolute Identität sich zu Differenz bzw. zum Differenzieren verhält. So ist „[...] das, worin es objektiv wird, nicht es selbst [...] Differenz“³⁴⁵. Das *andere Absolute* ist, da es *im Absoluten* eingebildet/gezeugt ist, somit die *Differenz in der Identität*. Diese Differenz ist jedoch als die bloße *Möglichkeit der Differenz* bestimmt, denn der Prozess der Formierung in das andere Absolute, der sich in jenem als Produktion und weitere Produktivität der Ideen kontinuierlich

³⁴³ Ebd. S. 35

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Ebd. S. 33

produziert „[...] keine wirkliche Differenz, denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen sind als Eine Idee“³⁴⁶. Hierzu passend Cabezas:

„Die Differenz, die Schelling im Absoluten setzt, ist eine *ideelle* bzw. *mögliche* Differenz. Mit *möglicher Differenz* ist gemeint, dass die Differenz nur potentiell in dem enthalten ist, wovon sie ausgesagt wird. Das bedeutet also, dass die die reelle Differenz gesetzt werden *kann*, obwohl sie (noch) nicht gesetzt ist.“³⁴⁷

Für die Entstehung der *wirklichen Differenzen* wird damit, so Schelling, etwas ganz anderes erfordert, weshalb die Sphäre der sich selbst repräsentierenden *Selbsterkenntnis* des Absoluten *nicht* in die Reihe dieser Bestimmung fällt. Ist das Absolute als absolutes Bewusstsein (schlechtin-Ideales) bestimmt, so zeigt sich, dass die Erklärung der *wirklichen* Differenz, daraus sich auch die Frage nach der Endlichkeit speist, *nicht* in die Dynamik des *bewussten* Sich-selbst-Erkennens fällt. So sind mit Hennigfeld „[a]lle Versuche, das Endliche bruchlos aus dem Absoluten abzuleiten (Emanation, Materie als zweites Seinsprinzip), [...] nach Schelling zum Scheitern verurteilt“³⁴⁸. Fällt eine wirkliche Erklärung der Endlichkeit nicht in die Dimension des erkennenden Bewusstseins, so können wir schließen, dass sie nur aus einem Nicht-Erkennen oder *Unbewusst-Werden* des Absoluten in seinem Gegenbild erklärt werden kann.³⁴⁹ Die Lösung, die Schelling hierfür anführt, ist dabei eine dezidiert *religiös* bestimmte, insofern er für eine Erklärung von wirklicher Differenz die Lehre vom *Abfall vom Absoluten* heranzieht.

II.3.a.iii. Wirkliche Differenz als Sprung, Abfall und Entfernung

Die Konstellation, an der wir nun mit Schelling stehen, gestaltet sich als die Frage nach der Ableitbarkeit der *wirklichen Welt*. Die *wirklichen Dinge* als endliche Erscheinungen für das endliche menschliche Bewusstsein stellen für das Absolute, welches qua seiner Absolutheit nur Absolutes produziert, eine Unmöglichkeit dar. So ist die Differenz im Absoluten zwar *möglich*, aber nicht *wirklich*. Das Absolute steht daher zu den endlichen Dingen in einem absolut negativen Verhältnis. Sollten wir also

„[...] das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müsste in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, [...] und keine positive von

³⁴⁶ Ebd. S. 33f.

³⁴⁷ Cabezas: Zum Verhältnis von Gott und Welt, S. 5

³⁴⁸ Hennigfeld: Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801–1809, S. 20

³⁴⁹ Vgl. Cabezas: Persönlichkeit und Böses, S. 15

ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen³⁵⁰.

Da es also keinen wirklichen Übergang von der Absolutheit des Absoluten zur endlichen Wirklichkeit gibt, erscheint letztere aufgrund der Identität von Idealität und Realität im Absoluten als *irreal*. Weil dem absolut-Idealen ebenso höchste Realität vindiziert wird, kann das *wirklich Andere*, welches *kein* Absolutes ist, nur als Schein bestimmt werden: „Das Absolute ist das einzig Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real [...]“³⁵¹ Problematisch hierbei ist folglich der Status der Vermittlung. Die endlichen Dinge bzw. das endliche Bewusstsein derselben sind aus dem Bisherigen gesprochen, zwar nicht *real*, aber sie *sind* nicht desto weniger. Die Sphäre der Endlichkeit kann daher nicht aus der Produktionsdynamik des Absoluten (Bewusstseins) erklärt werden: „[...] [I]hr Grund kann nicht in einer *Mitteilung* von Realität an sie oder an ihr Substrat, [...] er kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen.“³⁵² So fasst Schelling in einem Satz zusammen: „[...] [V]om Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnen Welt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar.“³⁵³

Es stellt sich hier unmittelbar die Frage: Was ist es, das abfällt? Denn die Struktur des Absoluten selbst erlaubt es nicht, die Wirklichkeit der Endlichkeit und Entfernung von der absoluten Bewusstheit zu erklären. So liegt „[...] der Grund der **Wirklichkeit** aber einzig im *Abgefallenen* selbst [...]“³⁵⁴, daher also Letzteres zu erklären ist. Genau genommen kann daher nicht der Abfall, sondern nur das Abgefallene erklärt werden. Der Abfall kann nur in Bezug auf seine Möglichkeit, nicht auf seine Wirklichkeit beleuchtet werden, wie umgekehrt das Abgefallene nur auf seine Wirklichkeit hin erhellt wird, die aber nicht ihre Möglichkeit beinhaltet. Der Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit gestaltet sich daher als ein Unwirklich-Werden der Wirklichkeit, was wir bereits als ein Unbewusst-Werden (oder -Sein) des absoluten Bewusstseins angedeutet haben.

Wir wissen bereits, dass nicht das Absolute selbst bzw. dessen Repräsentationsdynamik das Abfallen von sich selbst erklärt. Aus Obigem ist es uns aber möglich, den Moment der Repräsentation vom Repräsentieren zu lösen, d.h. das Gegen-Bild des Absoluten von seiner Einbildungsdynamik zu entkoppelt. Hierin liegt nun auch der Punkt, an dem die wesentliche

³⁵⁰ SW VI, S. 38

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Ebd. S. 40

Mitteilung des Absoluten an das andere Absolute (sein Gegenbild) tragend wird, denn was hier wesentlich mitgeteilt wird ist das „[...] in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten [...]“³⁵⁵. Die wesentliche Mitteilung in der Zeugung besteht daher in der Mitteilung der *Freiheit als Selbstständigkeit* des Absoluten an das andere Absolute. Hieraus folgt, dass das *Abfallende* nur das Gegenbild des Absoluten (d.h. das *andere* Absolute) sein kann. So liegt der Grund des Abfalls auch „[...] *nicht im Absoluten*, er liegt lediglich im *Realen, Angeschauten selbst*, welches ganz als ein Selbstständiges, Freies zu betrachten ist“³⁵⁶. Dieses Selbstständige wäre allerdings nur der *Möglichkeit* nach ein in-sich-selbst-seiendes und absolutes, würde es sich nicht in eben diesem übertragenen Wesenszug verselbstständigen. „Diese Selbstständigkeit, kraft derer das Gegenbild vom schlechthin-Idealen abfallen *kann*, ist als die *Freiheit* des Gegenbildes konzipiert.“³⁵⁷ Aus der eigenen Freiheit ergibt sich sodann die Erklärung der Aktualisierung der Selbstständigkeit.³⁵⁸ Das freie Selbstständige wäre, so Schelling, „[...] nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, *könnte* es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das *andere* Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das *andere* Absolute sein, ohne sich eben von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen.“³⁵⁹ Die Möglichkeit der Wirklichkeit des Abfalls ist somit im Gegen-Bild des Absoluten, die reelle Wirklichkeit oder das Abfallen selbst aber als *Ergreifen seiner Selbstheit* charakterisiert.

Durch das Ergreifen seiner Selbstheit sinkt das gegenbildliche Absolute somit ins Gegenteil des Absoluten ab. Gerade durch die selbstständige Lossagung vom absoluten Bewusstsein wird das Gezeugte somit zum Abfallenden und verkehrt daher auch seinen Bezug zur absoluten Bewusstsein in eine Herkunft aus etwas, das ihm nun *unbewusst* ist, gerade und insofern es sich selbst zu Bewusstsein gemacht hat. So ist das Prinzip des Sündenfalls, sowie des endlichen Bewusstseins, in eine *Tat-Handlung* gesetzt, die das „[...] für-sich-selbst-Sein des Gegenbildes [...] durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als *Ichheit* aus[gedrückt]“³⁶⁰. Ausgeführtes ermöglicht uns daher zu verstehen, *dass* und *wie* das absolute *Bewusstsein* (Gottes) zum ewigen

³⁵⁵ Ebd. S. 39

³⁵⁶ Ebd. S. 40

³⁵⁷ Cabezas: Zum Verhältnis von Gott und Welt, S. 9

³⁵⁸ Hierzu ergänzend beschreibt Florig die Freiheit des Absoluten und seines Gegenbildes bezüglich der Ideenproduktion treffend: „Die prälapsarische Freiheit der Ideen ist also eine doppelte: Neben der wahren Freiheit der Unterordnung der Selbstheit unter das Ideale besteht außerdem eine Freiheit zur Unfreiheit beruhend auf der mit der Selbstständigkeit der Ideen gegebenen Möglichkeit, sich gegen das Ideale zu wenden und sich in seiner Selbstheit zu affirmieren. [...] Mit dem epistemischen Akt der Selbstergreifung tritt das Gegenbild bzw. treten die Ideen aus dem Zusammenhang der Selbstobjektivierung des Absoluten heraus, verlieren ihre wahre Freiheit und verwickeln sich in empirischer Notwendigkeit.“ (Florig: Die ideale Reihe der Philosophie – Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken, S. 91f.)

³⁵⁹ SW VI, S. 40f.

³⁶⁰ Ebd. S. 42

Unbewussten werden konnte, und macht es möglich, die paradoxe Konfiguration einzusehen, aus der es hervorgeht.

Im Ergreifen des Bewusstseins entsteht gerade nicht Bewusstsein, sondern das Unbewusste wird zum bestimmenden Moment. Diese Verkehrung des absoluten Bewusstseins ins andere Absolute des Unbewussten, gerade weil dies eine — zwar fürs jetzt gesetzte selbstständige endliche Bewusstsein unbewusste — Verkehrung ist, ist auf eine *erneute Umkehr* angelegt: „[...] [S]o ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder Moment der Rückkehr zum Absoluten [...].“³⁶¹ Im *Bewusst-Werden des Unbewussten* oder genauer im Bewusst-Werden der Tat, die das absolute Bewusstsein in ein ewiges Unbewusstes verkehrt, wird das Bewusstsein dieses Werdens sich selbst *als Unbewusstes* bewusst. Der Gang dieses Prozesses wird von Schelling bereits in „PuR“ als Geschichte im Ganzen, welche sich in mehrere Weltalter differenziert, skizziert.³⁶² Hierbei wird unsere Interpretation unterstützend der erste Moment von Schelling als goldenes Zeitalter der *unbewussten* Herrlichkeit und Zustand *unbewusster* Glückseligkeit angedeutet, der in einen bewussten verklärt wird.³⁶³ Der Weg der Umkehr der Verkehrung des Abfalls ist dabei erneut in die Dimension des *Religiösen* gelegt. Mit zusätzlichem Bezug auf die „VMaS“ schreibt Leistner hierzu:

„Die Religion ist eine spezifische, ursprünglich an diesen individuellen Vollzug gebundene Form des Endlichkeitsbewusstseins, in der dieses sich selbst auch in einer spezifischen religiösen, im Weiteren auch symbolisch-mythologischen Weise interpretiert und das Verhältnis von Absolutem und Endlichem reflektiert. Die Theorie der christlichen Religion expliziert dieses Endlichkeitsbewusstsein und entfaltet es zu einer Geschichts- und Mythenhermeneutik.“³⁶⁴

Diese Charakteristik deutet folgerichtig bereits deutlich das Programm des späten Schaffens Schellings vor: „Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältnis des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist [...] Zweck der religiösen Lehre.“³⁶⁵

Als nächsten Schritt haben wir daher das *Religiöse* und dessen höchsten Gegenstand, den es mit der Philosophie teilt (= Gott), in seiner *unbewussten Dimension* noch deutlicher zu erkennen, insofern der Abfall und die wirkliche Trennung der Prinzipien des Bewussten und Unbewussten³⁶⁶, deren

³⁶¹ Ebd. S. 42

³⁶² Vgl. ebd. S. 57ff.

³⁶³ Vgl. ebd. S. 59

³⁶⁴ Leistner: Schellings Identitätssystem und die Religion, S. 346f.

³⁶⁵ SW VI, S. 68

³⁶⁶ Vgl. AA I, 17, S. 142

Verhältnis Schelling in der „FS“ als *Religiosität* bestimmt³⁶⁷, in seiner Mehrdimensionalität bzw. den damit zusammenhängenden Gegenständen zu erhellen. Mit dem Nachvollzug von Grundmomenten der „FS“ verfolgen wir demnach die wesentlichen Einsichten von „PuR“ weiter und leisten die begriffliche Grundarbeit, die es schließlich erlauben wird, die bereits angedeutete Weltalter-Thematik in den gleichnamigen Entwürfen Schellings zu vertiefen.

II.3.b. Persönlichkeit und Ungrund in der „Freiheitsschrift“

Mit der „FS“ widmet sich Schelling der bereits dargestellten Frage nach der Unabhängigkeit des menschlichen Selbstbewusstseins vom Bewusstsein Gottes in einem erneuten und vertieften Anlauf.³⁶⁸ So stellt die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Sündenfalls, der in seiner letzten Radikalität die Realität des Bösen (zumindest als Moment) in sich schließt, den Hintergrund zur Frage nach der Freiheit Gottes und des Menschen sowie deren Zusammenhang dar. Hierbei konfiguriert sich die Darstellung Schellings insofern neu, als einerseits in der „FS“ zuerst explizit das Thema der *Persönlichkeit* (Gottes) in den Vordergrund rückt, sodass Schelling angibt „[...] in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben“³⁶⁹. Andererseits „[...] wandelt sich die `transzendente Geschichte` des Selbstbewusstseins in kosmo-theogonische Geschichte, indem der Zusammenhang des Geistes und der Natur in den Gottesbegriff aufgenommen wird“³⁷⁰. Die kosmo-theogonische Geschichte des Selbstbewusstseins können wir ausdrücklich als eine Weiterführung der „bloßen“ transzendentalen Geschichte des Selbstbewusstseins ansehen,³⁷¹ auch wenn, vermittelt über die Thematik des Sündenfalls, in Schellings Denken ab der „FS“ der *reale* Moment dieser Geschichte mehr in den Vordergrund tritt.³⁷² Die Bedeutung der *Persönlichkeit* stellt allerdings eine wirkliche Neuerung und entscheidenden Mittelbegriff für unsere Untersuchung bezüglich der Dimension des Unbewussten dar. Denn mit der „FS“ ist, so Schelling in eben genannter Textstelle, ein *System der Persönlichkeit*

³⁶⁷ Vgl. ebd. S. 158

³⁶⁸ Eine unmittelbare Kontinuität und ausdrückliche Identität des Gedankens von „PuR“ zur „FS“ legt uns Schelling in letzterer dreimal nahe. Vgl. ebd. S. 26; S. 169 Anmerkung ; S. 173f. Anmerkung

³⁶⁹ Ebd. S. 175

³⁷⁰ Yamaguchi: Die Weltalter, S. 153

³⁷¹ Die *geschichtliche* Dimension erfährt hierdurch eine entscheidende Vertiefung, insofern für Schelling der „[...] Sündenfall, die Mythologie, die Geschichte und die Freiheit [...] die Signaturen [sind], unter denen er über Geschichte schrieb [...]“ (Sandkühler: Idealismus in praktischer Absicht, S. 119)

³⁷² Diese Tendenz wird sich u.A. in der spekulativen Geschichte der *Natur* Gottes in der „WA“ manifestieren.

dargestellt. Dieses System der Persönlichkeit ist auf seinem Höhepunkt jedoch durch etwas *Unpersönliches* charakterisiert, was Schelling als Ungrund und Thema des Anfangs anspricht.³⁷³

Unsere Betrachtung der „FS“ versucht im Folgenden die Persönlichkeit Gottes und des Menschen auf ihre Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstem hin zu erhellen. Die Frage nach der menschlichen *Selbstständigkeit als Möglichkeit der Freiheit* und *Differenz* ist uns bereits in „PuR“ entgegengetreten und wiederholt sich in der „FS“ als Frage nach der spezifischen menschlichen Freiheit, welche wir zuerst nachzuvollziehen haben. Diese *Möglichkeit* haben wir im Begriff Gottes und den diesen Begriff konstituierenden Prinzipien zu suchen. In einem zweiten Schritt werden wir diese Prinzipien in ihrer Zertrennlichkeit betrachten, welche die *Wirklichkeit der menschlichen Freiheit* charakterisiert. Schließlich werden wir, drittens, die wirkliche Tat der Trennung und Entscheidung anfänglich heben, welche den Übergang zu Schellings Aus- und Weiterführungen dieser Gedanken in den „SPV“ und den „WA“ markiert.

II.3.b.i. Möglichkeit der menschlichen Freiheit aus den Prinzipien der Persönlichkeit (Gottes)

Den Gedanken der Einbildung Gottes in sein Gegenbild als seiner Repräsentation fortführend³⁷⁴, schreibt Schelling: „Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen sein.“³⁷⁵ Entgegen der menschlichen Imagination oder Phantasie ist die göttliche dadurch bestimmt, dass ihre Vorstellungen durch eine Eigen- und Selbstständigkeit charakterisiert sind. Dieser Unterschied wird von Schelling jedoch unmittelbar relativiert, insofern auch für den Menschen gilt, dass „[...] der erzeugte Gedanke [...] eine unabhängige Macht [ist], für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daß er seine eigene Mutter bezwingt und sich unterwirft“³⁷⁶. Diese in den Anfangspassagen der „FS“ festgehaltenen Überlegungen eröffnen den zu erschließenden Horizont. So zeichnet sich hier bereits in der anfänglichen Aufnahme des Gedankens der Einbildung die Wirklichkeit eines Kontrollverlustes ab, der in der Unabhängigkeit des Gezeugten gegenüber der Zeugungsmacht besteht. Insofern die menschliche Imagination Gedanken und Vorstellungen produziert, die von der Produktion unabhängig sind oder sich machen, ist sie zwar göttlich, wird

³⁷³ Vgl. AA I, 17, S. 175. Vorgreifend können wir hier kurz angeben, dass die Thematik des *Unpersönlichen der Persönlichkeit* von Schelling gleichsam gedoppelt bezüglich seiner menschlichen und göttlichen Dimension weitergeführt wird. Die menschliche Dimension steht dabei eher in den „SPV“ die göttliche Dimension eher in der Entwurf zu den „WA“ im Vordergrund. Im gegenwärtigen Kapitel unserer Untersuchung werden diese Weiterführungen qua Nachvollzug der „FS“ grundgelegt.

³⁷⁴ Hierzu schreibt in aller Deutlichkeit Cabezas, „[...] dass die Grundbegriffe von Schellings *Freiheitsschrift* [...] eben den Weg einschlagen, der im Wesentlichen bereits durch die Schrift *Philosophie und Religion* besritten wurde“ (Cabezas: *Persönlichkeit und Böses*, S. 19).

³⁷⁵ AA I, 17, S. 120

³⁷⁶ Ebd.

von Schelling aber in ein eher sinistres Licht gerückt, das an einen produktionslogischen ödipalen Konflikt im Denken erinnert. Bezüglich Gott markiert diese Möglichkeit der Verselbständigung der Repräsentationen die Derivation der Absolutheit des Absoluten. Durch Derivation der Absolutheit im eingebildeten unabhängigen Gegenbild ist dieses dem Absoluten nicht gleich oder identisch, sondern *ähnlich*. Dieser Begriff „[...] einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist [...] der Mittelbegriff der ganzen Philosophie [...]“³⁷⁷.

Die erste Schöpfung oder jene als erste Repräsentation des Schöpfers ist die Natur. Jener kommt daher genau diese derivierte Göttlichkeit zu³⁷⁸ und es zeigt sich von diesem Gesichtspunkt aus der Widerspruch von gebildeter *notwendiger* Natur und schaffendem *freiem* Absoluten. Der *Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit* ist für Schelling hier „[...] die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntnis [...]“³⁷⁹ und für die Lebendigkeit der von Gott gezeugten unabhängigen Repräsentationen ebenso wesentlich wie für den Prozess der Erschaffung jener. So versteht Schelling Gott nicht als „[...] Gott der Todten, sondern der Lebendigen [...]“³⁸⁰, da „[...] ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freyheit [...] nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken [würde]“³⁸¹. Wir können dementsprechend die „FS“ als Aufklärung Schellings über die unbewusste Triebfeder sowohl des Erkennens (Gottes)³⁸² als auch des Schöpfens verstehen, welche den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit motiviert und deren Vermittlungsdynamik in der Verklärung der Notwendigkeit in Freiheit besteht. Die Freiheit ist in diesem Sinne „[...] über das ganze Universum zu verbreiten“³⁸³. Im Ganzen handelt es sich hierbei um eine Theorie der *Persönlichkeit* (Gottes), die mit Schelling nur als frei-schöpferisch tätige verstanden werden kann, insofern der Zusammenhang des geschaffenen Universums als ein ebenso freier und persönlicher begriffen wird. Tragend bleibt hier bemerkenswerterweise das *Identitätsgesetz*, insofern die Einheit dieses Gesetzes keine Einerleiheit aussagt, sondern „[...] eine unmittelbar schöpferische [ist]“³⁸⁴. Als Gesetz des *Schöpfens* markiert dieses auch *einen Moment* des *Schöpfers*, dessen Person das allgemeine Gesetz

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ „Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu.“ (Ebd. S. 120)

³⁷⁹ Ebd. S. 112

³⁸⁰ Ebd. S. 120; Geijssen weist W. Wieland, W. Marx, G. Vergauwen und J. Hennigfeld folgend darauf hin, dass für die „FS“ der Begriff des Lebens entscheidend sei. (Vgl. Geijssen: Mitt-Wissenschaft, S. 196)

³⁸¹ AA I, 17, S. 112

³⁸² Verstanden als Genitivus subjectivus *und* objectivus, denn wie überall in der Philosophie Schellings ist es auch in der „FS“ darum zu tun „[...] mit dem Gott in sich, den Gott ausser sich [zu] begreife[n]“ (Ebd. S. 112). Denn, so Schelling ein paar Absätze weiter: „[...] [D]er Mensch [ist] nicht außer Gott, sondern in Gott [...]“ (Ebd. S. 114)

³⁸³ Ebd. S. 124

³⁸⁴ Ebd. S. 119

der Schöpfung ist.³⁸⁵ Der andere Moment als ebenso ursprünglicher ist das *Gesetz des Grundes*. Als Schöpfer verhält sich Gott zur Schöpfung als deren absoluter Grund und das Gesetz des Grundes ist daher selbst zwar das Verhältnis von Grund und Folge, folgt aber selbst aus nichts als dem Wesen der schöpferischen Identität oder Persönlichkeit Gottes selbst, die das allgemeine Gesetz ist. Demnach können wir die ersten Prinzipien der „FS“ benennen mit a) *allgemeines Gesetz* der Persönlichkeit Gottes = *Gesetz der Identität* als Gesetz des Schöpfens; b) *besonderes Gesetz* des Verhältnisses von Grund und Folge = *Gesetz des Grundes* als Gesetz der Begründung der Schöpfung durch den Schöpfer. Als *Gesetz* ist das Absolute gewissermaßen allerdings immer schon vom zweiten Punkt (b) her gedacht als begründendes und begründetes.³⁸⁶ Diese Sichtweise schlägt sich jedoch unmittelbar auf die Seite der Notwendigkeit und hat daher die folgenreiche Bestimmung Schellings, dass es „[...] in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen [gibt]“³⁸⁷ als korrektiven Moment zur Ergänzung nötig, soll Persönlichkeit erklärt werden. Nur insofern die höchste Instanz als *Wollen* erkannt wird, kann die Freiheit als Prädikat oder sogar Synonym Gottes³⁸⁸, eingesehen werden. So formuliert Schelling noch deutlicher: „Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung.“³⁸⁹

Die Identität des Schöpfers ist uns folglich gleichsam als *grundlos* angezeigt. Die Identität als die Persönlichkeit Gottes ist an sich zwar durch den Moment der Grundlosigkeit bestimmt, ist jedoch insofern sie Gesetz, d.h. sowohl gesetzt als auch setzend, ist, als Grund be-gründend. Hieraus erhellt sich die systematische Notwendigkeit einer bestimmteren Unterscheidung von Identität und Grund, wenn die „FS“ als System der Persönlichkeit (Gottes) verstanden werden können soll. Die

³⁸⁵ Vgl. ebd. S. 161

³⁸⁶ Eine formale Nachzeichnung der Logik der Prädikation und Pronomination, wie sie bei Hogebe bzgl. der „WA“ und diesem folgend bei Gabriel bzgl. der „WA“ sowie der „FS“ vorliegt, ist zwar rein strukturell *richtig*, onto-theologisch sowie persönlichkeits-theoretisch aber nicht *wahr*. Wir folgen hier entschieden der Analyse und Kritik McGraths, der diagnostiziert: „[...] [T]his interpretation must suspend or ignore Schelling’s overtly theological intentions. [...] Notwithstanding the accuracy of Hogebe’s and Gabriel’s analysis of Schellingian logic, the formalistic reading of the middle Schelling is an all too common imposition of late twentieth-century presuppositions [...]. Lost in the formalization is not only the theology but also the specifically volitional aspect of the potencies. What Hogebe and Gabriel flatten into pronominal and predicative being are, according to Schelling, specific directions of *will*, vectors of volition or desire; the potencies are not merely structural features of language but basic elements of nature.“ (McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 122f.) McGrath bezieht sich hier insbesondere auf Hogebe: *Prädikation und Genesis*, sowie auf Gabriel: *Das Absolute und die Welt in Schelling’s Freiheitsschrift*, bzw. Gabriel: *Der Ungrund als das uneinholbar Andere der Reflexion*. Diese Interpretationslinie weiterverfolgend hat Gabriel zudem die Ontologie der Prädikation Schellings in den „WA“ als eine Weiterentwicklung der Fregeschen Sprachanalyse interpretiert. (Vgl. Gabriel: *Die Ontologie der Prädikation in Schellings Die Weltalter*)

³⁸⁷ AA I, 17, S. 123

³⁸⁸ Diese Feindifferenzierung scheint Schellings bis ins Spätwerk zu begleiten. So finden wir in der „PdO“ etwa einmal die Freiheit als das Höchste selbst der Gottheit und einmal letztere unmittelbar mit ersterer identifiziert gleichsam als das höchste Selbst der Gottheit. In SW XIII, S. 256 ist der Ausspruch „*Freiheit* ist unser und der Gottheit Höchstes“ der Urfassung (UPdO, S. 79) zu „*Freiheit* ist unser Höchstes, unsere Gottheit [...]“ geworden.

³⁸⁹ AA I, 17, S. 123

Theorie der Persönlichkeit fußt mit der letzten Bestimmung jedenfalls auf einer Willensontologie, welche Hennigfeld als die entscheidende Wende im der „FS“ ansieht, da sie „[...] einen realen Begriff der Freiheit und eine sachhaltige Bestimmung des Bösen [ermöglicht]“³⁹⁰, welche Momente wir noch als der Persönlichkeit wesentlich nachzuvollziehen haben.

Auf der Unterscheidung des Gesetzes der Identität und des Grundes basierend, gibt uns Schelling eine spezifischere *prinzipielle Unterscheidung* an die Hand, nämlich die Unterscheidung „[...] zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“³⁹¹. Hierbei handelt es sich, mit Sandkaulen gesprochen „[...] um so etwas wie eine ontologische Generalaussage [...], die in zwei Fällen jedoch, im Falle Gottes und des Menschen, zugleich tauglich sein soll, deren Persönlichkeit zu begründen, und zwar so, daß die Verfaßtheit Gottes derjenigen des Menschen vorgängig ist“³⁹². Die Unterscheidung ist demnach als eine die Persönlichkeit (Gottes) fundierende Differenz anzusehen, die einen unterschiedenen Zusammenhang mehrerer Qualitäten sowohl des Begriffs Gottes als auch der Persönlichkeit überhaupt erlaubt. So merkt Schelling zunächst an, dass der Moment der Grundes zwar einerseits die Existenz Gottes begründet, jedoch andererseits Gott, gerade insofern er existiert, den Grund seiner Existenz nicht außer sich haben kann. Da der Grund der Existenz Gottes somit sowohl nicht außer ihm als auch nicht mit der Existenz identisch sein kann, ist der Grund der Existenz Gottes selbst Gott als *nicht actu existierend*. Nicht actu zu existieren, bedeutet Schelling an dieser Stelle Gottes Sein, insofern es nicht absolut betrachtet, d.h. seiner Existenz nach, ist, sondern, insofern es das Absolute minus der Absolutheit ist. Wie wir bereits sahen, ist die derivierte Absolutheit = der Natur und der *nicht actu existierende Grund Gottes* ist daher die *Natur*. Der Grund „[...] ist die *Natur* — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen“³⁹³. Diese Formulierung legt uns eine gedoppelte Auffassungsweise der Natur nahe. So ist die Natur *in* Gott einerseits schlechthin Natur oder sogar bestimmter *Prinzip der Natur*, andererseits als ebendiese Bestimmung auch die *Natur Gottes*. So ist der „[...] Grund, insofern er Grund Gottes ist [...] auch der Grund der Welt“³⁹⁴.

³⁹⁰ Hennigfeld: Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801 – 1809, S. 27

³⁹¹ AA I, 17, S. 129

³⁹² Sandkaulen: Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings „Freiheitsschrift“, S. 40

³⁹³ AA I, 17, S. 129

³⁹⁴ Hermanni: Der Grund der Persönlichkeit Gottes, S. 169. Schelling selbst hebt diese Unterscheidung in der Streitschrift gegen Jacobi hervor. Aus dem Zitat können wir außerdem das Projekt der „WA“ vorgedeutet sehen, die die Natur in Gott als *erste Potenz* Gottes ausführlich behandeln werden. „Gott, oder, genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist, ist Grund – in zweierlei Verstand, der wohl unterschieden werden muß. Einmal ist er Grund - von sich selbst nämlich, sofern er sittliches Wesen ist [...]. Aber Gott macht sich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht [...]. Wie kann sich Gott herablassen, als, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und wir das Leben haben in ihm?“ (SW VIII, S. 71)

An diesem Punkt zeichnet sich die Bestimmung der Natur als dieser Dopplung dadurch aus, dass sie es verunmöglicht, den existierenden Gott als linear-zeitlich zu verstehen. Einerseits ist Natur als Schöpfung überhaupt erste *Folge* aus der Persönlichkeit Gottes, d.h., insofern er Schöpfer ist. Andererseits ist die Natur Gottes der *Grund* zur Existenz Gottes selbst als dessen Grundlage, Basis und Fundament. Die Natur Gottes kann daher sowohl als Selbstbezug oder aber Beziehung zum Andern seiner selbst interpretiert werden, woraus sich erhellt, dass Gott schlechthin und absolut betrachtet weder voll durch den Modus des Selbst- noch des Fremdbezugs bestimmt ist. Dementsprechend *ist* der Grund, wenn er ist, schon in Existenz übergegangen, welche diesen zu ihrem Grund hat. Dagegen ist der Grund gerade dadurch charakterisiert, dass dessen Nicht-Sein, bzw. das, was *nicht ist*, insofern er ist (= Gott), die Existenz (Gottes) ist. Diesen Widerspruch löst Schelling durch eine subtilere Bestimmung dessen, was der Grund bzw. die Natur Gottes ist, nämlich Gott insofern er „[...] nicht *Er Selbst* ist [...]“³⁹⁵. Nicht-Er-Selbst-Sein und Er-Selbst-Sein sind in ihrem Zusammenhang als Grund und Existenz gewissermaßen die negative und positive Seite *desselben* Wesens, in dem „[...] kein Erstes und kein Letztes [ist], weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andre und doch nicht ohne das andre ist“³⁹⁶. Dem Grund ermangelt die Existenz in eben dem Maß, in dem er nicht Grund *von* Existenz ist. Die Existenz *weiß* um sich in dem Maß, in dem sie einen Grund hat.

Von der Seite des Grundes erscheint die Dynamik, welche von der Seite der Existenz Wissen ist, als Sehnsucht und Begierde. Gott als Ursein, welches Wille ist, wird durch die Unterscheidung von Grund und Existenz seines Wesens in zwei Momente unterschieden, deren Beziehung eine *affektive* ist. Was wir noch deutlicher in den „SPV“ und „WA“ sehen werden, lässt sich hier bereits andeuten: Der Grund markiert die *unbewusste*, die Existenz die *bewusste* Seite des göttlichen Wesens, daher deren Wechseldynamik und Zusammenhang ebenso als Zusammenhang des Unbewussten mit dem Bewusstsein verstanden werden kann. Den unbewusste Moment des Grundes nennt Schelling „[...] die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“³⁹⁷. Geboren werden soll die eigene Existenz, die mit dem Wissen um sich gleichzusetzen ist. Insofern nun sowohl der Grund als auch die Existenz Bestimmungen des Urseins als Willen sind, ist der Grund der Wille zur Einheit des göttlichen Wesens, das *nicht* um sich selbst weiß. Er ist daher „[...] Wille, in dem kein Verstand ist [...]“³⁹⁸. Die Abwesenheit des Verstandes rückt diesen ersten Moment Gottes (= den Grund) in eine implizierte Nähe zum Wahnsinn. Als Wille des Grundes in dem kein Verstand ist, ist dieser

³⁹⁵ AAI, 17, S. 130

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Ebd.

Wille dennoch ein Wille *des* Verstandes, insofern er Sehnsucht und Begierde desselben nach sich selbst ist. Der verstandlose Wille ist daher „[...] nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist“³⁹⁹. Wir finden hier also „[...] den internen Dualismus zwischen Grund von Existenz und Existierendem in Gott als Verhältnis von Sehnsucht und Verstand“⁴⁰⁰. Sehnsucht oder Begierde ist als dem Verstand gegenüberstehende Bestimmung im Rahmen der *ontologischen* Qualität des Willens „[...] die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt“⁴⁰¹.

Das *Prinzip des Grundes* ist uns somit als *Prinzip der Unbegreiflichkeit* offenbar, welches genauso als *Prinzip der Existenz/Wirklichkeit* angesehen werden kann und als ein die Existenz der Persönlichkeit garantierendes Prinzip zudem *Prinzip der Individuation* ist.⁴⁰² Als Prinzip der Individuation ist der Grund nicht bloß allgemeiner Grund von Allgemeinem, sondern muss die wahre Existenz von Einheit als *Einzelnem* und somit sowohl die göttliche als auch die zumindest *mögliche* menschliche Freiheit fundieren. Wie aber vermag Sehnsucht oder Begierde als verstandloses Moment und affektive Willenskraft Einzelnes als persönlich Existierendes begründen? Da die Unterscheidung von Grund und Existenz nur in der Einheit des Wesens besteht und der Grund zwar den Moment ausmacht, der in Gott nicht Gott als Er Selbst ist, so ist der Grund dennoch nie, ohne dass Gott *actu* wäre: „[S]o ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht *seyn* könnte, wenn Gott nicht *actu* existierte.“⁴⁰³ Die Existenz Gottes ist durch den Moment des Grundes daher mehr als ein *Werden* oder *Leben* als ein zunächst Nicht-Sein-und-dann-Sein bestimmt. So wird „[...] aus dem Sein Gottes sein Werden [...] und die Rede von Gott [gerät] in eine bewußte Zweideutigkeit [...]: durch seine Verfassung geht ein Spalt, insofern der Grund in Gott nicht 'Er selbst' als *actu* existierender ist“⁴⁰⁴. Die Sehnsucht des Grundes nach Verstand ist ebenso die Herkunft des Verstandes aus dem Grund und somit wirkliche wechselseitige Voraus-, Entgegen- und Ineinandersetzung. Zudem kann der Verstand als ein Werden aus dem Grund betrachtet werden, welches ebenso ein sukzessives Verständlich- und Bewusst-Werden des (unbewusst begehrenden) Grundes ist. Mit dem Bisherigen hat Schelling daher mehr die Momente der *persönlichen* Existenz dargelegt, als für die persönliche *Existenz* Gottes zu

³⁹⁹ Ebd. S. 131

⁴⁰⁰ Iber: Prinzipien von Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“, S. 121

⁴⁰¹ AA I, 17, S. 131

⁴⁰² Vgl. Hermanni: Der Grund der Persönlichkeit Gottes, S. 166f.. Auch Iber sieht den Grund von Existenz als Individuationsprinzip an. (Vgl. Iber: Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“, S. 121)

⁴⁰³ AA I, 17, S. 130

⁴⁰⁴ Sandkaulen: Dieser und kein Anderer?, S. 41

argumentieren. Insofern ist das Einzelne zwar als ein prinzipiell *persönliches* dargestellt, die *wirkliche* Existenz aber, d.h. Persönlichkeit (Gottes) als *actu* existierend noch als Voraus- und Entgegensetzung bestimmt. Diese Existenz als solche, ist „[...] der Geist, d.h. *Gott* als *actu* existierend“⁴⁰⁵. Der Moment des Geistes ist letztlich die Freiheit von den beiden Prinzipien des Grundes und der Existenz, dabei er dennoch als deren „Drittes“ fungiert und sich entweder zu deren Zerrentnlichkeit oder Unauflöslichkeit verhält, woraus sich der Unterschied der göttlichen und menschlichen Freiheit erklärt, wobei Letztere für Erstere als *Möglichkeit* ist.

Die in *Gott unzertrennlichen* Prinzipien des Grundes und der Existenz lassen aus ihrer gleichzeitigen Widersprüchlichkeit folgende zwei Erkenntnisse Schellings nachvollziehen. Einerseits lassen sich im Begriff Gottes *zwei Prinzipien* feststellen, andererseits sind diese beiden Prinzipien in ihrer *Zweiheit* sowohl *Folge* als auch selbst wiederum *Basis*. Sie sind *Basis*, insofern ihr Verhältnis, d.h. ihr Zusammenhang, gerade die *Dynamik* bezeichnet, die ihre Unterschiedenheit ausmacht, also insofern sie die zwei gleich-gültigen Anfänge der Selbstoffenbarung eines Wesens sind, das in der lebendigen Einheit dieser Kräfte besteht. Sie sind *Folge*, insofern sie das Auseinandergehen einer vorgängigen Einheit sind, die noch als *Ungrund* zu beleuchten ist. Als *Basis* wird die *Dynamik* von Grund und Existenz auf sich selbst angewandt gedacht und damit das Wesen ihres schöpferischen Zusammenhangs als *Persönlichkeit* erkannt. Diesen Zusammenhang bezeichnet Schelling als *Einbildung*.

Das dunkle Prinzip des Grundes, welches im affektiven Zusammenhang mit dem lichten Prinzip des Verstandes steht, bezeichnet den Ausgangspunkt der Sehnsucht zum Sich-Verständlich- oder Bewusst-Werden der (göttlichen) Persönlichkeit. Die Sehnsucht ist in diesem Sinne der *Grund* zum Anfang der Bewusst-Werdung des Verstandes, wodurch „[...] sich in *Gott* selbst eine innre reflexive Vorstellung [erzeugt], durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als *Gott*, *Gott* sich selbst in einem Ebenbilde erblickt“⁴⁰⁶. Der Moment Gottes, der *Gott* nicht *actu* existierend ist, wird zum Moment Gottes, insofern er *actu* existierend ist. *Gott* als nicht *actu* existierend ist die *Natur* Gottes in *Gott*, welche nicht *Gott als* *Gott* ist. *Gott* *actu* existierend aber ist *Geist*. Insofern nun die *Natur* Gottes in *Gott* nicht *Gott* ist, aber *Grund* zum Sein Gottes ist, wird in *Gott* *Gott* selbst *gezeugt*. Insofern *Gott* sich in seinem Ebenbilde erblickt, zeugt er sich also und diese Zeugung macht den Moment der Geistigkeit aus. Da der *actu* existierende *Gott* als *Geist* aber der *Prius* selbst des Grundes der Existenz Gottes ist, ist die jetzt zusätzliche Bestimmung in *Gott* nicht *Gott*, sondern das *Zeugen* oder *Schöpfer-Sein* der *Natur*. Dieses Bewusstsein ist das Ebenbild Gottes in *Gott* und

⁴⁰⁵ AAI, 17, S. 134

⁴⁰⁶ Ebd. S. 132

wird von Schelling als *Wort* der Sehnsucht bezeichnet. Dieses hat *unterscheidenden* Charakter und ist damit die *Formulierung* der Dynamik von Grund und Existenz, welche die *primäre Differenz* in der Identität des göttlichen Wesens ist. Die Einheit, auf die der Grund qua Ahnung, Sehnsucht und Begierde unbewusst geht, verklärt sich hier zuerst in Bewusstsein, insofern der Moment des Verstandes zuerst den *Unterschied* von Verstand und Grund markiert. Die vom Grund ausgehende Existenz wird ebenso verständlich, indem sie be-gründet und vom Grund unterschieden wird. Die anhebende Unterscheidung des Grundes von der Existenz ist daher die Manifestation letzterer und es „[...] entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre *Ein-Bildung* [...]“⁴⁰⁷. Die Formulierung qua Wort des Verstandes ist die Einbildung des Grundes zur Existenz bzw. das Werden Gottes in sich selbst aus seiner Natur. Scheidung und Bildung finden hier demgemäß zugleich statt, bzw. bezeichnen beide Verben *einen* Moment der schöpferischen Persönlichkeit, wodurch die in der Natur „[...] in ihr unbewußt [...] enthaltne Einheit zu entfalten vermag“⁴⁰⁸. Die Scheidung wäre dem Prinzip des Grundes, die Bildung dem Prinzip des Verstandes zu adäquieren, wobei beide Momente gerade nur *als solche* zu unterscheiden sind, insofern sie der Dynamik der In-eins-Bildung folgen, wie umgekehrt die Einbildung nur stattfindet, insofern diese Momente als im göttlichen Wesen geschiedene sind. Die *Scheidung* Gottes von sich selbst (d.h. der Grund / die Natur *in* Gott) bezeichnet zwar einen realen Spalt in Gott, nicht jedoch eine veritable Zerspaltung.⁴⁰⁹ Dieser Spalt kann als Offenheit und Freiheit der notwendig miteinander verbundenen Prinzipien der Notwendigkeit (Grund) und Freiheit (Existenz) angesehen werden, wodurch die Superiorität der Freiheit Gottes garantiert wird, ohne die Priorität der Notwendigkeit seines Wesens zu leugnen. Insofern aber der actu existierende Gott als Geist wiederum der Prius der Unterscheidung in den Moment der Freiheit und Notwendigkeit seines Wesens ist, ist *für* und *in* Gott die Superiorität der Freiheit gleichsam selbst der Priorität der Notwendigkeit als apriori mitgegeben. Die Scheidung Gottes von seiner Natur entspricht daher der Schöpfung letzterer: „[...] [T]he dissociation of God from himself is identified with the creation of the world.“⁴¹⁰

Das Prinzip der Notwendigkeit des Grundes ist zwar von der Freiheit der Existenz unterschieden, verlangt nach dieser mit Sehnsucht jedoch nur, weil ein unauflöslicher Zusammenhang im Geist

⁴⁰⁷ Ebd. S. 132f.

⁴⁰⁸ Ebd. S. 132

⁴⁰⁹ Vgl. Sandkaulen: *Dieser und kein Anderer?*, S. 41 Der Spalt oder Unterschied in Gott ist wohl der Raum, in den das Wort der Schöpfung gesprochen wird, und somit die konstitutive Leerstelle, die das schöpferische Sein eröffnet. Wesentlich ist jedoch, dass diese Öffnung nicht bloß als anonymes „Drittes“ fungiert, sondern stets kreativ benannt ist und wird.

⁴¹⁰ McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 133

besteht, der den Mangel an Existenz im Grunde erst als diesen sein lässt. Die Unauflöslichkeit der Prinzipien von Grund und Existenz ist in diesem Sinne Vorrecht des göttlichen Wesens, insofern es schlechthin absolut und Geist ist. So ist die Einbildung oder Zeugung und Scheidung der Prinzipien des Grundes und der Existenz zwar Moment des Begriffs Gottes, die wirkliche Selbstständigkeit, wie wir sie bereits als Thema in „PuR“ nachvollzogen haben, jedoch noch zu erfragen, wenn die Freiheit und das Bewusstsein des Menschen nicht unmittelbar mit dem göttlichen Zustand identifiziert werden soll. Die *Zertrennlichkeit* der Prinzipien begreiflich zu machen, ist Schelling daher der nächste Schritt, welcher zugleich die spezifische menschliche Freiheit benennen können wird, deren *Möglichkeit* in den nachvollzogenen Prinzipien uns als (Gegen-)Bild Gottes bzw. als in Gott von Gott unabhängiges Prinzip bereits vorliegt.

II.3.b.ii. Wirklichkeit der menschlichen Freiheit als Erhebung des Eigenwillens und Zertrennlichkeit der Prinzipien im Menschen

Um das Bisherige zu kondensieren, kann das Folgende, das die prinzipiellen Bestimmungen, die aus dem Begriff Gottes hervorgingen, auf alles Geschaffene anwendet, angeführt werden:

„Jedes der [...] in der Natur entstandnen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich [...]. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber [...] der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunklen Prinzips in das Licht geht, [...] so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beyde sind [...] Eins in jedem Naturwesen.“⁴¹¹

Die beiden Prinzipien sind in jedem Wesen vereint und machen zugleich die beiden Grundmomente der Willenskonstitution aus. So erklärt Schelling entsprechend der prinzipiellen Unterscheidung diese Willen als *Eigenwille* des Grundes und *Universalwille* des Verstandes.⁴¹² Das freie Zusammenspiel jener, insofern sie zwar *unterschieden*, aber *nicht getrennt* sind, ist zu verstehen als *Unterordnung* des ersten unter den zweiten, welche in Gott gleichsam immer schon stattgefunden hat, *insofern er actu existiert*. Weil das actu Existieren Gottes für Schelling aber absolute Priorität ist, sind die unterschiedenen Prinzipien in Gott, insofern er Gott *ist*, nie *als* getrennte, sondern als unzertrennliche Einheit. In Gott sind die Prinzipien demnach nur der *Möglichkeit* nach getrennt, bzw. ist das Existieren Gottes = der Bestimmung der Zertrennlichkeit *als* Möglichkeit.

⁴¹¹ AAI, 17, S. 133

⁴¹² Vgl. ebd.

Das In-eins-gebildet-Sein der Prinzipien ist bereits angedeutet worden als die Sphäre des Geistigkeit (Gottes). Das Geist-Sein Gottes ist demnach synonym für die Unzertrennlichkeit der Prinzipien. Auch im Menschen sind die beiden Prinzipien ineinsgebildet, die Einheit der Prinzipien ist hier jedoch eine *geschaffene* und das bedeutet eine *auflösliche*. Die Unterordnung des Eigenwillens unter den Universalwillen ist im Menschen daher eine ebenso *mögliche* wie sie in Gott eine notwendig-wirkliche ist. Zwar ist durch die Verbindung der Prinzipien im Menschen dieser ebenso *Geist*, allerdings mit der Möglichkeit der Auflösung des ihn konstituierenden Zusammenhangs, wodurch sich eine Möglichkeit und Macht der (Selbst-)Zerstörung offenbart, die gleichursprünglich dem Sich-Zeigen Gottes als Geist im und für den Menschen ist:

„Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beyder Prinzipien eben so unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d.h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.“⁴¹³

Diese *Möglichkeit zum Guten und Bösen*, d.h., dass das Gute ebenso „nur“ möglich ist, wie das Böse, macht für Schelling die spezifische menschliche Freiheit und deren *Wirklichkeit* gegenüber der göttlichen aus. Der wesentliche Unterschied der Persönlichkeit Gottes und des Menschen liegt demnach nicht in deren Prinzipien, sondern der Form des Zusammenhangs dieser. Daher ist die „[...] spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freyheit [...]“⁴¹⁴ gefasst in ihrem realen und lebendigen Begriff „[...] daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey“⁴¹⁵. Die Erhebung des Eigenwillens über den Universalwillen entspricht der Trennung der Willensdynamik zu Gunsten einer Loskoppelung des Grundes und ist auf umgekehrte Weise das Verhältnis der Willen, wie sie *in* Gott sind. Der Geist des Menschen ist im Unterschied zum Geist Gottes durch die Erhebung des Eigenwillens charakterisiert, welches ein Aktualisieren des Partikularen über das Ganze bedeutet und die Möglichkeit zur Erhebung des Bösen (isolierter Partikularwille) impliziert. Die beiden Alternativen des Zusammenhangs von Partikularität und Universalität markieren somit mögliche Seinsweisen des Geistes. Wird die Partikularität über die Universalität erhoben, herrscht der *Geist der Zwietracht*, dagegen der *Geist der Liebe* das Partikuläre dem Universalen unterordnet.⁴¹⁶ Der Geist der Zwietracht ist somit der Titel für das Lossagen des Eigenen vom Allgemeinen oder das Ergreifen der Selbstheit hin zur abgekoppelten

⁴¹³ Ebd. S. 134

⁴¹⁴ Ebd. S. 124

⁴¹⁵ Ebd. S. 125

⁴¹⁶ Vgl. ebd. S. 135

Eigenständigkeit, welches Schelling in „PuR“ bereits als Sünde bezeichnete. In der „FS“ wird jene Erhebung des Eigenwillens das Böse genannt, daraus ersichtlich ist, dass die Ausdrücke Abfall, Böses und Sünde von Schelling austauschbar verwendet werden.⁴¹⁷ Das Böse oder die Sünde sind uns qua Durchgang durch die Prinzipien, wie sie Schelling in der „FS“ behandelt, nun aber als positive Verkehrtheit der Dynamik einsehbar, die als harmonische die schöpferisch zeugende Persönlichkeit konstituieren. Indem der Moment des Grundes, welcher das in und von Gott unabhängige Prinzip ist, entgegen seiner Unterordnung in Gott erhoben wird, verkehrt sich die Harmonie und Temperatur in Disharmonie und Distemperatur der lebendigen Kräfte der Prinzipien. Die Zertrennlichkeit der Prinzipien ist daher auch nicht unmittelbar die problematische Konstellation der Sünde und des Bösen, sondern Voraussetzung für die *positive Verkehrung* einer *falschen Einheit*. So ist „[...] nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann“⁴¹⁸. Das *Falsche* dieser Einheit besteht in der Einseitigkeit bezüglich des Moment des Grundes, der als Untergeordneter in Gott Natur ist. Als Übergeordneter versucht der Grund sich jedoch genau die Stelle bewusst zu machen, die für Gott wesentlich unbewusst ist, und verkehrt damit den Lauf der Bewusst-Werdung in den Abfall der Unbewusst-Werdung und ist daher wortwörtlich *wider-* oder *unnatürlich*.

Indem das Unbegreifliche des Grundes zum eigentlichen Wesen des Bewusstseins erhoben und der Grund daher in seiner Spezifität negiert und statt *be-*griffen *er-*griffen wird, wird der unbewusste Moment ausgeschlossen wie geleugnet und *lügt*⁴¹⁹ daher ein *falsches Bewusstsein* der *scheinbaren Durchsichtigkeit der Unbegreiflichkeit* in die Existenz. In dieser Funktion ist das Böse *Versuchung* zur Trennung der Prinzipien, die nur deshalb trennbar sind, weil ihr Band im Menschen ein *freies* ist.⁴²⁰ So führt die Verdrängung der Realität des Grundes zu dessen destruktiver Macht und die scheinbar transparente „[...] Selbstvermittlung führt in einen theoretischen wie praktischen Egoismus, der sich selbst vernichtet. [...] Er will über das Unverfügbare verfügen, weil er fürchtet

⁴¹⁷ Vgl. Cabezas: *Persönlichkeit und Böses*, S. 16. „Das Böse der *Freiheitsschrift* [...] entspricht dem Abfall von 1804.“ Cabezas nennt zum Beleg noch die Stellen SW VI, S. 43; SW VII, S. 366, 372, 400; AA II, 8, S. 158 und 184. Dem widersprechend schreibt Iber: „Bei Schelling sind das Böse und die Sünde nicht identisch. Die Sünde läßt sich nur theologisch innerhalb der christlichen Theologie verstehen. Sünde ist christlich gedeutetes Böses. Schelling faßt das Böse jedoch nicht als Sünde, zu ihm gehören vielmehr alle negativen Fakten (z.B. Krankheit).“ (Iber: *Das Andere der Vernunft* als ihr Prinzip, S. 196) Ein bis in den Wortlaut gegenteiliger Beleg liegt jedoch, die von Cabezas angeführten Stellen ergänzend, in AA I, 17, S. 136 vor. Die Thematik des Bösen als Erhöhung des Partikularen über das Allgemeine oder Isolierung der Selbstheit begleitet Schellings Denken bis ins Spätwerk, in welchem seine finalen Überlegungen in der Theorie des Satans gipfeln.

⁴¹⁸ AA I, 17, S. 140

⁴¹⁹ Ist das *Sprechen* des *Wortes* der *Wahrheit* eigentliches Moment der Persönlichkeit, insofern sie Schöpfer oder schöpferisch ist, ist das *Lügen* das Analogon des destruktiven Waltens des Grundes in seiner Partikularität.

⁴²⁰ Vgl. ebd. S. 143

sich zu verlieren.“⁴²¹ Gerade indem ein Übermaß an Selbstergreifen des Grundes herrschend wird, wird dieser sich zum Abgrund seiner selbst, indem die übersteuernde Selbstvermittlung und Begründung den Verstand verliert oder verloren hat, gerade indem dieses Ergreifen zum dominanten Moment wird.

Die Furcht, sich zu verlieren, rührt aus der abgelehnten Unterordnung des Eigenwillens unter den Universalwillen her, der ein Aufgehen des Ersten im Letzen bedeutet.⁴²² Er perpetuiert in dem unaufhaltsamen Grundgeben zur/der eigenen Realität den Verlust zum Bezug der Möglichkeit der Verständlichkeit und verzehrt sich in diesem Sinne selbst. Der *Geist der Zwietracht* ist demnach ebenso ein *Geist der Angst* und trennt die Prinzipien ebenso wie er sie umkehrt und vertauscht. Diese von Schelling beschriebene Dynamik ist die innere Verfassung der Sünde, die, wie wir jetzt verstehen, ihren Anfang in einer unbegreiflichen Angst hat. Diesen Zusammenhang durch das Bild von Zentrum (für Universalwille) und Peripherie (für Partikularwille) erhellend, schreibt Schelling, dass jene

„[...] Angst des Lebens selbst [...] den Menschen aus dem Centrum [treibt], in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da die Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden.“⁴²³

Nicht, dass die Ruhe der Selbstheit gesucht wird, ist hierbei das Verkehrte, sondern, dass sie gewissermaßen an den falschen Stelle gesetzt wird. Indem das Periphäre/Partikulare zum Zentrum erhoben wird, dieses aber nicht sein kann, wird es unmittelbar in die Peripherie zurückgedrängt und ist sich seiner nur noch als eines Herausgesetzt- oder Geschleudert-Werdens bewusst, das einem Rotieren zwischen wahren und vermeintlichem Zentrum entspricht. Die Realität dieser Konstellation wird spätestens und auf unausweichliche Weise durch den Tod repräsentiert, der als Ende der Eigenheit deren absolutes Gegenteil ist, insofern die Realität des Todes die Partikularität der Partikularität entgegen ihrer vermeintlichen Universalität bezeichnet. Der Tod ist die radikalste Folge der Sünde, welche in einer Verkehrung der Prinzipien des Geistigen besteht und eigentlicher

⁴²¹ Gabriel: Leben und Tod in Schellings *Freiheitsschrift*, S. 214f.

⁴²² „Die Angst des Lebens ist Angst vor und um das Leben. Die Angst vor dem Leben ist die Angst des Eigenwillens vor Selbstverlust bzw. die Angst, der Eigenwille werde mit der der Freiheit zugemuteten Entscheidung zum Guten in der Einheit mit dem Universalwillen untergehen.“ (Iber: Prinzipien von Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“, S. 128)

⁴²³ AA I, 17, S. 149f.

Inhalt der Angst ist, nämlich, „[...] daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nicht-Seyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen“⁴²⁴.

Der partikuläre Wille, der sich selbst universalisiert und damit den Bezug zum eigentlichen Universalen trennt, erhebt das Prinzip des Grundes *für sich* und damit unmittelbar *gegen sich*. Die Konstellation der Sünde ist hier zwar destruktiv, schafft das Leben, gegen das es sich sträubt, aber nicht zu vernichten, sondern verkehrt es in „[...] ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe, und der Verderbniß“⁴²⁵. Den von Schelling hieran anschließenden Vergleich mit der Krankheit kommentiert McGrath treffend: „Schelling speaks of evil as a kind of spiritual disease: [...] on an epistemological level, the excessive positivity and singularity of things, on an anthropological level, the contingency of freedom, and [...] on a psychological level, the unconscious motives, complexes, and inspirations that hinder and guide human action.“⁴²⁶ Aus dem Hunger der Selbstsucht speist sich daher paradoxerweise das Böse als der „[...] sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Uebermuth, Alles zu seyn, in's Nichtseyn fällt“⁴²⁷. Die Verkehrung des göttlichen Bandes des Geistes der Liebe, der Grund und Existenz vermittelt, pervertiert das göttliche (wahre) In-eins-Bilden durch falsche Imagination zu einem umgekehrten Gott, der statt der göttlichen Liebe eine Allmachtsphantasie, gespeist durch untergründige Angst, installiert.⁴²⁸ Obgleich daher „[...] der Geist des Menschen vom Geist Gottes ist, ist er als selbstischer Geist von Gott unabhängig, ein potentiell gottwidriges Wesen. Der Mensch ist Eben- und zugleich Gegenbild Gottes.“⁴²⁹

An dieser Stelle können wir nun hervorheben, dass die falsche Einbildung im Geist der Lüge und Falschheit mit einem *Unbewusst-Sein* dessen einhergeht, was in der göttlichen Beziehung schlechthin *bewusst* ist. Die Dichotomie bzw. besser: Dynamik von Unbewusstem und Bewusstsein

⁴²⁴ Ebd. S. 157

⁴²⁵ Ebd. S. 136

⁴²⁶ McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 131 Das Theorem des Bösen als Krankheit wird ausführlich besprochen in: Müller: *Anamnese des Bösen*

⁴²⁷ AA I, 17, S. 157

⁴²⁸ „Ist in dem Menschen das finstre Prinzip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm Eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existierend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beyden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein andrer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes [...] erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Aktus gelangen kann, [...], und daher, [...] nicht mir dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination [...] - welche eben die Sünde ist - als wirklich erfaßt (aktualisirt) werden kann [...].“ (Ebd. S. 156)

⁴²⁹ Iber: *Prinzipien von Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“*, S. 124; hierzu passend auch Cabezas: „Das Gegenbild ist hier, genauso wie 1809, nicht an sich das Böse, sondern nur in einem bestimmten Betracht, nämlich dann, wenn es das göttliche Verhältnis verkehrt [...].“ (Cabezas: *Persönlichkeit und Böses*, S. 16)

ist hierbei der Unterscheidung in *wahr* und *falsch* vorgängig und die letzte Unterscheidung erhält erst mit dem Unbewusstwerden des Bewussten bzw. der scheinbaren bewussten Besetzung des unbewussten Moments bestimmenden Einzug in die benannte Dynamik. So ist die „[...] unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und der Erkenntniß“⁴³⁰ als das wahre Gute nur zu bewirken durch eine göttliche Magie, die in der Gebundenheit des finsternen an das lichte Prinzip besteht und Schelling als *Religiosität* benennt.⁴³¹ Der Moment des Unbewussten ist daher hier in den Rahmen einer religiösen Dimension eingebettet, die darauf geht, das Unbewusste in den Prozess des Bewusst-Werdung einzubinden, von der es sich losgekoppelt hat.

Dass die Persönlichkeit des Menschen durch den Moment der Sünde und des Bösen von der göttlichen Persönlichkeit zwar *nicht prinzipiell*, aber *aktuell* verschieden ist, macht einen letzten Schritt unserer Untersuchung der „FS“ notwendig.⁴³² Dieser Schritt besteht darin denjenigen *Aktus* genauer heben, der die göttliche von der menschlichen Freiheit und Persönlichkeit *unterscheidet* und uns mit Schelling ermöglicht, den *Aktus*, welcher für den Menschen zur Sünde wird, zuerst *prinzipiell* zu fassen und damit die Wirklichkeit der Tat der Selbstergreifung in ihrer tieferen Dimension als *Entscheidung* überhaupt zu begreifen.

II.3.b.iii. Das Werden der Persönlichkeit als Entscheidung aus dem Ungrund

Wenn Persönlichkeit überhaupt darin besteht, schöpfer(isch) zu sein, dann ist die Schöpfung gleichbedeutend der Manifestation der Persönlichkeit ihres Urhebers. Dass die Schöpfung „[...] keine Begebenheit, sondern eine That [ist]“⁴³³, die vermöge der Persönlichkeit des Schöpfers geschieht, eröffnet daher die Frage nach der Dimension des Geistes, welche als Urheber der Schöpfung dieser *vorgängig* durch eine Un-persönlichkeit charakterisiert ist. Da Schelling die Persönlichkeit sowohl des Menschen als auch Gottes anhand der gleichen Prinzipien erhellt, und diese als nur bezüglich ihrer *Aktualität*, d.h. der Art und Weise der Tat, welche schlechthin schöpferisch ist, verschieden ansieht, gilt zu fragen, was die Einheit der Prinzipien ist, insofern sie

⁴³⁰ AA I, 17, S. 158

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Die *aktuelle* Verschiedenheit erklärt Schellings Kommentar zum Bösen in den „WA III“ als im Menschen verborgene *Möglichkeit*, die nur für Gott absolut betrachtet vollends überwunden ist, für und im Menschen aber als *Möglichkeit* stets *aktualisiert* werden kann: „Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich aufthun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsterniß begraben seyn sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist. Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne.“ (SW VIII, S. 268)

⁴³³ AA I, 17, S. 161

nicht entweder als Geist der Liebe die Persönlichkeit Gottes oder als Geist der Zwietracht die Spezifität der Persönlichkeit des Menschen ausmacht.

Genauer betrachtet ist der Geist oder Wille der Liebe das bestimmende Moment, wodurch „[...] Gott sich erst persönlich macht“⁴³⁴. Die schöpfende Liebe Gottes hat dabei zur Grundlage den ersten Anfang der Schöpfung, der als Wille des Grundes die „[...] Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären [...]“⁴³⁵, ist. Somit ist deutlich ersichtlich, dass die Schöpfung mit einer Doppelung beginnt, welche, da *im Anfang* noch kein Vorher und Nachher ist, sondern „[...] alles in Einem magischen Schläge zugleich geschieht [...]“⁴³⁶, als „[...] zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind [...]“⁴³⁷. Die Tat, welche Gott als Schöpfer wie prinzipiell das Werden der Persönlichkeit konstituiert, ist daher als *Unterscheidung* bestimmt. Die wahre Einheit des göttlichen Geistes, welcher durch die Liebe als Zusammen von Grund und Existenz konstituiert ist, ist somit wesentlich durch einen Unterschied von sich selbst zu charakterisieren. Die Liebe, bzw. der Wille oder Geist derselben ist *im Unterschied* zum *Unterschiedenen* Willen des Grundes nicht das *Unterscheidende*, sondern *entscheidender* Moment der Persönlichkeit Gottes, welche = der absolut freien *Entscheidung* (zur Schöpfung) ist.⁴³⁸ Die Entscheidung zur Schöpfung konstituiert somit die beiden gleich ewigen Anfänge, von denen der eine im Unterschied zum Anderen von diesem verschieden ist. Für den Willen des Grundes ist daher ein Unterschied, wo für den Willen der Liebe Einheit ist. Diese Charakteristik macht uns verständlich, warum Schelling gegen Ende der „FS“ den Willen des Grundes wie folgt bestimmt: „Er ist kein bewußter [...] Wille, obgleich auch kein völlig unbewußter [...], sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust [...]“⁴³⁹ Dagegen ist der Wille der Liebe schlechthin „[...] freyer und bewußter Wille [...]“⁴⁴⁰, welcher die Schöpfung bzw. Offenbarung als Entscheidung erst als bewusste und freie Tat zu verstehen erlaubt. So schreibt Schelling ausdrücklich, dass, „[...] da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte [...] überwiegen [muss], damit Offenbarung sey; [...] die Entscheidung,

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Ebd. S. 154

⁴³⁷ Ebd. S. 161

⁴³⁸ Wir können hier zudem noch eine Erläuterung Schellings aus dem Spätwerk anführen, welche erhellt, dass durch den Begriff der (Unter-)Scheidung das Heilige erst als solches einsichtig werden kann: „[...] [E]ben dieß sey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgesonderte und, weit entfernt das *allem* Gleiche, vielmehr der *nichts Gleiche* [...] und in diesem Sinn Einzige zu seyn. Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (=der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich) [...]. Man hat oft gesagt, der höchste Begriff, unter den Gott gebracht werden könne, sey der Heilige. Aber der Heilige ist selbst sprachgemäß, wenigstens im Hebräischen, woher und dieser Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgesonderten.“ (SW XII, S. 100f.)

⁴³⁹ AA I, 17, S. 161

⁴⁴⁰ Ebd.

vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freyen That⁴⁴¹. Die Entscheidung zur Schöpfung ist an dieser Stelle als *Unterscheidung von Bewusstsein und Unbewusstem* zu verstehen. Sie ist als solche zu verstehen, weil im Wollen des Grundes ununterscheidbar ist, was erst durch das Überwiegen des Willens der Liebe geschieden werden kann. Ununterscheidbarkeit aber ist uns verständlich als *falsche Einheit*, und deshalb auch als von der wahren Einheit getrenntes Prinzip des Bösen ersichtlich. In diesem Sinne ist das Bewusste im Unbewussten auf Grund seiner Ununterscheidbarkeit für das blinde Wollen des Grundes „[...] das (misbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewußt in ihm [...]“⁴⁴² ist. Durch die Unmöglichkeit der Unterscheidung von Bewusstsein und Unbewusstem im Wollen des Grundes ist dieser daher auch nur scheinbares Bewusstsein oder Bewusstsein des Scheines. Gerade weil er aber für sich scheinbare Durchsichtigkeit prätendiert, ist er die Verkehrung der Dynamik, die ihn wirklich konstituiert, nämlich die Unterscheidung von Grund und Existenz.

Ist die Liebe in dieser Unterscheidung das *Überwiegende*, ist sie jedoch selbst *nicht* = der Entscheidung und auch *nicht* = der vorgängigen Einheit, in der Grund und Existenz selbst ihren Ursprung haben müssen, sondern selbst bereits als Folge anzusehen. Die Liebe kann aber nicht in einem absoluten Sinne Folge sein, sonst könnte sie in der Unterscheidung nicht das Überwiegende sein. Sie muss also selbst schon vor der Entscheidung sein, was sie erst qua dieser *im Unterschied* zum Grundwollen wird. Schelling ringt an diesem Punkt um Worte, da die Liebe gewissermaßen ist, bevor sie ist, was sie ist: „Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als *Liebe*, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?“⁴⁴³ Die Sprachlosigkeit über jenen Moment markiert jedenfalls ausdrücklich den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung und erreicht die spekulative Höhe der „FS“, wenn Schelling diesen Punkt dennoch zu benennen versucht:

„[...] [E]s muß *vor* allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht [...] kann [es] nur als die absolute *Indifferenz* beyder bezeichnet werden.“⁴⁴⁴

Als absolute Indifferenz ist der Ungrund das Verschwinden aller Gegensätze und dieser

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Ebd. S. 169

⁴⁴³ Ebd. S. 170

⁴⁴⁴ Ebd.

„[...] ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben das Nichtseyn derselben und das darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit [...]“⁴⁴⁵.

Erst im Gegensatz zum widersprechenden Wesen des Grundes kann die Liebe also als wahrhaft vereinende Tätigkeit (Synthesis) verstanden werden, da sie an sich nicht einmal sie selbst (Indifferenz) ist. Die Schöpfungstat der Entscheidung zu derselben, durch welche die Liebe sich zu offenbaren beginnt, ist daher als Unterscheidung der Liebe von ihrem Gegenteil einsehbar und die Unterscheidung des Bewussten vom Unbewussten bricht unmittelbar aus einem Weder-Noch hervor, aus dem sodann die Persönlichkeit (Gottes) sich offenbart. Mit der Entscheidung wird dieses Weder-Noch *mit Bewusstsein* zur Möglichkeit der Unterscheidung von Bewusstsein und Unbewusstem qua Wille der Liebe. *Ohne Bewusstsein* gestaltet sich dieses jedoch zur Ununterscheidbarkeit und falschen Einheit des Willen des Grundes. Weil aber die Liebe das Überwiegende ist und die Unterscheidung einerseits eröffnet wie andererseits (d.h. auf der Seite der Liebe) als ursprünglich nichtig versteht, gelingt es Schelling „[...] das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre“⁴⁴⁶ zu formulieren. So ist die Schöpfung *auf Grund* der *Liebe* Gottes, welche seine Persönlichkeit ausmacht. Bezüglich der Theorie der Persönlichkeit können wir hier zusammenfassend mit McGrath, der die psychologischen Konsequenzen dieser Schellingschen Theorie der Persönlichkeit ausführt, zudem festhalten, dass die Dynamik von Bewusstsein und Unbewusstsein sowohl als *einmaliges*, jedoch auch *kontinuierliches* Geschehen der Ent-Scheidung aufzufassen ist:

„The consciousness achieved through dissociation does not abolish the unconscious; [...] To be a person is to know that one has come to be out of a dark ground that remains a foundation of one’s identity. [...] The unconscious [...] undergoes a massive revision in the *Freedom* essay: not only does it become the expelled underside of being, it is personalized, becoming the foundation of the individual’s psychological identity. [...] The unconscious is not behind the person but accompanies him or her at every moment: it touches

⁴⁴⁵ Ebd. S. 171 Hierbei ist mit Sandkaulen zu bemerken, dass die Indifferenz der Struktur ihrer Auflösung jeglicher Struktur nach derselbe Punkt ist, auf den Schelling identitätsphilosophisch je schon geblickt hat. (Sandkaulen: Dieser und kein anderer, S. 42) Zu ergänzen haben wir allerdings, dass Schellings hier deutlich mehr den Schöpfungsprozess und daher auch die Frage nach der Persönlichkeit (des Schöpfers) in den Vordergrund rückt und nicht „nur“ die produktionslogische Bestimmtheit des Absoluten deduziert.

⁴⁴⁶ AA I, 17, S. 172; Diese Bestimmung findet sich auch in den Aphorismen zur Naturphilosophie Nr.163: „Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.“ (SW VII, S. 174)

consciousness at every point of the line that stretches between the person's origin and end. [...] The decision that either unleashes evil or transforms personality into love cannot be fixed at any biographical point."⁴⁴⁷

Da wir bereits sahen, dass es die Liebe ist wodurch Gott sich erst persönlich *macht*⁴⁴⁸, ist der innerste Moment des Wesens der Persönlichkeit (Gottes), bzw. das schlechthin betrachtete Absolute als Ungrund *unpersönlich*. Jene Unpersönlichkeit, können wir als die *absolute Freiheit* interpretieren, was erlaubt die *Persönlichkeit Gottes als Manifestation jener Freiheit* zu verstehen, welche ermöglicht, da die Persönlichkeit des Schöpfers Prinzip (=Anfang) der Schöpfung ist, diese als ebenso freie aufzufassen. Persönlichkeit bedeutet hier, dass Schelling Gott als *Leben* und nicht als System versteht, da sich Letzteres am Wesen des Ungrundes bricht und mit einer Grundlosigkeit jeder schöpferischen Entscheidung⁴⁴⁹ konfrontiert sieht, die sich nie restlos in Verstand auflösen lässt.⁴⁵⁰

Da es eben der „[...] Ungrund [...] ist [...], der ein System als System unmöglich macht“⁴⁵¹, macht uns dies mit Ohashi verständlich, dass und warum die „FS“ Schellings letztes publiziertes Werk ist, seine schöpferische Tätigkeit aber mit Nichten zu Ende ist. Vielmehr gestaltet sich das der „FS“ folgende Forschen und Denken Schellings in einem vertieften Nachvollzug der Ergebnisse derselben. Die anthropologischen Konsequenzen finden wir demnach in den „SPV“ vor, dagegen im Projekt der „WA“ eine erneute Prinzipienreflexion anzutreffen ist, die die (Vor)Geschichte der Schöpfungstat als vertiefte spekulative Naturgeschichte nachzuvollziehen versucht.⁴⁵² Beide Werke

⁴⁴⁷ McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 134ff. Als bekräftigenden Satz können wir folgende Frage anführen, die Schelling im Dialog „Clara“ stellt: „[...] [W]enn Sie Sich *als* Sich und daher als von allem unterschiedene Person betrachten, fühlen Sie da nicht, daß im Grund Ihres Bewußtseyns etwas durch keinen Begriff Auszulösendes liegt, etwas Dunkles, gleichsam als Halt Ihrer Persönlichkeit?“ (SW IX, S. 68)

⁴⁴⁸ AA I, 17, S. 161

⁴⁴⁹ An dieser Stelle können wir anmerken, dass Gottes *Entscheidung*, Gott zu sein, mit dem Fortgang von Schellings Werk ab der „FS“ vermehrt in der Vordergrund (= das Bewusstsein) rückt, jedoch hier grundgelegt ist. McGrath geht so weit zu argumentieren, dass der entscheidende Unterschied zwischen dem Schema Grund/Existenz/Persönlichkeit und der späten Potenzenlehre Schellings gerade diese Entscheidung selbst ist: „[...] [W]here in 1809 the three potencies emerge spontaneously from the unground and in that emergence give birth to God, in 1831 the potencies are dependent on God's decision to be God. This is the very axis of the turn from the middle Schelling's theosophical concept of God to his later, properly theological notion.“ (McGrath: *The Philosophical Foundations of the Late Schelling*, S. 72) Außerdem: „The Freedom Essay is [...] the mediator between the early Schelling and the late Schelling [...]“ (Ebd. S. 50)

⁴⁵⁰ „In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben [...]“; „Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde [...]“ (AA I, 17, S. 164 & S. 177)

⁴⁵¹ Ohashi: *Der Ungrund und das System*, S. 243

⁴⁵² Mit Hutter ist hier noch anzumerken, „[...] daß die überwiegend räumliche Metaphorik in Schellings Freiheitsschrift nur angemessen zu verstehen ist, wenn sie auf die genuin geschichtlichen Verhältnisse hin transparent gemacht wird, die ihren sachlichen Sinn verbürgen. So ist die „dunkle Tiefe“ des Grundes von Existenz als die unbewußte Vergangenheit der bewußten Existenz zu verstehen. [...] der `Sog´ der Tiefe, [ist] nicht als räumlicher Fall in den Abgrund, sondern als zeitliche Regression in die begründende Vergangenheit zu begreifen. In der Regression wird nämlich das Bewußtsein von einem wieder akut gewordenen Unbewußten, d.h. von der Macht einer wieder zur Gegenwart gewordenen Vergangenheit überwältigt.“ (Hutter: *Das geschichtliche Wesen der Personalität*, S. 87) Die geschichtliche Dimension werden wir daher in der noch folgenden Entwicklung bezüglich ihrer wirklichen *zeitlichen* Dimensionen erhellen.

haben wir demnach auf die darin auffindbaren weiteren Bestimmungen zum Verhältnis des Bewusstseins und des Unbewussten zu untersuchen, um dadurch jene Dynamik, die Persönlichkeit konstituiert, noch gehaltvoller zu verstehen.

II.3.c. Das Unbewusste des Menschen in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“

Die „SPV“ sind als unmittelbar an die „FS“ anschließendes Werk Schellings ebenso der „[...] Vorhof des lange geplanten ‚Weltalter‘-Projekts [...]“⁴⁵³. In diesem Sinne befinden wir uns mit jenem Werk Schellings auf dem Weg zur reifen *Lehre von den Potenzen*, die in den „SPV“ zuerst allein stehenden Wert für Schellings Überlegungen zum Unbewussten erhalten und im Rahmen der „WA“ weiter prominente Stellung haben werden. Schelling liefert mit den Potenzen der „SPV“ eine übersichtlichere Form der Prinzipien der vorigen Werke, was uns erlaubt die Erklärung der einzelnen Potenzen eher kurz zu halten. So können wir die Lehre der Potenzen der „SPV“ als Vorschau auf die weitere Entwicklung in den „WA“ und die finale Ausarbeitung im Spätwerk nachvollziehen und insofern auch als Zwischenstation und vermittelndes Bindeglied der mittleren und späten Schaffensperiode Schellings verstehen.⁴⁵⁴

Schelling schematisiert und verdichtet in den „SPV“ wesentliche Einsichten der „FS“, die wir, da wir jene bereits prinzipiell nachvollzogen haben, noch um bestimmte Aspekte zu vertiefen haben.⁴⁵⁵

Der Fokus unseres Interesses wird demnach auf der Neuerung und Fortführung des Gedanken in Nachfolge der „FS“ liegen, der dadurch bestimmt ist, dass Schelling in den „SPV“ eine anthropologisch-psychologische Anwendung der zuvor ontotheologischen und

⁴⁵³ Müller-Lüneschloß: „Editorischer Bericht“ der „SPV“, AA II, 8, S. 40; dem entspricht der gegenwärtige Forschungsstand, den Müller-Lüneschloß ebd. S. 16f. darstellt. Zudem findet sich auch eine sehr umfangreiche Auflistung der Forschungsliteratur zu den, sogar wo auch nur in Bemerkungen behandelten, „SPV“ in: Hühn/Schwab: Systemabbeviatur oder System im Umbruch, S. 7, FN 21. Wie wir bereits sahen, ist das Projekt der „WA“ sowohl in „PuR“ als auch der „FS“ vor- und angedeutet. So weist etwa Fuhrmans darauf hin, dass in den „SPV“ schon alle Grundstrukturen des späteren Projekts der „WA“ enthalten sind. (Fuhrmans: Dokumente zur Schelling-Forschung. I., S. 182ff.) Eine interessante Untersuchung bzgl. des Zwischenstatus und Wandels der Sprache Schellings in den „SPV“ liegt mit Bensussan: Die Übersetzung des Systems in der Stuttgarter Ontologie, vor.

⁴⁵⁴ Bzgl. Fortführung der Gedanken der „FS“ und Grundlegung der Entwicklungen im Spätwerk in den „SPV“ vgl. Hühn/Schwab: Hühn/Schwab: Systemabbeviatur oder System im Umbruch, S. 4f. Was in den „SPV“ zuerst und *im Ansatz* skizziert wird, wird später von Schelling ausgearbeitet. So äußert sich Schelling in seiner Verfügung über den Nachlass: „Übrigens ist viel Unvollkommenes darin, denn ich habe erst in den folgenden Jahren die entscheidenden Ideen gefunden.“ (Fuhrmans, H.: Dokumente zur Schelling-Forschung. IV., S. 15)

⁴⁵⁵ Bezgl. der Entwicklung der späten Lehren von den Potenzen aus in der mittleren Schaffensperiode Schellings (besonders der „FS“) getroffenen Weichenstellungen vgl. McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 48: „[...] [I]t is not difficult to align the 1809 triad of ground, existence and personality with the three potencies in *Ages* [...]“, sowie S. 120ff., besonders S. 141: „Schelling returns to the triadic doctrine of potencies in all of his major lectures and unpublished writings after 1809. [...] The triadic model of potencies includes a volitional element missing from the first formulation of the concept of potency, the 1801 *Presentation of my System*.“ Letztgenanntes Element können wir auf die Bedeutung des Willensdynamik in der „FS“ zurückführen. Zudem kann genannt werden Gerlach: *Handlung bei Schelling*, S. 28ff., der betont, dass die zuerst in der „FS“ angesetzte „[...] Theorie von Grund und Existierendem [...] dann zur Potenzenlehre ausgebaut wird“. Gerlach führt zur Vertiefung hier den Aufsatz von Schwarz „Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie“ an.

naturphilosophischen Prinzipien vollzieht, die im Rahmen der „FS“ grundgelegt wurden und in den „SPV“ als Potenzen beschrieben werden. Dass wir es jedenfalls mit einer weitergehenden Vertiefung der *Theorie der Persönlichkeit* zu tun haben, können wir aus folgendem Satze Schellings schließen, der aus der Zeit der Abfassung der „SPV“ stammt: „Täglich erkenne ich mehr, daß alles weit persönlicher und unendlich lebendiger zusammenhängt, als wir uns vorzustellen vermögen.“⁴⁵⁶

II.3.c.i. Prinzipien als Potenzen

Die „SPV“ sind keineswegs das erste Werk, in dem Schelling den Begriff der Potenz durchaus systematisch verwendet.⁴⁵⁷ Dennoch liegt uns hier zuerst eine gleichsam eigenständige Lehre zu den Potenzen vor, die als Reflexion, Kondensierung und bestimmte Erweiterung oder Vertiefung der Gedanken der vorigen Werke angesehen werden kann. In diesem Sinne hat der Begriff der Potenz je dieselbe zu seinem Gehalt, da sich in den jeweiligen Potenzen Bestimmungen versammeln (= potenzieren), die wir als gesonderte bereits erhellt haben.⁴⁵⁸ So schließt auch Müller-Lüneschloß, dass an Stelle „[...]“ des Begriffspaares `Sehnsucht` und `Verstand` sowie der Unterscheidung zwischen `Grund von Existenz` und `Existierendes` [...] neue Bezeichnungen für den inneren Dualismus des Absoluten [treten], welche bereits die `Weltalter`-Metaphysik antizipieren“⁴⁵⁹.

Den innere Dualismus der der absoluten Form untergeordneten Formen, der ausdrücklich zwar der Weg zur wirklichen Differenz, jedoch noch nicht diese als *wirklich gesetzte* ist, beschreibt Schelling in den „SPV“ zunächst als Umwandlung und Einbildung des Wesens (A). *Dass* eine Differenz sein muss, ist uns aus den vorigen Kapiteln unserer Untersuchung bereits einsichtig geworden. Schelling fasst diese Notwendigkeit in den „SPV“ prägnant zusammen. So kann „[...]“ alles nur in seinem Gegenteil offenbar werden [...]“, und daher muss „[...]“ eine Trennung, eine Differenz gesetzt

⁴⁵⁶ Brief an Georgii 19.3.1811, in: Aus Schelling Leben. In Briefen. (Bd.3), S. 254

⁴⁵⁷ Gerlach legt einen ausführlichen Nachvollzug der Quellen und Herkunft des Potenz-Begriffs Schellings, wie er zuerst in der Naturphilosophie um 1800 und dem folgend zuerst im „StI“ bezüglich seiner geistigen Dimension erhellt wird, vor. Die Potenzen spielen demgemäß nicht erst im Spätwerk eine systematische Rolle, werden jedoch sukzessiv von größerer Bedeutung für Schellings Denken. Eine eindeutige Herkunft und erste Semantik, so Gerlach, lässt sich jedoch nicht nachweisen. Festhalten lässt sich allerdings, dass die Vieldeutigkeit des Begriffs der Potenz im Frühwerk Schellings den intellektuellen Diskurs seiner Zeit spiegelt und eine genuin Schellingsche Hauptbedeutung der Potenz *Stufe*, *Steigerung* und *Dimension* ist. In der Identitätsphilosophie wird die Potenzen Begrifflichkeit sodann für die Charakterisierung des Absoluten und seiner Art des Erscheinens ausgebaut. Die Entfaltung der Potenzen als dynamischer Prinzipien des Seins im Ganzen beginnen in der „FS“ mit der Unterscheidung von Grund und Existenz. Vgl. Gerlach: Schellings `Einführung` des Potenz-Begriffs in die Naturphilosophie von 1799/1800 und seine Bedeutung im *System des transscendentalen Idealismus*, S. 31f. Eine kurze werkgeschichtliche Zusammenfassung des Potenz-Begriffes findet sich außerdem in Gerlach: Handlung bei Schelling, S. 31 (dort Fußnote 9); Durner: Wissen und Geschichte bei Schelling, S. 154ff.

⁴⁵⁸ Dem pflichten auch Hühn/Schwab bei: „Nirgendwo früher oder später in seinem weit gespannten Œuvre findet sich ein derart umfassender und zugleich komprimierter Systemgrundriss.“ (Hühn/Schwab: Systemabbeviatur oder System im Umbruch, S. 1)

⁴⁵⁹ Müller-Lüneschloß: Einleitung in AA II, 8, S. 46

werden [...], wenn wir nämlich vom Wesen zur Existenz kommen wollen.“⁴⁶⁰ Jener Forderung kommt Schelling in der Formelsprache der „SPV“, die wir im Folgenden nachvollziehen werden, nach.

Das *Wesen* (A) vermittelt sich als *absolute Form* seiner selbst (A = A) in die *Einbildung seines Gegenteils* (A = B). B ist in diesem Sinne *Bild* des A. Die Form der Einbildung (A = B) ist aber dem Wesen (A), in dem Idealität = Realität, *untergeordnet* und so dupliziert sich daher die *absolute* (A = A) in eine *reale* und eine *ideale* Form der Einheit:

$$\begin{array}{ll} \text{(reale Einheit des Seins)} & \left(\frac{A}{A=B}\right)^B \\ \text{und} & \\ \text{(ideale Einheit der Position des Seins)} & \left(\frac{A}{A=B}\right)^A \end{array}$$

An dieser Stelle bestimmt Schelling den für das Weitere maßgeblichen Begriff der Potenz⁴⁶¹, insofern zwar das Ideale das Setzende (= die Position) des Realen/Seins ist, „[...] aber das *Seyn* für sich auch schon Position [ist]: also ist die Position des Seyns eine *Position der Position*, d.h. eine Position der *zweiten Potenz*. Hier entsteht uns also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der *Potenzen*.“⁴⁶² Die *ursprüngliche oder einfache Position* können wir als = der Bewegung der Einbildung (A = B) verstehen, die daher auch als *erste Potenz* angesetzt wird. Der realen Einheit oder dem Sein kommt dabei die Seite des B zu, sowie die ideale Einheit des Setzenden des Seins = A ist. Die erste Potenz des A=B ist *als gesetzte/positionierte die Position der Position* und daher A². Da nun aber das absolute Wesen (A) weiterhin in der absoluten Form (A = A) besteht, muss die erste Potenz (A = B) mit der zweiten Potenz (A²) in einer dritten (A³) vermittelt werden, was bedeutet, dass die Position des Seins als *Position der Position* mit der *einfachen Position* vermittelt wird. So ergibt sich, dass A² = (A = B). Diese aber als unter der Vermittlung der dritten Potenz (A³) stehende, ergibt folgende Gleichung⁴⁶³ als vollkommenen und entwickelten Ausdruck des A = A. ⁴⁶⁴

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$$

⁴⁶⁰ AA II, 8, S. 76

⁴⁶¹ Die Verdoppelung des Gegensatzes in der Einheit, bzw. der Einheit von zwei Einheiten als (Vor-)Begriff der Potenz findet sich auch in den „WA“ als Steigerung der Einheit durch Widerspruch. (Vgl. SW VII, S. 215ff.)

⁴⁶² AA II, 8, S. 82

⁴⁶³ Die angeführte Formel wird Schelling im Welalterentwurf von 1815 wiederverwenden. (SW, I, 8, S. 312) Allerdings wird dort ein entscheidender Zusatz (die Formel wird insgesamt noch eingeklammert und mit B „multipliziert“) auftreten.

⁴⁶⁴ AA II, 8, S. 82

Bis zu diesem Punkt ist, so Schelling, die Priorität der ersten (realen) Potenz gegenüber der Posteriorität der zweiten (idealen) Potenz beschrieben, insofern Letztere Erstere voraus-setzt, sodass das Sein als das Reale dem Idealen seiner Natur nach vorausgeht: „[...] [D]as Reale ist *naturâ prius*, das Ideale *posterius*. Das Niedere wird freilich dadurch *vor* dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, [...] sondern der *Existenz* nach.“⁴⁶⁵ Die Frage, die uns bereits in „PuR“, sowie der „FS“ begegnet ist, nämlich, wie aus der *möglichen Differenz* eine *wirklich gesetzte* wird, stellt sich nun auch hier. So ist „[...] die jetzt entwickelte Priorität der ersten Potenz nur erst eine ideale oder logische Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie eine Differenzierung *möglich* sey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derselben?“⁴⁶⁶ Mit dem Auftreten dieser Fragestellung sehen wir, dass das Bisherige der „SPV“ als eine *Formulierung* der Prinzipien der Überlegungen der „FS“ und „PuR“ angesehen werden kann. Die *Prinzipien*, die wir erhellt haben, sind uns insofern nun als *Potenzen* erkennbar und wir können die gehaltvollen Bestimmungen dieser als Vertiefung der vorigen Überlegungen ansehen. Bezüglich der Deduktion im Idealen/Logischen geht so zwar die Einheit der Idealität und Realität der Unterscheidung jener voraus, und im Idealen ist in diesem Sinne das Ideale selbst stets der Prius des Abgeleiteten der Unterscheidung in Idealität und Realität. Allerdings würde diese Unterscheidung selbst eine bloß formelle, mögliche bzw. bloß gedachte bleiben, würde die Priorität der Realität nicht als wirklich und erklärbar erhellt werden können. Hierzu findet sich die prägnante Aussage Schellings, dass „[...] das Urwesen als absolute Identität des Realen und Idealen [...] selbst nur subjektiv gesetzt [ist], aber wir müssen es ebenso gut objektiv begreifen [...] – es muß auch in der Existenz sich zeigen als ein solches [...]“⁴⁶⁷. Das Sich-Zeigen ist hierbei sowohl als Offenbarung dessen, was das Urwesen ist, zu verstehen, wie ebenso als Aktualisierung, Doublierung und Steigerung des Wesens, insofern es schöpferisch ist.⁴⁶⁸ Aus dem wirklichen Verhältnis der Priorität zur Superiorität ergibt sich so ein Begriff der Geschichte, der die Potenzen in ihrer realen Folge als Momente der Offenbarung zeigt. Dazu passend Müller-Lüneschloß: „Durch die Historisierung der Potenzen zu Perioden wird es [...] möglich, die Offenbarung des Absoluten als geschichtlichen Prozess darzustellen. Die Konsequenz davon ist die Explikation des Absoluten *in* die Geschichte und *als* Geschichte [...]“⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Ebd. S. 82f.

⁴⁶⁶ Ebd. S. 84

⁴⁶⁷ Ebd. S. 76

⁴⁶⁸ Vgl. ebd. S. 76f.

⁴⁶⁹ Müller-Lüneschloß: Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt, S. 158f.

An dieser Stelle wird die Bestimmung aus der „FS“, dass *Wollen* = Ursein ist, von tragender Bedeutung, insofern auch hier die Ent-Scheidung der Prinzipien geschieht:

„Die erste Potenz geht [...] in Gott absolut betrachtet der zweiten der *Idee* nach voran – die eine ist *naturâ prior*, die andere *posterior*. Will also das Urwesen die Entzweiung der Potenzen, so muß es diese Priorität der ersten Potenz als eine wirkliche setzen [...], d.h. es muß sich selbst freiwillig *auf die erste einschränken* [...].“⁴⁷⁰

Indem das Urwesen die Schöpfung *will*, wird ein *wirklicher Unterschied* gesetzt. Der wirkliche Unterschied besteht darin, die Idealität von der Realität *wirklich* zu scheiden und damit die Realität als *wirkliche* zu setzen. So ist die *Wirklichkeit* Gottes = dem Satz, *dass* Schöpfung stattfindet, bzw. dieser *als Schöpfer wirklich ist*. Schelling hebt für die Manifestation dieser Wirklichkeit die eigentliche Originalität und Wurzelkraft hervor als *Kontraktion*: „In $A = B$ ist eben B selbst das contrahirende Prinzip. [...] Kontraktion aber ist der Anfang der Realität.“⁴⁷¹ Indem sich Gott auf die erste Potenz beschränkt, kontrahiert er sich und lässt sich in die Realität herab. In der Beschränkung macht Gott sich aber paradoxerweise zu dem, was er ist. Da hierdurch aber ersichtlich ist, dass „[...] er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes [ist]“⁴⁷², gilt zu fragen, was der Zustand des Absoluten ist, insofern es sich nicht kontrahiert, beschränkt und insofern auch noch nicht als schöpfend aktualisiert hat. Dieser Zustand, den Schelling als Gleichgültigkeit der Potenzen beschreibt, ist „[...] der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ganz bloß in sich seyende, nichts außer sich habende Urwesen befindet [...]“⁴⁷³. Als im wörtlichen Sinne noch *ungeschiedener* Zustand ist hier noch kein Bewusstsein und der Zustand, nach dem wir fragen, wird von Schelling charakterisiert als *Bewusstlosigkeit* bzw. *unbewusste Einheit* von Subjekt und Objekt:

„Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. [...] Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es ist es nicht *für sich selbst* [...].“⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ AA II, 8, S. 84

⁴⁷¹ Ebd. S. 86

⁴⁷² Ebd. S. 94

⁴⁷³ Ebd.

⁴⁷⁴ Ebd.

Erst indem das Absolute sich sich entgegensetzt, insofern es sich auf seine reale Seite einschränkend kontrahiert und damit die Dynamik der Einbildung als wirklich will und setzt, beginnt der Prozess der (Welt-)Schöpfung. Dieser Prozess ist, da dem Anfang ein Zustand der ununterschiedenen Unbewusstheit vorangeht, „[...] nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes [...]“⁴⁷⁵. Die schöpferische Dynamik der Bewusstwerdung aus dem und des Unbewussten ermöglicht es Schelling, zu erklären, dass die dreifache Struktur der Potenzen auf einer prinzipiellen Zweiheit basiert, die ihrerseits sowohl als qualitativ als auch als quantitativ/graduell verschieden bestimmt werden kann. So können wir *ein unbewusstes* und *ein bewusstes Prinzip* festhalten, wobei diese Zweiheit keine Numerische ist, insofern sowohl a) im unbewussten Zustand, als auch b) im Werden der Persönlichkeit wie der Schöpfung, also der graduellen Bewusst-Werdung und c) dem finalen Bewusst-sein *beide* Prinzipien in je unterschiedlicher Intensität in Beziehung stehen. Das bedeutet, dass die beiden Prinzipien sowohl im unbewussten Zustand als auch in den folgenden vorhanden sind: „Im noch unbewußten Zustand hat Gott die beiden Principien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d.h. sich in dem einen oder andern zu erkennen.“⁴⁷⁶ So lässt sich gewissermaßen ein *unbewusstes Unbewusstes* sowie ein *bewusst-werdendes Unbewusstes* einsehbar machen, wodurch eine Lebendigkeit und Dynamik des Schöpfungsprozesses, der = dem Persönlich-Werden ist, offenbar wird, die Schelling als gleichsam pulsierende Bewegung⁴⁷⁷ von Expansion und Kontraktion beschreibt:

„Mit dem anfangenden Bewußtseyn [...] setzt [Gott] sich selbst (zum Teil) als erste Potenz, *als* Bewußtloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideale zu expandiren, sich nicht als Reales, als *Objekt* setzen, ohne *zugleich* sich als *Subjekt* zu setzen [...]. Das Höhere in Gott drängt gleichsam das Niederere von sich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Mischung war, und umgekehrt, das Niederere sondert durch seine Contraktion sich selbst von dem Höheren ab — und dieß [...] der *Anfang* seines Bewußtseyns, des Persönlichwerdens.“⁴⁷⁸

Hierdurch ist verständlich, dass Schelling das Leben als ein immer höheres Bewusstwerden bestimmen kann, wobei zugleich der fortlaufende Prozess der Bewusstwerdung kontinuierlich ein

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ AA II, 8, S. 96

⁴⁷⁷ Diese beschreibt Schelling ausführlich in den „WA“: „Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fort dauert.“ (SW VIII, S. 326, Vgl. ebd. S. 231)

⁴⁷⁸ AA II, 8, S. 96

unbewusstes Moment zu seinem Grund hat. So „[...] bleibt [immer] noch ein dunkler Rest [...]“⁴⁷⁹, welcher als Grundlage des Bewusst-Werdens zwar vom Bewusstsein qua Scheidung des Bewussten vom Unbewussten ausgeschlossen wird, aber gerade in diesem Ausschluss die Dynamik der Selbstgenerierung des Bewusstseins allererst ermöglicht. So entsteht aus dem Niedersten/Ausgeschlossenen das Höhere — aus dem Realen das Ideale bzw. aus dem Moment der ersten Potenz ($A = B$) die zweite Potenz (A^2), wodurch wieder ersichtlich ist, dass das *Sein des Ersten* zwar *Grundlage* des Folgenden ist, aber dennoch von diesem insofern *gesetzt* wird, als das Folgende das Vorhergehende von sich *ausschließt*, um sich *aus diesem* zu erheben. Der Prozess der Schöpfung besteht demnach „[...] in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen“⁴⁸⁰. Es ist uns dadurch nochmals verdeutlicht, dass die (Unter-)Scheidung von Unbewusstem und Bewusstsein zwar eine wirkliche Differenz, jedoch keine Annihilierung des einen im anderen bedeutet, insofern sich beide das Wesen (A) teilen und wir demnach sagen können, dass beide von *geistiger Natur* sind.

Das ausgeschlossene Unbewusste (Gottes) ist als reale Grundlage die *Materie*, aus der sich das Ideale zu erheben sucht, und so zunächst Schöpfung der Natur, welche wir im Rahmen der spekulativen Geschichte der „WA“ noch genauer beleuchten werden. Der Schöpfungsprozess kommt allerdings nach dem Durchringen des Idealen durch die Natur zu einem Ende, insofern sich aus der unbewussten Natur / Materie ein Bewusstsein erhebt, das diese zu seiner Grundlage hat. Dieses Ende ist, so Schelling, der *Mensch*.⁴⁸¹ Der Mensch als in der Mitte zwischen dem Unbewussten / der Natur und dem Bewusstsein / dem (göttlichen) Geist stehendes Wesen ist somit *von beidem frei*: „Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur. [...] Dadurch ist er *frei* [...], daß er in den Indifferenzpunkt gestellt ist.“⁴⁸² Im Menschen findet sich dergestalt die Möglichkeit zur Einsicht in den Prozess der Schöpfung überhaupt und die Genese des Bewusstseins kommt hier zwar zu einem gewissen Ende, hat aber doch noch eine „[...] ungeheure Masse von Bewußtlosigkeit [...]“⁴⁸³ mit auf die Stufe des Bewusstseins gehoben, welche „[...] dann auch wieder zerlegt wird und den Stoff neuer Schöpfungen hergibt [...]“⁴⁸⁴. Diese Zerlegung werden wir nun nachvollziehen, um dadurch die neuen Schöpfungen des menschlichen

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Ebd. S. 98

⁴⁸¹ Vgl. Ebd.

⁴⁸² Ebd. S. 140

⁴⁸³ Ebd.

⁴⁸⁴ Ebd.

Bewusstseins, die Schelling in der Spätphilosophie beschreibt, erhellen zu können.⁴⁸⁵ So werden wir nun die aus der anfänglich beleuchteten Lehre von den Potenzen und ihrem Zusammenhang mit den Prinzipien des Unbewussten und des Bewusstseins die anthropologischen Konsequenzen, die Schelling in den „SPV“ darlegt, nachvollziehen, um die *religiöse Bestimmtheit des Unbewussten im Menschen* aufzeigen zu können.

II.3.c.ii. Anthropologische Konsequenzen

Neben Schellings Kondensierung und Übersetzung der bereits vor den „SPV“ thematischen Konzeptionen in eine Sprache der Formeln, die wir soeben nachvollzogen haben, „[...] bringen die umfangreichen Ausführungen zur Anthropologie wesentlich Neues“⁴⁸⁶. Das Neue besteht in der durchgehenden Analogie des menschlichen mit dem göttlichen Leben.⁴⁸⁷ Der Mensch steht als Indifferenzpunkt zwischen Natur und Gott im Zentrum der „SPV“, insofern Schellings Metaphysik hier den Menschen dreifach, nämlich systemarchitektonisch, methodisch und thematisch ins Zentrum der Darstellung rückt.⁴⁸⁸ Die integrative Anthropologie Schellings basiert so auf einer Dreiteilung des psycho-ontologischen Menschen, die die Lehre von den Potenzen als angewandte Prinzipienwissenschaft von Kräften expliziert.⁴⁸⁹ So ist die Anthropologie zwar die psychologische Seite der Potenzen-Verhältnisse, dadurch aber nie „nur“ Psychologie, insofern jede Bestimmung immer auch als ontologisch gefasst wird. Erhellend ist hierbei Oesterreichs Analyse, dass „[...] die Darstellbarkeit durch die Anthropologie [...] somit zum Kriterium gehaltvoller spekulativer Rede [wird]. Mit der anthropologischen Analogie vollzieht sich [...] somit auch eine Rezentrierung der menschlichen Erfahrungswelt, die tendenziell bereits den ‚höheren Empirismus‘ der Spätphilosophie antizipiert.“⁴⁹⁰ Zudem überschreitet Schellings Lehre vom Menschen in den „SPV“

⁴⁸⁵ Es kann hier vorgreifend angedeutet werden, dass die Mythologie bzw. die notwendigen mythologischen Vorstellungen im und für das menschliche(n) Bewusstsein der fortlaufende (unbewusste) Naturprozess ist.

⁴⁸⁶ Müller-Lüneschloß: Einleitung in AA II, 8, S. 46

⁴⁸⁷ „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat [...].“ (AA II,8, S. 94) Diese Ansicht hat Schelling bereits in aller Deutlichkeit bei der Verteidigung seiner Argumentation in der „FS“ gegenüber Eschenmayer geäußert: „Entweder überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommene) *totale* Vermenschlichung Gottes. [...] Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedriget?“ (SW VIII, S. 167f.)

⁴⁸⁸ Vgl. Oesterreich: Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt, S. 27f.

⁴⁸⁹ So auch McGrath: „[...] Schelling’s doctrine of potencies [...] can be a theory of predication as well as a psychology because for Schelling, the principles of logic and the principles of psychology are principles of being.“ (McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 78)

⁴⁹⁰ Oesterreich: Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt, S. 29

„[...] die Grenzen einer bloßen Theorie des Selbstbewusstseins. Die Erhebung der Anthropologie zur geheimen philosophischen Fundamentaldisziplin führt zur thematischen Expansion der Philosophie Schellings. Als integrative Anthropologie dringt sie auch in jenes jenseits des selbstbewussten Persönlichkeitskerns vermeintlich 'Irrationale' vor.“⁴⁹¹ Die begriffliche Architektonik wird so mit einer um das Affektiv-Unbewußte des Gemütes und das Intuitive der Seele erweiterten Geistesbegriff vertieft, der mit dem Verlassen einer mikroanthropologischen Verkürzung bloßer Bewusstseinstheorie eine makroanthropologische Theorie des menschlichen Geistes bestimmt.⁴⁹² Zudem ist für Schelling der Mensch nicht nur seiner biologischen Äußerlichkeit, sondern seiner wesentlichen Innerlichkeit zu betrachten, d.h. „[...] eine Unterscheidung des äußeren und inneren Menschen, des *erscheinenden* Menschen und des *seyenden* Menschen“⁴⁹³ ist von höchster Wichtigkeit.

Insofern eine derart konzipierte Anthropologie dem Menschen ein Verhältnis zu sich vindizieren will, das sowohl die Dimension der Natur wie die Dimension der Freiheit ernst nimmt, ist die systematische Topologie der Anthropologie der „SPV“ „[...] nicht nur als eine Freiheitslehre, sondern auch als eine Theorie der Befreiung zu lesen“⁴⁹⁴. Wir können die Momente des menschlichen Geistes daher sowohl topologisch als „übereinander“ liegende Schichten der Persönlichkeit als auch soterio-genetische Epochen des Frei-Werdens verstehen.⁴⁹⁵

Um die Übersichtlichkeit zu erleichtern, schicken wir die Bestimmungen als Tabelle voraus, die anschließend zu kommentieren ist.⁴⁹⁶ Die Momente sind von links nach rechts und von unten nach oben zu lesen:

Gemüt (1. Potenz)	Geist (2. Potenz)	Seele (3. Potenz)
Gefühl	Verstand	
Sucht, Lust, Begierde	Wille	
Schwermut	Eigenwille, Egoismus	
<i>unbewusst</i>	<i>bewusst, persönlich</i>	<i>unpersönlich</i>

⁴⁹¹ Ebd. S. 30

⁴⁹² Vgl. ebd. S. 38

⁴⁹³ AA II, 8, S. 170

⁴⁹⁴ Oesterreich: Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt, S. 31

⁴⁹⁵ Wirtz geht sogar so weit, zu argumentieren, dass, auf Grund von Schellings Fokus auf die Krankheit in der Folge der Darstellung der drei Potenzen des menschlichen Geistes „[...] Schellings Psychologie eine krankheitsorientierte Psychologie dar[stellt] – eine Nosologie, oder besser: eine Pathologie“. (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 265)

⁴⁹⁶ Wir schematisieren damit die Unterteilungen Schellings in AA II, 8, S. 154ff., die im Folgenden kommentiert werden.

Das Prinzip des Unbewussten (1.Potenz), welches die Grundlage des Bewusst-Werdens ist, ist an sich als (reales) Prinzip der *Selbstheit* oder des *Egoismus* zu verstehen, dem gegenüber das zweite (ideale) Prinzip (2.Potenz) von Schelling durch *Liebe* charakterisiert wird.⁴⁹⁷ Dem Prozess des Bewusst-Werdung entsprechend, ist der Egoismus auch erst als unterste Stufe seines Gegenteils bewusst, da er an sich unbewusst bleiben würde. So ist er bereits das gleichsam *bewusste Unbewusste* des Geistes, bzw. der menschliche Geist, insofern er sein (unbewusstes) Gemüt zum Inhalt hat. Als dunkle / unbewusste Sphäre des Menschen ist das Gemüt die Schwere seines Seins und somit in seiner tiefsten Form (= Gemüt des Gemüts) *Schwermut* oder *Sehnsucht*, die sich suchend, sich nicht findet, jedoch in diesem Sog ihren Bestand hat. Der Sog oder Zug in die Tiefe ist einem Trauern um ein verlorenes Gut vergleichbar, das das Gemüt in seiner tiefsten Form des Unbewussten nicht zu Bewusstsein bringen kann. Die schon etwas bewusstere Form des Gemüts (Geist des Gemüts) hat die unendliche Schwere der Melancholie zu ihrer Grundlage, ist aber, weil diese unendlich schwer ist, das beständige Suchen, das zwar findet, aber mit jedem Finden das Suchen potenziert und somit *Sucht zu(m) Sein* ist. Da hier die unendliche Schwere nicht mehr ausschließlich in ihrem Selbstverlust, sondern auch Selbstfinden besteht, ist die Sucht unendliches Selbstbefriedigen, das sich zwar befriedigt, aber darin nicht enden kann und somit *Begierde* ist: „Sie ist ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d.h. noch heftigeren Hunger.“⁴⁹⁸ An jener Stelle ist, da wir es hier um die ursprünglichste Form des Bewusstseins eines an sich Unbewussten zu tun haben, das „[...] Unauslöschliche des Geistes erst recht [zu] sehen“⁴⁹⁹. Weiterhin ist die bewussteste Form des Gemüts und gleichsam allgemeine Temperatur desselben das *Gefühl*, was uns erlaubt zu betonen, dass das Gemüt jeweils qua *Gefühl* ins Bewusstsein des Menschen tritt. Hierbei ist die *Schwermut / Melancholie* das ursprünglichste, realste und unbewussteste. Die sich darin anfänglich verlierend-findende *Sucht / Begierde* ist sodann der erste Moment des Wirkens eines Ideals im Unbewussten, was uns mit Schelling zu verstehen erlaubt, dass die Sucht stets die größte Überzeugungskraft auf das Bewusstsein ausübt, da sie mit der ersten Möglichkeit eines idealisierten Gefühls verspricht von der tiefsten Trauer und Hoffnungslosigkeit zu befreien, dabei jedoch nur auf sich selbst zurückzuführen weiß. Bis zu diesem Moment ist der Mensch dem *Noch-nicht-Persönlichen* bzw. Allgemeinen des Geistes ausgeliefert. Das eigentlich *persönliche* beginnt daher im Menschen erst mit dem Bewusstsein der vorigen Momente, welche daher auch ihr bewusstes Korrelat haben. So ist die bewusste Form der Begierde, die nicht mehr in

⁴⁹⁷ AA II, 8, S. 106

⁴⁹⁸ Ebd. S. 156

⁴⁹⁹ Ebd.

der unbewusst-realen Notwendigkeit des fühlenden Gemüts verhaftet ist der *Wille*, der die Möglichkeit hat, sich zwischen einem Höheren und Tieferen zu entscheiden. Der Wille steht als Entscheidungskraft in der Mitte des menschlichen Wesens (bzw. seiner *Persönlichkeit*) und hat selbst daher „[...] wieder zwei Seiten, eine reale, die sich auf die Individualität des Menschen bezieht, den *Eigenwillen*, und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verstand“⁵⁰⁰. Jene Dimension haben wir mit Schelling in der Untersuchung der „FS“ beleuchtet und wir können hier kurz zusammenfassend sagen, dass der Wille der Indifferenzpunkt im Menschen ist, der dessen Freiheit und somit auch Möglichkeit zum Guten und zum Bösen ausmacht. Wenn der Wille sich auf sich isoliert und selbst allgemein sein will, ist er tendenziell böse zu nennen, jedenfalls aber Grund der egoistischen Persönlichkeit. Da er aber auch gut sein kann, insofern es ihm nicht um sich selbst geht, sondern er sich einem Höheren unterordnet, und damit Verstand ist, ist ersichtlich, dass es dieses Höhere auch zu benennen gilt.⁵⁰¹ Bevor wir dieses Höhere andenken, ist jedoch kurz zu sehen, was der tiefere Gehalt dessen ist, dass der Mensch sich qua Wille entscheiden kann.

II.3.c.ii.a. Der Charakter des Menschen

Die anthropologische bzw. psychologische Bestimmung der Persönlichkeit, insofern sie aus der Ent-Scheidung des Willens folgt, nennt Schelling *Charakter*.⁵⁰² Wie ist dieser zu verstehen? Im „Anthropologischen Schema“⁵⁰³ aus dem handschriftlichen Nachlass Schellings findet sich die

⁵⁰⁰ Ebd. S. 158

⁵⁰¹ Nebenbei bemerkenswert ist, dass das Verhältnis des Willens zum Verstand, d.h. insofern der Wille Verstand *ist / wird*, mit Schelling auch umgekehrt betrachtet werden kann, d.h., insofern der Verstand Wille *ist / wird*, sodass „[d]er Verstand im Dienste des Willens, um diesem Möglichkeiten zu erschaffen nach seinem Wollen — Phantasie — [...]“ ist. (SW X, S. 291) In diesem Fall manifestiert sich das Höhere dem Niedrigeren. Der Ort dieser Manifestation ist die *Phantasie*, welche wir im Rahmen der „PdK“ untersuchten und u.a. zu dem Resultat kamen, dass sich hierin dem Bewusstsein Götter ein-bilden.

⁵⁰² Gerlach: Handlung bei Schelling S. 236 Fußnote 23. Hier finden sich umfangreiche Querverweise und Referenzen zu den „WA“, sowie der „FS“.

⁵⁰³ Das „Anthropologische Schema“ ist als psychologisches Schema aufzufassen wie umgekehrt die Psychologie der „SPV“ als anthropologische Bestimmungen. Vgl. Hennigfeld: Der Mensch im absoluten System, S. 2; an dieser Stelle wird zitiert Ehrhard: Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Eine kurze Bemerkung bezüglich des Verhältnisses des „Anthropologischen Schemas“ und der Anthropologie der „SPV“: Die Anthropologie der „SPV“ ist vom Schöpfungsprozess der Natur her gedacht. Daher wird der Mensch als aus dem Naturprozess hervorgehender tendenziell *passiv* konstruiert, da er als Moment in einem größeren Prozess angesiedelt ist. Dem entspricht im „AS“ die Erwähnung der *natürlichen Einheit*, aus welcher auch der Moment des *Gemüts* hervorgeht. (SW X, S. 293, 3.bb.α) In diesem Schema ist die implizite Intention des Prozesses der werdenden Persönlichkeit in und für den Menschen skizziert, daher dieser *aktivisch* gedacht wird. Da an dieser Stelle die Passivität des Menschen als = der Seele und die Aktivität als = dem Geist bestimmt wird, erklärt sich auch, dass die allgemeine Dreiteilung der „SPV“ (Gemüt, Geist, Seele) eine gleichsam explizitere „psychologische“ Deutung des Menschen ist, da hier, wie wir noch sehen werden, die (individuelle) Seele bzw. Seligkeit betont wird. Dagegen das „AS“ die (allgemeine) Bestimmtheit des Persönlichkeitsprozesses (Wille, Verstand, Geist, also die 2. Potenz im Menschen der „SPV“) darlegt, dessen finales Moment *Religion* ist. (Vgl. SW X, S. 294) Insofern können die beiden Skizzen als sich gegenseitig erhellende verstanden werden. Außerdem ist hier eine Bemerkung, die Schelling in der „PdO“ macht, passend und erhellt, inwiefern die Potenz des Geistes im Zusammenhang mit der Potenz der Seele steht: „Die Seele, die den Geist nicht erzeugen kann, ist nicht wahrhaft Seele; sie ist die unselige Seele. Die Seele, die sich als Geist zu erzeugen vermag, ist die wahrhafte Seele.“ (UPdO, S. 331) Vgl. zudem Müller-Lüneschloß: Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt, S. 257ff.

Aussage, dass es Aufgabe des Menschen ist, die Elemente alles geistigen Seins im rechten Verhältnis zu vereinigen.⁵⁰⁴ Die Aufgabe der „[...] Vereinigung ist der Inhalt eines Processes, durch den er sich selbst bildet, sich zur bestimmten Persönlichkeit gestaltet. Diejenigen Eigenschaften, die der Mensch auf diese Weise (im Proceß) erlangt, sind im engeren Sinn seine persönlichen [...].“⁵⁰⁵ Aus und durch Freiheit ist es demnach Aufgabe, sich zur Persönlichkeit zu *bilden*, da diese nicht von selbst oder einfach vorhanden wäre. Die Thematisierung zur Möglichkeit des Selbstentwerfens bzw. Gestaltens ist für Schelling eine ontologische Bestimmung des Menschen, der in diesem Sinne für seine Persönlichkeit verantwortlich ist, welche sich qua *Charakter* zeigt. So ist der Mensch bei gelingender Bildung der Elemente seines Seins „[...] eine bestimmte Persönlichkeit, ein Ganzes, ein Charakter (Gegensatz: Charakterlosigkeit. Charakter ist nur, wo absolute Einheit des inneren Princips, Persönlichkeit im höchsten Sinn [...])“⁵⁰⁶. Der Charakter zeigt sich, sowie sich die Persönlichkeit dadurch bestimmt bildet, dass der Mensch seinen *Willen tätigt*, d.h. sich *entscheidet*: „Von dem Menschen, der zweifelt, eins oder das andere ganz zu seyn, sagen wir, daß er charakterlos ist; von dem Entschiedenem [...] sagen wir, daß er Charakter hat.“⁵⁰⁷ Einerseits ist hier die grundlegende Zweiheit von gut (dem Prinzip der Liebe folgend), sowie böse (dem Prinzip des Egoismus folgend) entscheidend, andererseits haben wir es mit einer gleichsam unendlichen Gradualität, bzw. Variabilität oder Wandlungsfähigkeit (entsprechend des dynamischen Verhältnisses des Unbewussten und des Bewusstseins) zu tun. So entsteht, weil stets der unbewusste Grund (1. Potenz) der Anfang des Werdens der Persönlichkeit ist, auch der Charakter „[...] durch eine Art von Contraction, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter“⁵⁰⁸. So ist einerseits die Frage, *ob überhaupt* Charakter stattfindet oder nicht, wie andererseits die Frage, *welcher* Charakter herrschend ist.⁵⁰⁹

II.3.c.ii.β. Das Unpersönliche im Menschen

Die absolute Entscheidung zum Werden der Persönlichkeit, die wir mit der „FS“ aus einem *Ungrund* hervorgegangen fanden, begegnet uns jetzt auch *im Menschen* qua seines Charakters. Dieser — und

⁵⁰⁴ SW X, S. 289

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ Ebd. S. 292

⁵⁰⁷ WA II, S. 125f.

⁵⁰⁸ AA II, 8, S. 88 Die äquivalente Aussage in der „FS“ lautet: „Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben.“ (AA I, 17, S. 165)

⁵⁰⁹ Diese Ansicht vertritt auch Gerlach: „Zu den fundamentalen Freiheitsbestimmungen des Wesens gibt es die variablen des Charakters, welche das gesamte Spektrum von der Freiheit zur Unfreiheit abdecken.“ (Gerlach: Handlung bei Schelling, S. 237)

damit auch jenes noch zu erklärende „Höhere“ *im Menschen*, begegnet uns, insofern wir einsehen, dass der Charakter eines Menschen letztlich aus *absoluter Freiheit* ist, was er ist, aber dennoch gerade die *Notwendigkeit* der Existenz des Einzelnen als solchen manifestiert. So wird niemand annehmen „[...] er selbst oder irgend ein anderer Mensch habe sich seinen Charakter gewählt; und dennoch unterläßt keiner, ihm die aus seinem Charakter folgenden Handlungen als eine freye zuzurechnen. Hier erkennt also jeder eine Freyheit an, die in sich Nothwendigkeit [...] ist.“⁵¹⁰. Die Kontraktion „[...] wodurch das menschliche Wesen sich [...] zu einem innerlich bestimmten Wesen zusammenzieht, oder sich das gibt, was wir Charakter in ihm nennen“⁵¹¹ kommt somit aus einer Region,

„[...] da gar kein Grund ist, sondern absolute Freyheit, die sich selbst Schicksal, sich selbst Nothwendigkeit ist. So nah liegt jedem Menschen der Ungrund der Ewigkeit, vor dem er sich entsetzt, wenn er ihm vor's Bewußtseyn gebracht wird. Von der aus jener Tiefe kommenden Handlung ist kein Grund anzugeben; sie ist so, weil sie so ist [...]“⁵¹²

Da es sich bei dem Werden der Persönlichkeit nicht um ein nachträgliches Ereignis handelt, sondern dies = der (ontologischen) Aufgabe und Bestimmtheit des Menschen ist, ist der Charakter nie letztendlich „fertig“, sondern besteht in einem Prozess, der *an sich über sich hinaus* verweist, insofern er letztlich grundlos ist. Wird sich dieser Grundlosigkeit bemächtigt, so folgt daraus, warnt Schelling, eine Gewalt, die nur durch ihren Wahnsinn in der Erscheinung alles andere übertrifft. Hieraus ergibt sich für Schelling, dass das Tiefste im Menschen der *Wahnsinn* ist: „Der Wahnsinn entsteht also nicht, sondern tritt nur hervor [...]. Die Basis des Verstandes selbst ist also Wahnsinn. [...] Was wir Verstand nennen [...] ist eigentlich nichts als *geregelter* Wahnsinn.“⁵¹³ An dieser Stelle zeigt Schelling nun das „Höhere“ auf, das im Prozess der Bewusst-Werdung der Persönlichkeit *über dem Geist* im Menschen ist. Denn der Geist ist gerade dasjenige, das der Krankheit, sowie des Irrtums, der Sünde und des Bösen fähig ist, insofern er sich der Freiheit des Grundlosen qua Selbstergreifung bemächtigen kann und so dem verstandlosen Wahnsinn verfällt. Ordnet sich der Wille aber dem Verstand unter und richtet somit das Prinzip der Selbstheit, das im menschlichen

⁵¹⁰ WA I, S. 170f.

⁵¹¹ Ebd.

⁵¹² Ebd. S. 171 Daran anschließend beschreibt Schelling diesen Ungrund der Freiheit gleichsam beschwörend: „Vor dieser grundlosen, durch sich nothwendigen, Freyheit scheuen sich die Meisten, wie sie sich vor Magie, vor allem Unbegreiflichen [...] scheuen. [...] Dieses Handeln aus dem Ungrund ist der geheime Talisman, die dunkle erschreckende Gewalt, wodurch bisweilen der Wille eines einzigen Menschen die Welt vor sich zu beugen vermag. Vielleicht ist das Geheimnis ein Glück, das darauf ruht.“ (Ebd.)

⁵¹³ AA II, 8, S. 162

Geist herrschend sein *kann*, auf jenes über sich aus, wird auf Grundlage des Unbewussten die Persönlichkeit (Bewusst-Sein bzw. -Werden des Unbewussten) über sich erhoben auf etwas *Unpersönliches*, das Schelling die *Seele* nennt: „Die Seele ist das eigentlich Göttliche *im Menschen*, also das *Unpersönliche*, das eigentlich Seyende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen seyn soll.“⁵¹⁴

II.3.c.ii.γ. Die Seligkeit des Menschen durch Gewissen und Vernunft

Die Seele als die dritte Potenz *im Menschen* ist gewissermaßen der Punkt, an dem die Persönlichkeit aufhört *meine* zu sein, insofern hier das Prinzip der Selbstheit (1. Potenz) überwunden wird. Diese Überwindung ist nicht als Akt der Gewalt oder Selbstdestruktion zu verstehen, sondern als *Geschehen der Freiheit als solcher*, denn die

„[...] eigentliche menschliche Freiheit besteht nun eben darauf, daß der Geist einerseits der Seele unterworfen ist, andererseits *über* dem Gemüth steht. Je nachdem der Geist, d.h. der Wille (denn der Wille ist *im* Geiste wieder der Geist) den Eingebungen [...] der Seele, oder den Eingebungen [...] des Eigenwillens, folgt [...].“⁵¹⁵

Ist das Tiefste im Menschen die Hölle des unregulierten Wahnsinns als unbewussteste Form des Unbewussten, ist das Höchste im Menschen die Seele und hat „[...] als die absolut göttliche [...] eigentlich keine Stufen mehr in sich. Sie ist der innere Himmel des Menschen“⁵¹⁶. Als Punkt, an dem die Persönlichkeit und damit auch die Bewusst-Werdung über sich hinaus verweist auf eine Dimension, die gleichsam nicht in die Gradualität der „Stufenfolge“ der Momente des Seins und Werdens des Menschen fällt, lässt sich auch die Forderung Schellings, den Charakter zu überwinden, nachvollziehen. Diese Überwindung ist gleichsam das Ende eines Prozesses, der darin nicht als nichtig erkannt wird, sondern als Weg zu jener Dimension verstanden werden kann, die unmittelbar nicht zu verwirklichen ist. So schreibt Schelling: „Wir fordern von dem Menschen [...] daß er seinen Charakter überwinde, nicht aber, daß er ohne Charakter sey.“⁵¹⁷ Der Charakter ist als *Anfang* und bestimmteste Form der Persönlichkeit in diesem Sinne das *Letzte und Entscheidende* und „[...] so ist der Charakter die einzige, die eigentliche Stärke der Menschen. Der Charakter ist jene absondernde Kraft in ihm, dadurch er allein er selbst ist und bey der höchsten Mittheilbarkeit

⁵¹⁴ Ebd. S. 160

⁵¹⁵ Ebd. S. 164

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ WA I, S. 172

doch von allen anderen verschieden bleibt.“⁵¹⁸ Wird dieser überwunden, ist mit der Eröffnung der unpersönlichen Dimension der Seele, weder die Stärke noch die Getrenntheit als letzter Horizont zu verstehen, sondern der Mensch ist, insofern die Seele unbedingt zu walten vermag, *selig*. Das unbedingte Walten der Seele im Menschen erklärt Schelling als *Religion*, die „[...] als innere und höchste Seligkeit des Gemüts und Geistes“⁵¹⁹ letztlich *Liebe* ist. Die Religion, insofern sie Liebe ist, ist damit als höchstes Ziel des Menschen *im Menschen* bestimmt und daher die letzte ontologische Bestimmung des Menschen in dem Satz, „[...] das ganze Universum zu Einem großen Werk der Liebe zu verschmelzen“⁵²⁰, ausgesprochen.

Diese Erklärung mag zunächst überspannt romantisch anmuten, zumal hier behauptet wird, dass sich diese Anlage je schon *im Menschen als Menschen* befindet. Jedoch liegt diese Dimension in der Realität des *Gewissens* offen im Menschen vor, durch welches sich Schellings Freiheitstheorie mit seiner Theorie des *religiösen Bewusstseins* verbinden lässt.⁵²¹ Das Gewissen ist in diesem Sinne jene Dimension im Menschen, die den Willen von seiner Eigenheit zu befreien vermag und das Wirken einer Tiefendimension im Menschen aktualisiert, in der er nicht von Gott getrennt ist. So trägt der Mensch qua Gewissen, wie wir mit Gerlach sagen können, sozusagen die Erinnerung an das Paradies in sich: „Die ‘Erinnerung’ an jenen Zustand seines Bewusstseins, der in der Harmonie mit Gott vor dem Sündenfall bestand, bildet die Tiefenschicht des Gewissens in uns.“⁵²² Das Gewissen ist, so Schelling, der *potentielle Gott* im Menschen, welcher vermag ihn vom sich selbst Wollen abzuziehen.⁵²³ Das Gewissen ist daher diejenige unpersönliche Dimension im Individuum Mensch, dass

„[...] ohne von Gott zu wissen [...] ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt [sucht], und weil dieses Suchen im Ausgeben der Selbstheit geschieht, durch die es sich von Gott geschieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen selbst sich wieder zu berühren. Der Geist nämlich, der sich in sich selbst zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber ist ihrer Natur nach das was Gott berühren kann.“⁵²⁴

Das Wirken der unpersönlichen Dimension (= der Seele) im Einzelnen ist demnach zugleich *moralisch und religiös*.⁵²⁵ Die religiöse Dimension im Menschen ist uns somit ersichtlich als

⁵¹⁸ WA I, S. 172f.

⁵¹⁹ AA II, 8, S. 168

⁵²⁰ Ebd.

⁵²¹ Gerlach: Handlung bei Schelling, S. 238

⁵²² Ebd. S. 211; Die unmittelbar folgenden Passagen werden auch von Gerlach angeführt.

⁵²³ SW XI, S. 556

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ Gerlach: Handlung bei Schelling, S. 211

Dimension der Wirkung des Göttlichen im Menschen, der diesen auf eine ihm unbewusste Seite hin öffnet, die nicht „nur“ religiös in einem fixierten Sinne, sondern schöpferische Inspirationsquelle für Kunst, Philosophie und Religion ist.⁵²⁶ Bemerkenswert hierbei ist, dass die Realität des Gewissens das Band zur Einheit des Göttlichen aufrechterhält, obwohl dem Menschen als gefallenem, diese *unbewusst* ist. Das Gewissen ist in diesem Sinne der Lichte Punkt auch in der tiefsten Dunkelheit des melancholischen Gemüts, d.h. der unbewusstesten Form des Unbewussten. Dass die Bildung der Persönlichkeit als Bewusst-Werdung und die Manifestation des Charakters daher nicht nur eine abstrakt theoretische, sondern auch eminent praktische Aufgabe ist, zeigt sich besonders prägnant daran, dass das Gewissen = der religiösen Dimension im Menschen ist, welches diesen über sich hinaus ausrichtet.

Das Gewissen ist phänomenal der Gefühlstonus der *Vernunft*, denn beide (Gewissen und Vernunft) sind im Menschen die jeweils *passiven* Dimensionen, die gleichzeitig höchste *Aktivität* sind. Das Gewissen ist im Menschen ebenso der potentielle Gott wie die Vernunft, welche wir bereits als auflösende Potenz beleuchtet haben, die wir jetzt um die explizit *erlösende* Qualität erweitert verstehen können.⁵²⁷ So sind beide Vermögen durch eine Dimension charakterisiert, die *im Menschen über diesen hinaus* auf seine *Seligkeit* ausgerichtet sind gerade, insofern sie sich einer aktiven Verfügungsgewalt entziehen.⁵²⁸ Hier wird uns ersichtlich, dass auch und gerade in der Dimension des *Erkennens* eine religiöse Konnotation der (selbstlosen durch die 2. Potenz geleiteten) *Hingabe* tragend wird, die Schelling von der (selbstischen von der 1. Potenz bestimmten) Aktivität des Verstandes unterscheidet, wengleich beide verschiedene Weisen des menschlichen Geistes in seiner Gesamtheit (3. Potenz) ausmachen:

„Verstand und Vernunft sind dasselbe, nur auf verschiedene Weise angesehen. [...] Bei dem Verstand ist offenbar etwas mehr *Aktives*, Thätiges, in der *Vernunft* mehr etwas Leidendes, sich Hingebendes. [...] Da [...] aber doch Verstand und Vernunft wahrhaft nur Eines seyn können, so werden wir sagen müssen: Vernunft sey nichts anderes als der Verstand in seiner Submission unter das Höhere, die Seele. Daher sich auch in der wahren Wissenschaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig ist. Die Vernunft ist nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geschrieben werden [...].“⁵²⁹

⁵²⁶ Vgl. Oesterreich: Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt, S. 35

⁵²⁷ Bereits in der „FS“ beschreibt Schelling die Vernunft dementsprechend: „Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, Eins und doch jedes frey in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, [...] sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher [...] der Verstand bilden soll.“ (AA I, 17, S. 178)

⁵²⁸ Vgl. Oesterreich: Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt, S. 35

⁵²⁹ AA II, 8, S. 166

Die religiöse Dimension als solche ist daher aber bereits als Bewusstsein einer Realität anzusehen, die auch in ihrer Unbewusstheit im Menschen wirkt, da „[...] die am tiefsten in den Willen versenkte Potenz gerade [...] die Potenz zum Höchsten [ist], das (mehr oder weniger rege) Gewissen“⁵³⁰. Hieraus ergibt sich auch, dass das Bewusst-Werden des Unbewussten im Menschen als Werden des *religiösen Bewusstseins* verstanden werden kann. Von einer *religiösen Dimension des Unbewussten* zu sprechen, gewinnt hier gleichsam pleonastischen Charakter, wobei wir zu bedenken haben, dass sich das Religiöse des Unbewussten erst mit dem Bewusst-Werden einstellt. Es gilt jedoch, dass „[v]on allem, was auf diesen höchsten Stufen erscheint, [...] sich auf den früheren nur das verkümmerte Abbild [findet]. So ist die Religion nicht erst auf dieser höchsten Stufe vorhanden [...].“⁵³¹ Jedenfalls bleibt auch bei völliger Unbewusstheit die *Möglichkeit zur Vernunft* in der Realität des Gewissens bestehen. Das Werden der Persönlichkeit des Menschen hat insofern immer schon *religiöse* Bedeutung, und mit dem Bewusstsein dieser Dimension wird sich der Mensch letztlich des Prozesses selbst bewusst, der auf seine *Seligkeit* geht, sich im *Gewissen* als Gefühl angedeutet hat und sich der *Vernunft* als Wissen der Freiheit offenbart.

II.3.d. Das Unbewusste Gottes in den „Weltalter“ Texten

Da die „WA“ als geschlossenes Werk nicht existieren, uns dafür aber eine Pluralität an Fassungen vorliegt, werden wir unserem thematischen Fokus gemäß zwar auf das umfassende Textmaterial zurückgreifen, jedoch nicht die einzelnen Versionen zu harmonisieren oder zu vergleichen versuchen.⁵³² Auch möchten wir nicht die Inexistenz *eines* kohärenten Textes als bloßes Scheitern Schellings verstehen, um dieses dann nachzuzeichnen, sondern das Projekt der „WA“ als Vor-Geschichte der Topoi des Spätwerks Schellings ansehen und in diesem Sinne implizit die vorliegenden Entwürfe auch als Werkstatt für die spätere „reife“ Potenzenlehre ernst nehmen.⁵³³

⁵³⁰ SW X, S. 290

⁵³¹ Ebd. S. 294

⁵³² Eine solche umfassende, alle Versionen der „WA“ mitsamt der „FS“ berücksichtigende Untersuchung, die nicht nur die einzelnen Entwürfe vergleicht, sondern auch weitreichende Einsichten im Durchgang der Genese der Entwürfe erzielt, liegt vor in: Geijsen: 'Mitt-Wissenschaft' F.W.J. Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitslehre.

⁵³³ Vgl. Vorwort von Müller-Berger, Schwab, Bilda in: AA II, 10, 1, S. XIII. Wir haben des Öfteren und in mehreren Anläufen mit Schellings Lehre von den Potenzen zu tun und orientieren uns an einem Diktum Schellings im Spätwerk: „Ich wiederhole gern. Denn mit diesen Potenzen haben wir im ganzen [...] Verlauf zu tun. Es ist wichtig, sie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um sie künftig in jeder Gestalt wieder zu erkennen.“ (SW XII, S. 110)

Um uns das Verständnis zu erleichtern, werden wir zudem auf die „EV“⁵³⁴ zurückgreifen, da wir es hier mit einer Ausarbeitung der „WA“-Materialien zu tun haben, „[...] die schon auf Schellings [...] Spätphilosophie vorausdeutet“⁵³⁵. In diesem Sinne ist unsere folgende Beschäftigung als Übergangspunkt in die späte Philosophie Schellings zu verstehen und wir werden demgemäß im Nachvollzug der „WA“ den Übergang und Zusammenhang von der *religiösen Dimension des Unbewussten* zur *unbewussten Dimension der Religion* erhellen, ohne den ersten Moment im zweiten zu verlieren. Vielmehr werden uns die „WA“ gleichsam als Indifferenzpunkt jener beiden Aspekte erschließbar und wir können diese deshalb, zwar der Gliederung unserer Untersuchung geschuldet im ersten Teil, jedoch auch als Übergang zum zweiten Teil verstehen.

II.3.d.i. Die ewige Vergangenheit des Organismus der Potenzen oder das absolut-dynamische Unbewusste als Krisis in Gott

Der Prozess der Bewusst-Werdung, den wir als sukzessive *Personalisierung* erhellt haben, war uns im Vorigen in seinem Zentrum von einem unpersönlichen Moment bestimmt, der mit dem Wort Ungrund bezeichnet ist. Das Werden der Persönlichkeit sahen wir aus einer unergründlichen Freiheit hervorbrechen, die, weil sie erst mit dem beginnenden Prozess zum *Grund* des Folgenden wird, an sich betrachtet *über* oder *außer* allem Prozess ist. In der der „FS“ und den „SPV“ folgenden Schaffensperiode Schellings wird diese Realität mit A^0 bezeichnet.⁵³⁶ Als gewissermaßen *über* den einzelnen Potenzen stehend⁵³⁷, ist sie als *Begriff der Potenzen* „[...] die absolute Einheit von ihnen; sie ist die ewige Freyheit in ihrer völligen Lauterkeit“⁵³⁸. Die ewige Freiheit ist als das Absolute selbst jene Dimension der Unergründlichkeit, die nur *an sich* ist, was sie ist, nicht jedoch „[...] für sich selbst noch für andere. [...] [S]o ist sie freylich A^0 , d.h. die Freyheit in ihrer völligen Lauterkeit aber die sich selbst *nicht als solche wissende*.“⁵³⁹ Die Einfachheit der absoluten Einheit ist daher „[...] die Freyheit, aber nicht *als* die Freyheit“⁵⁴⁰. Die absolute Einheit der ebenso absoluten ewigen Freiheit beruht demnach darauf, dass sie *sich selbst nicht weiß* und in diesem

⁵³⁴ Mit der historisch-kritischen Version der „EV“ (AA II, 10, 1, 2 & 3) liegt auch hier eine Pluralität an Texten vor. Wir werden uns allerdings in unseren Referenzen ausschließlich auf Schellings Vorlesungsmanuskripte stützen aus dem einfachen Grund, dass nur diese aus der Feder des Autors der „WA“ stammen und wir in der vorliegenden Untersuchung keine Vergleiche oder Mutmaßungen über die Differenz des Vorgetragenen zum vorher Niedergeschriebenen anstellen wollen.

⁵³⁵ Vgl. AA II, 10, 1, S. XIII

⁵³⁶ Vgl. Geijssen: Mitt-Wissenschaft, S. 298

⁵³⁷ Vgl. SW XIV, S. 391

⁵³⁸ AA II, 10, 1, S. 338

⁵³⁹ Ebd. S. 339

⁵⁴⁰ Ebd. S. 424

Sinne, so Schelling, „[...] dem völlig unbewußten, unentschiedenen Willen [gleich]“⁵⁴¹. Dass sie sich nicht weiß, bedeutet Schelling hier jedoch gerade nur dieses, dass das *Wissen* um die Realität der absoluten Freiheit nicht ist, jedoch die Freiheit als solche (oder an sich) nichts desto weniger *ist*: „Jedes Bewußtwerden setzt ein *Seyn* voraus – folge es diesem auch unmittelbar so muß doch das: Freyheit *sey*n dem sich als Freyheit *wissen* vorangehen.“⁵⁴²

Soll die Freiheit aber sich ihrer selbst bewusst werden, m.a.W. eine wirkliche *und* persönliche Freiheit werden, so ergibt sich jene Problemstellung, die Schelling in den „WA“ zu lösen versucht. Die Aufgabe, vor die wir uns hier mit Schelling versetzt sehen, ist demnach, zu verstehen, *wie* sich die Entscheidung zur/der Persönlichkeit aus der absoluten Freiheit des Ungrundes (A^0) vollzieht. Es zeichnet sich hier bereits ab, dass die Unbewusstheit der absolut-freien Einheit zwar nicht als nichtig, aber als *vergangen* gesetzt werden muss, will sich die absolute Freiheit *als* das entgegenkommen, was sie ist. Dieses Entgegenkommen markiert die Forderung nach der *Bewährung der Freiheit*, insofern sie sich gegenständlich wird oder manifestiert. Die Vorgeschichte zur Entscheidung der Schöpfung findet somit in einer offenen Stelle die Realität ihres Ausgangs, die auf unberührbare Souveränität verzichtet, um (sich) berühr-, begreif- und artikulierbar zu werden:

„So lang’ die ewige Freyheit in dieser Unwissenheit ihrer selbst bleibt, kann ihr nichts etwas anhaben. Sie ist wie auf einer unerklimmbaren Anhöhe, einer unersteiglichen Burg gegen alles gesichert und nichts zugänglich. Dennoch, da sie nicht *als* die ewige Freyheit ist, sich nicht bewährt hat als solche, ist eben dieß auch ihre bloße, offene Stelle, denn jene unbedingte Gleichgültigkeit oder Gelassenheit würde sofort aufgehoben, wenn sie sich ihrer selbst inne würde, als die ihr bis jetzt völlig ungegenständliches — unbewußtes – *Seyn* sich zum Gegenstand machen könnte — Unmittelbar wenigstens waere sie dadurch zwischen ein Entweder Oder gestellt und müßte sich entscheiden, entweder die lautere Freyheit zu bleiben, oder sich ein *Seyn* anzuziehen.“⁵⁴³

Die Aufgabe besteht damit für Schelling darin, das Entweder-Oder zu konstruieren, welches der absoluten Freiheit zuerst den Horizont einer Entscheidung eröffnet.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Ebd. S. 425

⁵⁴³ Ebd.

II.3.d.i.α. Der Widerspruch im göttlichen Wesen $A + B$ und $A = B$

Die ursprüngliche schöpferische Entscheidung macht als spekulative Voraussetzung des Ursprunges ein Sich-Zusammenziehen notwendig, welches die Wirklichkeit der Freiheit in Gegensatz zu ihrem Gegenteil (= der Notwendigkeit) setzt. Das *über* aller Potenz angesetzte A^0 macht insofern sowohl sich als auch seine Gegen-teile, die Potenzen, sichtbar. Denn „[...] ebendarum, weil wir die Potenzen als solche nicht sehen, sehen wir auch das absolute A *als solches* nicht, denn dieß wäre nur im Gegensatz der Potenzen zu sehen“⁵⁴⁴. Die Voraussetzung der Entscheidung ist daher nur durch Kontraktion zu erklären, welche im Gegensatz zum Potenzlosen nachzuvollziehen ist, und ein Sich-sich-selbst-Entgegensetzen desselben eröffnet.

Am Ende der „FS“ fanden wir bereits angesprochen, dass die „[...] unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und der Erkenntniß“⁵⁴⁵ als das wahre Gute nur bewirkbar ist durch eine göttliche Magie, die in der Gebundenheit des finsternen an das lichte Prinzip besteht und als *Religiosität* bezeichnet wurde. Der Moment des Unbewussten war uns so in den Rahmen einer religiösen Dimension eingebettet, die darauf geht, das Unbewusste in den Prozess des Bewusst-Werdung einzubinden. Auch die Thematik der *Kontraktion* und *Einschränkung* haben wir bereits anfänglich beleuchtet. Mit den „WA“ wird uns jedoch noch deutlicher, welche Rolle die *verneinende Kraft* als das, was die Entscheidung zu jenem Sich-Zurücknehmen *ist*, in deren Vorgeschichte spielt. Wie sich das *Sich-Entgegensetzen* der lauterer Freiheit Gottes vollzieht und damit die primäre Unbewusstheit ihrer Realität in den Prozess der Bewusst-Werdung verwickelt wird, haben wir nun zu erhellen.

Ein Fokus von Schellings experimentellem Denken der „WA“ ist der Nachvollzug des Wunders der göttlichen Individualität, bzw. des unauflöselichen Lebens, welches mit der Formel $A + B$ eine die Vielheit nicht aus-, sondern einschließende lebendig-dynamische Einheit von Bewusstsein und Unbewusstsein andeutet, also $A = B$ sein soll. Hierbei haben wir, so Schelling, von dem auszugehen, „[...] was Gott in dieser Synthese selbst als seine ewige Vergangenheit setzt, und was in ihm auch unter keiner anderen Form als der der Vergangenheit gesetzt seyn kann“⁵⁴⁶. Die in der „FS“ geforderte göttliche Magie der unmittelbaren Präsenz des Seienden im Bewusstsein wird somit bezüglich der notwendigen Voraussetzung der (vergangenen) *Entscheidung für das Bewusstsein* als Sieg über das dem Bewusstsein entgegenwirkende Prinzip konstruiert. So wird uns der Satz Schellings, „[...] daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen

⁵⁴⁴ Ebd. S. 423

⁵⁴⁵ AA I, 17, S. 158

⁵⁴⁶ Ebd.

Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt“⁵⁴⁷ zum Paradigma der „WA“.

Den Ausgangspunkt jener Bewegung der Überwindung haben wir, Schelling folgend, im Urgefühl der Doppelheit oder des Widerspruchs zu suchen, welcher sich „[...] wie in allem Lebendigen, so wohl schon im Urlebendigen [...]“⁵⁴⁸ als A *und* B findet. Diese Doppelung ist in ihrer allgemeinsten Form der Gegensatz von Denken und Sein, besteht aber prinzipiell in einer dem Bewusstsein und Denken zugewandten (A) und einer sich positiv dem Denken entgegenstellenden Kraft (B). Letztere wird von Schelling auch als der Offenbarung widerstrebendes Prinzip, welches in seiner Überwindung zum *Grund* der Offenbarung wird, bezeichnet.⁵⁴⁹ Dieses ist als „[...] irrationales, der Auseinandersetzung widerstehendes, also auch kreaturwidriges Princip [...] die eigentliche Stärke in Gott [...]“⁵⁵⁰. Im Urgefühl der Doppelheit des Anfangs findet sich demnach keine „[...] einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst verdoppelte oder eine Identität der Identität“⁵⁵¹. Die gedoppelte Einheit ist hierbei zu verstehen einerseits als *Verdoppelung* der Einheit, wie andererseits als *Steigerung* der Einheit. So dynamisiert Schelling die einfache Identität des bloßen A oder A⁰, insofern diese *potenziert* und d.h. sowohl bejaht als auch verneint wird, also A + B ist. Diese Bejahung und Verneinung wird, insofern sie *in Gott* ist, als *Liebe* und als *Zorn* Gottes verstehbar, welche, da gleichursprünglich in Gott, in *Indifferenz* gesetzt sind: A = B. Insofern diese beiden in Indifferenz bestehen, ist allerdings nur ein potentieller, kein wirklicher Anfang. Erst mit einer *Steigerung des Gegensatzes der Doppeltheit der Identität zum Widerspruch dieser mit sich selbst* gibt es Grund zum Fortschreiten, welches in seinem ersten Moment das Anfangen überhaupt ist. Soll also die uns bereits als solche bekannte *erste Potenz* (A=B) wirklicher Grund des Prozesses des Bewusst- und Persönlich-Werdens sein, ist zu verstehen, nicht, *dass* A ist, sondern wie und warum jenes A = B und damit überhaupt B ist. In der Formelsprache lautet die Frage also: Inwiefern kann A+B als A = B sein?

Da wir A als *bewusste Seite* des göttlichen Wesens, B aber als *unbewusste Seite* desselben Wesens kennenlernten, ist die Aufgabe aus dem Vorigen hier zu spezifizieren, inwiefern sich das göttliche Wesen unter der Aktualisierung des B als *Widerspruch* zu A oder A⁰ setzt. Durch den Widerspruch können sich sodann die drei Potenzen als Momente Gottes eigener *Natur* generieren, die *in Gott* als überwundene und besiegte = vergangen sind. Das Projekt der „WA“ ist folglich von Schelling zwar

⁵⁴⁷ Ebd.

⁵⁴⁸ SW VIII, S. 212

⁵⁴⁹ Vgl. SW VIII, S. 343

⁵⁵⁰ Ebd.

⁵⁵¹ WA I, S. 28

als spekulative Naturgeschichte konstruiert, jedoch als Naturgeschichte des göttlichen Wesens, welches an sich als *ewige Freiheit außer und über aller Potenz* wie auch *über allem Sein naturlos* ist.⁵⁵² Als an sich naturloses schafft es sich seine Natur selbst und hat diese doch zu seiner Grundlage, insofern es wesentlich über dieser ist. *A macht sich B*, aber macht dadurch auch *sich* zu B, ohne aufzuhören A zu sein. Das B-Sein des A ist deshalb der eigene innere Widerspruch des A und daher die *gedoppelt Identität der Identität* bzw. *die Identität der Identität und des Widerspruches mit der Identität*, welches der *Gegensatz* des Urwesens selbst ist. Jene paradoxe Konstellation macht uns deutlich, dass der Grund der Offenbarung das ist, was alle Offenbarung *verneint* und hierin als kreativer Widerspruch die erste Ursache der Bewegung ist, denn „[...] was schlechthin nicht verstatet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt [...]. So gewiß Leben ist, so gewiß Widerspruch [...].“⁵⁵³ Die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft, so Schelling, ist demnach die Konstruktion dieses Widerspruches, der der Quellbrunn des ewigen Lebens ist.⁵⁵⁴

Aus dem Bisherigen können wir zweierlei festhalten: Erstens ist die Vor-Geschichte der Entscheidung zur Schöpfung wesentlich durch den Widerspruch mit und in dem göttlichen Sein (A⁰) zu verstehen, zweitens ist die schöpferische Entscheidung als wirkliches Handeln und freie Tat Gottes als der absoluten Freiheit aufzufassen, woraus sich die Unableitbarkeit des Anfangs ergibt. Zwar zieht die freie Entscheidung zur Schöpfung Letztere notwendig nach sich, ist bezüglich des göttlichen Wesens aber bereits das Ende eines virtuellen Ringens, welches die (göttliche) Natur unter sich und besiegt hat.

Für den gegenwärtigen Moment ist zunächst zu betonen, dass, wie bereits in der „FS“ und den „SPV“, bezüglich der Entwicklung das Niedere notwendig vor dem Höheren ist: „Die Priorität steht im umgekehrten Verhältnis mit der Superiorität [...].“⁵⁵⁵ Demnach setzt die Tat-Handlung der Entscheidung zur Kreativität *zuerst* das Unbewusste, um es *zuletzt* zu Bewusstsein zu führen. Dabei ist das *Verhältnis des Göttlichen zu jener Entscheidung* identisch mit der *Entscheidung selbst*, die wiederum alles involviert, was sich dann sukzessive aus ihr evolviert. Bezüglich des Göttlichen

⁵⁵² SW VIII, S. 234

⁵⁵³ Ebd. S. 219

⁵⁵⁴ Ebd. S. 221. Das Urgefühl der Doppelheit des Urwesens erinnert an die Bestimmung des Letzten in der Intelligenz im „StI“ als *ursprünglicher Duplizität*. (Vgl. AA, I, 9, 1, S. 231) Zudem findet sich auch dort das zum Widerspruch gesteigerte /potenzierte *Gefühl* als Ursache der kreativen Handlung und Definition des *Triebes*: „[...] [I]n jedem Gefühl wird ein Widerspruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden, als ein innerer Widerspruch in uns selbst. Durch jeden Widerspruch nun ist unmittelbar die Bedingung zur Thätigkeit gegeben, die Thätigkeit entspringt, so wie nur ihre Bedingung gegeben ist, [...], und ist [...] ebendebwegen [...] ein Trieb.“ (AA, I, 9, 1, S. 258)

⁵⁵⁵ WA I, S. 26

bedeutet dies, dass es die Schöpfung nicht nur *nach*, sondern ebenso *an sich* zieht und in diesem Sich-Anziehen mit der Natur bekleidet, die sich qua jener Dynamik zuerst generiert. Die Umkehrung von Superiorität und Priorität macht hierbei deutlich, dass der Zugewinn für den Prius eine Dimension der Zeitlichkeit ist, die ein Vorher und Nachher setzt, wodurch ersichtlich ist, dass sich das göttliche Wesen nur durch ein Vergangenen-Setzen der eigenen Natur gegenwärtig sein kann, wie umgekehrt die Selbstgegenwart des Göttlichen in einem Setzen der Natur als vergangener oder überwundener besteht. Die Schöpfung von Natur und Zeit sind insofern äquivalente Momente und jeweils durch ihre Widersprüchlichkeit mit dem übernatürlichen und überzeitlichen Wesen der Gottheit (A^0) bestimmt, welches, da es diese Momente *in sich zu seinem Grund* hat, jene als sein *absolut-dynamisches Unbewusstes* zugleich ausschließt und anzieht. So gibt es

„[...] kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtseyn) ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Bewußtseyn ohne etwas, was zugleich ausgeschlossen und angezogen wird. Das, welches sich bewußt ist, schließt dasjenige aus, dessen es sich bewußt ist, als nicht sich selbst, und muß es doch auch wieder anziehen, eben als das, dessen es sich bewußt ist, als doch sich selbst, nur in anderer Gestalt. Dieses im Bewußtseyn zugleich Ausgeschlossene und Angezogene kann nur das Bewußtlose seyn. Darum hat alles Bewußtseyn das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußtwerden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt. Nun ist freilich nicht zu denken, daß Gott eine Zeitlang bewußtlos gewesen, dann bewußt geworden sey; wohl denkbar ist aber, daß in demselbigen untheilbaren Akt des Bewußtwerdens zumal das bewußtlose und das Bewußte von Gott gefaßt worden, dieses als das ewig Gegenwärtige, jenes aber mit der Bestimmung des ewig Vergangenen.“⁵⁵⁶

Mit dem Setzen des Gegensatzes von bewusst und unbewusst als $A = B$ ist demnach der erste Moment (bzw. die erste Potenz) des noch genauer zu bestimmenden Prozesses vorhanden, der anzeigt, dass die folgende Entwicklung zwar das absolute Bewusstsein Gottes (A oder A^0) zur (superioren) Ursache, jedoch das Unbewusste bzw. die Natur Gottes (B) zum (priorischen) Grund hat. Die Entwicklung der Momente der Natur oder Zeit stehen demnach insgesamt gleichsam unter der Voraussetzung des *Zusatzes* von B (bzw. $+ B$) und sind folglich ein *Bewusst-Werden*, welches das unauflösliche Leben des Wunders der göttlichen Individualität ist:

„Das Bewußtseyn besteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und so läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtseyn, nur ein ewiges Bewußt-werden denken. Und so ist denn auch jener Rapport, in den die ewige

⁵⁵⁶ SW VIII, S. 262

Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige zu-sich-selber-kommen des Höchsten. [...] Nur so läßt sich ein Bewußtseyn denken, das ewig lebendig ist.“⁵⁵⁷

Da uns B als das dem Bewusstsein entgegenstrebende Moment des Unbewussten angezeigt ist, ist uns ersichtlich, dass wir es bei den „WA“ mit einer Lehre von den Potenzen zu tun haben, die insgesamt unter der Bestimmtheit des B steht, und daher die *Vergangenheit* oder *Kontraktion* bzw. *das Unbewusste* zum thematischen Inhalt haben.⁵⁵⁸ Dies manifestiert sich nicht zuletzt an der sogenannten Weltformel, die im Unterschied zu den „SPV“ in den „WA“ um den entscheidend unbewussten Moment des B erweitert wird⁵⁵⁹:

$$\left(\frac{A^3}{A^2 = (A = B)} \right) B$$

Eine prägnante Zusammenfassung der logischen Bedeutung dieser Formel finden wir bei Hogrebe:

„[...] [D]as, was dasselbe ist, wenn $A=B$, ist A^2 , und *daß* das so ist, ist A^3 ; aber dem steht immer entgegen, daß dieses Verhältnis, die Art des Gegebenseins der Identität, durch diese selbst bedroht ist (B). [...] Das Wahre ist so das Ganze bis auf Eins, dafür steht das B neben dem Klammerausdruck.“⁵⁶⁰

Fragen wir, was das Eine = B ist, können wir annehmen, dass das B das von der Potenz in Aktus erhobene A^0 ist, welches zwar an sich als lauterer Akt ist, sich aber in seiner eigenen Möglichkeit und Genese generiert, welches wiederum zuallererst die Dynamik der Potenzen eröffnet. Diese Dynamik wird von Schelling in der vorangestellten Formel verbildlicht und zeigt so auch sehr anschaulich, dass B eine Realität markiert, die sich in keine Klammer lückenlos einfügen lässt. So steht B

„[...] in the place of, the unground, the ground which has no ground and can never be represented, rendering every system non-total, excluding one thing upon which everything else depends [...] The dynamic that structures the inner life of God also structures God’s relation to creation. God stands to the world as its

⁵⁵⁷ Ebd. S. 263

⁵⁵⁸ „The ground, B, is God’s unconscious.“ (McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 151; McGrath verweist an dieser Stelle auf Welchman, Norman: *Creating the Past*)

⁵⁵⁹ SW VIII, S. 312

⁵⁶⁰ Hogrebe: *Prädikation und Genesis*, S. 112

excluded ground, the hidden ground that must remain inexplicable in intra-wordly terms. God is the unconscious of the world."⁵⁶¹

Mit Gott als dem Unbewussten (in) der Welt ist umgekehrt die Welt / Natur das Unbewusste in Gott. Dass und wie das Sich-bewusst-Werden des göttlichen Wesens sich vollzieht, gerade und insofern wir es mit dem Paradox der Erklärung eines zunächst notwendigen Unbewusst-Werdens des absoluten Bewusstseins zu tun haben, soll nun im Rahmen von Schellings Beschreibung der Dynamik der Potenzen erfolgen.

II.3.d.i.β. Die Steigerung des Widerspruchs in den rotierenden Potenzen des Unbewussten

Aus dem Vorherigen ist uns bereits ersichtlich, dass die erste Potenz des $A = B$ als Widerspruch des göttlichen Wesens der Anfang des Schöpfungsprozesses bzw. des Prozesses des Sich-bewusst-Werdens ist.⁵⁶² Dieser Widerspruch besteht hier zunächst darin, dass der Umstand, *dass* Gott ist, noch nicht das ist, *was* Gott ist. Dass Gott ist, bedeutet im Zusammenhang der „WA“ wiederum, dass eine Schöpfung *als* solche ist. Dass aber eine Schöpfung ist, bedeutet uns mit Schelling gerade so viel, dass Gott = schöpferische Persönlichkeit überhaupt ist. Da nun das Verhältnis des Göttlichen zur schöpferischen Entscheidung selbst die Entscheidung der Schöpfung bzw. schöpferischste Entscheidung ist, die alles involviert, was sich sukzessive aus ihr evolviert, besteht gerade hier die *Verwicklung* des Urwesens mit sich selbst: Gott *wird*, was er *ist*. So ist das Urwesen in jener Entscheidung zuerst das, was es zum Schöpfer *macht*, aber auch zugleich dem entgegengesetzt *in der Entscheidung* von sich *unterschieden*. Es ist also sowohl Ursache als auch Folge einer Bewegung, die selbst die Beziehung jener beiden Momente ist, welche qua Entscheidung sowohl getrennt als auch aufeinander bezogen sind. Hieraus ist uns verständlich, dass der Ausgang beim Widerspruch genommen werden muss, denn:

⁵⁶¹ McGrath: The Dark Ground of Spirit, S. 150f.

⁵⁶² McGrath weist zudem darauf hin, dass die Formel $A = B$ in Schellings früher Identitätsphilosophie die Formel der Endlichkeit bezeichnet. (Vgl. McGrath: The Dark Ground of Spirit, S. 143 FN 33) Gemeint ist Folgendes: „Der allgemeine Ausdruck des Grunds aller Endlichkeit ist [...] $A = B$.“ (SW IV, S. 131) Nach wie vor haben wir es also mit der Problematik zu tun, inwiefern sich das Unendliche als solches verendlichen kann und muss, um sich seiner bewusst zu werden.

„Unbegreiflich ist ein Uebergang von der Einheit zum Widerspruch. [...] Der Uebergang vom Widerspruch zu der Einheit dagegen ist natürlich, denn weil er allem unleidlich, wird alles, das sich in ihm findet, nicht ruhen, bis es die Einheit gefunden, die ihn versöhnt oder überwindet.“⁵⁶³

Der erste Widerspruch liegt, wie wir sahen, im Unterschied des A von B in seiner Identität mit B. Wiederholend können wir demnach die Aussage Schellings, dass „[...] die erste Natur von sich selbst im Widerspruch ist, [...] in einem nothwendigen, mit ihrem Wesen zugleich gesetzten, der also genau gesprochen ihr Wesen selbst ist“⁵⁶⁴ so auslegen, dass der Widerspruch, dass Gott A+B sei, sich in der ersten Potenz des A = B aktualisiert. *In der ersten Potenz* als ursprünglichem Moment der nachzuvollziehenden Dynamik findet sich somit der *ganze Widerspruch aller Potenzen* und „[...] auch in ihr selbst ist der Widerspruch, und in ihr für sich betrachtet liegt der Grund einer rotatorischen Bewegung“⁵⁶⁵.

Um diese Bewegung zu verstehen, gilt es zunächst, zu fragen, worin der Widerspruch besteht, insofern er kein *bloß* formaler ist. Hierzu finden wir eine aussagekräftige Stelle bei McGrath: „Considered in itself, the absolute lacks nothing, it has no need for creation, and therefore there is no necessary reason for creation to be. [...] Lack must first be introduced into being.“⁵⁶⁶ Ein *ursprünglicher Mangel* ist in diesem Sinne mehrfach der *Titel des Widerspruches*, denn a) ist der Mangel selbst nicht absolut ursprünglich⁵⁶⁷, sondern ebenjener zusätzliche Moment an der absolut-lauteren Freiheit, der einen Ursprung erst ermöglicht; so ist b) der Mangel in diesem Sinn das Gegenteil seiner selbst, d.h. in gewissem Sinne eher ein Zuviel als ein Zuwenig; und letztlich ist daher ersichtlich, dass c) die Notwendigkeit der Natur (Gottes) selbst Ausdruck der Freiheit ist, die Letztere Erstere sich entgegensetzt. Der Widerspruch ist demnach nicht *ein*, sondern *der* Mangel überhaupt.

⁵⁶³ SW VIII, S. 219

⁵⁶⁴ Ebd.

⁵⁶⁵ Ebd. S. 245

⁵⁶⁶ McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 143

⁵⁶⁷ Wie McGrath bereits ausführlich argumentiert hat, ist auch uns hier die entscheidende Differenz zur Interpretation von „Žižek: *The indivisible remainder*“ bedeutsam. Žižek spricht sich explizit dafür aus, dass die geschlossen-psychotische Einheit Gottes (S. 31) durch den Vortex von Kräften verrückt wird und gezwungen ist die Zweiheit zu setzen (S. 70), um sich von sich selbst zu befreien. Die irreduzible Alternative von psychotischem Wahn und der Selbstartikulation Gottes (S. 33) bleibt für Žižek bestehen und kann nur zugunsten des Wortes gelöst werden, insofern der traumatische Zirkel in die Vergangenheit gedrängt wird, und das unaushaltbare Subjekt Gottes zum Prädikat wird. (S. 70) Dagegen ist mit McGrath einzuwenden: „Schelling’s eternity is not a madhouse; God does not ‘personalize’ himself because he finds undifferentiated eternity unbearable. On the contrary, the indifference of the unground is the freedom from desire (*Gelassenheit*) that all beings long for, the peace that passes understanding. If it were otherwise, the break with eternity would not be a spontaneous act, but a necessary resolution of an unbearable situation.“ (McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 146f.) Für Žižek ist die Schöpfungstat daher mehr ein verzweifelter Spalten als ein dynamisches Doppeln oder ein im Widerspruch Gedoppeltsein als Entzweitsein. (Vgl. Dews: *The Eclipse of Coincidence*, S. 190ff.)

Das Absolute (A oder A⁰) kann sich selbst nur ermangeln, wenn es sich einerseits von sich unterscheidet wie andererseits *von sich* und *in sich* zurückzieht, d.h. *kontrahiert*: „Dies ist die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt. [...] Ein Wesen kann sich nicht verneinen, ohne eben damit Sich sich selbst innerlich, also zum Objekt seines eigenen Wollens und Begehrens zu machen.“⁵⁶⁸ Mit dem Sich-Widersprechen wird also ein *Mangel* im göttlichen Wesen *produziert*, der, dem Widerspruch entsprechend, als Verlangen des Göttlichen nach sich selbst zuerst den Raum für ein anderes (= die Schöpfung) eröffnet. Hierzu passend McGrath: „By excising ground from existence and dissociating from his own identity, God creates the theatre of desire, i.e., nature, an endlessly productive finite order.“⁵⁶⁹ Das Verneinen bzw. Sich-Kontrahieren erscheint uns somit als Setzen des Widerspruches, der = dem Setzen eines dynamisch-begehrlichen *Unbewussten* ist. Somit ist die erste Potenz wesentlich die Potenz des gesetzten Unbewussten, welches dem konstruierten Widerspruch insofern entspricht, als der Anfang der Bewusst-Werdung das Gegenteil seiner selbst, d.h. ein Unbewusstes ist, welches selbst als Ursprung der Bewegung *nicht* Ursache derselben ist. Diesen Umstand beschreibt Schelling als *Unterschied von Form und Wesen* in A = B, insofern die Form die (unbewusst gesetzte) Verdunkelung des Wesen ist. Die Form ist unbewusst gesetzt, sowie das Unbewusste selbst nur dieses Setzen der (unbewussten) Form ist:

„Jene tiefste Potenz [...] das Gezweyte — als $\Delta\upsilon\alpha\varsigma$ — [...] muß [...] von zwei Seiten betrachtet werden [...] — ihrer Form nach ist sie das *Gezweyte* A=B, Anziehendes und Angezogenes, Subjekt und Objekt — Wollendes und Gewolltes von sich selbst — aber das in dieser Zweyung eigentlich Seyende ist doch immer noch der der ursp. lautre Wille oder A⁰, der hier nun gleichsam von sich selbst verzaubert, und im Selbstanblicke gefangen nur in dieser Form besteht, aber darum keineswegs vernichtet ist. [W]enn wir A und B in der Differenz denken, so ist diß die Form — sehn wir aber auf die Einheit die noch immer zwischen ihnen ist, auf die *Copula* in dieser Form so ist diß noch das Wesen, = $\frac{A^0}{A=B}$, nur daß dieses A⁰ unerkennlich und durch die Form verdunkelt ist. Nun eben dieses Verborgene, dieses innerste Wesen [...] hervorzuheben und mehr und mehr zu entfalten, so daß die Form immer mehr bloß als Form, gleichsam als Gefäß erscheine, in welchem das lautere Wesen aufgehe — dieses eigentlich ist die Absicht der ganzen Entfaltung [...].“⁵⁷⁰

Die $\Delta\upsilon\alpha\varsigma$, das Gezweyte oder Gedoppelte ist hier die wesentliche Manifestation (in) der Form, welche Ausgang der in sich zurückgehenden Bewegung ist, die die Einheit des Göttlichen

⁵⁶⁸ SW VIII, S. 223

⁵⁶⁹ McGrath: The Dark Ground of Spirit, S. 144

⁵⁷⁰ AA II, 10, 1, S. 544

(wieder-)herstellen soll. Die Form ist hier insofern Transformationspunkt und Medium des Durchgangs durch den Widerspruch, der sie selbst ist. Die Form ($A = B$) des Absoluten (A^0), ist demnach einerseits die *unbewusste Form* des Absoluten bzw. bedeutet uns hier Form-Sein und Unbewusst-Sein dasselbe. Andererseits ist in $A = B$ selbst der Unterschied von bewusst (A) und unbewusst (B) gesetzt. Die Aufgabe besteht demnach darin, das Setzen des *Unbewussten* selbst mit Bewusstsein nachzuvollziehen, da wir so die Dynamik, die in ($A = B$) unbewusst gesetzt ist, als *Setzen* des Unbewussten verstehen können. Im Unbewussten selbst können wir also wiederum den Unterschied bewusst-unbewusst feststellen. Wir können daher schließen, dass die Dynamik des Unbewussten (Gottes) einerseits in einer Qualität wie andererseits in Gradualität besteht. Der Widerspruch von Form und Wesen ist daher sowohl ein absolutes Entgegensein, wie ein infinit-relatives Ineinandersein.

Hieraus ergibt sich noch ein weiterer Umstand, der bemerkenswert ist, um die begehrlische Rotationsbewegung der unbewussten Dynamik nachzuvollziehen, welche die Not-Wendigkeit der Natur (Gottes) ist. Mit dem Setzen des Unbewussten (B) ist zugleich die Notwendigkeit der Bewusst-Werdung gesetzt, dies jedoch nur, weil das B ein Dazugekommenes ist, das ebenso einen Mangel manifestiert, der der Widerspruch ist. Bezüglich des Setzens bedeutet dies, die eben vorangegangene Bestimmungen zusammennehmend, dass gerade, indem sich das lautere Absolute (A oder A^0) setzt, es sich sich entgegensetzt, insofern es sein Wesen zurücknimmt und dadurch seine Form zunächst als Gegenteil seiner selbst manifestiert. A setzt sich, indem es sich negiert, insofern *mit dem Setzen ein Unterschied des Setzenden und Gesetzten* gesetzt wird.⁵⁷¹ Der manifeste Unterschied von A als *setzend* und A als *gesetzt* ist daher $= B$. So wird das gesetzte A durch B bezeichnet: „[...] [D]as Ganze verhält sich daher als A, daß nach außen B ist $= (A = B)$.“⁵⁷² B ist demnach die *unbewusste Form* des A und A das *bewusste Wesen* des B. Mit dem latent oder *potentiell* Werden des A ist uns jetzt daher der Grund und Anfang eines Prozesses ersichtlich, der motiviert wird durch eine unbewusste Natur, die im Wesen bewusst, sowie durch ein bewusstes Wesen, welches sich durch das Unbewusste hindurch seiner selbst bewusst werden will. Zugleich ist uns hier ein weiterer bestimmterer Begriff der Potenz überhaupt offenbar:

„Hier sehen Sie nun erst in die wahre Tiefe hinunter. Die ewige Freyheit selbst, um seyend gesetzt zu werden, muß erst im Potenz-Zustand, als nicht-seyend gesetzt werden. Und so sind wir eigentlich erst auf dem Grunde [...]. Denn diß ist [...] die eigentliche Tiefe — die Freyheit zu seyn als die nicht seyende oder

⁵⁷¹ Vgl. McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 145

⁵⁷² SW VIII, S. 223

selbst bloßes Können — das ist die *potentia ultima*, die Wurzel an die alles geheftet ist. [...] — das ist der Grund, das ist der Anfang [...] von dem wir ausgehen können. [...] das Höchste und Letzte was wir finden können und wollen ist, daß die ewige Freyheit seyend sey.[...] Der Anfang kann nicht das seyn, was seyn soll. Denn wär' er das, so wär' er ja auch schon das Ende. [...] Es kann nur seyn sollen — es *soll* nie hervortreten in die Wirklichkeit es soll ewige Tiefe, ewig Mysterium bleiben.“⁵⁷³

Die erste Potenz als $A = B$ ist daher jener Moment, den es zu überwinden gilt, da er *nicht* sein soll. In dem Unbewusst-Sein ($= B$) des A tritt dieses zurück und wird sich gleichsam selbst zum Rätsel, das es zu (er-)lösen beginnt, womit wir zur *zweiten Potenz* übergehen.

Haben wir die erste Potenz als wesentlich in sich zurückgehende Bewegung des sich selbst Begehrens, welches einen Widerspruch mit und in seiner Form setzt, nachvollzogen, gilt nun zu verstehen, inwiefern die *gebärende* erste Potenz⁵⁷⁴ in und qua Mangel ihrer selbst die *zeugende* zweite Potenz setzt: „Ein Wesen kann nicht sich selbst verneinen als wirklich, ohne zugleich sich zu setzen als die verwirklichende zeugende Potenz von sich selbst.“⁵⁷⁵ Der kontrahierenden verneinenden Kraft der ersten setzt sich so unmittelbar die expandierend-bejahende Kraft der zweiten Potenz entgegen und öffnet den Widerspruch der ersten Potenz mit sich selbst auf ein Drittes hin, welches wir noch beleuchten werden. Hierbei ist mit McGrath zu betonen, dass das *Setzen der ersten Potenz* als *absolut kontingent* aufzufassen ist, da nur so die Freiheit der ganzen Folge einsehbar ist: „God freely introduces lack into being and sets the sequence of potencies into self-actualization. The contingency, anarchy and spontaneity of first potency undergirds the logical necessity of each of the successive potencies.“⁵⁷⁶ Logisch bzw. verständlich ist und wird daher erst die zweite Potenz, welche wir — entsprechend der *realen ersten Potenz des Unbewussten* — die *ideale zweite Potenz des Bewusst-Werdens* nennen können. Ist somit in und mit der ersten Potenz das *bloße A* ($=$ Bewusst-)Sein Gottes durch das Unbewusste des B verdunkelt und verloren, was die Dimension des Mangels seiner selbst ausmachte, wird sich A wieder als solches bewusst, insofern dieses im Ermangeln seiner selbst doch als *wirklich* verneint wird und so zugleich *gezeugt* wird. Die Zeugung von A ist somit die *bewusste Form* und daher nicht die bloße Selbstaffirmation des A^0 , sondern das Auffüllen der *Form* des $A = B$ mit dem Ja als der Qualität des *Wesens*. In diesem Sinne wird das Negierende des $A = B$ affirmiert und insofern der Mangel des A in B befriedet, ohne zerstört zu werden, sodass sich gleichsam in B ein neues A generiert, das sich zum setzenden A wieder verhält wie das gesetzte A , das als B bezeichnet wurde. Da sich diese Dynamik nun aber

⁵⁷³ AA II, 10, 1, S. 319

⁵⁷⁴ Vgl. SW VIII, S. 269

⁵⁷⁵ Ebd. S. 226

⁵⁷⁶ McGrath: The Dark Ground of Spirit, S. 146

sowohl wiederholt wie spiegelt ist das von A durch $A = B$ hindurch gesetzte A als A^2 zu bezeichnen. „Thus what $A = B$ means [...], A^2 intends.“⁵⁷⁷ Die erste Potenz versucht sich selbst zu setzen ($A = A$), setzt hierbei aber das andere (B) und verliert sich selbst. Die zweite Potenz setzt das andere und erlangt dadurch sich selbst, sodass Schelling festhält: $A^2 = (A = B)$.⁵⁷⁸ Der Widerspruch der ersten Potenz wird hier insofern potenziert, als er *sowohl gelöst als auch verstärkt* wird. Er wird gelöst, da das sich in B ermangelnde A in A^2 selbst weiß; er wird aber auch verstärkt, da zwar die alleinige *Realität* des A in $A = B$ negiert wurde, mit dem Wissen (Idealität) jener Realität die Negation derselben aber erst jetzt deutlich *bewusst* und d.h. *gesteigert* wird.

Wir haben in $A = B$ eine sich-selbst-entgegenlaufende Bewegung diagnostiziert, welche Schelling als „[...] Leben der Widerwärtigkeit und der Angst [...]“⁵⁷⁹ bezeichnet und die, da sie sich als sich setzend entzieht und sich sich entzieht, insofern sie sich setzt, Grund einer sich umdrehenden (= rotierenden) Bewegung (Not-Wendigkeit des Widerspruchs) ist. Da die erste Potenz den ganzen Widerspruch aller Potenzen in sich zusammennimmt, kann sie nicht für sich „[...] aus dem Widerspruch herauskommen; denn es ist ihre Natur im Widerspruch zu sein“⁵⁸⁰. Das, was ihr ermangelt, gibt sich ihr mit der Potenzierung des A bzw. der Bewusst-Werdung, dass $A = B$ bereits Potenz ist, d.h. hier etwas (A) potentiell (= B) wurde, was seinem Wesen nach reiner Aktus ist:

„Wenn aber das verneinende Princip ($A=B$) sich nur als Potenz des Wesens erkennt und damit dem andern ihm entgegengesetzten (dem A^2) Raum macht, dann kann dieses ihr hilfreich werden und ihr Befreiendes vom Widerspruch, denn jenes andere ist das seiner Natur nach aufschließende und befreiende.“⁵⁸¹

Mit A^2 wird das sich gegenseitig im Anziehen sich ausschließende Verhältnis von Bewusstsein und Unbewusstem zum *organischen Zusammenhang* des Bewusstseins mit dem Unbewussten, sodass jede Seiten die jeweils andere involviert und zum Prinzip ihrer Bewegung hat. Die befreiende Qualität der (idealen) zweiten Potenz reicht demnach ins Innere der Ersten (realen), und umgekehrt ist die wechselseitige Involvierung der ersten und zweiten Potenz der Grund, dass auch die zweite ein unabhängiges, selbstständiges, d.h. *reales* Wesen ist. Insofern also $A^2 = (A = B)$ hat auch die zweite Potenz die Urkraft des B in sich, wenngleich in umgekehrter Stellung, wie dieses in der ersten Potenz ist. So ist es der zweiten Potenz „[...] Gesetz die verneinende Urkraft

⁵⁷⁷ McGrath: The Dark Ground of Spirit, S. 147

⁵⁷⁸ Vgl. SW VIII, S. 312

⁵⁷⁹ Ebd. S. 246

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ Ebd.

zurückzudrängen; also ist auch ihr ein Widerstreit der Richtungen notwendig, auch sie für sich selbst fällt jener wirbelnden Bewegung anheim, welche überall der Anfang und die erste Erscheinung schöpferischer Kräfte zu seyn scheint“⁵⁸². Die rotierend-wirbelnde Bewegung wird so zusätzlich zur Gegenläufigkeit der ersten Potenz zu einer Umdrehung, die die Dynamik der ersten Potenz zu ihrem Grund hat, jedoch wiederum in sich umwendet und somit auch eröffnet, wie die erste Potenz das Bewusst- und Persönlich-Werden der zweiten be-gründet:

„Und eben hier erklärt sich auch der Entschluß sich als diese verneinende, blinde Kraft zu setzen, weil es nur als diese zweite Potenz zeugen, ebendamit auch diese blinde Kraft selbst zur Bewußtheit und Persönlichkeit verklären konnte.“⁵⁸³

Die sich verzehrende *Sucht* der ersten Potenz wird durch jene Umwandlung gemildert und zur *Sehnsucht* transformiert, wodurch die Spannung (in) der ersten Potenz zuerst mit dem Einsetzen des Zeugens der zweiten Potenz produktiv (= gebärend) wird. So beschreibt Schelling, dass

„[...] in jenem ewig anfangenden Leben [...] selbst der Wunsch [liegt], aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangsal zu entkommen; und durch seine bloße Gegenwart, ohne alle Bewegung [...] gleichsam magisch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit. Die Sucht mildert sich zur Sehnsucht, die wilde Begierde löst sich in das Verlangen auf [...] mit der ewigen Freiheit sich als mit dem eigenen wahren oder höchsten Selbst zu verbinden.“⁵⁸⁴

Jene *Gebundenheit* bzw. jenen *Bund* nach dem sich die erste Potenz sehnt, haben wir, vermittelt über die unmittelbare Präsenz der göttlichen Magie, bereits als Zusammenhang von Grund und Existenz als *Religiosität* kennengelernt⁵⁸⁵, und finden jenen Zusammenhang hier in ausdifferenzierterer Form wieder, der es uns ermöglicht, von einer *Religiosität des göttlichen Selbst selbst* zu sprechen. Diese Religiosität besteht hier wesentlich in dem Zusammenhang der Umwandlung des Unbewussten in ein anfängliches Bewusst-Werden, welches gleichbedeutend ist mit einer Personalisierung des Absoluten durch seine Natur hindurch. Die eröffnend-vermittelnde zweite Potenz ist uns so als bis in den Anfang der ersten Potenz zurückreichende Reaktualisierung des Moments der ersten Potenz, der *potentiell wurde* (A), ersichtlich, der diesen Moment von seiner

⁵⁸² Ebd. S. 250

⁵⁸³ AA II, 10, 1, S. 570

⁵⁸⁴ SW VIII, S. 239

⁵⁸⁵ AA I, 17, S. 158

Latenz befreit und zu eigener Aktivität erhöht bzw. potenziert, also zu A^2 *macht*. Zugleich geht die zweite Potenz darauf, das in der ersten Potenz aktualisierte Prinzip (B) wieder in die Latenz zurückzubiegen. Das Latent-Setzen des B gelingt jedoch nur gleichsam bis zur Hälfte der Bewegung des $A = B$, da das wieder in A zurückgedrängte B vom ursprünglichen A ununterscheidbar wieder in die Dynamik des Setzens des B durch A gelangt. Das hiermit anfänglich skizzierte *Rad der Natur* scheint zunächst heillos bleiben zu müssen, obwohl wir es mit einer rettenden Bewegung der zweiten Potenz entgegen der sich selbst verlierenden Bewegung der ersten Potenz zu tun haben. Hierdurch wird uns Zweifaches ersichtlich: a) müssen die beiden Potenzen den Anfang ihrer Bewegung als ihren Zweck und damit Ende konfigurieren, was nur durch eine weitere Vermittlung ermöglicht wird, die den Bezug des Wider-Göttlichen B zum Über-Göttlichen A^0 herstellt und damit den in der ersten Potenz gesetzten Zusammenhang *wirklich* zu manifestieren vermag; dadurch wird b) eine *Entscheidung* oder *Krisis* vollziehbar, deren Vor-Geschichte der ganze Organismus der Potenzen gewesen sein wird, welcher also insgesamt noch als vergangener (und d.h. unter der Herrschaft des B) gesetzt werden muss, damit die absolute Freiheit des A^0 wirklich sei.⁵⁸⁶ Soll gemäß a) nun die Vermittlung der beiden ersten Potenzen nicht nur die Eröffnung der ersten Potenz auf die zweite Potenz hin, die diese wieder sich selbst zurückgibt und damit einen Wirbel höherer Ordnung erzeugt, sein, sondern Manifestation und Bezug zur höchsten (überseienden) Freiheit (A^0) sein, ergibt sich folgende Konstellation:

„Um also mit dem Ueberseyenden in Bezug zu kommen, muß die ewige Natur in sich selbst eine Verfassung annehmen, daß, was in ihr das Freie ist, über das andere sich erhebt und zum unmittelbaren Subjekt wird des an sich ungreiflichen Geistes, von den beiden andern Principien aber jedes sich niederläßt an dem ihm angemessenen Ort, dergestalt daß die erste Potenz den tiefsten, die zweite den mittleren, die dritte aber den obersten Ort einnehme.“⁵⁸⁷

Angestrebt ist mit der Erhebung der Freiheit *in* der ersten Potenz *durch* die zweite Potenz die Bewusst-Werdung des *Geistes als* der dritten Potenz, der, selbst frei, bewusst oder nicht bewusst zu sein, nur in jenem Prozess zur Persönlichkeit werden kann, insofern er sich *als* die absolute Freiheit bewusst wird.⁵⁸⁸ Die ursprünglich aus der Freiheit herausgesetzte Notwendigkeit des $A = B$ wird

⁵⁸⁶ Wird die wirbelnde Bewegung des B mit der absoluten Ruhe des A^0 versetzt, so ergibt sich, als Manifestation der ewigen Freiheit, die gleichsam gedrehte und gedoppelte 0 im Zeichen der Unendlichkeit: ∞ .

⁵⁸⁷ SW VIII, S. 240

⁵⁸⁸ Eine vorläufige Definition dessen, was Schelling unter Geist versteht, ist uns hier möglich, denn der Geist bezeichnet gerade diejenige Wirklichkeit, die einer dichotomischen Gegenüberstellung von Bewusstsein und Unbewusstem nicht entspricht. Vielmehr eröffnet der Geist erst die Rede von beiden Dimensionen, die dergestalt im Geist mit- und aneinander ver-/gebunden sind, welche Bindung wir als die *religiöse Dimension* verstehen.

demnach unter Vermittlung und Eröffnung des $A^2 = (A = B)$ zu A^3 , welches selbst die *bewusste* (A^2) *Form* ($A = B$) *des innersten Moments* (A^0) ist, welcher hiermit wieder innerlich, d.h. gleichsam als Wesen des Wesens ist:

„Die Schöpfung hat keinen andern letzten Zweck, als das aus dem Innern Herausgesetzte wieder in's Innre zu führen — das jetzt Gezweyte wieder zur Einheit, das Ungeistige in Geistigkeit zu erhöhen. Die Wirkung, die aus einem freyen Entschlusse Gottes hervorgeht kann nur in einer Erhebung — einer Elevation — nicht in einer Herabsetzung oder Depression bestehen [...], und alles Schöpfen in diesem Sinn ist ein Erheben aus der Tiefe.“⁵⁸⁹

A^3 ist somit die Realität des Sieges des Idealen (A^2) über das einseitig Reale ($A=B$), und in diesem Sinne *sowohl ideal als auch real*, also „[...] unity of the No and the Yes, not as a *coincidentia oppositorum*, but rather as a third that is in one respect negative, in another respect affirmative“⁵⁹⁰. Hieraus ergibt sich mit Bewusstsein erst im Geist (A^3), dass die absolute Freiheit (A^0) „[...] das ewige Ja und das ewige Nein [...] weder das eine noch das andere, und die Einheit beider [ist]“⁵⁹¹. Die Bewusst-Werdung ist in diesem Sinne ebenso als Begeisterung aufzufassen, wobei am Höhepunkt dieser Bewegung, d.h. an jenem Punkt an dem der Geist (A^3) = dem Bewusstsein des Absoluten (A^0) ist, sich zeigt, dass jener sich gegenüber den ihm untergeordneten Prinzipien als *Harmonie stiftende Liebe* oder aber als *zerreißender Zorn* verhalten kann.⁵⁹² Je nachdem also „[...] das Sein sich dem Seienden unterordnet oder sich ihm überordnet, gebiert das Seiende sich als gewährende Liebe (das Ja) oder aber als die Harmonie verzehrenden Zorn (das Nein)“⁵⁹³. Hier *zeigt* sich demnach, was an sich nur *in sich* Bestand hat, nämlich die Verneinung alles äußeren Seins durch das Absolute, welches in eben jenem Verneinen das Sein als äußere Sphäre seiner selbst setzt, um sich so in seinem Werden selbst zu generieren, wobei das Werden im Sein seiner Realität ein notwendig vergangenes sein muss. Hierzu finden wir eine aufschlussreiche Passage Schellings:

„In der lauterer Gottheit ist kein Werden; sie bleibt, was sie ist, in sich; aber eben in diesem Bleiben ist sie gegen das äußere Seyn nothwendig zweierlei. Denn inwiefern sie das an sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende ist, verneint, sie durch ihr Wesen, ihre Natur schon, alles äußere Seyn, freilich vorerst nur

⁵⁸⁹ AA II, 10, 1, S. 556

⁵⁹⁰ McGrath: *The Dark Ground of Spirit*, S. 149

⁵⁹¹ SW VIII, S. 299; Erst an diesem Punkt ist für A^0 das $A + B$ als $A = B$ bewusst.

⁵⁹² Vgl. Ebd.

⁵⁹³ Geijsen: *Mitt-Wissenschaft*, S. 331

stillschweigender Weise, kommt aber ein solches Seyn zu ihr hinzu, und wird ihr angemuthet es zu erkennen, dann nothwendig auch ausdrücklicher und thätiger Weise.“⁵⁹⁴

Erkennt die Gottheit ihr eigenes Werden, so ist dies einerseits der Punkt der höchsten Geistigkeit, andererseits wird hier gleichsam der Weg zu sich erkannt, der immer schon beschritten sein muss, insofern die Gottheit frei ist von dem äußeren Sein ihrer Freiheit, und in diesem Sinne als inexistent gesetzt werden muss: „In Gestalt des Geistes als dem Gipfel der ewigen Natur schlägt die aus den Niederungen der ewigen Natur aufsteigende und im Aufsteigen sich steigernde Begeisterung zuletzt in sich selbst zerfleischende Zerstörungswut um.“⁵⁹⁵ Jene finale Dopplung des möglichen Verhaltens gegenüber dem Sein (der Schöpfung) ist uns der Moment des höchsten nun konstruierten Widerspruchs des göttlichen Wesens mit sich selbst, denn in der dritten Potenz des Geistes (A^3) zeigt sich aufs Äußerste der Widerspruch des ($A = B$) nicht nur mit sich selbst, sondern als äußerer Ausdruck des Widerspruchs mit der lauterer Freiheit (A^0). Dazu Geijßen:

„Daß Schelling hier nicht explizit von einer Verkehrung oder einem Fall sagt, dürfte sich daher erklären, daß, aufs Ganze gesehen, bislang noch keine Entscheidung zu sich sich ereignet hat. [...] Worum es geht, ist tatsächlich, daß hier erstmals das *unendlich Eine* als die anfängliche Gelassenheit oder Gleichgültigkeit [...] sich seiner gewahr wird [...].“⁵⁹⁶

Die Prinzipien werden hier demnach noch nicht invertiert, sondern deren Spannung zuallererst hergestellt. Die Möglichkeit eines Falles im Sinne der Verkehrung der Prinzipien ergibt sich erst *nach* der Entscheidung, die wir noch nachzuvollziehen haben, und wir befinden uns in diesem Sinne gleichsam in einer Dimension des „Proto-Falls“.

Die *Notwendigkeit der Entscheidung der Freiheit zur Freiheit* ist also der konkreteste Ausdruck des höchsten Widerspruches, der insofern *durchbrochen* werden muss, als die Entscheidung zu Gunsten der Freiheit (paradoxerweise) ausgehen *muss*, was nur möglich ist, wenn die Liebe als dem Zorn übergeordnetes Prinzip wirklich ist. Diese Wirklichkeit ist nirgends anders zu suchen, als in der *wirklichen Schöpfungstat*, welche, nach der Konstruktion des Organismus der Potenzen, diese als (vergangene) setzt, insofern sich das Absolute seiner selbst bewusst wird. Diese Entscheidung haben wir nun mitsamt der folgenden Scheidungsprozesse im Organismus der Potenzen unter dem

⁵⁹⁴ SW VIII, S. 298

⁵⁹⁵ Geijßen: Mitt-Wissenschaft, S. 331

⁵⁹⁶ Ebd. S. 332

Titel der *Krisis* zu beleuchten und zugleich nachzuvollziehen, inwiefern das Absolute (A⁰) hierbei in einer Dynamik der Verführung befangen ist, aus der es sich zu befreien strebt.

II.3.d.i.γ. Verführung und wirkliche Krisis der Potenzen

Die Realität der Bewusst-Werdung oder Personalisierung Gottes formuliert Schelling in den „WA“ als spekulative Naturgeschichte, in der das Absolute (A⁰) in der Vergänglichkeit aller Gestalten durchscheint, die in der Ontogenese der Natur durchlaufen werden und ihre finale Formulierung in der Idee und Wirklichkeit des (endlichen) Menschen finden. Am Ende der dynamischen Umdrehungen, die die „WA“ beschreiben, steht demnach die *Idee des Menschen*, welche aber erst als diese aufscheinen kann, nachdem sich das Urwesen durch eine Mehrzahl an Stufen und Scheidungen durchgerungen hat. Dieses Durchringen ist motiviert durch eine *ursprüngliche Verführung*, der eine *Kette an Krisen* folgt, welche beiden Momente wir nun in drei Schritten (a,b,c) nachvollziehen wollen um im Fortgang dann sukzessive die Idee (der Inkarnation) des Menschen als Manifestation des Absoluten, wie sie Schelling entwirft, verstehen zu können.⁵⁹⁷

II.3.d.i.γ.a) Gesetz(theit) der Dynamik

Wie wir bereits sahen, verhält sich das Urwesen/Absolute/Gott *negativ* gegenüber allem äußeren, sogar dem eigenen Sein, denn

„[...] die `Entscheidung` für die `Existenz oder äußere Offenbarung` ist im letzten eine Entscheidung *gegen* diese. In der `Entscheidung` zur Offenbarung tritt das Absolute nämlich in die Verborgenheit zurück, und treten dagegen umgekehrt seine Potenzen in die `Äußerlichkeit`. [...] die `ewige Freiheit` offenbart sich selbst allein noch in der *notwendigen* Verknüpfung der Potenzen oder Perioden des absoluten Prozesses. So

⁵⁹⁷ Die absolut-dynamische und paradoxe Bewegung der Schöpfung durch Scheidung/Negation wird in den „WA“ bereits als genuin christliche Wahrheit deutlich, insofern diesbezüglich Lk 17,33 bzw. Mt 10,39; Mt 16,25; 1 Kor 15,36 und Joh 12,25 vollständig oder teilweise von Schelling paraphrasiert werden. Adámek lässt dies so weit gehen zu zeigen, dass Schelling ab den „WA“ als spekulativer Nachfolger Jesu Christi angesehen werden kann. (Adámek: F.W.J. Schelling als spekulativer Nachfolger Jesu Christi). Diese Meinung vertritt auch Lanfranconi. So sei für Schelling mit der Arbeit an den „WA“ „[...] nicht nur die grundsätzliche Bedeutung einer innerlich-nachbildenden Wiederholung der absoluten Entwicklung gegeben, sondern diese Deutung selbst, besonders anhand des christlichen Mythos einer Selbstopferung Gottes am Kreuz, oder, noch prinzipieller, seiner Selbsterniedrigung zum `Menschen`, der sogenannten `Grundidee des Christentums`, weiter konkretisiert. — Die Arbeit am Buch `Die Weltalter` verklärt sich so zuletzt zur `innerlichen` Wiederholung der Selbsterniedrigung des `göttlichen Wesens`, kurz zur *Nachfolge Christi*.“ (Lanfranconi: *Krisis*, S. 173). Von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit ist hierbei, etwa entgegen der Auffassung Žižeks, dass die „WA“ kein bloßes Scheitern Schellings darstellen, sondern Schelling diesem Projekt vielmehr „[...] Züge eines Selbst-Opfers, eines langsamen Sterbens (mit anschließender Wiederauferstehung), zu geben gesucht. — Nur: alle diese Züge sollen eben kein `Scheitern` bedeuten, ganz im Gegenteil sogar.“ (Lanfranconi: *Krisis*, S. 174) Jedenfalls ist es gerade jener Wesenszug der „WA“, von dem sowohl in diesem als auch späteren Texten Schellings die spezielle Faszination ausgeht. Denn diese „[...] verdankt sich auch dem Umstand, daß ihre gedanklichen Grabungen Schichten erreichen, in denen kein Wesen mehr wurzelt, sondern alle Wurzeln verwesen: sie erreichen einen Abgrund der Vernunft, der ebenso ihre Voraussetzung ist [...].“ (Hogrebe: *Prädikation und Genesis*, S. 127)

ist denn die göttliche 'Existenz' selbst nur noch eine *Ekstase* des göttlichen Seins; die Offenbarung selbst eigentlich ein fortgesetztes Mysterium oder *Geheimnis*.⁵⁹⁸

Als Widerspruch seiner mit sich selbst ist daher das *Sein* des Absoluten wesentlich *unbestimmt*. Wir können sagen, dass das, was hier im Anfang verneint wird, gerade die Bestimmtheit des Seins ist oder deutlicher: Gott verzichtet darauf, das / sein Sein zu bestimmen. So ist, mit Hogrebe, nicht die Bestimmtheit das eigentliche Rätsel, „[...] sondern die Unbestimmtheit, sie ist der Nerv der Mataphysik, im Stile Schellings: die ursprüngliche Verneinung“⁵⁹⁹. Paradoxerweise generiert sich gerade so die *Verdoppelung* des Wesens (Einheit *und* Allheit) des Göttlichen, insofern sich dieses (sich selbst widersprechend) produziert,⁶⁰⁰ indem es sich (von sich) absolviert. Die *Form* des Göttlichen ist in diesem Sinne die Unbestimmtheit oder Offenheit, welche im göttlichen *Wesen* von diesem nicht unterscheidbar ist. Zwar haben wir die Form bereits als die verdunkelte / unbewusste Seite des Wesens erkannt, die *Formierung des Seins als Verdoppelung des göttlichen Wesens* ist uns hier nun mit Lanfranconi aber auch deutlich ersichtlich als Ermöglichungsgrundlage der Bewusstwerdung: „Die verdoppelte absolute Identität soll zu sich in demselben Verhältnis stehen, in welchem, in ihr selbst, die Prinzipien stehen, nämlich eben im Verhältnis der absoluten Identität selbst.“⁶⁰¹ Diese Verdoppelung gleicht der bereits beschriebenen Dynamik der Ein-Bildung des Urwesens und qua „[...] dieser 'Einbildung' wird also die 'in' der absoluten Identität angesetzte Einheit auch 'außer' ihr gesetzt“⁶⁰². Hierbei haben wir aber besonders die vorige Einsicht mitzubedenken, welche sich anhand der sogenannten Weltformel zeigte, dass die *Einzigkeit* des Absoluten, als Einheit von Einheit und Allheit ($A=B$ als Grundlage der Dynamik, die die drei Potenzen miteinander verbindet), stets *neben* der Allheit dieser Dynamik ebenso einzeln ist ($A + B$) und daher mit der Aktualisierung der Allheit seiner Natur eine Scheidung mit seiner Einzigkeit bewirkt. Dies war das *B neben* der „eigentlichen“ Formel. Die Doppelung ist daher sowohl Steigerung der Einheit als auch Verlust dieser, insofern eine Scheidung eintritt.

Die ursprüngliche Verneinung des eigenen Seins ist jetzt formulierbar, gerade insofern das göttliche Wesen beginnt zu beginnen oder den absoluten Widerspruch, den wir erörterten, *setzt*. Wir haben es hier mit dem ersten Setzen des Setzens überhaupt zu tun, was ebenso bedeutet, dass sich das Unbestimmte zum Bestimmt-Sein bestimmt. Schelling spricht daher davon, dass unmittelbar vor

⁵⁹⁸ Lanfranconi: Krisis, S. 213

⁵⁹⁹ Hogrebe: Prädikation und Genesis, S. 130

⁶⁰⁰ „Widerspruch und nicht Widerspruch, dieß scheint selbst der höchste Widerspruch.“ (SW XIII, S. 506)

⁶⁰¹ Lanfranconi: Krisis, S. 153

⁶⁰² Ebd.

der *wirklichen Entscheidung*, ins Sein überzugehen und sich zu aktualisieren, das *Gesetz* erscheint. Es erscheint aber nicht als allgemeines Gesetz, sondern als konkretester Imperativ: „Begehre nicht des Seyns [...]“⁶⁰³ Mit dem Gesetz ist hier ein Moment gedacht, der den unmöglichen Übergang der *unbestimmten* absoluten Freiheit (A^0) der lauterer Gottheit zu jener als *bestimmender* (A^1 als $A = B$) ermöglicht: „Dieses also, das eine bewegende Kraft in Bezug auf die ewige Freyheit ist, [...] kann nichts anderes seyn, als eben das absolut Bestimmende der Freyheit, der eben so ewige Imperativ, ewige Freyheit selbst als Gesetz gedacht.“⁶⁰⁴ Das Gesetz als äußeres *Korrelat* der absoluten Freiheit ist so zwar diese selbst, jedoch „[...] ebenfalls ein ‘Anderes’ der Freiheit, aber ein solches ‘Andere’, das – nicht wie das ‘Sein’ oder die ‘Notwendigkeit’ – als in die doppeldeutige Natur der ewigen Freiheit mit-*ein-*, sondern [...] als von dieser (positiv) *ausgeschlossen* gilt“⁶⁰⁵. Denken wir nun zurück an die Einsicht Schellings, dass ein Wesen sich nicht als wirklich verneinen kann, ohne zugleich sich zu setzen als die verwirklichende zeugende Potenz von sich selbst⁶⁰⁶, so generiert gerade das *manifeste Verbot* des äußeren Seins die *Möglichkeit*, dieses zu *begehren*. Es tritt somit qua der inneren Scheidung des göttlichen Wesens von sich selbst sein Widerspruch mit und in sich als anzustrebende Vereinigung mit seinem Gegenteil hervor und das Gesetz selbst ist *als Verbot* das Erscheinen einer *Verlockung*: „[...] [D]as Gesetz wirkt die Scheidung in dem noch ungeschiedenen Willen — und auch in dem Höchsten der Fälle, von welchem wir gegenwärtig reden gilt das Wort: Ich wußte nichts von der Lust, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: Laß’ dich nicht gelüsten [...]“⁶⁰⁷ Wird die absolute Gelassenheit (A^0) sich bewusst als das, was sie als Sein *wäre* (A^1), erscheint sie sich als das, was sie sein *sollte* (nicht- A^1 als B), und *versucht sich* unmittelbar daran zu halten, was sie *ist* ($A = B$). Sie versucht sich, gerade indem sie sich als das eigene Verbot erblickt (B), und setzt sich als Imperativ seiner an sich selbst zu sein, was sie ist (A). Gerade hierdurch *wird* sie aber, was sie nicht zu *werden* bräuchte, und *ist* nun *außer sich*.⁶⁰⁸

⁶⁰³ AA II, 10, 1, S. 496; Zudem ist es hilfreich sich hier zu vergegenwärtigen, dass für Schellings Darstellung v.a. der Gesetzes-Begriff des NTs ausschlaggebend ist. Besonders der Römerbrief 7, 7-13 sowie der Jakobusbrief 1, 13-15 scheinen hier relevant zu sein. (Vgl. Lanfranconi: *Krisis*, S. 251)

⁶⁰⁴ AA II, 10, 1, S. 426

⁶⁰⁵ Lanfranconi: *Krisis*, S. 250

⁶⁰⁶ Vgl. SW VIII, S. 226

⁶⁰⁷ AA II, 10, 1, S. 453

⁶⁰⁸ Hierzu erläuternd Iber: „Die Reflexion auf den Sinn der Gesetzesforderung ‘Begehre nicht des Seins’ (E, 113) fördert den Widerspruch zutage, daß das Gesetz die ewige Freiheit zur sich selbst wissenden macht und dennoch fordert, sie soll sich nicht als solche betrachten, sondern als bloße Potenz und damit im bewußtlosen Zustand verbleiben. Das Gesetz fordert also die ewige Freiheit auf, sich bewußt so zu verhalten, wie sich die bewußtlose ‘Ureinheit’ (E, 114) verhält.“ (Iber: *Das Andere der Vernunft*, S. 258) Zudem findet sich bei Lanfranconi der sehr treffende Satz: „Der ‘lautere’ Wille vermeint nun, *als* Freiheit sein zu können, indem er jedoch als Freiheit sein *will*, *verunmöglich* er sich, in der Indifferenz mit der Freiheit und somit diese selbst *zu sein*. – Zugleich ermöglicht er so aber der ‘ewigen Freiheit’ *als solche zu sein*, nämlich ‘*beziehungsweise gegen*’ dieses ‘Wollen’ und dem mit diesem ‘Wollen’ gesetzten Widerspruch [...]“ (Lanfranconi: *Krisis*, S. 255)

Die Versuchung, sich an das Gesetz zu halten und somit mit sich selbst deckungsgleich zu sein, kippt unmittelbar in das Übertreten desselben. Schelling benennt diesen Moment als *Krisis*, welche durch das Gesetz (der Freiheit) initiiert wird: „[...] [D]as Gesetz ist das alles Scheidende – in Scheidung oder Krisis setzende [...] das Gesetz will nur das Offenbare, das Entschiedene; [...] aber dieses [ist] ohne Übertretung unmöglich [...]“⁶⁰⁹ Worin besteht aber genauer die Übertretung — das überschreitende Moment, welches das Unmögliche ermöglicht?

Die absolute Freiheit *als gesetzt ist Gesetz frei (vom Sein) zu sein*. Da aber die absolute Freiheit nicht an das Sein ihrer selbst gebunden ist, ist sie zwar

„[...] im Selbst-Anblick verzaubert, fasciniert, an jenes andere, das ihm durch das Gesetz zu Gemüth geführt wird, sich nämlich freywillig zu betrachten als bloße Potenz des Seyns — nicht denkt, sondern nun ganz hingegeben und hingerissen von der Beschauung seiner eigenen Herrlichkeit die Forderung des Gesetzes vergißt“⁶¹⁰.

Mit dem Übertreten des Gesetzes des eigenen Wesens wird dieses erst als das wahrhaft *Transzendente* verstehbar, insofern das absolute A^0 erst durch das A, das sich zu B hin überschreitet, rückwirkend als seine eigene Möglichkeit erschließt und diese ebenso transzendiert, da es als das absolute A^0 „[...] außer und über allen Potenzen [ist]“⁶¹¹. Bezüglich des wirklichen Setzens der Potenzen bedeutet dies, dass „[...] sich das Absolute mit Bewußtsein in den Zustand der Bewußtlosigkeit versetzt“⁶¹². Das Gesetz verbietet *und* ermöglicht demnach den Übergang ins Sein, denn nur insofern der lautere „über-seiende“ Wille des A^0 als aus einer Verlockung hervorgehender wirklich wird, wird er *entschiedener Wille* oder *Wille zur (Ent-)Scheidung* (A). Hierzu Lanfranconi: „Dieser allererste Übergang ist noch kein Übergang *in* der Entwicklung, sondern der Übergang *zur* Entwicklung hin, der Schritt aus der anfänglichen ‘Indifferenz’ oder ‘Gleichgültigkeit’ der Freiheit.“⁶¹³ Die zunächst *implizite Negation* ($A = A$ negiert implizit jedes mögliche B) des äußeren Seins wird mit dem Setzen des Seins (des Absoluten) zur *expliziten Negation* ($A = B$, = der Widerspruch, dass A ist, und indem es ist, nicht ist, aber nicht mehr die Freiheit hat, zu sein oder nicht zu sein = $A + B$). In diesem Sinne ist das Absolute im Übergang ins Sein verzückt von seinem eigenen Sein. Hier wird zuerst die Potenz des Seins überhaupt wirklich gesetzt und zugleich

⁶⁰⁹ AA II, 10, 1, S. 453

⁶¹⁰ Ebd. S. 491

⁶¹¹ Ebd. S. 449

⁶¹² Iber: Das Andere der Vernunft, S. 258

⁶¹³ Lanfranconi: Krisis, S. 249

aktualisiert sich die Negation desselben, insofern sich das Absolute zwar mit Bewusstsein in der Zustand der Bewusstlosigkeit versetzt, dabei aber ebenso bewusst bleibt und so *die erste wirkliche Krisis* evoziert.⁶¹⁴ Die Krisis, die evoziert wird, ist die Entscheidung *für das Sein* in dem paradoxen Sinne, dass das Absolute sich als *unterschieden* von diesem erkennt, indem es sich vom Sein *entsagt*. Wir haben hierbei auf der einen Seite das Moment des „Seins“, auf der anderen Seite das Moment des „Bewussten“, gemeinsam also = „Bewusst-Sein“ (= jener Dynamik, die wir vorhin als Verdoppelung bezeichneten), die explizierte Seite des Seins damit aber als un-bewusst gesetzt. Das fortgehende Setzen des Seins ist daher für Schelling ein Sich-bewusst-Werden des absoluten Bewusstseins durch sein Unbewusstes hindurch. Das Gesetz also

„[...] indem es ihm von der einen Seite offenbart, daß es wirklich die ewige Freyheit oder A^0 selbst ist, fordert es von der anderen Seite von ihm sich nicht zu betrachten als A^0 , als die ewige Freyheit selbst, sondern als eine bloße Potenz derselben, als A^1 . Gesetzt also es entschlüge sich des Seyns [...] so wär es nur wieder mit Bewusstsein was es in jener ersten Einheit bewußtlos war.“⁶¹⁵

Das wesentliche Moment hierbei ist demnach nicht, dass die absolute Freiheit der Verlockung, zu sein, widersteht, sondern diesen *Widerstand als Widerspruch* setzt, insofern es sich dem Sein entsagt. Hierdurch wird zwar die erste Krisis gesetzt, diese besteht aber nicht nur in einem Auseinandergehen, sondern macht auch, dass das Sein, welches die Verführung des Absoluten ist, zu demselben strebt und so eine neue Einheit generiert: „[...] [D]ie wonnevollste Einheit [...] die ewige Seligkeit selbst – das ewige gegenseitige Entzücken und Entzücktseyn.“⁶¹⁶ Die Verführung *ist* daher die absolute Potenz selbst oder das Absolute als Potenz oder im Potenz-Zustand gesetzt/versetzt. Hiermit beginnt sich nun die Forderung zu erfüllen, die wir vorhin stellten und um der Verdeutlichung willen hier nochmals wiederholen: Die *Entscheidung* oder *Krisis zur/der Schöpfung* wird nur (nach-)vollziehbar, wenn deren Vor-Geschichte der *ganze* Organismus der Potenzen gewesen sein wird, welcher als vergangener gesetzt werden muss (d.h. Geschichte wird).

⁶¹⁴ Das negative Verhältnis Gottes zu seinem (äußeren) Sein ist für Schelling auch in seinen späten Texten noch als der wahre Begriff Gottes anzusehen, nämlich „[...] das nur durch Negation des gegentheiligen Seyns *als Wesen, als Geist seyn* könnende Wesen zu seyn“. (SW XII, S. 42)

⁶¹⁵ AA II, 10, 1, S. 447f.

⁶¹⁶ Ebd. S. 450

II.3.d.i.γ.b) Zeitliche Geschichtlichkeit der Dynamik

Der Organismus der Potenzen wird einerseits sukzessive als vergangen gesetzt wie andererseits die Vergangenheit des gesamten Organismus gesetzt und damit *Zeitlichkeit* als solche wirklich wird. Letztere wird uns hier deutlich als gleichbedeutend mit dem Geschehen von Schöpfung überhaupt, welche einem Prozess der Zeitigung äquivalent und daher *Geschichte* ist.

Die zu durchschreitende *relative* Vergangenheit hat stets das überzeitliche absolute A^0 als seine *absolute* Zukunft (und ebenso zur *absoluten* Vergangenheit), welches sich zu verwirklichen = zu vergeschichtlichen beginnt, indem es sein Sein ($A = B$) als vergangenes zu setzen und sich dadurch als *relative* Zukunft desselben (A^2) anzukündigen beginnt. Erst indem dieser Prozess in sich zu einem Ende gelangt, d.h. dasjenige Sein, welches ein *vergangenes* sein wird, selbst diese *zukünftige* Dimension aufzuzeigen beginnt, wird sich das Absolute in (s)einer Geschichte als das *gegenwärtig*, was es *ist* (A^3 als Geist).⁶¹⁷ Und erst hier wird es möglich, eine Zeit zu erahnen, die entgegen der ewigen Zeit vor der Zeit (proton) eine Zeit nach der Zeit (eschaton) sein wird, wobei der Durchgang die Dauer der Welt ist. So muss „[...] die *wahre* Zeit [...] über die Welt hinausgehen, weil sie die Welt als Vergangenheit setzt“⁶¹⁸. A^0 , so Neumann, bleibt als „`Wesen der Ewigkeit' [...], oder [...] `wesentliche Ewigkeit' [...] von der Folge der Zeiten selbst unberührt: Es verharrt und besteht als das schlechthin Widerspruchslose `immerfort' [...] es ist `hinter und über aller Zeit' [...].“⁶¹⁹ Mit Appel wäre hierbei allerdings zu betonen,

„[...] dass die Ewigkeit für Schelling mit jedem einzelnen Moment der Zeit `koexistiert'. Sie kann nicht in der von einer verräumlichten Gegenwart her verstandenen Zeit `verortet' werden, darf aber auch nicht als für sich seiende Entität aufgefasst werden [...]. Vielmehr ist erst in zeitlicher Offenbarung überhaupt möglich, von der absoluten Ewigkeit des trinitarischen Gottes zu sprechen. Wir können [...] sagen, dass die Ewigkeit das Zeichen für eine kritische Differenz der Zeit selber ist [...]. Darin ist sie die `lautere Einheit' von Proton, Präsenz und Eschaton und `frei' (d.h. nicht fixierbar) gegen diese Zeitformen.“⁶²⁰

⁶¹⁷ Hierzu finden sich zur optionalen Vertiefung anbietende Passagen im Spätwerk Schellings, welche die Zeitlichkeit und Geistigkeit des Ewigen bezüglich Anfang, Mitte und Ende entschlüsseln. (Vgl. SW XII, S. 42ff., S. 57ff.)

⁶¹⁸ Schelling: System der Weltalter, S. 15. Schelling bemerkt an dieser Stelle, dass „[...] Welt (nach dem altdutschen Worte) eine Währung, eine Dauer, einen bestimmte Zeit bedeutet [...] diese Welt ist daher [...] nichts anderes als diese/ bestimmte Dauer einer Zeit [...]“. (Ebd.)

⁶¹⁹ Neumann: Zeit im Übergang zu Geschichte, S. 178. Vgl. zudem SW XIII, S. 308.

⁶²⁰ Appel: Zeit und Gott, S. 177. Eine weitere zu beachtende Bemerkung Appels ist hier, dass „[e]rst in einem Rückgriff in die ewige Vergangenheit des anfangenden Gottes und in einem Vorgriff auf das Eschaton [...] sich für Schelling eine wirkliche, d.h. freiheitsermöglichende Zeitigung des Seins [zu] ergeben [vermag], was wiederum nur zu begreifen ist in der Ekstasis der Vernunft, die Schelling für den Übergang von negativer und positiver Philosophie ansetzt“. (Ebd. S. 171)

Mit dem Vergangen-Setzen der Dynamik der Potenzen als einer Krisis der ewigen (überzeitlichen) Gottheit mit der (ewig vergangenen) Natur Gottes, werden die ewig und simultan ineinander übergehenden Potenzen nicht weiter perpetuiert, „[...] sondern in einen zeitlogischen *Periodismus* transformiert, in eine Ordnung, die [...] die Vorgeschichte der Zeit beendet“⁶²¹. Insofern wird die vorzeitliche Ewigkeit zur wirklichen Vergangenheit einer Zeit. Die vorzeitliche (absolute) setzt so zeitliche Vergangenheit, welche im Unterschied zur ewigen Vergangenheit eine *relative* Vergangenheit, d.h. eine solche ist, die eine Gegenwart und eine Zukunft nach sich zieht. So gibt es „[...] keine Zeit, solange keine Vergangenheit gesetzt ist. Die einzige mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen [...] ist eben, daß etwas, was zuvor *Nichtzeit* war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird.“⁶²² In der damit als ewig-vergangener Ewigkeit gesetzten Dynamik der Potenzen sind diese zwar als überzeitliche Koexistenz mit der Zeit, deren *latente* und *unbewusste* Dynamik aber ebenso in jedem Moment der Zeit mit-gegenwärtig und damit *manifest* und *geschichtlich*.⁶²³ Dieser mit Lanfranchi als „Zeit-Erzeugungs-Prozess“⁶²⁴ zu bezeichnende Vorgang ist letztlich (im Eschaton) aber auch ein „Zeitvernichtungsmechanismus“⁶²⁵, der darauf geht, die Zeit als ganze vergangen zu setzen, was der eigentliche Titel der absoluten Zukunft ist, die die Zeit selbst wieder von der Zeit befreit: „Die ganze Zeit würde [...] dann *seyn*, wenn sie nicht zukünftig wäre, und wir können daher sagen, die Zukunft oder die letzte Zeit sey die *ganze Zeit*.“⁶²⁶ Jene Dimension können wir verstehen als jene Zeit, in der die ursprüngliche (ewige) Simultaneität durch ihre geschichtlich-zeitliche Periodizität hindurchgegangen und *in der Zeit über oder außer der Zeit* ist. Dies kann bezüglich unseres Fokus formuliert werden als Bewusstsein, welches den Weg durch seine Unbewusst-und-wieder-bewusst-Werdung vollbracht hat und hierbei zuerst wirklich weiß, was das Unbewusste war, welches es jetzt zu seiner *ewigen* Vergangenheit (aller Zeiten) und Natur hat.⁶²⁷ Dies wäre die

„[...] *realgeschichtliche Aufhebung aller geschichtlichen Zeiten* und wird, weil sie in dieser Weise alles `neu` machte, von Schelling paradoxerweise gerade als der Ermöglichungsgrund einer Ausdifferenzierung der Zeit

⁶²¹ Neumann: Zeit im Übergang zu Geschichte, S. 105

⁶²² SW XIV, S. 108f.

⁶²³ Neumann weist darauf hin, dass Schelling vor Freud den Begriff der Latenz mit dem Unbewussten verbindet. (Vgl. Neumann: Zeit im Übergang zu Geschichte, S. 101ff. & 111)

⁶²⁴ WA I, S. 146 (Schröter, S. 80)

⁶²⁵ Vgl. Neumann: Zeit im Übergang zu Geschichte, S. 179

⁶²⁶ WA I, S. 147f. (Schröter, S. 81)

⁶²⁷ Das Unbewusste steht zum Bewusstsein im Verhältnis des „Was es ihm war, zu sein“ und ist in diesem Sinne die Einheit von Teleologie und Entelechie als Eschatologie.

ins Spiel gebracht. Nur auf dem Grund eines eschatologischen Zeitfinales entfalten sich nacheinander die drei großen Weltalter.“⁶²⁸

Hat für Schelling die Schöpfung insgesamt also a) eine absolute Befreiung zum *Ziel*, ist b) das *Medium* eine freie (eschatologische) Zeit des geschichtlichen Bewusst-Werdens einer c) notwendigen und unbewussten Zeit vor der Schöpfung. Der markante Unterschied zwischen vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit ist hierbei, dass nichtmehr jeder Moment den folgenden aufhebt, sondern den vorausgehenden versöhnt und zu einer neuen Stufe erhöht, wodurch eine kontinuierliche Steigerung und Verklärung initiiert ist.⁶²⁹

Schelling gibt uns hierzu ein Schema von sieben Stufen am Ende seiner Erläuterungen der „EV“ an die Hand, welches wir hier, zum Zweck unserer jetzigen Standortbestimmung anführen:

„Die erste Zeit ist jene Ewigkeit die absolute Nichtzeit ist [...]. Die zweite in welcher das Zufällige sich selbst verzehrend hervortritt, [...] doch ist hier noch keine wirkliche Zeit, keine Zeit, die ihren Anfang finden könnte – denn es ist eine rotatorische Bewegung – es ist Zeit aber die nicht zeit seyn will. Die dritte Zeit ist die Zeit der Κρίσις, der Scheidung, da das Wesen gewinnen und Eins seyn wollte, sich als das Unwesentliche, als Totalität bekennen muß.“⁶³⁰

Bis hierher haben wir die Bewegung von der *ersten* bis zur *dritten* Zeit nachvollzogen und befinden uns demnach nun *im vierten Moment*, welcher „[z]wischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte steht [...] der die zukünftigen Dinge nur wie in Gesichtern vorbildet – es ist [...] zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte stehende – gleichsam prophetische – mythische Zeit“⁶³¹. Bevor wir diesen Moment, der die unmittelbare Folge der wirklichen Krisis der Potenzen manifestiert, noch näher beleuchten und damit eine Vor-Schau auf die inhaltlichen Entwicklungen der Spätphilosophie Schellings erhalten werden, führen wir noch die restlichen Momente der Genealogie der Zeit an, welche wir als *manifestierende Wiederholung* der ersten drei latenten Momente ansehen können:

„Mit dem fünften Moment beginnt die eigentliche Zeit – er selbst ist die unmittelbar vorzeitliche Zeit [...]. Mit dem sechsten beginnt die Zeit im engsten Sinne – er ist die *zeitliche* Zeit – der geschichtlichen Zeit

⁶²⁸ Neumann: Zeit im Übergang zu Geschichte, S. 181

⁶²⁹ Vgl. Gourdain: Wege und Irrwege der Ekstase, S. 53

⁶³⁰ AA II,10,1 S. 577

⁶³¹ Ebd.

gleichzusetzen. Der siebte ist die Zeit, in der keine Zeit mehr ist – gleichsam der siebte Tag in dieser großen Folge – der große Sabbath, da Gott ruht von seiner Arbeit. Dieser ist die nachzeitliche Zeit.“⁶³²

Nochmals zusammengefasst haben wir es mit der Reihe: 1) ewige Ewigkeit, 2) ewige Zeit, 3) Krisis, 4) unzeitige Mitte zwischen Ewigkeit und Zeit, 5) vorzeitliche Zeit, 6) geschichtliche, zeitliche Zeit, 7) nachzeitliche Zeit, zeitliche Ewigkeit zu tun. 1, 2 und 3 verhalten sich zueinander wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei in 2 diese drei im Kreis laufen, welche in 3 geschieden und sukzessiv werden. Die gleichzeitige Sukzession führt zu der zeitdurchblickenden 4, welche so wie 2 sich zu 1 und 3 sich zu 1, 2, 3 und 5, 6, 7, verhält. Da wir uns im Nachvollzug nun in jener „vierten Dimension“ bewegen, blicken wir von hier aus gleichsam mit der Ewigkeit durch die Gesamtheit der Zeit(en). Wir durchblicken sozusagen die Vermittlung der Ewigkeit durch die Zeit(en) hindurch in die zeitliche Geschichtlichkeit. Die Geschichte, die Schelling in einem Durchlaufen von (Potenzen-)Gestalten zeigt, stellt mit „[...] diese[n] Zeiten die ‘Momente’ der Bewusstseinsentwicklung – und darüber hinaus der menschlichen Geschichte [...]“⁶³³ dar. Zudem ist hier Wirtz Skizze eines Textes des Spätwerkes⁶³⁴, welche den Gehalt unserer jetzigen Lektüre der „WA“ ergänzt, bedeutsam:

„Eine vierte ‘zeitliche’ Ebene [...] ist schließlich die übergeschichtliche Zeit [...]. Sie ist eine ‘ideele’ Ebene, auf der die anderen Zeiten bestimmt werden. [...] Deshalb ist das Übergeschichtliche die Dimension, in der das Wesen des Menschen selbst bestimmt wird.“⁶³⁵

Die folgenden Stufen, die wir nachzuvollziehen haben, werden uns daher in einem ideellen Vorblick die *zeitliche Geschichtlichkeit* als *geschichtliche Menschlichkeit* anschaulich machen. Die Anschauung wird hierbei zunächst in einer Skizze der Eigenschau des Absoluten in seiner Natur bestehen, welches sich durch die Stufen der Weltseele hindurch zur Idee des Menschen konkretisiert.

⁶³² Ebd.

⁶³³ Wirtz: Die Schichten der Zeit, S. 48

⁶³⁴ Relevante Textpassagen sind SW XI S. 184, WA I S. 79, SW XIII S. 307). Vgl. Wirtz: Die Schichten der Zeit, S. 48 FN 9)

⁶³⁵ Wirtz: Die Schichten der Zeit, S. 48

II.3.d.ii. Geschichtliche Menschlichkeit der Dynamik und das Werden der Persönlichkeit

Mit der Selbstmanifestation der absoluten Freiheit der Gottheit (A⁰) im Setzen und Sich-Unterscheiden von seiner Natur (den Potenzen) steht das wirkliche Werden der Natur Gottes in der *Mitte zwischen seiner Ewigkeit und seiner Geschichte* und ist insofern *Zeit*. Von dieser Mitte, dem „[...] Regenbogen zwischen der Vergangenheit der ersten Natur und der zukünftigen Geschichte [...]“⁶³⁶, betrachtet, ist es das ewige Gefüge der Potenzen, welches sich nun, da es als vergangen gesetzt wird, sowohl verzeitlicht als auch verräumlicht, und insofern als Übergang zur wirklichen Geschichte diese gleichsam präformiert.⁶³⁷ Der schon erwähnte Weg durch die Unbewusst- und wieder-bewusst-Werdung ist nun Grundlage für das Wissen Gottes darum, was das Unbewusste *war*, welches er jetzt qua *Akt der Persönlichkeit* zu seiner *ewigen* Vergangenheit (aller Zeiten) und Natur setzt. Jener Vorgang ist als von doppelter Bedeutung aufzufassen: a) *materialisiert* sich hier zuerst die *Natur* (Gottes) als notwendiges Geschehen, ist mithin *kosmogonisch*; b) *manifestiert* sich die *Persönlichkeit* (Gottes) als *freie Tat*, ist also *theogonisch*. Das Theogonische kann als *unendliche* Schöpfung, das Kosmogonische als *endliche* Schöpfung angesehen werden. Die kosmogonische Seite dieses Prozesses produziert die *Welt*, in der sich die theogonische Seite desselben Prozesses als *anthropologische Idee* bewusst werden wird. Dass und inwiefern es sich hierbei um die Geschichte des Menschen handelt, haben wir nun zu sehen, wobei wir bereits wissen, dass die Vergeschichtlichung des Absoluten mit der Vermenschlichung oder Menschwerdung und daher ebenso dem Werden der Persönlichkeit gleichbedeutend ist.⁶³⁸ Jene Persönlichkeit hat zu ihrem unbewussten Grund die Natur, welche Schelling in den „WA“ in ihrem Sein als (Welt-)Seele

⁶³⁶ Reinecke: Der Wiederholungsprozeß, S. 75

⁶³⁷ Wir haben es hier mit *dem* systematisch-hermeneutischen Zugang der WA zu tun. Bereits das erste erhaltene Konzeptblatt Schellings deutet diesen Zugang an: ‚Ich bin das, was da war, was (da) ist und was (da) seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben‘, so redete nach einiger Erzählung, unter dem Schleyer des Isisbildes das geahndete Urwesen einst im Tempel zu Sais den Wandrer an.“ („Frühestes Konzeptblatt“ in: Schröter, S. 187) Hierzu erläutert Oesterreich: „Die Gesamtkomposition der W.A. läßt sich [...] als *eine* emblematische Konfiguration interpretieren. Die Isismetapher stellt dann das Pictogramm vor. Das korrespondierende Spruchmotiv bildet das Motto und die diversen W.A.-Entwürfe das dazu gehörige Epigramm. Schellings Rückgriff auf die – durch den Rationalismus der Aufklärung verdrängte – literarische Darstellungsform des Emblems erklärt sich aus der ihr eigenen wechselseitigen Durchdringung von Bildlichkeit und Begrifflichkeit, die der Intention eines historiopoetischen Real-Idealismus entgegenkommt.“ (Oesterreich: Philosophie, Mythos und Lebenswelt, S. 47). Ab den „WA“ haben wir es also gewissermaßen mit Schellings Versuch das „Epos, im Geiste Gottes gedichtet“ (SW VI, S. 57) zu erzählen zu tun. Eine spätere Referenz findet sich in der UPdO, S. 181.

⁶³⁸ Zur Bedeutung der Persönlichkeit findet sich folgende erhellende Passage bei Hutter: „[...] [J]edes Bewußtsein muß strenggenommen als ein Bewußtwerden verstanden werden, in dem sich das Bewußte über seine unbewußten Anfangsbedingungen erhebt. Dieser genuin geistige Akt der Erhebung ist aber für Schelling nichts anderes als der Akt der Persönlichkeit selbst, so daß auch jedes Personsein strenggenommen als ein Personwerden verstanden werden muß. Auf den genuin geschichtlichen Sinn des dergestalt begriffenen Bewußt- und Personwerdens macht Schelling selbst explizit aufmerksam, wenn er sagt: ‚Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtsein), ohne ein Vergangenes zu setzen‘. (SW VIII, 262).“ (Hutter: Das geschichtliche Wesen der Personalität, S. 86)

beschreibt, welche wir nun als Vermittlung von kosmogonischer und theogonischer Seite des Prozesses interpretieren werden.

II.3.d.ii.a. Die Theurgie des Traums der Natur und die Bilder der Weltseele als Weisheit Gottes

Das Werden der Persönlichkeit Gottes, welche, wie schon hervorgehoben, das Werden der Persönlichkeit *überhaupt* bedeutet, wird von Schelling in den „WA“ als sowohl kosmogonisches wie theogonisches Drama der Zeit erzählt.⁶³⁹ Mit dem Sich-Zeitigen unterscheidet sich das Ewige bewusst von sich und setzt damit die Zeiten als Manifestation seiner Persönlichkeit. So wird „[...] die anfänglich ungeschiedene Zeit in die bewußt gesetzten Unterschiede zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft differenziert“⁶⁴⁰. Das überzeitliche Wesen der Gottheit generiert hierbei jene Realität, die *vergangen sein wird*, und insofern die Geschichte als *zukünftige Vergangenheit*. In der Geschichte der Persönlichkeit, oder des Persönlich-Werdens, ist diese *dritte Krisis* (1. ursprüngliche Entscheidung, 2. Entscheidung der drei Zeit-Momente), die Krisis, die das Ewige (= die ewige Vergangenheit) als nicht-unterschieden von ihrem äußerlichen Leben als Zeit wieder ins Innere (der Ewigkeit) zurückgehend andeutet. Das Ewige ist von da aus (in der Zeit) ebenso als deren ewige Zukunft gesetzt, in der die Vergangenheit wirkliche Vergangenheit und damit abwesend und überwunden, wirklich vergangen = nicht-existent (gewesen) sein wird. Noch vor dem wirklichen Durchgang präfiguriert sich so eine *ideelle* Vorschau einer *höheren Geschichte*, welche *als wirkliche* erst Gegenstand der Religionsgeschichte von Schellings Spätphilosophie sein wird.⁶⁴¹ Die Weisheit Gottes als Reflexion und Vor-Schau (= ewige Zukunft) des religiösen Prozesses ist so

⁶³⁹ Unsere zum Anfang der vorliegenden Untersuchung behauptete These, dass Schellings frühes transzendentalphilosophisches System von durchgehendem methodischem Wert für die Gesamtheit seines Werks ist, findet hier gewissermaßen ihre äußere Grenze. Die Erzählung einer höheren transzendenten Geschichte, welche sich als komologische-theogonisches Drama entfaltet, ist jedoch nach wie vor als transzendente Forschung im Sinne Schellings zu verstehen, wozu wir zwei erhellende Passagen anführen wollen: „Die innere Einheit im Denken Schellings verdankt sich gewiß auch dem Umstand einer Unschärfe seiner Fragestellung, die [...] transzendentalphilosophisch begann und in der für ihn eigentümlichen naturphilosophischen Wende auf eine große Psychologie des Kosmos hinauslief, die die Bestände der traditionell gesonderten Wissenschaften wie Physik und Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ontologie, Kosmologie und Mythologie in einem Entwurf bündelte [...].“ (Hogrebe: Echo des Nichtwissens, S. 279) So findet zwischen „[...] Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie [...] kein Bruch statt, weil Schellings Philosophie dem Ansatz nach nie im strengen Sinn Transzendentalphilosophie war.“ (Baumgartner: Das Unbedingte im Wissen, S. 55) Hogrebe kommentiert dies weiter damit, dass Schelling „[...] die transzendentalphilosophische Formel von den Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* als Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* immer auch umgekehrt [auffasst]: Die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung*.“ (Hogrebe: Echo des Nichtwissens, S. 280)

⁶⁴⁰ Hutter: Das geschichtliche Wesen der Personalität, S. 86

⁶⁴¹ Vgl. UPdO, S. 599, bzw. SW XIV, S. 219f.

als Theogonie das Vor-Bild der Mythologie.⁶⁴² Ist also die unbewusste Natur Gottes die Vergangenheit, welche als Grund der Geschichte der Bewusst-Werdung fungiert, können wird diese als eigentlichen Schlüssel der Geschichte auffassen.⁶⁴³ Diese Geschichte ist wiederum als religiöse, da sie den theurgisch-theogonischen Prozess vor-bildet, zu verstehen und hier der Ort der *religiösen Dimension des Unbewussten*, welche Triebfeder zur *unbewussten Dimension der Religion* ist. Insofern haben wir es bei dem gegenwärtigen Punkt der Entwicklung mit einem Kippunkt jener beiden Dimensionen zu tun. Im Gang durch die unbewusste Geschichte der Natur Gottes, finden sich also kosmogonisch jene theogonischen Gestalten vorgebildet, welche nachher als (unbewusste) Natur im Bewusstsein (des Menschen) als Götter Geschichte machen werden. Die spekulative Konstruktion der Natur im Rahmen der „WA“ entspricht somit Schellings früher Suche nach einer neuen Mythologie, welche „[...] eine religiöse, heilige Auffassung der Natur darstellen sollte“⁶⁴⁴. So können die „[...] noch unbekanntem Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet [...] nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen [...]“⁶⁴⁵

Jene *Beseelung der Natur* mit den *geistigen Gestalten* können wir mit Geijssen als *virtuelle* Kreation beschreiben, welche, als Vorschau der zukünftigen Schöpfung, Schellings Auffassung von der Allwissenheit und Vorsehung Gottes konstruiert.⁶⁴⁶ Für die absolute Freiheit der Gottheit (A⁰) ist der Prozess der Schöpfung demnach wie ein *Traum des Zukünftigen*.⁶⁴⁷ Diesen Traum beschreibt Schelling als ein „[...] *Schauspiel* [...], in dem das Eine sich selbst, sei es bloß der *Möglichkeit* nach, erkennt [...], zunächst rein *passivisch* - sich `erblickt‘“⁶⁴⁸.

Der virtuell-traumhafte Zustand ist ebenso als bewusster Durchgang durch die unbewusste Dimension (Natur) des Wesen wie als unbewusstes (natürlich-kosmogonisches) Schöpfen des göttlichen Bewusstseins aufzufassen. Dies erklärt warum Schelling die *Vorsehung Gottes* in der *Zweckmäßigkeit der Natur* aufzeigt, so „[...] zeigt sich die Natur als durchaus visionär, und muß es

⁶⁴² Es ist für Schelling dasselbe, was das Göttliche qua Naturspekulation und was der Mensch qua Mythologie durchmacht. In der (Philosophie der) Mythologie haben wir mit Schelling daher eine ausdifferenziertere Bewegung der jetzigen Dynamik vorliegen. Die Beschreibung jener Kräfte, welche hier Natur werden, werden im Spätwerk als in und durch den Menschen wirkend beschrieben.

⁶⁴³ Die Phänomene der Weissagung, Vorsehung und des Schicksal sind „[...] an die Idee einer bestimmten Konzeption von *Geschichte* geknüpft“. (Müller-Lüneschloß: Über die Divination, S. 25)

⁶⁴⁴ Tilliette: Die „höhere Geschichte“, S. 195, Vgl. ebenso Yamaguchi: Die Weltalter, S. 167

⁶⁴⁵ SW II, S. 378. Schellings Einsichten bezüglich der Zeugung der Götter aus der „PdK“ werden somit in den „WA“ im Rahmen einer Kosmologie der Persönlichkeit (Gottes) rehabilitiert, welche in ihren Prinzipien den Bestimmungen der „FS“ und in deren Umfeld stehenden Werken folgt. Der mit der Konstruktion der (unbewussten) Natur gesetzte transzendente Moment der eigentlichen, inneren oder transzendenten höheren Geschichte gleicht so einer Archäologie einer transzendentalen Theogonie. (Vgl. Reinecke: Der Wiederholungsprozeß und die mythologischen Tatsachen in Schellings Spätphilosophie, S. 65)

⁶⁴⁶ Geijssen: `Mitt-Wissenschaft`, S. 310

⁶⁴⁷ Vgl. Hoglebe: Echo des Nichtwissens, S. 293

⁶⁴⁸ Ebd. S. 317

seyn, weil sie im Vorhergehenden schon auf das Zukünftige sieht [...]“⁶⁴⁹. Die Manifestation der Natur ist in diesem Sinne die Magie Gottes, durch welche dieser sichtbar werdend, jene unsichtbar durchziehend, sie als seine Vorschau und Vorsehung setzt.

Hierdurch wird die dem eigentlichen schöpferischen Aktus vorhergehende Dynamik der rotierenden Potenzen zuerst bewusst. Mit dem Bewusst-Werden werden jene nun auseinandergesetzt und manifestieren sich als Momente der Persönlichkeit, denn „[a]lles bewußte Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus, u. ist nur Entfaltung u. letzte Auseinandersetzung desselben“⁶⁵⁰. Im Vergangen-Setzen der Momente der eigenen Natur aktualisiert sich hier die ursprüngliche Handlung des Sich-Objekt-Werdens, welche Schelling als Sich-Erblicken Gottes beschreibt. Insofern ist es Schelling möglich, das Entstehen der virtuellen Welt als passives Geschehen zu beschreiben, in dem die einzigen Aktivität des absoluten A^0 im Geschehen-Lassen der Potenzen $A=B$, A^2 und A^3 besteht. Indem die Potenzen gelassen werden, werden sie auseinandergesetzt und zuerst sichtbar. So bietet die ewige Natur „[...] dem Einen und Ewigen einen ‘Spiegel’ – d.h. einen *Bildschirm* in bzw. auf den die Ewigkeit rein virtuell die Fülle ihrer Möglichkeiten schaut [...]“⁶⁵¹. Die ursprüngliche Möglichkeit, die sich hier zuerst als Sich-Materialisieren zeigt, ist das Setzen der Natur und zugleich das Durchdringen jener mit einer aufsteigenden Bewegung zur Geistigkeit. Schelling vergleicht diese Bewegung mit dem Zustand des Schlafs oder „[...] dem freywilligen oder künstlichen Somnambulismus [...]“⁶⁵².⁶⁵³ Dieser ist als „[...] Aufhebung der vergeistigenden Potenz, welche eigentlich den Zustand des Wachens bewirkt“⁶⁵⁴, jene *Krisis*, welche sich aber auch in umgekehrter Weise *im Gesetzten* zu aktualisieren beginnt. So entsteht *in und aus der Natur* eine Bewegung zur Geistigkeit und die Manifestation der Natur generiert somit ein theogonisches Werden der Persönlichkeit.

Einerseits werden im göttlichen Traum die Möglichkeiten seines Wesens abgebildet wie andererseits aus jenen Möglichkeiten die Wirklichkeit des erwachenden Auferstehens gebildet wird. Die sich materialisierende Geistigkeit, welche als materialisierte wieder Geist sein soll, wird hier zuerst ebenso sichtbar wie gleichsam hör- und d.h. artikulierbar. Dieses Sich-Erblicken und Sich-

⁶⁴⁹ SW VIII, S. 290

⁶⁵⁰ Schröter, S. 243 (Einleitung zum geplanten zweiten Buch der WA)

⁶⁵¹ Geijsen: ‘Mitt-Wissenschaft’, S. 325

⁶⁵² AA II, 10, 1, S. 545

⁶⁵³ Müller-Lüneschloß bemerkt hierzu: „Das reale Prinzip wird so schließlich zum Synonym für das unwägbare Moment unserer Existenz, es stellt die dunkle Seite der Schöpfung dar und jenes Unbewusste, dem wir die Phänomene intuitiver Natur wie den *Traum* und die *Vision*, die *Hypnose* oder den *tierischen Magnetismus* und natürlich den *Instinkt* zuschreiben.“ (Müller-Lüneschloß: Über die Divination, S. 35)

⁶⁵⁴ AA II, 10, 1, S. 546

Artikulieren beschreibt Schelling als *Beseelung* welche aus der vorigen rotatorischen Bewegung eine Sukzession werden lässt:

„Es entsteht hier zuerst ein Vor und ein Nach, eine eigentliche Articulation. In jenem Rad der [...] besinnungslosen Bewegung war ein solches haltendes und organisches Verhältnis unmöglich. Nun die Kraft jener Bewegung gebrochen ist, entsteht Articularität, Aussprechlichkeit des Vorhergehenden durch die Folge wie in dem Wort der vorangehende Mitlauter aussprechlich wird durch den nachfolgenden Selbstlauter. [...] – es würde [...] nie ein eigentliches Leben, eine freye Beweglichkeit entstehen ohne die Dritte (unser A³), welches die eigentlich besonnene, freye, gleichsam künstlerische, alles beseelende und in Freyheit setzende ist.“^{655 656}

Die entstehende sukzessive geistige Beseelung der Natur, *entspricht* dem Sich-Artikulieren der absoluten Freiheit als Natur insofern sich eine selige Freude der Einheit von Streit und Spiel des Sich-Zeigens der Persönlichkeit generiert. Denn da die

„[...] höheren geistigeren Potenzen [...] nur die die Geburt vermittelnden und dazu helfenden [sind], aber die eigentliche Kraft des Gebärens [...] nur in jener tiefsten, das Seyn einschließenden Kraft [liegt,] [...] laeßt [sie] sich, da sie durch die dritte Potenz stets in Freyheit gegen die aufschließende erhalten wird, nicht gleichsam mit *einem* Schlag überwinden, sondern nur unter beständigem sanftem Widerstreben, um eben die Wonne der successiven Überwindung zu genießen – es entsteht zwischen der aufschließenden und der einschließenden Kraft ein liebevoller Streit, denn auch jene, die aufschließende Kraft will diese nicht mit Einem mal überwinden sondern mit einer Art von künstlerischer Lust, gleichsam spielend, und um auch selbst die Freude des successiven Überwindens und Entfaltens zu genießen“⁶⁵⁷.

Die beschriebene selige Traumhaftigkeit ist dabei nicht als auto-erotische Idiotie des Göttlichen misszuverstehen, sondern wird von Schelling traditionell als *Weisheit* benannt, die die Güte des Absoluten reflektiert: „Diese *spielende Lust* im anfänglichen Leben Gottes scheinen die Alten wohl erkannt zu haben, welche sie ausdrucksvoll die *Weisheit* nennen, einen *unbefleckten Spiegel* der göttlichen Kraft und [...] *ein Bild seiner Gütigkeit*.“⁶⁵⁸ Die Weisheit ist in diesem Sinne jener

⁶⁵⁵ Ebd. S. 543

⁶⁵⁶ Hierzu die Sprachauffassung Schellings erläuternd Högrefe, der hier aus der „PdK“ zitiert: „Die Sprache ist Schelling zufolge eben nicht `aus der psychologisch-isolierten menschlichen Natur zu begreifen, da sie nur aus dem ganzen Universum begreiflich ist.` Die autoevolvierenden Kräfte des Universums sind *a limine* als Energie zu verstehen, sich auszusprechen und aussprechlich zu werden. In werdenden und vergehenden Mustern des Universums ringt es um Worte, die ihm gleichsam auf den Lippen erstarren: `die *reale* Welt ist [...] das gesprochene-geronnene-Wort.“ (Högrefe: Echo des Nichtwissens, S. 287)

⁶⁵⁷ AA II, 10, 1, S. 543f.

⁶⁵⁸ WA I, S. 55; vgl. ebenso: WA II, S. 105; SW VIII, S. 240

Moment, der die Allheit der Natur durchzieht und mit der Einheit des göttlichen Wesens verbindet und insofern *Weltseele* ist.⁶⁵⁹ So erklärt sich, dass sich die entstehenden Bilder *in der Weltseele*, von dem *Geist* und *aus der Natur* generieren und dabei jenes mögliche Sein präfigurieren, welches im göttlichen Spiegel der Weisheit zur verführerischen Lockspeise werden wird, das virtuelle Nicht-Sein jener zum Sein zu erheben.⁶⁶⁰ Hierbei wird die absolute Freiheit erst wirklich schöpferisch und damit der „wirklich-tätige Schöpfer“ zum Titel der Persönlichkeit, die sich dabei zu zeigen beginnt. Schelling benennt dies als unablässige Theurgie, deren „[...] Sinn und Zweck [...] kein anderer [ist], als die Gottheit herabzuziehen gegen das Untere [...], gleichsam die leitende Kette herzustellen, durch die sie vermocht würde, in die Natur zu wirken“⁶⁶¹. Dabei ist „[...] diese ganze Bewegung nichts anderes als eine allgemeine Magie, die sich bis ins Höchste erstreckt“⁶⁶². Die Natur fungiert somit selbst als beseelter Spiegel der Gottheit und ist als „[...] spielerische Lust der Kreativität [...] die Weisheit Gottes, jene Sophia, jenes Weibliche in Gott, das [...] `mehr eine leidsame als eine thätige Natur` bezeugt“⁶⁶³. Aus der Natur steigen so in wechselseitig-seliger Gelassenheit die noch unwirklichen Gestalten und Bildungen auf, die „[...] wie in einem Spiegel oder Gesicht [...] zeigen, was einst, [...] nach dem Wohlgefallen des Höchsten in dieser äußeren Welt wirklich werden sollte“⁶⁶⁴.

Es bleibt uns allerdings zu fragen übrig, welches der künftigen Schöpfungen letztlich die Gottheit dazu *veranlasst*, die virtuelle Kette der Möglichkeiten *als wirklich zu setzen*. Zum gegenwärtigen Moment spielt die theurgische Natur zwar im Spiegel der Weisheit traumhaft „[...] dem Höchsten vor, was einst seyn würde. Doch wie [...] Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben sich vorbildet, vergänglich sind, so konnte auch jener selige Göttertraum nicht dauern.“⁶⁶⁵ Allerdings können, so Schelling weiter, „[...] die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern [sind] in immerwährendem Ringen [...]“⁶⁶⁶, in dem sie aufsteigend auch immer wieder vergehen. Die Frage ist also, welche Idee letztlich den Schritt zur Verwirklichung veranlasst und dadurch als geistiges Ebenbild des Göttlichen jenes a) zur wirklichen Materialisierung wie b) freien Annahme der Persönlichkeit bewegt und zu zeigen vermag, dass das Göttliche (Bewusstsein) aus der

⁶⁵⁹ „Ueberflüssig wäre zu erinnern, daß unter Weisheit [...] jene allgemeine Seele (A³) verstanden wird, die [...] die leitende Kette der allgemeinen Empfindlichkeit zwischen dem Obersten und Untersten ist.“ (SW VIII, S. 297)

⁶⁶⁰ Vgl. AA II,10, 1, S. 497

⁶⁶¹ SW VIII, S. 297f.

⁶⁶² Ebd. S. 288

⁶⁶³ Högrelbe: Echo des Nichtwissens, S. 297

⁶⁶⁴ SW VIII, S. 281

⁶⁶⁵ Ebd. S. 297

⁶⁶⁶ Ebd.

(unbewussten) Natur wirklich wiedererstehen kann, die Gottheit also „[...] in dem sie als das, was sie ist, auch erscheint“⁶⁶⁷. Die Antwort, die Schelling in der „WA“ formuliert ist die folgende:

„Auf diese Art [...] ist der ganze Weg der von innen heraus sich befreienden und nach Licht und Bewußtseyn strebenden Natur durch bestimmte Gebilde [...] bezeichnet: jedes Gebild ist nur das äußere der mit ihrem Stoffe verwachsenen Künstlerin, und zeigt, bis zu welcher Stufe der Befreiung jenes Allerinnerste gelangt. Und auf diese Weise durchwandelt die schöpferische Kunst immer aufsteigend die ganze Stufenleiter künftiger Geschöpfe, bis sie zu jenem ersten aller Geschöpfe gelangt [...]; bis zur holdseligen Menschengestalt, in welcher endlich jener himmlische Keim ganz entfaltet, die höchste Potenz über alle gebracht ist, und wo sie eben darum den Sieg ihrer Befreiung feiert.“⁶⁶⁸

Bevor also der wirkliche Stufengang der Geschöpfe beginnt, zeigt sich jene Gestalt als Ziel und Ende der Bewegung, sodass „[...] nicht ohne höhere Leitung [...] die aus der Tiefe der Bewußtlosigkeit erwachende Seele ihren Stufengang [vollbringt]“⁶⁶⁹, und sich das Bild des Menschen als Manifestation der absoluten Freiheit (Gottes) als wirkliche *und* freie Persönlichkeit ankündigt.

II.3.d.ii.β. Die Idee des Menschen und seine Geschichte als Gebet

Die Bewegung, welche wir als Aufsteigen von Bildern oder Visionen aus dem Tieferen und Anziehen des Höheren durch diese Bildungen nachvollzogen haben, kann nur wirklich werden, insofern sich das Höchste wahrhaft aus der Materie erhebt, die es als seine unbewusste Natur gesetzt hat. Diese Erhebung ist als Mitte zwischen unbewusster Natur und rein-bewusstem Geist anzusehen, und in diesem Sinne nicht nur *Bild*, sondern *Ebenbild* der absoluten Freiheit (A^0), denn sie ist *in der Natur über der Natur*. Für Schelling ist daher das „[...] Ziel für die Natur, daß sie zu einem vollkommenen geist-leiblichen Wesen gelange“⁶⁷⁰. Erst in einem solchen kann sich das Höchste selbst manifestieren und erblickt hierin sein Ebenbild, d.h. *sich als Bild*. Erst hier stellt sich Gott sich als actu existierend⁶⁷¹ dar, oder träumt sich als im Traum selbst wirklich oder wach. Die Idee des Menschen ist in diesem Sinne als *wirklicher Traum* der absoluten Freiheit ebenso

⁶⁶⁷ Ebd. S. 298; Wie Schelling später schreiben wird, ist der jetzige Standpunkt, dass die „[...] Natur eines Wesens [...] eben darum von dem *wirklichen* Wesen selbst noch unterschieden [wird]: die Natur eines Wesens ist das Prius des Wesens, das wirkliche Wesen selbst das Posterius. Aber eben durch das *nicht* Seyn dessen, was er merâ naturâ, bloß natürlicher Weise, seyn würde, gerade *dadurch* ist er Gott, d.h. der Uebernatürliche“. (SW XII, S. 43f.)

⁶⁶⁸ SW VIII, S. 279

⁶⁶⁹ Ebd.

⁶⁷⁰ Ebd. S. 281

⁶⁷¹ Vgl. SW VII, S. 364

bedrohlicher Alptraum, der die gesamte Bewegung der Schöpfung zu gefährden vermag.⁶⁷² Mit der Idee des Menschen finden wir also einen Bündelungspunkt, der die Welt insofern zur Manifestation bringt, als er der im Traum der Freiheit bewusste Träumer ist, also als dieser sich seine Welt vorausoder missetzt, welche ihm erlaubt sich *als wach* (d.h. bewusst) zu erleben.

Weil der Mensch dasjenige Bild ist, das Gott bewegt eine Welt zu setzen, kommt Schelling überhaupt auf die Idee in der Geschichte des Menschen die Möglichkeit des Erweises der absoluten Freiheit (Gottes) als wirklichem Herr des Seins zu suchen und das Sein so als Manifestation der Freiheit und Bewusstwerdung derselben zu erweisen. Die Idee des Menschen als Ebenbild der absoluten Freiheit = Gott, ist uns daher mit Schelling ersichtlich als gleichbedeutend dem Streben derselben zur Verkörperung: „Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ist [...] Ziel der Wege Gottes [...].“⁶⁷³ In dem Gesetzten Gottes, d.h. der Natur, soll so wiederum ein Wesen sein, das selbst abbildet, was Gott als absolute Freiheit ist. So ist es die Idee des Menschen, welche *in* und *aus* der Natur *über* der Natur frei und so für diese der wirkliche Mittler zum Höchsten ist. Hierzu passend Volkmann-Schluck:

„Das letzte Erzeugnis der Produktion der Natur ist das Bewußtsein, [...] das Wesen des Menschen oder, wie Schelling sagt, der ursprüngliche Mensch. Deshalb ist der Mensch ohne den Bezug zur Natur nicht zureichend zu begreifen, da er in seinem Wesen das Prinzip ist, das in der Natur mehr oder weniger außer sich, im Menschen aber in sich ist. Weil sich durch den theogonisch-kosmogonischen Prozeß das Seiende selbst, der göttliche Geist, verwirklicht, ist das Bewußtsein von Natur, d. h. seinem eigenen Hervorkommen nach, Bewußtsein des Geistes [...].“⁶⁷⁴

Wurde uns *kosmogonisch* die Weltseele als Vermittlerin der absoluten Freiheit in, durch und als Natur einsichtig, ist es die Idee des Menschen, welche *theogonisch* die absolute Freiheit als Persönlichkeit manifestiert und deshalb im Einzelnen ist, was die Weltseele im Allgemeinen darstellt, nämlich *Seele* überhaupt. *Wesentlich*, d.h. der *Idee* nach, ist für Schelling der Mensch *die bestimmte Seele*, welche als Einheit und Figur der Vermittlung von Körperlichem und Geistigem die

⁶⁷² Es handelt sich bei der Wirklichkeit des Menschen, wie wir noch genauer in dem Nachvollzug der wirklichen Mythologie sehen werden hier aber vorausblickend skizzieren können, auch „[...] um eine Schilderung einer Selbstgefährdung Gottes durch seine Offenbarung: Was er schuf, wendet sich, lebendig geworden, gegen ihn, wie in einem Alptraum sich die Produkte unseres Unbewußten gegen uns stellen. Das nach außen gesetzte Sein Gottes, in dem er sich offenbar wird, wird ihm also selbst zur Bedrohung.“ (Hogrebe: Echo des Nichtwissens, S. 300)

⁶⁷³ SW VIII, S. 325

⁶⁷⁴ Volkmann-Schluck: Mythos und Logos, S. 78 Eine analoge Stelle bei Schelling selbst lautet: „In allen [...] Dingen ist nur ein Schein der Gottheit, in dem Menschen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit selbst ein. Der ursprüngliche Mensch ist aber *wesentlich* nur *Bewußtseyn*; denn er ist wesentlich nur das in sich selbst zurückgebrachte, zu sich selbst wiedergekommene B; das zu sich selbst Gekommene ist aber eben das sich selbst Bewußte.“ (SW XII, S. 118)

Gottheit oder absolute Freiheit zu materialisieren vermag: „Doch nur *materiell*, nur wesentlich wird diese Gleichheit seyn, d.h. das die Seele nur ist, *was* Gott ist. [...] Die Seele — nicht die Seele überhaupt, sondern die bestimmte [...] — ist nur, *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott.“⁶⁷⁵ Diesen Zusammenhang als Verhältnis erläuternd erklärt Schelling weiter: „Die Seele ist nur *was* Gott, aber eben dadurch hat sie ein Verhältnis zu Gott. Denn `sie ist was Gott` heißt: sie ist *potentia* Gott, also auch *im Verhältnis zu Gott* bloße Potenz (*potentia pura*) und [...] fähig ihn zu berühren und so allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln.“⁶⁷⁶ Die *Idee des Menschen* ist in diesem Sinne die *Materie Gottes* und die Vermittlung dieser beiden Momente die *Seele* des geist-leiblichen Wesens Mensch, welches demnach mit Reikerstorfer als apriorischer Gottesbezug selbst bezeichnet werden kann.⁶⁷⁷ Aus diesem Bezug heraus generiert sich die Herangehensweise der Spätphilosophie Schellings, in der „[...] Hinwendung *Gottes* zum Menschen und [...] Selbstfindung des *Menschen* in Gott das Thema der Religionsgeschichte [...]“⁶⁷⁸ zu finden. Infolge werden alle vorfindlichen religiösen Traditionen grundsätzlich daraufhin befragbar, „[...] wie Gott als Gott in der Geschichte des menschlichen Bewußtseins selber eine Geschichte hat [...]“⁶⁷⁹. Prinzipiell ist festzuhalten, dass zur „[...] Fundierung jedes bestimmten Gottesverhältnisses und seiner adäquaten Interpretation [...] Schelling den Menschen selber als eine Einheit mit Gott voraus[setzt], die er ursprünglich ist und nicht bloß in einem reflektierten Bewußtsein hat“⁶⁸⁰. Wir können hieraus schließen, dass mit Schelling die ureigene religiöse Dimension dem Menschen eben deshalb *unbewusst* ist, weil er kein Bewusstsein von dieser *hat*, sondern sie *ist*. Der Mensch *ist* demnach *Seele*, welche als unbewusste Dimension im Menschen ebenso die religiöse Verankerung und apriorischer Gottesbezug ist, welcher zwar zu Bewusstsein gebracht werden kann, aber nicht erst im Nachhinein aus diesem entsteht. So erklärt sich Schellings Ansicht, dass

⁶⁷⁵ SW XI, S. 417f.

⁶⁷⁶ Ebd. S. 418

⁶⁷⁷ Reikerstorfer: Der Mensch als `gott-setzendes` Bewußtsein, S. 91; An diese Stelle anknüpfend erläutert Appel, dass „[e]rst in der Lautung des Wortes „Gott“ [...] der Mensch der absoluten Negativität seiner eigenen Unendlichkeit gewahr [wird], unter deren Ägide überhaupt erst von Personalität, Seele und Anerkennung gesprochen werden kann. Gott tritt also nicht nachträglich in die Welt des Menschen (als Postulat oder gar als Kompensation) ein, sondern der Mensch ist ohne `apriorischen Gottesbezug` gar nicht zu denken.“ (Appel: Zeit und Gott, S. 162) Die *Realität* des Gottesbezugs, der sich a posteriori darstellt und Schellings späte Philosophie prägt, wird entgegen dem Fokus auf die Apriorität dieses Bezugs bei Reikerstorfer von Gerlach betont: „Schellings Gott ist reale Seinsbedingung, nicht Denkbedingung, weswegen auch das Gottsetzen Seinsbedingung des religiösen Bewusstseins ist.“ (Gerlach: Zu Status, Herkunft und Inhalt des religiösen Bewusstseins bei Schelling, S. 365) Hierzu könnten wir wiederum mit Appel antworten, dass für Schelling qua Potenzenlehre das Sein des Menschen prinzipiell Bewusst-Sein ist, über dem lediglich die absolute Freiheit = Gott als überseiende anzusetzen ist. (Vgl. Appel: Personalität und Alleinheit Gottes, S. 99) Der Bezug des Bewusst-Seins zum Überseienden ist daher mit Volkmann-Schluck zu benennen: „Das Gottesverhältnis des Bewußtseins ist vielmehr der allem Wissen und Denken vorausliegende Grund, durch den alles Wissen und willentliche Stellungnehmen von sich her schon in diesem Verhältnis stehen.“ (Volkmann-Schluck: Mythos und Logos, S. 79)

⁶⁷⁸ Reikerstorfer: Der Mensch als `gott-setzendes` Bewußtsein, S. 94

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ Reikerstorfer: Zur Ursprünglichkeit der Religion, S. 8

„[...] *nur* der Mensch [...] auch das Gott als Gott erkennende Wesen seyn [sollte]. Weil die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und also ihre Ruhe findet, darum ist ihm so viel an dem Menschen gelegen, so sehr um den Menschen zu thun, daß, wenn wir diese ihre Zuthätigkeit gegen den Menschen bedenken, und auf welche Weise — wie die ganze Geschichte beweist — dafür gesorgt war, daß dieser Rapport des Menschen zu der Gottheit erhalten werde, daß der Mensch Gott nie völlig los werden konnte [...].“⁶⁸¹

Wie wir bereits im Kontext der „SPV“ erörtert haben, ist für Schelling die Seele des Menschen „[...] das eigentlich Göttliche *im Menschen* [...]“⁶⁸², und „[...] ist ihrer Natur nach das was Gott berühren kann“⁶⁸³. Konkreter sahen wir das Gewissen als den *potentiellen Gott* im Menschen, welcher vermag ihn vom sich selbst Wollen abzuziehen.⁶⁸⁴ Das Gewissen erhellten wir als diejenige Dimension im Individuum Mensch, die „[...] ohne von Gott zu wissen [...] ein göttliches Leben [sucht]“⁶⁸⁵, der Mensch Gott also ebensowenig los wird wie Gott den Menschen, selbst und gerade wenn der Bezug jener unbewusst ist. Wir bemerkten daher, dass die Realität des Gewissens das Band zur Einheit des Göttlichen aufrechterhält, obwohl dem Menschen als gefallenem diese unbewusst ist. So wurde uns das Bewusst-werden des Unbewussten im Menschen als Werden des *religiösen Bewusstseins* verständlich und wir bemerkten, dass sich das Religiöse des Unbewussten erst mit dem Bewusst-Werden explizit einstellt. Die unbewusste Seele des Menschen fungiert in diesem daher ebenso als implizites Band der Potenzen, welches selbst *keine* Potenz und daher ohne Spannung ist und insofern dem A⁰ der absoluten Freiheit der Gottheit entspricht. Zur Unterscheidung vom A⁰ bezeichnet Schelling die Seele des Menschen auch als a⁰.⁶⁸⁶ Dieses a⁰ ist, wie wir sahen, *was* A⁰ ist und dadurch *im unmittelbaren Bezug* zu jenem. Fragen wir, was dieses *gelassene* (da potenzlose) Band der Potenzen im Menschen bezüglich der Gottheit ist, so antwortet uns Schelling, dass dies das

„[...] Gebet, das innere nämlich, nicht das, welches mit den Lippen gesprochen wird, von welchem man nicht einsehen könnte, wie die Ermahnung eines Apostels: Betet ohne Unterlaß, auszuführen wäre [ist], das

⁶⁸¹ SW X, S. 272

⁶⁸² AA II, 8, S. 160

⁶⁸³ SW XI, S. 556

⁶⁸⁴ Ebd.

⁶⁸⁵ Ebd.

⁶⁸⁶ Vgl. SW XI, S. 417. Da die Weltseele im Allgemeinen ist, was die Seele des Menschen im Einzelnen, wird auch die Weltseele von Schelling manchmal mit a⁰ bezeichnet. So verhindert nichts, dass das Immaterielle „[...] wo nicht Seele eines Einzelnen, als die *allgemeine* erscheine“. (SW XI, S. 416)

innere Gebet ist nichts anderes als eine beständige Wiederbethätigung jenes Verhältnisses, kraft dessen der Mensch das Band der Gottheit selbst ist [...].⁶⁸⁷

Die Geschichte des Menschen, insofern sie die Geschichte der Gottheit ist, ist für Schelling demnach Gebet. Wesentlich ist die Geschichte des Menschen so als im Bezug zur Gottheit dokumentiert, welche keine gedachte oder bewusste, sondern unbewusst gesetzte ist. Weil sie unbewusst gesetzt ist und im Menschen sich selbst suchend nach sich fragt, ist das Gebet konkreter das Verlangen nach

„[...] Gott selbst. *Ihn, Ihn*, will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der *als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz **Herr** des Seyns ist. [...] In diesem sieht es allein das *wirklich* höchste Gut [...] über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person.“⁶⁸⁸

Diese Einsichten mit unseren Ergebnissen aus der Lektüre der „WA“ Texte zusammennehmend, aus welchen wir schlossen, dass die unbewusste Natur Gottes als Vergangenheit fungiert, welche als Grund der Geschichte der Bewusst-Werdung in und durch die Geschichte des Menschen dient, wird uns hier nochmals deutlich, dass diese *Geschichte* mit Schelling als *religiöse* zu verstehen ist und somit die Ergebnisse zur *religiösen Dimension des Unbewussten* unmittelbar Triebfeder der *unbewussten Dimension der Religion(sgeschichte)* werden.

III. Die unbewusste Dimension des Religiösen

Als Fortführung und Vertiefung der bisher erhellten Schellingschen Theorie der Persönlichkeit ist diese nun in ihrem praktisch-wirklichem Sinn zu beleuchten. Insofern wir gehoben haben, *was* für Schelling die Bestimmtheit des Unbewussten ist, nämlich *religiös* im ausführlich erörterten Sinne zu sein, liegt die weitere Aufgabe darin, nachzuvollziehen, *wie* sich jene Einsicht Schellings in seiner späten Philosophie fortführt, in der er um eine Geschichte des Religiösen bemüht ist. Die konstitutiven Elemente des *religiösen Unbewussten* werden uns, auf dem Bisherigen aufbauend, als *unbewusste* Kräfte der Formierung des *Religiösen* anschaulich und mit der umfassenden Phänomenologie des religiösen Bewusstseins im Spätwerk Schellings Bedeutung, Erklärung und Entstehung desselben ersichtlich.⁶⁸⁹ Wir orientieren uns hierzu an der Herangehensweise, welche

⁶⁸⁷ SW X, S. 273

⁶⁸⁸ SW XI, S. 566

⁶⁸⁹ Vgl. ebd. S. 8

Schelling selbst mehrfach in seinen späten Vorlesungen verfolgte und am Ende der einleitenden Vorlesungen zur „PdO“ zusammenfasst: „Vom Monotheismus werden wir zur Philosophie der Mythologie kommen und von dieser zur Philosophie der Offenbarung.“⁶⁹⁰

III.1. Der unbewusste Monotheismus des Gott setzenden Bewusstseins

Wie wir sahen, versteht Schelling die menschliche Seele in ihrem Verhältnis zu Gott in materieller oder wesentlicher Identität, wobei sich A⁰ (Gottheit, actus purissimus) und a⁰ (Mensch, potentia pura) bezüglich ihrer realen Aktualität unterscheiden. So kommt der unbewusste, im Menschen potentielle Gott in diesem *wieder* zu Bewusstsein und das Bewusstsein des Menschen ist insofern unbewusst das Gott-setzende Bewusstsein. Als Ziel und Ende des Naturprozesses wird im menschlichen Bewusstsein, so Schelling, jener Punkt erreicht, „[...] wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, d.h. wo das Gott Aufhebende des Processes (dafür ist früher schon B erklärt worden), wo also dieses Gott Aufhebende wieder in das Gott Setzende umgewendet ist“⁶⁹¹. Der Prozess der Schöpfung der äußeren Natur ist uns so als Übergang zwischen der göttlichen, „[...] der ewigen Theogonie, die im actus purissimus besteht, [...] und zwischen theogonischem Prozeß, der in der Wiederherstellung des göttlichen Seins besteht, das heißt das außer Gott gesetzte Sein in Gott zurückbringt [...]“⁶⁹², erhellbar. Da der theogonische Prozess also eine Dopplung in zwei Seiten aufweist, davon eine die *natürliche* in Spannung gesetzte und eine die *göttliche* (= über-natürliche), welche die Spannung wieder aufhebt bzw. ent-spannt⁶⁹³, ist, haben wir uns im Folgenden zunächst der Konzeption des Menschen als der *Gott setzenden Natur* zu widmen, um den durch dieses Setzen veranlassten religiösen Prozess im menschlichen Bewusstsein auf seine unbewusste Dimension zu befragen.⁶⁹⁴ Hierbei ist es uns darum zu tun, einzusehen, inwiefern und mit welchem Gehalt das Gott setzende Bewusstsein sich qua dieses Setzens als ein Unbewusstes herausstellt.

⁶⁹⁰ UPdO, S. 95. Ab der Vorlesung 16 in der Urfassung der PdO bzw. der Vorlesung 14 in SW finden sich Texte, die mehrfach mit dem 1. Buch der PdM (= Der Monotheismus) in SW übereinstimmen und sich auch in der sog. Paulus Nachschrift (S. 189-198) befinden. Einen philologischen Nachvollzug der Genese der späten Texte Schellings kann die gegenwärtige Untersuchung nicht leisten. Im Folgenden werden wir nicht jedes Zitat auf etwaige Ein- oder Unstimmigkeiten mit parallelen Formulierungen der analogen Texte durchforsten. Hierzu ist noch auf die betreffenden Bände der AA zu warten, welche jene Zusammenhänge wohl im Fokus haben werden. Da die Texte des Spätwerks in unterschiedlichen Reihenfolgen sinn- und gehaltvoll gelesen werden können, wir uns gemäß unserer Darstellung aber für eine entscheiden müssen, wählen wir hier wieder den Weg des Versuchs der Übereinstimmung unserer mit der Strategie Schellings. Für den Text der „PdO“ werden wir uns v.a. auf die Urfassung beschränken, da es sich hierbei wohl um die von Schelling selbst diktierte Version handelt, welche also weder durch seinen Sohn noch einen eventuellen Zuhörer verfälscht wurde. (Vgl. „UPdO“, Nachwort von Ehrhardt, S. 731)

⁶⁹¹ SW XII, S. 118

⁶⁹² Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 276f.

⁶⁹³ Vgl. ebd. S. 278

⁶⁹⁴ Im *theogonischen Prozess* als *einem* Moment des *absoluten Prozesses*, der sich in und qua Natur ebenso als *kosmogonischer Prozess* manifestiert, finden wir ebenjene beiden Seiten reflektiert als die genannte *ewige Theogonie* und den *aktuell-geschichtlichen theogonischen Prozess*.

Die im Menschen sich materiell und wesentlich verwirklicht habende Gottheit ist Grund des Bewusstseins des Menschen. So hat die „[...] Verwirklichung der Freiheit als Selbstbegründung der Freiheit [...] als Folge die Konstitution des wirklichen Bewußtseins“⁶⁹⁵. Dieses wirkliche Bewusstsein ist daher immer schon religiös und als dieses religiöse zugleich Veranlassung zur Schöpfung überhaupt.⁶⁹⁶ Die Gottheit ist im Menschen so zwar (als Bewusstsein) wirklich, aber zugleich nicht *als Gott* — der Gott im Menschen daher ebenso unbewusst.⁶⁹⁷ Hieraus ergibt sich, dass das wirkliche Bewusstsein des Menschen „[...] durch eine Identitätsrelation von Verschiedenen aufgebaut [ist]. Das Bewußtsein ist auf Grund seines Gewordenseins in Differenz zu Gott, aber gerade in dieser Differenz ist Gott mit dem Bewußtsein identisch.“⁶⁹⁸ Für unsere Untersuchung ist nochmals zu betonen, dass wir es hier mit einem *Indifferenzpunkt von religiöser Dimension des Unbewussten* und *unbewusster Dimension des Religiösen* zu tun haben. Kurz: Was das Bewusstsein des Menschen *wesentlich* religiös macht, ist *aktuell* unbewusst. Als *aktuell* Unbewusstes ist jener Moment *potentiell bewusst* und daher bezüglich der wirklichen Erkenntnis Gottes durch den Menschen als Potenz oder Keim angelegt. Dieser Punkt wird von Schelling als traditionelle „[...] *Notitia Dei insita*, mit welcher in der That sich kein anderer Begriff als der eines bloß *potentia* vorhandenen Gottesbewußtseyns verbinden läßt [...]“⁶⁹⁹ bezeichnet. Diese wesentliche Bestimmung des Menschen begründet, dass dieser gar nicht anders kann, als im Grund seines Bewusstseins durch einen *religiösen Instinkt* ausgezeichnet zu sein, welcher „[...] mit einem Suchen des Gegenstandes [...], auf den er sich bezieht, [verbunden ist]“⁷⁰⁰.

Paradoxerweise ist der Mensch also wesentlich, was Gott ist, jedoch aktuell durch die Suche nach demselben ausgezeichnet. Jene Konstellation legt Schelling im Rahmen seiner Ausführungen zum Monotheismus auseinander und findet hierin den Anfangspunkt seiner Religionsgeschichte der Menschheit.⁷⁰¹ Die Bedeutung des Monotheismus ist für Schellings Spätphilosophie kaum zu überschätzen. So ist der Monotheismus für Schelling sowohl der höchste Begriff einer Philosophie der Mythologie als auch der Offenbarung und zugleich der Philosophie überhaupt, insofern sie eine

⁶⁹⁵ Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 43

⁶⁹⁶ Vgl. Gerlach: Zu Status, Herkunft und Inhalt des religiösen Bewusstseins bei Schelling, S. 362ff.

⁶⁹⁷ „Die Seele [...] ist nur, *was* Gott ist, aber nicht *wie* Gott.“ (SW XI, S. 417f.)

⁶⁹⁸ Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 40

⁶⁹⁹ SW XI, S. 75

⁷⁰⁰ Ebd. S. 76

⁷⁰¹ „Es ist der Begriff des monotheistisch-trinitarischen Gottes als Kerngehalt des Christentums und zugleich als höchster Punkt der Philosophie, in dem nach Schelling Christentum und philosophische Vernunft zusammen kommen. In diesem Punkt sieht Schelling [...] den Dreh- und Angelpunkt nicht nur von Philosophie und Theologie, sondern der Wirklichkeit insgesamt, weil nur von diesem Gott her die Welt als in sich eine, nämlich aus einem Grund und zugleich als Schöpfung, d.h. als umfassendes Freiheitsgeschehen gedacht werden kann. Zugleich [...] ist [dieser Gott] für menschliche Vernunft nicht einfach da, er ist gerade keine unmittelbar einleuchtende Idee. Er will und muß gesucht und gefunden werden.“ (Franz: Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie, S. 212)

von vorne anfangende Wissenschaft sein will.⁷⁰² Wir haben demnach, um jenen Anfangspunkt zu deuten, im Folgenden ein Dreifaches nachzuvollziehen. So ist der Gegenstand des religiösen Instinkts (= Gott), weil und insofern er *kein Gegenstand* ist, zuerst als a) ungegenständlicher Begriff des Monotheismus, sodann als Inhalt des Monotheismus bezüglich seiner b) wesentlichen sowie c) wirklichen Bedeutung zu erhellen. Bevor wir also den *widergöttlichen Aktus* der *Umkehrung des Aktus-Potenz* Verhältnisses durch den Menschen in seinen Konsequenzen nachvollziehen, haben wir eine Skizze des eigentlichen *Begriffs des Monotheismus*, welchen Schelling als *actus purissimus* konstruiert, einzuschalten, um verstehen zu können, inwiefern der *wesentlich unbewusst-substantielle* oder *potentielle Monotheismus* des Urbewusstseins zu seinem Gegenteil als *aktueller bewusst werdender Monotheismus im Polytheismus* werden kann. Schelling scheint diese Strategie selbst in der Wahl seiner Darstellung insofern zu verfolgen, als er der konkreten geschichtlichen Auseinanderlegung der Aktualisierung des Prinzips B durch den Menschen den Inhalt jener Bewegung (= Gott) im Rahmen einer Erklärung über den *Begriff des Monotheismus* voranstellt.

III.1.a. Der negative und positive Begriff des Monotheismus

Der Begriff des Monotheismus ist für Schelling nicht Gegenstand, sondern *Urstand* des Bewusstseins und daher während des geschichtlichen Prozesses notwendig unbewusst:

„Das Prinzip des Anfangs ist in seiner Latentheit der Urstand, das Prius der ganzen Bewegung, ohne sich jedoch als Prius zu denken, ohne sich selbst zu wissen als dieses Prinzip. In der Wiederkehr ist es auch Urstand, aber sich wissend, ist also *Verstand* [...]“⁷⁰³

Es ist der *Begriff* des Monotheismus, der für Schelling gleichsam als Synonym für den *unbewussten Moment des Religiösen* fungiert und daher, wohl auch zur Erleichterung der Nachvollziehbarkeit, der eigentlichen Religionsgeschichte vorangestellt wird. Hieran ist ersichtlich, warum die negative Seite der Philosophie Schellings ebenso vor als auch nach der positiven steht. Der *Monotheismus als überhaupt höchster Begriff* wird von Schelling der positiven Philosophie der Mythologie und Offenbarung vorausgesetzt, ist aber als wirklicher und geschichtlicher nur als deren Resultat zu

⁷⁰² Vgl. UPdO, S. 100 & 19 Überraschenderweise hat in der Schellingrezeption lange Zeit das Thema des Monotheismus als solches, wie Franz beobachtet, keine zentrale Rolle gespielt. (Vgl. Franz: Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie, S. 204; Franz bezieht sich ebenso auf die gerade zitierten Stellen in der UPdO)

⁷⁰³ UPdO, S. 133f.

wissen. Das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie gestaltet sich demnach, wie Franz hervorhebt, als gegenseitige Voraussetzung:

„Die negative Philosophie ist die Philosophie als System der Urgedanken, der Prinzipien als solcher, die positive Philosophie ist die Darstellung der Geschichte der Entwicklung jener Urgedanken von Anfang an, ist Philosophie der Geschichte, aber nicht als historisierende Faktenansammlung, sondern Geschichtsphilosophie aus Prinzipien, d.h. Philosophie der Geschichte als der Verwirklichung der Wahrheit in je zeitbedingter Gestalt.“⁷⁰⁴

Dementsprechend und dies weiterführend ist auch McGrath zu lesen:

„The positive gives the negative an existential dimension; it presents that which is formally known in the negative as real, that is, it existentialises essence. The essential truth of the negative remains the essential truth of the positive, just as the existential truth of the positive is the existential truth of the negative [...]. To know negative philosophy as negative is only possible for one who has already posited the positive; thus while negative philosophy has a logical priority to positive philosophy, positive philosophy has an existential priority to negative philosophy.“⁷⁰⁵

Obwohl Schellings Erörterungen über den Begriff des Monotheismus abstrakt und eher formal erscheinen können, geht es ihm dennoch um die existentielle Relevanz jener Zusammenhänge für die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen. Zugleich ist aber ersichtlich, dass Schelling implizit zeigt, dass der gedachte Monotheismus alleine nicht hinreichend für eine Bewusstwerdung seiner befreienden Kraft ist, sondern diese erst im Durchgang durch sein wirkliches Gegenteil sukzessive erhellt werden kann. Was ist für Schelling nun aber der eigentliche Begriff des Monotheismus?

Der Begriff des Monotheismus ist zunächst Ausdruck eines Paradoxons, da es die zu große Klarheit dieses Begriffs ist, der seine Erörterung erschwert.⁷⁰⁶ Die gewöhnliche Formel, dass *außer Gott kein Gott* ist, wird daher von Schelling ausführlich kritisiert und entfaltet, wobei es ihm von Anfang an darum zu tun ist, die *Göttlichkeit* der behaupteten *Einzigkeit* im Ausgang von dieser Formel als *Freiheit* zu zeigen. Die behauptete Einzigkeit der Gottheit, ihrer Natur nach das ihr Gleiche und Ungleiche auszuschließen, ist jedoch, so Schelling, „[...] nicht bloß tautologisch, sondern rein illusorisch [...]“⁷⁰⁷, da hierdurch niemals Schöpfung bzw. schöpferische Freiheit gedacht werden

⁷⁰⁴ Franz: Philosophische Religion, S. 74

⁷⁰⁵ McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 113 & 149

⁷⁰⁶ Vgl. UPdO, S. 103

⁷⁰⁷ Ebd. S. 106

kann. Die bestimmtere Problematik ist somit, dass durch die Behauptung, „[...] daß nichts außer ihm ist, [...] ich nur auf den Begriff des Einzigen schlechthin [komme], nicht auf einen Gott als solchen“⁷⁰⁸. Diese Einsicht spezifizierend schreibt Schelling:

„Diese absolute Einzigkeit, die ich nicht von Gott aussage, sondern schon voraussetze, um `Gott` sagen zu können, diese Einzigkeit, die Gott zukommt gewissermaßen *an* und *vor* sich selbst, d.h., ehe er Gott ist, die unabhängig von seiner eigentlichen Gottheit ihm zukommt [...] ist also nicht die eigentliche Gottheit in Gott, bestimmt nicht das Spezielle, sondern das bloß Allgemeine in ihm [...].“⁷⁰⁹

Schelling versucht daher das eigentliche Sein der Gottheit zu erörtern, nicht, insofern diese *negativ* als die einzige ihrer Art bestimmt wird, sondern indem ihre *positive* Seite als „[...] Plus des Begriffes des Monotheismus [...]“⁷¹⁰ gezeigt wird. Das implizit Positive selbst in der gewöhnlichen Formel ist jedoch, dass Gott „[...] nur *als Gott* Einer, d.h. nicht Mehrere, [...] in *anderer Hinsicht*, d.h. sofern er nicht Gott ist, Mehrere sey“⁷¹¹. Der Begriff des Monotheismus muss demnach die Göttlichkeit der Gottheit als eine die *Mehrheit einschließende Einzigkeit* aussagen. Nur insofern hat die *Einzigkeit* der Gottheit die *Allheit* nicht als Gegenteil, sondern implizite Bestimmtheit an sich und ist wahrhafte *Einheit*. Gott ist insofern „[...] nicht sowohl einzig, als übereinzig: mehr als nur Einer [...]“⁷¹². Der *positive Inhalt* des Begriffes des Monotheismus ist daher die Aussage, dass die Gottheit in Gott die *All-Einheit* ist, welche eine *persönliche und geistige Freiheit* ist. Jene *geistige Freiheit* ist zugleich der Moment des *actus purissimus*, welcher „[...] die Wirklichkeit vor aller Möglichkeit — [...] die erste absolute Wirklichkeit [ist]“⁷¹³. Als jene Wirklichkeit, die die All-Einheit ist, ist die Gottheit Gottes mit dem Begriff des Monotheismus somit nicht auf das All-Sein und damit das Sein überhaupt eingeschränkt, sondern impliziert das Sein als möglich zu explizierendes. Das bedeutet, dass die Freiheit Gottes darin besteht, *Schöpfer sein zu können*, und dies sagt wiederum im Kontext der Erörterung des Begriffes des Monotheismus nichts anderes, als dass sich dieser „[...] nur mit einem System freier Schöpfung [verträgt]“⁷¹⁴. Die Freiheit der Wirklichkeit *vor* aller Möglichkeit ist in diesem Sinne genuine Möglichkeit von Möglichkeit überhaupt, d.h. als *vor aller Möglichkeit wirklich seiend, Aktus und Potenz zugleich*. Hierzu Jacobs:

⁷⁰⁸ Ebd. S. 109

⁷⁰⁹ Ebd. S. 111

⁷¹⁰ Ebd.

⁷¹¹ SW XII, S. 47

⁷¹² Ebd. S. 46

⁷¹³ UPdO, S. 71

⁷¹⁴ Ebd. S. 125

„Mit der Möglichkeit ist das, zu dem es die Möglichkeit, die Potenz ist, nicht wirklich, darum aber doch nicht überhaupt nichts, wenn es denn die Möglichkeit zu etwas Wirklichem sein soll. Wenn das Sein die Potenz für Gott ist, besteht für ihn keine Notwendigkeit zu sein, er ist [...] frei vom Sein.“⁷¹⁵

So ist mit dem Begriff des Monotheismus Göttlichkeit bestimmt als

„[...] das was immerwährend Actus ist, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu seyn, das im *Seyn* seiner selbst mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz ist, darum nicht weniger Actus ist — das sich nicht verlieren Könnende, das *bei-sich-Bleibende*. [...] *Bei-sich-seyn* heißt im *außer-sich-Seyn an sich* [...] bleiben und bestehen [...].“⁷¹⁶

Die Göttlichkeit oder göttliche Freiheit⁷¹⁷ besteht primär darin, frei sogar vom eigenen Sein zu sein, welches = der absoluten Geistigkeit ist: „Der absolute Geist geht über alle Formen hinaus. Er ist der von seinem Geist sein freie Geist [...]. Diese Freiheit von sich selbst gibt ihm erst die überschwängliche Freiheit [...]“⁷¹⁸. Mit Franz können wir hierzu anmerken, dass Freiheit „[...] nach Schelling nur im Horizont eines solchen monotheistischen Gottesverständnisses gedacht werden kann, m.a.W. daß wirkliche Freiheit den wirklichen Gott des Monotheismus verlangt, der allein zur freien Schöpfung fähig ist, weil er selbst nichts ist als absolute Freiheit“⁷¹⁹.

Der Begriff des absolut freien Geistes oder Gottes kann daher ebenso als Begriff des Monotheismus in der Lesart Schellings aufgefasst werden und als Übergang zum Verständnis des immanenten Zusammenhangs mit der Potenzenlehre dienen, insofern mit dem „[...] Begriff Gottes [...] der Begriff des Monotheismus [...] in seiner Vollständigkeit [...]“⁷²⁰ gegeben ist. So ist der freie Geist „[...] immer 1) Reines an sich, reines es selbst Sein 2) das von sich Hinweggehen, d.h., das außer sich Sein 3) das in sich selbst Zurückkehren, d.h. sich selbst als reines Selbst wieder Besitzen“⁷²¹. Gott als absolut freier Geist ist daher zwar die lebendige Einheit dieser Momente, jene aber nicht auf diese zu reduzieren, denn der „[...] der vollkommene Geist ist über alle Arten des Seins; darin

⁷¹⁵ Jacobs: Der theogonische Prozeß, S. 342

⁷¹⁶ SW XII, S. 57

⁷¹⁷ Vgl. UPdO, S. 79: „*Freiheit* ist unser und der Gottheit Höchstes.“ bzw. in SW XIII, S. 256: „[...] Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit [...].“

⁷¹⁸ UPdO, S. 78

⁷¹⁹ Franz: Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie, S. 209

⁷²⁰ SW XII, S. 59

⁷²¹ UPdO, S. 79

besteht seine absolute Transzendenz⁷²². Hierdurch lässt sich nachvollziehen, wie Schelling sagen kann: „Gott ist in *diesem* Sinne außer dem Seyn, über dem Seyn, aber er ist nicht bloß an sich selbst *frei von* dem Seyn, reines *Wesen*, sondern er ist auch frei *gegen* das Seyn, d.h. lautere Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen [...]“⁷²³ Nimmt er das Sein an und wird demnach zum Seienden des Seins, d.h. als freier Schöpfer und Herr des Seins wirklich, so zeigt sich seine *Einzigkeit als All-Einheit*, wodurch das *Mehr-als-Einer-Sein*, was den positiven Begriff des Monotheismus qua *implizierter Mehrheit* ausmacht, zur Möglichkeit des göttlichen Seins wird. Die Explikation dieser Mehrheit sind daher die Momente des göttlichen Seins. Diese Momente sind, so Schelling,

„[...] der Fortgang, d.h. die Bewegung, des Seyenden zu dem Seyn, also [...] Bewegungs- oder Durchgangspunkte des göttlichen Seyns, wir können sie daher [...], weil sie das göttliche Seyn möglich machende Momente, also die Möglichkeiten des göttlichen Seyns sind, [...] auch *Potenzen* des göttlichen Seyns nennen [...]“⁷²⁴.

Das Entfaltete zusammenfassend erklärt Schelling, dass Gott somit „[...] nur in den drei Potenzen, als der alles in allem wirkende, aber eben darum über sie erhabene, und obgleich in ihnen wirkend, doch von ihnen durch das Unauflöslche seiner Einheit oder All-Einheit unterschiedene [ist]“⁷²⁵. In der *Aktualisierung* der *Potenzen* als Möglichkeiten des eigenen Seins, bleibt Gott als absolute Freiheit dennoch über (oder frei von) jener Aktus-Potenz Umkehrung, insofern er *actus purissimus* (A⁰) ist.

Vielgestaltig entfaltet Schelling im Spätwerk jenen Zusammenhang im Rahmen mehrerer Zugänge zur Lehre von den Potenzen, die in ihrer Zusammenfassung nichts anderes bezeichnen als den wahren Begriff des Monotheismus, dass Gott in seiner Einzigkeit „[...] der nur all-einig seyn könnende [...]“⁷²⁶ ist. Die „potenteste“ Form der Lehre von den Potenzen ist so zugleich die potentiellste oder negativste Form derselben und wird erst durch die sich positiv manifestierende(n) Persönlichkeit(en) zur wahren Darstellung der Wirklichkeit des Monotheismus in der Trinität werden. Jene Aufgabe kann als durchgängiges Bestreben Schellings im Spätwerk angesehen werden und die explizite Lehre von der Trinität erst im Zusammenhang seiner christologischen

⁷²² Ebd.

⁷²³ SW XII, S. 33

⁷²⁴ Ebd. S. 50

⁷²⁵ Ebd. S. 89

⁷²⁶ Ebd. S. 61

Überlegungen als letzte Form der Persönlichkeitstheorie verständlich werden, da die christliche Dreieinigkeitslehre zwar „[...] *materiell* dasselbe [enthält], was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung [...]“⁷²⁷. Wir befinden uns demgemäß auf dem Weg, eine bei Schelling befindliche implizite und umfassende Theorie der religiösen Persönlichkeit aufzuhellen. Umfassend ist diese auch insofern zu nennen, da sie nicht etwa bloß die Konstitution eines vereinzelt innerseelischen Apparates ist, sondern zugleich Gesetz und ureigene Möglichkeit von (menschlicher) Welt überhaupt bedeutet und erklärt.

III.1.b. Wesentlicher Monotheismus als Natur des Menschen

Der Monotheismus, welcher ein Begriff von besonderem Inhalt = Gott ist, welcher wiederum der Inhalt des Begriffs des ursprünglichen Menschen ist, ist gleichsam als *Inhalt des Inhalts* die *Form-* oder *Wesensbestimmung* des Menschen. Bevor wir uns also genauer mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Monotheismus auseinandersetzen, haben wir nachzuvollziehen, wie Schelling den *Begriff des Monotheismus* in dem *Wesen des Menschen* ansetzt.⁷²⁸

Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist zwar der Grund des Geschichtlichen, selbst jedoch übergeschichtlich.⁷²⁹ Als die Gott-setzende Natur ist der Menschen *substantiell* wie Gott, auf diesen also unbewusst-substantiell grundauserichtet.⁷³⁰ Er ist, was Gott ist (= Freiheit), mit dem Unterschied des (Un-)Bewusstseins, den wir nun genauer zu fassen haben. Dass das Bewusstsein des Menschen also

„[...] *überhaupt* im Verhältniß zu Gott ist, davon kann der Grund nicht [...] im ersten wirklichen Bewußtseyn, er kann nur jenseits desselben liegen. Jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist aber nichts mehr zu denken, als der Mensch [...] *in seiner reinen Substanz* vor allem *wirklichen* Bewußtseyn, wo der Mensch nicht Bewußtseyn von *sich* ist [...], also da er doch Bewußtseyn von *etwas* seyn muß, nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem *Actus* [...] verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht *actu*, er ist *natura sua* das Gott Setzende [...]“⁷³¹

⁷²⁷ Ebd. S. 79

⁷²⁸ Für das Folgende ist die Feststellung von Danz, dass die „[...] Begriffe Mensch oder ursprünglicher Mensch und Urbewußtsein [...] von Schelling synonym gebraucht [werden]“, mitzubedenken. (Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 39)

⁷²⁹ Vgl. SW XI, S. 184

⁷³⁰ Vgl. Gerlach: Zu Status, Herkunft und Inhalt des religiösen Bewusstseins bei Schelling, S. 367

⁷³¹ SW XI, S. 185

Der Monotheismus, welchen Schelling als Einleitung zur eigentlichen geschichtlichen Untersuchung ansetzt, ist daher = der *Natur* oder dem *Wesen* des Menschen und somit

„[...] erstens ein übergeschichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menschlichen *Verstandes*, sondern der menschlichen *Natur*, weil der Mensch in seinem *ursprünglichen* Wesen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-setzende-Natur zu seyn, weil er ursprünglich nur existirt, um dieses Gott-setzende Wesen zu seyn, also nicht die *für sich* selbst seyende, sondern die *Gott* zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur [...]“⁷³².

So ist das Verhältnis des Menschen zum Monotheismus für Schelling nicht erst mit der Zeit oder akzidentiell, sondern ewig oder substantiell bestimmt. Da es die Natur des Menschen ist, Gott-setzend zu sein, entsteht dieses Verhältnis nicht erst im und qua Bewusstsein, welches der Mensch ist, sondern markiert dessen unbewusstes Moment, sodass das

„[...] Tiefste im (ursprünglichen) Menschen [...] das Gott Setzende nur *an sich* — nicht durch Actus, sondern durch Nicht-Actus [ist]. Es ist das Gott Setzende ohne sein Zuthun, ohne eigne Bewegung, nicht so, daß es der Bewegung, durch die es das Gott Setzende geworden ist, sich selbst bewußt seyn könnte.“⁷³³

Als *unbewusster Monotheismus des Urbewusstseins* wird dieser von Schelling als natürlicher oder blinder Monotheismus konzipiert, der erst zu einem be- und gewussten zu werden hat. Insofern der Monotheismus also unbewusst ist, ist er zunächst als natürlich gesetzter *notwendiger* oder *materieller* Monotheismus. Der Mensch ist so zwar wesentlich unbewusst Gott-setzend, in diesem Setzen aber vor- oder außer sich als die verzückte Natur, welche in der Natur über der Natur ist und Gott daher *geschichtlich* setzt — Gott ist also „[...] nicht schlechthin gesetzt – sondern geschichtlich“⁷³⁴.

Soll aber nachvollzogen werden, inwiefern dieses Verhältnis sich in ein bewusstes oder freies Verhältnis verwandeln kann, so muss erklärt werden „[...] daß der Mensch in diesem Außer-sich-seyn nicht verharren kann, daß er herausstreben muß aus jenem Versenktseyn in Gott, um es in ein *Wissen* von Gott [...] zu verwandeln“⁷³⁵. Was also wesentlich oder substantiell ist, soll als wirklich und aktuell erkannt werden. Gesetzt ist damit gewissermaßen das Ziel von Schellings Bemühungen

⁷³² Ebd. S. 191

⁷³³ SW XII, S. 126 Vgl. ebenso SW XI, S. 187

⁷³⁴ Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-13, S. 43

⁷³⁵ SW XI, S. 189

im Spätwerk, Gott *als wirklich zu wissen*. Hierbei ist zu bedenken, dass dieses Ziel nicht gleich zu Anfang erreicht werden kann, da eigentlicher „[...] mit Wissen verbundener Monotheismus [...] sich selbst geschichtlich nur als Resultat [findet]“⁷³⁶. Jenes Resultat, welches als Ende ebenso Definition des Monotheismus in Schellings Auffassung ist, soll daher zeigen, dass der richtig verstandene Monotheismus dasjenige Verhältnis ausdrückt, „[...] das der Mensch zu Gott nur im Wissen, nur als ein freies haben kann“⁷³⁷.

III.1.c. Wirklicher Monotheismus als beginnende Manifestation der Persönlichkeit

Das (Gott-setzende) Verhältnis des Menschen zu Gott als ein *im Wissen* (d.h. *mit Bewusstsein*) statthabendes ist *nicht* der Anfang der Wirklichkeit der religiösen Geschichte der Menschheit, sondern deren Ende. Daher können wir Schellings Vorhaben im Spätwerk ansehen als Bemühen einen Weg aufzuzeigen, der zu einem *idealen* und *freien* Verhältnis des Menschen mit dem *wirklichen* Gott als absoluter Freiheit führt, sodass der Mensch schließlich „[...] *als* der an sich Gott setzende auch für sich selbst verwirklicht ist. Man kann daher den ganzen folgenden Proceß ansehen als Uebergang von jenem bloß wesentlichen [...] zum frei erkannten Monotheismus [...]“⁷³⁸.

Im Anfang der Bewusst-Werdung des menschlichen religiösen Bewusstseins, der das unbewusst-substantielle Verhältnis in ein anfänglich bewusstes und persönliches Verhältnis verwandelt, ist dieses anfängliche Bewusstsein unmittelbar sich nur seiner unbewussten Substanz bewusst. Das Bewusstsein wird daher zunächst ohnmächtig, da es sich *nicht* seines Bewusstseins bewusst wird, sondern das Unbewusste aktualisiert, welches als Potenz oder Nicht-Aktus seine Substanz ist. Wir wollen diesen Zusammenhang in seinen Voraussetzungen genauer erläutern und erhellen, inwiefern sich hierbei Persönlichkeit zu manifestieren beginnt.

Der Mensch als Ende des Naturprozesses, in dem sukzessive das Prinzip des Gott aufhebenden Unbewussten (B) vergangen gesetzt wurde, ist der Punkt, in dem jenes Prinzip „[...] wieder in das Gott Setzende umgewendet ist. Der ursprüngliche Mensch ist [...] wesentlich nur das in sich selbst zurückgebrachte, zu sich selbst wiedergekommene B; das zu sich selbst Gekommene ist aber eben

⁷³⁶ Ebd. S. 190

⁷³⁷ Ebd.

⁷³⁸ SW XII, S. 126

das sich selbst Bewußte.“⁷³⁹ Im Menschen findet also das Oben von uns interpretierte Verhältnis von A = B statt, denn die

„[...] Substanz des menschlichen Bewußtseyns [...] ist eben jenes *Prius*, jenes Princip der Schöpfung, das als widerstrebend der Einheit und in dieser seiner Anderheit = B ist; aber in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden, ist es eben *menschliches* Bewußtseyn und zugleich nun das Gott *setzende*“⁷⁴⁰.

Das im Anfang der Schöpfung aktualisierte B hat sich als Natur materialisiert und aktualisiert und ist in seiner Äquipollenz mit = A *wieder potentiell* gesetzt. So ist das menschliche Bewusstsein „[...] ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen — [...] ist selbst nur das Erzeugniß des in der Schöpfung *ausgesprochenen* Monotheismus [...]“ und hat demnach „[...] den Gott *an sich*, nicht als Gegenstand *vor sich*“⁷⁴¹.

Wie wir oben im Kontext der „SPV“ erhellten, sind im Menschen die drei göttlichen Potenzen verwirklicht und markieren jeweils Momente seines Wesens. Unter Berücksichtigung der spekulativen Kosmologie und Theogonie der „WA“ Texte, in deren Rahmen wir die Wirkmächtigkeit der Potenzen deuten konnten als sukzessives Werden der Persönlichkeit, welche wir in Folge der „FS“ als sich manifestierende Freiheit verstehen, können wir nun nachvollziehen, dass sich erst *durch den Menschen hindurch die ursprüngliche Schöpfungsdynamik ihrer selbst als manifest(ierend) bewusst wird*. In diesem Sinne können wir auch den Satz Schellings auffassen, dass die „[...] während der Spannung der Potenzen aufgehobene Gottheit [...] am Ende der Spannung in den Menschen [...] selbst ein[tritt]“⁷⁴². Dies hat zur Folge, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott im Gegensatz zu den Dingen nicht ein vermitteltes, sondern ein unmittelbares Verhältnis ist, was Schelling dazu veranlasst, zu erklären, dass „[...] zur Schöpfung des Menschen [...] die Potenzen nicht mehr als solche auseinander, sondern als Persönlichkeiten [erscheinen]“⁷⁴³. Insofern sich am Menschen die göttlichen Potenzen als Persönlichkeiten manifestieren, „[...] ist der Mensch aus dem Reiche der kosmischen Potenzen gerückt und im unmittelbaren Bezug (Rapport) zu dem Schöpfer gesetzt, zu Gott als solchem und der Mensch ist dadurch zur Freiheit erhoben“⁷⁴⁴. Hieran zeigt sich nun die paradoxe Konstellation, der sich der Mensch nicht entziehen kann und welche wir bei Kasper zugespitzt formuliert finden: „Das Wesen des Menschen ist Freiheit, aber die

⁷³⁹ Ebd. S. 118

⁷⁴⁰ Ebd. S. 119

⁷⁴¹ Ebd. S. 120

⁷⁴² UPdO, S. 213

⁷⁴³ Ebd. S. 214

⁷⁴⁴ Ebd.

Freiheit ist kein Wesen, sondern entscheidet sich erst für ihr Wesen.⁷⁴⁵ Die Entscheidung, welche der Mensch qua gewordener Freiheit immer schon vor sich hat, ist = der ursprünglichen göttlichen Entscheidung zur Schöpfung, welche das unbewusst-natürliche B setzte, um es vergangen zu setzen, und so zu einem bewusst-werdenden Unbewussten machte, welches als Grund eines geschaffenen Bewusstseins diente. Als *Grund* ist dieses im Verhältnis des A = B im Menschen „[...] A, das B als Potenz in sich enthält [...]“⁷⁴⁶. Der Mensch als das sich selbst Besitzende der Natur ist somit jener Moment, welcher B als wieder *potentiell* gesetzt hat. So kann Schelling sagen, dass der Mensch dieses „[...] nur *als* Potenz, um es als Potenz zu bewahren [besitzt]. Gleichwohl als der es Besitzende kann er es auch wieder bewegen — aus seiner Ruhe setzen.“⁷⁴⁷

Jene *erste Potenz* welche in ihrer Hineinwendung = A, in ihrer Hinauswendung = B ist,⁷⁴⁸ markiert im Wesen des Menschen jene Tatsache, dass es dem Menschen gleichsam *natürlich* ist, das *potentielle* B, das als = A der *Grund* seiner *Existenz* ist, wieder zu *aktualisieren*. Wie Gott also die Natur als seine unbewusste Vergangenheit setzte, so setzt der Mensch zwar Gott, verliert jedoch hierüber das Bewusstsein und wird gleichsam seiner Stellung und seines Standes in der Natur entsetzt.⁷⁴⁹ Dies deshalb, da er gleichsam den Grund seines Bewusstseins aufhebt und somit sich zwar seiner Substanz bewusst wird, dies jedoch auf eine unbewusste und d.h. verkehrte Weise vollzieht:

„Das was jetzt als B erscheint, ist ursprünglich der Grund, also das Tiefste, das Innerste, das Subjekt = der Urstand des Bewusstseyns — das kann es aber nur in seiner Negation sein, nur inwiefern es reine *Potenz* ist; sowie es also positiv wird, müßte es *ausgestoßen* werden [...] aus dem Centrum weichen, objektiv und peripherisch werden.“⁷⁵⁰

Der Mensch aktualisiert also, was wesentlich als Potenz sein sollte, sodass diese — paradoxerweise — wieder aus dem Bewusstsein austritt, ohne es verlassen zu können:⁷⁵¹

⁷⁴⁵ Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 305

⁷⁴⁶ SW XII, S. 125

⁷⁴⁷ Ebd.

⁷⁴⁸ Vgl. UPdO, S. 222; Außerdem: „Dieses Können in seiner Hineinwendung, dieses eben *ist* das Gott setzende, wie es in seiner Herauswendung das Gott im Bewußtseyn Aufhebende wird. Es ist das [...] nicht durch Actus, sondern im Gegentheile, durch Nicht-Actus, also recht eigentlich magisch Setzende.“ (SW XII, S. 150)

⁷⁴⁹ „[...] B ist älter als der Mensch, das verführende Princip, darum auch mächtiger als der Mensch. Sowie es B ist, ist es nicht mehr Er (der Mensch).“ (SW XII, S. 155)

⁷⁵⁰ SW XII, S. 170 Dieses Verhältnis bildet sich in der Arbeitsweise Schellings im Spätwerk ab, insofern er sowohl eine a) (ideale/subjektive) Geschichte *erzählt* als auch in der b) (realen/objektiven) Geschichte nach den Denkmälern Ersterer *sucht*, um die c) Wirklichkeit der Ersten in der Letzten (als ideal-real/subjekt-objektives oder reales Ideal) zu *zeigen*.

⁷⁵¹ Vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 311

„Er glaubt jenes Prinzips, welches die Ursache aller Spannung und der Überwindung in der Schöpfung ist, welches in ihm umgekehrt war, das ihm zur Bewahrung übergeben war, in seiner Hinauskehrung, wodurch es wieder zur Wirkung erhoben ist, ebenso mächtig zu bleiben als in seiner Latenz. [...] Aber jenes Prinzip ist dem menschlichen Bewußtsein nur untertan, ist Grund und Basis des menschlichen Bewußtseins nur *in sofern*, als es in seinem An sich bleibt. Tritt es heraus, so ist es eine, das menschliche Bewußtsein zerstörende, Gewalt.“⁷⁵²

Die Konsequenzen der Aktualisierung der im An-Sich als Potenz gesetzten Macht über das Bewusstsein beschreibt Schelling im Rahmen seiner Erzählung der Mythologie, der wir uns nun zuwenden.

III.2. Das Unbewusste im theogonischen Prozess der „Philosophie der Mythologie“

Das Gott setzende Bewusstsein des Menschen ist, wie wir sahen, *wesentlich* oder *substantiell*, was Gott ist. Das bedeutet, dass mit der Aktualisierung des Wesens des Menschen zwar die *Substanz* des Begriffes des Monotheismus aktualisiert wird, diesen hierüber aber gerade deshalb verliert, weil Gott qua Monotheismus als *übersubstantieller* (über die Möglichkeiten seines substantiellen Seins erhabener) absolut freier Geist gesetzt wird. Gott wird vom ursprünglichen Menschen also *nicht gedacht*, sondern *erlebt* und der *wesentliche* oder *unbewusste* Monotheismus zeigt sich als das *Unbegreifliche* für den Menschen. Daher ist für Schelling das *erste wirkliche Bewusstsein* des Menschen ein *unbegreifliches Erleben* des B, welches zwar = A ist, aber zugleich, insofern es B ist, nicht bloßes oder reines A ist und, wie wir oben sahen, als unmittelbar gesetzter Widerspruch erscheint ($A + B$ und $A = B$). Das A, das B ist, ist das A^1 , welches nicht mehr bloß die absolute Freiheit der Gottheit A^0 ist, sondern *als B* das *vergangene A*. Das *erste wirkliche Bewusstsein* des Menschen (B) ist daher durch die unmittelbare Abwesenheit seines Gegenstandes (A) markiert, der in seinem Urstand (A^0) nicht mehr verständlich ist.

Ist im Monotheismus dem Begriff nach also übersubstantieller freier oder *absoluter* Geist gedacht, ist das erste wirkliche Bewusstsein des Menschen von diesem sich dessen *unbewusst* und tritt daher in das unmittelbare *Verhältnis* zu Gott oder der Freiheit, welche(r), als Inhalt des Monotheismus, jetzt nur als *relativer* ins Bewusstsein des Menschen tritt. Das Unverständliche im Gegenstand-Werden dessen, was „eigentlich“ bloß Begriff wäre, aber qua seiner „Urständigkeit“ nicht bloß Begriff *ist*, liegt in der *Verkehrung* und *Umwendung* eines *wesentlichen* in ein *aktuelles* Verhältnis.

⁷⁵² UPdO, S. 219

So tritt jener Moment als *verstellte Vorstellung* ins Bewusstsein, welcher von diesem ebenso unmittelbar ausgeschlossen wird und sich somit als ein *positives Unbewusstes* generiert, welches dem Bewusstsein wirklich entgegensteht.

Diese Verwicklung des ersten wirklichen Bewusstseins, in dem der übersubstantielle Urstand (A^0) qua wesentlicher Aktualisierung oder dem aktuellen Wesen des Menschen ($A = B$) zum immanenten Gegenstand des Bewusstseins (Vorstellung) und damit zum Unbewussten (Verstellung) wird, nennt Schelling *universio*, welche wir nun nachvollziehen werden, um anschließend die weiteren Schritte im theogonisch-mythologischen Prozess der Religionsgeschichte Schellings auf ihre unbewusste Dimension hin zu beleuchten.⁷⁵³

III.2.a. Die Wirklichkeit des Polytheismus als göttliche Verstellung und menschliche Vorstellung

Um die Wirklichkeit und Macht des Polytheismus für, im und über das menschliche Bewusstsein nachzuvollziehen, obwohl dieses von Schelling als wesentlich monotheistisch erklärt wurde, haben wir ein Doppeltes zu erweisen. Erstens gilt es, die Verkehrung im Grund des menschlichen Bewusstseins als die folgende Religionsgeschichte unbewusst motivierend zu zeigen. Zweitens soll hieran die *Verstellung* der göttlichen Potenzen veranschaulicht werden. Diese beiden Momente zusammengenommen erklären, wie wir im Folgenden sehen werden, Schellings Verständnis von der unbewussten Macht im Psychischen des Menschen und, inwiefern diese eine sukzessive Göttergeschichte im Bewusstsein *vorstellt*.

III.2.a.i. Die universio des Begriffs des Monotheismus

Die Wirklichkeit des Polytheismus im menschlichen Bewusstsein vollzieht sich qua notwendiger Überwindung der einseitig *realen* und *alles andere ausschließenden* Einheit, welche gesetzt wird, insofern der Mensch die erste Potenz exklusiv aktualisiert. Hierbei haben wir es, Schelling folgend, mit einer gedoppelten *Inversion* zu tun, die er *universio* nennt. Die Inversion ist deshalb als gedoppelt zu verstehen, da sowohl der *Begriff* des Monotheismus als auch der Inhalt desselben = Gott invertiert wird.

Da die Freiheit „[...] dem Menschen nicht als ein Verfügen über die Potenzen, d.h. als ein sie in Bewegung setzendes Können, gegeben [ist], sondern nur als ein hinnehmendes Seinlassen [...]“⁷⁵⁴,

⁷⁵³ Wir können hierbei mit Tilliette bemerken, dass für Schelling die „[...] religiöse Geschichte [...] der Schlüssel der Geschichte schlechthin [ist]“. (Tilliette: Die 'höhere Geschichte', S. 193)

⁷⁵⁴ Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, S. 259

kehrt sich diese im Urbewusstsein (ideal) stattfindende Handlung des In-Bewegung-Setzens unmittelbar (real) gegen ihn und „[...] er verliert im Akt der Erhebung im wörtlichen Sinne das Bewußtsein [...]“⁷⁵⁵. Dies gleicht für Schelling einer

„[...] Selbsttäuschung des Bewußtseyns, in der jene *Möglichkeit* = die dem Menschen anvertraute und gleichsam zur Bewahrung übergebene Potenz, ihm *erscheint* als eine ihm auch zur *Verwirklichung* übergebene, da sie ihm doch nur übergeben ist, um sie als Möglichkeit zu erhalten. [...] Aber wenn er sie zur Wirklichkeit erhebt, wendet sie sich gegen ihn selbst und zeigt ihm ein ganz anderes Antlitz, und statt ihm unterthan zu seyn, macht sie vielmehr *Ihn sich* unterthan, und Er ist nun vielmehr in der Gewalt dieses Principis, das auch nicht mehr in den *Schranken* des menschlichen Bewußtseyns sich hält.“⁷⁵⁶

Insofern der Mensch hierbei nicht nur *wesentlich* ist, *was* Gott ist, sondern auch *aktuell* sein will, *wie* Gott ist, setzt er zwar, was Gott setzte, dieses Gesetzte wird dem Menschen aber gleichsam als Ersatz zum verdrehten Entsetzen seiner selbst in eine *außergöttliche Welt*.⁷⁵⁷ Mit dem wirklichen ersten Bewusstsein wird daher der *Begriff des Monotheismus* invertiert in die *Wirklichkeit des Polytheismus* und die *wesentliche eigene Freiheit* des Menschen als *wirkliche Unterdrückung durch eine fremde Macht* ersetzt, die er zwar frei entfesselt, aber folglich notwendig gegen sich hat. Damit ist, so Kasper, die Ideenwelt überschritten und „[...] eine real außergöttliche Welt erreicht“⁷⁵⁸. Der absolute Schöpfungsakt des Gott-Setzens führt demnach zu einer Welt oder Natur, die dem Menschen zum Verhängnis wird, da er zwar die Potenzen des göttlichen Seins in sich vereint, jedoch nicht übersubstantiell über diese erhaben ist, sondern nur der Ort ihrer Einheit ist.⁷⁵⁹ Insofern also die *Darstellung* des Göttlichen qua seiner Seinsmomente oder Potenzen zur *Vorstellung* durch den Menschen wird, wird das Göttliche selbst *verstellt*. Hierzu Schulz:

„Indem die Potenzen als die materiellen Bestimmungen aus der Einheit hervortretend diese verstehbar machen, verbergen sie gerade diese Einheit *durch ihre Darstellung*. Die unausfaltbare Einheit wird verdeckt durch die auseinandergehende Vielheit. Der Akt der Heraussetzung der Mehrheit der Potenzen ist zugleich eine ‚Hineinwendung der Einheit‘, eine uni-versio, eine Umkehrung des Einen [...].“⁷⁶⁰

⁷⁵⁵ Ebd. S. 262

⁷⁵⁶ SW XII, S. 164

⁷⁵⁷ Vgl. Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 311ff.; Zudem UPdO, S. 221: „Der Mensch kann diese Welt seine Welt nennen – er hat die Welt außer Gott – praeter Deum – gesetzt, indem er sich an die Stelle von Gott setzte.“

⁷⁵⁸ Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 313

⁷⁵⁹ Vgl. Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, S. 259

⁷⁶⁰ Ebd. S. 239 Im göttlichen Schöpfungsakt sahen wir die Möglichkeit Gottes vorgebildet, sich sich darstellend zu erscheinen. So ist gewissermaßen die Schöpfung selbst bereits „[...] versichtbarende *Verstellung* der Einheit [in] die Auseinander-setzung zu drei Personen, die aber als solche gerade die Rückstrahler, die Reflektoren der *Einheit* sind“. (Ebd. S. 251) Vgl. ebenso SW XII, S. 95

Was für den Menschen *Vorstellung*, ist also für oder bei Gott *Verstellung*.⁷⁶¹ Was für den Menschen *Notwendigkeit* und *Tragödie*, für oder bei Gott immer auch *Freiheit* und *Komödie*. Daher haben wir es bei der *universio*, wie Schelling zeigt, insgesamt mit einem Geschehen *göttlicher Ironie* und selbst bei der Freiheitstat des Menschen also mit einer von göttlicher Vorsehung durchzogenen Dimension zu tun. So erklärt Schelling, dass durch die Verstellung Gott

„[...] nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer, innerlich derselbe [ist]. Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung und ihrer gegenseitigen verkehrten Stellung sind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott; sie sind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, was verborgen, nicht wirkend seyn sollte, offenbar und wirkend [...] gesetzt ist. Die Potenzen sind insofern das heraus- oder umgekehrte Eine [...] *Universum* [...]. Die Potenzen sind in dieser Stellung, worin sie das unmittelbar Aeuserliche der Gottheit sind, durch eine *universio* gesetzt [...].“⁷⁶²

Für Gott, oder der absoluten Freiheit nach betrachtet, ist mit Schelling die Umkehrung als Wunder der Umstellung „[...] das Geheimnis des göttlichen Seyns und Lebens selbst [...]“⁷⁶³ und die Gottheit setzt durch den Menschen hindurch sich selbst als unbewusst setzend. So beruht auch das „[...] Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt [...] auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Absicht zu bejahen“⁷⁶⁴. Von hieraus lässt sich daher nachvollziehen, dass Schelling bereits vor der eigentlichen Durchführung der Religionsgeschichte bezüglich des unbewussten Moments derselben für den Menschen angeben kann, dass „[...] das göttliche Seyn in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur *suspendirt*, aber die Absicht dieser Suspension [...] keine andere [ist], als es *wirklich, actu* zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war“⁷⁶⁵. An dieser Stelle ist ersichtlich, dass die Suspension des göttlichen Seins die Verstellung desselben, insofern es Inhalt des menschlichen Bewusstseins, also eigentlicher Begriff des Monotheismus ist, bedeutet und *Polytheismus* wird. Jenseits seiner Inhärenz im menschlichen Bewusstsein ist Gott oder die absolute Freiheit für Schelling jedoch „[...] seinem *Begriff*, also seiner Natur nach [...] der nothwendig und

⁷⁶¹ In die Sprache der Formeln Schellings gebracht, können wir Folgendes skizzieren. Der Mensch: $A = B$, A stellt sich B vor und verwechselt sich damit, tauscht sich, ist Täuschung. Gott: A^0 (das Undefinierbare) *kann* $= A + B$ und frei davon sein, so wie in und als $A^1 (= B)$, A^2 und A^3 , als vom Geist-Sein freier Geist. Hierbei ist A das Definierende = B das eigentlich nur definierbare Undefinierte, A^2 das Definierte, A^3 das definierende Undefinierte als definiert.

⁷⁶² SW XII, S. 90f.

⁷⁶³ Ebd. S. 91

⁷⁶⁴ Ebd. S. 92

⁷⁶⁵ Ebd. S. 91

unaufheblich *all-einige* (= absolute Persönlichkeit) [...] *kann* [eben darum] *actu* das Gegenteil seyn, indem er, vermöge der Unaufheblichkeit seiner Natur, dadurch doch nicht wahrhaft ein anderer wird“⁷⁶⁶. Für das menschliche Bewusstsein ist jedoch der Inhalt seines Wesens im aktuellen Gott-Setzen nicht nur negativ unbewusst, sondern positiv demselben entgegengesetzt, insofern es diesen verstellend vorstellt.

Somit wird deutlich, dass und wie die implizite und latente Mehrheit im Begriff des Monotheismus qua *universio* zur expliziten und aktiven Mehrheit der Götter im Polytheismus wird. Wenn wir verstehen, dass diese Explikation dem Übergang vom implizit-simultanen zum explizit-sukzessiven Polytheismus entspricht, wird hierdurch zugleich verstehbar, wieso der Polytheismus qua Mythologie außerhalb des menschlichen Bewusstseins keine Realität hat.

III.2.a.ii. Relativer Monotheismus und sukzessiver Polytheismus

Der *wesentlich unbewusst-substantielle* oder *potentielle Monotheismus* des menschlichen Urbewusstseins setzt sein Gegenteil als *aktuellen bewusst werdenden Monotheismus* im *Polytheismus*. Dieser Aktus entspricht dem Vorbild des *absoluten* im *relativen* Monotheismus, der den Beginn des mythologischen bzw. theogonischen Prozesses im Bewusstsein des Menschen markiert: „Vom relativen Gott aus kann der theogonische Prozeß anheben.“⁷⁶⁷ Der Prozess wiederholt die bereits erörterte absolute Theogonie, wie wir sie Schelling im Rahmen der „WA“ Texte ausführen sahen, nun jedoch *im* Bewusstsein des Menschen. Da hiermit zuerst die genuin „eigene“ Welt des Menschen aufgeschlossen wird, ist es Schelling möglich zu sagen, dass, was „[...] die Welt überhaupt erklärt, [...] auch den Lauf der Welt [erklärt]“⁷⁶⁸. Die unbewusste Gottheit ist in diesem Sinne das Wesen des Bewusstseins, welches sich seines Verhältnisses und seiner Wirklichkeit sukzessive bewusst wird, dabei aber stets Gott setzend bleibt. Als Gott setzendes ist das menschliche Bewusstsein auf Grund seiner unbewussten Dimension *Götter* setzendes Bewusstsein und die Geschichte des bewusst werdenden Monotheismus daher die Geschichte des Polytheismus als Mythologie.

Die Bedeutung der beleuchteten *universio* besteht für Schelling darin, die *Wirklichkeit* des Polytheismus für den Menschen zu begründen. Die im Begriff des Monotheismus implizierte Mehrheit wird hierdurch zur expliziten Mehrheit und Negation der Einheit der Potenzen, wie sie als Inhalt (= Gott) des Monotheismus gesetzt sind. Dieser Zusammenhang wird uns insofern

⁷⁶⁶ Ebd. S. 85

⁷⁶⁷ Jacobs: Der theogonische Prozeß, S. 335

⁷⁶⁸ SW XII, S. 92

verständlich, als wir gewahr werden, dass der Begriff des Monotheismus, den Schelling an den Anfang seiner späten Vorlesungen stellt, *keinen einseitigen* Monotheismus, der den bloßen Ausschluss der Vielheit bedeutet, konstruiert, sondern einen *relativen* Monotheismus, der als Vorstufe des *trinitarischen absoluten* Monotheismus in Schellings Lesart fungiert. Eine prägnante Zusammenfassung der Formen des Monotheismus, die gleichsam die Etappen der Entwicklung des Spätwerks Schellings sind, finden wir bei Cürsgen:

„Die Geschichte entwickelt sonach (1) den unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins, den allgemeinen Gott, zum (2) als wahr unterschiedenen (offenbaren) Gott, dem relativ Einen, und erhebt sich (3) zuletzt bewußt zum eigentlich immer schon verehrten absoluten Einen. Der relativ eine Gott ist darum die gemeinschaftliche Bedingung für die Entstehung sowohl des wahren Monotheismus als auch des Polytheismus.“⁷⁶⁹

Der Monotheismus ist insofern *relativ*, da er *beziehungsweise* Monotheismus ist oder ein Monotheismus, der den Polytheismus inkludiert und folglich selbst ein solcher sein kann. So kommentiert Volkmann-Schluck dazu passend:

„Wenn die Frage gestellt wird, was zuerst gewesen sei, Polytheismus oder Monotheismus, dann kann man antworten: Keiner von beiden. Nicht der Polytheismus; denn dieser kann als das zu Erklärende nicht das Anfängliche sein. Also Monotheismus? Nein und ja. Nein, sofern man darunter einen Monotheismus versteht, der sein Gegenteil ausschließt [...] oder den Monotheismus, der sein Gegenteil nicht ausschließt, sondern in sich überwunden und bewältigt hat, der sich wissende und sich selbst besitzende Monotheismus. Der geschichtlich anfängliche Monotheismus ist vielmehr von der Art, daß er, da er sein Gegenteil nicht weiß, sich auch nicht als Monotheismus weiß, ein Monotheismus also, der es ist und auch nicht ist, da er zu seinem Gegenteil werden kann, das er der Möglichkeit nach schon ist.“⁷⁷⁰

Der relative Monotheismus des ersten wirklichen Bewusstseins ist in diesem Sinne wesentlich *unbewusst* und nur solange als Monotheismus zu verstehen, bis die implizierte Vielheit sich expliziert zu einer wirklichen Vielgötterei, die entgegen der bloßen Göttervielheit den Unterschied

⁷⁶⁹ Cürsgen: Letztbegründung und Geschichte, S. 64; Cürsgen bezieht sich hier nach eigener Angabe auf SW XI, S. 145–148, 164, 179.

⁷⁷⁰ Volkmann-Schluck: Mythos und Logos, S. 40

zwischen *simultanem* und *sukzessivem* Polytheismus markiert.⁷⁷¹ Da der im Begriff des Monotheismus implizit mögliche Polytheismus die mögliche Vielheit *in einem* mitsetzt, ist dieser selbst Repräsentant des simultanen Polytheismus. Der simultane ist daher also der bloß *mögliche*, nicht aber *wirkliche* Polytheismus. Der Polytheismus ist für Schelling somit erst dann wirklich, wenn er die Unbewusstheit des Begriffs bzw. das Bewusstwerden des Unbegreifbaren des ursprünglichen Monotheismus, der = dem Gott-Setzen des Menschen ist, expliziert. Diese Explikation vollzieht sich, wenn der wesentlich-unbewusste Monotheismus als *vergangen gesetzt* zum Grund einer Folge von Vorstellungen wird, die im Bewusstsein des Menschen stattfindet. Insofern er der Grund der Folge ist, die er initiiert, bleibt die wesentliche Qualität seines ursprünglichen Entstehens und Inhalts erhalten. Diese Qualität besteht darin, dass der Gott, der im Urmonotheismus gesetzt wird, ein gleichsam *natürlicher* oder *realer* ist, da er *nicht in seiner Idealität* oder *seinem Begriff nach gewusst wird*, sondern den *unbewussten Moment des ursprünglichen religiösen Bewusstseins bezeichnet*: „Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre *Ist*, aber nicht *als solcher* gewusst. Die Menschheit betete also an, *was sie nicht wußte*, wozu sie kein ideales (freies) sondern nur ein reales Verhältnis hatte.“⁷⁷²

Die göttlichen Potenzen werden durch die Aktualisierung des *realen* B bzw. der ersten (unbewussten/realen) Potenz durch den Menschen zu sich gegenseitig ausschließenden Mächten, die aus dem überzeitlich-göttlichen „Zugleich“ ein zeitlich-geschichtliches „Nacheinander“ generieren und somit eine Folge von Zeiten konstituieren, deren Inhalt für den Menschen Götter sind. Der Polytheismus ist für Schelling insofern Ausdruck eines Prozesses, der die sukzessiven Götter und Zeiten produziert, die darauf gehen, *in der Zeit* diejenige Einheit wiederherzustellen, die *vor* oder *über der Zeit* war und ist. So ist für Schelling einerseits das „[...] Urseyn des Menschen [...] nur als ein noch überzeitliches und in wesentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber selbst nur zeitloses Moment ist“⁷⁷³. Dennoch geschieht andererseits mit dem ersten wirklichen Bewusstsein des Menschen eine Alteration des religiösen Bewusstseins, die darin besteht, *was* er wesentlich oder potentiell ist, als wirklich setzt oder sich vorstellt und dabei sein will, *wie* das Vorgestellte, wobei dies unmittelbar deshalb auch *Verstellung* ist, da das *Sein des Vorgestellten das*

⁷⁷¹ „Das Hauptsächliche Problem bietet der sukzessive Polytheismus; denn beim simultanen kann der oberste Gott noch als emanative Ursache gedacht werden. Es besteht zwar ‚Göttervielheit‘, aber keine ‚Vielgötterei‘ (XI, 121).“ (Hennigfeld: Mythos und Poesie, S. 103) Außerdem Peetz: „Der sukzessive Polytheismus impliziert zugleich einen anderen Begriff des Monotheismus. Denn wenn der *Eine* Gott am Anfang nur der *Erste* Gott einer Reihe uns daher nur solange der *Eine* Gott ist, als der zweite noch nicht in Erscheinung getreten ist, ist er nur relativ *Einer*. [...] Dem simultanen Polytheismus entspricht der absolute, dem sukzessiven Polytheismus der *relative* Urmonotheismus.“ (Peetz: Die Philosophie der Mythologie, S. 161)

⁷⁷² SW XI, S. 176

⁷⁷³ Ebd. S. 141

Vorstellende ist, welchem es daher nicht mehr gleich sein kann. Der Mensch stellt sich daher sich selbst vor in der Überzeugung, sich Gott oder die Freiheit vorzustellen, wodurch der Mensch sich unbewusst sich selbst als Gott vorstellt, was gerade die Verstellung des Wahren ausmacht.

Aus dem Vorigen wissen wir bereits, dass „[...] jenen Alteration gerade eine solche [war], welche dem, was wir den relativen Monotheismus genannt haben, entspricht“⁷⁷⁴. Da wir sahen, dass die Alteration wesentlich darin besteht, dass in dem ursprünglichen monotheistischen Bewusstsein des Menschen gerade das *unbewusst* ist, was die Wirklichkeit dieses Bewusstseins ermöglicht, nämlich der Begriff des Monotheismus, ist ersichtlich, dass die hierdurch motivierten Vorstellungen zwar *im Bewusstsein*, aber *für das Bewusstsein nicht vom Bewusstsein erzeugt* werden, und insofern, obwohl sie *subjektiv* im Bewusstsein erlebt werden, von *objektiver* Bedeutung für dasselbe sind.⁷⁷⁵ Diese Momente in ihrem Zusammenhang dargestellt, führt Schelling aus, dass der Grund der Mythologie schon

„[...] im ersten wirklichen Bewußtseyn [gelegt ist], der Polytheismus also dem Wesen nach schon entstanden im Übergang zu diesem. Hieraus folgt, daß der Act, durch den der Grund zum Polytheismus gelegt ist, nicht selbst in das wirkliche Bewußtseyn hineinfällt. sondern außer diesem liegt. Das erste wirkliche Bewußtseyn *findet* sich schon mit dieser Affection, durch die es von seinem ewigen wesentlichen Seyn geschieden ist. [...] Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewußtseyn Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorhergesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat. [...] Die Alteration des Bewusstseyns besteht darin, daß in ihm nicht mehr der schlechthin-, sondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Diesem relativen Gott aber folgt der zweite [...]. Mit jener ersten Bestimmung ist also das Bewußtseyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorstellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entsteht. [...] Es ist eine gegen das Bewußtseyn *reale*, d.h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner bemächtigt hat. Vor allem Denken ist es schon eingenommen von jenem Princip, dessen bloß *natürliche* Folge Vielgötterei und die Mythologie ist.“⁷⁷⁶

Haben wir mit dem Bisherigen nachvollzogen, inwiefern qua Alteration des religiösen Bewusstseins im Übergang zum *relativen Monotheismus* und *sukzessiven Polytheismus* die *unbewusste Vorstellung* des Menschen als *Verstellung* der Gottheit fungiert, bleibt uns noch übrig das zuletzt von Schelling Erwähnte zu beleuchten, nämlich die Beschaffenheit der Vorstellungen, welche dem Menschen qua *universio* der Potenzen zum Bestimmenden werden, bevor wir uns dem sukzessiven Gehalt jener widmen.

⁷⁷⁴ Ebd. S. 142

⁷⁷⁵ Vgl. Peetz: Die Philosophie der Mythologie, S. 162

⁷⁷⁶ SW XI, S. 192

III.2.a.iii. Die Realität der natürlich-unbewussten Macht im Psychischen

Die Realität der durch die *universio* verursachten Vorstellungen besteht für Schelling in deren religiöser Wahrheit. Da diese zunächst als bloß subjektive Projektion des Menschen aufgefasst werden könnte, betont Schelling die wirkliche Macht dieser Vorstellungen über das Bewusstsein des Menschen, da diese Mächte jene sind, die das Bewusstsein ursprünglich gesetzt haben:

„Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtseyn im mythologischen Proceß bewegt, deren Succession eben der Proceß ist, sind dieselben [...] durch die das Bewußtseyn ursprünglich und wesentlich das Gott-setzende ist. [...] Die im Innern des Bewußtseyns [...] wieder aufstehenden und als theogonisch sich erweisende Mächte können [...] keine anderen als die welterzeugenden selbst seyn, und eben indem sie sich wieder *erheben*, werden sie aus subjectiven, dem Bewußtseyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder objective, die gegen das Bewußtseyn aufs Neue die Eigenschaft äußerer, *kosmischer* Mächte annehmen [...].“⁷⁷⁷

Mit dem (Re-)Aktualisieren des Streits der natürlichen Potenzen, der in seiner Überwindung das menschliche Bewusstsein setzte, kontiniert sich der natürliche Schöpfungsprozess im menschlichen Bewusstsein als dessen unbewusste Dynamik. Diese ist, absolut betrachtet, eine Wiederholung des theogonischen Prozesses, der von Schelling in den „WA“ Texten behandelt wurde, und daher für das subjektive Bewusstsein des Menschen die Erfahrung objektiver Realität und Macht. So erklärt Schelling die aus der *universio* resultierenden Vorstellungen

„ [...] als Erzeugniß eines Processes, in den das Bewußtseyn des Menschen im ersten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, eines Processes, der nur Wiederholung der allgemeinen theogonischen Bewegung ist, und von dieser nicht etwa durch das Princip selbst, sondern nur dadurch sich unterscheidet, daß dasselbe Princip den Weg ins Menschliche [...] nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist [...] auf einer *höheren* Stufe durchläuft, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, daher denn dieser Process [...] seinen Ursachen nach ein realer, objectiver, dennoch nur im Bewußtseyn verläuft, also auch zunächst nur durch Veränderungen dieses Bewußtseyns sich kundgibt, die sich als Vorstellungen verhalten.“⁷⁷⁸

Was qua Natur als Vergangenheit gesetzt war, wird daher erneut zur unbewussten Macht über das Bewusstsein, aus welchem die höheren Potenzen ausgeschlossen werden, insofern es das unbewusste B reaktualisiert, welches in seiner Äquipollenz mit A dieses von seinen höheren

⁷⁷⁷ SW XI, S. 215f.

⁷⁷⁸ SW XII, S. 127

Potenzen A^2 und A^3 entkoppelt. So entstehen „[...] die Mythologischen Vorstellungen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur schon besiegte Vergangenheit im Bewußtseyn wieder hervortritt [...]“⁷⁷⁹. Prinzipiell gilt daher nun, dass jetzt im Bewusstsein „[...] *bloß* B, B abgeschnitten von A^2 und A^3 , ja im Gegensatz mit diesen gesetzt [...] der im Bewußtseyn verwirklichte Gott [...] wieder aufgehoben [ist]“⁷⁸⁰. Allerdings kann dies nicht so bleiben, da, so Schelling, „[...] das Bewußtseyn in diesem Zustand gleichsam einen Raum vorstellt, der dem göttlichen Leben entzogen und verschlossen ist. Das göttliche Leben aber ist von nichts auszuschließen und nimmt gegen alles sich ihm Entziehende die Gestalt des nothwendig [...] sich Wiederherstellenden an.“⁷⁸¹ Für das Bewusstsein des Menschen bedeutet der Übergang in den relativen Monotheismus daher unmittelbar den Anfang des sukzessiven Polytheismus, da „[an] die Stelle des Einen, des all-einigen Gottes [...] jetzt drei Potenzen gesetzt [sind], die aber erst successiv, als auch nur als successive Gotter ins Bewußtseyn *eintreten*“⁷⁸².

War die Theurgie des Traums der Natur, welche die Bilder der Weltseele als Weisheit Gottes konstituierte, diesem Ausdruck seiner Seligkeit, wird diese Dynamik in ihrer Reaktualisierung für den Menschen zwar wieder zum Traum, jedoch einem Traum, in dem er selbst ohnmächtig und unbewusst sich jenen Vorstellungen ausgesetzt erfährt, deren Einheit er als zer-setzt erfährt. Hier sieht Schelling den Ursprung der *Pathologie* bzw. der Leidhaftigkeit jener Vorstellungen, welche zwar strukturell betrachtet dieselben sind, die, spekulativ gesprochen, Gott sich als selig einbilden lassen, für den Menschen aber unabweisliche Leiden bedeuten. So ist „[...] eine nicht gewußte, absolut unbewußte Seligkeit als keine zu achten, theils kann man sagen: für das, was nicht Gott ist, ist entweder überhaupt kein Theil an göttlicher Freude, oder es kann nur durch Schmerz zur Freude, durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen [...]“⁷⁸³. Der Mensch träumt daher, wie Schelling beschreibt, eine mittlere Welt zwischen den (bloß objektiven) Dingen und dem (bloß subjektiven) Göttlichen und es entsteht

„[...] aus dem Streben und Ringen, im schon Gestörten und Auseinandergegangenen die ursprüngliche göttliche Einheit festzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichsam der

⁷⁷⁹ SW XII, S. 129

⁷⁸⁰ Ebd. S. 168

⁷⁸¹ Ebd. S. 169

⁷⁸² Ebd.

⁷⁸³ SW X, S. 266

Traum eines höheren Daseyns ist, den der Mensch [...] fortträumt, nachdem er aus demselben herabgesunken ist [...]“⁷⁸⁴.

Dabei ist nochmals zu betonen, dass die Realität der sich erzeugenden Vorstellungen darin besteht, dass der Mensch sie gerade nicht *als* Vorstellungen, sondern als natürliche „[...] *im Innern des Bewußtseyns selbst aufstehende Mächte* [...]“ erfährt und daher der „[...] Inhalt des Processes [...] nicht bloß *vorgestellte* Potenzen, sondern die *Potenzen selbst* [sind]“⁷⁸⁵, woraus sich begründet, dass der Mensch diesen Vorstellungen nicht nicht glauben kann.⁷⁸⁶

Die vorigen Ausführungen zusammennehmend, können wir Schelling die wesentlichen Punkte der *psychischen* Seite der mythologischen Vorstellungen benennen lassen, wie wir sie am Ende der einleitenden Vorlesungen der „PdM“ finden:

„1) Die mythologischen Vorstellungen verhalten sich im Allgemeinen als reine *innere* Ausgeburten des menschlichen Bewußtseyns. [...] Der Mensch mußte sich dieser Vorstellungen als in ihm mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter bewußt seyn; sie konnten nur *mit* dem einmal außer sich selbst gesetzten Bewußtseyn entstanden und gewachsen seyn. Sie konnten also 2) nicht als Erzeugnisse irgend einer besonderen *Thätigkeit* [...] erscheinen, sondern nur als Erzeugnisse des Bewußtseyns selbst in seiner Substanz. [...] Doch können sie 3) auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtseyns in seiner reinen Wesentlichkeit oder Substantialität, sondern als Hervorbringungen [...] des *aus* seiner Wesentlichkeit herausgetretenen, insofern *außer sich seyenden* [...] Bewußtseyns. Ferner [...] sind sie doch 4) nicht Erzeugnisse desselben, sofern es menschliches Bewußtseyn ist, sondern im Gegenteil, *sofern* das Princip des menschlichen Bewußtseyn aus dem Verhältniß herausgetreten ist, in welchem allein es Grund des *menschlichen* Bewußtseyns ist, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Wesentlichkeit oder Potentialität. [...] Insofern können oder müssen die mythologischen Vorstellungen betrachtet werden als Erzeugnisse eines relativ *vormenschlichen* Bewußtseyns [...]. Aus dieser Genesis der mythologischen Vorstellungen begreift sich nun endlich 5) erst auch, [...] wie diese Vorstellungen der in ihnen befangenen Menschheit selbst als *objektiv-wahre* und *wirkliche* erscheinen konnten.“⁷⁸⁷

Die auf diese Weise grundsätzlich charakterisierten unbewussten Vorstellungen des religiösen Bewusstseins des Menschen sind nun bezüglich ihres konkreten Gehalts zu erhellen, welcher uns die wirkliche Sukzession der Göttergestalten in der Mythologie nachvollziehen lässt. Wir haben demnach zu sehen nicht nur, *dass* für Schelling in der Religionsgeschichte des Menschen ein

⁷⁸⁴ SW XI, S. 206 Hierzu die Bemerkung Schellings: „Der Traum scheint die natürliche Wirkungsweise des Gottes, der schon der Vergangenheit zu verfallen anfängt.“ (Ebd. S. 163)

⁷⁸⁵ Ebd. S. 207

⁷⁸⁶ Vgl. UPdO, S. 232

⁷⁸⁷ SW XII, S. 127ff.

unbewusster Moment wesentlich ist, sondern, welche *bestimmte Dynamik* die jeweilige Vorstellung eines Gottes eröffnet.

III.2.b. Die unbewusste Dynamik in den Stufen und Göttergestalten der Mythologie: Die Katabole des Menschen

Obwohl Schelling die Mythologie von deren bewusst gewordenem Ende, letztlich der christlichen Offenbarung her betrachtet, sind die mythologischen Vorstellungen, welche am Beginn der Mythologie stehen, für den diese erfahrenden und ihr unterworfenen Menschen selbst unbewusst. So haben wir es zunächst mit „[...] lauter Bestimmungen, deren freilich das mythologische Bewußtseyn in der ersten Erzeugung dieser seiner Vorstellungen sich nicht selbst bewußt seyn konnte, die es aber doch in Folge einer *uns* wohl begreiflichen Nothwendigkeit in derselben niederlegte“⁷⁸⁸ zu tun. Wir verfolgen hierbei wiederum mit unserer Untersuchung die Herangehensweise Schellings, insofern wir nach den prinzipiell-philosophischen Erörterungen zum Entstehen der mythologischen Vorstellungen nun mit denselben zu tun haben, „[...] wie sich die Mythologie selbst ihrer bewußt geworden ist“⁷⁸⁹. Wie im „StI“ besteht die Methode Schellings also nach wie vor darin, dass es ein philosophierendes und ein sich entwickelndes Subjekt gibt, wobei Letzteres das Ende von Ersterem ist und Schelling von diesem Standpunkt aus sagen kann, dass die Mythologie sich selbst erklärt.⁷⁹⁰

Wie wir sahen, ist der theogonisch-mythologische Prozess Resultat eines Ent-Setzens des Menschen, insofern er die *wesentliche* Einheit mit Gott und den Potenzen *aktualisiert* und darüber verliert. Schelling beschreibt diesen Zustand des Unbewusstseins und gleichsam kollektiven (Alb-)Traums der Menschheit als vorübergehenden Zustand, der qua Reaktivierung der Mächte der Natur im Bewusstsein des Menschen als Voraussetzung der über-natürlichen Religion und Freiheit erkannt werden soll.⁷⁹¹ Das Unbewusst-Werden des Menschen ist hierbei Grund für den „[...] Religion erzeugende[n] Prozeß, worin das Bewußtsein seinen eigenen natürlichen Kräften überlassen ist [...]“⁷⁹². Als programmatische Vorschau und Zusammenfassung können wir hierzu anführen, dass das

⁷⁸⁸ Ebd. S. 160

⁷⁸⁹ Ebd. S. 169

⁷⁹⁰ Vgl. Ebd. S. 139

⁷⁹¹ UPdO, S. 8

⁷⁹² Ebd. S. 9

„[...] natürliche Voraussetzung des Übernatürlichen [ist]. [...] Es ist ein und derselbe Gott, der aber dem mythologischen Bewußtsein in der gegenseitigen Spannung seiner Potenzen erscheint — dem geoffenbarten hingegen als die Einheit, als das Wesen der getrennten Potenzen. In der Trennung der Potenzen ist Gott außer sich gesetzt, ist exoterisch; er verhält sich nur als Natur [...]. Gott wie er wirklich ist, ist esoterisch, Einheit der Potenzen. Indem die Einheit *durch*-bricht, offenbart sich Gott an sich, der Übernatürliche als solcher.“⁷⁹³

Damit ist uns bereits ersichtlich, dass die exoterische Mythologie für das menschliche Bewusstsein wie für Gott ein Außer-sich-Sein bedeutet, dass sukzessive wieder zu sich gebracht werden soll, d.h. esoterisch wird. Hier ist besonders zu erwähnen, dass die Sukzession selbst nur im Bewusstsein stattfindet und außer diesem keine Realität hat und dennoch „[...] die Sukzession der Vorstellungen [...] ihrerseits dann nicht wieder eine Vorstellung sein [kann], sie muß wirklich stattgehabt und sich im Bewußtsein ereignet haben“⁷⁹⁴. Obwohl die Mythologie also Bewusstseinsgeschichte ist, ist mit Schulz zu bedenken, „[...] daß der Mensch nicht die Geschichte leitet, sondern, daß sie ihm geschieht, an ihm geschieht als die Geschichte seiner selbst, deswegen ist die Geschichte ja Religions-Geschichte, weil sie getragen und bestimmt wird von Mächten, denen der Mensch seit seiner Erhebung überantwortet ist“⁷⁹⁵. Auf Grund jener Konstellation bezeichnet Schelling daher den Zustand des Menschen als Ekstasis: „Es gibt eine Ekstasis, wodurch ein Subjekt außer sein Wesen, sich selbst entfremdet, gesetzt wird; dann gibt es eine andere Ekstasis, wodurch das sich selbst Entfremdete sich selbst zurückgegeben wird.“⁷⁹⁶ Um diesen Prozess der doppelten Ekstasis nachzuvollziehen, können wir die Erste als ein Unbewusst-Werden, die Zweite als ein Wieder-Bewusst-Werden, interpretieren. Daher gilt es nun zu erhellen, welche unbewussten Vorstellungen die Dynamik des Prozesses der Wiederherstellung motivieren und als wirkliche Potenzen desselben geeignete Kategorien sind, um Mythologeme „[...] als Ausdruck einer Erlösungssehnsucht zu verstehen, über der im letzten eine tiefe Tragik waltet, die aber auch die Struktur einer unzerstörbaren Hoffnung zeigt“⁷⁹⁷.

Da die unbewussten Vorstellungen das *exoterische* mythologische Bewusstsein motivieren, treten diese selbst erst am Ende des Prozesses als *esoterische* mythologische Vorstellungen der Mysterien in das menschliche Bewusstsein und sind deshalb der „[...] Schlüssel der ganzen Mythologie durch

⁷⁹³ Ebd. S. 9f.

⁷⁹⁴ Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 341

⁷⁹⁵ Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus, S. 264. Aus diesem Grund lässt sich der mythologische Prozess auch nicht auf die menschliche Imagination oder Projektion *reduzieren*, wie dies tendenziell bei Beach geschieht.

⁷⁹⁶ UPdO, S. 29

⁷⁹⁷ Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 347 Ebenso Fuhrmanns: „Hier ist eine Wirklichkeit, deren wesentlicher Inhalt Erlösung ist und damit Sinngebung des Daseins.“ (Fuhrmanns: Schellings letzte Philosophie, S. 224

diese selbst gegeben [...]“⁷⁹⁸. Hierbei ist noch zu bemerken, dass für Schelling in der *griechischen Mythologie* (und in dieser in den Mysterien v.a. von Eleusis⁷⁹⁹) das Ende des mythologischen Prozesses liegt, welche daher als Paradigma der Mythologie überhaupt dient.⁸⁰⁰

III.2.b.i. Der unbewusste Anfang der Mythologie: Nemesis und Persephone

Die im mythologischen Bewusstsein wiederaufstehenden natürlichen Mächte wiederholen im Bewusstsein des Menschen den Schöpfungsprozess des Sich-unbewusst-und-vergangen-Setzens und eröffnen daher eine *zweite Schöpfung* oder *höhere Offenbarung*, sodass die ganze Natur „[...] zum bloßen Moment herab[sinkt] — sie hat gleichsam keine Geschichte mehr, wird ungeschichtlich, alles Interesse ist jener höheren Geschichte zugewendet, deren Urheber der Mensch ist“⁸⁰¹. Mit teilweise sehr ähnlichen Formulierungen wie in den kosmogonischen

⁷⁹⁸ SW XII, S. 161

⁷⁹⁹ Neben den eleusinischen waren außerdem die Mysterien von Samothrake sowohl werkgeschichtlich als auch systematisch für Schelling stets bedeutend. Zunächst als Beilage für die „WA“ konzipiert, stellen sie, wie Danz zeigt, ein Scharnier zwischen frühem und spätem Schaffen Schellings dar. Denn auch in der „PdM“ gilt „[...] noch der identitätsphilosophische Grundgedanke, dass das Wesen allein in der Form zur Darstellung kommt. Erst vor diesem Hintergrund wird die Grundthese der Mythologie-Vorlesung verständlich, dass im mythologischen Prozess Ursprung und Bedeutung der Göttergestalten zusammen entstehen, Form und Inhalt also nicht zu trennen sind. Es ist der identitätsphilosophische Symbolgedanke, auf den die Philosophie der Mythologie aufbaut. [...] Blickt man [...] auf die [...] werkgeschichtliche Genese von Schellings Philosophie der Mythologie [...], so wird man um das Urteil nicht herumkommen, dass die Akademierede über die samothrakischen Mysterien eine Scharnierfunktion innehat. Sie verzahnt gleichsam die frühe identitätsphilosophische Konzeption mit dem Spätwerk.“ (Danz: Schellings Gottheiten von Samothrake im Kontext der werkgeschichtlichen Entstehung seiner Philosophie der Mythologie, S. 251f.) Dazu Wirtz: „Der erste Text, in dem Schelling die Natur der Mysterien sowohl philosophisch als auch philologisch erforscht, ist *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (1815). Diese Schrift lässt sich als ein besonders hybrides Produkt innerhalb der schellingschen Werke bezeichnen – die erste, in der der Stil der späteren mythologischen Aufsätze deutlich präformiert ist. Schelling behandelt in dieser Schrift das bis heute noch umstrittene Problem der Gottheiten von Samothrake. Schellings Text versucht einen Spagat zwischen Philosophie und Philologie, der in den späteren Werken über Mythologie (vor allem in der Philosophie der Mythologie, aber auch in den sogenannten philologischen Abhandlungen des Bandes IX) vertieft wird.“ (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 211) In Schellings letzter Lehre von den Mysterien, welche wir in der „PdO“ finden, werden die samothrakischen Mysterien zwar noch erwähnt (Vgl. UPdO, S. 319), es stehen die eleusinischen aber deutlich im Vordergrund seines Interesses, weshalb wir uns auch jener Darstellung als der finalen und paradigmatischen widmen werden.

⁸⁰⁰ Hierzu ergänzend Gabriel: „Neu an Schellings Ansatz ist [...] die Berücksichtigung der ägyptischen Mythologie und die Konstruktion einer komparatistischen Mythenforschung, in der das ägyptische mit dem griechischen Göttersystem verglichen wird, [...] darüber hinaus die indische Mythologie [...], was in dieser Form ein Novum darstellt, und [Schelling] argumentiert dabei dafür, daß sich die übrigen Mythologien, also v.a. die römische und nordische, auf die von ihm angenommenen vollständigen Mythologien zurückführen lassen. Die etruskische, altitalische und römische Mythologie sind für Schelling ‚parallele Formationen der hellenischen‘ (SW, XII, 570). Die einzige mythologische Figur der römischen Mythologie, derer sich Schelling intensiv annimmt, ist ‚Janus‘, in dem er die Idee der ‚Ureinheit‘ (SW, XII, 607), aus der alle Götter hervorgegangen sind, [...] ausgesprochen sieht [...] Vgl. SW, XII, 598-614.“ (Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 411f. inkl. FN 121 ebd.)

⁸⁰¹ SW XII, S. 144

Überlegungen der „WA“ und „EVL“ zeigt Schelling daher erneut die dem mythologisch affizierten Bewusstsein unbewussten theogonischen Momente auf.⁸⁰²

Der Zustand des Menschen, aus dem heraus die mythologische Bewegung anhebt, gleicht dem oben erörterten Widerspruch im göttlichen Wesen bei dem $A+B \neq B$ war. So ist die Eröffnung der zweiten Schöpfung als Aktualisierung und Erhebung des Gott setzenden Bewusstseins für den Menschen eine Reaktualisierung des Außer-sich-Seins Gottes im Setzen der Natur. Zwar ist B als Grund des A die unbewusste Potenz der Wirklichkeit des Bewusstseins des Menschen, allerdings ist „[...] nur die Wirklichkeit, nicht auch die Möglichkeit des außer-sich-Seins an ihm überwunden, und [...] diese an ihm haftende, *nicht* auszuschließende Möglichkeit des Andersseins — diese unüberwundene und unüberwindliche Doppelheit ist der [...] Anfang einer neuen Bewegung“⁸⁰³. Als sich in einer Doppelung wiederfindend ist der Mensch daher der Möglichkeit nach, was er ist und was er nicht ist, oder: er *kann anders sein* oder *ist* somit das *transitiv* Sein-Könnende.⁸⁰⁴

Das intrinsisch mögliche Anderssein des Menschen beschreibt Schelling als die Vorstellung des *Weiblichen* und des *Männlichen*. Das Weibliche versteht er dabei als die grundlegende *Möglichkeit* des Andersseins, welche aber unfruchtbar bleibt, wenn sich nicht der *Wille*, welcher durch das Männliche bezeichnet wird, *aktualisiert*.⁸⁰⁵ Mit der Differenz des Weiblichen und des Männlichen haben wir daher einen ersten mythologischen Grundbegriff, dessen Wirkung in der Mythologie selbst überall effizient ist und daher den Grund legt zu der „[...] immer fortgehenden und immer weiter sich verzweigenden Geschlechtsdoppelheit der mythologischen Gottheiten“⁸⁰⁶. Im mythologischen Prozess expliziert diese Doppelung das umgekehrte Verhältnis von Superiorität und Priorität in der Wirklichkeit des fortgehenden *unbewussten Setzens* eines Gottes durch das menschliche Bewusstsein sowie das daraus resultierende Bewusstsein als bloßer *Folge* des Setzens. So ist nun die *universio* für das Bewusstsein des Menschen selbst wirksam:

⁸⁰² Das *übergeschichtliche* Ereignis, welches den Anfang der menschlichen Geschichte markiert, ist dem ersten wirklichen Bewusstsein nicht bewusst und erscheint diesem daher als vergangenes relativ oder absolut *vorgeschichtliches* Ereignis, welches sich, wie wir noch sehen werden, im Geschichtlichen der Mythologie selbst noch einmal wiederholt. Im Bewusstsein des Menschen wiederholt sich die oben erörterte zeitliche Geschichtlichkeit der Dynamik der Ein-Bildung der Potenzen, und daher die Weltalter der Schöpfung in der Menschheitsgeschichte ebenso als Folge von Zeiten. (Vgl. SW XI, S. 184 & 233; SW XIII S. 307) Dazu passend Kasper: „So ist der mythologische Prozeß [...] die Wiederholung des Schöpfungsprozesses. Es ereignet sich in ihm nicht nur ‚Existenzerfahrung‘ und existentielles Betroffensein, sondern auch symbolische Erfahrung der Wirklichkeit.“ (Kasper: Das Absolute in der Geschichte, S. 348)

⁸⁰³ SW XII, S. 141f.

⁸⁰⁴ Vgl. UPdO, S. 235

⁸⁰⁵ SW XII, S. 142. Mit „weiblich“ und „männlich“ sind nicht unbedingt „alle Frauen und Männer“, sondern mythologische Grundkategorien als gehaltvolle Bestimmungen eines prinzipiellen Unterschieds im (Un-)Bewusstsein des Menschen angesprochen.

⁸⁰⁶ Ebd.

„Durch die ganze Theogonie verhält sich das *Bewußtseyn* des Gottes zu dem Gott selbst als Weibliches zu Männlichem. Das Bewußtseyn, als das *Setzende* des Gottes, behauptet insofern die *Priorität* vor diesem; da es aber doch nur ist, *um* das Setzende des Gottes zu seyn, so ist dadurch seine Stellung zu dem Gott zugleich eine *untergeordnete*. Die Priorität bringt nicht Superiorität mit sich. *Beides*, die Priorität vor dem Gott und dann doch wieder das ihm-untergeordnet-Seyn konnte nicht anders ausgedrückt werden als dadurch, daß es als *weibliches*, den Gott gebärendes Princip gesetzt wurde. [...] Da [...] dieses reale, dem Bewußtseyn [...] der Grund alles Gott-Setzens ist, so wird es [...] zum real Setzenden aller Götter, zum theogonischen Grund.“⁸⁰⁷

Die in der Geschlechtsdoppelheit repräsentierte Dynamik des Widerspruches ist jedoch im absolutesten Moment, der in der Folge motivierend bleibt, zu verstehen als Spannung, die nicht bestehen bleiben kann und daher *entschieden* werden *muss*. Das Entschieden-werden-Müssen ist hier ersichtlich als das „[...] über allem schwebende Weltgesetz“⁸⁰⁸, welches mythologisch *Nemesis* genannt wird und letztlich „[...] verbietet, daß etwas in der Unentschiedenheit verharre, ein Gesetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sey [...]“⁸⁰⁹. Insofern ist vorgezeichnet, dass die Dynamik der Krisis (von Bewusstsein und Unbewusstsein) sich am Menschen wiederholt und, wie im „StI“, *Epochen* machen wird.⁸¹⁰

Schellings Auffassung der Religionsgeschichte des Menschen lässt sich sowohl als eine *aus* und *durch* fortgehende *Freiheit* motivierte Reihe von entschiedenen Handlungen als auch von einer unentrinnbaren *Notwendigkeit* dieser Entscheidungen und der Erfahrung der jeweiligen Dynamik der Folgen beschreiben, denn das „[...] Weltgesetz, die Wahrheit, welche die entschiedene Offenbarkeit alles Seienden will, fordert alles Zweideutige, Unentschiedene zur Entscheidung heraus“⁸¹¹. So ist der Mensch der unbewusste Urheber einer Geschichte, die zum einzigen Inhalt die

⁸⁰⁷ Ebd. S. 616. So ist z.B., wie wir noch sehen werden, *Gaia* das unbewusst-setzende des *Uranos*, und in der Folge des Setzens das Bewusstsein des Gesetzten als *Urania*. Daher schreibt Schelling in der unmittelbaren Folge der soeben zitierten Passage: „Die Gaia setzt oder gebiert noch für sich — ohne Gemahl — den Uranos, damit er sie, wie es heißt, ringsum bedecke, umschließe, wodurch sie eben selbst wieder das Umschlossene, und nun im *Außern* wieder ebenso das Innere ist, wie sie es zuvor im Innern war. Wer aber sieht hier nicht einen *Proceß*, und zwar einen Proceß der *universio* ?“ (Ebd. S. 617)

⁸⁰⁸ Ebd. S. 142. Hierzu kommentiert Volkmann-Schluck: „Da das Sein in seinem Wesen durch die Wahrheit bestimmt ist, bekommt es, wenn die Wahrheit als die entschiedene Offenbarkeit waltet, das Gepräge der Entscheidung und Unentschiedenheit. Diese aber sind Sache des Willens, dessen Wollen immer auf Unentschiedenheit und Bestimmtheit geht. Da ferner die Wahrheit sich aus dem bestimmt, dessen Wahrheit sie ist, tritt sie dort, wo sie als certitudo herrscht, in der Gestalt eines unbedingt fordernden, an alles Seiende ergehenden Gebotes auf, daß alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sei. Die [...] Sätze Schellings sind deshalb so bedeutsam, weil sie die das europäische Denken bestimmende Wahrheit in ihrem ganzen Wesensumfang aussprechen.“ (Volkmann-Schluck: *Mythos und Logos*, S. 86f.)

⁸⁰⁹ SW XII, S. 142

⁸¹⁰ In der „PdO“ sind die einzelnen mythologischen Momente deshalb tatsächlich als Epochen gekennzeichnet.

⁸¹¹ Volkmann-Schluck: *Mythos und Logos*, S. 87

Bewusst-Werdung der Freiheit hat, die im Anfang unbewusst war und deshalb in der Folge als Bewusstsein der Notwendigkeit (Nemesis) erscheint, deren Herr nicht er ist.

Im Unterschied zur göttlichen Freiheit, für die sowohl die ursprüngliche als auch die fortgehende Ent-Scheidung als *Krisis* (von A und B) bezeichnet wurde, über die sie aber als A^0 erhaben bleibt, erfährt der Mensch sich als a^0 stets nur der Folge jener unterworfen, welche Dynamik Schelling *Katabole* nennt. Die Wiederholung der kosmogonischen Krisen im menschlichen theogonisch-mythologisch affizierten Bewusstsein werden deshalb als eine Reihe von Katabolen dargestellt, von deren Dynamik stets nur das Resultat für den Menschen bewusst ist. Dies ist der Grund, warum die jeweilige unbewusste Dynamik dem Menschen erst als mimische Darstellung eines inneren Vorgangs ins Bewusstsein zu treten erlaubt⁸¹², denn „[...] das Bewußtseyn ist in diesem ganzen Prozeß so eins mit dem Gott, so verwachsen mit ihm, daß es alles, was ihm selbst widerfährt, empfindet, als ob es dem Gott widerfahre und umgekehrt“⁸¹³. Der Drang zur notwendigen äußeren Darstellung einer Vorstellung geht deshalb bereits mit einer gewissen Form der Befreiung von dieser einher, wodurch Schelling erklären kann, dass „[...] weil das Bewußtseyn kein freies Verhältniß zu seinen Vorstellungen hat, weil es die Vorstellung des Gottes noch nicht einmal aussprechen kann, darum *muß* es sie durch äußerliche, und zwar durch eine feierliche Handlung ausdrücken“⁸¹⁴.

Da das menschliche Bewusstsein in der Indifferenz des $A = B$ androgyner Natur ist,⁸¹⁵ muss die Unterscheidung, welche der Mensch als Entscheidung, *wie* Gott zu sein, erfährt, sich aber gerade dadurch von jenem unterscheidet, dem Menschen zuerst der Möglichkeit nach gezeigt werden. So ist es zwar der Mensch der die *Aktualisierung* des in der Schöpfung überwundenen B vollzieht, jedoch, so Schelling, Gott selbst, der dem Menschen die *Möglichkeit des Andersseins* zeigt, um sie in der Möglichkeit oder Potenz zu erhalten und dem Menschen so seine Freiheit zu überantworten.⁸¹⁶ Das Zeigen der bloßen *Möglichkeit* des Andersseins, die eine solche bleiben sollte, gleicht dabei dem *Verbot der Aktualisierung des Andersseins*, aber „[...] eben durch dieses

⁸¹² SW XII, S. 250; Diese Handlungen sind *symbolisch* und können insofern als Moment der *tautegerischen* Selbstexplikation des mythologischen Prozesses im und durch das menschliche Bewusstsein angesehen werden. Hierzu erläutert Wirtz: „Unübersehbar ist hier die Ähnlichkeit zwischen der Tautegerie und dem, was Schelling in der Philosophie der Kunst ‚Symbol‘ nannte. Bild und Sinn, Form und Inhalt werden hier als Eigentlichkeit und doktrinelles Sinn thematisiert. Fast wörtlich wiederholt Schelling den Grundgedanken des Symbols: ‚In der Allegorie bedeutet das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie [als symbolisch] ist es zugleich selbst das Allgemeine‘ (AA II, 6.1, 147/SW V, 409).“ (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 105)

⁸¹³ SW XII, S. 249

⁸¹⁴ Ebd. S. 248

⁸¹⁵ Vgl. ebd. S. 156

⁸¹⁶ Ebd. S. 143

Verbot, *durch* das Gesetz, wird ihm die Möglichkeit des Gegentheils geoffenbart [...]“⁸¹⁷. Solange der Mensch in der *Möglichkeit der Unterscheidung* blieb, war die *wesentliche* androgyne Natur wirklich und der Mensch daher im Zustand der „[...] *Unschuld*, da Männliches und Weibliches nicht geschieden sind [...] *Unschuld*, die von Geschlechtsdoppelheit nichts weiß, ist Jungfräulichkeit — Jungfräulichkeit ist nicht insbesondere Weiblichkeit [...], sondern Geschlechtsunentschiedenheit“⁸¹⁸. Jener Moment ist im Mythologischen bezeichnet durch *die Jungfrau*, *Κόρη*, der Titel der *Persephone*, welche für Schelling im Bewusstsein das Weibliche ist, das dem Männlichen noch nicht *als* Weibliches entgegengesetzt ist, sondern erst zu diesem wird, so sich der Wille erhebt, und *wirklich* Gott-setzend wird. Als noch Unentschiedenes ist es, so Schelling, eine *Dyas*, welche zweideutig seiend unter der Hand etwas anderes wird und daher das sich umdrehende *Peripherische* ist.⁸¹⁹ Persephone ist in diesem Sinne der Titel für den bestehen bleibenden Ausgangspunkt des menschlichen Bewusstseins, der am Ende des mythologischen Prozesses in den Mysterien zu Bewusstsein kommt und sich im trinitarischen Monotheismus verwirklicht, bis zu jenem Punkt aber das *unbewusste Subjekt der (Religions-)Geschichte des Menschen* ist. So ist Persephone

„[...] ursprünglich nichts anders, als die bloße Potenz des Gottsetzenden im Bewußtsein, weil sie auch das Gottnegierende sein kann. [...] Insofern ist [...] Persephone [...] der Same des Gottbewußtseins. [...] Er muß aus der Hülle heraus in die Erde fallen, damit er Früchte [...] bringe, damit an die Stelle der substantiellen Einheit zunächst Vielheit trete, diese Vielheit dann aber der Übergang zu jener im Bewußtsein [...] cum ictu et actu ausdrücklich zu setzenden geistigen Einheit, der übersubstantiellen Einheit werde [...]. Der Polytheismus ist überall nur Übergang des falschen Monotheismus zum wahren. [...] Dies ist das wahre Geheimnis alles Mythologie und des ganzen mythologischen Prozesses.“⁸²⁰

Die Unschuld ist insofern der noch nicht gesetzte und daher auch noch keine Unterscheidung herbeiführende Moment des Unterschieds von Unbewusstsein und Bewusstsein Gottes als der übersubstantiellen Einheit (A^0) der Potenzen ($A^1(=B)$, A^2 und A^3). Sobald dieser Unterschied

⁸¹⁷ Ebd. S. 144; Wir könnten dieses Moment exemplifizieren an der Frage: „Warum nicht?“. Da die hierbei angezeigte Negation keinen Grund hat, ist mit dem Suchen nach einem Grund derselben diese unmittelbar positiv und daher keine Frage und Möglichkeit mehr, sondern unbeabsichtigte Antwort, die eine Wirklichkeit setzt, die in der Frage nur möglich war. Streng genommen verlangt die Frage nach keiner (begründenden) Antwort und ist in gewissem Sinne auch nicht beantwortbar, da es keine negativen Gründe gibt. Etwas, das nicht ist, hat und braucht keinen Grund für sein Nichtsein. Die unbewusste Negation wird in diesem Sinne zur Position, da das Negative als Aufforderung zum Positiven (miss-)verstanden wird. Als unbewusst ist dieser Zusammenhang Charakteristikum des Menschen und tragisch; als bewusst Auszeichnung des Göttlichen und komisch.

⁸¹⁸ Ebd. S. 157

⁸¹⁹ Vgl. UPdO, S. 236

⁸²⁰ Ebd. S. 277

gesetzt wird, fällt nur noch eine Seite der Unterschiedenen ins Bewusstsein ein, nämlich das Unbewusste (B), und wird so zum Trug oder Täuschung des Bewusstseins des Menschen — zur „[...] Ur-täuschung [...], von der alle nachfolgenden, von der das ganze täuschungsvolle Leben des seinem Urseyn entfremdeten Menschen seinen Ursprung hat“⁸²¹. Insofern die vermeintliche Erhebung über die Potenzen durch den Menschen diese über jenen erheben, ist dieses erste, durch Täuschung gesetzte mythologische Bewusstsein sich der Tat seines Entstehens nicht bewusst und fällt so einem Schicksal (Nemesis) anheim, das das Ende seiner Unschuld bedeutet:

„Jener Vorgang ist das *unvordenkliche* Verhängniß; das unvordenkliche, weil er ein Vorgang ist, vor dem sich das Bewußtseyn nichts denken, nämlich nichts sich erinnern kann. Ein *Verhängniß* aber ist er, nicht allein weil er in einem zwischen Besinnung und Besinnungslosigkeit zweifelhaften — in der Mitte schwebenden — Zustand sich ereignend gedacht werden muß, sondern vorzüglich, weil sich der Wille durch den Erfolg, den *nicht beabsichtigten*, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht.“⁸²²

Jener Moment des in der Mitte zwischen Unbewusstsein und Bewusstsein stehenden, aber dann dem Unbewusstsein verfallenen Bewusstsein wird von Schelling mit mannigfaltigen Namen wie Urunfall, Sündenfall, Selbsttäuschung, erstes Unglück, Umsturz, Urereignis, Urtatsache oder Urzufall belegt.⁸²³ Da jener Moment aber erst am *Ende* der mythologischen Affektion des menschlichen Bewusstseins in dieses als Bewusstsein des *Anfangs* eintreten kann, haben wir nun nachzuvollziehen, was die erste *Folge* dieser Tat in der Bewusstseinsgeschichte des Menschen ist.

⁸²¹ SW XII, S. 148

⁸²² Ebd. S. 153

⁸²³ Vgl. etwa SW XII, S. 148, 153, 160, 164; UPdO, S. 218, 223.

So haben wir zu fragen, welche Vorstellung als erstes Resultat dieser unbewussten Dynamik der *Krisis als Katabole* ins Bewusstsein des Menschen eintritt.⁸²⁴

III.2.b.ii. Die materiellen Vorstellungen des Kampfes der Bewusst-Werdung

Prinzipiell gilt für den ganzen mythologischen Prozess, dass die jeweilige herrschende *unbewusste Dynamik* für den Menschen als *Bewusstsein eines Gottes* wirklich ist. So ist

„[...] im mythologischen Prozeß in jedem Moment zwei [...], d.h., eine objektive und eine subjektive Seite. Die objektive Seite ist der Gott des Moments selbst; die subjektive Seite ist das ihm entsprechende Bewußtsein. Diese subjektive Seite wird durch die weibliche Gottheit bezeichnet [...].“⁸²⁵

Hierbei ist zu bemerken, dass die weibliche Seite, d.h. die Seite des Bewusstseins des Prozesses, eine gedoppelte Bedeutung hat, da der jeweils herrschende Gott (= die unbewusste Seite) Erzeugnis des an einer gewissen Stelle stehenden Bewusstseins ist. Obwohl die Dynamik des Erzeugens selbst unbewusst und deshalb als ein über das Bewusstsein herrschender Gott erscheint, verliert das Bewusstsein „[...] damit nicht die Eigenschaft, das allgemein Gottsetzende zu sein. Als Gottsetzendes behauptet es immer eine Freiheit gegen ihn, und sieht deshalb über diesen Moment

⁸²⁴ Als letzte allgemeine Anmerkung vor der konkreten Behandlung der mythologischen Stufen, bleibt uns noch zu erwähnen, dass Schellings umfassende Materialsammlungen v.a. in der „PdM“ einerseits sicherlich der einen oder anderen Ergänzung bedürften, andererseits aber weniger als erweitert von uns nicht einmal auf ihre letzte Gültigkeit überprüft werden können. Die dafür notwendigen Kenntnisse der alten Sprachen und Kulturen, sowie der historischen und archäologischen Erkenntnisse seit Mitte der 19. Jahrhunderts machen eine Reaktualisierung einer umfassenden Philosophie der Mythologie beinahe unmöglich, da den philosophisch Interessierten die linguistischen, historischen und archäologischen Fähigkeiten ebenso ermangeln wie den Sprachforschern, Historikern und Archäologen das Interesse an einer philosophischen Narration fachfremd erscheinen mag. Die ungeheure Dimension aber auch Bedeutung dieser Aufgabe spricht kein geringerer als Karl Kerényi, der sich auch immer wieder auf Schelling bezieht, in den ersten Zeilen seines Dionysos Buches aus: „Die Zeit zu einer Darstellung der Religionsgeschichte Europas [...] ist noch nicht reif. Von den einzelnen Religionen unseres Kulturkreises, von den älteren und von den neueren, von ihren Wandlungen und Wirkungen, haben wir ein vorläufiges Bild. [...] Die Religionsgeschichte des europäischen Kulturkreises wäre *unsere* Religionsgeschichte, selbst wenn wir sie ganz hinter uns gelassen hätten. [...] Die Religionsgeschichte [...] kann [...] nicht [...] wie eine Religion verworfen werden. Selbst das Verwerfen einer Religion ist ein Akt innerhalb der Religionsgeschichte [...].“ (Kerényi: Dionysos, S. 7) Die Mythologie bleibt dennoch stets „[...] eine Erscheinung, die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur selbst vergleichbar ist [...]“ (SW XII, S. 136, Kerényi zitiert diese Stelle sogar zweifach in: Jung, Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie, S. 9, 213) So könnte es schließlich „[...] sein, daß Schelling in seinem geschichtlichen Entwurf der Mythologie Möglichkeiten des Verstehens bereitgestellt hat, die im Verein mit Prähistorie, Völkerkunde, Archäologie, Soziologie und Religionswissenschaft fruchtbar werden könnten. Voraussetzung wäre allerdings, daß sich Wissenschaftler fänden, die im philosophischen Denken geübt genug wären, um sich auf Schellings Reflexionsniveau frei bewegen und seine Erkenntnisse gebrauchen zu können.“ (Volkmann-Schluck: Logos und Mythos, S. 94) Entlang dieser Fluchtlinie bewegt sich auch Korsch, wenn er klarstellt, dass es Schelling „[w]ichtig ist [...], dass es sich bei den mythologischen Vorstellungen nicht um ein beliebiges Chaos handelt, sondern dass in ihnen eine gewisse Ordnung herrscht. Die Suche nach einer solchen Ordnung muss man heute auch von jedem Religionswissenschaftler erwarten; es reicht nicht aus, alles Mögliche festzustellen, es kommt vor allem darauf an, in welchen Zusammenhang man es rückt. Die Religionswissenschaft kann sich insofern nicht nur als `empirisch` verstehen. Das Bild, das bei Schelling gezeichnet wird, ergibt ein gerundetes Resultat der mythologischen Religionsgeschichte, deren besondere Pointe es am Ende ausmacht, dass die Mythologie selber weiß, dass es mit der bloßen Produktion von Vorstellungen nicht getan ist; schon die Mythologie funktionierte nur, weil sie – im Grunde vorbewusst – das Innere, das in ihr Wirksame, ergriff.“ (Korsch: Notwendigkeit als Weg zur Freiheit, S. 44)

⁸²⁵ UPdO, S. 267

hinaus“⁸²⁶. Die gedoppelte Bedeutung der weiblichen Gottheiten besteht daher darin, sowohl a) das Bewusstsein des ihr parallelen, gleichzeitigen und gleichstehenden sowie b) erst kommenden, höheren Gottes zu sein: „Im ersten Falle ist sie Gemahlin, im zweiten Mutter des Gottes.“⁸²⁷ In diesem Sinne ist die weibliche Seite in gleichsam a) horizontal-stehender (vermählter) Bedeutung *Bewusstsein einer unbewussten Dynamik* (des männlichen Gottes) wie in gleichsam b) vertikal-fortschreitender (gebärender) Bedeutung die (Möglichkeit zur) *Bewusstwerdung der unbewussten Seite* selbst.

Der im Anfang der mythologischen Bewegung noch indifferente Unterschied des Männlichen und Weiblichen, welcher in der Folge qua Weltgesetz (Nemesis) stets differenziert wird, kann daher in der vorgeschichtlichen Krisis des Bewusstseins als *absolut* und *intransitiv*, in der geschichtlichen Folge jener Momente aber als *relativ* und *transitiv* angesehen werden. Erstere kann nicht anders bewusst *werden* als durch die Explikation der Momente / Potenzen, die im Ursprung entsetzt wurden, und so ermöglicht das Bewusstsein einem je Unbewussten selbst bewusst zu werden. In diesem Sinn ist der mythologische Prozess eine sukzessive Wieder-bewusst-Werdung des anfänglichen Verlusts des Bewusstseins. Wir haben es daher mit einer Folge von katabolischen Vorstellungen (der Potenzen als Götter) zu tun, die einen Fortschritt in der Bewusstwerdung explizieren, dabei die folgenden Götter die vorigen sowohl ablösen als auch erklären. So war, wie wir sehen werden „[...] Urania [...] schon, was später Cybele und Demeter ist“⁸²⁸.

III.2.b.ii.a. Die erste Katabole: Uranos und Urania

Die erste Stufe des mythologischen Prozesses für das Bewusstsein besteht darin, das Subjekt der folgenden Bewegung zu setzen. Dieses ist, als *ὑποκείμενον*, die *Materie* und der Grund des Folgenden. So wird die erste Potenz (A = B) nun im Bewusstsein *aktuell* und setzt (sich als) das Unbewusste (B). Das aus der Latenz tretende B verliert seine Zentralität und wird peripher, will sich aber weiterhin als zentral generieren und wird daher, wie vorher in der kosmogonischen Bewegung, nun in der mythologisch-theogonischen Entsprechung Ursache einer umlaufenden Bewegung oder Rotation, welche sich als Spannung oder Kampf zwischen Sich-Materialisieren (= aktuell werden) und In-der-geistigen-Latenz-verharren-Wollen (= potentiell bleiben) zeigt:

⁸²⁶ Ebd. S. 267f.

⁸²⁷ Ebd. S. 268

⁸²⁸ UPdO S. 273. Dies erläuternd Wirtz: „Das Wort ‚katabolē‘ wird von Schelling in Bezug auf Urania, Kybele und Demeter verwendet, da sie drei Momente der Mythologie darstellen, in denen ein materieller Grund für das Bewusstsein gesetzt wird. Interessant ist aber, dass dieses Wort in der Bibel gebraucht wird (vgl. als ‚Gründung‘ bzw. ‚Anfang‘ der Welt, Mt. 13,35; Lk. 11,50). Man könnte es aber auch, mit einer anderen Nuance, als ‚Sedimentation‘ übersetzen.“ (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 191)

„Dieses Ringen zwischen Geistigkeit und Ungeistigkeit, dieser Widerstreit gegen das erste Materialisieren, wo jedes Moment die Tendenz zur Zentralität behält, dieser Kampf, der noch nicht selbst die Natur setzt, aber doch den Übergang zur Natur, ist in der Entstehungsgeschichte der Mythologie der Moment des Entstehens des Weltsystems oder des astralen Systems [...]“⁸²⁹

Vom Kampf der Materialisierung des Prinzips der Natur (B), welches der Mensch qua Fall aus seiner Latenz erhebt, tritt zunächst nicht dieser sich widersprechende Kampf selbst, sondern die *universio* desselben als Resultat ins Bewusstsein des Menschen. Er findet sich daher im Gegenteil dieses Widerspruches, d.h. zuerst in der einseitig-statischen Einheit mit dem Kosmos, wieder bzw. erfährt sich selbst als kosmisch. M.a.W. wird der Mensch sich (als) des Universums bewusst. Das bedeutet, dass das Innerste des Menschen als das Äußerste erfahren wird und daher das Nächste = dem Fernsten und somit das Bewusstsein des Erdlings unbewusst in den *Himmelskörpern* verortet wird. Dem Kreisen der Sterne gleich wird der Mensch folglich nomadisch und qua der ursprünglichen Selbstentfremdung des Falles zum Fremdling auf der Erde, der sein geistiges zu Hause sucht, jedoch noch unbewusst in der Astralität weiß.⁸³⁰

Der vollkommenen Unbewusstheit über die Unbewusstheit, die erst im Folgenden sukzessive zu Bewusstsein kommen kann, geschuldet, fühlt sich der Mensch nicht unfrei, obwohl er bereits von der blinden Notwendigkeit affiziert ist.⁸³¹ Wir können mit Beach betonen, dass Schelling hierdurch Licht wirft „[...] on an invisible conflict going on between the conscious and unconscious forces acting within the religious mind“⁸³². Uns wird so nochmals ersichtlich, warum es der Mensch im mythologischen Prozess zwar mit Vorstellungen, aber mit *materiellen*, sich gleichsam *natürlich unbewusst generierenden* zu tun hat. Daher kann Schelling auch betonen, dass er hier „[...] ‘Materie’ nicht im physischen oder körperlichen, sondern im metaphysischen, logischen Sinne

⁸²⁹ UPdO, S. 240

⁸³⁰ Vgl. SW XII, S. 181ff.

⁸³¹ „Alles ist Himmel [...]. Das menschliche Bewusstsein ist mit einem blauen Himmel zu vergleichen, wo es keine deutlichen Gestalten gibt, auf die man die Aufmerksamkeit fixieren kann. Daher empfindet der Mensch seine eigene Befangenheit nicht, obwohl er sich inmitten der absoluten Notwendigkeit befindet.“ (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 190)

⁸³² Beach: Potencies of God(s), S. 196

nehme“⁸³³. In dieser ersten Religion wird daher auch nicht „[...] dem Körperlichen oder Materiellen, sondern dem rein Astralen, dem unsichtbaren Grunde der siderischen Bewegung gezollt [...]“⁸³⁴. Die Menschheit sieht daher in „[...] jenen Nomaden des Himmels [...] nur die höchsten Vorbilder ihres eigenen Lebens“⁸³⁵.

Diese von Schelling als Zabismus bezeichnete erste Religion ist „[...] für sich noch unmythologisch und ungeschichtlich, weil kein einzelnes Glied für sich schon eine Folge, eine Fortschreitung bildet; was aber nicht verhindert, daß er wenigstens für uns auch jetzt schon jenes erste Glied und Element [...] der künftigen Mythologie sey [...]“⁸³⁶. Dieser erste, da noch nicht Glied einer Kette seiende *sukzessive*, sondern noch *simultane Polytheismus*, ist für uns mit Schelling ersichtlich als *relativer Monotheismus*. Der relative Monotheismus ist, wie wir bereits sahen, *unbewusster Monotheismus* und ist, „[...] da er sein Gegenteil nicht weiß, sich auch nicht als Monotheismus weiß, ein Monotheismus also, der es ist und auch nicht ist, da er zu seinem Gegenteil werden kann, das er der Möglichkeit nach schon ist“⁸³⁷. Zwar haben wir es bei den Himmelskörpern mit einer simultanen und *materiellen Vielheit* (Sterne und Planeten) zu tun, es wird aber nicht diese, sondern deren *geistige Einheit* (das Astrale) als Prinzip des Bewusstseins erfahren. Dieses ist der erfahrenden Menschheit aber unbewusst und daher = dem Gott, der über das Bewusstsein herrscht und qua seiner Herrschaft die Vielheit, und Notwendigkeit, die bereits aktualisiert wurde, noch ausschließt und *nicht* materialisiert. So ist zwar nur *ein Gott* im Bewusstsein aktuell, dieser ist jedoch nur insofern *einer*, als er die Vielheit *relativ einschließend ausschließt*. So war für Schelling der älteste Gott der Menschheit „[...] der einseitig Eine, und eben deswegen in der Folge der Zerstörung unterworfen“⁸³⁸.

Schelling bezeichnet diesen *ersten unbewussten Gott* als *Uranos*, den Herr des Himmels⁸³⁹, der *im Bewusstsein der Menschheit als Astralreligion* aktuell war. Dieser markiert zwar den Moment in dem das A bzw. a zu B wird, und ist daher die erste Potenz des A = B, jedoch zunächst nur als

⁸³³ UPdO, S. 239f. Der Begriff einer *reellen*, aber *nicht körperlichen* Materie ist für Schelling gleich dem Begriff „[...] einer bloß *relativen* Potentialität, oder der Begriff eines *actu-potentiellen* Wesens, d.h. eines Wesens, das in sich aktuell und dennoch zugleich nach außen oder gegen ein anderes Princip potentiell ist, seyend — nicht seyend.“ (SW XII, S. 190) Dieses metaphysische Verhältnis ist für den Menschen ebenso geistig wie körperlich und gerade auch als Kampf dieser beiden Momente manifestiert, wodurch sich das Theorem der Überwindung des Materiellen durch das Geistige ergibt, welches für Schelling in der „PdO“ bis zur Mysterienlehre tragend bleibt: „[...] [D]enn das menschliche Leben ist überhaupt ein Kampf zwischen Geistigem und Körperlichem und durch denselben unvordenklichen Vorgang, der das menschliche Bewußtsein in den materiellen Naturprozeß zurückwarf, ist auch der Materie ein unverkennbares Übergewicht über den Geist gegeben [...]“ (UPdO, S. 308f.)

⁸³⁴ UPdO, S. 241

⁸³⁵ Ebd. S. 242

⁸³⁶ SW XII, S. 211

⁸³⁷ Volkmann-Schluck: Mythos und Logos, S. 40

⁸³⁸ UPdO, S. 242

⁸³⁹ Ebd.

falsches oder einseitig-ausschließliches A, welches sich seines Ist=B-Seins noch unbewusst ist. Wir können diesen Moment als das *unbewusste Unbewusste* („x“ = B oder nur = B, das sich aber wirklich noch für A hält) bezeichnen, welches erst im nächsten Moment des anfangenden Bewusst-Werdens dieses Unbewusstseins als Kampf und Widerspruch jener beiden Momente (A+B bzw. A = B) zu erscheinen beginnt. Da das A-Sein des B ebenso bloß als -B und dessen Aktualisierung als ein Positiv-Setzen des B angesehen werden kann, erläutert Wilson passend: „Im Falle des Urmenschen geht das -B in das gefallene +B' über, es setzt sich als Sein. [...] Hier aber begegnet es sofort dem Widerstand des höheren Prinzips, des göttlichen +A.“⁸⁴⁰ Damit ist der Grund für den folgenden Kampf im Bewusstsein gesetzt, was der Anfang der *ersten Katabole* ist.

Der nächste Moment, in dem sich die über das Bewusstsein herrschende erste Potenz diesem zu materialisieren beginnt, entspricht einem Passiv-Werden derselben. Als Passivität wird diese dem Menschen als vergangene Aktivität des Bewusstseins ersichtlich, wodurch es sich selbst als *Bewusstsein der unbewussten Dynamik*, die sich bisher als *Statik* behauptete, generiert. Hierdurch materialisieren sich zuerst die beiden Momente der Weiblichkeit (*vermähltes Bewusstsein* der unbewussten Dynamik des männlichen Gottes und *gebärende Bewusstwerdung* der unbewussten Seite selbst).⁸⁴¹ Indem also die erste Potenz

„[...] sich zum Passiven neigt, [...] sich den höhern Potenzen zugänglich macht, sich ihnen als Materie hingibt, geht dieses Prinzip in ein weibliches über, vermöge eines natürlichen Überganges der Vorstellungen. Dies ist der Moment, wo der Himmelskönig — Uranos — zur Himmelskönigin — Urania — wird.“⁸⁴²

Der von Schelling auch durch Mylitta und Astarte bezeichnete Moment des Weiblich-Werdens des zuvor Männlichen, d.h. der anfangenden Bewusst-Werdung des unbewussten Gottes, entspricht die beginnende Aktualisierung der zweiten Potenz A². Dem Bewusst-Werden der zweiten Potenz ist die erste Potenz als unbewusste Grundlage vorausgesetzt, d.h. die erste Potenz wird mit dem Materialisieren zum Grund der zweiten:

„Urania ist also in der Mythologie die erste Niederwerfung des einst im Zustand der Aufrichtung befindlichen Princips, daß ich so mich aus drücke, die erste Katabole. Sie ist in der Mythologie derselbe Moment, den wir uns in der Natur als den eigentlichen Anfang der Natur, als Uebergang zu ihr, denken

⁸⁴⁰ Wilson: Schellings Mythologie, S. 112

⁸⁴¹ „Es macht sich zur Materie, heißt: es macht sich zur *Mutter* des Höheren. *Mater* und *materia* sind im Grunde nur ein Wort [...].“ (SW XII, S. 192f.)

⁸⁴² UPdO, S. 242f.

müssen, [...] es ist der Moment, wo der Welt Grund gelegt wird, d. h. wo das, was erst selbst Seyendes, Aufgerichtetes ist, zum relativ nicht Seyenden, zum Grund wird; zum Grund der eigentlichen Welt [...].“⁸⁴³

Mit dem Bewusstsein der Welt des Menschen ist an dieser Stelle nicht mehr nur das Unbewusste B unbewusst, sondern dieses ist, zu Bewusstsein kommend = A und daher jetzt das *Bewusst-Werden selbst* der *unbewusste Moment*. Zwar wird sich der Mensch des ersten Unbewusst-Seins bewusst, diese Aktivität selbst bleibt aber unbewusst und wird daher wiederum als Gott erfahren, der über das Bewusstsein Macht ergreift. So ist mit „[...] der Erscheinung der Urania [...] auch schon dem zweiten Gott, unserem A², der Eingang ins menschliche Bewußtsein geöffnet“⁸⁴⁴. Im Materiell-Werden des Uranos als Urania (A = B) ist daher Urania nicht nur das Bewusstsein und Gemahlin (A) des unbewussten Gottes Uranos (B), sondern ebenso Mutter der befreienden Bewusst-Werdung (A²) von diesem.

Der relativ höhere und geistige, im Gegensatz zum ersten materiellen Gott stehende Sohn der Urania wird von Schelling mit *Dionysos* identifiziert: „Urania ist nicht nur Urania, sondern die den Dionysos in sich verborgen (inqualirt) hat.“⁸⁴⁵ Die zweite Potenz wird dem Bewusstsein also als zweiter Gott wirklich, der es vom ersten Gott abzieht und zu befreien vermag.⁸⁴⁶ Da nun aber im Bewusstsein des Menschen im selben Akt sowohl das Unbewusstsein des ersten Gottes (B), sowie das Bewusst-Werden jener Unbewusstheit (A²) gesetzt ist, wird einerseits der sich ankündigende zweite Gott als „[...] Gott, dessen Bestimmung es ist, das Bewußtsein aus der Gewalt jenes ersten blinden Prinzips zu setzen“⁸⁴⁷ bewusst, andererseits kann dieser zweite Gott „[...] sein Werk im Bewußtsein nur sukzessiv vollbringen“⁸⁴⁸. Es wird daher, da die unbewusste Seite des B noch überwiegt, vor der befreienden Kraft des A² zuerst der *wirkliche Kampf zwischen B und A²* bewusst. Dementsprechend wird das erste Prinzip nur schrittweise durch das zweite überwunden, um das Bewusstsein aus seinem Außer-sich-Sein mehr und mehr zu sich zurückzubringen und den Mensch in sich selbst und auf der Erde heimisch zu machen.⁸⁴⁹ Erst hiermit ist die vor-geschichtliche

⁸⁴³ SW XII, S. 201f.

⁸⁴⁴ UPdO, S. 244

⁸⁴⁵ SW XII, S. 256

⁸⁴⁶ Dionysos ist somit zwar der Titel für den den mythologischen Prozess befördernden Gott überhaupt, jedoch zunächst nur *für uns*, die wir mit Schelling vom Ende der Mythologie diese sich selbst erklären lassen. Als Dionysos ist dieser Gott daher erst für das mythologische Bewusstsein von wirklicher Bedeutung, wenn die erste Potenz wirklich überwunden und die zweite zum bestimmenden Moment wird. Die erste Potenz bleibt allerdings für den gesamten äußeren Prozess der Mythologie bestimmend und wird erst am Ende in den esoterischen Mysterien von der zweiten Potenz abgelöst.

⁸⁴⁷ UPdO, S. 245

⁸⁴⁸ Ebd.

⁸⁴⁹ Vgl. Volkmann-Schluck: Mythos und Logos, S. 100

Uranos-Zeit im Übergang zur wirklich mythologisch-geschichtlichen Sukzession begriffen und die erste Katabole oder mythologische Grund-Legung vollzogen:

„Durch diese Stellung also gegen den höhern Gott ist unmittelbar die Veranlassung zu einem neuen Proceß gegeben, und unmittelbar an das vorhergegangene Ereigniß der Katabole — welches eben darum die für sich noch unmythologische Zeit von der mythologischen scheidet — knüpft sich eine neue [...] Bewegung an.“⁸⁵⁰

III.2.b.ii.β. Die zweite Katabole: Kronos und Kybele

Das qua Fall aus der Latenz getretene B, welches mit der beginnenden Bewusstwerdung der gesetzten Spannung *als Unbewusstes* ins Bewusstsein tritt, und daher, wie wir sahen, die Bestimmung der *Vergangenheit* für das Bewusstsein bekommt, wird erst als passiv, materiell oder weiblich werdendes dem Bewusstsein überwindlich. Dieses erste Resultat des beginnenden mythologischen Prozesses fasst Schelling wie folgt zusammen:

„Jener erste, ausschließliche Gott [...] will sich natürlich nicht aus dem Bewußtseyn, aus dem Centrum verdrängen lassen, er widersetzt sich der Succession; er ist der seiner Natur nach ungeschichtliche Gott, der Gott, der nicht in die Zeit will — geschichtlich wird er eben nur, indem er als Vergangenheit gesetzt wird. [...] er [...] hat sich dem höhern nur eben erst überwindlich gemacht, aber noch ist er nicht überwunden. Er ist nur gegen den höheren Gott äußerlich, d.h. relativ potentiell geworden, aber in sich, also innerlich noch immer [...] positiv oder reines B. Aber da mit dieser seiner Stellung wenigstens die Möglichkeit der Ueberwindung gegeben ist, so fängt nun die *wirkliche* Ueberwindung, der eigentliche Kampf an.“⁸⁵¹

Mit dem Schwanken des bewusst werdenden Menschen zwischen Bewusstsein und Unbewusstem ist der Kampf der Prinzipien jener beiden Momente gesetzt als „[...] steter Wechsel von Entstehen und Vergehen des Geistigen, das zwar immer gesetzt, aber immer auch wieder in Materialität versenkt wird“⁸⁵². Obwohl das B (Uranos) mit der beginnenden Bewusstwerdung weiblich (Urania), d.h. sich-materialisierend, und die befreiende Potenz (A²) wirksam wurde, bleibt die zweite Potenz durch die bestehende Wirkung des B, welches zwar *passiv* aber nicht *inaktiv* gesetzt ist, vom Bewusstsein ausgeschlossen. So widersetzt sich das im Bewusstsein gesetzte Unbewusste der Bewusst-Werdung, da es „[...] nur gegen den nicht wirkenden Gott weiblich, nachgiebig gewesen; gegen den zu wirken anfangenden Gott richtet es sich wieder auf und wird wieder männlich, indem

⁸⁵⁰ SW XII, S. 262

⁸⁵¹ Ebd. S. 208

⁸⁵² Ebd. S. 286

es sich aufrichtet⁸⁵³. In dem die Spannung der Dynamik zwischen Bewusstsein und Unbewusstem im $A = B$ qua A^2 ins Bewusstsein tritt, findet sich dieses bewusst im Unbewussten wieder oder wird sich seiner Ohnmacht bewusst. Dieser Moment entspricht, so Schelling, der religiösen Bedeutung der Elemente, welche, zwar materiell, doch ihrer geistigen Macht über das Bewusstsein entsprechend erfahren werden, daher auch „[...] in den Elementen das Geistige verehrt [wurde]“⁸⁵⁴. So hat die Menschheit mit dem Überwindlich-und-materiell-Werden des ersten Gottes „[...] erst an zweiter Stelle als untergeordnete Naturen Sonne, Mond, ferner dann auch das Feuer, das Wasser, die Winde, d. h. die Luft in ihren Bewegungen, kurz die Elemente[,] verehrt [...]“⁸⁵⁵.

Als gegen das Fortschreiten reaktionär⁸⁵⁶ steht der vorige Uranos im Bewusstsein hier wieder als unbewusste, dem befreienden Fortschreiten widerstehende, Macht auf und wird von Schelling mit *Kronos* oder *Moloch* identifiziert. Kronos ist „[...] wieder Uranos in anderer, schon geistigerer Gestalt“⁸⁵⁷. Als geistigerer Uranos wird Kronos von Schelling deshalb benannt, da er die bereits durch die zweite Potenz der Bewusst-Werdung affizierte erste unbewusste Potenz ist, die mit jener im Streit über die Macht im Bewusstsein steht. Das Bewusstsein des Menschen erfährt so zwar die Wirkung der höheren Potenz, verschließt sich aber auch noch starr gegen sie und beraubt sie ihrer vollen Entfaltung, denn sollte „[...] das Bewußtsey n vom dem Seyn lassen, in das ihm der Gott versunken ist, so könnte dies ohne eine blutige Zerrei ßung nicht geschehen; will es aber an dem Seyn festhalten, so empfindet es die schmerzlichen Wehen, die der vergeistigte Gott über es verhängt [...]“⁸⁵⁸. Kronos ist somit als das Widerstreben gegen den Eintritt in die eigentliche Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit aufzufassen und wird für das menschliche Bewusstsein als zurückhaltend und reaktionär destruktive Kraft, die gegen das Fortschreiten kämpft, bewusst, denn „[...] Kronos bringt nichts *hervor*, verschlingt seine Kinder schon in der Geburt [...] nicht wie die Zeit, welche ihre Kinder gebiert, existieren läßt, und dann wieder verschlingt“⁸⁵⁹.

Indem Kronos dem Aufschluss der zweiten Potenz entgegenwirkt, und sich gegen die Bewusst-Werdung der sowohl simultanen als auch sukzessiven Vielheit der Gestalten, welche sich über das Bewusstsein zu erheben beginnen, verwehrt, ist er noch jene erste reale Gott, der versucht die einseitige Einheit des Bewusstsein zu bewahren. Die Angst vor dem Bewusst-Werden der Falschheit der einseitigen Einheit wird in der Unmöglichkeit, das Falsche festzuhalten, folglich als

⁸⁵³ UPdO, S. 247

⁸⁵⁴ SW XII, S. 198

⁸⁵⁵ Ebd. S. 196f.

⁸⁵⁶ Vgl. Wilson: Schellings Mythologie, S. 121; Ders.: Schelling und Nietzsche, S. 99

⁸⁵⁷ SW XII, S. 287

⁸⁵⁸ Ebd. S. 299

⁸⁵⁹ Ebd. S. 292

Schuld, diese zerstört zu haben und zerstören zu müssen, bewusst. Daher sieht sich der Mensch einer Angst *für* den Gott ausgesetzt, einer Angst, den Gott zu verlieren, und die Ahnung der Freiheit wird ihm unbewusst zur Blut heischenden Schuld.⁸⁶⁰ Diese Schuld wird, da die zweite Potenz die erste Potenz sukzessive zu ihrem Grund macht, auf Letztere geladen, da nur qua A² das ursprüngliche B ins Bewusstsein treten kann.

Insofern die zweite Potenz die Schwere der Ersten erträgt und versucht diese wieder in die Latenz zurückzubiegen, wird das widerstrebende Moment der *Materialität* und *Passivität* des B zum *Leiden* der zweiten, dionysischen Potenz: „Die zweite Potenz war nur verwirklicht und verherrlicht in der Ueberwidnung des B; indem also B, und *soweit* es wieder erweckt ist, ist die zweite Potenz entherrlicht, d.h. in leidenden Zustand gesetzt [...].“⁸⁶¹ Als „[...] außer der Gottheit gesetzte Potenz [...]“ wird der zweiten Potenz die Anerkennung als Gott versagt und sie ist daher „[...] des Menschen Sohn“⁸⁶². Jener Moment wird in der mythologischen Bewegung bewusst als *Herakles* oder *Melkarth* und bezeichnet die dionysische Potenz in ihrer unbewussten, noch neben der Macht der ersten Potenz stehenden Leidensform der befreienden Bewusst-Werdung. Daher kann Schelling erklären, dass die „[...] erste *Erscheinung* oder Wirkung des Gottes im Bewußtseyn, und die erste Anerkennung des Gottes als solchen [...] also wohl unterschieden werden [muß]“⁸⁶³. Die erste Erscheinung der zweiten Potenz als Gott über das Bewusstsein ist daher „[...] ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Mensch und Gott [...]“⁸⁶⁴ und der zweite Gott erscheint „[...] nicht als schon Gott seyend, sondern *als der sich die Gottheit erst zu erwerben hat* durch Ueberwidnung des ersten [...]“⁸⁶⁵. Als durch die ursprüngliche Tat des Menschen außer der Gottheit gesetzte Potenz, welche um die Wirkung auf das Bewusstsein ringt, erscheint diese als *Gott in der Erniedrigung* oder als *latenter Gott*. Somit ist der zweite Gott

⁸⁶⁰ Vgl. Ebd. S. 300; Das Phänomen der Angst als das primäre konstitutionelle Moment der Mythologie wird ausführlich von Wirtz erörtert. Sowohl zu dieser Stelle passend, als auch als allgemeine Anmerkung zu Schellings Konzeption der Mythologie findet sich bei Wirtz folgende Überlegung: „Der Schmerz, der vom Kampf der mythologischen Figuren erzeugt wird, ist der Schmerz, den das Bewusstsein erfährt. Der mythologische Prozess könnte daher als eine Phänomenologie des religiösen Geistes aufgefasst werden, aber eines leidenden Geistes. Was zu dieser Deutung berechtigt, ist nicht nur das Vokabular Schellings, sondern auch die interne Kohärenz mit der Völkergnese, die auch von der Angst bestimmt ist. Die ganze Mythologie kann daher [...] als eine Phänomenologie des Sündenfalls betrachtet werden oder – psychologisch ausgedrückt – als eine Phänomenologie der Angst.“ (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 195f.)

⁸⁶¹ SW XII, S. 317

⁸⁶² Ebd. S. 318

⁸⁶³ Ebd. S. 277

⁸⁶⁴ Ebd. S. 275

⁸⁶⁵ Ebd.

„[...] der Gott, den das Bewußtseyn bloß *leidet*, zu dem es kein freies Verhältniß hat, der in die Ruhe des ersten Bewußtseyns nur wie ein Gericht, wie ein Schicksal tritt, und nicht als der befreiende, der er ist, sondern als der *verwirrende*, schonungslos aufregende, darum Wahnsinn verhängende erscheint“⁸⁶⁶.

Das Bewusstsein fühlt sich mit der beginnenden Wirkung der dionysischen zweiten Potenz zwar einerseits von der einschließenden Herrschaft des B befreit, und durch „[...] die Wirkung des Dionysos kommt die Religion auf die Erde, den Schauplatz des mannigfaltigen Lebens herab“⁸⁶⁷. Andererseits aber ist das Bewusstsein „[...] einem andern Princip, das es noch nicht fassen kann, [...] Preis gegeben [...], und [wird] so gleichsam seiner selbst ohnmächtig, taumelnd [...]“⁸⁶⁸. Die befreiende Kraft der zweiten Potenz wird daher als explosiv-berauschende Überwältigung erfahren, welche den *Übergang von der möglichen zur wirklichen Überwindung* der nun als destruktiv-einschließend bewusst gewordenen Gewalt der ersten Potenz markiert. So verwandelt sich die „[...] Furcht und das Entsetzen vor einer frühern Gewalt, wenn diese plötzlich zusammensinkt [...] natürlicherweise in Hohn und Spott gegen dieselbe“⁸⁶⁹. Diese Dynamik gestaltet sich für den Menschen sowohl als die Erfahrung des Berauscht-Seins (A²) wie des Verrates der früheren Enge (B) und des Ehebruches, welche sich in den verschiedenen, diesen Momenten entsprechenden, symbolischen Handlungen im Bewusstsein inszenieren. Das Bewusstsein ist so zwar erneut von einer weich und weiblich werdenden Gottheit besessen, sodass die Priester sich in Nachahmung des Gottes als Frauen verkleiden und den Greuel der Selbstentmannung begehen sowie Frauen in der heiligen Prostitution den Geschlechtsverkehr mit einem Fremden die Ehrfurcht vor dem zukünftigen, noch unbekanntem dionysischen Gott erfahren.⁸⁷⁰ Das Bewusstsein kann sich in dieser Bewegung aber selbst nicht fassen, da die befreiende Wirkung von der zweiten (göttlichen) Potenz selbst ausgeht, und es verliert sich daher im Rausch der Begeisterung und des Orgasmus. Der Kampf der Überwindung des B durch A² generiert diese Berauschung, insofern die „[...] erregende Ursache des Orgasmus [...] allerdings der befreiende Gott [ist], aber der *Grund*, das Subjekt des Orgasmus, ist das gleichsam wankend, taumelnd gewordene sich selbst nicht mehr fassen könnende, seiner selbst ohnmächtig gewordene, reale Prinzip“⁸⁷¹.

⁸⁶⁶ Ebd. S. 276

⁸⁶⁷ Wilson: Schellings Mythologie, S. 126

⁸⁶⁸ SW XII, S. 247; Auf diesen Moment zurückkommend erklärt Schelling: „Dieses Gefühl der unmittelbaren Freiheit des Menschen, die sich vor keiner Gewalt mehr entsetzt, äußert sich auf dieselbe Weise mehr oder weniger in allen Religionen.“ (SW XII, S. 388)

⁸⁶⁹ Ebd.

⁸⁷⁰ Vgl. Wilson: Schellings Mythologie, S. 119

⁸⁷¹ SW XII, S. 351

Der Moment der nun beginnenden *wirklichen* Überwindung wird von Schelling wiederum durch das Erscheinen einer weiblichen Gottheit bezeichnet. Hierdurch wird das *unorganische* Moment (Kronos) zur *organischen* Entwicklung und das wiederaufgestandene, sich der befreienden Kraft widersetzende B wirklich überwindlich.⁸⁷² So wird Kronos weiblich und durch *Kybele* bezeichnet:

„Wie sich nun Urania zum Uranos verhielt, so verhält sich Cybele zum Kronos. [...] Wie in der Erscheinung der Urania der erste Grund zur Mythologie gelegt wurde, so wird durch die Erscheinung der Cybele der zweite Grund gelegt. Mit der Cybele wird jetzt der Prozeß wirklich; es wird nun das starre Prinzip Gegenstand einer wirklichen Überwindung.“⁸⁷³

Das erneute Weiblich-Werden eines zuvor Männlichen erscheint dem Menschen hier als Vorstellung des Ent-Mannt-Werdens und entspricht der Erschlaffung der höchsten Spannung, die vorher gesetzt war. Als Symbol des Triumphes der Überwindung der *unorganischen Statik* (B) durch die *organisch-orgiastische Dynamik* (B—A²) wird der Phallus in feierlichen Triumphumzügen zur Schau gestellt. Erst mit dieser *zweiten Katabole* wird die bisher im Streit von Möglichkeit und Wirklichkeit liegende Spannung der Überwindung der einseitigen und unbewussten Einheit zur Wirklichkeit des Polytheismus im und mit Bewusstsein. Der Eintritt in diese wirkliche Vielheit der Göttergestalten ist dem Bewusstsein daher als *Götttermutter* gegenwärtig.

Die Spannung der ersten mit der zweiten Potenz ist nun nicht mehr nur *unbewusst, unter Herrschaft der ersten*, oder *bewusst-werdend, im Kampf mit der zweiten*, sondern *im Bewusstsein* selbst gesetzt. Das Bewusstsein der Überwindung (Kybele) des Kampfes der unbewussten Macht (Kronos) mit der befreiend-leidendenden Bewusst-Werdung (Herakles-Dionysos) generiert daher *in sich* die dionysische Potenz, der es sich hingibt. So können beide „[...] nicht mehr, wie zuvor, in einem getrennten Bewußtseyn, sondern in einem und demselben Bewußtseyn coexistieren und [sind] in der That nur Ein Gott [...]“⁸⁷⁴. Die organische Spannung der ersten und zweiten Potenz ist hierdurch *produktiv*, da sie von nun an sowohl wirklich überwunden werden kann, als auch in dieser Überwindung im Produzierten insofern erhalten bleibt, da zwar in Kybele nur ein Gott gesetzt ist, dieser aber „[...] in sich selbst doppelt und widersprechend *zugleich* [ist]“⁸⁷⁵. Wo daher „[...] die beiden Potenzen (Kronos und Dionysos) für das Bewußtseyn sich dergestalt identifizieren, daß ihm derselbe Gott von der eine Seite betrachtet als realer [...], von der andern als idealer [...]

⁸⁷² Vgl. Wilson: Schellings Mythologie, S. 127

⁸⁷³ UPdO, S. 249

⁸⁷⁴ SW XII, S. 364

⁸⁷⁵ Ebd.

erscheint⁸⁷⁶, haben wir es mit einem Ausgleich der beiden Potenzen $A = B$ und A^2 zu tun. Insofern diese sich die Waage halten, wird die Übermacht und Aktivität der ersten Potenz in ihr Ansich und die Latenz zurück gebracht und hierdurch zum Setzenden der dritten Potenz A^3 . Dies soll aber, so Wirtz, „[...] nicht heißen, dass beide Potenzen jetzt versöhnt sind. Sie erscheinen aber nun als zwei zusammengehörige, gegensätzliche Pole.“⁸⁷⁷ Die dritte Potenz können wir daher als das Bewusstsein sowohl der Spannung der Potenz des Unbewussten mit der Potenz des Bewusst-Werdens als auch deren (zukünftige) Aufhebung verstehen. Somit ist die „[...] erste Potenz das Hemmende, Entgegenwirkende des Prozesses. Die zweite Potenz die Wirkende, akzelerierende des Prozesses — die dritte Potenz die antreibende Ursache des ganzen Prozesses.“⁸⁷⁸

Erst mit der dritten Potenz wird die „[...] Wurzel von allem und der Grund des religiösen Bewußtsein[s]“⁸⁷⁹ offenbar. So sind die materiellen unbewussten Vorstellungen, welche als Götter über das Bewusstsein herrschen „[...] nichts anderes als Symptome oder Erscheinungen des wirklichen sukzessiven Zergehen jenes realen [...] Gottes, der jetzt, aber nicht ohne Widerstand, in sein Ansich zurücktritt“⁸⁸⁰. Nur insofern die erste, ausschließlich gesetzte Potenz der zweiten Potenz nachgibt, erzeugt letztere die durch Dionysos (in Kybele) gesetzte und erzeugt Göttervielheit, wobei „[...] auch in der wirklichen Überwindung [...] das erste Prinzip, das zur Überwindung bestimmt ist, noch immer ein gewisses Übergewicht haben [kann]“⁸⁸¹. Hieraus ergibt sich die wirkliche Unendlichkeit der qua der Göttermutter Kybele gesetzten polytheistischen Göttergestalten, wobei diese einerseits in jedem Moment einen *materiellen* und *simultanen* Polytheismus bilden und andererseits den unbewussten Prozess der Produktion dieser Gestalten sukzessive zu Bewusstsein bringen als *geistigen* und *sukzessiven* Polytheismus. Diese Dynamik des *Bewusst-Werdens der drei Potenzen* in ihrer Gesamtheit *und* Sukzession, ist „[...] das Innere, Esoterische, der wahre Verstand und das eigentliche Geheimnis der Mythologie [...]“⁸⁸².

III.2.b.ii.γ. Die dritte Katabole: Zeus, Hades und Demeter

Mit dem Vollzug der zweiten Katabole, wodurch die im Fall des und durch den Menschen gesetzte Spannung zuerst wirklich überwindlich wird, werden die Potenzen in ihrer *Allheit* aufgeschlossen. Schelling erläutert daher, dass wir es „[...] bis zur Cybele [...] immer nur mit zwei Prinzipien zu

⁸⁷⁶ Ebd.

⁸⁷⁷ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 199

⁸⁷⁸ UPdO, S. 250

⁸⁷⁹ Ebd. S. 254

⁸⁸⁰ Ebd. S. 252

⁸⁸¹ Ebd. S. 254

⁸⁸² Ebd. S. 253

tun [hatten]. [...] Von jetzt an haben wie es mit drei Potenzen, mit der Allheit, Totalität derselben zu tun.“⁸⁸³ Zu jenem Grad, zu welchem die außer-sich und positiv gesetzte erste Potenz (+B) wieder in ihr An-sich oder die Latenz zurückgebracht wird (also *wirklich* wieder -B = A¹) wird, kann die durch die befreiende Kraft der Bewusst-Werdung (A²) vermittelte Geistigkeit als Bewusstsein der göttlichen Freiheit (A³) offenbar werden. An diesem Punkt wird uns die, von Appel als Quintessenz Schellings benannte, Einsicht deutlich, dass für Schelling „[...] das Bewusst-Sein immer der doppelte Weg Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott ist, und zwar in allen Epochen und Zeiten“⁸⁸⁴. Den jetzt gesetzten Zusammenhang der Potenzen erläutert Schelling folgendermaßen:

„Gleichwie unter den drei Potenzen die erste, nachdem sie sich selbst — eben dadurch den anderen *ungleich* geworden ist, diese ausschließt, so wird, wenn jene in die sich selbst gleiche — wenn die außer sich seyende in sich selbst, in ihre reine Geistigkeit zurückgebracht ist —, nun umgekehrt auch jene Ausschließung aufgehoben, und es wird nach Wiederherstellung der materiellen Einheit die über-materielle, die aus dem Bewußtseyn ganz verdrängte und in die Tiefe zurückgetretene, — es wird auch der in den Potenzen Eine Gott in das wirkliche Bewußtseyn eintreten.“⁸⁸⁵

Da jener wahrhafte Gott, der in der Allheit der Potenzen besteht, für den Menschen nur in Folge der gesetzten und wieder aufgehobenen Spannung bewusst wird, wird er vom Bewusstsein wieder auf diese Spannung und Trennung der Potenzen bezogen und tritt daher nicht unmittelbar, sondern in einer erneuten Vielheit von Gestalten ins Bewusstsein ein. Hierdurch werden zwar wieder Vorstellungen von Göttern produziert, allerdings keine *materiellen*, sondern *geistige*. So schreitet die Bewusst-Werdung zu

„[...] reinintelligibeln Göttern fort [...], zu diesen Göttern, die zwar noch immer aus der Mythologie [...] entstehen (welche hier den Charakter einer Offenbarung annimmt), aber doch ihrer Natur nach ganz unmythologische, über die Mythologie hinausgehende, man könnte beinahe sagen, metaphysische Götter sind“⁸⁸⁶.

⁸⁸³ Ebd. S. 249f.

⁸⁸⁴ Appel: Zeit und Gott, S. 164

⁸⁸⁵ SW XII, S. 392

⁸⁸⁶ Ebd. S. 393

In der Sukzession produzieren dieselben Potenzen eine *simultane und materielle Göttervielfalt*, die im Bewusst-Werden dieses Prozesses diesen als *sukzessive und geistige Vielgötterei* erklären.⁸⁸⁷ Entstehen die materiellen Götter aus einem Zusammenwirken der Potenzen, sind die geistigen Götter diese selbst und mit dem Bewusst-Werden Letzterer werden „[...] dem Bewußtseyn alle Momente der früheren Bewegung als geschichtliche Momente klar [...]“⁸⁸⁸. Mit dem Bewusst-Werden der Allheit der Potenzen wird damit das von Schelling sogenannte Gebiet der *vollständigen Mythologien* betreten, zu denen er nur die ägyptische, indische und griechische zählt.⁸⁸⁹ Das Besondere an den vollständigen Mythologien ist, dass diejenigen Kräfte, die das religiöse Bewusstsein überhaupt generieren und in ihrer Sukzession diesem als Götter bewusst werden, ebenso in ihrem Zusammenhang als Simultaneität auftreten. Erst mit der Wirkung der dritten Potenz (A³) und dem Entstehen der geistigen Götter wird daher deutlich, dass der Mythos „[...] eine für die Heilsgeschichte absolut konstitutive Funktion [hat], insofern er die erste Antwort Gottes auf den menschlichen Fall ist“⁸⁹⁰. Des Weiteren wird Schellings Potenzenlehre hier, wie Appel weiter ausführt, deutlich als

„[...] Bestimmung des freiheitsleitenden Logos als Überwindung des Abgrunds der Sinnlosigkeit, d.h. die Einsicht, dass Freiheit sich erst in den ‚durchlittenen‘ Erfahrungen von Verletzlichkeit, Abgründigkeit und (selbst)zerstörerischer Bösartigkeit artikulieren lässt. Der Darstellung des theogonischen Prozesses korrespondiert die Einsicht, dass die menschliche Geschichte eine Aneinanderreihung von Sinnwidrigkeiten, Leid und inneren und äußeren Zwängen ist.“⁸⁹¹

Für das sich im mythologischen Prozess befindende menschliche Bewusstsein bedeutet die Wirklichkeit der Allheit der Potenzen also das Entstehen der vollständigen Mythologien, die *in sich* das Bewusstsein ihres Entstehens dokumentieren und daher als *Göttergeschichten* bereits eine gewisse Freiheit von der mythologischen Notwendigkeit generieren, insofern sie einen Über- und beginnenden Durchblick eröffnen. Für Schelling wird, so Gabriel, „[mit] Hesiods *Theogonie* [...] die Mythologie daher endgültig selbstreferentiell, indem sie ihr eigenes Konstruktionsgesetz, eine genealogische Abfolge von reell-göttlichen Gehalten zu sein, in poetischer Form objektiviert“⁸⁹².

⁸⁸⁷ UPdO, S. 253

⁸⁸⁸ SW XII, S. 595

⁸⁸⁹ Vgl. UPdO, S. 254, Vgl. SW XII, S. 431; S. 570

⁸⁹⁰ Appel: Zeit und Gott, S. 161

⁸⁹¹ Ebd. S. 165

⁸⁹² Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 427

Den Moment der qua A^2 in die Idealität übergehende Realität des $A = B$, das in seiner Überwindung die Einheit jener beiden in A^3 setzt, verortet Schelling in der griechischen Mythologie, die daher auch den Schlüssel und das Paradigma für die Erforschung der Mythologien bereitstellt. Diese ist daher nicht nur vollständige, sondern *allgemeine Mythologie*, da in ihr einerseits das Bewusstsein ein freies Verhältnis des in ihm zu einem Ende gekommenen Prozesses hat, wie andererseits deshalb mit einem vollständigen und zusammenhängenden Göttersystem schließt.⁸⁹³ Die griechischen Götter, so Schelling in einer an die Überlegungen der „PdK“ wie auch der „WA“ erinnernde und diese verknüpfende Passage in der „UPdO“,

„[...] entstehen aus dem sich aus der Gewalt des realen Prinzips sanft entbindenden Bewußtsein. Das reale Bewußtseyen wird nicht absolut zerstört. Sie entstehen dem Bewußtsein als eine Art seliger Gefühle oder Visionen, wo auch das materielle Prinzip verschwindet, aber im vergehen noch mitwirkt zur Erzeugung der höhern, geistigen Gestalten, und ihnen die Bestimmtheit mitteilt, in der sie *Ideale* sind [...]. [Sie] sind Wesen der reinen Imagination, denen aber gleichwohl für das Bewußtsein Realität inwohnt. Das bezaubernde und poetische der griechischen Götter ist eben die Vereinigung des Realen und Idealen in ihnen.“⁸⁹⁴

Diese Vereinigung des Realen und Idealen vollzieht sich für Schelling besonders in den Werken des Homer und Hesiod, welche, wie Gabriel Schellings Standpunkt bündelnd darstellt,

„[...] in einem solchen Verhältnis zu den mythologischen Gehalten ihres Bewußtseins [stehen], daß sie diese bewußt als geordnetes Ganzes, als mythologischen Kosmos beschreiben können, in dem jeder Gott seine bestimmte Stelle hat, die ihm geschichtlich zugeteilt worden ist. [...] Die Vielheit der mythologischen Gestalten wird so in die geordnete Einheit der Mythologie aufgehoben [...]. Indem Homer und Hesiod die mythologischen Gehalte und ihre Ordnung durch ihre Dichtungen festschreiben und erkennbare Gestalten (εἶδεα) gewinnen lassen, wird das eigentlich vorsprachliche mythologische Bewußtsein in Sprache übersetzt.

⁸⁹³ Vgl. SW XII, S. 591

⁸⁹⁴ UPdO, S. 261; Hierzu ergänzend Wirtz: „Infolgedessen kann man sagen, dass die *Philosophie der Kunst* und die *Philosophie der Mythologie* eine tautegerische Interpretation der Götter teilen. In beiden Werken meint Schelling, [...] daß die homerischen Götter wirklich ernstlich und wahrhaft als Götter gemeint sind, nicht als allegorische Darstellungen oder Personifikationen von Naturkräften“ (SW XII, 650). Es liegt auf der Hand, dass Schelling eine ‚symbolisch-tautegerische‘ Deutung der Mythologie unterstützt, obwohl er das Wort ‚symbolisch‘ nicht benutzt.“ (Wirtz: *Phänomenologie der Angst*, S. 107) Dabei bleibt aber Folgendes zu bedenken, wie Wirth weiter ausführt: „Doch, die Kontinuität zwischen dem Symbolbegriff in der *Philosophie der Kunst* und der Tautegerie in der *Philosophie der Mythologie* ist relativ, und wir dürfen auch die Unterschiede nicht unterschätzen. [...] Das Symbol in der *Philosophie der Kunst* lokalisiert sich im Rahmen der Identitätsphilosophie. Das heißt, dass das Symbol als objektiver Indifferenzpunkt zwischen Ideal und Real fungiert. Die Götter sind hier auch symbolisch zu fassen, aber sie werden bloß als Stoff der Kunst verstanden. [...] Schelling bietet in der *Philosophie der Kunst* keine Genealogie der Göttergestalten. [...] Im Gegenteil begegnen wir in der *Philosophie der Mythologie* tautegerischen Göttergestalten, die kontinuierlich sich selbst formen. Kurz gesagt ging es in der *Philosophie der Kunst* vorrangig darum, die wirkliche Identität zwischen Form und Inhalt zu zeigen; in der *Philosophie der Mythologie* stammt die Realität der Götter aus der Pathosbewegung des Bewusstseins.“ (Ebd. S. 113)

Der stumme Mythos geht auf diese Weise in die symbolische Ordnung der Zeichen über, wodurch gleichsam sein Bann gebrochen wird.⁸⁹⁵

Mit der wieder in die Latenz zurückgesetzten ersten Potenz, wird also der erste, einseitig reale Gott in die Idealität gehoben und wird somit poetisch, aussprechlich und geistig, denn aus der In-sich-Kehring des ersten Prinzips, das damit zum Grund wird, richtet sich das Geistige auf.⁸⁹⁶

Die Momente der Bewusst-Werdung des den mythologischen Prozess setzenden „[...] festeste[n] Grundes des religiösen Bewusstseins [...]“⁸⁹⁷ werden von Schelling erneut mit Göttern identifiziert. Entgegen der vorigen Epochen wird aber nicht die nun neu ins Bewusstsein tretende Potenz (A³) als Gott über dieses fokussiert, sondern der *Bewusst-Werdung des Prozesses*, der die Götter ins Bewusstsein treten lässt, entsprechend, macht die dritte Potenz die *Dynamik der ersten beiden in ihrer Einheit* offenbar. So wird zwar der jetzt eintretende Verstand über die Mythologie mit *Zeus* benannt, da *in* diesem, als Gott der dritten Potenz, und nicht nur *durch* Dionysos, als Gott der zweiten Potenz, die erste Potenz dynamisch überwunden wird.⁸⁹⁸ Entgegen dem vorigen Moment, in dem das Bewusstsein des Kampfes der ersten beiden Potenzen und die Überwindung der ersten durch die zweite gesetzt war, tritt jetzt das Bewusstsein (A³) des bewusst-gewordenen (A²) Unbewussten (B) in den Vordergrund. Mit Wirtz können wir daher erläutern, dass die

„[...] erste Potenz [...] besiegt, aber nicht ausgeschlossen [wird]. Hierbei tritt [...] ans Licht, inwiefern Schellings Bild von Griechenland nicht rein klassisch ist. Das unbewusste, blinde Prinzip bleibt als wesentliches Element dieser Kultur. Die Idee der Schönheit wird in der griechischen Mythologie nicht auf Kosten des realen Prinzips erreicht. Im Gegenteil ist es nur durch die erste Potenz, die jetzt wieder als Grund gesetzt ist, dass die Potenzen in ihrer Reinheit harmonisch sich manifestieren können.“⁸⁹⁹

Das Bewusstsein wird sich hier demnach deutlich bewusst, dass etwas an ihm selbst unbewusst ist und *als dieses Unbewusste das Bewusstsein affiziert*. Als *A an B*, das als *B in A* erfahren wird, entspricht dieser Moment dem Gewahrwerden des Unsichtbarseins einer doch erfahrenen Wirkung, woraus sich dessen mythologischer Name ergibt: „Der aus seinem Außersichsein in sein An sich zurückgebrachte Gott ist der unsichtbare Gott, der Hades [...]“⁹⁰⁰. Dieser Gott „[...] heißt Aides als

⁸⁹⁵ Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 414

⁸⁹⁶ Vgl. Wilson: Schellings Mythologie, S. 142

⁸⁹⁷ UPdO, S. 265

⁸⁹⁸ SW XII, S. 584

⁸⁹⁹ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 202

⁹⁰⁰ UPdO, S. 262

der unsichtbar sein *wird*, nicht als der es schon ist [...]“⁹⁰¹, insofern er der in der Überwindung begriffene und latent aber nicht inexistent gesetzte ist. Als Überwundener und Unsichtbarer und damit die geistige dritte Potenz im Bewusstsein setzende Ursache des Prozesses ist er Zeus, denn der einseitig reale Gott ist

„[...] in Zeus ebensowohl überwunden als in Aides. Er ist in Zeus nur positiv überwunden, [...] während in Aides das Blinde bloß negiert, einfach als Vergangenheit gesetzt ist. Aides ist nur [...] Zeus von unten, von der negativen Seite betrachtet. [...] Der blinde Gott wird als solcher Aides, nur inwiefern er er zugleich Zeus wird, und er wird Zeus, nur insofern zugleich Aides.“⁹⁰²

Mit dem Bewusstsein des bewusst-gewordenen Unbewussten, welches nun als Grund dieser Bewusstwerdung *am Bewusstsein als Unbewusstes* ist, ist dasselbe Bewusstsein „[...]“, das das Setzende der Göttervielfalt ist [...] uno eodemque qctu auch das Bewußtsein des innern Gottes, des Gottes an sich“⁹⁰³. Dadurch erscheinen die vorigen Götter jetzt rückwirkend in ihrer Genealogie als verhüllte oder unbewusste Formen des wahren Gottes und

„[...] Uranos, Kronos und Zeus [kommen] auf eine Linie zu stehen. Sie erscheinen als [...] gewordene Götter; er allein nur als der unsichtbare Gott, erscheint als der ungewordene Gott. Auf diese Weise nun ist es vermittelt, [...] daß die sämtlichen Götter der Vergangenheit dieses in sein Ansich zurückgebrachten Gottes, als Momente der Geschichte dieses Gottes erscheinen, d.i., als theogonische Momente.“⁹⁰⁴

Als unbewusste Formen des wahren Gottes oder Formen des unbewussten Gottes, entstehen die drei Söhne des Kronos als „[...] das gemeinschaftlich Verhüllende und Verbergende des realen Gottes. Diesen in den drei Göttern gemeinschaftlich verhüllten Gott können wir also den *absoluten* Hades nennen, zum Unterschied des relativen, der nur die negative Seite dieser Verhüllung ausdrückt.“⁹⁰⁵ So zeigt sich, dass die drei Potenzen als drei Söhne des Kronos „Aides, Poseidon und Zeus [...] die drei ‚umgestellten‘ Gestalten der ersten Potenz [sind]. Sie regieren anstelle des Kronos, insofern sie der besiegte Kronos sind.“⁹⁰⁶

⁹⁰¹ SW XII, S. 579

⁹⁰² Ebd. S. 627f.

⁹⁰³ UPdO, S. 264

⁹⁰⁴ Ebd. S. 263

⁹⁰⁵ SW XII, S. 628

⁹⁰⁶ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 203

Die im Verstand der dritten Potenz gesetzte Allheit der Potenzen, welche als mythologische Götter stets aus der Dominanz der ersten Potenz durch die aufschließende und befreiende Kraft der zweiten Potenz sowie deren Spannung miteinander hervorgehen, setzt somit die Allheit im Bewusstsein des Menschen unter dem Exponenten des Unbewussten (B). So ist *Hades*⁹⁰⁷ „[...] der Kronos im Kronos, die rein negative Seite des Kronos, das schlechterdings sich Versagende [...]“⁹⁰⁸, *Poseidon* „[...] ebenfalls Kronos, aber inwiefern er der höheren Potenz schon zur Materie geworden, sich ihr materialisiert hat“⁹⁰⁹. Als den Prozess der Materialisierung repräsentierend ist Poseidon zudem „[...] im Materiellen, was Dionysos im Formellen oder als Ursache ist. [...] Das Feuchte, Flüssige in ihm kommt von der höheren Potenz, von Dionysos; aber das Wilde, Bittere, Salzige ist das Kronische in ihm, denn er ist nur der erweichte, gleichsam flüssig gewordene Kronos [...]“⁹¹⁰. Schließlich ist *Zeus* „[...] auch Kronos, aber der von seinem eigenen Negativen, wie von der Wirkung der entgegengesetzten Potenz jetzt gleicherweise befreite Gott [...]“⁹¹¹ und fungiert deswegen, so Wirtz, „[...] als die dritte Potenz innerhalb der ersten Potenz, oder genauer gesagt: Zeus ist die A³ untergeordnete erste Potenz. Die Funktion der ersten Potenz ist es, Grund zu sein.“⁹¹² Aus diesem Grund ist für Schelling „[...] Zeus dem an das Ende gekommene Bewußtsein Repräsentant des ganzen mythologischen Prozesses. Zeus war insofern schon mit Uranos und Kronos, ja vor ihnen.“⁹¹³

Da nun „[...] allmählich *an* dem realen Gott selbst die Wirkungen der drei formellen Potenzen hervortreten [...]“⁹¹⁴, produzieren sich dem Bewusstsein jetzt sowohl die *materiellen* als auch die diese *verursachenden geistigen* Götter, wobei hierdurch der Unterschied zwischen *exoterischer* und *esoterischer* Mythologie entsteht: „Die Materielle Göttervielfalt verhält sich [...] als das Exoterische; die geistigen Götter sind der Inhalt eines esoterischen Bewußtseins — sie sind das Innere, das Verborgene, das Mysterium der Mythologie [...]“⁹¹⁵

Wie zuvor wird das *Bewusstsein* dieses Moments durch eine weibliche Gottheit bezeichnet, die jetzt die Vermittlung und Mitte des realen und idealen Gottes bzw. jetzt noch sichtbaren B, das

⁹⁰⁷ „Schelling unterscheidet zwischen Hades und Aides, indem der erste einen früheren Moment der ersten Potenz darstellt. Hades ist daher die erste Potenz, die noch nicht völlig überwunden wurde (vgl. SW XII, 580).“ (Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 203) Um das Verständnis zu erleichtern, verwenden wir diese beiden Titel als synonym, da es Schelling ohnehin darum geht, Ersteren als Letzteren zu zeigen.

⁹⁰⁸ SW XII, S. 579

⁹⁰⁹ Ebd. S. 580

⁹¹⁰ Ebd. S. 581

⁹¹¹ Ebd. S. 582

⁹¹² Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 204

⁹¹³ UPdO, S. 323

⁹¹⁴ SW XII, S. 580

⁹¹⁵ UPdO, S. 264f.

unsichtbar werden soll, darstellt und so auch das Exoterische mit dem Esoterischen der Mythologie verbindet, indem es Letzteres als *Grund* von Ersterem zeigt. Diese *dritte und letzte Katabole* der Mythologie wird durch *Demeter* bezeichnet, welche das Bewusstsein markiert, das zwischen der exoterisch-materiellen Mythologie und den esoterisch-geistigen Mysterien steht. Als in der Mitte zwischen dem realen und idealen Moment verortet ist Demeter einerseits „[...] dem ersten immer noch anhänglich [...], aber doch schon begriffen in der Überwindung durch den zweiten“⁹¹⁶. Insofern diese Überwindung wirklich wird, wird in Demeter „[...] zugleich der Sieg gefeiert, den *in* oder *mit* Demeter das menschliche Bewußtsein über jene blinde Gewalt errungen [...]“⁹¹⁷ hat.

Mit dem Sieg über das den Menschen umtreibende und nomadisch gemacht habende erste Prinzip wird für Schelling in Demeter entsprechend die Sesshaftigkeit und der Ackerbau wirklich. Was in *Urania* bloß *möglich* war und in *Kybele* sukzessive *wirklich* zu werden begann, das *ist jetzt wirklich* in *Demeter*: „Demeter ist die letzte *καταβολή* der ganzen Mythologie. Demeter ist in späterer zeit, was *Urania* und *Cybele* in einer früheren Periode waren.“⁹¹⁸ Mit Demeter ist daher der exoterische mythologische Prozess beruhigt und grundgelegt. In Demeter ist somit der Prozess einerseits beruhigt, andererseits die beunruhigende Alteration des Anfangs im Bewusstsein gesetzt. Die Bewusstwerdung steht daher an einem Punkt der möglich gewordenen Einsicht in den unbewusst-esoterischen Grund der Alteration, der die Religionsgeschichte beförderte, sodass „[...] dieses dem Bewußtsein bis jetzt ungegenständlich, verborgen gebliebene, Prinzip, erscheint [...] als der Anlaß des ganzen Prozesses“⁹¹⁹. Das bisher *unbewusste Subjekt der Religionsgeschichte* Schellings tritt also in den esoterischen Mysterien ins Bewusstsein ein und wir haben daher nun zu verfolgen, inwiefern Schelling die Mysterien als Ende des mythologischen Prozesses versteht, um die genuine Dynamik jenes Subjekts nachzuvollziehen.

III.2.b.iii. Die befreienden Vorstellungen der Mysterien als Ende der Mythologie

Das Bewusstsein über das Subjekt des Anfangs des mythologischen Prozesses wird von Schelling als weibliche Gottheit dargestellt, die aus der Demeter hervorgeht und daher als deren Tochter der Gegenstand und Inhalt der Mysterien ist. *Persephone*, die Tochter der Demeter, ist das *unbewusste Subjekt der Religionsgeschichte* Schellings und ist durch den menschlichen Durchgang und das Erleiden des mythologischen Prozesses jetzt als *im* oder *am Bewusstsein gesetztes Unbewusstes*

⁹¹⁶ Ebd. S. 267

⁹¹⁷ Ebd. S. 271

⁹¹⁸ Ebd. S. 268

⁹¹⁹ Ebd. S. 269

bewusst. Hiermit beginnt sich der im Fall des Menschen unbewusst gesetzte (Begriff des) Monotheismus umzukehren, denn das menschlichen Bewusstsein ist sich jetzt

„[...] des Bandes, wodurch es dem realen Gott verbunden ist, [...] zuerst bewusst als eines zufälligen, welches sich eben darum von dem wesentlichen unterscheidet; denn wesentlich ist dem Bewußtsein das Gottsetzende, und zufällig ist ihm, das den realen Gott Setzende zu sein“⁹²⁰.

Was im Anfang positiv gesetzt wurde, wird jetzt wieder als *an sich bloß möglich* oder *als Potenz* bewusst, daher Schelling ausführt, dass mit dem Bewusst-Werden der Persephone das Zufällige und durch unvordenkliche Tat Zugezogene weggenommen wird und in seinem Zurücktreten „[...] an seiner Statt [...] den Gott zurück[läßt], der *an sich* Gott, lautere Potenz und Geist, und als solcher *seyend* ist“⁹²¹. Das unbewusste Gott-Setzen des Menschen oder Gott-Setzen des unbewussten Menschen kehrt sich somit über ein Bewusst-Werden der unbewussten Dynamik zum bewussten Gott-Setzen oder Setzen Gottes als bewussten *Geistes*. Wie diese Umkehr sich im Bewusstsein vorstellt, beschreibt Schelling als *Erfahrung der Mysterien*, welche zu ihrem Ende die Bewusst-Werdung ihres Inhaltes als *Lehre der Mysterien* haben, die den trinitarischen Monotheismus des Christentums antizipieren. In diesem Sinne repräsentiert Persephone mit Wirtz zwei verschiedene Momente: „1) Erstens stellt Persephone als Kore die Ur-Unentschiedenheit des Urbewusstseins dar, d.h. den Übergang vom Urmenschen zum gefallenem Menschen. 2) Zweitens aber stellt sie die Aufhebung des mythologischen Bewusstseins und den Übergang zum Christentum dar.“⁹²² Hieraus erklärt sich, warum Schelling sich sowohl am Anfang als auch am Ende der „PdM“ mit Persephone beschäftigt. Außerdem wird hierdurch deutlich, dass die Geschichte der Bewusst-Werdung des unbewussten Subjekts der Religionsgeschichte Schellings als *Geschichte der Persönlichkeit* verstanden werden kann, insofern Persönlichkeit als (und erst am) *Ende* dieser Geschichte ebenso als *Anfang* bewusst wird. Insofern also das Bewusstsein

„[...] sich des Bandes, womit es dem realen Gott verbunden ist, als eines zufälligen bewußt [wird] [...], sondert es dieses Prinzip auch wirklich ab, indem es dieses Prinzip für sich, d.h. als eigene, besondere Persönlichkeit setzt. [...] Hier, wo der Zauber sich löst, in dem es bisher bedangen war, wird auch der

⁹²⁰ Ebd. S. 268

⁹²¹ SW XII, S. 634

⁹²² Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 236

Anfang, der Anlaß des Prozesses klar, [...] und insofern kann der Anlaß des Prozesses schon Persephone genannt werden.“⁹²³

Inwiefern diese Bewusst-Werdung des Anfangs am Ende als befreiend erfahren wird, versucht Schelling in seiner Nachzeichnung der Liturgie der eleusinischen Mysterien darzustellen, deren Rekonstruktion wir uns jetzt widmen wollen. Da allerdings, wie Gabriel kritisch anmerkt, sich „[...] bei Schelling romantische Phantasie und historisch-kritische Quellensichtung bisweilen unentwirrbar ineinanderflechten [...]“⁹²⁴, geht es uns hier nur um die Hauptmomente der menschlichen Erfahrung in Schellings Konzeption der Mysterien.

III.2.b.iii.a. Die Erfahrung und Struktur der Mysterien

Mit dem Bewusst-Werden des Anfangs des mythologischen Prozesses, welcher in einer Alteration und Reaktivierung des durch den Naturprozess eigentlich im menschlichen Bewusstsein überwunden und als Potenz gesetzten Prinzips des Unbewussten besteht, wird das unbewusste Subjekt dieses Anfangs jetzt als bewusst-gewordene *Persönlichkeit* gesetzt. Mit dem Bewusst-Werden der *Persönlichkeit des Prozesses* wird sich der Mensch dadurch auch der über ihn mächtigen *Potenzen als Persönlichkeiten* bewusst. Die homerischen Götter beschreibt Schelling daher als „[...] an sich selbst und innerlich geistige Wesen, wahre Persönlichkeiten [...] als Resultat eines nun völlig beendigten [...] Processes [...]“⁹²⁵. Insofern nun die bisher als exoterische unbewusste Mächte *über* das Bewusstsein erfahrenen Potenzen jetzt *mit* und *im* Bewusstsein als Persönlichkeiten gesetzt werden, wiederholt sich die Götter Geschichte jetzt auf persönliche Art und Weise.⁹²⁶ Sie muss daher nochmal, jetzt persönlich und in ihrer Gesamtheit, *erfahren* werden, denn, wenn, wie Wirtz formuliert, „[...] die ganze Mythologie als ein Befreiungsprozess aufgefasst werden soll, dann soll am Ende dieser Entwicklung genau diese Befreiung dargestellt werden“⁹²⁷. Indem die Geschichte der Bewusst-Werdung am Ende bewusst wiederholt wird, wird sich das Bewusstsein also des Anfangs der Geschichte als seiner persönlichen bewusst und die Erfahrung der

⁹²³ UPdO, S. 269

⁹²⁴ Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 459

⁹²⁵ SW XII, S. 650

⁹²⁶ „Die Mysterien [...] enthielten dieselbe esoterische Seite der Mythologie, dieselbe esoterische Geschichte der Mythologie, die wir in der Philosophie der Mythologie vorgetragen haben, aber in Bezug auf das Bewußtsein.“ (UPdO, S. 299)

⁹²⁷ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 238

Mysterien besteht daher wesentlich in der persönlichen Intensität der durch diese vermittelten religiösen Erfahrung.⁹²⁸

Da die Mysterien von Schelling „[...] als letzte Krisis des mythologischen Prozesses oder Bewußtseins [...]“⁹²⁹ interpretiert werden, stellt er den Vorgang der Mysterien selbst als künstlich und kunstvolle Reinszenierung von Erscheinungen dar, die dem Bewusstsein ehemals unfrei angetan waren. So beschreibt er, wie durch

„[...] φαντασµατα [...] alle Zustände des frühern Bewußtseins in dem Bewußtsein des Einzuweihenden wieder hervorgerufen werden, also zuerst alle Schrecken der frühern Momente des Bewußtseins, dann der Todeskampf des mit dem realen Prinzip ringenden Bewußtseins, endlich die vollkommene Befreiung“⁹³⁰.

Wesentlich ist hierbei die Induktion eines Zustandes, dem das anfängliche Bewusstsein der Menschheit entsprach, als es über die Unbewusstheit unbewusst war. Da dieser Zustand nun mit Bewusstsein gesetzt wird, wurde, wie Schelling den antiken Quellen entnimmt, durch einen Wechsel von Licht und Finsternis ein mittlerer Zustand zwischen Erleuchtung und Verfinsternung des Bewusstseins, bzw. ein Zustand zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit hergestellt. In diesem Zustand der Orientierungslosigkeit befindlich, sollten die Einzuweihenden den Schrecken und die Gewalt der Herrschaft der ersten Potenz erfahren und qua *kathartischer Ekstase* den gottbesessenen *enthousiasmos* erfahren, der auf das Folgende vorbereitet. Die nächste Stufe war der symbolische Tod, die *teletē*, des im Todeskampf mit den mythologischen Schrecken befindlichen Bewusstseins und die dadurch erfolgende *Lysis* von der ersten durch die zweite Potenz. Jener Moment wird von Schelling als Übergang zur vollkommenen Einweihung beschrieben, welche zum Anschauen (*epopteia*) als Zustand der vollkommenen Seligkeit führen sollte, das wohl auch durch eine belehrenden Erklärung (*myēsis*) vermittelt wurde.

Die erkämpfte Seligkeit sollte jedenfalls als Befreiung und Entlassung von einer früheren Notwendigkeit und einem früheren Zwang erfahren werden, wobei diese „[...] frühere Notwendigkeit aber [...] nur die des mythologischen Prozesses sein [kann]“⁹³¹. Diese frühere

⁹²⁸ Diese Konklusion teilt Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 244 und verweist an dieser Stelle auf den angesehenen Philologen und Mysterien Forscher Burkert, dessen Ansicht hier mit der Schellings koinzidiert. Diesen Punkt, minus der Betonung der Persönlichkeit, hebt auch Cürsgen hervor: „Das ursprüngliche Wovon des Bewußtseins ist in eins die Tat der inneren Hervorbringung dieses Wovon, die unmittelbar dem Bewußtsein unbewußt bleibt und daher durch die Geschichte hindurch muß, um gewußt und voll bewußt zu werden. Als Geschichte kommt das Bewußtsein zum Wissen von sich selbst, damit zu seiner Freiheit und darin von Gott.“ (Cürsgen: Letztbegründung und Geschichte, S. 73)

⁹²⁹ UPdO, S. 298

⁹³⁰ Ebd. S. 299

⁹³¹ Ebd. S. 305

Notwendigkeit wird erst im Rahmen der Mysterien bewusst als das Fallen des Bewusstseins unter die erste Potenz als dem Prinzip des Todes.⁹³² Hierdurch wird, mit Appel gesprochen, bewusst, dass die „[...] *mythologischen Potenzen* im Grunde genommen *Gestalten der Todesangst* waren“⁹³³. Die Erfahrung der Mysterien besteht für Schelling daher sowohl in dem *persönlichen Bewusst-Werden der Sterblichkeit des Menschen* als auch der *Befreiung von der im mythologischen Prozess unbewussten Angst vor dem Tod*. Denn, wenn „[...] die erste Potenz als ‘Princip des Todes’ zu denken ist [...], dann erscheinen die Mysterien als Tod des Todes, oder mindestens als Antidoton gegen ihn“⁹³⁴. Das Antidoton besteht aber darin, dass sich das Bewusstsein in den Mysterien über die materielle Macht der Mythologie erhebt und diese als Vergangenheit setzt, wodurch zuerst ein geistiger Gott ins Bewusstsein tritt, der *zukünftig* ist und die Freiheit vom Tod verheißt. Appel führt hierzu passend weiter aus, dass

„[...] Freiheit bei Schelling letztlich die Freiheit vom Tode als Freiheit zum Tode (Ablassen von der Seinsbewältigung) meint. Erst der Mensch, der dem Abgrund des Todes damit begegnet, dass er vom Leben und damit von seinem eigenen Willen lassen kann, ist in der Lage, den Tod zu überwinden. Zwar nicht den physischen Tod, aber das Bewusstsein des Todes als Abgrundes.“⁹³⁵

Haben wir damit die Grundzüge der Struktur und Erfahrung der Mysterien beleuchtet, bleibt es uns nun übrig, die durch diese Erfahrung sich im Bewusstsein des Menschen neu konfigurierenden Vorstellungen, welche Schelling als *Lehre der Mysterien* beschreibt, zu interpretieren.

III.2.b.iii.β. Die Lehre der Mysterien vom dreifachen Dionysos

Obwohl Schelling die Lehre der Mysterien sowie das liturgische Vokabular in Beziehung zum Entstehen des platonisch-philosophischen Selbstbewusstseins setzt⁹³⁶, betont er, dass

„[...] der Unterschied zwischen Philosophie und Mysterien in Ansehung der höchsten Erkenntnis dieser [ist], daß die höchste Erkenntnis in den Mysterien aus einem vorhergehenden materiellen oder realen Prozeß

⁹³² Vgl. Ebd. S. 220

⁹³³ Appel: Zeit und Gott, S. 186

⁹³⁴ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 241

⁹³⁵ Appel: Zeit und Gott, S. 186

⁹³⁶ „Schellings Rückbindung der Genese des philosophischen Bewußtseins an die Mysterien läßt sich, was Schelling selbst gesehen hat, insbesondere durch die Rekurrenz von Mysterienterminologie in der griechischen Metaphysik selbst plausibilisieren.“ (Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 460)

entstand, während in der Philosophie die Erkenntnis zwar auch durch stufenweise Befreiung, aber durch ein besonnenes Aufsteigen vom Konkreten zum Geistigen, zu den reinen Ursachen, erworben wird⁹³⁷.

Die Lehre der Mysterien ist daher nicht als abstrakte Theorie zu verstehen, sondern wurde, so Schelling, „[...] durch wirkliche Vorgänge geschichtlich vorgestellt“⁹³⁸, und „[...] gerade in den Mysterien war die rein religiöse Bedeutung [...] vorherrschend [...]“⁹³⁹. Nur durch diese wurden die höchsten Ursachen als allgemeine Götter und die „[...] Mysterienlehre als der Inhalt der höchsten, wahren und allgemeinen Religion erkannt“⁹⁴⁰. Diese bestand, so Schelling weiter, in der Geschichte des religiösen Bewusstseins selbst, welche zu ihrem Inhalt die Geschichte des Gottes hat, der „[...] aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Geistigkeit sich verklärt und überwunden hat“⁹⁴¹.

Erst durch die erlebte Bewusstwerdung des qua letzter mythologischer Katabole ins Bewusstsein gesetzten Anfangs der unbewussten Krisis des A und B, welcher in der Mythologie der dauernde Kampf zwischen Materialität und Immaterialität⁹⁴² war, gestaltet sich in den Mysterien die *Trennung von Geist und Materie*, welche dem Unterschied von exoterisch-materiellen und esoterisch-geistigen Göttern entspricht. So ist die „[...] letzte Krisis daher nichts anderes als was das Wort sagt: Auseinandersetzung, Scheidung“⁹⁴³. Durch die Scheidung der materiellen von den geistigen Göttern vollzieht sich im Bewusstsein selbst die *befreiende Unterscheidung von unbewussten und bewussten Göttern über das Bewusstsein*, wodurch dieses seine Geschichte sowohl ins Bewusstsein hebt als auch von sich zu unterscheiden vermag. So unterscheidet sich das Bewusstsein jetzt vom materiell-unbewussten Prozess als eines vergangen und antizipiert in den „[...] Mysterien die Zukunft des Bewußtseins, d.h. das Christentum [...], indem in ihnen die christliche Trinität in der Gestalt der Mysterienlehre von den drei Dionysoi präludiert“⁹⁴⁴. In der Vorstellung des dreifachen Dionysos werden also die Prinzipien der mythologischen Bewegung „[...] im mythologischen Bewußtseyn selbst erkannt, ihm selbst als Principien gegenständlich [...]“⁹⁴⁵. Insofern hier die drei Potenzen nicht als theoretische Begriffe erfasst wurden, sondern als

⁹³⁷ UPdO, S. 315

⁹³⁸ Ebd. S.315 f.; ebenso deutlich auf S. 322, wo Schelling nochmals betont, „[...] das auch die Mysterienlehre nicht bloß abstrakt, sondern durch wirkliche Vorgänge geschichtlich gezeigt wurde. Jene letzte, geistige Einheit war nicht eine absolut, schlechthin gesetzte, sondern eine gewordene, aus dem theogonischen Prozeß erzeugte.“

⁹³⁹ Ebd. S. 349

⁹⁴⁰ Ebd. S. 349 f.

⁹⁴¹ Ebd. S. 351

⁹⁴² Vgl. ebd. S. 240; 251; 308

⁹⁴³ SW XII, S. 662

⁹⁴⁴ Gabriel: Der Mensch im Mythos, S. 456

⁹⁴⁵ SW XII, S. 634f.

die Geschichte des religiösen Bewusstseins in dieses eintreten, „[...] war in den Mysterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft [unvermeidlich]“⁹⁴⁶.

Aus der neu auftretenden Bedeutung der Zukunft des Bewusstseins können wir mit Wirtz sagen, dass für Schelling das „[...] mysterische Bewusstsein [...] das Bewusstsein der Zukunft [ist]“⁹⁴⁷ und „[...] die Mysterien bei Schelling [...] ihre Bedeutung als kollektive und auch individuelle Eschatologie bekommen“⁹⁴⁸. Damit tritt die *bisher unbewusste eigentliche Bedeutung* der Geschichte ins Bewusstsein ein, insofern der Weg dieser Geschichte des menschlichen Bewusstseins sich als (eschatologisch-soteriologische) *Phänomenologie des Religiösen* zeigt, denn die

„[...] äußere exoterische Götterwelt bleibt bloß stehen als *Phänomen* des inneren Vorgangs, sie hat nur noch die Realität einer *Erscheinung*; denn das Reelle, die eigentlich religiöse Bedeutung, ist bloß noch in jenen esoterische Begriffen, welche sich [...] auf die reinen *Ursachen* des mythologischen Processes beziehen, in deren Bewußtseyn das Urbewußtseyn, durch dessen Zertrennung Mythologie zuerst entstand, wiederhergestellt erscheint“⁹⁴⁹.

Die höchste Lehre der Mysterien bestand folglich darin, dass die verursachend-geistigen und persönlichen Götter „[...] nur verschiedene Gestalten eines und desselben *aus sich selbst, durch sich selbst, und in sich selbst* sich bewegenden Gottes, oder [...] Momente dieses einen *aus, durch und in sich selbst* gehenden Gottes sind“⁹⁵⁰.

Dass diese Gestalten dem Bewusstsein als *Gestalten des Dionysos* vorstellig werden, liegt einerseits darin begründet, dass die erste Potenz in ihrer Überwindung = der zweiten wird und damit die dritte setzend die Einheit dieser drei nur qua befreiender Bewusst-Werdung erreicht wird. Andererseits hört die Mysterienlehre „[...] nicht auf die Sprache der Mythologie zu reden, die einzige, welche der damaligen Zeit verständlich war“⁹⁵¹. In der Mythologie war Dionysos der Repräsentant der ersten befreiend-berauschenden Bewusst-Werdung (von) der notwendig-leidhaften Gewalt des Prozesses. Jedenfalls ist die zweite Potenz der Bewusst-Werdung die eigentlich vermittelnde und daher das verbindende Glied, sodass Schelling ausführen kann, dass der

⁹⁴⁶ SW XIII, S. 507

⁹⁴⁷ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 251

⁹⁴⁸ Ebd. S. 229

⁹⁴⁹ SW XII, S. 635

⁹⁵⁰ UPdO, S. 320

⁹⁵¹ Ebd. S. 325

„[...] reale Gott in sein Ansich zurückgebracht [...] dem Überwinder gleich [...] selbst Dionysos [ist]. Nur ist er Dionysos ¹ — und der bisher so genannte Dionysos ist Dionysos ²; das dritte ist aber der als Geist seiende Gott [...] der von Anfang an sein sollte. Diese dritte Persönlichkeit, die der erste Dionysos an seiner Statt zurückläßt oder setzt, indem er vom Sein scheidet [...] ist Dionysos ³.“⁹⁵²

Hervorzuheben ist hier, dass, dem jetzigen Moment des Bewusstseins entsprechend, Dionysos von Schelling als (geistige) *Persönlichkeit* bezeichnet wird, dagegen er dem im mythologischen Prozess befindlichen Bewusstsein „bloß“ ein (materieller) *Gott* war. Das Werden der Persönlichkeit und Freiheit des Gottes, welches wir als ein Bewusst-Werden des zuerst Unbewussten interpretierten, ist dem Bewusstsein erst mit der Lehre der drei Gestalten des Dionysos ersichtlich. So ist das Eintreten des unbewussten Subjekts der Religionsgeschichte = Persephone ins Bewusstsein damit verbunden, dass sich das Bewusstsein über den *Anfang dieser Geschichte als eines unbewussten bewusst* wird. Deshalb kann für Schelling Persephone als Repräsentant des subjektiven Anfangs „[...] nur als das Setzende, als die Mutter des objektiven Anfangs gedacht werden. Der objektive Anfang ist jener erste Dionysos, der im Verlauf des ganzen Prozesses Gegenstand der Überwindung ist.“⁹⁵³

Da dieses Bewusstsein erst am Ende des Prozesses und infolge der letzten mythologischen Katabole oder Krisis entsteht, welche durch Zeus Herrschaft repräsentiert wird, wird diese Gestalt des Dionysos als Sohn des Zeus und der Persephone vorgestellt und mit dem Namen *Zagreus* benannt.⁹⁵⁴ Dieser ist, so Wirtz, „[...] die vergeistigte Form des ersten realen Prinzips“⁹⁵⁵ und insofern identisch mit Hades, der der vergeistigte, wieder ins Ansich zurückgetretene, und damit unsichtbar gewordene erste Gott ist, daher Schelling bezüglich Dionysos¹ erklärt: „Dionysos ist auch Hades. Aber Hades war dieser Dionysos nur als der unsichtbar gewordene.“⁹⁵⁶ Das aus dem Unfall der Aktualisierung der ersten Potenz folgende und unabsichtlich die Herrschaft des ersten (unbewussten) Gottes gesetzt habende erste Bewusstsein wird folglich in dem Raub und der Vermählung der Persephone mit Hades veranschaulicht. Insofern Zagreus mit Hades identisch ist, ist Persephone also auch Gemahlin des Dionysos, woraus folgt, dass Persephone als *Mutter Zagreus*, als *Gemahlin Zeus* und als *sowohl Mutter als auch Gemahlin Hades* das *unbewusste Band* der drei Gestalten ist.

⁹⁵² Ebd. S. 321

⁹⁵³ Ebd. S. 324

⁹⁵⁴ Vgl. Ebd.

⁹⁵⁵ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 272

⁹⁵⁶ UPdO, S. 322

Das Bewusstsein dieses unbewussten Bandes, welches als *zwischen unbewusst und bewusst vermittelndes Bewusstsein* das Bewusstsein der zweiten Potenz ist, ist Demeter. *Demeter* ist aus diesem Grund, so Schelling, die Mutter des zweiten Dionysos, Dionysos ², welcher der Dionysos der den mythologischen Prozess befördernden zweiten Potenz war und auf Grund seiner befreiend-berauschenden Wirkung *Bacchus* genannt wird.⁹⁵⁷ Bacchus kann allerdings, obwohl er der Überwindungsfaktor des dunklen Prinzips ist, Demeter nicht versöhnen, da er eben als Gegenteil der ersten Potenz erscheint.⁹⁵⁸

Demeter, als das Bewusstsein des gemeinschaftlichen Bandes der drei Gestalten, die noch nicht das wirklich setzende, sondern vermittelnde derselben ist, markiert als Übergang von realem und idealem Gott dasjenige Bewusstsein, das sich des unbewussten Subjekts der Religionsgeschichte als eines eigenen Verlusts oder Mangels bewusst ist. Demeter ist in diesem Sinne dasjenige Bewusstsein, das sich *seines eigenen unbewussten Moments bewusst* ist und diesen deshalb als Verlust erfährt, weil es sich eigentlich als Bewusstsein weiß, welches sich im Unbewusstsein folglich selbst vermisst. Das bewusst-werdende Setzen der drei Gestalten ist sich daher seines Anfangs in der unbewussten Ohnmacht (Persephone) bewusst, welche, unter der Herrschaft des durch sie aktualisierten Gottes der Potenz des Unbewussten (Hades) stehend, als Verlust und Raub durch diesen betrauert wird. So

„[...] beginnt die Trauer der Demeter, der Mutter — denn sie ist das zurückgebliebene Bewußtsein. Sie sucht die Tochter, sie sucht den Gott, der zuerst der ihr ganzes Bewußtsein ausfüllende war. An seine Stelle ist die Göttervielheit getreten, in der sie sich verletzt fühlt und die nur Stücke des verschwundenen Gottes ist. Auch der befreiende Gott kann sie nicht heilen, denn er ist die Ursache des zwischen viele geteilten Seins. [...] Nicht eher beruhigt sich Demeter, nicht eher gibt sie ihr ausschließliches Verhältnis zu dem realen Gott auf, [...] als bis sie in Einem Akt zur Mutter des dritten geworden ist [...]. Damit aber die Beruhigung der Demeter vollkommen sei, so muß dieser Gott zugleich mit *dem* Bewußtsein gesetzt werden, daß dieser geistig Eine derselbe sei mit jenem substantiell Einen, oder daß eben dieser untergegangene nur in dem geistig Einen wieder auflebe und auferstehe.“⁹⁵⁹

Dieser Sohn der Demeter ist der dritte Dionysos, Dionysos ³ *Jakchos*, und erst mit diesem erhält das Bewusstsein die völlige Freiheit der Überwindung, welche in der Versöhnung der Demeter dargestellt wird. So macht „[...] erst dieser dritte Gott das Bewußtsein wieder ganz [...]“⁹⁶⁰ und

⁹⁵⁷ Vgl. Ebd. S. 330; 344

⁹⁵⁸ Wirtz: Phänomenologie der Angst, S. 274

⁹⁵⁹ UPdO, S. 341

⁹⁶⁰ Ebd. S. 344

richtet damit das unbewusst-gefallene Subjekt der Religionsgeschichte wieder auf. Das Bewusstsein dieses Vorgangs ist daher zwar das Subjekt des ganzen Prozesses, also = Persephone, jedoch „[...] die in höherer Potenz wieder aufgestandene, in ihre Jungfräulichkeit eingesetzte Persephone“⁹⁶¹. Diese „[...] dem Jakchos gleichkommende Geburt ist Kore, welche dem Jakchos beigestellt ist, wie Persephone dem Hades oder untergegangenen Dionysos. Kore verhält sich zur Persephone, wie Jakchos zu Zagreus.“⁹⁶² Als wiederherstellende Ganzheit des Bewusstseins in dem Zusammenschluss des *Unbewussten* mit dem *Bewusst-Werdenden* und letztlich deshalb *bewusst seienden Geistes* war, so Schelling, die

„[...] höchste Feier der Mysterien [...] die Vermählung des Jakchos mit der Kore [...] die Vermählung des völlig verklärten Bewußtseins mit dem verklärten Gott [...] Jene Vermählung heißt die heilige Vermählung, weil das Bewußtsein der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses entronnen ist, und eine neue Welt für das Bewußtsein beginnt.“⁹⁶³

Mit dem Aufschließen der neuen jenseits der Mythologie stehenden Welt wird sich das Bewusstsein daher erst seiner Vergangenheit in ihrer Ganzheit bewusst und die ganze Göttergeschichte, verwandelt sich „[...] in eine Geschichte des Gottes selbst [...]“⁹⁶⁴. Hierdurch wird der im Anfang der Mythologie verloren gegangene und unbewusst gesetzte Monotheismus des Urbewusstseins wieder bewusst, allerdings nicht als negativer oder relativer Monotheismus, der die Vielheit bloß ausschließt, sondern als Monotheismus, „[...] der die Vielheit als Weg zur Einheit ansieht und sie deswegen stehen läßt“⁹⁶⁵. Die Einheit des Gottes im Bewusstsein der Mysterien war daher nicht eine der Vielheit entgegengesetzte, sondern eine aus dieser als seiner Geschichte hervorgehende.

Diese Konstellation ist der Grund aus dem Schelling erklären kann, dass „[...] die 3 Potenzen als Momente eines Gottes vereinigt, und nicht mehr auseinander, d.h. [...] simultane zugleich gesetzte Potenzen [waren]. Dadurch ward aber ihr Verhältnis als sukzessive Potenzen nicht aufgehoben“⁹⁶⁶. Dass die nun simultan vereinigten, aber aus einer sukzessiv getrennten Bewegung bewusst werdenden Potenzen als Gestalten eines Gottes — Dionysos — dargestellt wurden, machte „[...] möglich, daß [...] der erste Dionysos als Beherrscher oder Potenz einer vergangenen Zeit, der dritte

⁹⁶¹ Ebd. S. 345

⁹⁶² Ebd.

⁹⁶³ Ebd. S. 345f.

⁹⁶⁴ Ebd. S. 352

⁹⁶⁵ Ebd. S. 359

⁹⁶⁶ Ebd. S. 366

Dionysos als Herrscher der Zukunft gedacht wurde [...]“⁹⁶⁷. So ergibt sich aber die sich in den Mysterien neu aufschließende Welt, als Welt eines *zukünftigen Gottes* und einer *zukünftigen Religion* des *bewusst gesetzten Monotheismus*, der den Polytheismus als wirkliche Vergangenheit hat und den Menschen wie auch die Menschheit wiedervereinigt.⁹⁶⁸ Die Bedeutung der Mysterien interpretiert Schelling daher, die beschriebenen Momente zusammenfassend, als

„[...] einerseits bezogen [...] auf jene Potenz, die ins Dunkel der Vergangenheit zurückgetreten der gegenwärtigen Ordnung zu Grunde liegt und die als Anfang des Gegenwärtigen betrachtet wurde [...]. Dies ist die ganze Persephone-Lehre. Der andere und höhere Teil der Lehre bezog sich auf die allgemeine Zukunft [...] des religiösen Bewußtseins. Diese umfaßt die Dionysos-Idee und die Erwartung des dritten Dionysos. Demeter, Mutter der Persephone und des Dionysos, bildet den Übergang.“⁹⁶⁹

Da die vorigen Göttergestalten als Gestalten eines Gottes bewusst wurden, wird diese Geschichte in den Mysterien als Kampf, Leiden, Sterben und wieder Auferstehen eines und desselben Gottes inszeniert. Der leidhafte Kampf repräsentiert dabei die noch gegenwärtige Vergangenheit; das Sterben als Mittelpunkt der Mysterien den gegenwärtigen Moment; das Auferstehen aber die Erfahrung der zukünftigen Gegenwart. Die volle Befreiung des unter der Herrschaft der Götter des Polytheismus stehenden Bewusstseins von der Macht der unbewusst von ihm als getrennt gesetzten Potenzen wurde zwar in der Geschichte des *einen* Gottes als gewiss kommender Monotheismus, der insofern gewissermaßen schon seiend war, gefeiert — im Sterben des Gottes, der die Vielheit der Götter der Mythologie setzte, starb aber auch die gesamte noch gegenwärtige Welt. So feiert das Bewusstsein in den Mysterien „[...] sein eigenes Ende, seinen Tod, aber damit auch seine Zukunft [...]“⁹⁷⁰. Aus diesem Umstand erklärt sich Schelling das *tragische Bewusstsein der Hellenen*, welche als Repräsentant der gesamten alten Welt diese in ihrer noch notwendigen Gegenwart als vergängliche betrauernd ebenso die Freiheit einer zukünftigen schauen.⁹⁷¹

Das mit Dionysos³ vorgestellte vollkommene Bewusstsein des Todes und seiner Überwindung bedeutet den Tod des durch die unbewussten Potenzen bestimmten Bewusstseins und daher den Übergang zu einer, durch die letzte Form dieser (der drei Dionysoi) angekündigten, notwendigen

⁹⁶⁷ Ebd.

⁹⁶⁸ Dass für Schelling das Ziel seiner Religionsgeschichte darin besteht, den unbewussten Monotheismus zu einem mit und im Bewusstsein gesetzten Monotheismus zu transformieren, spricht er auch sehr deutlich in folgender Stelle aus: „Am Anfange des Menschengeschlechts liegt die Religion, wo die Herrschaft des realen Prinzips war; am Ende des langen Prozesses liegt die geistige Religion, welche die Menschheit geistig vereinigt, wie sie dort blindlings vereinigt war.“ (Ebd. S. 382)

⁹⁶⁹ Ebd. S. 384f.

⁹⁷⁰ Ebd. S. 389

⁹⁷¹ Vgl. ebd. S. 371

absoluten Versöhnung.⁹⁷² Diese Versöhnung wurde in den Mysterien bereits als *persönliche Geschichte eines Gottes* dargestellt, welcher damit „[...] zuerst diesen Weg gegangen [war]: er war der Anfänger: er war der Vorgänger der Eingeweihten, dem sie nur zu folgen brauchten, um zu gleichem Ziel zu gelangen“⁹⁷³. Sollte der Mensch diesen Weg aber wirklich nachgehen, so erscheint als letzte Vorstellung der Mythologie, welche die Zukunft des bewusst-geistigen Monotheismus ankündigt, dieselbe Vorstellung, welche Schelling im Rahmen der „WA“ als Ziel der Schöpfung erklärte,⁹⁷⁴ nämlich der *inkarnierte Mensch*, welcher, über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchdringend, damit *als Person* Person sucht.⁹⁷⁵ So ist es für Schelling „[...] auch 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“⁹⁷⁶. Demgemäß können wir mit Appel die von Schelling in der Schau der Mysterien erklärte sich ankündigende letzte notwendige Vorstellung als Vollendung der unbewussten-mythologischen Religionsgeschichte anführen:

„Das, was in der Mythologie (und in der negativen Philosophie) noch als prinzipielles Geschehen gefasst ist, muss sich in einem realen Leben konkretisieren. Nicht der Mensch als Weltseele, als Prinzip, sondern eine konkrete Person und deren gesamte Geschichte von der Geburt bis zum Tod, welche darin der Versuchung Selbstwille zu sein ausgesetzt ist, welche dem Tode ins Auge blickt, welche *wirklich* vollkommen ablässt von sich und der Versuchung, die Welt zu `bewältigen`, ist die Person, die Gott als Person sucht. [...] Denn erst in der vollkommenen Lebenshingabe, d.h. in der wirklichen Vollendung (und damit Aufhebung des mythologischen Opfers) ist der Fluch des Falls, also der Selbstwille und die in ihm sich erhebende Todesmacht aufgehoben.“⁹⁷⁷

III.3. Die Wirklichkeit der Persönlichkeit in der „Philosophie der Offenbarung“

Wie Schelling bereits in seiner mittleren Schaffensphase, d.h. v.a. den Texten zu den „WA“, ausführte, sind „[...] die späteren Ereignisse und Verhältnisse nur Wiederholungen viel früherer und älterer [...] — so daß allerdings das eine das andre erläutern kann“⁹⁷⁸. Einerseits haben wir es in Schellings späten Vorlesungen zur Offenbarung daher mit den bereits erhellten Dynamiken und Konstellationen zu tun, andererseits wird das Bisherige einer radikalen Reinterpretation und Umkehrung unterzogen, insofern im Offenbarwerden Christi der wichtigste und wesentlichste

⁹⁷² Vgl. ebd. S. 389

⁹⁷³ Ebd. S. 360

⁹⁷⁴ Vgl. SW VIII, S. 297

⁹⁷⁵ Vgl. SW XI, S. 566

⁹⁷⁶ Ebd. S. 569

⁹⁷⁷ Appel: Zeit und Gott, S. 189; Appel bezieht sich hier auf SW XI, S. 566

⁹⁷⁸ AA II, 10, 1, S. 506

Moment der ganzen Entwicklung besteht und neues Licht auf diese wirft.⁹⁷⁹ Den Gehalt einer gewissermaßen diskontinuierlichen Kontinuität in der Wiederholung und Ergänzung des Bisherigen wird uns im Nachvollzug der für unsere Fragestellung wesentlichen Momente dieser Offenbarung, wie Schelling sie versteht, ersichtlich.

III.3.a. Die freie Persönlichkeit als Inhalt der Offenbarung

Da mit dem Offenbar-Werden Christi für Schelling die übergeschichtliche Dimension der Geschichte ins Geschichtliche selbst übergeht,⁹⁸⁰ wird auch erst hier der Anfang der ganzen Entwicklung offenbar, welcher im ersten Entschluss zur Schöpfung als höchster Entäußerung Gottes bestand.⁹⁸¹ Das Einbrechen dieser absoluten Freiheit des Anfangs bedeutet im Vergleich zum vorigen mythologischen Prozess zwar, dass sich, was sich in diesem bereits wiederholte, nochmals wiederholt, jetzt aber als mit Bewusstsein und daher durch den ausdrücklichen Moment der *Persönlichkeit* ausgestattet. Gewissermaßen wird jetzt das *Wiederholen als Wiederholen wiederholt* und damit vom unbewussten Grund der Wiederholung befreit, welcher jetzt selbst zu Bewusstsein kommt. In der Mythologie wiederholte sich unbewusst der kosmogonische Prozess und wurde dadurch zum theogonischen Prozess im menschlichen Bewusstsein. Mit der Offenbarung, welche Schelling als freie Tat Gottes bzw. Wirklichkeit der absoluten Freiheit versteht, wird in der Religionsgeschichte zuerst ein Anfang offenbar, der selbst noch vor dem Anfang dieser Geschichte liegt, insofern sie den absoluten Anfang auf verkehrte (= notwendige) Weise zum eigenen relativen Anfang hatte. In diesem Sinne versteht Schelling die Offenbarung als bewusste Wiederholung und *zweite Schöpfung*⁹⁸², in der sich dem Menschen zuerst zeigt, was in der Mythologie das *unbewusste Subjekt der Religionsgeschichte* war, jetzt aber sowohl als *bewusst-gewordenes* als auch sich in diesem Bewusstsein als *immer schon Bewusstsein seiend* offenbart. Hierzu passend führt Danz aus, dass der

„[...] internen Selbstverwirklichung des Absoluten [...] ein Bewußtwerden der Schöpfung in einem ihrer Glieder [entspricht]. [...] Die Religion und insbesondere die Christologie hat dieses Sich-Bewußtwerden des Bewußtseins zum Thema. Gott ist dem restituierten Bewußtsein im Vollzug der Offenbarung [...] unmittelbar präsent. Diese Präsenz läßt sich als eine bewußte Unbewußtheit darstellen.“⁹⁸³

⁹⁷⁹ UPdO, S. 523

⁹⁸⁰ Ebd. S. 552

⁹⁸¹ AA II, 10, 1, S. 573

⁹⁸² UPdO, S. 410

⁹⁸³ Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 148

Das *bewusste Subjekt der Religionsgeschichte* weiß daher sowohl um den a) leidvollen (unbewussten) Weg als auch die b) heilende Kraft (der Bewusst-werdung) und letztendliche c) Erlösung und zeigt diese als *Anfang und Ende* der Schöpfung *in* der Schöpfung. Insofern also das *Verkehrte* im Bewusstsein des Menschen *umgekehrt* wird, wird dieses über sich hinaus erhoben auf ein Wissen nicht mehr nur des *Unbewussten*, sondern gewissermaßen Nicht-Bewussten im Sinne des Wissens, sondern Ruhe des Wissens als *Glauben*. Über den Weg der Persönlichkeit offenbart sich der Anfang und das Ende derselben als eine Freiheit, die im Anfang *unpersönlich*, im Ende aber gewissermaßen *überpersönlich*, und in der vermittelnden Verbindung jener *wahre Persönlichkeit* ist. So führt Schelling, diese Momente verknüpfend, aus:

„Der Actus der Offenbarung ist nur der auf einer höheren Stufe sich wiederholende, gesteigerte Actus der Schöpfung. Was in dem Actus der Schöpfung war, wird auch in diesem andern Actus sein, nur noch ausdrücklicher, noch persönlicher. [...] Hier scheint also jene Linie, in welcher die Philosophie, insofern sie notwendige Wissenschaft ist, fortschreitet, absolut abgebrochen zu werden [...] zum absolut Erstaunenswerten, bei welchem die Wissenschaft als solche [...] aufhört, wo jenes Nichtwissen anfängt, das nicht vor, nicht unter, sonder *über* allem Wissen ist. [...] Wohl ist das Wissen beendigt, wenn es auf etwas gekommen ist, von dem man bloß sagen kann, *daß es ist*. [...] Aller Zweifel hört [...] nur bei dem auf, was bloß *ist*. Will man eine solche [...] Gewißheit *Glauben* nennen, so ist nichts dagegen einzuwenden, den das letzte Ziel des menschlichen Wissens ist Nichtwissen, Ruhe des Wissens = Glaube. [...] Um dies näher an der Wirklichkeit zu zeigen, scheint es wohl, die Wissenschaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Punkt, in welchem sogar Gott selbst ruht und seinen Sabbat feiert, jenen Moment, wo der Mensch als wirkliches Ebenbild der Gottheit, als ein wahrhaft anderer, nur erschaffener, Gott begreiflich geworden ist.“⁹⁸⁴

Da es Schelling nun also nicht mehr um einen *notwendigen Prozess* wie in der Mythologie, sondern eine *freie Tat der absoluten Freiheit selbst* geht, hebt er nicht mehr nur die Kraft der im Bewusstsein des Menschen wieder als Götter aufstehenden *Mächte der Natur* hervor, sondern die aus *Freiheit* handelnde *Persönlichkeit*. Hierzu Danz: „Weil es eine Person ist, die den Inhalt der Offenbarung ausmacht, ist die Offenbarung ein Ereignis der Freiheit.“⁹⁸⁵ So zeigt für Schelling Gott in der Schöpfung „[...] die Macht seines Geistes; in der Erlösung zeigt er die Größe seines Herzens. Die Tat, die der Inhalt seiner Offenbarung ist, ist seine persönlichste Tat.“⁹⁸⁶ Aus diesem Umstand

⁹⁸⁴ UPdO, S. 411f.

⁹⁸⁵ Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 57

⁹⁸⁶ UPdO, S. 422

ergibt sich bei allem teilweise grenzenlosem Erkenntnisdrang, dem man Schelling vorwerfen könnte, die Demut, mit der er über den Inhalt der Offenbarung spricht und seine Zuhörer darauf aufmerksam macht, dass, „[...] ob das Individuum jenen zu ergreifen im Stande ist [die Frage sein wird], ob es ein Herz dazu faßt; denn ein Herz gehört dazu, eben wegen der Überschwenglichkeit dieses Letzten“⁹⁸⁷. Der Inhalt der Offenbarung ist somit die *freie Persönlichkeit* selbst, welche dem Menschen als wirklich freie wirklich gegenübertritt und im Gegensatz zu der letzten Entwicklung der Mythologie in den Mysterien nicht nur als *inszeniert*, sondern *inkarniert* und daher *wirklich persönlich* erscheint: „So ist Gott erst in der Offenbarung persönlicher Gott und steht dem Menschen wie ein Mensch gegenüber [...]; er stellt sich dem Menschen, wie eine Person der Person, entgegen.“⁹⁸⁸

Mit diesem Eintritt der Persönlichkeit Gottes ins Bewusstsein, wird jene als soteriologische Singularität bewusst,⁹⁸⁹ welche als Allheit der Potenzen deren *potentielle Vielfalt* in *wirklicher Einfalt* als *Dreifaltigkeit* offenbart.⁹⁹⁰ Mit dem Bewusstsein der Persönlichkeit wandelt sich die bisher sukzessive Vielfalt, welche in der Mysterien bereits als simultane Einheit bewusst wurde, zur dynamischen Verbindung dieser in der Dreieinheit. Diese ist als bewusst gewordener Begriff des Monotheismus für Schelling erst im Christentum wirklich geschichtlich und wird hier selbst zur selbst freien, sowie rettend befreienden, Person, deren Lebendigkeit wir in der Dynamik und Bedeutung der Trinität bei Schelling nachvollziehen können.

III.3.b. Trinität als bewusst gewordener Begriff des Monotheismus

Der am Ende des mythologischen Prozesses bewusst gewordene Grund der Folge der Götter als die sukzessive Einheit der Potenzen, welche es dem Bewusstsein *notwendig ermöglichten*, sich diese als *einen Gott vorzustellen*, ist in seiner *wirklichen* Einheit die *freie Persönlichkeit*, welche als Ende des vorigen Prozesses sich als wiederhergestellter Anfang desselben zeigt. Da der Anfang des mythologischen Prozesses der *unbewusste Begriff des Monotheismus* im *menschlichen Bewusstsein* war, welcher Letzteres theogonisch werden ließ, ist das Ende der Theogonie im menschlichen Bewusstsein das *wirkliche Bewusstsein Gottes als Menschen*, wodurch in eins der *Begriff des Monotheismus* für den Menschen *bewusst* wird. Dieser bewusst gewordene Begriff des Monotheismus als Trinität wird in der Offenbarung, so Schelling, jedoch nicht als Satz, sondern in

⁹⁸⁷ Ebd. S. 415

⁹⁸⁸ Ebd. S. 423

⁹⁸⁹ Vgl. Appel: *Personalität und Alleinheit Gottes*, S. 93

⁹⁹⁰ Vgl. bzgl. der Vermittlung von Einheit und Allheit in der Dreieinheit: Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus*, S. 242ff.

der lebendigen Bewegung und Entwicklung dargestellt.⁹⁹¹ Nur durch die Lebendigkeit der Persönlichkeit Christi in ihrer inkarnierten Dynamik werden daher die vorher natürlichen Potenzen als übernatürliche Persönlichkeit(en) wirklich.⁹⁹² Da Schelling so mit Offenbarung bestimmter das Christentum meint, ist uns verständlich, warum er sagen kann, dass „[...] der eigentliche Inhalt der Offenbarung nur die Person Christi [ist]. [...] Christus ist nicht etwa bloß der Lehrer, sondern der Inhalt der Christentums selbst.“⁹⁹³ Der Unterschied zwischen dem Bewusstsein und Unbewusstsein des Monotheismus liegt für den Menschen daher „[...] nicht im Substantiellen, sondern den Unterschied macht das Wirkende in beiden. Dort wirkt die bloß natürliche Potenz, hier die Persönlichkeit selbst, die von Anfang her den Vorsatz hatte, das menschliche Sein anzunehmen.“⁹⁹⁴ Der bewusste Begriff des Monotheismus ist uns daher verständlich als das Bewusstsein der Potenzen selbst, nicht bloß als zusammenhängender, sondern *jeder als freier* und daher als Persönlichkeit(en), welche ihre geschichtliche Wirklichkeit in Christus hat und haben. So ist Schellings ontotheologische Lehre von den Potenzen letztlich als Ontotrinitarismus der freien Persönlichkeit zu verstehen,⁹⁹⁵ was uns gleichbedeutend damit ist, dass die *Trinität* der *bewusst gewordene Begriff des Monotheismus* ist. Das Bewusstsein des trinitarischen Monotheismus ist daher der bestimmtere Gehalt der Offenbarung, welche somit *in* der Schöpfung den Anfang der Schöpfung offenbart, womit das Christentum in Schellings Verständnis nicht nur zum Schlüssel und Prinzip der (Religions-)Geschichte, sondern der menschlichen Welt überhaupt wird⁹⁹⁶:

„Nicht weil das Christentum ist, gibt es die Idee jener Lehre, sondern umgekehrt, weil jene Idee ist, gibt es ein Christentum. Die Idee ist früher als das Christentum. Ja inwiefern das Christentum im Laufe der Zeit nur erscheinen konnte, inwiefern diese Idee schon der Welt selbst zugrunde gelegt ist, ist sie so alt, ja älter als die Welt. Diese Idee ist der Keim des Christentums und das historische Christentum ist nur eine Entwicklung dieser Idee [...].“⁹⁹⁷

Mit der Geschichtlichkeit der übergeschichtlichen Idee der Dreieinigkeit (der Potenzen), deren Momente sowohl die Zeit(en) als auch die jeweils über das Bewusstsein herrschenden Götter

⁹⁹¹ Vgl. UPdO, S. 155

⁹⁹² Vgl. ebd. S. 517

⁹⁹³ Ebd. S. 391

⁹⁹⁴ Ebd. S. 398

⁹⁹⁵ Vgl. Cürsgen: Letztbegründung und Geschichte, S. 325

⁹⁹⁶ In gewissem Sinne nimmt die Trinitätslehre daher, mit Krüger gesprochen, „[...] eine gleichsam transzendente Stellung gegenüber die christlichen Offenbarungsreligion ein, insofern der in der Trinitätslehre erfaßte Gottesgedanke die Voraussetzung des historischen Christentums ist“. Zu bedenken ist jedoch ausdrücklich, dass diese Lehre „[...] bleibend auf die geschichtliche Wirklichkeit bezogen [ist]“. (Beide Zitate in Krüger: Göttliche Freiheit, S. 200)

⁹⁹⁷ UPdO, S. 150f.

setzen, zeigt sich in der Geschichte das Prinzip derselben nicht nur als deren Anfang, sondern auch, da der Anfang erst am Ende *bewusst* und *als* Anfang ist, deren *Ende* auf. Dadurch wird der vorige teleologisch-notwendige Prozesses transformiert zum eschatologisch-freien Prozess, der das Bewusstsein von sich selbst befreien und versöhnen soll. Der Inhalt dieser Transformation ist die Trinität als gesteigerter Begriff des Monotheismus.⁹⁹⁸ So war die Versöhnung für Schelling in der Mythologie nur subjektiv und im Bewusstsein, dagegen mit der Offenbarung Christi ein objektives und wirkliches Ereignis geschieht, welches das Bewusstsein von der Geschichte der Bewusstwerdung des Unbewussten befreit und auf eine Transzendenz hin öffnet, die nicht mehr in die Dimension der notwendigen Vorstellungen fällt. So führt Schelling aus, dass der „[...] Zustand, in welchem das menschliche Bewußtsein während des Heidentumes sich befand, [...] eine Folge von Vorstellungen, also eine innere Geschichte mit sich brachte“⁹⁹⁹, welche beendet wurde „[...] durch ein Ereignis, welches außerordentlicher, transzendenter als alle Fakta jener innern Geschichte, und [...] eine nackte, historisch äußere Wahrheit war.“¹⁰⁰⁰

Indem mit der Offenbarung wirklich und faktisch wird, was vorher „nur“ notwendige Vorstellung war, wird die vormalige Vorstellung jetzt *als* solche und damit bloß subjektive bewusst, womit sie ihre objektive unbewusste Kraft verliert. Insofern sich die vormalige höchste Vorstellung der Mythologie erfüllt und verwirklicht, wird diese ebenso durch die freie Wirklichkeit der Offenbarung abgelöst und ihr unbewusster Grund jetzt rückwirkend als schreckliche Notwendigkeit eingesehen. Mit dem Eintritt des Bewusstseins des trinitarischen Monotheismus durch die wirkliche Persönlichkeit Christi wird also der vormalige unbewusste Grund des religiösen Bewusstseins offenbar und für das Bewusstsein alles Frühere zum mythologischen Wahn. Obwohl dieser in einer subjektiven Notwendigkeit begründet war, ist das Durchbrechen der Freiheit mit einer Reinterpretation des Mythos durch den göttlichen Logos zu vergleichen und die „[...] Geschichte hat sonach mit der Erscheinung Christi eine ganz andere Bedeutung als zuvor. [...] — die frühere Geschichte ist eine Mischung von Wahrheit und Wahn.“¹⁰⁰¹

War die Mythologie insgesamt von der Wirkung der ersten Potenz bestimmt, wird deren Geschichte jetzt als Präludium der Wirkung und Wirklichkeit der zweiten Potenz als des göttlichen Logos reinterpretiert und erfahrbar, dass die bisherige Geschichte des Menschen eine heilsgeschichtliche

⁹⁹⁸ Vgl. dazu Krüger: „Als Grund des im Christentum erschlossenen Geschichtsbewußtseins erweist sich die Trinitätslehre. Sie weiß die Geschichte der Welt im Auseinandertreten der drei Potenzen Gottes begründet.“ (Krüger: Göttliche Freiheit, S. 211)

⁹⁹⁹ UPdO, S. 552

¹⁰⁰⁰ Ebd.

¹⁰⁰¹ Ebd. S. 553

Einheit dieser beiden ist, welche als *neuer Mythos* erzählt werden kann. Hierzu passend finden wir bei Appel, dass dieser neue Mythos

„[...] nicht mehr jener der Mythologie (Zeit der ersten Potenz), der immer nur von einem ewigen Kreislauf des Kampfes der Potenzen berichtet [ist]. Denn dieser (erste) Mythos (der ersten Potenz) stellt das Schicksal des Menschen dar, der nicht in eine wirkliche Geschichte einzutreten vermag, weil er in der todesverfallenen Zeit weder einen wirklichen Anfang, noch ein wirkliches Zentrum, noch ein wirkliches Ende findet. Schelling hält dem die *Erzählung der Offenbarung Jesu Christi* entgegen, die *einen durch den Logos (Zeit der zweiten Potenz) gegangenen Mythos* zur Sprache bringt und so die mythische und die (chrono)logische Zeitauffassung vereinigt. Ihr *mythisches* Element ist die Tatsache, dass diese *eine* Geschichte abgeschlossen bzw. in sich geschlossen ist und in diesem Abschluss alle Zeit und d.h. alle anderen Geschichten, sei es die Geschichte der Natur, sei es die Geschichte des Menschen, sei es das Eschaton in sich enthält. [...] Ihr *logisches* Element ist die Tatsache, dass es ein Mythos der *Freiheit* ist: Er erzählt die wirkliche Geschichte eines sterblichen Menschen, konkret verortbar und datierbar, der unheilvolle Wirklichkeit zeichenhaft durchbrochen und diese Wirklichkeit damit in ihrer Verkehrtheit entlarvt hat [...].“¹⁰⁰²

Kommen wir von der *Wirkung* und *Bedeutung* des bewusst gewordenen trinitarischen Monotheismus, welcher der Nukleus des neuen Mythos und der Offenbarung ist, zurück auf dessen *Erklärung*, zeigt sich dieser als paradoxes Ineinander von Transzendenz und Immanenz, insofern die Ursache der Offenbarung *außerhalb* des menschlichen Bewusstseins liegt und dennoch nur wirklich *in* diesem und *durch* dieses ist.¹⁰⁰³ Als außerhalb des menschlichen Bewusstseins je schon als Natur und Freiheit Gottes wirklich und daher transzendent ist der trinitarische Monotheismus dem menschlichen Bewusstsein zunächst unbewusst und erst als Persönlichkeit(en) und bewusst gewordene Potenz(en) immanent, deren Wirklichkeit sich in der Offenbarung zeigt. Das Bewusstsein der Persönlichkeit könnte damit als *immanentes Bewusstsein der Transzendenz* bezeichnet werden, welche nicht mehr *unbewusst transzendente Immanenz* ist. Das Bewusstsein der Potenzen in ihrer Einheit ist daher nicht mehr in den transzendenten, der Gottheit immanenten *Gestalten*, sondern in ihrer Steigerung als *Persönlichkeiten* bewusst.

Diese Persönlichkeiten sind, insofern sie substantiell gedacht oder als Potenzen Gottes vorgestellt werden, in diesem, als *Übersubstantiellem*, vereinigt. Die drei Potenzen als die Natur Gottes, sind also in diesem als Übernatürlichem eins. Insofern die zuvor unbewussten Potenzen jetzt selbst als bewusst seiende Persönlichkeiten gedacht werden können, sind sie nicht mehr notwendige Momente, sondern *freie Handlungen* des Schöpfers als eines solchen. So muss der „[...] Schöpfer

¹⁰⁰² Appel: Zeit und Gott, S. 194

¹⁰⁰³ Vgl. Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 49

gedacht werden als in jeder der Potenzen etwas anderes tuend¹⁰⁰⁴. Die Einheit dieser Handlungen wird als dem Bewusstsein immanente, d.h. persönliche, Transzendenz von Schelling *absolute Persönlichkeit* oder *Vater* genannt, daher unter „Vater“ [...] immer die ganze Gottheit, nicht eine besondere Form zu verstehen [ist]¹⁰⁰⁵. Diese Ganzheit ist es, die durch das In-Spannung-Setzen der Universio der Potenzen durch den Menschen getrennt wurde, insofern er sich an die Stelle Gottes setzte und nicht nur sein wollte, *was* Gott ist, sondern *wie* Gott. Der an dieser Stelle aus dem Prozess gesetzte Vater ist erst wieder qua Offenbarung in diesem wirklich,¹⁰⁰⁶ insofern die Einheit sowohl des Menschen als auch Gottes mit dem Menschen wieder bewusst ist. Als die Einheit der Potenzen ist der Vater zugleich die *erste Persönlichkeit*, welche die Einheit hervorbringt und auch wieder vereinigen kann, sofern sie von ihm, d.h. aus Freiheit, in Spannung gesetzt wird.¹⁰⁰⁷

Wird die Spannung und damit die Potenzen als Gestalten gesetzt und wieder in die Einheit zurückgebracht, ist der Moment des Zurückkommens zugleich nicht mehr bloße Gestalt, sondern selbstständige, weil freie, Persönlichkeit, die die Einheit vermittelt. In diesem Sinn wird die *zweite Persönlichkeit gezeugt*, da sie so gesetzt wird, dass sie einerseits als unabhängig verwirklichende, in dieser Verwirklichung aber zur ersten zurückkehrend ist. Da die zweite durch die erste gezeugt wird, wird sie mit dem Namen des Gezeugten, also als *Sohn*, bezeichnet.¹⁰⁰⁸ Setzt sich aber der Mensch an die Stelle des Vaters und zersprengt die Einheit, bemächtigt er sich daher ebenso des Sohnes, welche Dynamik in der Mythologie dazu führte, dass die zweite Potenz als *Sohn des Menschen* bezeichnet wurde. Der Sohn, als das Vermittelnde der göttlichen Einheit, ist zwar jene Persönlichkeit, welche den Vater erst zum Vater als Vater macht, bezieht seine Göttlichkeit und Herrlichkeit aber dennoch aus der Einheit, die er *vermittelt* und nicht ursprünglich *ist*, weshalb seine Herrlichkeit eine vom Vater (= die Einheit) *übertragene* ist.¹⁰⁰⁹ Diese von Schelling als *Immanation* bezeichnete Dynamik *expliziert* sich, insofern wirkliche Schöpfung stattfindet, wodurch Schelling das *Zeugen* nicht als *Setzen*, sondern *Ausschließen* bestimmen kann.¹⁰¹⁰ Der Sohn ist demnach zugleich mit der wirklichen Schöpfung außer dem Vater gesetzt und dazu bestimmt, diese zu jenem zurückzubringen. Als Inflektion des Vaters ist der Sohn zwar als Inflektiertes außer dem

¹⁰⁰⁴ UPdO, S. 205

¹⁰⁰⁵ Ebd. S. 156

¹⁰⁰⁶ Vgl. Ebd. S. 228

¹⁰⁰⁷ Hierzu passend der Kommentar von Krüger: „Wenn diese kreative Freiheit der ‚Vater‘ ist, so können ihre Möglichkeiten bzw. Potenzen als dessen ‚Natur‘ angesprochen werden. Nur aufgrund ihrer Möglichkeiten kann die ursprüngliche Freiheit etwas anfangen, also einen Prozeß initiieren. Nur aufgrund seiner Natur ist der Vater denkbar.“ (Krüger: Göttliche Freiheit, S. 278f.)

¹⁰⁰⁸ UPdO, S. 157

¹⁰⁰⁹ Vgl. ebd. S. 159

¹⁰¹⁰ Vgl. ebd. S. 165

Inflektierendem, und daher äußerlich, d.h. in der Schöpfung dem Vater entgegengesetzt, innerlich, d.h. dem Willen nach, aber diesem gleich.¹⁰¹¹ So gilt mit Krüger gesprochen: „Verwirklicht der Vater die reale Welt, geschieht dies aufgrund der ersten durch die zweite Potenz, also durch den Sohn. So erfolgt die Schöpfung aufgrund der Ausschließung der Gestalt des Sohnes aus dem Vater. Der Sohn fungiert als Schöpfungsmittler.“¹⁰¹² Solange der Sohn daher außer dem Vater ist, ist er noch nicht Gott, da die Gottheit nur in der Einheit besteht, wodurch, sobald der Sohn diese vermittelt hat, auch er die *ganze Gottheit* aber als besondere, selbstständige Persönlichkeit ist. Der Sohn ist daher „[...] mit dem Moment der Schöpfung seiner Gottheit entäußert und als bloße Potenz [...], die außer ihre Gottheit gesetzt, diese wiedererlangen muß“¹⁰¹³. Erst im Menschen als dem Geschöpf mit Bewusstsein verwirklichen sich diese beiden Persönlichkeiten, insofern im Menschen als Ende der Schöpfung die göttliche Einheit wieder vermittelt ist. So ist der Mensch der wirkliche Sohn, der erst am Ende der Schöpfung *als* Sohn und „[...] zwar schon vor Anfang der Schöpfung gezeugt, aber nicht als Sohn verwirklicht [ist]. Das Ende der Schöpfung aber ist das menschliche Bewußtsein.“¹⁰¹⁴

Das in der Schöpfung außergöttlich gesetzte Sein wird somit dem Vater vom Sohn als Bewusstsein, und d.h. als ein göttliches, zurückgegeben, wodurch deren Einheit als *Geist* ist. Der Geist ist demnach das Bewusstsein des Vaters in seiner schöpferischen Einheit, welche durch den Sohn als freie vermittelt ist. Der Sohn als Repräsentant der Schöpfung zeigt sowohl diese als auch den Vater als frei, wodurch das Bewusstsein dieser Einheit den Vater als Geist zeigt, daher der Geist selbst grundlos ist, denn „[...]“, er ist ohne vorausgehende Notwendigkeit. Daß der Geist *ist*, das eben ist der wahre Anfang.“¹⁰¹⁵ Daher können wir mit Trawny erläutern, dass der Geist diejenige Instanz ist, die den anfänglichen Sinn der Schöpfung wieder aufnimmt und vollendet.¹⁰¹⁶ Mit dem Geist als der *dritten Persönlichkeit*, welche wiederum die erste nur durch die zweite vermittelte ist, zeigt sich somit, dass die drei Persönlichkeiten „[...] nur drei *verschiedene* Namen, derselben *absoluten* Persönlichkeit [sind]“¹⁰¹⁷.

¹⁰¹¹ Vgl. ebd. S. 167

¹⁰¹² Krüger: Göttliche Freiheit, S. 209; Der Sohn erscheint bei Schelling in diesem Sinne der Konzeption der in den „WA“ Texten beschriebenen Weisheit Gottes, die der absoluten Freiheit ihre Natur vermittelt, sehr nahe. Da die Weisheit dort als weibliche Seite Gottes beschrieben wird, erklären sich zu einem gewissen Grad die androgynen Darstellungen Christi in der Kunst.

¹⁰¹³ UPdO, S. 178

¹⁰¹⁴ Ebd. S. 158

¹⁰¹⁵ Ebd. S. 69

¹⁰¹⁶ Trawny: Die Zeit der Dreieinigkeit, S. 172

¹⁰¹⁷ UPdO, S. 192

Indem sich der Mensch qua Fall nun aber an die Stelle des Vater setzte und somit *als Sohn* Vater sein will, schließt er nicht nur den Vater vom Prozess aus, sondern entherrlicht auch den Sohn und invertiert qua *universio* die Stellung des Vaters und des Sohnes, wodurch der Prozess selbst ungeistig, und d.h., wie wir sahen, den unbewussten Potenzen anheimfallend, wurde:

„Indem sich [...] der Mensch zwischen Vater und Sohn eindringt, indem er sich der väterlichen Potenz, die den Sohn zeugt, bemächtigt, hat er den Sohn vom Vater getrennt und dadurch gewissermaßen den Sohn in seine Gewalt bekommen und an sich gerissen [...]. Ebenso hat er mit dem Sohn den Geist an sich gerissen. Dies konnte aber nicht geschehen, ohne daß sich das Göttliche aus ihnen zurückzog.“¹⁰¹⁸

Indem die erste Persönlichkeit und damit die Einheit aus dem Prozess trat, wurde die dritte Persönlichkeit entgeistigt und der Prozess zum natürlichen und unbewussten. Da die erste Persönlichkeit zur Potenz wurde und die Geistigkeit der dritten Persönlichkeit zur unbewussten Macht herabsank, wurde die Vielheit als Notwendigkeit der Sukzession gesetzt. Hierdurch wird nun die Wichtigkeit der vermittelnden zweiten Persönlichkeit nach dem Ausschluß des Vaters durch den Menschen einsehbar. Indem der Mensch die Potenzen in Spannung setzte, insofern er sich selbst unbewusst als Gott behaupten wollte, setzte er nicht nur eine Spannung ohne, sondern *gegen* den göttlichen Willen. Hierdurch zog sich das Göttliche, d.h. die bewusste und persönliche Einheit, aus den Potenzen zurück, in denen Gott so „[...] zwar der Substanz nach, aber nicht mehr actu, wie in der Schöpfung [ist]“¹⁰¹⁹. Dadurch der Mensch der alles ausschließenden, einseitigen Einheit der ersten Potenz verfiel, da er sich mit dem Vater verwechselte, wurde der Sohn „[...] bloß leidenderweise, nicht durch eigene Bewegung, sondern ohne [...] Schuld aus der göttlichen Einheit gesetzt“¹⁰²⁰. Mit Cürsgen können wir hier kommentieren, dass der Sohn dem Menschen schuldlos und freiwillig in dessen selbstverschuldete Gottferne folgt und selbst Mensch werdend, jedoch als Sohn verborgen, in die Stufen der Mythologie eintritt, um einerseits den Menschen zu Gott zurückzubringen und Gott zu versöhnen, andererseits um die Potenzen zu rein innerlichen realen Personen zu erheben.¹⁰²¹ Da somit der Wille des Sohnes keinen Anteil an der Bewegung hat, der er durch den Menschen ausgesetzt wird, behält er auch „[...] in der Trennung und Spannung doch

¹⁰¹⁸ Ebd. S. 229

¹⁰¹⁹ Ebd. S. 436

¹⁰²⁰ Ebd.; Trawny kommentiert hierzu, dass mit diesem Übergriff auf das schöpferische Leben die Absolutheit des ersten Prinzips nicht nur zur Übermacht für den Menschen wird, sondern sich sogar der Herrschaft der Gottheit entzieht, wodurch die erste Potenz zur Macht des Todes wird. (Vgl. Trawny: Die Zeit der Dreieinigkeit, S. 174)

¹⁰²¹ Vgl. Cürsgen: Letztbegründung und Geschichte, S. 344

noch das Bewußtsein der göttlichen Einheit¹⁰²². Dadurch wird uns verständlich, dass die zweite Potenz im mythologischen Prozess als befreiende wirksam sein konnte und überhaupt das Fortbestehen des menschlichen Bewusstseins ermöglichte.

Wir haben daher nun die Rolle und Wichtigkeit der zweiten Potenz, insofern sie göttliche Persönlichkeit und Sohn ist, nachzuvollziehen, um dadurch einsichtig zu machen, wie der Monotheismus wirklich als Trinität bewusst sein und das Bewusstsein des Menschen wiederherstellen kann, denn die „[...] Trinität ist der konkrete *Vollzug*, in dem sich der Monotheismus als solcher durchsetzt“¹⁰²³.

III.3.c. Die Christologie der Befreiung und Erlösung des Menschen

Insofern die Trinität erst mit ihrer christologischen Darstellung zu Bedeutung kommt, ist die Christologie auch in ihrer trinitarischen Dimension darzustellen, wodurch sich, so Danz, die Radikalität und Ungeheuerlichkeit von Schellings Ansatz zeigt.¹⁰²⁴ Diese besteht darin, dass für Schelling die Versöhnung des menschlichen Bewusstseins als Ereignis zu verstehen ist, welches in seiner Faktizität und Kontingenz erst die Vollgestalt der Trinität konstituiert.¹⁰²⁵ Hierdurch bekundet sich auch die Bedeutung der christologischen Überlegungen Schellings für sein Offenbarungsverstehen, da die Struktur von Letzterem in Ersterem expliziert ist.¹⁰²⁶ In diesem Sinne werden wir nun die Grundmomente von Schellings Christologie als Weiterführung der bereits begonnenen Interpretation seiner Lehre von der Trinität darstellen. In dieser Darstellung wird uns die zuvor erörterte Dynamik des Unbewussten und des Bewusstseins in einer soteriologischen Relektüre derselben als Schellings letzte Theorie der Persönlichkeit verständlich.

III.3.c.i. Geburt: Die Materialisierung der rettenden Persönlichkeit durch Christus

Wie bereits erwähnt wurde, tritt Gott als die absolut freie Persönlichkeit dem Menschen in der Offenbarung *inkarniert* und daher *wirklich persönlich* entgegen, sodass Gott „[...] dem Menschen wie ein Mensch gegenüber[steht]“¹⁰²⁷. Hierdurch wird deutlich, dass sich, obwohl die Mythologie zwar als aus dem Unbewussten des Menschen resultierend sich dem Menschen im Bewusstsein

¹⁰²² UPdO, S. 436

¹⁰²³ Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus, S. 246

¹⁰²⁴ Vgl. Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 66; Eine umfassende Darstellung sämtlicher Interpretationen zu Schellings Trinitätslehre findet sich in: Krüger: Göttliche Freiheit, S. 218-230.

¹⁰²⁵ Vgl. Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 66 f.

¹⁰²⁶ Vgl. Ebd. S. 52

¹⁰²⁷ UPdO, S. 423

generierte, die Offenbarung dagegen aber nicht mehr bloß aus dem menschlichen Bewusstsein zu erklären ist.¹⁰²⁸ Die religiöse Dimension nimmt in diesem Sinne hiermit eine neue Bedeutung an, da sie nicht mehr nur aus einer Dynamik des für den und im Menschen Unbewussten erklärt werden kann. Als Wiederherstellung des menschlichen Bewusstseins ist der Aktus der Wiederherstellung selbst ein absolut transzendenter und, obwohl er im Bewusstsein vorbereitet und qua mythologisch-katabolischer Vorstellungen in diesem Grund gelegt ist, nicht restlos aus diesem begründbar. Hierdurch ist es Schelling möglich zu zeigen, dass die Persönlichkeit Gottes zwar sukzessive im Menschen sich auch *als Persönlichkeit* zeigt, jedoch nicht auf diesen Prozess bzw. das Resultat des Prozesses zu reduzieren ist. Erst mit dem Vokabular der Trinitätsspekulation ist uns daher verständlich, dass Gott als absolute Freiheit oder absolute Persönlichkeit = Vater ist, dessen Freiheit nur qua der relativen oder relationalen zweiten Persönlichkeit = Sohn, rettend und erlösen sein kann für den Menschen, der sich qua Fall an die Stelle des Vaters setzte. Die Offenbarung ereignet sich daher zwar *für das Bewusstsein*, aber nicht mehr *aus* der Dynamik des Bewusstseins und Unbewussten entspringend *im* Bewusstsein. Deshalb ist es Schelling möglich, zu sagen, dass die Offenbarung gegenüber der subjektiven Wahrheit der Mythologie objektiv wahr ist.¹⁰²⁹ Um die rettende Erlösung nachvollziehen zu können, haben wir daher zu verstehen, inwiefern die vorige Dynamik sowohl *erfüllt* als auch *abgelöst* werden kann, da sie auf einer höheren Stufe das Vorige in neues Licht stellt sowie genuin Neues eröffnet, insofern sich Persönlichkeit *für* das Bewusstsein des Menschen, aber nicht *in* diesem *materialisiert*.¹⁰³⁰

Da der Wille des Sohnes, so Schelling, keinen Anteil an der Bewegung hatte, welcher er durch den Menschen ausgesetzt wurde, behält er, wie wir sahen, auch „[...] in der Trennung und Spannung doch noch das Bewußtsein der göttlichen Einheit.“¹⁰³¹ Als Schöpfungsmittler und außergöttlich gesetzte Persönlichkeit, die vom Vater gezeugt und ausgeschlossen wird, sodass sie als vermittelnde selbst frei auch die Schöpfung in dieser Freiheit bewahren kann und zum Vater zurückbringt, ist sie ein *selbstloses Selbst*. Als selbstloses Selbst ist der Sohn die Erscheinung der Freiheit des Vaters,

¹⁰²⁸ Ergänzend hierzu Schulz: „Die Mythologie kennt nur ‚Gestalt gewordene Mächte‘, weil der Mensch *selbst* noch nicht eigentlich Person ist. Sobald aber der Mensch zu sich kommt, kann er nicht mehr von Mächten reden, sondern ihm haben nur ‚Personen‘ etwas zu bedeuten — und doch ist es wiederum nicht *er*, der die Person schafft, indem er die Macht ‚personifiziert‘, sondern die Person, d.h. die Vermittlung, ist immer schon vor ihm da, nur ist er jetzt durch ihr Wirken in den Stand gesetzt, sie selbst als Person zu *begreifen*.“ (Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus, S. 266)

¹⁰²⁹ „Dieses Faktum konnte nicht mehr bloß im Bewußtsein der Menschen vorgehen — es konnte nicht mehr bloß subjektive Wahrheit haben; ihm war objektive Wahrheit notwendig, es mußte ein sich wirklich Ereignendes sein.“ (UPdO, S. 551) In SW XIV, S. 173f. benennt Schelling diesen Unterschied als subjektiv-objektive Wahrheit (Mythologie) und absolut objektive Wahrheit (Offenbarung).

¹⁰³⁰ Passend hierzu formuliert Wintzek: „Angesichts der wirklichen Versöhnung und des wirklichen Gottes kann es keine apriorische Möglichkeit geben: Der Freiheit Gottes kann nichts zuvor kommen.“ (Wintzek: Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts, S. 255)

¹⁰³¹ UPdO, S. 436

welche in ihrer Schöpfungsmittlerschaft die Einheit der absoluten Persönlichkeit manifestiert. Insofern aber die Einheit (= der Vater) durch den Menschen aus dem Bewusstsein ausgeschlossen wird und die Stellungen von Vater und Sohn invertiert werden, wird der Sohn gewaltsamerweise zum Fluchtpunkt der Einheit des in sich zerrissenen menschlichen Bewusstseins. Erst die Katastrophe der *universio* im Fall gibt der zweiten Persönlichkeit damit einen eigenen Willen, welche „[...] dadurch selbst eine unabhängig vom Vater wollen und handeln *könnende* Persönlichkeit [wird]“¹⁰³². Demnach wird dem Sohn durch den Menschen ein gewaltsam gesetztes Selbst zugemutet, welches die selbstlose Vermittlung der Freiheit in den Widerspruch setzt, gegen ein Selbst ein selbstloses Selbst zu behaupten. So wird der Sohn vom Menschen gezwungen als göttliche Persönlichkeit zu sein und leidenderweise die Persönlichkeit des Vaters in ihrer außergöttlichen Gestalt zu erhalten. Er ist damit, so Schelling, „[...] außergöttliche göttliche Person — außergöttlich der Substanz nach, göttlich dem Willen nach“¹⁰³³. Als diese dem Menschen in die Außergöttlichkeit (= Notwendigkeit) folgende und sich dennoch dem Willen nach als göttlich (= Freiheit) erhaltende Persönlichkeit erhält sie die Menschheit durch den *actus personalis*¹⁰³⁴, des in *Gestalt-Gottes-Seins*. Unter jener Gestaltung des Sohnes versteht Schelling daher

„[...] nicht sein in Gott Sein, sondern sein *ἐν μορφή θεου* Sein [...] welches er unabhängig vom Vater und von sich selbst hat. Er hat dieses Sein nicht sich selbst gegeben, er hat es nicht vom Vater erhalten, sondern er hat es von dem Menschen und heißt darum des Menschen Sohn. Er hat dieses Sein angenommen, d.h. nicht zurückgewiesen, um von dem Menschen nicht zu lassen, er bleibt in der [...] Absicht, den Menschen mit Gott wieder zu versöhnen.“¹⁰³⁵

Der Sohn ist demnach außer seiner Göttlichkeit in Gestalt Gottes gesetzt und als die *außergöttliche göttliche Person* fähig, das Bewusstsein des Menschen zu erhalten und die göttliche Einheit wiederherzustellen.

Insofern der Sohn „[...] sich der Göttlichkeit *in* der Außergöttlichkeit entschlägt, und [...] in der Außergöttlichkeit nicht mehr ein göttliches ist [...] sondern [...] sich in der Außergöttlichkeit zum Menschen, zur Kreatur macht [...]“¹⁰³⁶, kann er sich als die rettende Persönlichkeit wirklich *materialisieren*. Hieran zeigt sich, dass die einseitige Herrschaft der ersten Potenz im mythologischen Prozess, welche auf die Gestalten der Götter in ihrer zusammenhängenden Dreiheit

¹⁰³² Ebd.

¹⁰³³ Ebd. S. 437

¹⁰³⁴ Vgl. Ebd. S. 557

¹⁰³⁵ Ebd. S. 453

¹⁰³⁶ Ebd. S. 537

hinauslief und als Kampf des Immateriellen und Materiellen ($A = B$ und A^2) dargestellt wurde, in der Offenbarung durch die Herrschaft der zweiten Potenz (des Sohnes) abgelöst wird. Sie wird abgelöst, da sich in der wirklichen Offenbarung dieser Prozess der Materialisierung des Immateriellen erneut vollzieht, jedoch nun gleichsam *umgekehrt*, insofern sich nicht der Mensch die Gottheit anzieht und darüber verliert, sondern der sich in der Außergöttlichkeit befindende göttliche Wille sich des Menschen annimmt und wirklicher Mensch wird. So ist „[...] der freie Wille der vermittelnden Potenz die einzige Ursache der Menschwerdung [...], ebenso die vermittelnde Potenz die Materie oder den Stoff dieser Menschwerdung ganz allein in sich selbst hat“¹⁰³⁷. Nur indem sie sich der Göttlichkeit in der Außergöttlichkeit entschlägt, also die *Gestaltung* des Göttlichen vom Göttlichen abzieht, nimmt es die Gestalt an, die den Sohn seiner übertragenen Gottheit beraubte und sich an die Stelle des Vater setzte, und macht diese so zum Stoff ihrer Materialisierung. Erst mit dieser kann der Selbstvollzug der zweiten Persönlichkeit als ein wahrhaft rettender und freier begriffen werden, insofern wir hier mit Danz feststellen können, dass der Sohn seine Freiheit zur Materie, also zum Stoff der Verwirklichung von etwas anderem, macht.¹⁰³⁸

In dieser Materialisierung ist er zwar der wirkliche Sohn als Christus, setzt aber zugleich durch seine Wirklichkeit das Höhere des Geistes, der dem Menschen nicht mehr zugänglich war, wieder ein, denn „[...] sowie die zweite Potenz durch die Materialisierung die Spannung gegen die höhere Potenz aufhebt, macht sie der dritten Potenz möglich, sich in der Folge mit ihr zu verbinden [...]“¹⁰³⁹. Dieser Zusammenhang erlaubt es Schelling daher, zu sagen, dass die „[...] Menschwerdung Christi nichts anderes [ist], als der Übergang zur Geburt, zur Verwirklichung des Heiligen Geistes“¹⁰⁴⁰. Die wirkliche Geburt des Sohnes ist daher der *Anfang* der Geburt des Geistes, der erst in der *Vollendung* der Offenbarung des Sohnes als Menschen, d.h. durch dessen *Sterben*, selbst voll *geboren* wird. Somit wird uns verständlich, dass für Schelling in der Offenbarung und Wirklichkeit Christi das Verhältnis des Bewusstseins zu Gott wiederhergestellt wird, insofern es die vorige notwendige Dynamik des unbewussten Sohnes = des Menschen aus Freiheit annimmt und in umgekehrter Weise materialisiert. Damit offenbart sich zugleich, dass der Mensch nie ganz ohne Gott war, wobei uns noch übrig bleibt zu zeigen, inwiefern sich die rettende Umkehr der im Vorigen bestimmenden Dynamik vollzieht.

¹⁰³⁷ Ebd. S. 548

¹⁰³⁸ Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 78

¹⁰³⁹ UPdO, S. 549

¹⁰⁴⁰ Ebd. S. 563

III.3.c.ii. Leiden und Sterben: Die kenotische Umkehr der *morphe theou* zur *morphe doulou*

Mit der wirklichen Annahme und materialisierenden Umkehr der in der Mythologie herrschenden Dynamik durch die Offenbarung der Persönlichkeit Christi vollzieht sich in der Schöpfung infralapsarisch, was der Sohn supralapsarisch als Schöpfungsmittler vollbringt, nämlich die Vermittlung des außergöttlichen Seins.¹⁰⁴¹ Diese Vermittlung besteht in der selbstlosen Annahme, Befreiung und Heiligung des Außergöttlichen hin zum Göttlichen, wodurch Letzteres in und zu Ersterem als Geist wird. Da aber, wie wir sahen, die zweite Persönlichkeit, d.h. der Sohn, ohne eigenen Anteil in die *Gestalt* Gottes gesetzt wurde, und nur in der entlassenden Annahme dieser Gestalt als einer erzwungenen Göttlichkeit in der Außergöttlichkeit fähig ist, diese durch den Menschen gesetzte Vertauschung oder Täuschung zu ent-täuschen und umzukehren, kann dieser Vorgang nur als *Entäußerung* (Kenosis) verstanden werden. So erläutert Schelling, dass von jenem

„[...] der zuvor nur *ἐν μορφῇ θεοῦ* war, aber doch *ἐν μορφῇ θεοῦ*, [...] gesagt [wird], daß er sich selbst entäußert habe, *nicht* seiner Gottheit, sondern der *μορφῇ θεοῦ*; seines außergöttlichen Seins, als eines solchen, hat er sich entledigt durch die Menschwerdung, so daß eben diese Menschwerdung nur der höchste Akt seiner Göttlichkeit selbst ist [...].“¹⁰⁴²

Diese Entäußerung wird damit zum transzendenten und absolut freien Grund der Annahme desjenigen Bewusstseins, welches der Mensch entstellt hatte, sodass die „[...] menschliche Gestalt Christi nichts anderes [ist], als eben das reine Erzeugnis jener Selbstentäußerung (*κενωσις*), jenes Actus, der rein vom Logos ausgeht“¹⁰⁴³. In der kenotischen Umkehr der Gestaltung des Göttlichen im Außergöttlichen, wodurch der Sohn als das außergöttlich gesetzte göttliche Subjekt die Freiheit der Gottheit manifestiert, insofern er die mit Gewalt gestaltete Göttlichkeit als verursacht durch den Menschen offenbart, nimmt er den Zustand des menschlichen Bewusstseins in seiner Zerreißung und Leidhaftigkeit an. So ist „[...] dieser Übergang doch nicht ein Übergang von der reinen Gottheit zur Menschheit, sondern nur von dem *ἐν μορφῇ θεοῦ* Sein zum Mensch Sein, zum *ἐν μορφῇ δούλου* Sein, also von einem zuständlichen Sein zum andern“¹⁰⁴⁴. Die Umkehr der Gestalt durch die (zweite) göttliche Persönlichkeit ist daher nicht als unmittelbare Entleerung von dieser zu verstehen, sondern besteht in der vollen Annahme der menschlichen Persönlichkeit (mitsamt ihrer

¹⁰⁴¹ Vgl. Krüger: *Göttliche Freiheit*, S. 210

¹⁰⁴² UPdO, S. 528

¹⁰⁴³ Ebd. S. 531

¹⁰⁴⁴ Ebd. S. 540

Geschichte), die die Verkehrung setzte. Als entleerend ist die umkehrende Persönlichkeit *passiv*, als annehmend *aktiv* zu verstehen, und, da sie beide Momente in sich vereint somit als *mediale*, d.h. wirklich *vermittelnde Persönlichkeit*. Erst durch die *persönliche* Annahme des gefallen menschlichen Bewusstseins wird die *Identität* des Göttlichen und des Menschlichen *als persönliche* wirklich und die durch Christus vermittelte göttliche Einheit der Potenzen (= der Vater) für den Menschen *als Mensch* offenbar. So ist es „[...] nur eine und dieselbe Persönlichkeit [...], die ἐν μ. θ. war, und die sich in der freiwilligen Menschwerdung als eins mit dem Vater erweist, also als Gott seiend, so haben wir eine vollkommene persönliche Identität zwischen dem Mensch Seienden und Gott Seienden“¹⁰⁴⁵.

Aus der persönlichen Identität des Menschlichen mit dem Göttlichen wird nun rückwirkend die (Religions-)Geschichte der Menschheit als wirklicher Weg *mit* und *zu* Gott offenbar, der in der Offenbarung und Menschwerdung des Sohnes sich als durch diesen vermittelter „[...] unmittelbarer Zusammenhang mit dem Vater her[stellt]“¹⁰⁴⁶. Somit betont Schelling an diesem Zenit der menschlichen Geschichte, dass

„[...] von Anfang, gleich nach dem Falle [...] das menschengewordene Subjekt den göttlichen Unwillen auf sich genommen [hatte]; es hatte sich zwischen diesen Unwillen und das von Gott abtrünnige Sein gestellt. Denn auch schon im Heidentume war nur er, der nachher Menschengewordene, der einzige Vermittler, Erhalter und Retter — σωτηρ — der menschlichen Natur und des menschlichen Bewußtseins, ohne dessen Wirkung dasselbe zugrunde gegangen wäre. Indem er selbst ein Verhältnis zu dem Gott entfremdeten Sein einging, hatte er sich gewissermaßen auf die Seite des Gott entfremdeten Sein gestellt. [...]; aber daß er in diesem Sein beharrte, nicht um des Seins sich selbst zu bedienen, sondern um das Verlorene zu suchen, und wiederzubringen — dies war sein freier Wille.“¹⁰⁴⁷

Der Sohn als die in die Gestalt der Gottheit gesetzte göttliche Persönlichkeit war so auch in der außergöttlichen Trennung als Verbindung zur Dreiheit der Potenzen, die er in der Entäußerung von der Gestalt wieder in die übersubstantielle und übernatürliche Einheit zurückbringt.¹⁰⁴⁸ In der Offenbarung wird demnach aus Freiheit und mit Bewusstsein der gesamte vorige Weg, welcher durch die Dynamik des bewusst werdenden Unbewussten bestimmt war, ein letztes Mal durchlaufen

¹⁰⁴⁵ Ebd. S. 541

¹⁰⁴⁶ Ebd. S. 584

¹⁰⁴⁷ Ebd. S. 584 f.

¹⁰⁴⁸ Die Potenzen in ihrem Auseinandersein und ihrer Spannung waren Prinzip der Mythologie und die heilend vermittelnde darin die zweite, welche jetzt als Persönlichkeit offenbar ist. Der Weg der Mythologie ist für Schelling in der christologischen Reinterpretation daher als Weg der Unterwerfung unter die zweite Potenz zu verstehen, sodass die Welt des menschlichen Bewusstseins ganz ihre Welt war, in die sie folglich rettend eintreten konnte. (Vgl. UPdO, S. 547)

und umgekehrt bzw. ebenso umgekehrt durchlaufen.¹⁰⁴⁹ Als letzte Konsequenz der heilenden Annahme des leidvollen Weges der Menschheit erscheint für Schelling somit der Kreuzestod Christi als gleichsam letztes religiöses Symbol der Religionsgeschichte. So ist die „[...]“ Ausspannung am Kreuze [...] nur die äußere Erscheinung jener langen Spannung, in die der Vermittler so lange gesetzt war“¹⁰⁵⁰ und Schelling geht so weit zu sagen, dass „[...]“ bei seinem Kreuze gleichsam die ganze Menschheit versammelt war [...]“¹⁰⁵¹.

Die vormalig durch die Trennung und Spannung des Potenzen gesetzte Notwendigkeit wird in der größten Not des Sohnes umgewendet und rückläufig als Weg zur Freiheit offenbar. Er eröffnet dadurch den über den Potenzen stehenden *actus purissimus* des A⁰ auf diese hin und durchgeistet deren Allheit mit Einheit, wodurch es der absoluten Singularität des A⁰ möglich wird, sich in und durch alle vorigen Gestalten zu erkennen und als deren Ende zu manifestieren, wodurch sich das Telos des vorigen jetzt als Eschaton erweist. Hierdurch wird der *actus purissimus* zum *actus personalis* transformiert und die vorige Unbewusstheit des A⁰ jetzt als Bewusstheit und Geist wirklich. Gott wird damit als die Persönlichkeit schlechthin offenbar, welche die Geschichte des Menschen als die ebenso seine zeigt, sodass wir uns McGrath anschließen können, der hervorhebt „[...]“ that God personalises Godself and so is the God of revelation, the lord of being, the subject of history“¹⁰⁵². Erst hierdurch wird die *absolute Liebe* offenbar, welche *in* und *mit* allen früheren Gestalten und doch auf keine dieser zu reduzieren war und von Schelling als Wunder bezeichnet wird: „Dies ist das Wunder einer Liebe, die größer ist, als jene Liebe, welche den Schöpfer zu der Schöpfung bewog, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: Ja, wahrhaft es ist so!“¹⁰⁵³ Somit ist die Liebe, die aus absoluter Freiheit hervorgeht der konkrete Inhalt der Offenbarung und wir können, nochmals mit McGrath, sagen: „The short answer to the question, What exactly has been revealed? is this: Revelation reveals that ‘God is love’ (1 John 4:8).“¹⁰⁵⁴ Nur in der Liebe wird somit *alles in allem* (Allheit der Potenzen) als der absolut freie Geist (absolute Singularität des *actus purissimus* / *personalis*) offenbar, der sogar von seiner *Gestalt* des Geist-Seins frei ist und hierdurch die *absolute Freiheit* und *Gottheit* als Geist weiß:

¹⁰⁴⁹ Einige Parallelisierungen des mythologischen Prozesses mit dem Leben und Leiden Christi nennt Schelling in UPdO, S. 548ff., wobei es durchaus möglich wäre, noch zahlreiche weitere Entsprechungen der erfüllenden Umkehr in den Evangelien aufzusuchen, was hier aus Platzgründen unterlassen wird.

¹⁰⁵⁰ UPdO, S. 587

¹⁰⁵¹ Ebd. S. 586

¹⁰⁵² McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 169

¹⁰⁵³ UPdO, S. 586

¹⁰⁵⁴ McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 203

„Der absolute Geist geht über alle Formen hinaus. Er ist der von seinem Geist sein freie Geist — das Geist sein ist ihm nur eine Form des Seins. Diese Freiheit von sich selbst gibt ihm erst die überschwängliche Freiheit, die — sozusagen — alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausfüllt und ausdehnt, daß wir fühlen, daß wir am Höchsten stehen — daß wir fühlen, daß wir das erreicht haben, worüber nichts Höheres mehr ist. Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes.“¹⁰⁵⁵

Mit dem Kreuzestod Christi als dem letzten religiösen Symbol in der Religionsgeschichte Schellings stehen wir also am höchsten Punkt der Freiheit und Offenbarung der Liebe, die das menschliche Bewusstsein wahrhaft wieder mit dem göttlichen versöhnt und so der Zenit der Manifestation der Persönlichkeit als Geist ist.¹⁰⁵⁶ Hier bleibt uns allerdings noch übrig zu fragen, worin die Geistigkeit für Schelling besteht, insofern sie nicht „nur“ die erlösend-kenotische *Annahme* des gefallenem Bewusstseins des Menschen durch die rettende Persönlichkeit ist. M.a.W. ist noch zu erklären, ob und inwiefern der *Gekreuzigte* für Schelling = dem *Auferstandenen* ist. Mit der Klärung dieser Frage werden wir verstehen, welche weitere Bestimmung dem Geist zukommt, aus dem die rettende Persönlichkeit hervortritt und der am Ende ihres Werkes offenbar wird.

III.3.c.iii. Auferstehen: Die Lehre von den zwei Naturen als Erweis des dynamisch-rettenden Zusammenhangs des Unbewussten des Menschen mit dem Bewusstsein Gottes

Mit dem freiwilligen Opfer der vermittelnden Persönlichkeit durchbricht das Göttliche (Übersubstantielle) das Natürliche (Substantielle) und wird von Schelling daher als der höchste Punkt der Offenbarung und letzter Actus beschreiben, der die vorige Spannung völlig und für immer aufhebt.¹⁰⁵⁷ Mit dieser Aufhebung vollzieht sich die persönliche Einheit und Vermittlung der *unbewusst Gott setzenden Natur* (des Menschen) mit der *bewusst Gott setzenden Natur* (Gottes) in Christus. Aus diesem Grund ist Schellings Fassung der Zwei-Naturen-Lehre Christi für unsere Untersuchung von Relevanz, insofern wir in dieser die rückblickende Dynamik der Rettung der

¹⁰⁵⁵ UPdO, S. 78f.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Danz: „Die Religionsgeschichte ist für Schelling die Geschichte der Realisierung sowie des Bewußtwerdens der freien Persönlichkeit.“ (Danz: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes in Schellings „Philosophie der Offenbarung“, S. 190) Außerdem wird mit der Wirklichkeit der freien Persönlichkeit in Christus die höhere Geschichte Schellings als echtes Meta-Narrativ offenbar, sodass sich die Geschichte der Menschheit sowohl als *eine* Geschichte als auch Geschichte *einer* Menschheit zeigt. Passend hierzu McGrath: „The late Schelling is a believer in at least one ‘meta-narrative’, and it is not one that he invents but one that he receives from Paul, from John the Evangelist and from the Book of Revelation. The Philosophy of Mythology and Revelation is held together by Schelling’s late conviction that all past human history converges on a single point, the redemption of the world in the Christ event, which points ahead to the final end of the human odyssey, the sanctification of the earth.“ (McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 238)

¹⁰⁵⁷ UPdO, S. 547

Menschheit ansehen können und so einen tieferen Einblick in die Beschaffenheit des Geistes gewinnen, aus dem heraus und zu welchem hin die Persönlichkeit wirkt. Zugleich befähigt diese uns das Geistige in der Heilsgeschichte zu rekonstruieren und so Schellings Auffassung der *Auferstehung* nachzuvollziehen, in welcher diese höhere bzw. transzendent-göttliche Geschichte sich schließt, denn in der „[...] Auferstehung war Christus wieder, was der ursprüngliche Mensch war [...]“¹⁰⁵⁸. Erst in der Auferstehung zeigt sich also vollends die freie Wirklichkeit des vom Geist-Sein freien Geistes, der den Tod umkehrend durch diesen geboren wird.

Blicken wir zum besser Verständnis der *Geburt des Geistes* zunächst auf den Topos der *Geburt aus dem Geist*, welcher der Anfang der Offenbarung der wirklichen Persönlichkeit Christi ist, ergibt sich Folgendes: War die Jungfrau Persephone uns als *unbewusstes Subjekt der Religionsgeschichte* einsichtig geworden, wird die Wirklichkeit der Persönlichkeit Christi als das Offenbar-Werden des *bewussten Subjekts der Religionsgeschichte* ebenso durch eine Jungfrau (Maria) materialisiert. Der Ursprung der Offenbarung im Unterschied zur Mythologie liegt hierbei darin, dass die rettende Wirklichkeit Christi vom (bewussten) *Geist* (Gottes als der absoluten Freiheit) gezeugt wird. Da aber die erste Grundlage für die Materialisierung der rettenden Persönlichkeit „[...] in den organischen Lebensprozeß einer menschlichen Mutter aufgenommen wurde [...], damit aus dieser Grundlage ein wirklicher Mensch sich erzeuge [...]“¹⁰⁵⁹, vereint und vermittelt Christus in sich das unbewusste mit dem bewussten Subjekt der Religionsgeschichte und es stellt sich daher die Frage nach dem Eigentlichen der Vermittlung in der Persönlichkeit Christi. So ist das bewusste Subjekt der Religionsgeschichte als solches anzusehen, welches das unbewusste nicht zu seinem Gegenüber, sondern immanent überwundenen Gegenteil hat, wodurch erst die Wirklichkeit der Gottheit in Christus mit der vorigen Geschichte im unauflöselichen Verbund stehend verstanden werden kann. Das bewusste Subjekt der Religionsgeschichte ist daher ein bewusst *gewordenes*, ohne darauf fixierbar zu sein, dieses Werden als notwendiges vor sich haben zu müssen. Nur so ist es als Wirklichkeit der Freiheit, welche Geist ist, begreifbar. In der Unterscheidung von *bewusst* und *unbewusst* ist dieses Subjekt also *geistig* und integriert daher das Unbewusste als immanent verbunden mit dem Bewusstsein, denn „[...] das Göttliche setzt nicht etwa sich als das Menschliche, sondern das eine, weder göttlich noch menschlich zu nennende, Subjekt, [...] indem es sich zum Menschen macht, setzt sich zugleich als göttlich“¹⁰⁶⁰. Dies ausgeführt sehen wir daher in Schellings Konzeption das unmittelbare Subjekt der Inkarnation als

¹⁰⁵⁸ Ebd. S. 599

¹⁰⁵⁹ Ebd. S. 561

¹⁰⁶⁰ Ebd. S. 575

„[...] weder Gott noch Mensch, sondern eine natura suae generis, eine mittlere Natur, die man nicht Gott nennen kann, denn sie war μορφή θεου, auch nicht Mensch, [...] indem sie als vor der Menschwerdung betrachtet wird. Dagegen ist es nun [...] eben dieses nicht als Gott und nicht als Mensch auszusprechende Subjekt, das im Actus der Menschwerdung sich als göttliche und menschliches setzt, und von nun an als in dubis naturis bestehendes sich offenbart. [...] Da aber diese Trennung aus Einem unauflöslchen Subjekt hervorgeht, so sieht man, wie die Einheit des Subjekts in der Trennung besteht.“¹⁰⁶¹

Aus der Freiheit des Weder-Noch entscheidet sich diese zu einem Sowohl-als-auch, ohne dass die Unterschiedenheit nihiliert wird. Die dadurch sich konstituierende Einheit in der Trennung macht es nachvollziehbar, dass das Göttliche, gerade und insofern es Mensch wird, Gott ist. Die Geburt aus dem Geist bedeutet daher für die Menschheit einerseits die Annahme des unbewussten Weges, der notwendig war, um eine Rezeptivität für die Offenbarung grundzulegen.¹⁰⁶² Andererseits ist der Geist, aus dem diese Annahme möglich ist, als absolut freies göttliches Bewusstsein und kann daher das Unbewusste mit diesem vermitteln. Der Geist, der vom Geist-Sein frei ist, ist daher als das unauflöslche Subjekt der Inkarnation zu verstehen, welches in seiner Selbstunterscheidung in Bewusstsein (= Geist-Sein) und Unbewusstsein (= Nicht-Geist-Sein), diese Unterscheidung als zwei Naturen in Christus wiedervereint.

Aus diesem Grund kann das Göttliche den gefallenen, d.h. unbewussten Menschen, obwohl er sich mit Gott vertauscht und unbewusst Gott setzend war, *frei*, d.h. *grundlos*, bloß aus *absoluter Liebe* annehmen und in dieser Annahme die Vermittlung zum bewussten Gott-Setzen vollziehen. So kann Schelling sagen, dass in „[...] Gottes Augen [...] jenes erste Prinzip ebensoviel Recht zu sein [hat], als die vermittelnde Potenz“¹⁰⁶³, zugleich aber jenes erste Prinzip überwunden werden kann, was daher durch die vermittelnde Persönlichkeit geschieht, welche in sich das Menschliche *und* Göttliche setzt und daher jene beiden Naturen *als unterschieden* in sich *vereint*.¹⁰⁶⁴ Hier können wir uns daher Danz' Feststellung anschließen, dass Natur sich so

„[...] als Vollzugsbegriff dar[stellt], der erst aus dem Vollzug eines gegebenen Wirklichen heraus bestimmt werden kann. [...] Entscheidend für diese Sichtweise ist der Umstand, daß sie immer von dem konkreten,

¹⁰⁶¹ Ebd. S. 573f.

¹⁰⁶² Passend hierzu McGrath: „The *explanandum* now is the whole of human history, the *explanans*, the self-revealing God of the Bible. Positive philosophy will attempt to prove being *in fact* exists as the biblical God, that A⁰ is, through the unfathomable act of its own freedom, +- A [...]“ (McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 159)

¹⁰⁶³ UPdO, S. 583

¹⁰⁶⁴ Vgl. ebd. S. 533ff.

individuellen Leben Jesu ausgehen muß. Unabhängig von diesem betreffenden Subjekt als geschichtlicher Wirklichkeit ist keine Aussage möglich.“¹⁰⁶⁵

So kann Christus als voller wirklicher Mensch in sich die Leidhaftigkeit und den notwendigen Weg des Bewusst-Werdens aus dem Unbewussten (Natur des Menschen) mit der freien Offenbarung der Freiheit (Natur Gottes) vermitteln und darin deren Verbindung in der Nichtvermischung als Liebe manifestieren. Die freie Manifestation und Wirklichkeit der Liebe zeigt sich mit der Lehre der zwei Naturen, welche getrennt und doch vereint sind, ohne vermischt zu werden,¹⁰⁶⁶ insofern Schelling bereits in der „FS“ erörterte, dass das Geheimnis der Liebe darin besteht, „[...] daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre“¹⁰⁶⁷.

Die vorbehaltlose Annahme und rückwirkend offenbare, immer schon stattgefunden habende Begleitung der unbewussten (menschlichen) Natur durch die bewusste (göttliche) Natur *im Bewusstsein* dieser Verbindung offenbart den Grund des vorigen Weges (das Unbewusste) jetzt als einen bloß *gesetzten*. Gerade die *Annahme des Gesetzseins des Menschen* offenbart diesem somit die göttliche Freiheit, aus der heraus sowohl das Gesetzsein als auch die Annahme desselben möglich und wirklich ist. Da durch die Offenbarung Christi sowohl das Menschliche als auch das Göttliche von *einem* Subjekt gesetzt wird, dass Schelling, wie wir sahen, als den Geist, der von seinem Geist-Sein frei ist, versteht, welcher genau deshalb auch ungeistig = unbewusst sein *kann*, ist mit der Offenbarung *für* das menschliche Bewusstsein der Grund der Alteration *im* Bewusstsein für dieses einsichtig. Erst hierdurch ist das menschliche Bewusstsein fähig, sich selbst als den Grund des Falls unter die (mythologische) Macht des Unbewussten einzusehen und dadurch sich selbst als dasjenige zu erkennen, welches selbst bewusst und unbewusst sein konnte, d.h. der Geist war und jetzt wieder ist, der von seinem Geist-Sein frei ist. Somit wird für Schelling „[...] jenes große Geheimnis der Vermittlung, das schon in der Schöpfung war, *in Christus* für jeden Menschen faßlich und begreiflich und als unendliche Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt“¹⁰⁶⁸.

Durch die Manifestation der rettenden Persönlichkeit in der Inkarnation, dem Leben und dem Sterben Christi ist somit für das Bewusstsein die Auferstehung als neue Möglichkeit, (wieder) frei zu sein, in der Geburt und Sendung des Geistes vermittelt. Der Geist, aus dem Christus gezeugt ist,

¹⁰⁶⁵ Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 85

¹⁰⁶⁶ Danz weist mit Bezug auf UPdO, S. 533 & 535 darauf hin, dass Schelling, das christologische Dogma der zwei Naturen zumeist als „neque distraherentur naturae, neque confundatur“ zitiert. (Vgl. Danz: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings, S. 87)

¹⁰⁶⁷ AA I 17, S. 172

¹⁰⁶⁸ UPdO, S. 606

ist damit der Geist, den er sendet, sodass Christus „[n]ur in Kraft des des Heiligen Geistes, nur um ihn zu vermitteln [...] Mensch geworden und als Mensch gestorben [war]“¹⁰⁶⁹. Die *Geburt aus dem (absolut freien) Geist* ist somit = der *Geburt desselben Geistes* für das Bewusstsein des Menschen. Dasjenige Bewusstsein, welches das gemeinsame Subjekt des Sterbens und Geboren-Werdens als absolut frei erkennt, ist daher die Realisierung des ewigen Lebens. Die Sendung des Geistes qua Auferstehung als letzte Offenbarungshandlung geht damit bis in den freien Anfang der Schöpfung zurück und kehrt den Fall des Menschen, der die invertierte Form dieses Anfangs als Setzen des Prinzips des Todes war, um. So ist, wie Appel ausführt für Schelling

„[...] in der Auferstehung ein Anfang gesetzt [...], der aus der Utopie des Eschatons kommt. Damit erhält auch die Todesproblematik eine andere Wendung: Der Tod war das Urtrauma, worin dem Menschen der eigene Wille zur Macht begegnete. Gerade mit dem Ablassen davon vermag der Mensch die ursprüngliche Schöpfungsintention Gottes zu schauen, die auf eine die gesamte Schöpfung umfassende Gemeinschaft in Gott und damit auf ewiges Leben zielt. [...] Diese Schau und verbunden damit das Ablassen des Menschen vom Versuch, das Sein bewältigen zu wollen, lässt sich aus keinem Prinzip herleiten, sondern ist Resultat göttlicher Offenbarung.“¹⁰⁷⁰

Bezüglich der Auferstehung ist also zu betonen, dass die *Vermittlung und Sendung des Geistes aus absoluter göttlicher Freiheit geschieht* und diese deshalb nicht als erzwungene über das Bewusstsein verhängt wird, sondern selbst wiederum *als Möglichkeit* für dieses erscheint. So ist die „[...] nächste Wirkung Christi [...] also die Möglichkeit, die er uns erworben hat, die Möglichkeit, den Geist anzuziehen“¹⁰⁷¹. Mit der vermittelnden Offenbarung der Persönlichkeit Christi ist dem menschlichen Bewusstsein so zwar die Möglichkeit gegeben, den Grund des Falls einzusehen und aufzuheben, „[...] jedoch ist demselben nicht die Möglichkeit genommen, sich wieder unter das Joch dieser Mächte zu begeben; [...] Christus hat nicht bewirkt, daß alle außergöttliche Macht gänzlich aufhört, sondern er hat nur dem Menschen die Möglichkeit gegeben, gegen sie in Freiheit zu sein“¹⁰⁷². Was durch Christus also (wieder) möglich wird, ist die erste Möglichkeit, welche der Mensch qua Fall und *universio* der Freiheit zur Notwendigkeit machte. Zugleich ist für den Menschen im jetzt vermittelten Bewusstsein der Freiheit des Falls unter die unbewusste Notwendigkeit diese Notwendigkeit *als solche* dem Bewusstsein gegenüber, und daher als „[...] eine von der Freiheit unabhängige, ja die Freiheit gefangennehmende Gewalt [...]“¹⁰⁷³ offenbar.

¹⁰⁶⁹ Ebd. S. 611

¹⁰⁷⁰ Appel: Zeit und Gott, S. 192

¹⁰⁷¹ UPdO, S. 612

¹⁰⁷² Ebd.

¹⁰⁷³ Ebd. S. 615

Diese Gewalt ist dem sich als Persönlichkeit wissenden menschlichen Bewusstsein durch die Vermittlung Christi jetzt als (Un-)Geist offenbar, der „[...] als persönlicher dem persönlichen entgegen [ist]“¹⁰⁷⁴. Mit diesem wird uns die letzte Frage nach dem Grund, der der Freiheit und dem (ewigen) Leben des Menschen entgegensteht und überwunden werden muss, wenn der Mensch die durch Christus vermittelte mögliche Freiheit des Geistes selbst verwirklichen will, eröffnet.

III.3.d. Satan als das Unbewusste *in* und *nach* der Offenbarung?

Die Überwindung der dem ewigen Leben und der Freiheit des Menschen entgegenstehenden Gewalt ist für Schelling durch die Offenbarung der Persönlichkeit Christi dem menschlichen Bewusstsein persönlich *möglich* geworden. Mit dem Erscheinen dieser Möglichkeit ist jetzt qua Geist für das Bewusstsein gesetzt, was im Anfang der gesamten Dynamik unbewusst gesetzt war, nämlich die Möglichkeit der ausschließlichen Aktualisierung des sich ermächtigenden Eigenwillens des Menschen. Das Erscheinen dieser Möglichkeit ist aufgrund der bewusst gewordenen Persönlichkeit des Menschen mittels der Inkarnation Christi zum persönlichen Gegensatz zu diesem offenbar und für Schelling daher der *Satan*: „Christus ist also der unmittelbare Gegensatz des Satans, sowie der Satan der unmittelbare Gegensatz Christi ist.“¹⁰⁷⁵ Der Satan repräsentiert somit die exklusive Aktualisierung der ersten Potenz (des Unbewussten), welche die Verstellung der göttlichen Potenzen zu Folge hatte. Mit dem Satan wird also jener Moment benannt, der „[...] in seiner Latenz Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseins ist, der aber, wenn er wieder in Spannung hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtsein wieder aufzuheben droht [...]“¹⁰⁷⁶. Dieser ist jetzt aber für das Bewusstsein offenbar *als Möglichkeit der Verkehrung* des Bewusstseins ins Unbewusste. Als Möglichkeit der Verkehrung und dem daraus resultierenden Fall unter die Notwendigkeit ist dem menschlichen Bewusstsein durch die Offenbarung jetzt jene „[...] Macht, die geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und auf die Probe zu stellen — (Nemesis)“¹⁰⁷⁷ als Macht der Verführung durchsichtig. Das Prinzip der Doppelseitigkeit dieser Natur des Menschen, welche darin besteht, die im Bewusstsein überwundene Macht des Unbewussten, wieder ins Bewusstsein zu erheben, erscheint dem jetzt „[...] auf sich selbst reflektierenden Bewußtsein als ein eingeschliches, unvordenklich daseiendes im menschlichen Bewußtsein [...]“¹⁰⁷⁸.

¹⁰⁷⁴ Ebd. S. 653

¹⁰⁷⁵ Ebd. S. 651

¹⁰⁷⁶ Ebd. S. 621

¹⁰⁷⁷ Ebd. S. 622

¹⁰⁷⁸ Ebd. S. 638

Die jetzt offenbare, immer schon dagewesene immanente Verführung für den Menschen besteht folglich darin, die Potenz des Unbewussten (erneut) wirklich zu setzen und damit die göttliche Wirklichkeit (= Freiheit des *actus purissimus / personalis*) zur menschlichen Notwendigkeit zu invertieren. Dieser unbewusste Einfluss des Satans als Hunger nach Wirklichkeit wird, so Oesterreich, vor allem durch persuasive Simulation qua täuschender Darstellung von verlockenden Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung erregt.¹⁰⁷⁹ Daher ist für Schelling jener Geist der unbewussten Möglichkeiten

„[...] im Besitz des Menschen, noch ehe dieser es ahndet oder weiß, und, an sich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht ist, [er spielt] in allen Formen, Farben und Gestalten doch nie für sich ohne den Menschen etwas vermögend, weßhalb er diesen zu bewegen sucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als diese unerschöpfliche Quelle von *Möglichkeiten*, die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Dieß ist die eigentliche philosophische Idee des Satans.“¹⁰⁸⁰

Die Möglichkeit der Verkehrung, welche sich im Fall als *universio* manifestierte und jetzt als die ursprüngliche Versuchung für das Bewusstsein offenbar ist, ist wesentlich die *Inversion* der ersten schöpferischen Möglichkeit Gottes und im Menschen daher Möglichkeit der *Perversion*. Zwar wird diese dem Menschen zum Verhängnis, insofern er sich der Anziehungskraft derselben nicht entziehen konnte, jedoch wurde damit zugleich das innergöttliche Moment der (notwendigen) Entscheidung zur und aus der Freiheit zur Aktualisierung gebracht. So ist die versuchende Möglichkeit „[...] zwar die das Böse in dem Menschen ahnende und an den Tag zu bringen suchende, und insofern die an dem offenbar gewordenen Bösen sich erfreuende Ursache, [...] für den Menschen [...] allerdings böse, aber an sich [...] nicht böse zu nennen“¹⁰⁸¹. Wird die Möglichkeit der Perversion der Freiheit in ihrer Eigenheit betrachtet, ist sie Täuschung und Lüge. Wird sie aber als Grund betrachtet, d.h. vergangen oder *als Potenz* bzw. latent gesetzt, ist sie die Wirklichkeit der göttlichen Ironie, welche für Schelling die Persönlichkeit der Geschichte ausmacht.¹⁰⁸² So ist dieser Geist nur „[...] in seiner Eigenheit [...] Unwahrheit, Satan. In seiner Nichteigenheit, wenn er bloß Grund sein will, ist er auch nicht Unwahrheit.“¹⁰⁸³ In diesem Sinn ist

¹⁰⁷⁹ Vgl. Oesterreich: Personale Desintegration, S. 234

¹⁰⁸⁰ SW IV, S. 270f.; Vgl. UPdO, S. 645f.

¹⁰⁸¹ UPdO, S. 636

¹⁰⁸² Vgl. Oesterreich: Personale Desintegration, S. 233

¹⁰⁸³ UPdO, S. 644

das *tragische Schicksal des Menschen* in der Religionsgeschichte, welche in Christus ihren Zenit findet, durch diesen ebenso vermittelt und umgekehrt als *Komödie der göttlichen Freiheit*. Insofern das Diabolische also als integrativer Moment der göttlichen Ökonomie bewusst ist, ist dem Menschen die Freiheit des Geistes selbst bewusst und die „[...] erhabene Ironie, die in allen göttlichen Vorrichtungen liegt“¹⁰⁸⁴ offenbar als Erscheinung der Persönlichkeit des vom Geist-Sein freien Geistes.

Durch die Offenbarung Christi und Sendung des Geistes ist die Verkehrung von Möglichkeit und Wirklichkeit im Fall des Menschen wieder umgekehrt und für den Menschen nicht mehr Notwendigkeit, sondern wieder *als Möglichkeit* und Freiheit bewusst. Der Fall unter die unbewusste Macht ist daher *objektiv* überwunden, was für den Menschen die *subjektive Möglichkeit* eröffnet, sich dieser im Bewusstsein derselben zu stellen. Für Schelling gilt daher: „Objektiv ist Satan überwunden, und jeder, der Christum anziehen will, kann ihn auch subjektiv überwinden: er hat jetzt nur mehr subjektive Bedeutung.“¹⁰⁸⁵ Daraus ergibt sich jedoch, dass, insofern diese Überwindung nicht persönlich übernommen wird, die somit nur der Möglichkeit nach überwundene Macht bestehen bleibt und „[...] eine andere, irdische Bedeutung [...] als Macht auf die politischen Verhältnisse dieser Welt [erhält]“¹⁰⁸⁶. So eröffnet sich „[...] nachdem der religiöse Irrtum erschöpft ist, ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbedeckte Schaubühne der neuern Geschichte“¹⁰⁸⁷.

Mit Christus als Vorbild, Beispiel und beistehender Vermittlung ist es dem Menschen daher für Schelling in Freiheit überantwortet, die Bewusst-Werdung des Unbewussten im Bewusstsein selbst zu vollziehen, da sonst die unbewusste Macht weiterhin im Raum des Politischen bestimmend bleibt, welcher wiederum die Welt des Menschen zu zerstören droht. Konkret bedeutet dies, subjektiv in der persönlichen Geschichte zu übernehmen, was objektiv in der allgemeinen Geschichte vollbracht wurde, aber bloße Möglichkeit bleibt, insofern das Objektive nicht subjektiviert wird. Hieraus ergibt sich letztlich die Wirklichkeit der Möglichkeit einer fortgesetzten Offenbarung im einzelnen Menschen, welche in der Bewusst-Werdung des Unbewussten bestehend nicht mehr religiös sein *muss*, sondern *kann*. Mit der *persönlichen Freiheit* als Wahrheit der Religionsgeschichte der Menschheit zum objektiven Hintergrund können wir daher unsere Untersuchung abschließend fragen, ob und welchen Ort eine solche subjektive Umsetzung des von Schelling dargelegten Prozesses haben kann.

¹⁰⁸⁴ Ebd. S. 689

¹⁰⁸⁵ Ebd. S. 657

¹⁰⁸⁶ Ebd. S. 639

¹⁰⁸⁷ Ebd.

IV. Schluss und Ausblick auf eine mögliche Existenzform der Philosophischen Religion

IV.1. Zusammenfassung

Unsere Untersuchung nahm ihren Ausgang im Nachvollzug der Methode der Philosophie Schellings, wie wir sie an verschiedenen Stellen des Gesamtwerkes, besonders jedoch im „StI“ formuliert fanden. Wir sahen hier eine grundlegende Weichenstellung der Denk- und Arbeitsweise Schellings drin bestehen, dass ein objektiver Pol mit einem subjektiven Pol sukzessive vermittelt wird. Dabei wurde uns von Anfang an ersichtlich, dass die objektive oder unbewusste Seite durch einen Prozess des Bewusst-Werdung selbst zur subjektiven oder bewussten Seite wird. Der Prozess der Bewusst-Werdung war hierbei als Synonym für die Geschichtlichkeit des Selbstbewusstseins oder Ichs, welches sich durch denselben seiner selbst bewusst wird, gekennzeichnet.

Die Rekonstruktion der Momente von Schellings „StI“, welches das Paradigma der geschichtlichen Methode sowohl nach- als auch mitvollziehbar machte, zeigte uns die Argumentation der transzendentalen Konstitutionsstrukturen stets auch als Narration im Sinne der sukzessiven (geschichtlichen) Bewusst-Werdung eines unbewussten Moments. Jener Moment wurde im Durchgang durch die Epochen des Selbstbewusstseins in je neuer Gestalt als sich wiederholender Widerspruch einsehbar, der, sobald er zu Bewusstsein kam, einen neuen unbewussten Moment produzierte. Letztlich wurde als Endpunkt des „StI“ die Widersprüchlichkeit als Duplizität des Selbstbewusstseins selbst ersichtlich, insofern es als (subjektives) Selbstbewusstsein seines (objektiven) Selbstbewusstseins zu einem Moment der absoluten Identität geleitet wurde. Jener Moment der absoluten Identität war in der Geschichte des Selbstbewusstseins nur als ewige Voraussetzung und daher ewiges Unbewusstes erklärbar. Die Geschichte des Selbstbewusstseins war daher als unendliche fortschreitende Dynamik der Offenbarung des ewigen oder *absoluten* Unbewussten, welches sich in das *relative* Unbewusste und Bewusstsein als Selbstbewusstsein trennt, ersichtlich. Für das Selbstbewusstsein war demnach die Identität des Subjekts und Objekts, als welche es sich selbst wusste, außer sich, ohne dass jenes Außen aufhörte nur qua Selbstbewusstsein gewusst zu werden. Diese Konstellation fanden wir durch den Akt des Glaubens beschrieben. Letztlich war deshalb der Endpunkt des „StI“ ein religiös bestimmter Moment des Selbstbewusstseins, der zugleich die absolute Identität desselben als Unbewusstes ersichtlich machte.

Mit dem Übergang in die identitätsphilosophischen Überlegungen Schellings fanden wir uns folglich mit der Frage konfrontiert, wie jenes Unbewusste für das Bewusstsein zu Darstellung, und d.h. zu Bewusstsein kommen könnte. Zugleich sahen wir den Endpunkt der Transzendentalphilosophie als Anfang der Philosophie der Identität markiert, jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, dass Schelling für Erstere die absolute Identität als ewig Unbewusstes, für Letztere aber als ebenso ewiges Bewusstsein beschreibt. Hieraus ergab sich somit jene Konfiguration, welche es uns erlaubte, das Kunstprodukt als Vermittlung von bewusster und unbewusster Tätigkeit zu analysieren und so die prinzipielle Darstellbarkeit des Unbewussten für das Bewusstsein zu erklären. In der „PdK“ fanden wir, dem folgend, die Dynamik der Einbildungskraft und Phantasie von tragender Bedeutung für die Produktion derjenigen religiösen Gestalten, die als Formen des Unbewussten für das Bewusstsein symbolische Realitäten bilden. Diese Gestalten waren uns als reale Formen der idealen Dynamik von Einbildungskraft und Phantasie als Götter der Mythologie ersichtlich und wir fanden somit in der „PdK“ bereits zentrale Motive des Spätwerks Schellings vorgebildet und begründet. Mit der Frage, warum aber für das Selbstbewusstsein dasselbe Absolute als unbewusst und, sich durch die symbolischen Götter der Mythologie dem Bewusstsein einbildend, an sich aber absolutes Bewusstsein ist, wurde uns eine Verkehrung des Bewusstseins selbst ersichtlich. Diese wurde im Rahmen der Erörterung über die Wirklichkeit der Götter als Götter der Geschichte offenbar. In der „PdK“ wurde im Rahmen der ästhetischen Thematisierung des Christentums als wirklich geschichtlicher Manifestation des Absoluten ersichtlich, dass Gott zwar als Mensch, der Mensch als solcher aber nicht als Gott (setzend) erkannt werden kann. Somit fanden wir mit der Anschauung Christi für den Menschen zunächst nur das Bewusstsein der eigenen Nicht-Identität mit dem Absoluten. Als Gegen-Bild des absoluten Bewusstseins Gottes wurde das menschliche Selbstbewusstsein uns dadurch durch seine Unbewusstheit zu charakterisieren möglich und es eröffnete sich folglich die Fragestellung Schellings, wie ein Gegen-Bild in der Einbildungsdynamik des absoluten Bewusstseins der Identität möglich sein kann.

Wir fanden einen Lösungsversuch dieser Problematik Schellings in „PuR“ als Theorem des Abfalls vom absoluten Bewusstsein thematisiert und sahen in diesem Werk die mittlere Schaffensphase Schellings vorbereitet und begonnen. Die Theorie des Abfalls machte es möglich, nachzuvollziehen, inwiefern die Einbildungsdynamik als Gegenbilddynamik und letztlich die dadurch ermöglichte Differenz im Absoluten zur wirklichen Differenz werden kann. Hieraus ergab sich unser Interesse an dem Niederschlag dieser Ergebnisse in den Prinzipien der Persönlichkeit Gottes und des Menschen, wie sie Schelling in der „FS“ darlegt. Mit dem Nachvollzug der möglichen und

wirklichen Trennung der Prinzipien des Bewussten und Unbewussten, deren Verhältnis wir von Schelling in der „FS“ als Religiosität bestimmt fanden, wurden uns die Prinzipien der Persönlichkeit ersichtlich. Wir fanden demnach als allgemeines Gesetz der Persönlichkeit das Gesetz der Identität und als besonderes Gesetz des Verhältnisses von Grund und Folge das Gesetz des Grundes zur Voraussetzung der Dynamik des unbewussten Grundes und der bewussten Existenz. Die Dynamik von Grund und Existenz sowie von Sehnsucht und Verstand, welche von Schelling in Gott als eine unzertrennliche charakterisiert ist, erhellten wir als eine im und durch den Menschen zertrennliche. Letztlich sahen wir am Zenit von Schellings Theorie der Persönlichkeit in der „FS“ eine unergründliche Freiheit beschrieben. Diese machte die Wirklichkeit der Liebe und des Geistes einsehbar, insofern vor der Trennung der Prinzipien das, was die Freiheit ist, durch und auch in der Trennung als bestehen bleibende Verbindung der Liebe und des Geistes offenbar ist.

Da wir mit der „FS“ die Grundzüge von Schellings Verständnis von Persönlichkeit gehoben hatten, verfolgten wir die weitere Ausführung dieser Überlegungen im Rahmen von Schellings Darlegung der Prinzipien des Bewussten und Unbewussten als Potenzen in den „SPV“. Mit der Theorie der Potenzen näherten wir uns somit der Formelsprache Schellings an, welche für die folgenden Werke von Bedeutung blieb. Davon ausgehend hoben wir die anthropologischen Konsequenzen der vorigen Überlegungen zum Unbewussten und seiner Bewusst-Werdung, welche sich in Schellings Psycho(patho)logie der „SPV“ kristallisierte. So fanden wir schließlich die religiöse Dimension im Menschen als Gewissen und Vernunft in einer auf überpersönliche Freiheit ausgerichteten Theorie der Persönlichkeit charakterisiert.

So wir Schellings Auffassung der (religiösen) Persönlichkeit des Menschen erörtert hatten, wandten wir uns der genaueren Bestimmung der Persönlichkeit Gottes in den Texten der „WA“ und „EVL“ zu, welche die Potenzen in ihrer wechselseitigen Dynamik zu beschreiben erlaubten. So erhellten wir die Potenzen im Rahmen der Natur und Vergangenheit Gottes als Theorie eines dynamischen Unbewussten, welches aus dem Nachvollzug von Schellings Konstruktion des Widerspruches einsehbar wurde. Als theogonische Geschichte der sukzessiven Unterscheidungen oder Krisen verstanden wir die „WA“ als persönliches Drama der Schöpfung und rekonstruierten aus einer Verführungstheorie des Absoluten die mannigfaltigen Unterscheidungen von Bewusstsein und Unbewusstem in der Schöpfung der Natur und der Zeit. Die Wirklichkeit der Zeit machte die Manifestation der (göttlichen) Persönlichkeit als geschichtlicher nachvollziehbar und ermöglichte zu erklären, inwiefern die Einbildungsdynamik des Absoluten in der geträumten Idee des Menschen den wirklichen Zweck zur Schöpfung ersah. Die im Prozess der kosmogonischen Geschichte rekonstruierten Krisen wurden als Vorbilder der späteren Mythologie ersichtlich und wir sahen, dass

für Schelling im Menschen wiedervereint ist, was im Prozess der Schöpfung, der zu ihm führte, zertrennt war. So war der Mensch als Band der Potenzen beschreibbar, welche in ihrer Trennung kosmogonisch gewesen waren, im Menschen aber als unmittelbare Beziehung zur Freiheit und Gottheit von Schelling mit dem inneren Gebet identifiziert werden. Die Geschichte des Menschen war uns somit aus seiner Vorgeschichte vorgezeichnet als Gebet, dessen Inhalt die bewusst werdende Befreiung von der Reaktivierung des vormenschlichen oder natürlichen und unbewussten Prozesses der Potenzen im Bewusstsein des Menschen ist.

Sämtliche Momente unserer Untersuchung waren uns bis zu diesem Punkt als religiöse Dimension von Schellings Konzeption des Unbewussten gekennzeichnet und wir konnten uns demgemäß der umfassenden Bedeutung des Unbewussten in der Religionsgeschichte der „PdM“ und „PdO“ zuwenden. Vor dem Durchgang durch das Spätwerk war uns daher eine ideelle Vorschau der höheren Geschichte, welche als wirkliche der Gegenstand der Religionsgeschichte Schellings ist, präfiguriert. So war die unbewusste Natur Gottes als die Vergangenheit ersichtlich, welche als Grund der menschlichen Geschichte der Bewusst-Werdung fungiert. So konnten wir in der unbewussten Natur Gottes, insofern diese im Menschen (wieder) wirklich wurde, den eigentlichen Schlüssel der Religionsgeschichte Schellings auffinden.

Nach einer Skizze von Schellings Begriff des Monotheismus bezüglich seiner negativen und positiven Aussagekraft in der Formel, dass Gott, insofern er Gott ist, Einer ist, insofern er nicht Gott ist, Mehrere ist, sahen wir diese als Schema des religiösen Prozesses vorgezeichnet. Die spezifisch unbewusste Dimension des Religiösen erhellten wir folglich, insofern wir Schellings Konzeption der Natur des Menschen als identisch mit dem wesentlichen oder unbewussten Begriff des Monotheismus und damit den Menschen als unbewusst Gott und Götter setzendes Bewusstsein darstellten. So wurde im Bewusstsein des Menschen jene Dimension ersichtlich, die durch ihre Unbewusstheit zur religionsproduzierenden Macht des Polytheismus wird. Mit der Bewusst-Werdung des menschlichen religiösen Bewusstseins sahen wir das unbewusst-substantielle Verhältnis sich in ein anfänglich bewusstes und persönliches Verhältnis verwandeln. So konnten wir die Wirkmächtigkeit der Potenzen deuten als sukzessives Werden der Persönlichkeit, welche wir als sich manifestierende Freiheit verstehen konnten, die das unbewusste und notwendige Gott-Setzen des Menschen in ein bewusstes und freies zu transformieren vermag. Mit der Inversion des Begriffes des Monotheismus im menschlichen Bewusstsein konnten wir daher den Fall des Menschen als Verkehrung und Umstellung des Verhältnisses der göttlichen Potenzen nachvollziehen.

Da mit der „PdM“ Schellings die Inversion der Potenzen als Reaktivierung des natürlichen kosmogonischen Prozesses verständlich wurde, wurde ersichtlich, dass sich die invertierten göttlichen Potenzen als natürliche und unbewusste Mächte über das Bewusstsein des Menschen erhoben und somit den Polytheismus bzw. die Mythologie produzierten. Mit der Erhebung dieser Mächte war der Beginn des theogonischen Prozesses im menschlichen Bewusstsein als Wiederherstellung des göttlichen Bewusstseins der Freiheit erklärbar. Die Verstellung der göttlichen Potenzen wurde dergestalt als Sukzession von notwendigen Vorstellungen, welche für das menschlichen Bewusstsein als über dieses herrschende Götter bewusst wurden, erhellt. So konnten wir eine unbewusste Dynamik extrahieren, welche in der sukzessiven Bewusst-Werdung als Kampf des menschlichen Bewusstseins und Stufen der Religionsgeschichte Schellings in verschiedenen Konstellationen und Gestalten der wechselseitigen Bewegung von Bewusstsein und Unbewusstem bestand.

Das allgemeine und für die Dauer des mythologischen Prozesses unbewusste Subjekt der Religionsgeschichte fanden wir von Schelling mit Persephone benannt und sahen deren Schicksal im Weltgesetz der kontinuierlichen notwendigen Unterscheidung oder Nemesis repräsentiert. Die notwendigen Unterscheidungen oder Krisen der Kosmogonie wiederholten sich in diesem Sinne im menschlichen Bewusstsein mythologisch. Was vorher in der Natur theogonisch war, sahen wir daher als die Momente der Grundlegungen oder Katabolen der Theogonie im Menschen bildend. Die dreifache mythologische Katabole interpretierten wir als einen sukzessiven Prozess der Bewusst-Werdung, dabei sich dieser Prozess selbst stufenweise als ein dergestalt bewusst werdender Zusammenhang durchsichtig wurde. Daher wurde uns verständlich, inwiefern für Schelling am Ende des Prozesses die Herrschaft der Götter als Göttergeschichte bewusst wurde. Am Ende des Prozesses war sich die im menschlichen Bewusstsein stattgefunden habende Folge von Vorstellungen und Mächten ihrer selbst bewusst und die Göttergeschichte konnte nun selbst im und mit Bewusstsein vorgestellt werden. Diese Vorstellung war die esoterische Seite des exoterischen religiösen Prozesses und wir fanden demgemäß in Schellings Theorie der Mysterien eine, jetzt im einzelnen menschlichen Bewusstsein inszenierte Wiederholung des Prozesses der Bewusst-Werdung vor. Insofern hier der Prozess und damit die Potenzen in ihrer Ganzheit bewusst wurden, wurde in der jetzt persönlichen religiösen Erfahrung der vormalige religiöse Prozess als Geschichte eines einzigen Gottes in verschiedenen Gestalten vorgestellt. Die Vorstellungen des einen Gottes, der in drei Gestalten das Bewusstsein sukzessive von der unbewussten Macht der notwendigen mythologischen Vorstellungen befreite, sahen wir als Schellings Theorie vom dreifachen Dionysos als vorstellende Vor-Schau auf das kommende Christentum konstruiert. So war die Lehre vom

dreifachen Dionysos eine Vorform des wieder bewusst gewordenen Begriffs des Monotheismus als Trinität, woraus wir uns erklären konnten, warum in der griechischen Mythologie als vollständiger und allgemeiner Mythologie sowie den Mysterien von Eleusis als deren esoterischer Seite, die Götter jetzt als Persönlichkeiten bewusst wurden. Mit Schellings Lehre von den Mysterien sahen wir somit deutlich die bisherigen Momente der Entwicklung als Geschichte der Persönlichkeit zusammengefasst.

Die in den Mysterien zur Vorstellung gebrachte rettende Persönlichkeit war das Ende des im Bewusstsein stattgefunden habenden Prozesses der Wiederherstellung des Bewusstseins aus dem Unbewussten der Mythologie. Die Vorstellung der rettenden Persönlichkeit war uns folglich als Grundlage der Offenbarung in Schellings „PdO“ erhellbar, wobei jene als wirkliche nicht mehr aus dem Prozess der Bewusst-Werdung des Menschen resultierend zu erklären war, sondern nur aus absoluter und göttlicher Freiheit entspringend zu zeigen war. So sahen wir, dass die Offenbarung für Schelling wesentlich die Persönlichkeit Christi zum Inhalt hat und folglich mit der Manifestation der rettenden freien Persönlichkeit die lebendige Wirklichkeit der Trinität von Vater, Sohn und Geist für das Bewusstsein wiederherstellt. Sie stellt sie für das Bewusstsein, aber nicht unmittelbar in diesem her und zeigt damit rückwirkend den gesamten Weg der Religionsgeschichte als durch den Sohn begleitet auf. Dies insofern, da der Vater als die Einheit der göttlichen Potenzen mit der Inversion derselben durch den Menschen aus dem Prozess ausgeschlossen wurde und der Mensch sich selbst an die Stelle des Sohnes setzte, womit er sich dem ungeistigen Prozess der Zersprengung der Potenzen aussetzte, jedoch alleine durch die Persönlichkeit des Sohnes vor der Zerstörung des Bewusstseins bewahrt wurde.

Im Nachvollzug der Persönlichkeit des Sohnes in den christologischen Überlegungen Schellings fanden wir den vorigen Prozess in neuem Licht beschrieben. In der Offenbarung der Persönlichkeit Christi offenbarte sich demnach die Geschichte des Menschen als persönliche Geschichte mit Gott. Obwohl sich der Mensch im unbewussten Gott-Setzen an die Stelle Gottes setzte, wurde demnach ein Prozess möglich, der durch sukzessive Bewusst-Werdung des Anfangs des Prozesses am Ende desselben zur Grundlage der Umkehr des invertierten Anfangs wurde. Mit der Umkehr des unbewussten Gott-Setzens wurde demnach der Mensch als bewusst Gott setzender zu verstehen möglich. Jene Umkehr erhellten wir durch Schellings Erklärungen zur kenotischen Transformation der freiwilligen Übernahme des gefallen menschlichen Seins und entstellten göttlichen Bewusstseins in der Inkarnation, dem Leben und dem Sterben der rettenden Persönlichkeit Christi. Da wir letztlich die absolute Freiheit und Liebe der Offenbarung mit der Wirklichkeit des vom Geist-Sein freien Geistes identifizierten, ermöglichte uns dieser, die Dynamik des Unbewussten, die

Bewusst-Werdung sowie das Bewusst-Sein als Formen desselben zu erklären, ohne ihn darauf zu reduzieren.

Mit der Vermittlung und Sendung des Geistes durch Christus wurde somit für Schelling der Anfang der Geschichte des Menschen objektiv wiederhergestellt und es war ersichtlich, was hierdurch für das menschliche Bewusstsein wieder subjektiv möglich wurde. Was wieder möglich wurde, war die erste Möglichkeit, welche der Mensch qua Fall und universio der Freiheit zur Notwendigkeit machte, als solche. So wurde durch die Offenbarung Christi und Sendung des Geistes die Verkehrung von Möglichkeit und Wirklichkeit im Fall des Menschen wieder umgekehrt, wodurch diese für den Menschen nicht mehr Notwendigkeit, sondern wieder als Möglichkeit und Freiheit bewusst wurde. Der Fall unter die unbewusste Macht war damit für Schelling objektiv überwunden, was für den Menschen die subjektive Möglichkeit eröffnete, sich dieser im Bewusstsein derselben zu stellen. Zugleich wurde für den Menschen im damit vermittelten Bewusstsein der Freiheit des Falls unter die unbewusste Notwendigkeit auch diese Notwendigkeit als solche dem Bewusstsein gegenüber bewusst und letztlich als persönlicher Gegensatz zur rettenden Persönlichkeit offenbar. Jene Persönlichkeit fanden wir durch Satan repräsentiert, welcher die exklusive Aktualisierung der ersten Potenz des Unbewussten, die die Verstellung der göttlichen Potenzen zu Folge hatte, darstellt. Wir sahen schließlich, dass, insofern die durch den gesamten religiösen Prozess der Menschheit objektiv geleistete Überwindung nicht subjektiv und persönlich übernommen wird, die somit nur der Möglichkeit nach überwundene Macht bestehen bleibt und die unbewusste Macht weiterhin im Raum des Politischen bestimmend bleibt, welcher erneut die Welt des Menschen zu zerstören fähig ist.

Mit der sich draus ergebenden letzten Frage unserer Untersuchung nach einem möglichen Ort einer fortgesetzten subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung im Sinne der Wirklichkeit der heilenden Persönlichkeit für den und im einzelnen Menschen können wir zum Schluss und Ausblick eine persönliche Form der philosophischen Religion andenken.

IV.2. Psychotherapie als persönliche Form der philosophischen Religion?

Mit dem Durchgang durch die Religionsgeschichte Schellings fanden wir den vom Geist-Sein freien Geist als jenes absolut freie Subjekt der Geschichte, welche im nicht Geist-Sein unbewusst, qua seines Geist-Seins aber die Bewusst-Werdung und das Bewusst-Sein manifestierte. Fragen wir, wie diesem Geist die philosophische Religion, um welche allein es letztlich, so Schelling, in seiner

ganzen Darstellung zu tun ist, entspricht und welche Form diese hat, finden wir hierzu eine gedoppelte Antwort.¹⁰⁸⁸

Einerseits ist die philosophische Religion diejenige Religion, welche die wirkliche Religion, d.h. die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat.¹⁰⁸⁹ Als tragendes Moment haben wir die Geschichte des unbewussten Subjekts als sukzessives Werden der Persönlichkeit aus und in diesen beiden Hauptformen des Religiösen begriffen und sind damit gewissermaßen Schellings Forderung des reellen Begreifens der wirklichen Formen der Religion nachgekommen. Da nun aber andererseits durch die geoffenbarte Religion dem menschlichen Bewusstsein letztlich die absolute und persönliche Freiheit *als Möglichkeit* vermittelt wurde, kann deren *wirkliche Umsetzung* an keine äußere Form der bekannten Erfahrung mehr gebunden sein. So kann diese Religion ihrem Inhalt nach die *von der Religion freie Religion* genannt werden. Diese Religion existiert allerdings (zu Schellings Zeit noch) nicht.¹⁰⁹⁰ So ist diese Religion in gewissem Sinne die Religion der Zukunft, gerade und insofern sie die Vergangenheit zu ihrem Grund hat: „Was in die Vergangenheit zurückgeht und wäre es in die tiefste, ist uns zugänglich; es schlummert eine Erinnerung in uns, denn es ist unsere Vergangenheit; aber für das, was zukünftig ist, ist in unserer bisherigen Erfahrung nichts Analoges.“¹⁰⁹¹

Insofern der Mensch nun Persönlichkeit ist, die nach Persönlichkeit verlangt und sucht, können wir annehmen, dass diese von Religion freie Religion zu ihrem einzigen Inhalt ebendiese Suche sowie die Begegnung von Persönlichkeit und Persönlichkeit hat. Dies kann auf Grund der Freiheit, um die es in dieser Begegnung alleine geht, ebenso säkular wie religiös sein und wir können uns demnach in Folgendem McGrath anschließen:

„The more consciousness is dominated by religious *experiences*, the less free it is. [...] The development of free religious consciousness moves from that form of consciousness which is compelled by an interior necessity to worship, to that consciousness which is free to worship or not to worship, which we can call secular consciousness. [...] Schelling's account of revelation as a free act of self-communication that presupposes a free reception of the act is a qualified endorsement of secularism — [...] a religious secularism, which finds its freedom precisely in its freedom from and for a divinity who is freedom personified.“¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁸ Vgl. SW XI, S. 568

¹⁰⁸⁹ Vgl. ebd. S. 569

¹⁰⁹⁰ Vgl. ebd. S. 255

¹⁰⁹¹ UPdO, S. 602

¹⁰⁹² McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 210

Neben der von Schelling angedachten spezifisch religiösen und allgemeinen Form der philosophischen Religion, welche darin besteht bzw. zumindest vorbereitet wird, dass alle Kirchen als Momente *einer* Kirche werden, könnte es also ebenso eine säkulare, besondere und *persönliche* Form dieser philosophischen Religion der Freiheit geben. Da die allgemeine Form dieser einen Kirche bestimmt ist als Einheit der Kirche Petri und der Kirche Pauli die Kirche des heiligen Johannes und damit die Kirche des heiligen Geistes zu werden,¹⁰⁹³ könnten wir andeuten, dass die persönliche Form der Wirklichkeit dieses Geistes, der „[...] ursprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in die Freiheit verlangt [ist]“¹⁰⁹⁴, eben diesen auf säkulare Weise zum Gegenstand hat. Sie hat diesen zum Gegenstand, insofern sie anerkennt, dass die teilweise schmerzvolle Bewusst-Werdung des Unbewussten in der Suche, Begleitung und Begegnung von Persönlichkeit mit Persönlichkeit ein (von symbolisch-interpretierbaren Gestalten und Vorstellungen gegebener) Weg zum wahren Wollen der Seele sein kann. Außerdem besteht ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit in dem bewussten Durchgang durch die persönliche (unbewusste) Vergangenheit, welche diese in der gegenwärtigen Begegnung von Persönlichkeit und Persönlichkeit auf eine frei(ere) Zukunft hin zu öffnen vermag. Diese Form finden wir in der (tiefenpsychologischen / psychodynamischen) *Psychotherapie* vor, womit diese als eine mögliche Existenzweise der philosophischen Religion benannt werden könnte.¹⁰⁹⁵ Schließlich hat die Psychotherapie, wie die Religion und Philosophie in Schellings Verständnis, alleine die Freiheit zu ihrem A und O.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ Vgl. UPdO, S. 687. „Church-based Christianity is to be succeeded by what Schelling calls ‘philosophical religion’. Schelling anticipates the restoration of the unity of the human race by means of this new form of secularism (religious secularism), a unity that allows to each and all the dignity and freedom of their own ethnic and religious origins, even as it restores to humanity the unity it lost with the advent of religious consciousness (the descent into polytheism) and the ethnic and national diversity that polytheism produced. Where the original unity of the human race was by virtue of a lack of distinction, the unity to come will be *by means of* ethnic, national and historical diversity. Philosophical religion is secular and, in a certain way, pluralist.“ (McGrath: The Philosophical Foundations of the Late Schelling, S. 202f.)

¹⁰⁹⁴ SW XI, S. 461f.

¹⁰⁹⁵ Dabei soll die *Möglichkeit* als besonders betont verstanden werden. Bei der vorliegenden Untersuchung zum Denken Schellings ist das Thema Psychotherapie freilich nicht in den bearbeiteten Texten selbst vorhanden oder notwendig auf diese hin zu interpretieren. Dennoch finden sich, etwa bei McGrath, bereits Ansätze zur Umsetzung der Überlegungen Schellings für eine psychodynamische Praxis. Vgl. McGrath: The question concerning metaphysics: a Schellingian intervention in analytical psychology; sowie ders.: The Psychology of Productive Dissociation, or What Would Schellingian Psychotherapy Look Like?; und ders.: Principles of Schellingian Analysis. Im oft nicht allzu bescheidenen programmatischen Geist der klassischen Deutschen Philosophie gesprochen könnten wir demnach die vorliegende Untersuchung auch als (objektive) Deduktion der Möglichkeit der Psychotherapie betrachten.

¹⁰⁹⁶ Brief an Hegel, 4.2.1795, in: Aus Schelling Leben. In Briefen. (Bd.1), S. 76

V. Literaturverzeichnis

a) Primärliteratur

F.W.J. Schelling: Sämtliche Werke, hg. von K.F.A. Schelling, I. Abteilung: 10 Bde. [I-X]; II. Abteilung: 4 Bde. [XI-XIV], Cotta: Stuttgart/Augsburg 1856-1861 (=SW)

ders.: Historisch-kritische Ausgabe, I. Werke; II. Nachlass; III. Briefe, hg. v. der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (=AA)

ders.: Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Paulus Nachschrift), hg. v. Frank, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1977

ders.: System der Weltalter - Münchener Vorlesung 1927/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hg. v. Peetz, S., Vittorio Klostermann: Frankfurt a.M. 1998

ders.: Urfassung der Philosophie der Offenbarung (2 Bde.), hg. von W.E. Ehrhardt (PhB 445a+b), Meiner: Hamburg 1992

ders.: Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. v. Schröter, M., Beck: München 1946 (WA I und WA II)

ders.: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, hg. v. Knatz, L., Sandkühler, H.J., Schraven, M., Meiner: Hamburg 1994

ders.: Aus Schellings Leben. In Briefen (Bd. 1-3), Hirzel Verlag: Leipzig 1869

b) Sekundärliteratur

Adamek, P.: „F.W.J. Schelling als spekulativer Nachfolger Jesu Christi. Zu einem Theorem in den *Weltaltern*“, in: Schelling-Studien 5 (s.u.), S. 97-118

Appel, K.: *Zeit und Gott - Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh: Paderborn 2008

ders.: „Personalität und Alleinheit Gottes. Versuch einer Deutung der Schellingschen Vernunftekstasis“, in: K. Müller, F. Meier-Hamidi (Hg.), *Persönlich und alles zugleich? Theorien der Alleinheit und christliche Gottesrede (Fides et Ratio)*, Friedrich Pustet: Regensburg 2010

ders.: „Schellings U-Topie“, in: Appel, K.; Treitler, W.; Zeillinger, P. (Hg.), *Vernunftfähiger - vernunftbedürftiger Glaube. Festschrift zum 60. Geburtstag von Johann Reikerstorfer*, Peter Lang: Frankfurt [u.a.] 2005

ders.: „Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings Philosophie der Kunst. Versuch einer Standortbestimmung vor dem Hintergrund möglicher Anfragen mittels Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: C. Danz, C.; Jantzen, J (Hg.): *Gott, Natur, Kunst und Geschichte*. (s.U)

ders.: „Il significato del mito nella filosofia di Pareyson e nella filosofia di Schelling“, in: Ciancio, C.; Pagano, M. (Hg.), *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita (Essere e libertà 30)*, Mimesis Edizioni: Milano, Udine 2020

Barth, B.: *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*, Verlag Karl Alber: Freiburg/München 1991

Baumgartner, H. M.: „Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit“, in: ders. (Hg.): *Schelling*, Verlag Karl Alber: Freiburg/München 1975, S. 45-57

Bensussan, G.: „Die Übersetzung des Systems in der Stuttgarter Ontologie“, in: *System, Natur und Anthropologie. (Beiträge zur Schelling-Forschung Bd.1)* (s.u.), S. 71-80

Bowie, A.: Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction, Routledge: London/New York 1993

ders.: „The Philosophical Significance of Schelling’s Conception of the Unconscious“, in: Nicholls, Angus; Martin Liebscher: Thinking the Unconscious - Nineteenth-Century German Thought, Cambridge University Press: Cambridge 2010

Brown, R.F.: „Is much of Schelling’s Freiheitsschrift (1809) already present in his Philosophie und Religion (1804)?“, in: Baumgartner, H.M; Jacobs, W.G. (Hg.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit, (Schellingiana Bd. 5): Frommann Holzboog: Stuttgart Bad Cannstatt 1996

Buchheim, T.; Hermanni, F. (Hg.): “Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“- Schellings Philosophie der Personalität, Akademie Verlag: Berlin 2015

Cabezas, S.: „Zum Verhältnis von Gott und Welt. Schellings Bestimmung der Entstehung der endlichen Welt in den Jahren 1804 und 1809/10“, in: Schelling Studien 5 (s.u.), S. 3-23

ders.: „Persönlichkeit und Böses. Die systematische Errungenschaften der Freiheitsschrift und ihr Verhältnis zu Philosophie und Religion“, in: Schelling Studien 6 (s.u.), S.3-23

Cürsgen, D.: Letztbegründung und Geschichte. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, epubli: Berlin 2017F

Danz, C: Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings (Schellingiana Bd. 9), Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstadt 1996

ders.: „Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes“, in: Danz, C., Dierksmeier, C. & Seysen, C. (Hg.): System als Wirklichkeit. (s.u.)

ders.: „Gott, Natur und menschliche Freiheit in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen“, in:
System, Natur und Anthropologie. (Beiträge zur Schelling-Forschung Bd. 1) (s.u.) ,
S. 143-158

ders.: „Über Bedeutung ‹und Ursprung› der Mythologie zusammen, weil nicht voneinander zu
trennen´. Schellings Gottheiten von Samothrake im Kontext der werkgeschichtlichen
Entstehung seiner Philosophie der Mythologie“, in: Danz, C. (Hg.): Schellings Gottheiten
von Samothrake im Kontext (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft,
Bd. 22), Vandenhoeck & Ruprecht: Wien 2021

Danz, C.; Schüßler, W. (Hg.) : Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im
Kontext, Tillich Research Vol. 5, De Gruyter: Berlin, München,
Boston 2015

Danz, C.; J. Jantzen, J. (Hg.) : Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen
Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift, V&R: Stuttgart -
Bad Canstatt 2011

Danz, C., Dierksmeier, C. & Seysen, C. (Hg.) : System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings
„System des transzendentalen Idealismus“,
Königshausen und Neumann: Würzburg 2001

Danz, C; Langthaler, R. (Hg.): Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und
Philosophische Theologie bei Kant und Schelling (Scientia &
Religio Bd. 3) , Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2006

Dews, P.: „The Eclipse of Coincidence: Lacan, Merleau-Ponty, and Zizek's Misreading of
Schelling“, in: Rajan, T.; O'Driscoll, M.J. (Hg.): After Poststructuralism. Writing the
Intellectual History of Theory, University of Toronto Press: Toronto 2002

Durner, M: Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung
(Epimeleia. Beiträge zur Philosophie Bd. 31), Berchmans : München 1979

Ellenberger, H.F.: The Discovery of the Unconscious: the History and Evolution of Dynamic Psychiatry, Fontana Press: London 1994

Ehrhardt, W.E.: „Das Ende der Offenbarung (403-416)“, in: Höffe/Pieper (Hg.) Klassiker Auslegen 3 (s.u.), S. 221-234

ders.: „Nur *ein* Schelling“, in: Paetzold/Schneider (Hg.) Schellings Denken der Freiheit (s.u.), S.253-264

ders.: Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern : Lehrstunden der Philosophie (Schellingiana Bd.2), Frommann-Holzboog: Stuttgart- Bad Cannstatt 1989

Faflak, J.: Romantic Psychoanalysis- The Burden of the Mystery, State University of New York Press: Albany, NY 2008

Fasching, W.: „Transzendente und Ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling“, in: Esterbauer, R. (Hg.): Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003

Ferrer, D., Pedro, T. (Hg.): Schellings Philosophie der Freiheit: Studien zu den 'Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit', Ergon: Würzburg 2012

Ffytche, M.: The Foundations of the Unconscious: Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche, Cambridge University Press: Cambridge 2012

ders.: „Psychology in Search of Psyches - Friedrich Schelling, Gotthilf Schubert and the Obscurities of the Romantic Soul“, in: Faflak, J. (Hg.): Romantic Psyche and Psychoanalysis, Romantic Circles Praxis Series 2010

- Florig, O.: „Die ideelle Reihe der Philosophie - Philosophie und Religion als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken“, in: Denker, A.; Zaborowski, H. (Hg.): Schelling, F.W.J.: Philosophie und Religion, S. 76-97
- Franz, A.: Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings (Elementa Bd. 56), Königshausen & Neumann: Würzburg 1992
- ders.: „Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie“, in: Danz, C; Langthaler, R. (Hg.): Kritische und absolute Transzendenz. (s.o.), S. 200-216
- Fuhrmans, H.: Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Junker u. Dünnhaupt: Berlin 1940
- ders.: „Dokumente zur Schelling-Forschung. I. Stuttgarter Privatvorlesungen.“, in: Kant-Studien Bd. 47, S. 182-191
- ders.: „Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie“, in: Kant-Studien Bd. 48, S. 301-323
- ders.: „Dokumente zur Schelling-Forschung. IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß“, in Kant-Studien Bd. 51 H.1., S. 14-26
- Frank, M.: „Reduplikative Identität“: der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie, (Schellingiana Band 28) Frommann-Holzboog, Stuttgart 2018
- Gabriel, M.: Der Mensch im Mythos - Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“, de Gruyter: Berlin 2006
- ders.: Das Absolute und die Welt in Schelling's Freiheitsschrift, University Press: Bonn 2006

ders.: „Die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes. Leben und Tod in Schellings Freiheitsschrift“, in: Halfwassen, J.; Gabriel, M.; Zimmermann, S. 2011 (s.u.)

ders.: „Der Ungrund als das uneinholbar Andere der Reflexion. Schellings Ausweg aus dem Idealismus“, in: Ferrer, D.; Pedro, T. (Hg.): Schellings Philosophie der Freiheit (s.o.) S. 177-190

ders.: „Die Ontologie der Prädikation in Schellings *Die Weltalter*“, in: Schelling Studien 2 (s.u.), S. 3-19

Gabriel, M.; Žižek, S.: *Mythology, Madness and Laughter - Subjectivity in German Idealism*, Continuum: New York 2009

Geijsen, L.: ‚Mitt-Wissenschaft‘ F.W.J. Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitslehre, Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2009

Gerlach, S.: *Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*, (Philosophische Abhandlungen Bd. 117), Klostermann: Frankfurt a.M. 2019

ders.: ‚‚Ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen‘. Zu Status, Herkunft und Inhalt des religiösen Bewusstseins bei Schelling“, in: Hermanni, F.; Nonnenmacher, B.; Schick, F. (Hg.): *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus*, Mohr Siebeck: Tübingen 2012, S. 351-380

ders.: Schellings ‚Einführung‘ des Potenz-Begriffs in die Naturphilosophie von 1799/1800 und seine Bedeutung im *System des transscendentalen Idealismus*, in: Schelling Studien 8 (s.u.), S. 27-46

Gourdain, S.: „Wege und Irrwege der Ekstase: Die verschiedenen Formen des Außer-sich-Seins in Schellings mittlerer Philosophie“, in: Schelling Studien 2 (s.u.), S.41-63

ders.: „Das Leben der Identität: Zur Wandlung des Systems in Schellings Freiheitsschrift und den Stuttgarter Privatvorlesungen.“, in: Hühn/Schwab 2014 (s.u.), S. 81-101

Hē En Athēnais Archaialogikē Hetaireia (Hg.): Ephēmeris archaiologikē 1883,

(<https://doi.org/10.11588/diglit.13161>)

Halfwassen, G.; Gabriel, M.; Zimmermann, S. (Hg.): Philosophie und Religion (Heidelberger Forschungen Bd.37), Universitätsverlag Winter: Heidelberg 2011

Halfwassen, G.: „Metaphysik im Mythos. Zu Schellings *Philosophie der Mythologie*“, in: Halfwassen, J., Gabriel, M., Zimmermann, S. 2011 (s.o.)

Hay, K.: Die Notwendigkeit des Scheiterns - Das Tragische als Bestimmung der Philosophie bei Schelling, Verlag Karl Alber: Freiburg 2011

dies.: „Die `unerwartete Harmonie`. Differenzen und Analogien zwischen Philosophie und Religion in Schellings Denken 1804“, in: Halfwassen, J., Gabriel, M., Zimmermann, S. 2011 (s.o.)

Hennigfeld, J.: Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst“ und „Philosophie der Mythologie“, Anton Hain: Meisenheim am Glan 1973

ders.: „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Die Menschlichkeit des Absoluten“, in: Decher, F, Hennigfeld, J.: Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert, Königshausen & Neumann: Würzburg 1992, S. 37-49

ders.: „Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801–1809“, in: C. Danz, C.; Jantzen, J (Hg.): Gott, Natur, Kunst und Geschichte. (s.o.)

ders.: „Der Mensch im absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings“, in: Jantzen, J.; Oesterreich, P.L. (Hg.): Schellings philosophische Anthropologie (Schellingiana Bd. 14): Frommann Holzboog: Stuttgart Bad Cannstatt 2002, S. 1-22

Hermanni, F.: „Der Grund der Persönlichkeit Gottes“, in: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“- Schellings Philosophie der Personalität (s.o.), S. 165-178

Hermanni, F.; Nonnenmacher, B.; Schick, F. (Hg.): Religion und Religionen im Deutschen Idealismus, Mohr Siebeck: Tübingen 2012

Hogrebe, W.: Echo des Nichtwissens, Akademie Verlag: Berlin 2006

ders.: Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“, Suhrkamp: Frankfurt 1989

Höffe, O.; Pieper, A. (Hg.): F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. (Klassiker Auslegen 3), De Gruyter: Berlin 1995

Höffe, P.: Wollen und Lassen - Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings, Verlag Karl Alber: Freiburg 2020

Hühn, L.; Schwab, P.; Ziche, P. (Hg.): Schelling Studien - Internationale Zeitschrift zur klassischen Deutschen Philosophie (1-8), Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2013 ff.

Hühn, L.; Schwab, P.: System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“, (Beiträge zur Schelling-Forschung Bd.1), Verlag Karl Alber: Freiburg 2014

dies.: „Systemabbeviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen“, in: System, Natur und Anthropologie (Beiträge zur Schelling-Forschung Bd.1), (s.o.), S. 1-16

Hutter, A.: „Die Vernunft in der Anamnese. Schellings Philosophie der Psyche und die Anfänge der Psychoanalyse“, in: Fulda, H.F., Horstmann R.P. (Hg.): Vernunftbegriffe in der Moderne, Klett-Cotta: Stuttgart 1994, S. 530-545

ders.: Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Suhrkamp: Frankfurt/M 1996

Iber, C.: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip, De Gruyter: Berlin/ New York 1994

ders.: „Prinzipien von Personalität in Schellings `Freiheitsschrift““, in: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“- Schellings Philosophie der Personalität (s.o.), S. 119-136

Jacobs, W.G.: „Der theogonische Prozeß“, in: Hermanni, F.; Nonnenmacher, B.; Schick, F. (Hg.): Religion und Religionen im Deutschen Idealismus, (s.o.), S. 329-349

Jung, C.G.; Kerényi, K.: Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien, Pantheon: Amsterdam 1941

Kasper, W.: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz 1965

Kerényi, K.: Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens, Klett-Cotta: Stuttgart 1998

Knatz, L.: Geschichte - Kunst - Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie, Königshausen & Neumann: Würzburg 1999

Korsch, D.: „Religion und Philosophie. Schellings System des transzendentalen Idealismus in der Geschichte eines umstrittenen Verhältnisses“, in: Danz, C., Dierksmeier, C. & Seysen, C. (Hg.) : System als Wirklichkeit. (s.o.)

ders.: „Das Universum als Geschichte angeschaut.“ Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie, in: Danz, C., Jantzen, J. (Hg.): Gott, Natur, Kunst und Geschichte. (s.o.)

ders.: „Notwendigkeit als Weg zur Freiheit. Einige Bemerkungen zur Konzeption der Mythologie bei Schelling“, in: Danz, C.; Schüßler, W.: Die Macht des Mythos (s.o.), S. 27-48

Krüger, M.D.: „Absolut göttlich. Zu Metaphysik und Religion in Schellings Spätphilosophie“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (49), de Gruyter: 2007

ders.: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Mohr Siebeck: Tübingen 2008

Lanfranchi, A.: Krisis. Eine Lektüre der 'Weltalter'-Texte F.W.J. Schellings (Spekulation und Erfahrung Abt. II, Bd. 26), Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 1992

Leistner, P. : „Schellings Identitätssystem und die Religion“, in: Schwöbel, C. (Hg.): Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (Bd. 59, Heft 1), De Gruyter: Berlin 2007

Marquard, O.: Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Jürgen Dinter: Köln 1987

ders.: „Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts“, in: Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frank, M. (Hg.), Suhrkamp: Frankfurt 1975

McGrath, S.J.: The dark ground of spirit — Schelling and the Unconscious, Routledge: London & New York 2012

ders.: „Schelling on the Unconscious“, in: *Research in Phenomenology* 40, S. 72-91,
Brill: Leiden 2010

ders.: „The question concerning metaphysics: a Schellingian intervention in analytical
psychology“, in: *International Journal of Jungian Studies*, 6:1, Routledge: online
2013

ders.: „The Psychology of Productive Dissociation, or What Would Schellingian
Psychotherapy Look Like?“, in: *Comparative & Continental Philosophy*, 6:1,
Taylor & Francis: online 2014

ders.: „Principles of Schellingian Analysis“, Public lecture and seminar at The Center for
the Study of Theory and Criticism, University of Western Ontario, Thursday 5
February 2015, and The Department of Philosophy Boston College, 10 March
2015

ders.: *The Philosophical Foundations of the Late Schelling. The Turn to the Positive*,
Edinburgh University Press: Edinburgh 2021

Müller, O.: „Anamnese des Bösen. Zu Schellings Anthropologie in der *Freiheitsschrift* und in den
Stuttgarter Privatvorlesungen“, in: *System, Natur und Anthropologie*. (Beiträge zur
Schelling-Forschung Bd.1) (s.o.), S. 257-277

Müller-Lüneschloß, V.: *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre
Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings
'Stuttgarter Privatvorlesungen' (1810) nebst des Briefwechsels
Wangenheim - Niederer - Schelling der Jahre 1809/1810*, Frommann-
Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 2012

diess.: „Editorischer Bericht“, in *AA II*, 8

diess.: „Über die Divination. Eine naturphilosophische Erörterung zu den
Prinzipien und Formen des Hellsehens“ in: Schelling Studien 6 (s.o.),
S. 25-42

Neumann, P.: Zeit im Übergang zu Geschichte. Schellings Lehre von den Weltaltern und die Frage
nach der Zeit bei Kant. (Beiträge zur Schelling Forschung 8), Verlag Karl Alber:
Freiburg/München 2019

Nicholls, A.; Liebscher, M.: Thinking the Unconscious - Nineteenth-Century German
Thought, Cambridge University Press: Cambridge 2010

Oesterreich, P.L.: Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Schellings universalhistorischer Weltalter-
Idealismus und die Idee eines neuen Mythos, (Europäische Hochschulschriften,
Reihe CC, Bd. 149), Peter Lang: Frankfurt a.M./ Bern/ New York/ Nancy: 1984

ders.: „Die Rhetorik des Systems“, in: Danz, C., Dierksmeier, C. & Seysen, C. (Hg.):
System als Wirklichkeit. (s.O)

ders.: „Die Freiheit der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings
anthropologischer Übergang in die Metaphysik“, in: Jantzen, J.; Oesterreich, P.L.
(Hg.): Schellings philosophische Anthropologie (Schellingiana Bd.14):
Frommann Holzboog: Stuttgart Bad Cannstatt 2002, S. 23-50

Ohashi, R.: „Der Ungrund und das System (403-416)“, in: Klassiker Auslegen 3 (s.o.), S. 235-254

Paetzold, H.; Schneider, H. (Hg.): Schellings Denken der Freiheit, Kassel university press: Kassel
2010

Peetz, S.: „Die Philosophie der Mythologie“, in: Sandkühler, H.J. (Hg.): F.W.J. Schelling (s.u.), S.
150-168

Reikerstorfer, J.: „Zur Ursprünglichkeit der Religion“, in: Kessler, M; Pannenberg, W.; Pottmeyer H.J. (Hg.): Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Francke Verlag: Tübingen 1992, S. 3-16

ders.: „Der Mensch als `gottsetzendes Bewußtsein`“, in: Heintel, E. (Hg.): Der philosophische Begriff des Menschen, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien 1994, S. 89-102

ders.: „Gottes Zeitlichkeit. Die Potenzen-Lehre in der Spätphilosophie Schellings als trinitätstheologische Herausforderung“, in: Danz, C; Langthaler, R. (Hg.): Kritische und absolute Transzendenz. (s.o.), S. 217-242

Reinecke, V.: Der Wiederholungsprozeß und die mythologischen Tatsachen in Schellings Spätphilosophie. Eine religionswissenschaftliche Studie und der der Voraussetzung des verhältnisses der `Weltalter` zu der Abhandlung `Über die Gottheiten von Samothrake`, (Wissenschaftsgeschichte 4), Schäuble Verlag: Rheinfelden 1986

Sandkaulen, B.: „Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings `Freiheitsschrift`“, in: Buchheim, T.; Hermanni, F. (Hg.) : “Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“- Schellings Philosophie der Personalität (s.o.), S. 35-54

Sandkühler, H.J.: F.W.J. Schelling (Hg.), Verlag J.B. Metzler: Stuttgart 1998

ders.: Idealismus in praktischer Absicht, Peter Lang: Frankfurt a.M. 2013

Schulz, W.: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Neske: Pfullingen 1975

Schwarz, J.: „Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie“, in: Kant-Studien 40, S. 118 - 148

Snow, D.E.: The role of the unconscious in Schelling's System of Transcendental Idealism, in: Idealistic studies 19, Clark University Press: Worcester, MA 1989, S. 231-250

Stauffacher, H.: „Schellings Unbewusstes und das Andere der Vernunft“, in: Koehn, E.J.; Schmidt, D.; Schülein, J.G.; Weiß, J.; Wojcik, P., (Hg.): Andersheit um 1800 — Figuren, Theorien, Darstellungsformen, Wilhem Fink Verlag: München 2011

Tillette, X.: Schelling. Une philosophie en devenir, Libr. Philosophique Vrin: Paris 1970

ders.: „Die `höhere Geschichte`“, in: Hasler, L. (Hg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt: 1981

ders.: L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling, Presses Univ. de France: Paris 1987

Trawny, P.: Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling, Königshausen & Neumann: Würzburg 2002

Unger, D.: „Schellings Philosophie der Kunst in ihrer Entwicklung“, in: Schelling Studien 7 (s.o.), S.137-154

Von Uslar, D.: „Bewußtsein und Unbewußtes in anthropologischer Sicht“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd.39, Heft 5, De Gruyter: Berlin 1991, online 2014

Volkman-Schluck, K.H.: Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie, De Gruyter: Berlin 1969

Völmicke, E.: Das Unbewusste im Deutschen Idealismus, Königshausen & Neumann: Würzburg 2005

Watanabe, J.: Zwischen Phänomenologie und Deutschem Idealismus .Ausgewählte Aufsätze, hg.v. Chida, Y., Kubo, Y., Mori, I., Sakakibara, T. & Takayama, M., Duncker und Humblot: Berlin 2012

ders.: „Schellings Philosophie der Kunst. Im Hinblick auf die Wahrheit der Kunst“, in: ders.: Zwischen Phänomenologie und Deutschem Idealismus (s.o.), S. 215-224

ders.: „Zur Geschichte des Selbstbewusstseins bei Schelling“, in: ders.: Zwischen Phänomenologie und Deutschem Idealismus. (s.o.), S. 245-274

ders.: „Der Mensch in der Entzweiung seines inneren Wesens. Schellings Auffassung des Menschen in der Freiheitsschrift“, in: ders.: Zwischen Phänomenologie und Deutschem Idealismus (s.o.), S. 225-244

Welchman, A.; Norman, J.: „Creating the Past: Schelling's *Ages of the World*“, in: Journal of the Philosophy of History, Brill Online Journals: 2010 (4)

Wintzek, O.: Ermächtigung und Entmündigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D.F. Strauß und F.W.J. Schelling, Verlag Friedrich Veicht: Regensburg 2008

Wirtz, F.: Phänomenologie der Angst (Philosophische Untersuchungen hg. v. Figal, G. und Recki, B., Bd. 57), Mohr Siebeck: Tübingen 2022

Yamaguchi, K.: „Die Weltalter - Schellings Versuch der Überwindung der neuzeitlichen Philosophie“, in: Matsuyama, J; Sandkühler, H.J.: Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F.W.J. Schellings in Japan (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften Bd. 47), Peter Lang: Frankfurt a.M. 2000, S.149-170

Žižek, S.: The Indivisible Remainder - An Essay on Schelling and Related Matters
London: Verso, London 1996

ders.: The Abyss of Freedom/Ages of the World, trans. Judith Norman, The University of Michigan Press: Ann Arbor 1997

VI. Abstract

Nach einer Erklärung zur Methode von Schellings Philosophie untergliedert sich die Untersuchung in einen Teil zur religiösen Dimension des Unbewussten und einen Teil zur unbewussten Dimension der Religion im Werk Schellings. Im ersten Teil werden zunächst die Stufen der transzendental-geschichtlichen Bewusst-Werdung im Rahmen des „System des transscendentalen Idealismus“ dargestellt, wodurch eine erste religiöse Konzeption des Unbewussten bei Schelling gehoben wird. Von da aus wird das religiöse Unbewusste in der „Philosophie der Kunst“ mittels Schellings Theorie der Einbildungskraft und Phantasie als symbolische Götter der Mythologie erhellt. Inwiefern das Unbewusste als Grund der Freiheit Gottes und des Menschen fungiert und daher religiös konzipiert ist, wird mit dem Übergang von Schellings Identitätsphilosophie zur Philosophie der Freiheit und Weltalter nachvollzogen. Dieser Übergang wird mit der Frage nach einer Differenz in der identitätsphilosophischen Konzeption des absoluten Bewusstseins Gottes verdeutlicht, woraus die Möglichkeit des menschlichen Unbewussten durch das Theorem des Abfalls in „Philosophie und Religion“ gedeutet wird. Die sich daraus ergebenden Prinzipien der Persönlichkeit Gottes und des Menschen werden mit der dynamischen Unterscheidung von Grund und Existenz, sowie Sehnsucht und Verstand im Rahmen der „Freiheitsschrift“ erörtert, um Schellings Theorie der freien und schöpferischen Persönlichkeit zu extrahieren. Die daraus folgenden anthropologischen Konsequenzen und Schellings Konstruktion der menschlichen Psychologie des religiösen Unbewussten werden mit den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ und der darin beginnenden Lehre von den Potenzen erhellt. Davon ausgehend wird die umfassende Darstellung der Dynamik der Potenzen in den Texten der „Weltalter“ interpretiert als wechselseitiger Zusammenhang des Unbewussten und des Bewussten in Gott. Dieser Zusammenhang wird als theogonisches Drama der geschichtlichen Persönlichkeit des Schöpfers dargelegt, woraus sich eine kosmogonische Vorschau auf die Mythologie des Spätwerks ergibt. Im zweiten Teil der Arbeit zur unbewussten Dimension des Religiösen wird mit der in und aus der Persönlichkeit Gottes begründeten Konzeption des religiösen Unbewussten bei Schelling die Darstellung der Bedeutung dieses Moments für den Menschen geleistet. So werden der unbewusste Monotheismus und die unbewusst Gott setzende Natur des Menschen als Voraussetzung des Prozesses der Mythologie in der „Philosophie der Mythologie“ dargestellt. Die daraus folgende Bedeutung des Unbewussten für die Religionsgeschichte Schellings wird im Nachvollzug des theogonischen Prozesses der Mythologie interpretiert. Die Stufen des Polytheismus als Folge der Bewusst-Werdung von unbewussten und notwendigen Vorstellungen, welche den Menschen als Götter beherrschen, werden im Durchgang von Schellings Erklärung der Mythologie erhellt und dabei die Göttergestalten aus einer jeweils spezifischen Dynamik des Unbewussten hervorgehend verdeutlicht. Die sich am Ende des Prozesses der Bewusst-Werdung, im Rahmen von Schellings Lehre von den Mysterien generierenden, befreienden Vorstellungen werden als Grundlegung für die Offenbarung gedeutet. Schellings „Philosophie der Offenbarung“ wird folglich als Darlegung der Wirklichkeit der rettenden Persönlichkeit dargestellt. Diese wird im Nachvollzug von Schellings christologischen Überlegungen als Inhalt der Offenbarung erhellt und es wird gezeigt, inwiefern Schellings Begriff der Trinität als bewusst-gewordener Begriff des zuvor unbewussten Monotheismus interpretiert werden kann. Schließlich wird der vom Geist-Sein freie Geist als Grund und Inhalt der Offenbarung der Liebe durch die Persönlichkeit Christi in dessen Geburt, Leben, Sterben und Auferstehen gedeutet, wodurch der vorherige Prozess rückwirkend als Weg Gottes mit dem Menschen und somit als Geschichte der Persönlichkeit ersichtlich wird.

Abstract (english)

After an explanation of the method of Schelling's philosophy, the study is divided into a part on the religious dimension of the unconscious and a part on the unconscious dimension of religion in Schelling's work. In the first part, the stages of transcendental-historical becoming conscious are first presented within the framework of the „System of Transcendental Idealism“, thus providing a first religious conception of the unconscious in Schelling. From there, the religious unconscious is illuminated in the „Philosophy of Art“ by means of Schelling's theory of imagination and fantasy as symbolic gods of mythology. The extent to which the unconscious functions as the ground of God's and man's freedom and is therefore religiously conceived is traced with the transition from Schelling's philosophy of identity to the philosophy of freedom and ages of the world. This transition is clarified with the question of a difference in the identity-philosophical conception of the absolute consciousness of God, from which the possibility of the human unconscious is interpreted by the theorem of apostasy in „Philosophy and Religion“. The resulting principles of the personality of God and man are discussed with the dynamic distinction of reason and existence, as well as desire and understanding in the context of the „Freedom essay“ in order to extract Schelling's theory of the free and creative personality. The ensuing anthropological consequences and Schelling's construction of the human psychology of the religious unconscious are elucidated with the „Stuttgart Lectures“ and the doctrine of potencies beginning therein. Starting from this, the comprehensive presentation of the dynamics of the potencies in the texts of the „Ages of the World“ is interpreted as a mutual connection of the unconscious and the conscious in God. This connection is presented as a theogonic drama of the historical personality of the Creator, from which a cosmogonic preview of the mythology of Schelling's later works emerges. In the second part of the study on the unconscious dimension of the religious the conception of the religious unconscious in Schelling, founded in the personality of God, is used to present the significance of this moment for man. Thus, the unconscious monotheism and the unconscious God-positing nature of man are presented as the precondition of the process of mythology in the „Philosophy of Mythology“. The consequent significance of the unconscious for Schelling's history of religion is interpreted in tracing the theogonic process of mythology. The stages of polytheism as a consequence of the becoming conscious of unconscious and necessary ideas, which dominate man as gods, are illuminated by following Schelling's explanation of mythology thereby showing how god figures emerge from specific dynamics of the unconscious. The liberating ideas generated at the end of the process of becoming conscious, found within the framework of Schelling's doctrine of the mysteries, are interpreted as the foundation for revelation. Schelling's „Philosophy of Revelation“ is consequently presented as an exposition of the reality of the saving personality. This is elucidated in tracing Schelling's christological reflections as the content of revelation, and the extent to which Schelling's concept of the Trinity can be interpreted as the concept of the previously unconscious monotheism having become conscious. Finally, the freedom of the Spirit is interpreted as the ground and content of the revelation of love through the personality of Christ in his birth, life, death, and resurrection. Thus the previous process of historically becoming conscious becomes retroactively apparent as God's way with man as history of personality.

