

Thomas Leinkauf  
SEIN-KÖNNEN, TAT, EXISTENZ: ASPEKTE VON  
SCHELLINGS HEGEL-KRITIK IN DER WELTALTER-  
PHILOSOPHIE\*

Der Beitrag diskutiert Schellings Kritik an der Philosophie Hegels mit Blick auf den Zeitraum zwischen 1811 und 1827. In dieser Phase der Entwicklung seiner Philosophie der Weltalter gibt es im Denken Schellings, das läßt sich insbesondere auch an den jetzt neu herausgegebenen Fragmenten zeigen, einen durchgehenden, wenn auch nicht immer expliziten Bezug zu Hegels Denken. Dies wird an drei Grundbegriffen von Schellings Denken, wie es sich unmittelbar nach der Freiheitsschrift von 1809 entwickelt hat, expliziert: Sein-Können, Tat und Existenz. These ist, daß diese Begriffe direkt gegen die spekulativen Begriffe von Sein, Dialektik, Essenz gerichtet sind, ohne diese letzteren freilich aufzugeben oder zu negieren. Die Diskussion des in diesen drei Begriffen und den durch sie abgesteckten Argumentationsfeldern Gedachten zeigt, daß hier eine permanente Kritik dessen geleistet werden soll, was Schelling selbst später als rein rationale Philosophie bezeichnet hat. In dieser Kritik soll das Denken in die Lage versetzt werden, noch vor seinen eigenen Selbstvollzug zurückzugreifen und darin die Selbstexplikation eines göttlichen Wesens thematisieren und darstellen zu können, das als Setzen des Tatsächlichen jedem Denken vorgreift und dieses zum Nach-Denken zwingt.

I

Das Verhältnis zwischen Schelling<sup>1</sup> und Hegel weist, stellt man sich in den Blickpunkt Schellings, sicher eine gewisse Tragik auf, die nur unzureichend durch das für ihn penetrante Faktum beschrieben wird, daß er am Anfang der Schnellere, Genialere, Produktivere war, daß ihm sehr früh, nämlich mit Erscheinen des *Systems des transzendentalen Idealismus* im Jahre 1800 und mit der zeitgleich konzipierten, dieser spezifisch Schellingschen Fassung von Fichtes *Wissenschaftslehre* systematisch verbundenen Naturphilosophie, schon systematische Entwürfe gelangen,

die durch Publikation exoterische Macht und Geltung erlangten – Hegel ließ sich mit Vergleichbarem Zeit bis zu seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1806 – und daß er dann, seit 1809, *von außen gesehen*, der Langsamere wurde, dessen Genialität und Produktivität in Ankündigungen stecken blieb, jedenfalls, wenn dann doch etwas publiziert wurde, hinter dem zurückblieb, was als ‚System‘ sein sollte, und dessen Wirkung sich auf den unmittelbaren Kreis der Zuhörer seiner Vorlesungen beschränkte,<sup>2</sup> während Hegel, vor allem durch das Erscheinen der *Wissenschaft der Logik* (1811 und 1813) und dann seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1817, einen systematischen Entwurf vorlegte, der ihn zum dominierenden Philosophen seiner Zeit werden ließ.<sup>3</sup> Tragisch war dieses *factum brutum* für Schelling nicht nur deswegen, weil es für sein gar nicht unterentwickeltes Selbstwertgefühl ein permanenter Stachel im Fleische war, sondern vor allem deswegen, weil er dem Ansatz Hegels, der für ihn, neben demjenigen Friedrich Heinrich Jacobis, sicherlich die bedeutendste und am meisten herausfordernde philosophische Position darstellte, tatsächlich etwas *ganz anderes* entgegenzusetzen hatte. Um dieses ‚ganz andere‘ *in philosophicis* soll es im folgenden an ein paar, wie mir scheint, grundsätzlichen Beispielen gehen, nicht um die biographisch-psychologische Beobachtung, die wir hierzu mit Gründen anstellen könnten – und die zum Teil ja auch schon von den Zeitgenossen angestellt worden sind.<sup>4</sup>

Es stellt sich zunächst die Frage, inwiefern Schelling schon in den vielen Anläufen, die er seit 1811 unternommen hat, um seiner Idee eines „Systems der Weltalter“<sup>5</sup> scharfe Kontur und innere Kohärenz zu geben, direkt auf Hegel eingegangen ist, Anläufe, die nicht nur reines Fragment geblieben sind, sondern in den Erlanger und Münchner Vorlesungen von 1820/1 oder 1827/8 durchaus zu einem in sich bündigen Argument zusammengefaßt vorliegen. Es ist klar, daß Schelling die *Phänomenologie*, die Hegel ihm persönlich zugesandt hatte, kennen konnte – ob er je über die Lektüre der für ihn anstößigen, aber erst *ex post* ver-

faßten *Vorrede* hinausgekommen ist, weiß ich nicht zu sagen<sup>6</sup> – und wir können auch annehmen, daß er die beiden Bände der *Wissenschaft der Logik* bei ihrem Erscheinen oder doch nicht allzu lange danach, erworben hat; es ist desweiteren nachgewiesen, daß Schelling sich, etwa in den Münchner Vorlesungen von 1827/8, unmittelbar mit der *Heidelberger Enzyklopädie* von 1817 auseinandersetzt. Die großen Texte Hegels sind also alle da, wenn auch nicht alle wohl in gleicher Intensität; und neben den, relativ späten, expliziten Bezugnahmen<sup>7</sup>, gibt es auch inexplizite und genau diese muß und will ich hier, da ich nicht über die ausführliche explizite Hegel-Kritik in den Münchner Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* oder in den Berliner Vorlesungen handeln kann, zum Sprechen bringen.<sup>8</sup> Ich möchte die strukturelle Differenz zwischen dem Denken Hegels und Schellings, die letzterer so bewertet hat, daß er, wie Xavier Tilliette es formulierte, sein eigenes System der Freiheit und Realität Hegels Panlogismus und Rationalismus entgegenstellen mußte,<sup>9</sup> anhand dreier systematisch zentraler Punkte erörtern: 1. Können statt Sein, 2. Tat statt Dialektik, 3. Existenz statt Essenz – in diesen Gegenüberstellungen, dies gilt es allerdings genau zu beachten, soll der Ausdruck ‚statt‘ nicht in einer ausschließenden Funktion verstanden werden, so daß etwa das Betonen der ‚Tat‘ an die Stelle der ‚Dialektik‘ träte und letztere sozusagen durch erstere ersetzt würde, es geht hierbei vielmehr darum, daß für Schelling die Begriffe ‚Können‘, ‚Tat‘ und ‚Existenz‘ in den Entwürfen zum System der Weltalter einen Primat erhalten, sozusagen an erste Stelle rücken, wobei das durch die anderen Begriffe ‚Sein‘, ‚Dialektik‘ und ‚Essenz‘ (oder ‚Wesen‘) philosophisch Gemeinte keinesfalls obsolet wird, sondern nur in eine sekundäre Position einrückt.<sup>10</sup> Wir haben also keine Negation der Reflexions- oder Verstandesphilosophie, keine Zurücknahme der in der Tradition durchgehend auf der Haben-Seite verbuchten Einsichten ontologischer, dialektischer oder substanztheoretischer Art, sondern eben den Versuch einer, wie man sagen könnte, neuen Justierung und Umbesetzung im

Rahmen der fortschreitend deutlicher werdenden Opponierung eines Systems der Zeiten und Weltalter gegen ein „System der reinen Vernunft“<sup>11</sup>. Durch diese Umbesetzung, der eine klare philosophische Perspektive zugrunde liegt, macht Schelling deutlich, daß ihn von Hegel eben das unterscheidet, was ihn spätestens ab 1804 auch von den Neuplatonikern (nicht jedoch von Platon) unterscheidet<sup>12</sup>: Hegels Philosophie weist eine große sachliche Übereinstimmung mit dem zentralen, vor allem in der *Parmenides*-Auslegung des Plotin und des Proklos herausgearbeiteten platonischen Gedanken der wechselseitigen Übereinstimmung von Sein und Denken auf. Neuplatonisch gesprochen ‚unterhalb des Einen‘ und hegelisch gesprochen ‚im Selbstvollzug des Absoluten‘ sind Sein und Denken als  $\nu\omicron\delta\varsigma$  bzw. als Geist eine absolute Einheit: Denken ist Seins-Denken, Sein ist Denkend-Sein.<sup>13</sup> Beide, Sein und Denken, sind in dieser in sich dialektisch vermittelten Einheit adäquater, weil der inneren Möglichkeit des ersten Vielheitlichen und nicht reinen Einen angemessene Ausdruck des Seins des Einen oder des Absoluten selbst, es gibt hier, wo alles in reiner Intelligibilität zugleich gegeben ist, keine zeitliche Folge, sondern nur eine auf Sachunterschieden basierende Differenz. Diesen Dreiklang von Einem, Sein und Denken, in dem sehr wohl die Begriffe ‚Sein‘, ‚Dialektik‘ und ‚Essenz‘ (oder ουσία) eine zentrale Rolle spielen, nicht jedoch die von ‚Können‘, ‚Tat‘ und ‚Existenz‘, läßt Schelling zwar nicht ausklingen, aber er setzt ihn ins Denken selbst zurück (in die sog. ‚negative Philosophie‘) und er durchstößt vor allem den ruhigen, glatten Spiegel der harmonischen Ausgewogenheit von Sein und Denken, der im Denken Hegels trotz der Dynamik seiner dialektisch-spekulativen Ableitungen in der *Wissenschaft der Logik* an sich immer noch Bestand hatte, in die Tiefe einer *vor* dem (rein begrifflich gefaßten) Sein und daher auch *vor* dem dialektisch-begrifflichen Denken anzusetzenden Dimension von Wirklichkeit. Es gehört nur in die Konsequenz dieses Ansatzes, daß dadurch auch, wie ja schon in anderer Weise bei Hegel, der Begriff des Einen selbst, sofern es

das Erste, Absolute, Prinzip von allem ist, ebenfalls unbestimmt wird. [Doch dazu später.<sup>14</sup>] Zunächst zu den drei Fallbeispielen – ich bitte bei diesen auch darauf zu achten, daß sich sowohl Können-Tat-Existenz als auch die Gegenbegriffe Sein-Dialektik-Essenz im Denken Schellings und Hegels sachlich je als ein Ternar darstellen lassen, d.h. als ein Gefüge von aufeinander verweisenden Bestimmungen.<sup>15</sup>

## II

1. *Können statt Sein*: „Wenn es wahr ist, daß alles Seyn(,) das als Seyn erkannt wird, oder aber Seyn als solches nur gegenständl[ich] seyn kann – u[nd] wenn es an dem ist, daß alles Gegenständl[ich]e etwas Vor- oder Ur-ständl[iche]s voraussetzt, so ist klar, daß das Seyn ò [= nicht] d[as] Erste – u[nd] umg[ekehrt] d[as] Erste in d[er] Ordnung der Begriffe ò [= nicht] das Seyn als s[olches] seyn kann. Wenn nun ò [= nicht] d[as] Seyn, so auch ò [= nicht] etwa die Einheit des Seyns mit s[eine]m Gegenheil, dem Können. Also nur d[as] reine Können s[elbst]“<sup>16</sup>. Dieser Passus aus den *Weltalter-Fragmenten* entstammt einem Konvolut, das Klaus Grotzsch in seiner bewundernswerten und für die Entwicklung Schellings äußerst aufschlußreichen Edition von Teilen des Berliner Nachlasses jüngst zugänglich gemacht hat, es dürfte wohl so in die Zeit zwischen 1817 und 1820 einzuordnen sein, also in den Zeitraum zwischen die durch Manfred Schröter überlieferten, bekannten *Weltalter*- Fassungen und den Erlanger *Initia philosophiae universae*. Der Primat des Könnens vor dem Sein impliziert vor dem Hintergrund der Orientierung, die Schelling seit den *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 vollzogen hat, in-eins einen Primat des Wollens und letztlich der Freiheit vor dem Sein (und damit natürlich auch eine direkte Verbindung zu unserem zweiten Beispiel „Tat‘ statt ‚Dialektik‘“; s. unten Punkt 2). Ich habe das Paradigma ‚Können statt Sein‘ an den

Anfang gestellt, weil es selbst eine Alternative für eine philosophische Erfassung eines Anfangs darstellt und weil es das Problem des Anfangs ist – eines absoluten, in der Sache selbst liegenden oder zumindest eines methodischen, für das Denken zwingenden Anfangs – das das Denken des Idealismus seit Fichtes erster Wissenschaftslehre von 1794 umgetrieben hat. Für Hegel ist *das* Sein, das er an den Anfang schlechthin stellt und das er als ein Erstes im Sinne einer „einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit“ auffaßt, „als das ganz Leere“ zu nehmen,<sup>17</sup> denn „die Natur des Anfangs“ bringe es mit sich, daß in ihm keine Vermittlung sein könne.<sup>18</sup> Der Anfang ist, wie es 1812 heißt, das „reine Sein“, das „das Unmittelbare selbst“ ist (diese Unmittelbarkeit kann also nicht als Bestimmung an dem Anfang, der ihr gegenüber etwas Anderes wäre, verstanden werden), etwas, das „nichts voraussetzen“ darf, keinen „Grund“ haben darf.<sup>19</sup> Dieses abstrakte, leere Sein – Schelling wird es in seinem Münchner System der Weltalter als das „Abstracteste von allem“ bezeichnen,<sup>20</sup> kann sich nicht aus sich selbst entwickeln, entfalten oder in Bewegung setzen, denn es hat, sofern es nur *als solches* genommen wird, nichts, was es in solcher Bewegung tatsächlich entfalten und explizieren könnte und es hat auch nichts, wodurch ein gleichsam kinetisches Moment in ihm sich aufbauen könnte – dasselbe Problem wird, wie wir wissen, auch ganz am Ende der Logik auftauchen: das Sich-entlassen der absoluten Idee, ihre „absolute Befreiung“ in ihr Anderes aus dem Eingeschlossensein in den Begriff, kann nicht mehr aus der inneren Struktur und dem abgeschlossenen System der Logik selbst motiviert werden.<sup>21</sup> Die Unvermitteltheit des reinen, anfänglichen Seins hat zur Konsequenz die ebenso unmittelbare Neben- oder Zuordnung des „Nichts“, als der gleichsam anderen Seite dieses Seins selbst, zum Sein selbst: die radikale Unbestimmtheit des Seins läßt es *übergehen* ins Nichts und das Nichts ist eben nichts anderes als das in sich selbst, in seine Leere übergegangene Sein.<sup>22</sup> Hegel kann den gegenseitigen Umschlag oder das gegenseitige ‚Übergehen‘ von Sein in Nichts und von Nichts in Sein, das für

die weitere Entwicklung seiner Logik von größter Bedeutung ist, nicht weiter ableiten, ja er kann noch nicht einmal diesen Prozeß oder Vorgang – da ja jeder Vorgang oder Prozeß durch Momente und d.h. durch Bestimmungen strukturiert sein müßte und also zumindest selbst wieder einen Anfang, eine Mitte und ein Ende haben müßte – als einen sich *gegenwärtig*, im Präsenz vollziehenden ansetzen – das Sein *geht über* in Nichts und umgekehrt, sondern er muß ihn in ein „apriorisches Perfekt“ (Heidegger) setzen: Sein ist immer schon *übergegangen* in Nichts und vice versa.<sup>23</sup> Die reine Leere und Bestimmungslosigkeit des Anfangs erscheint also als höchst prekär und es ist Hegel selbst, der im Einleitungspassus zur großen Logik darauf verweist, daß der Anfang an sich eben nicht bestimmungslos ist, sondern nur für den, der anfängt oder für das Anfangen des logischen Prozesses in seinem Anfangen. *Ex post* nämlich zeige sich nicht nur, daß „der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage“ sei, sondern daß es etwas gibt, „was den Anfang macht“ und nur in diesem „noch nicht wahrhaft erkannt wird“<sup>24</sup>, eine Bestimmung also, die implizit, gleichsam als *deus involutus* (wie Schelling sagen könnte<sup>25</sup>) da ist, nicht Nichts ist, und die dann erst im Fortgang durch ihre spekulativ-dialektische Vermittlung explizit wird. Es ist auch unabhängig davon, ob Schelling den Anfang von Hegels *Wissenschaft der Logik* schon vor den Münchner *Weltalter*-Vorlesungen von 1827/8 gekannt hat<sup>26</sup> – und daran kann, obgleich es keinen expliziten Hinweis gibt, sachlich glaube ich kein Zweifel bestehen – klar, daß die Stoßrichtung seiner eigenen, intensiven und insistierenden Reflexionen auf einen Anfang der Sache nach direkt gegen Hegels Intention gerichtet sind<sup>27</sup>: denn wenn man auch das Problem beiseite läßt, wie aus dem reinen Sein das reine Nichts (das doch eine Bestimmtheit gegen ersteres hat) und wie aus beiden, die sich durch nichts trennen lassen als durch zwei Bestimmungen, die schon in sie hineingelegt werden müssen, Position und Negation, ein Fortgang als „Werden“ entstehen kann, so bleibt doch, zumindest aus der Perspek-

tive Schellings, die Tatsache, daß es sich in Hegels Logik ausschließlich um Denkbestimmungen oder um Momente des Begriffs selbst handelt, nicht jedoch um Formen des Seins, die jeder Begrifflichkeit vorgreifen.<sup>28</sup> Schelling selbst allerdings ist sich bewußt, daß auch *seine* Reflexion auf Sein und auf ein erstes Sein nicht jenseits des Begrifflichen, sondern vielmehr nur in ihm stattfinden kann und muß; dennoch setzt er emphatisch auf ein Denken, das in der Weise, wenn ich so sagen darf, hinter dem Sein her denkt, ihm ‚nach denkt‘<sup>29</sup>, daß es immer – sokratisch – weiß um sein Unvermögen und Nichtwissenkönnen bezüglich der Vorgreiflichkeit dieses Seins, ein Nichtwissenkönnen, das sich für das Denken in der Unvorgreiflichkeit des aus dem ersten Sein *entstandenen* Seienden zeigt. Schellings ‚logische‘ oder besser ‚seins-logische‘ Kategorien reflektieren daher immer auch auf die nicht in den begrifflichen Horizont eintreten könnende, weil selbst vor allem Sein liegende, absolute Ursache allen Seins, die in die Kategorien, die ein Syndrom von Potenzen oder Mächtigkeiten bilden, als das Sich-Entziehende konstitutiv mit eingeht.<sup>30</sup> Für Schelling kann nicht ‚Sein‘ am Anfang oder als Anfang stehen, sondern nur ein auf Sein hin ausgerichtetes Können, ein „Sein-können“, *in welchem* sich eine nicht ontologische Komponente, nämlich die des Könnens oder Vermögens, *zeigt*, die selbst wiederum auf ein Wollen zurückgeht, das seit der *Freiheitsschrift* für Schelling mit dem, was er unter reinem Sein versteht, gleichzusetzen ist.<sup>31</sup> Sein ist Können – nämlich Sein-Können – und Können ist Wollen – nämlich Wollen-Können oder das Sein wollen – und Wollen ist unmittelbarer Ausdruck von Freiheit.<sup>32</sup> Der Anfang, sofern er ein ontologischer, aufs Sein bezogener und sich als und im Sein ausdrückender Anfang ist, ist selbst schon, in deutlichem Unterschied zu Hegel, ein *intentional* strukturierter, d.h. nicht auf das *Sein* sondern auf das eigene *Können* des Seinkönnens ausgerichteter Anfang<sup>33</sup>, der sich als Setzung einer unvorgreiflichen Freiheit, die sich in ihrem Wollen selbst als das Sein-Könnende will, erweist. „Das höchste ist“, so heißt es im Wintersemester



1827/28 dann, die Gedanken der *Weltalter* und die Erlanger *Initia* pointiert zusammenfassend, „Freiheit zu sein und nicht zu sein“ – also: *bevor* es zum Sein kommt und *daß* es zum Sein kommt, setzt etwas voraus, das selbst nicht mehr mit dem Instrumentarium der Ontologie greifbar ist.<sup>34</sup> Auch für Schelling ist es so, daß die rein begrifflichen Bestimmungen der seins-logischen Kategorien Seinkönnen(des)-Seinmüssen(des)-Seinsollen(des), sofern in ihnen sich nicht ein die Primärintention auf tatsächliches Sein im Sinne von Existenz geltend machender Wille kundtut, in den redundanten, nicht aus sich heraus kommen könnenenden Wirbel des Seins eingeschlossen bleiben, in einen Zirkel, der dem gleicht, den er bei Hegel finden konnte, wenn dieser von dem „Kreislauf in sich selbst“ spricht, „worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste“ sein wird.<sup>35</sup> Für Hegel allerdings ist dies nicht nur Paradigma der in sich abgeschlossenen, vollendeten Wissenschaft (wenn auch die Wissenschaft selbst vielleicht für ihn die höchste Form des Seins darstellt), sondern auch der „Welt“ selbst, für Schelling hingegen und für seinen genuin geschichtlichen (von Hegel durchaus positiv aufgenommenen)<sup>36</sup> Ansatz, ist jeder solcher Kreislauf das schlechthin Nicht-seinsollende und zu Überwindende – das von ihm vielbeschworene Bild des *τροχὸς τῆς γενέσεως* aus dem Jacobus-Brief (3,6) verweist auch darauf, daß es nicht zur „Geburt“ und zum Sein kommt, wenn die Momente haltlos in ihren Implikationen ineinander rasen und ewig die eine der anderen ihre Stellung streitig machen kann.<sup>37</sup> Um diese ‚schlechte Unendlichkeit‘ einer den antiken, zyklischen Kosmologien nicht unähnlichen, bei Schelling allerdings vor-weltlichen Rotation zu durchbrechen, muß der intentionale Vektor, der solchen zirkulären Prozeß in ein lineares, als unabänderliche Folge und Sukzession von Momenten gegliedertes „System der Zeiten“ bzw. „Weltalter“ transformieren kann, aus der reinen Intentionalität in Existenz und Wirklichkeit übergehen, d.h. die rein begrifflich-formale Ebene, das bloß Hypothetische einer möglichen Welt, überschreiten.<sup>38</sup> Das erstinstanzliche Seinkönnen muß dabei in

seiner Stellung als klassischer Wesensbegriff überwunden werden, denn in dieser drückt es ‚nur‘ die ‚possibilitas interna‘, das ‚innere Seinkönnen‘, ohne Wirklichkeit aus (die gegen ihr ‚Übergehen‘ in das Sein-Müssende, das dem Hegelschen Umschlagen von Sein in Nichts nicht unähnlich ist, machtlos ist)<sup>39</sup> – auch hier, in Schellings kategorial-begrifflicher Konzeption der Seinsbestimmungen, ist die Differenz zu Hegel unübersehbar, denn Schellings ‚reines Sein-Können‘ ist das, was er unter Wesen im ursprünglichen Wortsinne verstehen will, ‚reines Subject des Seins‘ als ὑποκείμενον und ‚lauteres Wesen‘, nicht das abstrakte, leere (unbestimmte) Sein Hegels.<sup>40</sup> Das logisch-kategoriale Können, die *essentia*, muß durch ein Willens-gestütztes, Macht-habendes faktisches Können ersetzt werden, das Wirklichkeit aus sich entläßt.<sup>41</sup> Wissenschaft, die diese Wirklichkeit zum Gegenstand ihrer Analyse hat, ist mithin nie in dem Sinne abgeschlossen, daß für sie das Letzte greifbar wäre und als Erstes gesetzt werden könnte, sie ist offen und muß offen sein hin auf die Faktoren Existenz, Individualität, Tat, Entscheidung, Geschichtlichkeit, Kontingenz. Hegel bewahrt immer noch eine griechische Geschlossenheit seines Systems, Schelling hingegen macht radikal mit der inneren Geschichtlichkeit des christlichen Ansatzes ernst, sein System kann begrifflich nur im Sinne einer Hypotypose, eines Grundrisses, geschlossen sein (als Heilsgeschichte), der sich selbst der Offenbarung einer handelnden Instanz verdankt. Damit wären wir beim nächsten Punkt, bei

2. *Tat statt Dialektik*: Ich beginne wieder mit einem Zitat aus den *Weltalter-Fragmenten*, das ziemlich wahrscheinlich im Jahr 1816 notiert worden ist<sup>42</sup>: ‚Von allem wirklich Seyenden ist offenbar, daß es nur ist in seinem Thun, u(nd) inwiefern es thut, u(nd) daß es diß Thun hinweggenommen alsbald in Nichts zerstreuen würde‘<sup>43</sup>. In der zweiten *Weltalter*-Fassung von 1813 kontrastiert Schelling auf drastische Weise zwei Grundvollzüge des theoretischen Verhaltens des Menschen zur Wirklichkeit: Schauen und Verstehen, denen er als Gattungsbezeichnung respektive Theosophie und Philosophie zuordnet.<sup>44</sup> Beide, so

Schelling, seien jedoch, sofern sie jeweils rein in ihrem eigentümlichen Tätigsein, dem Schauen und der Begriffsbildung, stehenblieben, ungeeignet ein schon *a priori* unverkürztes Wissen des Wirklichen zu vermitteln: die Theosophie nicht, weil sie als reines Schauen, unvermittelt und distanzlos zu sich selbst, für sich selbst und auch für einen dritten von ihrem Gegenstand nicht mehr zu unterscheiden sei, die Philosophie nicht, weil sie als reines Denken aus der Distanz und Vermittlung gar nicht mehr zum Gegenstand selbst vorstoßen könne, ihre eigentliche Kompetenz, die Dialektik, sich anstelle wirklicher Differenzen und Vermittlungen setze und sie selbst „eine todte das Wesen in Formen und Begriffen suchende Philosophie“ bleibe.<sup>45</sup> Es fällt schwer, bei dieser polemischen Beschreibung von ‚Philosophie‘, vor allem wenn man die neuen Nachlaß-Texte und die Münchner Vorlesungen bezieht, nicht an Hegels Philosophie zu denken.<sup>46</sup> Für eine solche Philosophie wird Schelling in den Münchner *Weltalter*-Vorlesungen als erstes Muster das Denken des Descartes (in zweiter Instanz das des Spinoza), also ein extrem rationalistisches Paradigma des Philosophierens und des Weltverstehens, anführen: so wie gemäß einer „bloß logischen Verknüpfung“ etwa aus dem Begriff des Dreieckes seine essentiellen Eigenschaften, nicht aber das Existieren eines einzigen Gegenstandes mit diesen Eigenschaften folgen,<sup>47</sup> so folgen aus der reinen (rationalen) Dialektik alle Implikationen, die im Begriff von ‚Sein‘ liegen – und *hier* gibt es keine Differenz zwischen den Kategorien der Logik Hegels und der Logik Schellings –, nicht jedoch irgend etwas tatsächlich Seiendes oder Existierendes und so folgen, theologisch gewendet, aus dem Absoluten oder Gott alle Dinge als Formen seiner eigenen Wesensnatur *modo emanationis*, nicht *creationis*. Für Schelling ist jedoch seit den ersten *Weltalter*-Entwürfen klar, daß alle Wissenschaft, die den Namen verdient, durch die Dialektik, als der äußeren, formalen, künstlich-bildhaften Form der inneren Unterredungskunst, „hindurchgehen“ muß<sup>48</sup> und dadurch, durch dieses Hindurchgehen, d.h. durch das Auf- und Abarbeiten des Gegenstandes

des des Dialektischen, der reinen Seinsbestimmungen, zu dem werden soll, was er „historisch“, an mancher Stelle, mit Blick auf Platon, „mythisch“ nennt.<sup>49</sup> Denn in der Dialektik, jenem „äußeren Prinzip“, wie es schon in der ersten *Weltalter*-Fassung heißt, „das um keinen Preis aufzugeben“ sei, wird das Innerliche und Angeschaute erst „zur wirklichen Reflexion gebracht“, selbst wenn dies hinter der Wirklichkeit, eben als deren reflektierter Gegenwurf und als ewig Nachträgliches, zurückbleibt.<sup>50</sup> So setzt Schelling, hier Hegel in der Sache durchaus nahe stehend, die dem Denken sich notwendig zeigenden ersten Seins-Bestimmungen der „Form unseres älteste(n) Denken(s)“ gleich, die Anfangsbestimmungen, wie Sein-Können etc., sind dann, ebenso wie Hegels „reines Sein“, ursprüngliche Wissens-Formen, die in der dialektischen Reflexion aufgearbeitet werden müssen.<sup>51</sup> Jede Dialektik des Seins, gerade auch eine solche, die nicht alles „mit friedlichen Allgemeinbegriffen schlichte[t]“, wie die Hegels, hat allerdings nach Schelling hinter die „bloße Folge von Gedanken“, die das Resultat solcher Analysen ist, zurückzugreifen auf den Horizont eines vor-begrifflichen oder, besser, nicht *nur* begrifflichen Seins, „wo nur die That entscheidet“<sup>52</sup>, und sie hat, wenn nicht diese Tat selbst, so doch die Konsequenzen derselben reflektiert und begrifflich scharf zu bestimmen. Sofern, wie wir gesehen haben, Schelling erstinstanzliches Sein als Sein-Können denkt und sofern, was wir noch nicht diskutiert haben, hier aber voraussetzen müssen, das Absolute als „ewige Freiheit“ (als Potenzloses, Indifferenz) das faktische Können, also die Kraft des Willens ist, aus dem bloßen Können auch zum tatsächlichen Sein zu kommen, insofern kann Schelling sagen, daß die „Kraft sich selbst zu wollen“ der „ewige Anfang (ist), mit dem erst Etwas u(nd) vor dem [in sofern] Nichts ist“<sup>53</sup>. Für das In-Wirkung-kommen dieser Kraft kann das Denken keine andere Auskunft geben als die, daß es „durch einen ewigen *Entschluß* aus dem hervor (trete), da zuvor Nichts war, aus der ewigen Freyheit. Jede That aber, die aus unbedingter Freyheit erfolgt, ist schlechthin; ist weil sie ist“<sup>54</sup>. Man sieht hier wieder

ganz deutlich die Differenz zu Hegel, die zugleich auch eine Antwort darstellt: die Differenz ist, daß der Anfang des Seins nicht ein Sein (oder Seiendes), sondern ein Sein-Können ist, das sich *durch eine Tat* (als idealistische Selbst-Tat geradezu, als Transformation Fichtescher Tathandlung) als ein Wirkliches, von dem dann ein Sein prädiert werden kann, setzt.<sup>55</sup> Aus der, wie Schelling sagt Indifferenz, Unentschiedenheit, dem Gleichgewicht der rein formalen, begrifflichen Seinsbestimmungen selbst, kann entweder gar nichts entstehen oder, wenn etwas entsteht, dann nur durch ein „zufälliges Entstehen“, durch das unintentional-kontingente Entstehen eines „Übergewichtes“, das im nächsten Moment wieder zurückgenommen und im folgenden Moment wieder gesetzt werden kann und so *ad infinitum*. Das an der Erfahrung, an Tat und Tatsache orientierte Denken jedoch kann und muß aus der aposteriorischen Gewißheit, daß die Wirklichkeit der Welt sich einer bestimmten Prävalenz einer Seinsbestimmung verdankt, die nicht aus den inneren Bestimmungen der ‚Natur‘ (den Potenzen) abgeleitet werden kann, auf das apriorische Faktum eines intentionalen ursächlichen Aktes schließen.<sup>56</sup> Eine Antwort auf ein Problem bei Hegel (das die Exegeten bis heute umtreibt) kann darin gesehen werden, daß Schelling mit dem Ausdruck ‚Entschluß‘ auf den Passus am Ende der Begriffslogik reagiert, mit dem Hegel versucht, den Übergang vom absoluten Begriff als „absoluter Idee“ in die Natur zu erklären und wo, in einer der letzten Zeilen der großen Logik, neben dem ‚Sich-frei-Entlassen‘, ebenfalls vom „Entschluß“ die Rede ist.<sup>57</sup> Für Schelling ist das mit dem Wort ‚Tat‘ Gemeinte nicht nur auf den primordialen, paradigmatischen Selbstaussdruck des Absoluten beschränkt – „Gott ist seine eigene That“<sup>58</sup>, so daß nur dieses singuläre Datum wirkliche ‚Tat‘ (und damit einzige Wirklichkeit) wäre, sondern auf alles über das Denken Hinausgehende: die ganze Wirklichkeit der Welt ist letztlich Ausdruck einer Tat (der Schöpfungs-Tat), für den Menschen jedoch insbesondere die Wirklichkeit seiner, der menschlichen Welt, der Gemeinschaft, des Staates, der Geschichte. In dieser

universalen Konzeption einer aus einem Tun gesetzten Wirklichkeit fundiert Schelling seinen Begriff des „Erfahrungsmäßigen“, mit dem er seit der Münchner Zeit sein Projekt eines philosophischen Empirismus zu artikulieren beginnt.<sup>59</sup> In diesem Sinne kann Sein als ein durch Tat wirklich gewordenes Existieren von Etwas, als eine „res facta“<sup>60</sup>, für das Denken nur *ex post* erfahren werden und von ihm auch nicht als solches, sondern nur als Begriffliches oder als dialektisch Bestimmtes gedacht werden. Diese ‚Tat‘ ist, da sie nicht selbst ‚das Erste‘ ist, sondern *Ausdruck* der intentionalen Wirklichkeit und Macht eines Ersten<sup>61</sup>, ineins „Offenbarung“ und „Verbergung“ des höchsten Wesens<sup>62</sup>: „es [sc. das vom ersten Wesen Gewollte, T. L.] ist gesetzt als nicht offenbares wirkliches Seyendes“, es ist „nur als ein Verborgenes [...] offenbar, nur als ein Nichterkennbares [...] erkannt, [...] eigentlich nur gewußt indem es eigentlich nicht gewußt werde (ignorando cognoscitur)“<sup>63</sup>. Denn der Begriff der ‚Tat‘ und der aus diesem sich herleitende Begriff der „Thatsache“ wird von Schelling natürlich nicht so aufgefaßt, daß es das Wesen oder die Wahrheit einer Sache sei, daß sie durch oder als Tat, als Tat-Sache, im Sinne eines rein äußerlich-sinnlich manifesten *factum brutum* besteht, sondern so, daß Tat und Tatsache „etwas Innerliches“ sind, einen „inneren Sinn“ dokumentieren, der als solcher wesentlich Gegenstand der Philosophie als Wissenschaft ist. So wird klar, daß Tat und Tatsache ineins Offenbarung, also äußerliche Mitteilung und Darstellung von etwas, und Verbergung sind, nämlich der durch das Äußere verstellte innere Sinn, der erst noch hervorgeholt werden muß und der im Begriff nie bruchlos aufgehen kann (die „Wahrheit [...] ohne Hülle“, wie sie für Hegel zumindest dem Denken selbst zugänglich sein soll, ist, ebenso wie Hegels Gedanke einer Offenbarung als „gesamte(r) Manifestation Gottes“ für Schelling eine Chimäre<sup>64</sup>): der Faktizität der Welt, insbesondere ihrer Kontingenz einen Sinn abzugewinnen, ist somit das Schwerste überhaupt.<sup>65</sup> Die ‚Tat‘ bildet für Schelling eine Art Grenze des Philosophierens, sofern dieses sich – beispielhaft und von Schelling durchaus im

Blick – als rein dialektischer und spekulativer Selbstvollzug des Begriffs versteht.<sup>66</sup>

3. *Existenz statt Essenz*: Ich beginne wiederum mit einem Zitat aus Schellings *Weltalter*-Reflexionen, diesmal aus der 19. Vorlesung des Münchner *Systems der Weltalter*. Zu beachten ist, daß diesem Passus Ausführungen polemischer Art gegen eine Philosophie als „Werk des [sc. bloß negativen] Denkens“ vorangehen, die kaum verhehlen können, daß sie gegen Hegel gerichtet sind<sup>67</sup>: „Der wahre Anfang der Philosophie muß ja etwas Concretes sein – nur wenn sie etwas Concretes hat, kann sie überlegen was aus dem Concreten wird, denn die Philosophie kann nicht mit dem Negativen anfangen“<sup>68</sup>. Dieses Konkrete oder Wirkliche bezeichnet Schelling kurz darauf unmißverständlich als eine „res facta“, in anderen Kontexten als das „Prius“ oder das „Positive“<sup>69</sup>. Sofern nun, wie wir bisher gesehen haben, sowohl das Sein-Können als auch die Tat zwar Momente einer möglichen zureichenden begrifflichen Annäherung an den Gedanken eines ‚Anfangs‘ darstellen (und dabei dem Sein und der Dialektik vorgeordnet sind), zugleich aber auch nicht selbst das oder der Erste selbst sind, aus dem ein Anfang (im Sein) als dessen Selbst-Ausdruck hervorgeht, insofern ist also nicht nur die anzunehmende Wirklichkeit eines solchen Anfanges etwas, was als „res facta“ oder als schlichtes *positum* dem Denken vorausgeht, sondern es ist vor allem auch die erstinstanzliche, absolute Form des Existierens, die dem Anfang vorgreift (und in ihn nicht eingeht), die ihm vorausgeht.<sup>70</sup> Hier opponiert Schellings Denken direkt gegen Hegels Grundeinsicht in die durchgängige Intelligibilität und innere Logizität des höchsten Seins, denn die Form des Existierens des Potenzlosen oder der „ewigen Freiheit“ kann nicht anders denn als „extralogique“ (Tillette) bezeichnet werden,<sup>71</sup> während für Hegel das Wesen des Absoluten, das sich als die Totalität der ideellen begrifflichen Bestimmungen erweist, mit dessen Sein zusammenfällt, Existenz sozusagen als unmittelbare Bestimmung des Absoluten gar nicht in den Blick kommt, sondern sowohl in der großen Logik als auch in

der *Encyclopädie* von 1817 als Moment des Wesens oder der Essenz erscheint: als das Sein, „zu dem das Wesen sich macht“, als dessen „Erscheinung“<sup>72</sup>. Dennoch, es gibt wiederum eine strukturelle Affinität des Gedankens auf der sich die Differenz erhebt: Hegel versteht Existenz als Bestimmung des Wesens, als „wesentliches Sein“ oder Hervorgang des Wesens in die Unmittelbarkeit, Schelling versteht Existenz ebenfalls als Bestimmung des Absoluten oder Potenzlosen, das er an vielen Stellen auch als Wesen bezeichnet. Das ‚Hervorgehen‘ Hegels ist hier allerdings, wie wir gesehen haben, als „Tat“, und das ‚Sein‘ Hegels als „Offenbarung“ bestimmt. Der wichtige Unterschied zwischen beiden Ansätzen liegt darin, daß für Hegel im Begriff des Wesens (und seiner Bestimmungen) der ganze Horizont des zur Wirklichkeit kommenden Seins, also der Dinge etc. gemeint ist, so daß er einerseits sagen kann: „Die Sache ist, eh’ sie existiert“, da die Totalität ihrer Bedingungen als ihr „Grund“ selbst schon ein Sein ist,<sup>73</sup> andererseits aber auch: die Sache, die hervorgeht in die Existenz, wird durch den Grund „nicht [...] so begründet oder gesetzt, daß er *noch unten* bliebe“, sondern als „Herausbewegung des Grundes zu sich selbst“<sup>74</sup>. Die Existenz ist nicht etwas, das für die begriffliche Selbstvermittlung inkommensurabel bleiben könnte: sie ist das Sein, das durch die Aufhebung der Vermittlung als „Wiederherstellung der Unmittelbarkeit“ vermittelt ist, Unmittelbarkeit auf einer höheren Stufe.<sup>75</sup> Für Schelling hingegen ist zwar auch der Gedanke denkbar, daß eine Sache „ist, eh’ sie existiert“, dann nämlich, wenn man die platonisch-christliche Position vertritt, daß das erste Sein der Sache ihr Sein als Idee (im Denken Gottes) ist, das zweite hingegen ihr Sein als tatsächliches Ding, sei es als intrakosmisches  $\alpha\lambda\theta\eta\tau\acute{o}\nu$  oder als geschaffenes Einzelding<sup>76</sup>, sofern es jedoch um das Existieren des Ersten und nicht der Dinge geht, insofern muß einerseits, für das, was Schelling die Gottheit nennt, ein absolutes Existieren der „ewigen Freiheit“ angenommen werden, das als letztlich unaussprechliches Über-sein zu denken ist, andererseits, für das, was Gott ist und zwar der Gott, der sich selbst ausge-



sprochen hat, ein Existieren, in dem der Grund „unten bleibt“, nämlich als die ewig überwundene Natur in Gott.<sup>77</sup> Für Schelling ist es in diesem Kontext ganz klar, daß der sog. ‚ontologische Beweis‘ Gottes, der das Existieren Gottes als seine zentrale Wesensbestimmung angesetzt hatte,<sup>78</sup> „nur die Idee eines Wesens“ erfasse, dem das Sein (oder: Existieren) rein innerlich bleibt und nie „äußerlich ausgesagt werden kann“<sup>79</sup>. Auch in diesem Sinne dreht Schelling Hegels Einsicht um, die dieser eigens in einem Absatz des Existenz-Kapitels der Wissenschaft der Logik heraushebt, daß nämlich Existenz gerade nicht so zu verstehen sei, daß der Satz gelte: ‚das Wesen existiert‘ oder ‚das Wesen hat Existenz‘ – also gerade nicht das „äußerlich ausgesagt“-Werden und das Prädizieren im Sinne einer Eigenschaft die Sache treffe, sondern daß ausschließlich der Identitätssatz gelte: ‚das Wesen ist die Existenz‘<sup>80</sup>. Für Schelling ist letztlich der Bruch zwischen Wesen und Existenz nicht nur aus dem Denken zu überwinden,<sup>81</sup> sondern nur durch den Vollzug der Wirklichkeit selbst und d.h. dadurch, daß sich das höchste Wesen selbst ins Sein setzt und sich als ein Leben darstellt, dessen Teil wir sind. Selbst die Metaphysik, also die rein-rationale Philosophie, ist mit einem „rein ontologischen Wesen nicht zufrieden, sondern verlangt ein wirklich Existierendes“<sup>82</sup>, d.h., wie es 1813 heißt, ein „Höchstes“, von dem gilt es „kann seyn“ (unser erster Punkt), „es kann sich aussprechen, setzen als existierend“ (unser zweiter Punkt) und es ist als „Existenz“, die der Ausdruck des in ihm liegenden „Willens zur Existenz“ ist<sup>83</sup> „thätige Einung eines bestimmten Seyenden mit einem bestimmten Seyn“ (unser dritter Punkt)<sup>84</sup>, d.h. es bringt, theogonisch, sich selbst als den die Gottheit aussprechenden Gott hervor, und es bringt, kosmogonisch, die Welt und den Menschen als ein Gegenbild seiner selbst, als Natur und Geist, die unlösbar in sich verschlungen sind und selbst eine Geschichte haben (müssen), hervor. ‚Tätige Einung eines bestimmten Seienden mit einem bestimmten Sein‘ ist eine Formel, die in diesem Kontext zum Ausdruck bringt, daß Existieren für Schelling Ausdruck der gelungenen Vermittlung

des Subjektiven mit dem Objektiven ist, denn im Rahmen der Weltalter hat Schelling die idealistische Opposition Subjekt-Objekt transformiert in eine ihr entsprechende, nämlich die von Seiendem und Sein. Diese nimmt einerseits Termini der klassischen griechischen Ontologie auf – τὸ ὄν und τὸ εἶναι (ens, esse) – aber sie bringt eine begriffliche Differenzierung von substantiviertem Partizip und Infinitiv hinzu, die in letzterer nicht auf diese Weise gemacht worden ist, die historisch später ist und schon in die Zeit der Auseinandersetzung mit jüdisch-christlichem Denken gehört.<sup>85</sup> Schelling dient die Differenzierung von Seiendem und Sein dazu, mit ontologischer Terminologie subjektivitätsphilosophische Sachverhalte zu erfassen, die er schon im *System des transzendentalen Idealismus* formuliert hatte: die frühere Einsicht nämlich, daß das Objektive, als Natur, selbst Moment und Stufe der Entwicklung des Subjektiven ist, und die modifizierte spätere, mit der Freiheitsabhandlung einsetzende, daß das Objektive, als Natur, der Grund ist, auf dem nicht nur das einzelne endliche (transzendente) Subjekt, sondern das absolute göttliche ‚Subjekt‘ selbst aufrucht. Existieren heißt also: das Seiende – als Subjekt, als individueller Wille, als Bewußtsein oder Geist – hat das Sein – als Objekt, als allgemeines Wollen und Streben, als Unbewußtes oder Natur – für sich zu seinem Prädikat gemacht, d.h. in dem Sinne überwunden, daß es nichts rein Äußerliches mehr ist, kein Gegen-Stand, sondern die ins Innere versetzte, beherrschte Macht des Negativen. Das Seiende *ist* das Sein (= Gott, der Seiende, ist das Sein): dies ist sozusagen die Existenzformel Schellings, die für alles das gilt, von dem ich so etwas wie ‚es existiert‘ aussagen kann – Natur als solche kann im Sinne dieses Ansatzes schlechterdings nicht existieren (sie wird für sich selbst immer nur im „Rad der Geburt“ in der Stabilität permanenter Krisis gehalten, kann nicht *zu sich* kommen, weil es für sie kein *Sich* geben kann). Damit nun überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts und damit, wenn dieses etwas denn ist, es nicht schierer Kontingenz verdankt ist, muß ein Ist allem vorauslaufen und vorgreifen, d.h. es muß ein

Existierendes geben, daß immer schon für sich das Sein mit sich, dem Seienden, verbunden hat und dabei das Sein in sich zu seiner Basis, zu seinem Grund und zu seiner ‚Vergangenheit‘ gemacht hat. Schellings Problem hierbei ist, daß er einerseits, mit vordem ungekannter Emphase, die „Priorität der Natur in bezug auf die offenbare wirkende Existenz“ behaupten muß<sup>86</sup> – denn das Seiende kann nur ein Sein sich vermitteln, das ihm schon *voraus* liegt und dessen Potentiale es aktualisieren kann – und daß er andererseits, je mehr er auf diesen Gedanken des vorlaufenden Seins und der Natur als Grund reflektiert, um *aus diesem* die tatsächliche Genese des Seienden, die theogonische wie die kosmogonische, zu entwickeln, auf einen Grund vor dem Grund zurückgreifen muß, auf einen Un-Grund, ein ἀνυπόθετον, ein, um es so zu sagen, Seiendes vor dem Sein oder ein Über-Sein. Die Versuche zur Bewältigung dieser Schwierigkeit durchziehen, bis hin zu den *Initia philosophiae universae* und die Münchner Vorlesungen, die ganze Weltalter-Philosophie. Man kann nicht sagen, daß Schelling diese Schwierigkeit gelöst hätte, aber es zeigt sich doch, in den unablässlichen Reflexionen zum Potenzlosen, zum Absoluten, zur „ewigen Freiheit“ und zum Überseienden, daß es eine deutliche Tendenz gibt, ein Existierendes an den absoluten Anfang zu stellen, das ein reines IST ist, in dem alle Wesensbestimmungen noch in der indifferenten Unentschiedenheit oder, wie Schelling sagt, „Lauterkeit“ stehen<sup>87</sup> und das „das Aussprechende ist des Seyenden *und* des Seyns“<sup>88</sup>. Dieses Ist ist ein anderes, als das Existieren Gottes. Letzteres drückt aus, daß der Seiende, also Gott, etwas in sich überwunden hat und zu „seiner Unterlage“ gemacht hat, „was in Gott selbst nicht Er selber ist“, die Natur.<sup>89</sup> Es ist Existenz im Sinne eines dem Sein zugeordneten – *enti coordinatum* – Eigen-seins, wodurch eben auch Gott ein persönliches (individuelles) Wesen ist; ein Horizont, in dem Schellings These des umgekehrten Verhältnisses von Priorität und Superiorität gilt.<sup>90</sup> Ersteres Existieren, was ich als reines IST bezeichnen möchte, ist ein nicht dem Sein zugeordnetes Existieren – *enti non coordinatum* –, das daher

völlig Selbst-los, ohne Eigen-Sein, „ein Nichts der Eigenheit“ ist, in diesem reinen IST setzt Schelling, so meine These, das Wesen, das erst im Gegensatz gegen die Existenz für den Begriff faßbar wird, unter den Index der Existenz (selbst wenn dieses natürlich nicht das Existieren im Sinne der Vermittlung eines Seienden mit einem Sein ist).<sup>91</sup>

### III

Schellings Umbewertungen innerhalb des geltenden Begriffsgefüges, seine Heraushebung von Können, Tat und Existenz und seine Zurückstellung – nicht jedoch Negation – von Sein, Dialektik und Wesen, sind Ausdruck einer ganz bestimmten prinzipientheoretischen Konzeption, die einerseits das Erste – das er mit der Tradition auch immer wieder das Absolute, das Eine oder Gott (bzw. die Gottheit) nennt, selbst aber seit 1811 als Freiheit oder „ewige Freiheit“ bezeichnet<sup>92</sup> – als ein aus allem herausgestelltes Prinzip denken will, das, selbst „über“ oder „vor“ dem Sein stehend, doch alles das ‚Ist‘ – im Sinne eines unvordenklichen Existierens – was für das Sein von anderem absolute Voraussetzung ist,<sup>93</sup> und die andererseits für die philosophische Bewältigung des Faktums, daß dieses Über-Sein sich zum Sein bestimmt hat, eben die genannten Begriffe der traditionellen Prinzipindialektik vorordnet. Das überseiende Ist, ist eben Können, Wille und Freiheit, die das Sein-Können durch eine Tat zum nicht-begrifflichen, konkreten Sein oder zur Existenz bringen kann. Gegenüber diesem Ersten und gegenüber dem Anfang, der durch dieses Erste allein ‚sein‘ kann, kann Denken nichts verfügen, hat es keine rein aus sich selbst her kommende konstruktive Macht. Schelling konstatiert eine in sich spannungsvoll-widersprüchliche Situation: einerseits kann der Anfang, Fundament jedes „Systems“, nicht aus Begriffen abgeleitet und können seine Folgen auch nicht nur aus Begriffen dialektisch angemessen konstruiert werden – die vom durch Erfahrung

stimulierten Denken eingebrachte Wissens-Tatsache, daß die Wirklichkeit alles andere als durchgehende Rationalität ist,<sup>94</sup> läßt dies nicht zu. Andererseits kann dieses wiederum nur durch ein Denken selbst gewußt werden, das sich dialektisch-konstruierend um ein philosophisches System bemüht. Die Selbst-Bescheidung des Denkens, die hieraus folgt – und die Schelling immer wieder mit sokratischen Wendungen als ein wissendes Nichtwissen bezeichnet – führt jedoch nicht zur Depotenzierung des Anspruches den Denken überhaupt erheben kann; nur das rein-rationale, begrifflich *a priori* argumentierende Denken muß sich, aufgeklärt über die eigentliche Reichweite seiner deduktiven Kraft, zurücknehmen im Anspruch, die Wirklichkeit als konkrete Wirklichkeit tatsächlich einholen zu können. Diese Zurücknahme jedoch eröffnet nach Schelling einen ganz neuen Horizont philosophischer Anstrengung: den der konjekturalen, aus Erfahrung (Empirie) gezogenen Darstellung menschlicher Wirklichkeit als einer im wesentlichen historisch strukturierten Existenzform, deren einzelne Abschnitte, die Schelling meisterhaft in seiner Rekonstruktion von Mythologie und Offenbarungsreligion als Bewußtseinsform darstellt, in ein Weltganzes, ins „System der Weltalter“, eingebunden sind (und zwar in der zeitmodalen Form der ‚Gegenwart‘).

Es ist in diesem größeren Kontext, neben dem was schon im vorhergehenden gesagt worden ist, auffällig, daß Schelling, der die rein-rationale Philosophie nach dem Muster der aristotelischen Philosophie gegen Hegel aufbaut,<sup>95</sup> in seinen Grundintuitionen an Platon orientiert bleibt und nicht so sehr wie Hegel am Neuplatonismus. Dies zeigt insbesondere auch seine Deutung der Dialektik im Sinne der *Politeia* (511 B), die sich sowohl in den *Weltalter-Fragmenten* als auch – in ausführlicherer Form – in seiner *Darstellung der reinrationalen Philosophie* findet<sup>96</sup>: hier wird das erste Prinzip, die „ewige Freiheit“, die über und vor allem Sein ist, verbunden mit Platons Endpunkt des dialektischen Rückganges in die ersten Prinzipien, mit der ἀνυπόθετος ἀρχή, dem „voraussetzungslosen Anfang“ oder dem „Unvor-

denklichen“<sup>97</sup>. Schelling bringt hier etwas zusammen, was sich eigentlich ausschließen müßte: die genuin griechische Vorstellung einer πρώτη ἀρχή, die, als Gott oder das Gute selbst – vor allem in Platons „Idee des Guten“ –, das höchste Sein ist,<sup>98</sup> das in sich rein intelligibel zu denken ist und das jedes Gut-Sein auf seiner absoluten Wesensform fundiert, und die genuin christliche Vorstellung eines personalen, existierenden Gottes, der sich zwar – durch Schöpfung, Schrift und *verbum interior* – offenbart, aber in dieser Offenbarung nicht vollständig erscheint, dem Denken unzugänglich in einem allen Begriff übersteigenden Existenz-Modus verharrt.<sup>99</sup> Dies läßt sich u.a. daraus ableiten, daß Schelling zumindest später, in seiner *Einleitung in die reinrationale Philosophie*, einmal den Ausdruck ἡ τοῦ παντός ἀρχή als Epexegeze von ἀνυπόθετον versteht: „bis zu dem was nicht mehr Voraussetzung, zum Anfang von allem“ und zum anderen für ἡ τοῦ παντός ἀρχή eine doppelte Übersetzung anbietet: einmal „Anfang von allem“ und zum anderen „Prinzip des Allseienden“<sup>100</sup>. Zumindest der zweite Ausdruck verweist deutlich auf einen prinzipientheoretisch theologischen Hintergrund. Diesen Existenz-Modus versucht Schelling in seinen Reflexionen seit der Freiheits-Abhandlung unter dem Index „der/das Potenzlose“ vom Sein selbst, von den Potenzen und allen Konkretisierungen *frei zu halten* – ähnlich dem neuplatonischen Gedanken, daß das Eine ein ἐξηρήμενον, ein absolut „Herausgehobenes“ ist.<sup>101</sup> Schelling greift, um diesen Sachverhalt auch im Kontext theologischer Vorgaben, die ja gerade davon ausgehen, daß Gott sich in ein Verhältnis zum Sein (zur Welt) begibt, halten zu können, auf die Unterscheidung von ‚Gottheit‘ und ‚Gott‘ zurück<sup>102</sup>: die Gottheit ist das Potenzlose, das Unvordenkliche, der seiner eigenen Wirklichkeit und Rationalität gegenüber transzendente, unerreichbare Gott, das selbst „Naturlos(e), weil [...] über allem Seyn“<sup>103</sup>, die „absolute Indifferenz“, die sowohl Sein als auch Seiendes „aussprechen“, d.h. setzen und offenbaren kann, aber, als solche, sie nicht wirklich ausspricht;<sup>104</sup> ‚Gott‘ ist der sich tatsächlich durch sein in der Tat aktualisiertes Können

ins Sein qua Existenz bringende Gott, der sich in die trinitarischen Personen Vater, Sohn und Geist und das diesen zugeordnete System der Zeiten und Weltalter entfaltet. Es erscheint, bringt man in Anschlag, daß Schelling nachweislich seit 1817-20 sich diesbezüglich direkt an Platons Gedanken eines „voraussetzungslosen“ Anfangs orientiert hat, nicht unwahrscheinlich, daß auch die systematisch zentralen Überlegungen zu „eine(r) nicht durch sich selbst begründete(n) Voraussetzung“, die das Denken bei seiner Suche nach einem Ersten und Absoluten immer weiter in die „Tiefe“ oder in den Grund verweisen, eben auf *eine nur durch sich selbst* oder durch *nichts anderes*, also voraussetzungslos begründete Voraussetzung für alles Andere/Folgende, durchaus mit Blick auf Platons einprägsamer Stelle formuliert worden sind.<sup>105</sup> Die ἀνυπόθετος ἀρχή Platons *bleibt* so einerseits, wie bei diesem, das notwendig vom Denken zuerst zu Setzende, nicht selbst wiederum Beweisbare und Ableitbare, sie wird aber andererseits, darüber hinausgehend, auch mit dem schlechthin Ersten der positiven Philosophie gleichgesetzt, dem Gott, der, in einem ganz unplatonischen Sinne, sich selbst durch sein Wollen offenbart und verdeckt, der Tat ist und der die erste Form von Existenz darstellt. Dieser Gott, der einen Spielraum oder einen optionalen Bereich besitzt – so daß Schelling mehrfach von einer „Ironie“ Gottes im Sinne einer *reservatio mentalis* sprechen kann – ist aber, durch die Erstrangigkeit von Existenz, Können, Tat, nicht nur vom Denken Platons durch Abgründe getrennt, sondern er ist auch, durch dieselben Faktoren, vor allem aber durch ihre systematische Positionierung und die unausweichliche Verbindung des Gesamtprozesses der Wirklichkeit mit Kontingenz, Opazität und Vorbehalt auch von Hegels Grundintentionen entfernt. Gegen letzteren fährt Schelling allerdings – öffentlich spätestens seit den Münchner Vorlesungen zur Einführung in die neuere Philosophie – scharfes Geschütz auf (dessen Munitionierung schon in der langen Phase der *Weltalter*-Entwürfe, wie hier deutlich werden sollte, vorbereitet worden ist), gegen ersteren, dem er so viel verdankt, hingegen nicht.

## Anmerkungen

\* Der Text entspricht einem Vortrag, der auf Einladung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici und der Università degli studi di Milano im Rahmen der zum Gedenken an Francesco Moiso veranstalteten Tagung „Schellings Hegelkritik“ (Neapel-Ischia, 3.-5. Oktober 2002) gehalten worden ist.

<sup>1</sup> Schellings Werke werden wie folgt zitiert: SW = Sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, wobei SW I (1. Abteilung, Bd. 1-10) und II (2. Abteilung, Bde. 1-4); WA = Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. von Manfred Schröter (1946) ND München 1979; W = System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/8 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hrsg. von Siebert Peetz, Frankfurt/M 1990; WF = Weltalter-Fragmente, hrsg. von Klaus Grotzsch. Mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 2 Bde. (Schellingiana 13.1 u.2); I = Initia universae philosophiae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1969; GNP = Zur Geschichte der neueren Philosophie (SW I/10, S. 1-200); Hegels Werke werden zitiert: WdL = Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson (1932), Hamburg 1975; E 1817 = Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Heidelberg 1817), hrsg. W. Bonsiepen u. K. Grotzsch, Hamburg 2000 (= GW 13); E 1827 = Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Heidelberg 1827), hrsg. von W. Bonsiepen u. H.-C. Lucas, Hamburg 1989 (= GW 19); E 1830 = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. von F. Nicolini/O. Pöggeler, Hamburg 1969; GW = G.W.Fr. Hegel, Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1979 ff.; W = Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M. 1970 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Schellings eigene Reflexion dieses Zustandes am Ende seiner Münchner Weltalter-Vorlesung, W, S. 212 f.: „Ich habe das Buch meiner Gedanken [sc. das „weder in Capitel noch in Paragraphen eingetheilt“ ist, könnte auch eine Spitze gegen Hegel sein] vor Ihnen aufgeschlagen bis auf wenige Blätter; ich habe die lange Abneigung überwunden die ich vor dem öffentlichen Vortrag hatte“.

<sup>3</sup> Vgl. zum Verhältnis Schelling-Hegel folgende Arbeiten, die sich jedoch ausschließlich mit Schellings expliziter Auseinandersetzung mit Hegel in den Münchner und Berliner Vorlesungen beschäftigen: M. Theunissen, Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964), S. 134-160; X. Tilliette, Schelling contre Hegel, in: Archives de philosophie 29 (1966), S. 89-108; ders., Schelling Critique de Hegel, in: H.G. Gadamer (Hrsg.), Hegel-Tage Urbino 1965, Bonn 1969, S. 193-203;



G. Semerari, La critica di Schelling a Hegel, in: F. Tessitore (Ed.), Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo, Salerno-Napoli 1970, S. 453-496. M. Frank, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt/M 1975, S. 67-168; K. Brinkmann, Schellings Hegel-Kritik, in: K. Hartmann (Hrsg.), Die ontologische Option, Berlin 1976, S. 117-120; K. Düsing, Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel, in: D. Henrich (Hrsg.), Ist systematische Philosophie möglich?, Stuttgarter Hegel-Kongress 1975, Bonn 1977, S. 117-128. W.E. Ehrhardt, Die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Philosophiegeschichte: Schelling und Hegel, in: Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana, Bd. 1, Köln 1983, S. 106-112; R.-P. Horstmann, Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik? Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik, in: R.-P. Horstmann/M.J. Petry (Hrsg.), Hegels Philosophie der Natur, Stuttgart 1986, S. 290-308. B. Burckhardt, Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ bis 1831, Hildesheim/Zürich/New York 1993, S. 9-47.

<sup>4</sup> Vgl. die Dokumentierung bei H. Fuhrmans, F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente, Bd. 1, Bonn 1962, S. 451-558; X. Tilliette, Schelling contre Hegel (s. Anm. 3), S. 89-90, S. 107-108; die ausgewogene Einschätzung bei Frank, Der unendliche Mangel an Sein (s. Anm. 3), S. 67-69.

<sup>5</sup> Zu Begriff und Idee vgl. Schelling, WF, Bd. 1, S. 172 f. (NL 81): „System der Zeiten“; W, S. 202-212, bes. S. 211.

<sup>6</sup> Vgl. folgende Briefe: Hegel an Schelling vom 1.5.1807, in: Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes Hoffmeister (1952), Hamburg 1969, Bd. 1: 1785-1812, S. 159-162, bes. S. 161; Schelling an Hegel vom 2.11.1807, ebd. S. 194: „Ich habe also bis jetzt nur die Vorrede gelesen“.

<sup>7</sup> Für die *Weltalter* läßt sich – soweit ich sehe – eine explizite Bezugnahme auf Hegel erst in dem in München vorgetragenen *System der Weltalter* von 1827/8, also in großer zeitlicher Nähe zu den Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* feststellen, vgl. W, S. 53, S. 57 f., S. 83.

<sup>8</sup> Zur Einschätzung vgl. Tilliette, Schelling contre Hegel (s. Anm. 3), S. 97 f.

<sup>9</sup> Tilliette, Schelling contre Hegel (s. Anm. 3), S. 100: „A son propre système de la liberté et de la réalité, Schelling oppose le panlogisme, le rationalisme absolu de Hegel“.

<sup>10</sup> Dies zeigt allein schon die Hochschätzung des auf Platon zurückgehenden Gedankens der ‚Dialektik‘, die bis in die späteste Zeit nicht abreißt; vgl. etwa Schelling WA I, S. 4 f.; II, S. 114 f.; WF, Bd. 2, S. 281, wo die ‚eig[entliche] Dialektik“ im Sinne Platon als der für die Philosophie einzig in Frage kommende, von der ἀνυπόθετος ἀρχή ausgehende Ansatz herausgehoben wird (nach *Politeia* 511 B, ausführlich im Original zitiert). ‚Können‘, ‚Tat‘ und ‚Existenz‘, als entscheidende Momente der sog. „positiven“ Philosophie,

sind, mit letzterer, als „Komplement(e)“ der „negativen“, d.h. rein logischen Philosophie zu verstehen – hierzu vgl. S. Peetz, Einleitung zu W, S. XXVI – aber in dem Sinne, daß sie ein sachliches Prius ausdrücken, während die in sich ebenso notwendigen Positionen der positiven Philosophie nur ein methodisches Prius *quoad nos* beanspruchen können, das durch die Einsicht der Philosophie in seinem verstellenden Schein durchbrochen werden muß. Man könnte dieses Verhältnis zwischen positiver und negativer Philosophie durchaus dem vergleichen, das Aristoteles mit der Differenz von „der Natur nach früher“ (πρότερον τῆ φύσει) und „für uns früher“ (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) zwischen Metaphysik und Physik (bzw. allen anderen Arten des disziplinspezifischen Wissens) festgehalten hat, vgl. *Analytica posteriora* I 2, 71 b 35-72 a 6. Für Aristoteles ist das *für uns* Frühere, also die empirisch-phänomenale Welt in ihren rational angemessen beschreibbaren Strukturen, nicht das an sich, der Sache nach und dem Wert nach Frühere bzw. Höhere; das ‚höhere‘, ‚werthafte‘ Sein zeigt sich erst dem Blick, der das rein Sinnliche auf seine intelligible Tiefenstruktur hin durchdrungen hat – an sich sind die Dinge, die ‚hinter der Natur‘ liegen, τὰ μετὰ τὰ φυσικά, die sachlich primären Dinge: das ‚für uns Spätere‘ ist also das der Natur nach Frühere (Erstrangige). Schellings dynamische Vollzugsmomente ‚Können‘, ‚Tat‘ und ‚Existenz‘ entsprechen dabei dem, was „der Natur nach früher“ ist, das begriffliche Sein und die Wissenschaften hingegen dem, was „für uns“ das Erste ist.

<sup>11</sup> So Hegel, WdL I (1812), S. 31: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist“; Schelling, WA II (1813), S. 122: „Das große System der Zeiten in seinem weitesten Umfange zu entwickeln“.

<sup>12</sup> Vgl. Schelling, W, S. 189, wo Schelling einerseits seine Kenntnis der Neuplatoniker durchscheinen läßt, andererseits aber auch seine Distanz deutlich macht: „die Neuplatoniker, von denen ich übrigens kein großer Verehrer bin (...)“. Zur Sache vgl. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Frankfurt/M. 1972, S. 100-144; ders., Das wahre Selbst, Frankfurt/M. 2000, S. 182-227.

<sup>13</sup> Hegel, E 1817, § 12, S. 23: „Idee ist wohl das Denken, aber nicht als formales, sondern als die Totalität seiner eigenthümlichen Bestimmungen, die es sich selbst gibt“; ebd., § 17, S. 26.

<sup>14</sup> ‚Umbestimmen‘ meint hier: Schelling erkennt, daß das Eine, Absolute, Erste selbst nicht mehr als Moment des Prozesses gesetzt werden darf, der als seine eigene Selbstentfaltung im Idealismus so emphatisch in den Blick gerückt worden war (sei es als transzendental fundierte Entfaltungsgeschichte des „Ich“, sei es als spekulativ angenäherte Autogenese des Absoluten), sondern daß es, ganz im Sinne des neuplatonischen Denkens und vor allem des Dionysius Areopagita, „aus allem herausgenommen“ bzw. „herausgehoben“ zu denken ist, als „Etwas vor allem Wirklichen“, als das „an sich weder Seyende noch Nichtseyende“ (WF, Bd. 1, S. 173, S. 216 [NL 81]) oder als die „reine“, „lautere“ Freiheit (ebd., S. 173, S. 187; WA I, S. 14; W 152: „der ab-

solot Freie“), „über dem Seyn“ seiend, das „Überseyende (τὸ ὑπερόν)“ (WF, Bd. 1, S. 206, S. 217 [NL 81]; WA I, S. 14, W 106: τὸ ὑπερούσιον, 134: ὑπερίων). Dieses „erste Wirkliche“ (WF, Bd. 1, S. 173), das in einem vor dem Sein anzusetzenden Sinne ‚ist‘, ‚ist‘ einerseits absolute Indifferenz gegen alles Sein und gegen alles Wollen und insofern ein „Nichts“ – das plotinische „Nichts von allem“ (οὐδενὸν πάντα) – und andererseits die absolute Macht und Kraft zu allem – das plotinische „Alles“, vgl. WF, Bd. 1, S. 174 (NL 81): „Nichts, weil er [sc. der absolute Wille] nicht wirkt, Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht u. von keinem beherrscht wird“; vgl. auch WA I, S. 15: er (sc. der reine Wille = die ewige Freiheit = das Absolute) ist „Nichts und Alles. Er ist Nichts, in wie fern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alle beherrscht und von keinem beherrscht wird“. Als absolute Freiheit ist das Absolute un-gebunden und un-befangen (vgl. unten Anm. 97 u. 102) und nur als solches und durch es kann zu jeder Zeit in der Wirklichkeit, in dem Bedingungs-zusammenhang der Potenzenentwicklung, Freiheit realisiert werden. Vgl. WF Bd. 1, S. 183 (NL 81): „könnte das Wollen [sc. der absoluten Freiheit] aufhören, so träte alles wieder zurück in die eine, schlechthin nur sich selbst gleiche, (nur durch A = A auszudrückende) Lauterkeit“; zur Konsequenz der „Selbstanziehung“ des Ersten vgl. ebd., S. 185, S. 194-196, bes. wichtig S. 200 f.

<sup>15</sup> Bei *Können-Tat-Existenz* erscheint die Existenz als Resultat einer Tat, die selbst wiederum auf ein Können zurückgeht, ohne das sie nicht möglich wäre, d. h. nicht in die Wirklichkeit eingehen könnte; bei *Sein-Dialektik-Essenz* erscheint die Essenz als Resultat der Dialektik, die selbst wiederum auf die Struktur des Seins zurückgeht, ohne die sie nicht möglich wäre, d.h. sich nicht als Entfaltung der Wesensbestimmungen des Seins (Seienden) erweisen könnte. Nur daß für Schelling, das läßt sich insbesondere an den *Initia universae philosophiae* aber auch hinreichend an den jetzt zugänglichen Berliner Weltalter-Fragmenten zeigen, letztlich die Existenz oder genauer: ein Existierendes (nämlich das, was er die „absolute“ oder „ewige Freiheit“ nennt) noch dem Können *vorgreifen* muß – als vor-seiendes Sein oder Über-Sein das Können gleichsam noch einmal *wirklich* können muß – und daß andererseits für Hegel die Essenz, vor allem als Begriff (durch welchen sie mit ihren negativen Implikaten und dem Sein vollständig vermittelt ist) ausschließlich *am Ende* des dialektischen Prozesses stehen kann – selbst wenn man sagen will (was man sagen sollte), daß das Absolute selbst schon am Anfang alles das ist, was es am Ende sein wird, so kann ohne Gefahr für den spezifisch Hegelschen Ansatz des Denkens, doch der Durchgang durch den Prozeß nicht aufgegeben und damit ein echtes (gediegenes) Resultat nicht durch ein Uranfängliches im Schellingschen Sinne aufgegeben oder ersetzt werden.

<sup>16</sup> Schelling, WF, Bd. 2, S. 234 f. (NL 91, Teilstück 9); vgl. auch ebd.,

S. 264 (NL 91, Teilstück 11): „[...] daß das Seyn niemals d[as] Erste u[nd] Vorderste(.) sondern stets nur d[as] Zweyte u[nd] Folgende seyn kann, u[nd] also u[n]m[ö]g[lich] d[as] allem Vorauszusetzende] niemals weder d[as] Seyn noch 1. [= ein] Seyendes seyn kann“ (meine Ergänzungen).

<sup>17</sup> Hegel, WdL I, S. 60, vgl. GW 11, S. 33, S. 43 f.; E 1817, § 38, S. 36 f.; E 1830, § 86, S. 106: „Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann“. Zur Sache vgl. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980, S. 104 f., S. 203 f., S. 400-403.

<sup>18</sup> Hegel, E 1817, § 3, S. 16, § 38, S. 37: was sonst für den Anfang stehe, das Ich = Ich, die absolute Indifferenz oder Identität, sei „in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Seyn, so wie das reine Seyn umgekehrt als nicht mehr dieses abstracte, sondern in sich Vermittlung enthaltende, reines Denken oder Anschauen ist“; E 1830, § 86, S. 106.

<sup>19</sup> Hegel, WdL I, S. 54 (vgl. GW 11, S. 33). Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß es für Hegel anscheinend dennoch etwas gibt, das dem absoluten, abstrakten Anfang noch in der Weise bedingend vorausliegt, daß er sagen kann: „daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird“ (meine Hervorhebungen), ebd., S. 55 (vgl. GW 11, S. 34).

<sup>20</sup> Schelling, W, S. 58, wo es weiter heißt: „ohne allen Grund mußte sich dieses Sein in das Dasein und in die äußere Welt und dann in die innere des Begriffs verwandeln. Die Folge davon war, daß die lebendige Substanz als Resultat der abstractesten Begriffe *blos mehr im Denken war*“ (meine Hervorhebung).

<sup>21</sup> Hegel, WdL II, S. 505-506 (GW 12, S. 253), siehe unten Anm. 22. Zur Sache auch E 1830, § 244. Auch hier hat Schelling natürlich explizit Kritik geübt, vgl. GNP, S. 153-154.

<sup>22</sup> Hegel, WdL I, S. 67: „Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt *dasselbe*, was das reine Sein ist“ (m. H.); E 1830, § 87, S. 107-108. Ich kann hier nicht darauf eingehen, daß Schelling in seinen Weltalter-Reflexionen auch auf andere Bestimmungen der Hegelschen Logik eingegangen sein könnte, so etwa auch auf den Begriff des „Etwas“ aus der Bestimmung des Daseins in der Seinslogik, WdL I, S. 101-103 (vgl. GW 11, S. 65-66) in WF, Bd. 1, S 178-179 (NL 81), das als „aus dem Seyenden u. nicht Seyenden gemischt“ gedacht wird, wie bei Hegel also als rein Vermitteltes, als „der Unterschied“ der Realität und der Negation.

<sup>23</sup> Hegel, WdL I, S. 67: „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, – sondern *übergangen ist*“ (m. H.). In der systematischen Grundlagenreflexion *in philosophicis* ist der Umgang mit solchen Wendungen, in denen ein Jetzt- oder Ist-Zustand dadurch bestimmt wird, daß er an

sich selbst seine eigene Vergangenheitsform darstellt (im Deutschen etwa in Wendungen wie ‚immer schon‘, ‚je schon‘ greifbar), an mindestens zwei herausragenden Exponenten in durchaus problematischer Weise dokumentiert: bei Aristoteles und bei Heidegger. Aristoteles verwendet zur genaueren Bestimmung dessen, was „Substanz“ oder „Wesen“ ist, den Kunstausdruck τὸ τῆς ἦν εἶναι, vgl. *Metaphysik Z 4*, 1029 b–1030 a, zur Sache H. Weidemann, *Tode ti und ti ên einai*: Überlegungen zu Aristoteles, *Metaphysik Z 4*, 1030 a3, in: *Hermes* 110 (1982), S. 175–184; ders., *Zum Begriff des ti ên einai und zum Verständnis von Metaphysik Z 4*, 1029 b22–1030 a6, in: Chr. Rapp (Hrsg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzenbücher*, Berlin 1996, S. 75–103. Martin Heidegger verwendet vor allem in seinem grundlegenden Werk *Sein und Zeit* im Kontext seiner Begriffe von ‚Faktizität‘ und ‚Geworfenheit‘ durchgehend einen Zeitmodus, den er selbst als „apriorisches Perfekt“ bezeichnet, vgl. *Sein und Zeit* (7. Auflage 1957), Tübingen 1977, S. 61 das Erkennen gründet „selbst vorgängig [...] in einem Schon-sein-bei-der-Welt“; S. 85: „Das auf Bewandnis hin freigegebene Je-schon-haben-bewenden-las-sen ist ein apriorisches Perfekt, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert“, vgl. auch S. 134: Dasein ist „je schon immer gestimmt“, S. 192, S. 205, S. 222 u.ö. Hierzu R. Pocaï, *Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität*, in: Th. Rentsch (Hrsg.), *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin 2001, S. 51–67, bes. S. 63. Der Unterschied ist nur, daß für Hegel die unvorgreifliche, ‚immer schon‘ gegebene Identität von Sein und Nichts darin besteht, daß sie „leere Abstractionen“ sind, daß Sein nur „um seiner reinen Unbestimmtheit willen“ zugleich auch Nichts ist, vgl. E 1817, § 39, S. 37 f.

<sup>24</sup> Hegel, *WdL I*, S. 55 f. (GW 11, S. 35, *WdL 1832*, GW 21, S. 58–62). Auf dieser dem Schellingschen Gedanken eines kategorischen Unterschiedes zwischen dem, was das Sein ist (in dem Sinne, daß das Sein es ist, was hier durch ein Anders, Vor- oder Überseiendes zu seinem eigenen Ist gebracht wird) und was auch den Anfang des Seins trägt, sowie dem als Anfang (Können, Sein-Können) seienden Sein, sachlich nahe kommenden Unterscheidung von dem, „Ursprünglichen“, dem „Wahrhaften“ und dem „Grund“, „von dem das, womit der Anfang gemacht wurde [d.h. das reine Sein, T. L.], abhängt und in der Tat hervorgebracht wurde“, und dem Anfang selbst, insistiert Theunissen, *Sein und Schein* (Anm. 17), S. 203 f., der das „Ursprüngliche“ als „Prius des Denkens“ (Hegel, *WdL I*, S. 52) versteht und es als „mit dem Ende zusammenfallende(n) absolute(n) Anfang“ deutet (S. 204). So gesehen gibt es einen absoluten Anfang der vor dem Anfang (der Logik bzw. des in sich notwendigen Denkprozesses) anzusetzen ist und als dessen aktives Prinzip zu sehen ist.

<sup>25</sup> Grundvoraussetzung hierfür der Gedanke, daß „Entwicklung (...) Entwicklung zum voraus (setzt)“, etwa *WA II*, S. 181.

<sup>26</sup> Vgl. etwa die herbe Kritik an Hegels Seins-Begriff in *W*, S. 58.

<sup>27</sup> Ohne dabei jedoch der eigentlichen Komplexität des Hegelschen Ansatzes, wie man wohl, ohne etwas an der punktuellen Treffsicherheit Schellingscher Kritik zurücknehmen zu wollen, sagen kann, gerecht zu wer-

den, einer Komplexität, die, wie erwähnt (vgl. oben Anm. 24), eher eine große sachliche und strukturelle Nähe als eine übergroße Differenz aufscheinen läßt: beide, Schelling wie Hegel, setzen eine Instanz *vor* dem „reinen Sein“ oder vor dem Anfang mit dem Sein an, die als Prinzip und Grund von allem Folgenden fungiert (und auch für das Denken erst in der ex-post-Analyse zugänglich ist).

<sup>28</sup> Schelling, WF, Bd. 2, S. 224 (NL 91.8): „D(er) Anfang allen Wissens, d.h. was allem Wissen u. Erk(ennen) vorangeht. Alles Wissen oder Erkennen bezieht sich auf Seyn. Nur Seyn ò (= nicht) d(as) 1ste – also d(er) Anfang d(es) Erk(ennens) Erk(ennen) dessen, was allem Sey(n) vorausgeht – d.h. d(as) ò (= nicht) Seyende – zurückziehende Erkenntn(i)ß. Das ewig Verborgne, was daher auch in d(er) Wiederbring(u)ng wieder verborgen ist“. Daß es Hegels Logik mit reinen Denkbestimmungen zu tun habe, hat dieser selbst durchaus festgehalten, allerdings vor dem Hintergrund, daß diese Bestimmungen in ihrer Totalität (wie sie in der *Wissenschaft der Logik* dargestellt ist) Bestimmungen des göttlichen Wesens, des Absoluten seien, WdL II, S. 505 (GW 12, S. 253): „Zweitens ist diese Idee noch *logisch*, sie ist *in den reinen Gedanken eingeschlossen*, die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs. Die systematische Ausführung ist zwar selbst eine Realisation, aber innerhalb derselben Sphäre (d.i. des Begriffs, T. L.) gehalten“ (meine Hervorhebungen).

<sup>29</sup> Dies wird etwa gestützt durch Schelling W, S. 80: „Philosophie ist auch ein Werk des Denkens, allein nicht bloß des negativen, das nie aus dem Denken herauskommt [sc. dem Hegels, T. L.], sondern des actualen, positiven, sich auf einen Gegenstand beziehenden Denkens; denn dies zeigt schon das Wort *Nachdenken*, daß zuvor etwas Positives da sei [...]“.

<sup>30</sup> Ein Beispiel hierfür ist etwa Schellings Deutung des Begriffs des „Nichtseienden“, WA I, S. 20-21, das ihm „nicht absoluter Mangel an Wesen“ ist, das, als der Gegensatz gegen das Seiende, ein „nicht minder positive(s) Wesen“ ist, als das Seiende und das, insbesondere mit Blick auf die Tatsache, daß es mit dem Seienden zusammen „einerlei Wesen nur von verschiedenen Seiten betrachtet“ ist, als „aktive Verschlossenheit“ verstanden werden kann, also nicht als Mangel, sondern als negative, bestimmt gerichtete Kraft; vgl. auch WA II, S. 143.

<sup>31</sup> Vgl. Schelling, SW VII, S. 350: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung“, S. 359 f.; WF, Bd. 1, S. 182: „das Wollen ist das Erste“.

<sup>32</sup> Schelling, WF, Bd. 2, S. 245 (NL 91.10): „Vor allem müssen die 3 Begriffe gesetzt werden: Können, Seyn u. die Einheit beyder. Viell(eicht) aus dem Begr(iff) ewiger Freyheit. Denn Können = Freyheit“. Zu Freiheit vgl. auch WF, Bd. 2, S. 232 (NL 91.9); zum „positiven Willen“ als „Ursache“ vgl. W, S. 101. Man sollte, wenn es nicht schon getan ist, einmal der Frage nachgehen, ob Heideggers Begriff des „verstehenden Seinkönnens“, der für den

zweiten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* grundlegend ist und die Ergebnisse der Daseinsanalyse im Sinne einer Bestimmung des Daseins als dynamischer Möglichkeit auf seine eigene Zukunft hin zusammenfaßt und der temporalen Umsetzung zuweist, nicht Wurzeln in Schellings Exposition des Seinkönnens als einer erstinstanzlichen ontologischen Kategorie aufweist, vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (7. Aufl. 1957), Tübingen 1977, S. 231 ff., bes. S. 232 f.

<sup>33</sup> Schelling begreift, auch das ist aufschlußreich, selbst das Nicht-Seiende nicht rein als ontologische Größe (als bloße Negation des Seienden), sondern als dynamische, intentional strukturierte Größe, vgl. etwa WA I, S. 20: „Das Nichtseiende ist nicht absoluter Mangel an Wesen, es ist nur das dem eigentlichen Wesen entgegengesetzte, aber darum in seiner Art nicht minder positive Wesen; es ist, wenn jenes die Einheit ist, der Gegensatz und zwar der Gegensatz schlechthin oder an sich. Schon darum ist eine ewige Kraft, ja wir würden richtiger sagen, es sei die ewige Kraft schlechthin, die Stärke Gottes, wodurch vor allem andern Er Selbst als Er Selbst ist, der einzige, von allem abgeschnittene, der zuerst und allein sein muß, damit anderes sein könne. Ohne dieses wirkende Prinzip wäre der Begriff der Einzigkeit Gottes ein leerer, ein gemeinverneinender Begriff“.

<sup>34</sup> Schelling, W, S. 132. Vgl. ebd., S. 133: die „wahre Freiheit“, die zusammenfällt mit Gottes „freie(m) Wesen“, das er nur und ausschließlich als über das Sein herausgehobener „Herr des Seins“ ist, so ebd., S. 8. Für Schelling muß dem bloßen Sein-Können als „blinder Macht zu sein“, die dem Gott des AT zugeordnet wird, und der offenbarungstheologischen Tatsache, daß das „blinde Sein“ nicht als solches zum Sein gekommen ist, sondern die Liebe und der Geist, das NT, sich durchgesetzt haben, eine Instanz vorauslaufen, die von beidem, vom Sein als blindem Sein und vom Nicht-Sein als Negation dieses Seins, frei ist, die der unreflektierten „Macht“ und dem reflektierten „Willen“ vorgreift.

<sup>35</sup> Hegel, WdL I, S. 56 (vgl. GW 11, S. 35 und auch S. 55); auch Schelling kennt natürlich das alte Theologumenon vom Zusammenfall von Anfang und Ende in Gott, vgl. etwa WA II, S. 134; WF, Bd. 1, S. 241 (NL 81); Bd. 2, S. 163-165 (NL 91.4, vmtl. 1819/20), bes. S. 165: „Das Ganze ist die ewige Freyheit, in der wird p weil d(er) Anfang in d(as) Ende d(as) Ende in den Anfang. Unfaßl(iche)s. Unbegreifl(iche)s“. Schelling bezieht sich hier auf das „In-einander-Seyn“ der Momente Anfang-Mittel-Ende bzw. der Potenzen, das „allem Denken zuvorkommt“, vgl. ebd., S. 164. Hintergrund bei Platon bildet *Nomoi* X, 715 E-716 A. Das Grundproblem ist: Wenn ich zulasse, daß das „Ich der ewigen unanfänglichen Gottheit“ sich ausspricht und in diesem Aussprechen sagen kann, „Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende“ (WA II, S. 134), dann müßte ich nach Schellings Entwicklungsgedanken, den er auch in seine Logik und in seinen System-Begriff hineingenommen hat, streng gesehen sagen: das Ich, das von sich das A prädiziert, und das Ich, das von sich das O prädiziert, sind zwar dasselbe Ich, aber nicht zu je verschiedenen, unterschiedenen, nicht-identischen Zuständen seiner Entfaltung;

ein absolutes, un-bedingtes Zusammenfallen von Anfang und Ende kann daher nur in der unanfänglichen Gottheit, im Potenzlosen und Indifferenten, nicht im Ich (Gott) selbst liegen. Dies müßte auch für Hegel gelten, bei dessen Ansatz es ebenfalls ein Grundproblem für unser Verstehen ist, wie wir den Status des Absoluten aufzufassen haben: als in seine Momente eingegangenes, sich durch diese absolut mit sich selbst vermittelt habendes Wesen, kann es so wenig wie das Ich der Gottheit bei Schelling am Anfang Differenz-los das Selbe sein, wie am Ende (es kann also nur als Person verschiedene Momente seiner Genese wahrhaftig von sich präzisieren, da es sie selbst gesetzt hat); das Absolute jedoch worauf durchaus einige Stellen hinweisen, aus dem ganzen Prozeß heraus zu halten, dies ist nicht ein grundsätzliches Interesse von Hegels Denken.

<sup>36</sup> Hegel, W 20, S. 420-521, S. 453 f.: „Das Denken ist frei für sich, aber nicht abstrakt, sondern in sich konkret, – erfaßt sich in sich als Welt, aber nicht als intellektuelle Welt, sondern als intellektuell-wirkliche Welt“.

<sup>37</sup> Vgl. WF Bd. 1, S. 187 f., S. 225 f. (NL 81); Bd. 2, S. 47 (NL 89); S. 257 (NL 91.11).

<sup>38</sup> Schelling WA II, S. 174 f.: hinsichtlich des nur aus einer Tat und Entscheidung s. unten S. 72 f.) resultierenden tatsächlichen ‚Was‘, das dem Entscheidungs-‚Daß‘ als dessen Inhalt zugeordnet sein muß, kann durch das Denken nur etwas ausgemacht werden, wenn man von dem Verhältnis des Widerspruchs zu dem Verhältnis des Grundes übergeht, die Simultaneität der Bestimmungen (Äquipollenz, Indifferenz) in eine Folge setzt, die die Momente eben nicht negiert, sondern nur zu verschiedenen Punkten einer Entwicklung setzt (Prius-Posterius); WA I, S. 105 hält Schelling hinsichtlich der „Vergleichbarkeit“ seines Ansatzes mit der traditionellen Metaphysik unmißverständlich fest, daß letztere, ebenso wie sein Weltalter-Ansatz, mit „einem rein ontologischen Wesen nicht zufrieden“ war, sondern „ein wirklich Existierendes (verlangte), ein solches, von dem das Seyn als Prädikat auszusagen ist“. Es geht also um eine Instanz, die das Sein selbst sein kann bzw. ist, die nicht nur Seinkönnendes – im Modus der Defizienz eines ewigen Noch-Nicht – ist, sondern, man kann es fast mit Nikolaus von Kues sagen – ein Können-Ist (possest), in dem alles Können und Vermögen unvorgeflich schon ein Sein im Sinne des faktisch-tatsächlichen aktualen Seins, also des Existierens (der Kopula ‚ist‘ im Sinne der Existenz-Aussage), ist; dazu auch WF, Bd. 2, S. 141 (NL 91.3). Zu Nikolaus von Kues vgl. die Hinweise von Grotsch, WF, Bd. 1, S. 12-17, S. 62 f.

<sup>39</sup> Schelling, WF, Bd. 2, S. 141 (NL 91.3); zu „Wesen“ vgl. ebd., Bd. 1, S. 390 f. (NL 85); W, S. 130.

<sup>40</sup> Vgl. den wichtigen Passus W, S. 130 f., wo Schelling auch die bloße Negativität – sozusagen den reinen Mangel an Sein im bloßen Seinkönnen – als zureichende Bestimmung zurückweist: „[...] es [sc. das Wesen, T. L.] ist nicht *entschieden negativ*, nur insofern negativ, weil es nicht *entschieden positiv* ist“; die Stelle läßt darauf schließen, daß Schelling hier auf eine Kritik reagiert und klarstellen will, daß Negativität versus Positivität



bzw. Sein versus Nichtsein schon (im Hegelschen Sinne) vermittelte Positionen sind. Das reine Wesen ist zunächst ebenso negativ wie positiv, es ist *in sich* alles was sein kann und es ist noch nichts *außer sich*, ‚Sein‘ ist noch nicht etwas, dessen tatsächliches Subjekt es wäre und das von ihm prädiert werden könnte.

<sup>41</sup> Schelling, WF, Bd. 2, S. 123 (NL 91.2): „Das Erste also ist: Macht zu seyn, die nun Macht zu seyn ist, seyn Können. Das nur seyn K(önnen) ist, d.h. unmittelbar mit s(ich) behaftet in sich versunken, nicht von sich wegzubringen, nicht über sich s(elbst) erhoben. Diß die Tiefe“. Hier zeigt sich, daß Schelling, ebenso wie Hegel, sobald Begriffe und Kategorien an einen Anfang gestellt werden, der schlechthin das Erste eines Fortganges markieren soll, Probleme hat, selbst den Begriff höchster Mächtigkeit oder Macht, also etwas eo ipso Transitives, Von-sich-weggerichtetes etc., aus der ersten Position hervorgehen zu lassen. Das ‚Mit-sich-behaftetsein‘ des Ersten (und so gesehen: Absoluten) läßt aus sich selbst heraus nichts zu, was ein Von-sich-wegkommen ermöglichen könnte – dazu bedarf es einer Instanz, die *herausgehalten* ist aus dem Syndrom von Anfang-Mitte-Ende.

<sup>42</sup> So plausibel Grotzsch in seiner editorischen Vorbemerkung zum Nachlaß-Konvolut NL 84, WF, Bd. 1, S. 273 f.

<sup>43</sup> Schelling, WF, Bd. 1, S. 278 (NL 84).

<sup>44</sup> Schelling, WA II, S. 116; vgl. auch W, S. 65 ff., wo die Leistung der Theosophie mit Rückgriff auf Oetinger als „Centralanschauung“, die der Philosophie als begriffliche ‚Vermittlung‘ des Wahren exponiert wird.

<sup>45</sup> Schelling, WA II, S. 116 f.

<sup>46</sup> Hierzu wäre vor allen zu vgl. W, S. 10-14 die insistierende, plakative Verwendung des Ausdruckes „bloß logische Philosophie“, die nicht nur auf den Rationalismus beschränkt bleibt, sondern, wie sich zeigt, auch explizit auf Hegel angewendet wird.

<sup>47</sup> W, S. 10 f. Schelling bezieht sich hierbei auf das Hauptwerk des Descartes, die *Meditationes de prima philosophia* (1644), V nn. 5, 11 AT VII, S. 64 f., S. 67 f., aber ebenso auch auf den hierin von Descartes abhängenden Spinoza, *Ethica* I, prop. XVII, Scholium (ed. Blumenstock S. 116). Schelling qualifiziert die Konsequenzen dieses Rationalismus als System der „Emanation“, vgl. W, S. 11.

<sup>48</sup> WA I, S. 5, S. 28 (die „höchste Wissenschaft“ *muß* von der Dialektik, wie „die Rede vom Rhythmus begleitet seyn“); II, S. 114, S. 117 („Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft“), III, S. 191: die Dialektik ist „nur das Nachbild“ der inneren Unterredungskunst der Seele (Platons Dialog der Seele mit sich selbst; vgl. *Theaitetos* 189 E f.), die „äußere“ Unterredungskunst, die, zur „bloßen Form“ geworden, reiner Schein ist – dies trifft sich sachlich mit Hegels Differenzierung zu Beginn seiner Logik, wenn er eine Dialektik als „äußerliches und negatives Tun“ (mit Verweis auf Platons *Parmenides*) zurückweist und dagegen sein spekulative, substantielle Dialektik setzt, WdL I, S. 37 f.; II, S. 114.

<sup>49</sup> WA II, S. 117. Zum platonisch-antiken Hintergrund vgl. ebd., S. 118:

„vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was sein wird“. Das Wandeln des „reinen geschichtlichen Weg(s)“ ist für Schelling eine wesentliche Bestimmung des gesamten Weltalter-Projektes, vgl. WA I, S. 9; WF, Bd. 1, S. 167, S. 169 f., 229 (NL 81), 322 (NL 85).

<sup>50</sup> Schelling, WA I, S. 7 f.

<sup>51</sup> Vgl. Schelling, WF, Bd. 1, S. 366 (NL 85); Bd. 2, S. 126 (NL 91.2), S. 145 (NL 91.3), S. 164 (NL 91.4): „ältestes Denken“, „Urdenken“, „Urwissen“. Zum „reinen Sein“ Hegels vgl. Theunissen, Sein und Schein (Anm. 17), S. 110: „Folglich ist das reine Sein ursprünglich [...] das reine Wissen, das reine Wissen in dem der Gegenständlichkeit korrelierenden Modus anschauenden Denkens“; S. 111: das Sein ist „das zum anschaulichen Denken gewordene Wissen als die Einheit, in die der Unterschied von Bewußtsein und Gegenstand sich aufgehoben hat“.

<sup>52</sup> WF, Bd. 1, S. 167 (NL 81) [entstanden zw. 1813 u. 1817]; WA II, S. 174 f.

<sup>53</sup> Schelling, WF, Bd. 1, S. 175 (NL 81); WA II, S. 134: in dem Ausdruck „die Kraft zu allem“ – prädiert von dem Höchsten bzw. dem, „in Gott selbst [...] über Gott ist“ – ist der Sache nach eine Affinität zu dem genuin plotinischen Begriff  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  oder  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  als einer Bestimmung des Einen selbst gegeben, vgl. Plotin V 3, 15, 33; III 8, 10, 1 u.ö.; zur Sache W. Beierwaltes, All-Einheit. Plotins Entwurf des Gedankens und seine geschichtliche Entfaltung, in: Denken des Einen, Frankfurt/M 1985, S. 49 f.

<sup>54</sup> Schelling, WF, Bd. 1, S. 175 f. (NL 81), meine Hervorhebung.

<sup>55</sup> Über die Struktur und Vollzugsform dieser „Tat“ hat Schelling in immer neuen Anläufen im Rahmen seiner Weltalter-Philosophie reflektiert, sie dabei u.a. als „Selbstanziehung“, WF, Bd. 1, S. 177 (NL 81) verstanden. In den Kontext der Überwindung der Unentschiedenheit ursprünglicher Bestimmungen, seien diese ontologische oder rein begriffliche (Schelling würde sagen: sofern sie eben unentschieden bleiben, sind sie von rein begrifflichen Unterscheidungen nicht zu unterscheiden), gehört Schellings These von der Ersetzung des Verhältnisses des Widerspruchs durch das Verhältnis des Grundes, vgl. WA II, S. 174 f.

<sup>56</sup> Vgl. Schelling W, S. 104. Diese Argumentation entspricht der Struktur nach den Gottesbeweisen *e contingentia mundi*, wie sie paradigmatisch in den „*quinque viae*“, insbesondere dem „dritten Weg“ des Thomas von Aquin überliefert sind, vgl. S. th. I, q. 2, a. 3 resp.: „*dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest*“, d.h. 1. *ex parte motus*, 2. *ex ratione causae efficientis*, 3. *ex possibili et necessario*, 4. *ex gradibus*, 5. *ex gubernatione rerum*.

<sup>57</sup> Hegel, WdL II, S. 506: „Dieser nächste Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setzt sich aber damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff als freie, aus der Äußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt [...]“; zuvor S. 505 heißt es, daß die absolute oder reine Idee „sich selbst frei entläßt“, indem sie zugleich, als Totalität aller begrifflichen Bestimmungen und ihr selbst „vollkommen durchsichtig“ (wie der ploti-

nische νοῦς, vgl. V 8, 4, 4-8: διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν), „ihrer absolut sicher und in sich ruhend“ ist; vgl. auch E 1817, § 192, S. 110; 1827, § 244, S. 180; E 1830, § 244. Für Schelling ist ein solches freies Sich-Entlassen als Übergehen in Anderes allerdings schon notwendige Bedingung, damit der Prozeß des Seins (zunächst als theogonischer) von seiner ersten Instanz, in die er als rasender Zirkel des Potenzenwechsels geschlagen ist, weg-kommt: das Sich-selbst-Wollen, Sich-selbst-Anziehen und reines Sich-selbst-Setzen des Ersten (des Willens des Sein-Könnens) muß sich selbst aufgeben, vgl. WF, Bd. 1, S. 197-199 (NL 81); I, S. 138: „ursprüngliche Gelassenheit, S. 143 f.: Aufgeben seiner selbst; er moniert aber an Hegels Auffassung, dies wird etwa W, S. 83 f. explizit unter Rekurs auf die *Encyclopädie* von 1817 (§ 193) in aller Deutlichkeit herausgestellt, daß er zwar – trivialerweise – das Daß eines solchen „Überganges“ konstatiere, nicht jedoch das Wie: „Ist dieser Abfall wirklich als Abfall gemeint, so ist eine *Handlung*, etwas Geschehenes statuiert – ist es aber nicht so gemeint, so ist der Ausdruck nichtssagend“ (S. 84; m. H.). Hegels Ansatz könne die Natur als die Idee „in der Form des Andersseins“ daher nur „durch einen Begriff“ oder im Begriff ableiten und müsse „alles reelle Produciren in der Natur leugne(n)“. Aus der idealen Lebendigkeit der Idee gerate man so in ein „todtes Herbarium [...] worin man die einzelnen Begriffe aufschlagen kann“. Zur Sache und zur Entwicklung bei Hegel selbst vgl. die Anm. 46 von Peetz zur Stelle, W, S. 83-84. Schelling verwendet ansonsten „Entschluß“ im Sinne des traditionellen „decretum absolutum Dei“, d.h. im Kontext der Schöpfungslehre, vgl. WA I, S. 101. Seine Polemik gegen diesen Aspekt im Denken Hegels hat, vor allem vermittelt durch das Cousin-Vorwort von 1834, Wirkung in der Diskussion nach dem Tode Hegels gezeigt, etwa bei H. Ulrici (der von einem „Surrogat des Übergehens“ spricht), K. Rosenkranz (der der absoluten Idee wirkliche „Existenz“ vindiziert), J.E. Erdmann u.a., hierzu vgl. H. Braun, Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen, in: Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire (Actes du IIIeme colloque international), Paris 1970, S. 51-64.

<sup>58</sup> Schelling, W, S. 117.

<sup>59</sup> Zentral hierfür die 18. Vorlesung des *Systems der Weltalter*, W, S. 74-78, bes. S. 75: wir müssen annehmen, „daß jenseits des im allgemeinen angenommenen Erfahrungsmaßigen auch noch ein Erfahrungsmaßiges wiewol in höherem Sinne sei. [...] Jenes Erfahrungsmaßige kann aber nur gedacht werden und doch ist es etwas vom Denken verschiedenes weil das Denken nicht über sich hinauskommt. [...] Dieses Erfahrungsmaßige ist der Entschluß und die That, die sich über die Welt hinaus erstreckt; denn alles Erfahrungsmaßige kommt nur von Entschluß und That“. S. 77: Philosophie ist dann „Erfahrungswissenschaft“.

<sup>60</sup> Schelling, W, S. 81.

<sup>61</sup> Vgl. etwa Schelling, WA II, S. 132: „Also ist nicht, wie (dem unruhigen Wesen der Zeit gemäß) so oft gemeint worden, eine Tat, eine unbedingte Tätigkeit oder Handlung, das Erste: denn das schlechthin Erste kann nur das

sein, was auch wieder das schlechthin Letzte sein kann. Nur eine unbewegliche, göttliche, ja, wie wir richtiger sagen würden, übergöttliche Gleichgültigkeit ist das schlechthin Erste, der Anfang, der zugleich auch wieder Ende ist“. Zur Sache vgl. oben Anm. 35.

<sup>62</sup> So schon in den Weltalter-Fragmenten, vgl. etwa Schelling WF, Bd. 2, S. 123 f. (NL 91.2), Bd. 1, S. 178 (NL 81); aber auch schon WA I, S. 52 f.; vgl. auch SW VII, S. 359: „ewige Tat der Selbstoffenbarung“, S. 396: „Die Schöpfung ist keine Begebenheit [sc. kein intentionsloses Naturereignis, T. L.], sondern eine Tat“; W, S. 52 f.

<sup>63</sup> Schelling WF, Bd. 1, S. 185 (NL 81).

<sup>64</sup> Vgl. Theunissen, Die Dialektik der Offenbarung (s. Anm. 3), S. 144 f.

<sup>65</sup> Schelling, W, S. 86 f., S. 91 f.; S. 87: „Die Ausmittlung der wahren Thatsache ist die wichtigste aber auch die schwerste“. Zur Dialektik von Offenbarung und Verbergung als Signum der Schellingschen (und Kierkegaard-schen) Differenz zu Hegel vgl. Theunissen, Die Dialektik der Offenbarung (s. Anm. 3), S. 144-154.

<sup>66</sup> Schelling, I, S. 116: „Hier läßt sich nichts mehr aus Notwendigkeit erklären, sondern der Übergang ins Sein ist freie Tat. Hier hört alle Deduktion, sofern sie nämlich Herleitung eines schlechthin Gegebenen aus vorher bestimmten Prämissen ist, auf. Hier trennen wir uns von dem Begriff des Dialektikers“; so ist auch, ganz analog, das „Unvordenkliche“ (Platons ἀνυπόθετον aus *Politeia* VI 511 B) eine Grenze des Denkens, indem es der Anfang ist, über den es nicht hinaus kann und von dem ausgehend es dialektisch tätig sein muß, vgl. WA III, S. 215, SW XI, S. 265 f., S. 270, S. 322-328, S. 331. Hierzu Th. Leinkauf, Schelling und Aristoteles, in: Schelling als Interpret der philosophischen Tradition, Münster 1998, S. 47-51 mit weiteren Hinweisen. Vgl. Hegel, WdL I, S. 35-39, bes. S. 37: „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das vorhin angegebene Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus“.

<sup>67</sup> Schelling, W, S. 79 f., bes. S. 80: „Wie nun etwas so armseliges [sc. wie das System des reinen Denkens, T. L.] zu einem Ansehen gelangen konnte, läßt sich nur aus der Langmuth der deutschen Nation erklären, die meinte daß dort auch Tiefe sein müße wo schwer verständliche Worte sind“.

<sup>68</sup> Schelling, W, S. 81.

<sup>69</sup> Schelling, W, S. 81 (res facta), S. 80 (prius, Positives); S. 83: „[...] die Welt besteht nicht bloß in dem [den] reinen Verstandesbegriff[en] oder in den Kategorien, auch nicht bloß in concreten Begriffen, sondern in der That aus concreten zufälligen Dingen, und um diese, die dem Begriff unangemeßen oder nur zum Theil angemessen sind, und um die Differenz dieser von dem Begriff handelt es sich [...]“. Vgl. zu ‚Verstand‘ aber auch etwa I, S. 122: der „bedeutende Begriff des Verstandes in der Philosophie“ könnte deutlich gegen Hegels Deutung in der Phänomenologie, aber auch WdL stehen. Unterstand, Urstand, Vorstand → leidendes Subjekt. Vgl. SW XIII, S. 296 und Fuhrmans Kommentar zu den *Initia* in: I, S. 243 f.

<sup>70</sup> Tilliette, Schelling contre Hegel (s. Anm. 3), S. 101: „La critique schel-

lingienne de Hegel s'amorce à sa conception de l'absolue antécédence et transcendance de l'existence, du fait, qu'elle interprète non d'après la matérialité brute, mais sur le type du vouloir efficace“.

<sup>71</sup> Tilliette, Schelling contre Hegel (s. Anm. 3), S. 101.

<sup>72</sup> Hegel, WdL II, S. 101 (GW 11, S. 323); S. 102: die „Wahrheit des Seins“ ist jetzt die, das „in die Unmittelbarkeit hervorgegangene Wesen“ als Existenz zu sein; S. 105: die Existenz ist „hier nicht als ein Prädikat oder als Bestimmung des Wesens zu nehmen“, sondern als „absolute Entäußerung“, d.h. als rückstandslosen Übergang – also nicht ‚das Wesen existiert‘, sondern ‚das Wesen ist die Existenz‘. Vgl. allgemein ebd., S. 101-155 die Diskussion der Momente der Existenz: Ding, Erscheinung, Verhältnis (GW 11, S. 323-368); E 1817, § 80, S. 58 schreibt allerdings das Existieren dem Wesen wieder als Prädikat zu! E 1830 §§ 122-124, § 122, S. 130: Existenz ist „die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, aber des Seins, insofern es durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt ist“. Für Hegel ist also die Unmittelbarkeit der Existenz oder des Existierens, sein kontingenter, faktischer Charakter, der es dem einfachen, unbedingten, fraglosen Sein zunächst gleich erscheinen läßt, eine wiederhergestellte, zweitinstanzliche Unmittelbarkeit, die das Potential an Vermittlung, das in sie eingegangen ist, in sich absorbiert hat, die die Differenzen und Unterschiede, die dazu notwendig sind, daß sie *Ist*, ‚aufgehoben‘ hat in eine „unmittelbare Einheit“ von Reflexion-in-sich und Reflexion-in-Anderes; ebd., § 123, S. 131.

<sup>73</sup> Hegel, WdL II, S. 99 (GW 11, S. 321).

<sup>74</sup> Hegel, WdL II, S. 100 (GW 11, S. 321), meine Hervorhebung.

<sup>75</sup> Hegel, E 1817, § 73, S. 55.

<sup>76</sup> Vgl. etwa Schelling, WA II 116; WF I, S. 179, S. 206, S. 212; II, S. 218: das Einzelseiende als Naturding ist in sich haltloses Resultat des „Herabsteigens in das Seyn“, das, da das „unmittelbare Seyende der Natur“ nur die Bedingung des Hervortretens des „Allerinnersten“, d.h. des Absoluten selbst, ist, sofort wieder umschlägt in den Prozeß, den Schelling „Erhebung“ (I, S. 206) nennt. Das Einzelseiende verweist sozusagen durch sein – kontraktives – Sein nicht nur auf das jenseitige, transzendente Über-Sein, in dem es selbst als in-kontraktes aufbewahrt ist und gegen den Umschwung des „Rades“ gesichert ist, sondern sein Hervorgehen ist nur die andere Seite des Hervorkommens des Absoluten selbst, das dadurch in prekärer Weise immer an das Sein gebunden bleibt und das sich durchgehend in einer Bewegung der Befreiung von diesem befindet (Potenzierung).

<sup>77</sup> Sofern Essenz oder Wesen als das gedacht wird, was sich als das Immer-Gleiche an einer Sache gegen den Wechsel ihrer zufälligen, akzidentellen Bestimmungen durchhält und sofern dabei, wie es sicherlich in der metaphysischen Tradition bis hin zum Idealismus der Fall war, das Akzidentelle, Zufallende, Beihergehende und das einzelne Zeitmoment der faktischen Bestimmtheit korreliert wurden und Existenz somit *selbst* als eine nicht-wesentliche, zufällige, mögliche Eigenschaft einer Wesensform verstanden worden ist, die nur in dem *einen* Sonderfall des vollkommensten Wesens auch zu

dessen Wesensbestimmungen gehören mußte, insofern ist es eine dramatische Umkehrung, wenn das Existieren (als die einzig *existierende* Form von Existenz) von Schelling an den Anfang gerückt wird, selbst, wenn man so sagen darf, das Wesentliche wird. Vgl. Schelling, W, S. 131: „Wenn wir vom Positiven schlechthin veranlaßt wären das eigentlich Positive als Wesen zu setzen“, d.h. also das, von dem das Wesen im Sinne des ὑποκείμενον nur das ge-wesene (ver-wesende) also vergangene Zugrundeliegende war, der „actus“ oder das „prius“ wird selbst Wesen.

<sup>78</sup> Beispielhaft Anselm von Canterbury, Proslogion, cc. 2-3; Descartes, Meditationes de prima philosophia III nn. 22-38, AT VII, S. 45-52.

<sup>79</sup> Schelling, WA I, S. 105.

<sup>80</sup> Hegel, WdL II, S. 105 (GW 11, S. 326). Für Schelling drückt natürlich der Satz ‚das Wesen ist die Existenz‘ nur die innerliche Bestimmung aus, die nicht wirklich zur Existenz gekommen ist. So unterscheidet er etwa WF, Bd. 1, S. 216 f. (NL 81), vielleicht, da der Text zwischen 1813 und 1817 entstanden ist, auch unter dem Einfluß der Lektüre der Hegelschen Logik, „das was das Seyn ist“ und das ‚was Seyn hat‘, wobei ersteres eben „selber kein Seyn hat“ (mit Zitat eines scholastischen Merksatzes: *eius quod est esse nulum est esse*). Aber dieser Unterschied betrifft exakt den, den wir auch in unserer Interpretation als den zwischen Gottheit oder ewiger, lauterer Freiheit und Gott selbst, sofern er existiert, festhalten wollen: „Gott an sich, Gott seinem Selbst nach, ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freyheit zu seyn“!

<sup>81</sup> Aufschlußreich ist ein Fragment aus NL 85 (ca. um 1817/18), WF, Bd. 1, S. 334 f., das leider unvermittelt abbricht: „*Dieses* wollen wir, das Eine das *Ist*, damit nach ihm alles andres sich bestimme; u(nd) hätten wir diß Eine, so wäre uns mit ihm auch Wissenschaft alles andern, allgemeine Wissenschaft gegeben. Wenn daher im Gegentheile Wissenschaft überall nicht *Ist*, nur wird, so kann der Grund davon nur darinn liegen, daß Nichts ist, von dem wir gradezu sagen könnten: Es *Ist*. Nicht, daß uns nicht der Begriff eines solchen unveränderlich u(nd) entschieden Seyenden inwohnte, oder daß nicht dieses Seyende das immer u(nd) ewig seyn Sollende wäre, aber vom Sollen zum Seyen, vom Begriff [...]“ – hier könnte man ergänzen: ‚zur Existenz‘ (das von Schelling im Ms. Unterstrichene habe ich hier kursiviert).

<sup>82</sup> Schelling, WA I, S. 105; vgl. S. 33 zum in sich selbst verschlungenen, noch nicht offenbaren Gott: „Es ist hier im genauesten Verstande nur Ein Wesen, das Existirende, zu dem das Seyende als Subjekt, das Seyn als Objekt gehört; und diese drey sind ineinander und schlechthin ununterscheidbar“.

<sup>83</sup> Schelling, WA I, S. 17-19.

<sup>84</sup> Schelling, WA II, S. 131.

<sup>85</sup> Vgl. zur Sache Th. Leinkauf, Die Bestimmung des höchsten Prinzips als reines Sein – (Porphyrios), Marius Victorinus, Boethius, in: Th. Kobusch/M. Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München/Leipzig 2002, S. 63-97. Zu Problemen des Seinsbegriffs allgemein vgl. E. Tugendhat, *Das Sein und das Nichts*, in: *Durchblicke*. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt/M. 1970, S. 132-161.

<sup>86</sup> Schelling, WA II, S. 149.

<sup>87</sup> Vgl. Schelling, WA II, S. 150.

<sup>88</sup> Schelling, WA II, S. 169 (meine Hervorhebung).

<sup>89</sup> Schelling, WA II, S. 157. Aus diesem „unabhängigen Grund“ in Gott kann Schelling seinen Begriff von individueller Freiheit ableiten.

<sup>90</sup> Das heißt, daß das Prius oder das Erste nicht auch das Erstrangige oder Höchste ist: so muß, damit überhaupt eine Entwicklung sein kann, selbst Gott in sich ein Prius haben, die Natur, damit er sich zu sich selbst bringen und in seine Superiorität kommen kann, die ihm sonst, wie Schelling meint, aus entwicklungs-logischen Gründen, verschlossen bliebe; vgl. WA II, S. 180 f. Noch deutlicher wird dies in den späteren Texten, vgl. etwa SW XIII, S. 158, S. 161, S. 167-169, S. 174: das „bloß“ oder „notwendig Existirende“ ist absolute Transzendenz, Unbegreifliches, begriffsloses Prius.

<sup>91</sup> Vgl. hierzu etwa WF, Bd. 1, S. 389-394 (NL 85), bes. S. 390: „Forscht man nun aber, was denn das Wesen sey, das insgemein vom Seyn unterschieden wird, so findet sich daß es dennoch nichts anderes sey, als eben das welches Ist, das eigentliche Selbst oder Subject des Seyns, das ebendarum nicht nothwendig seyend ist, obwohl allein seyend seyn kann, also als Macht des Seyns, oder das Seyn selbst in der lauterer Macht (pura potentia) angesehen“. Die Macht oder Mächtigkeit ist jedoch nicht bloß logische Möglichkeit, sondern tatsächlich existierende Macht zu sein oder nicht zu sein, aus der dann, als reinem Können, Tat und Existenz folgen. Schelling schreibt in diesen Aufzeichnungen das „ist“ konsequent als „Ist“ großgeschrieben – also als substantivierte Kopula – und versteht darunter, ebd., S. 391, „ein Seyn vor dem Seyn [...] ein Seyn vermöge des bloßen Wesens“.

<sup>92</sup> Zum Begriff „ewige Freiheit“ sind jetzt auch, neben dem klassischen Text der Erlanger *Initia universae philosophiae*, die *Welalter-Fragmente* zu vergleichen, WF, Bd. 1, S. 200-206: die „ewige Freyheit als schlechthin [...] Seyende“; II, S. 56 f., S. 59, S. 165.

<sup>93</sup> Deutlich WA II, S. 130: „Nach der ersten Idee ist das Ewige Seyendes und Seyn, oder diese beyden sind, zwar nicht das Ausgesprochene, aber das Aussprechliche von ihm. Es selbst aber, *das sie ist*, oder von dem sie das Aussprechliche sind, kann als solches weder das eine noch das andere seyn, sondern nur das Aussprechende von beyden. *Daß* es sie aber wirklich ausspricht, sich offenbart, als das Aussprechende von beyden, dies ist mit der ersten Idee nicht gesetzt“ (meine Hervorhebungen). Hier haben wir zwei Formen des Ist: das Ist (1), das ausdrückt, daß das absolute Erste (das Absolute, die absolute Indifferenz, die ewige Freiheit) in sich selbst sowohl das Sein (= Natur, Objekt) als auch das Seiende (= Geisterwelt, Subjekt) ist – sie gehören auf vor-prädikative Weise zu dem, was es selbst Ist, und das Ist (2), das ausdrückt, daß sowohl Sein als auch Seiendes tatsächlich selbst existieren und somit, allerdings, das ist die Konsequenz, nur in einem Nacheinander oder einer Folge (erst Natur, dann Geist), zum Prädizierbaren des Ersten geworden sind. Vgl. auch WA II, S. 131: „das Höchste kann existieren, und es kann auch nichtexistieren; es hat so zu sagen alle Bedingungen der Existenz in sich,

aber es kommt darauf an, ob es diese Bedingungen sich anzieht, ob es sie als Bedingungen gebraucht“.

<sup>94</sup> Zentral hierfür die Einsichten in die „Natur“ Gottes aus den *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809, vgl. SW VII, S. 357 ff. zur „Natur in Gott“, S. 363 f. zum „Eigenwillen der Kreatur“, vor allem das einprägsame Bild vom „nie aufgehenden Rest“, der aus dem „anfänglich Regellosen“ in die durch den göttlichen Willen realisierte „Ordnung und Form“ der Natur außer Gott herüberreicht, ebd., S. 359 f.; vgl. auch WA I, S. 23 f., S. 96; III, S. 4.

<sup>95</sup> Vgl. hierzu Th. Leinkauf, Schelling und Aristoteles, (Anm. 66), S. 44-157, bes. S. 55-74.

<sup>96</sup> Zur Sache vgl. A. Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie* F.W.J. Schellings, Würzburg/Amsterdam 1992, S. 126-150.

<sup>97</sup> Schelling, WF, Bd. 2, S. 280 f. (NL 91.12), ein Text, der etwa zwischen 1817 und 1820 verfaßt sein dürfte (Grotsch, Editorische Vorbemerkung, ebd., S. 79-81) zitiert den Passus aus *Politeia* 511 B 3–C 2: τὸ τοίνυν ἕτερο[v] κτλ. bis καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη. Vgl. auch etwa WA III, S. 212 f.: „Aber das allem Vorausgehende ist von der Art, daß nicht nur nichts vor ihm ist, sondern auch, weil es das seiner Natur nach Erste u(nd) in der ganzen Natur der Dinge Älteste ist, nichts vor ihm seyn kann. Daher kann es selbst kein Seyendes seyn [...], sondern nur die lautere Freyheit zu seyn“; S. 215: „Es ist hier noch nicht von der Wissenschaft selbst die Rede, sondern indem wir uns erst des Unvordenklichen (ἀνυπόθετον) schlechthin [...] suchen (sic.), trachten wir zu jenem erst uns zu erheben“; SW XI, S. 265 f., S. 270, S. 322-328, S. 331, S. 345; F.W.J. Schelling, *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, hrsg. von H.J. Sandkühler, Hamburg 1990, S. 12.

<sup>98</sup> Das berüchtigte „jenseits des Seins“ bzw. des „Wesens“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) aus dem sechsten Buch der *Politeia* (509 B) ist zwar spätestens seit Plotin als Seins-transzendent gedeutet worden, vgl. etwa V 5, 6, 11; VI 8, 9, 28, für Platon selbst jedoch scheint es, vergleicht man 532 C oder 526 E, eher stimmig, die Idee des Guten oder „das Gute selbst“ (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) nicht als Seins-transzendent, sondern als alles andere Sein oder Seiendes (auch das der anderen Ideen) transzendierendes Sein zu denken. Hierzu M. Baltes, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being?*, in: ders., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 351-371. Dies würde auch die einleuchtende Deutung stützen, die M. Frede von Platons „hierarchisierte(r) Ontologie“ anhand des *Sophistes* gegeben hat, s. M. Frede, *Die Frage nach dem Seienden: Sophistes*, in: Th. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*, Darmstadt 1996, S. 181-199, bes. S. 197 f.

<sup>99</sup> Schelling steht hier, gerade in seiner intensiven und affirmierenden Bezugnahme auf Platon und Platonisches, in einer Entwicklungslinie der Platon-Deutung, die H. Krämer mit den Interpretationen F.D. Schleiermachers und



Fr. Schlegels als „romantische“ Platondeutung ansetzt, die in ihren Wurzeln auf den „neuzeitlichen Nominalismus“ zurückgehe, vgl. H. Krämer, Platons ungeschriebene Lehre, in: Th. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 249-275, bes. S. 265-267.

<sup>100</sup> Schelling, SW XI, S. 323. Vgl. Franz, Philosophische Religion (Anm. 96), S. 138.

<sup>101</sup> Vgl. Proklos, Theologica Platonica II 5; 93, 43-48; II 8, 103, 32 u.ö. Hierzu W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1979, S. 350-353.

<sup>102</sup> Vgl. etwa WA I, S. 16: „Sie [sc. die absolute Einheit von Subjekt und Objekt, die eigentliche Ewigkeit] ist im Menschen die wahre Menschheit, in Gott die Gottheit. Daher wir gewagt, jene Einfalt des Wesens über Gott zu setzen, wie ja schon einige Ältere von der Über-Gottheit geredet [...]“; vgl. auch WA I, S. 43: „das sogenannte erste Wirkliche aber wag(ten) wir nicht Gott zu nennen“, d.h. das „uranfängliche Wesen der Lauterkeit“ ist „über Gott und die Gottheit“; WA I, S. 33 f.: „Denn selbst Gott ist nur die Hülle der Gottheit. Die urerste Lauterkeit ist noch immer verborgener Weise das eigentlich Existierende, und der erste wirkende Wille doch wahrhaft nur der Grund ihrer Existenz“; WA I, S. 44: „reinste Gottheit“; WF, Bd. 2, S. 25, S. 40 (NL 89): Differenz „Principien der Gottheit“ – „Gott“, „Gott aber ist kein Princip, sondern das, was sich d(urch) diese Principien offenbart“. Die Unterscheidung in „Gottheit“, als absolutes Eines und erste Ursache (causa prima), und „Gott“, als den dreifaltigen (trinitas), der sich in personaler Ausdifferenzierung zeigt, geht, vor dem Hintergrund des Gedankens eines „duplex esse [sc. Dei et hominis]“, mindestens zurück bis auf Meister Eckhart, vgl. A.M. Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979; ders., Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt/M. 1996, S. 330-335.

<sup>103</sup> Vgl. Schelling, WA I, S. 44, wo Schelling ganz klar macht, daß für ihn die Restriktion des höchsten Wesen auf ein absolut transzendentes, Natur-lo-ses (also rein ideelles) Erstes, nicht in Frage kommt, sondern für jene gelte, „die überall keine Natur in Gott erkennen“, d.h. natürlich auch und gerade für Hegel! Diese „reinste Gottheit“, dieses „urerste Wesen der Lauterkeit“ ist andererseits, wie die Entwicklung (vor allem in den *Initia universae philosophiae* zeigen wird) für Schellings systematischen Ansatz unerlässlich, es ist als „ewige Freiheit“ und reines Über-Sein das zu Allem unmittelbar Gegenwärtige, das, was zu jedem Moment (Sachentwicklungsmoment und Zeitpunkt) das tatsächliche Vorkommen von Freiheit und Einheit sichert.

<sup>104</sup> Schelling, WA II, S. 130.

<sup>105</sup> Schelling, WA I, S. 12 f.: „Denn auch beym letzten Sichtbaren angekommen, findet der Geist noch eine nicht durch sich selbst begründete Voraussetzung, die ihn an eine Zeit weist, da nichts war, als das Eine unerforschliche Wesen, das alles in sich verschlungen hielt, und aus dessen Tiefe sich alles hervorgebildet; und wenn nun dieses wieder recht im Geiste betrachtet

wird, entdecken sich auch in ihm neue Abgründe und nicht ohne eine Art von Entsetzen, ähnlich dem, womit der Mensch erfährt, daß seine friedliche Wohnung über dem Heerd eines uralten Feuers erbaut ist, bemerkt er, daß auch in dem Urwesen selbst etwas als Vergangenheit gesetzt werden mußte, ehe die gegenwärtige Zeit möglich wurde, daß dieses Vergangene noch immer im Grunde verborgen liegt, und daß dasselbe Prinzip in seiner Unwirksamkeit uns trägt und hält, das in seiner Wirksamkeit uns verzehren und vernichten würde“; vgl. schon SW VII, S. 359 f.