

DIE LEHRE VON DEN POTENZEN IN SCHELLINGS ALTERSPHILOSOPHIE

Von Justus Schwarz, Hamburg

Schellings Altersphilosophie hat in der neueren Zeit nach langer Verkennung in wachsendem Maße Verständnis gefunden. Durch die Idee des handelnden Willens, die in ihrem Mittelpunkt steht, das Interesse an den unbewußten Wurzeln alles geistig bewußten Daseins, die Forderung einer philosophischen Forschung, die sich der Realität gewachsen zeige, kommt des alten Schelling „geschichtliche“ Philosophie dem Bewußtsein der Gegenwart entgegen. Fühlte sich Schelling doch selbst im Gegensatz zu der herrschenden Überwertung des bloßen Denkens und reinen Bewußtseins und wollte die Bedeutung der faktischen Wirklichkeit als eines dem „Denken Widerstehenden“ geltend machen. In der lebendigen Persönlichkeit und den in ihrem freien Entschluß entspringenden Taten fand er die durch keine bloß rationale Betrachtung zu erreichende Grundwirklichkeit des geschichtlichen Geschehens. Existentielle Erwägungen waren dabei für Schelling leitend, mit denen er in die Nähe Kierkegaards rückt. Zugleich aber ist bei dem alten Schelling mit der Betonung der irrationalen, im persönlichen Willen und seinen Entschlüssen wurzelnden „Tat“ sächlichkeit des Seins eine kritische Besinnung auf die Möglichkeiten und Grenzen des denkenden Erkennens verbunden. In erneuter Annäherung an die Fragestellung der Kantischen Transzendentalphilosophie versuchte der alte Schelling einen „spekulativen Empirismus“ zu begründen.

Das Werk des alten Schelling erscheint so als der Versuch einer zum Konkreten hin vorgetriebenen und gleichzeitig kritisch geläuterten Form idealistischer Betrachtungsart. Der Gedanke liegt nahe, daß Schellings Altersphilosophie berufen sein könnte, zu einer lebendigen Fortbildung der idealistischen Philosophie den Weg zu weisen. Daß Schelling „das letzte Wort des Deutschen Idealismus zu sprechen“ haben werde, hat man neuerdings gesagt.¹ Doch steht einer solchen weitgreifenden Wirkung der Ideen des alten Schelling heute wie von jeher² das Unverständnis entgegen, auf das Schellings philosophische Prinzipien, die sogenannten Potenzen, stoßen. Man sieht in den methodischen Grundbegriffen des alten Schelling vielfach eine belastende Nachwirkung der konstruktiven Methode seiner Jugend, oder auch

¹ So Paul Hensel im Vorwort zu Gerbrand Dekker „Die Rückwendung zum Mythos“ S. XVI. In ähnlichem Sinne Knittermeyer in „Schelling und die romantische Schule“ S. 416.

² Schon Kierkegaard fühlte sich von Schellings Potenzen abgestoßen, s. dessen Tagebücher, Brief vom 27. II. 1842.

mit Dilthey Ergebnisse eines nicht mehr zu objektivierenden Tiefsinns,¹ „unfaßlichste Begriffe“. Bei der zentralen Stellung, die die Lehre von den Potenzen im Gesamtzusammenhang der Metaphysik des alten Schelling hat, aber muß eine Auslegung gleichsam wurzellos bleiben, die diese Grundprinzipien von Schellings philosophischer Weltbetrachtung zu überspringen genötigt ist. Die hohe Bedeutung der Potenzenlehre zeigt sich schon äußerlich darin, daß Schelling sie in seiner positiven wie in der negativen Philosophie zur Grundlage seines philosophischen Aufbaus macht und daß so der Gedanke der Potenzen das Bindeglied zwischen den beiden so scharf getrennten Systemteilen bildet. Sachlich weist die Philosophie des alten Schelling in allen ihren Teilen auf die Lehre von den Potenzen als auf ihre Grundlage zurück. Schelling hat sich in den Potenzen die methodischen Mittel für seine Auslegung des Weltgeschehens geschaffen. Seine entscheidenden philosophischen Gesichtspunkte sind in diesen Begriffen, Erzeugnissen einer hochentwickelten Reflexion und spekulativen Anschauung, objektiviert.

Die folgende Untersuchung, die für die Erschließung von Schellings Alterswerk einen Beitrag geben soll, stellt darum die Idee der Potenzen in den Mittelpunkt der Betrachtung. Die Darstellung versucht zu zeigen, wie die Lehre von den Potenzen sich in einer folgerichtigen Entwicklung aus den Grundgedanken von Schellings Freiheitsphilosophie herausbildete. In der Fortbestimmung seiner Grundbegriffe, die Schelling in der Folge seiner philosophischen Entwürfe durchführt, findet die Entwicklung seiner metaphysischen Welthaltung ihren deutlichsten Ausdruck. Weit entfernt davon, daß die Lehre von den Potenzen einen Fremdkörper im Weltbild des alten Schelling darstelle, sind in ihr die leitenden Ideen seines Alters in ihrer immer durchsichtiger werdenden Ausgestaltung zu erkennen.

Die Ursprünge des Potenzbegriffes in Schellings Lehre vom „Grund der Existenz“

1. Der Gedanke der Potenzen, den Schelling in seiner „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ zugrunde legt, hat sich herausgebildet aus der Lehre vom metaphysischen Wesen der Persönlichkeit, wie sie Schelling zuerst in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ entwickelte. Schelling führte in dieser Schrift den Gegenzug gegen Hegels Proklamierung des reinen Denkens in der

¹ Dilthey, Werke IV S. 277. Eine ähnliche Auffassung vertritt O. Braun in „Große Denker“. Realitätsgehalt, aber einen nur persönlich existentiell begründeten schreibt den Ideen Schellings Jaspers zu. Er sieht in ihm den Schöpfer von „zu Wahrheit werdenden Träumen“ „Philosophie“ I.

„Phänomenologie des Geistes“. Nicht als ein System ideeller Bestimmungen will Schelling die Welt aufgefaßt wissen, sondern als die Auswirkung lebendiger Persönlichkeit, ihrer Taten und Willensentscheidungen.¹ Die Schöpfung ist ihm „keine Begebenheit, sondern eine Tat“.² Persönliches Leben aber hat immer eine irrationale Wurzel. Die Persönlichkeit ruht „auf einem dunklen Grunde“.³ Im Gegensatz zu Hegel wie zu allem rein durchgeführten Idealismus betont darum Schelling in seiner Schrift über die Freiheit, daß es in allem Sein „eine unergreifliche Basis der Realität“ gebe, einen „nie aufgehenden Rest“, der sich auch „mit größter Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt“.⁴

Diesen „Grund“, das irrationale Prinzip im Sein nimmt Schelling nicht an, um als Transzendentalphilosoph die Möglichkeit der Erfahrung verständlich zu machen, noch auch bedeutet es ihm im Sinne der Grundidee von Fichtes Wissenschaftslehre den notwendigen Stoff und Widerstand des sittlichen Wirkens, es ist ihm vielmehr die lebendige Grundlage persönlichen Daseins. Seine Behauptung ist, daß es einen „Grund“ des Lebens gebe, der nicht in logische Bestimmungen aufzulösen, wohl aber als die Vorbedingung der Erscheinung des Logos zu begreifen sei, sofern diese nur in persönlicher Gestalt sich verwirklichen könne. Von diesem Anderen des geistigen Seins hat darum nach Schelling eine wahre „Phänomenologie des Geistes“ auszugehen. „Alle Existenz“, sagt Schelling in diesem Sinne, „fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gott könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese (im Gegensatz zu den endlichen Wesen) „in sich, nicht außer sich hat“.⁵ Persönlichkeit beruht immer „auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis“.⁶ Ohne dies Andere ihrer selbst könnte die Persönlichkeit nicht zu sich kommen. — „Kein Ding“, sagte Jakob Böhme, „ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden. Denn, so es nichts hat, das ihm widersteht, gehts immerdar vor sich aus und geht nicht wieder in sich ein.“⁷ Seine spekulative Lebenserfassung nimmt Schelling wieder auf, wenn er jetzt, um die Möglichkeit persönlichen Seins zu begreifen, eine Zweiheit von Lebensprinzipien annimmt, die sich als gegenstrebige Kräfte zueinander verhalten.

Als die metaphysischen Quellpunkte des persönlichen Lebens unterscheidet Schelling zwei Seinsstämme: „Wesen, sofern es existiert“,

¹ Schelling, Werke I 7 S. 370, 394, 397, 399.

² A. a. O. S. 396. ³ A. a. O.

⁴ A. a. O. S. 360. ⁵ A. a. O. I 7 S. 399.

⁶ A. a. O. S. 394.

⁷ Siehe „Die hochteure Pforte von göttlicher Beschaulichkeit“ Kap. I § 8. Dazu bei Schelling a. a. O. S. 373, 360.

und „Wesen, sofern es nur Grund von Existenz ist“.¹ Diese Prinzipien bedeuten für Schelling nicht nur Momente im einheitlichen Zusammenhang des persönlichen Lebens, die die dialektische Analyse heraushebt, sondern sind ihm Wirklichkeiten von bestimmtem Eigensein.² Als solche offenbaren sie sich im realen Geschehen der Persönlichkeitsentwicklung. Aus einem dunklen Grunde ihrer selbst, einem Zustand der Bewußtlosigkeit und Ungeschiedenheit der Kräfte, hat sich geistig bewußtes Sein hochzuringen. „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkel des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken.“³ Dieser Vorgang der Lebensentwicklung ist seinem inneren Wesen nach nicht einfache Entfaltung. Wenn das Samenkorn, der Grund, in der Finsternis sterben muß, wenn überhaupt Leben immer ein gleichzeitiges Sterben zur Voraussetzung hat,⁴ so kann ein solcher Vorgang nicht unbestritten sich vollziehen. Darum weckt das Hochstreben des Geistigen das Widerstreben des Grundes, der in sich bleiben will. Dem Willen zur Selbsterhellung tritt der Wille zur Selbstverdunkelung entgegen, die Lebensprinzipien werden zu widerstreitenden Willensrichtungen.⁵

Das Widerstreben des Grundes, das durch die fortschreitende Lebensentwicklung mit Notwendigkeit aufgeweckt wird,⁶ hat zur Folge eine Verkehrung des wahren Verhältnisses zwischen den Lebensprinzipien. In ihr sieht Schelling unter Aufnahme von Anregungen Baaders⁷ das eigentliche Wesen des Bösen. An sich ist der Grund zur Unterordnung unter das ideale Prinzip bestimmt, „so daß er zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt . . . so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deshalb nicht aufhört, Materie (finsternes Prinzip) zu sein – aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Prinzips des Lichts“.⁸ Dieses dem Grunde angemessene Verhältnis der Unterordnung und Trägerschaft für ein höheres Prinzip faßt Schelling in den „Untersuchungen“ durch den Begriff der Potenz.⁹ Das Sein des Grundes als Potenz enthält die Möglichkeit seiner Aktualisierung, durch die der Grund aus dem ihm gebührenden Verhältnis der Unterordnung heraustritt. Der Grund, der an sich eine

¹ W. I 7 S. 357.

² „Wirklich zwei Wesen“ I 7 S. 409.

³ A. a. O. S. 360. ⁴ So W. I 8 S. 260.

⁵ Beide sind Gestalten des Willens, den Schelling in den Untersuchungen als den metaphysischen Grund alles Seins bezeichnet, a. a. O. S. 350, vgl. aber schon W I: S. 395, 2 S. 362 ff.

⁶ A. a. O. S. 362. ⁷ A. a. O. S. 366.

⁸ W. I 7 S. 364. ⁹ A. a. O. S. 377, 400, 405.

positive Kraft darstellt, wird so zum Prinzip des Bösen, indem er versucht, statt Mittel und dienendes Glied zu bleiben, selbst zum Zweck und schaffenden Zentrum des Lebens zu werden.¹ Doch bezeichnet das Aufstreben der realen Grundkraft aus der ihr bestimmten Lage der Unterordnung für Schelling nur die seinsmäßige Möglichkeit des Bösen, die erst zur Wirklichkeit wird, in dem das „Selbst“ sie ergreift und in sich das verkehrte Verhältnis der Lebensprinzipien herstellt.²

Wir verfolgen in diesem Zusammenhang nicht, wie Schelling von diesen Grundgedanken aus im einzelnen Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen, das Problem der Freiheit und das Verhältnis des göttlichen und des kreatürlichen Lebens aufzuhellen sucht, sondern halten nur fest, wie hier der Grund das Reale als Potenz im sittlichen Leben wirksam gedacht wird. Sittlichkeit besteht nach der Darstellung der „Untersuchungen“ in der Unterordnung des Grundes, als des Prinzips der „Eigenheit“ unter das ideale Prinzip, den Universalwillen.³ Bei dieser Unterordnung bleibt jedoch das Prinzip der Eigenheit „potentiell“ im Guten wirksam und macht dadurch seine lebendige Kraft und Stärke aus. Und nicht nur, daß der Grund an sich eine positive Kraft darstellt, die nur zur Quelle des Bösen wird, indem sie „über die Potentialität hinausgeht“,⁴ sondern selbst diese Erhebung des Grundes aus dem „Potenzzustand“ ist in gewisser Weise notwendig. Sie gehört zur Dynamik des sittlichen Geschehens. „Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute und, der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es auch im Guten immerfort bestehen.“⁵ Ohne eine solche vorgehende Aktivierung des Eigenwillens bliebe das Gute „ein unwirksames Gutes“.⁶ Dieser Gedanke eines Seinsprinzips, das als eine nicht zu bejahende aber doch notwendige, nicht zu umgehende, aber doch zu überwindende Voraussetzung des Guten anzusehen ist, ist der entscheidende Ansatz, aus dem die Potenzenlehre des alten Schelling hervorgegangen ist. Der Grund, so wie ihn Schelling in seiner Schrift über die Freiheit herausarbeitet, ist die Urpotenz.

¹ W. I 7 S. 390, 370.

² A. a. O. S. 264, 370 ff., 382, 385.

³ A. a. O. S. 363 ff.]

⁴ A. a. O. S. 405.

⁵ A. a. O. S. 400.

⁶ Die Aktivierung des Eigenwillens ist darum von der Gottheit nicht unmittelbar gewollt, aber sie folgt, weil notwendig im Zusammenhang des Lebensgeschehens, „begleitungsweise“ aus dem göttlichen Willen. Siehe a. a. O. S. 402, 375. — Geistesgeschichtlich hat man Schellings Lehre vom Grund meist auf den durch Baader vermittelten Einfluß Böhmescher Gedanken zurückgeführt. Fraglos scheint, daß von Jakob Böhme und seinem Fortsetzer Öttinger wesentliche Anregungen ausgegangen sind und die Ausgestaltung von Schellings Freiheitsphilosophie bestimmt haben (vgl. über diese Zusammenhänge die Untersuchung von Kurt Leese „Von Jakob Böhme zu Schelling“). Doch scheint in bezug auf die Schellingsche Lehre von der Bedeutung des

2. Die Herkunft der Potenzlehre aus der Fragestellung der Freiheitsphilosophie ist dadurch verdunkelt, daß Schelling mit der Bestimmung des Grundes als Potenz einen Begriff wieder aufzunehmen schien, der seit langem ein methodisches Grundprinzip seiner philosophischen Konstruktion bildete. In Wahrheit hat sich der Gehalt des Begriffes Potenz seit den „Untersuchungen“ entscheidend gewandelt. Bei dem jungen Schelling bezeichnet der Gedanke der Potenz die Art, in der sich ein schöpferischer Grundvorgang differenziert ausgestaltet und in sich selber steigert. Maßgebend für die Verwendung des Begriffes ist die mathematische Operation der Potenzierung, die fortgesetzte Vervielfältigung eines Identischen mit sich selbst, Steigerung bei gleichbleibender Basis.¹ Als hervorgehend aus einer „Widerholung“ des gleichen schöpferischen Aktes, der sich mit sich selbst bzw. mit seinen Produkten vervielfältigt, suchte der junge Schelling die verschiedenen Seinsbereiche systematisch zu konstruieren. Die Potenzen sind ihm darum wesentlich Seinsstufen verschiedener Ordnung. Späterhin bezeichnet dann Schelling als Potenzen auch gewisse ideale Prinzipien, die dem Stufensystem des Universums seine allgemeine Struktur vorzeichnen.² Dagegen ent-

Grundes im dynamischen Zusammenhang des sittlichen Lebens noch ein anderer Zusammenhang beachtlich, der Einfluß der Mephistophelesgestalt aus Goethes Faust. Im Jahre 1808, ein Jahr vor dem Erscheinen der „Untersuchungen“, trat der Faust in neuer Gestalt vor die Öffentlichkeit. Goethe, den Schelling als Dichter wie als Denker so hoch verehrte, faßte hier den Mephistopheles als Vertreter eines universalen verneinenden Prinzips, das doch in seinem Gegensatz zur positiven „ewig schaffenden Gewalt“ eine bestimmte Funktion im ganzen des Schöpfungsgeschehens ausübt. Schelling bewegt sich mit seinen Gedanken über das Böse in einer Richtung, die Goethe andeutet, wenn er sagt: „Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen, er liebt sich stets die unbedingte Ruh, drum geb ich gern ihm den Gesellen zu, der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.“ „Es muß“, sagt Schelling, „einen allgemeinen Grund der SOLLIZATION, der Versuchung zum Bösen geben“, um die Kräfte des Lebens lebendig und den Geist ihrer bewußt zu machen (a. a. O. S. 400). Zwar nicht das Böse selbst, aber die ihm seinsmäßig zugrunde liegende Gewalt des aktivierten Eigenwillens ist für Schelling eine Lebensmacht, die notwendig ist „zur Schärfe des Lebens“, „ohne sie wäre volliger Tod, ein Einschlummern des Guten, denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben“ (a. a. O.). (Über Schellings Stellung zu Goethe vgl. W. I 5 S. 731 ff., 438, 446.)

¹ In diesem Sinne verwendet Schelling den Begriff der Potenzen zuerst im „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ in den letzten zusammenfassenden Abschnitten. Siehe W. I 3 S. 207, 210, 303 ff., 316, 318, 324 — S. 165 Anm., 193 Anm., 194 Anm. sind wohl spätere Zusätze. — Da Schelling im gleichen Zusammenhang verschiedentlich Browns „erregende Potenzen“ anführt, liegt es nahe, eine Anregung von daher anzunehmen. Siehe a. a. O. S. 223 ff., 227. Schelling selbst nimmt den Begriff auf S. 174. — Doch verglich schon Baader die Methoden der geistigen Anschauung mit den höheren Rechenoperationen in seinen „Beiträgen zur Elementarphysiologie“. „Was z. B. in der äußeren Anschauung durch bloße Addition und Subtraktion (mechanisch) geschieht, das geschieht in der inneren dynamisch durch Multiplikation und Exponentiation, durch Division und Wurzelanziehen.“ W. I 3 S. 215, dazu bei Schelling W. I 4 S. 31. — Nach Hegels Zeugnis geht die Verwendung des Begriffes der Potenzen auf Fachsenmayer zurück. W. XV S. 665. — Zum Begriff der Potenzierung vgl. ferner W. I 3 S. 631 ff., 4 S. 43 ff., 75 ff., 81 ff.

² Diese Fortbildung des Begriffes der Potenzen ist darin angelegt, daß Schelling die Naturbereiche als Produkte der auf verschiedenen Stufen sich selbst wiederholenden

stammt der Begriff der Potenz, so wie ihn Schelling zuerst in den „Untersuchungen“ verwendet, der Frage nach den realen Möglichkeitsbedingungen und den treibenden Kräften der Lebensentwicklung. Er soll nicht mehr das ausgestaltete, in einer Totalität von Potenzen sich darstellende Universum, sondern ein vorgestaltliches Sein, eine verborgene Triebkraft des Lebensgeschehens erfassen. Allerdings ist diese Betrachtungsweise seit langem in Schellings philosophischer Richtung angelegt.¹ Auf die Vorbereitung der Lehre vom Grund in gewissen Bestimmungen seines Identitätssystems hat Schelling selbst hingewiesen.² Doch liegt bezeichnenderweise der von Schelling angegebene Anknüpfungspunkt in einem Moment der absoluten Identität, das ihrer Entfaltung in Potenzen vorausgeht. Schelling faßte in seiner „Darstellung meines Systems der Philosophie“ die absolute Identität als „Grund von Existenz“, in dem er sie weder in ihrem reinen Wesen, noch in ihrem aktualen Sein, sondern in ihrem „Wesen, insofern es auf ein Sein geht“, in Betracht zog.³ Die Bestimmung des Grundes sollte hier den Übergang vom reinen Wesen der absoluten Identität zu ihrer in Potenzen sich darstellenden Erscheinung begrifflich machen. Das in dieser Bestimmung abstrakt bezeichnete Seinsmoment hat Schelling in der Fragestellung seiner Freiheitsphilosophie in seinem Wirklichkeitsgehalt zu erfassen versucht. — Die ganz neuartige Bedeutung, die der Begriff der Potenz in den „Untersuchungen“ erhält, geht auch daraus hervor, daß hier Schelling keineswegs, wie es die Methode der Potenzierung erfordern würde, den Grund als erste Potenz einer Reihe von Potenzen eingliedert. Maßgebend für die Fassung des Grundes als Potenz ist nicht der Vorgang der Potenzierung, sondern der Zustand, der Potentialität, in den die widerstrebende Kraft des Grundes durch den Einsatz des sittlichen Willens herabzusetzen ist. Schelling stellt jetzt Potenz in Gegensatz zu Aktus⁴ und weist damit auf einen Zusam-

Natur begreift, so W. I 4 S. 47. Damit ist der Versuch nahegelegt, eine gleichbleibende allgemeine Struktur dieses Vorgangs herauszustellen. Die Potenzen als allgemeine ideelle Bestimmungen W. I 2 S. 66 ff., 4 S. 260 ff., 414, 5 S. 629, wo Schelling ausdrücklich den bloß idealen Charakter dieser Begriffe hervorhebt. „Die Meinung ist nicht, daß die Potenzen wahre reale Gegensätze bilden, sie sind vielmehr allgemeine Formen, die in allen Gegenständen auf gleiche Weise zurückkehren. — Eine Vordeutung auf die spätere Verwendung des Potenzbegriffs findet sich W. I 4 S. 324. — Das verbindende Moment in der Verwendung des Potenzbegriffs bei Schelling liegt in dem dynamischen Entwicklungszusammenhang des Seins, den bestimmend zu gliedern ihre Aufgabe ist.

¹ Sie knüpft weniger an die Methode der Potenzierung an als an die Grundbestimmungen, ursprünglichen Kräfte usf., die Schelling dieser Methode zugrundelegt; s. darüber noch unten S. 12 ff. — Wie sich der Gedanke der Potenz bei dem alten Schelling geradezu umgekehrt hat, zeigt W. I 8 S. 309. Schelling will jetzt die Potenzen, sofern sie zu Prinzipien der Seinsgestaltung geworden sind, nicht mehr als Potenzen bezeichnet wissen. Vgl. im Gegensatz dazu W. I 5 S. 366.

² I 7 S. 357.

³ W. I 4 S. 146, 163; s. dazu auch a. a. O. S. 34 ff.

⁴ W. I 7 S. 377, 390, 400, 404, 408, 414.

menhang seines Potenzgedankens mit den aristotelisch-scholastischen Begriffen hin.¹ Doch bedeutet für Schelling Potenz nicht so sehr passive Möglichkeit oder Keim, der sich entfaltet, sondern ein niedergehaltenes Willensstreben, Aktus im Gegensatz dazu ein Aktivwerden des Willens.² Die Mehrdeutigkeit des Wortes Potenz, die seine verschiedenartige Anwendung in Mathematik, Mechanik, Chemie, Philosophie möglich machte, scheint mit dazu beigetragen zu haben, daß Schelling sehr bald die als Potenz und Aktus gegenübergestellten Lebensprinzipien mit den Potenzen seines Identitätssystems identifizierte. Diese Identifizierung wird in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ vollzogen.

3. In den Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) ist Schelling bestrebt, den neu gewonnenen Ansatz metaphysischer Lebensdeutung systematisch durchzuführen. Er greift dabei auf die Prinzipien seiner Identitätsphilosophie zurück, gibt ihnen aber nun die Richtung auf einen Lebensprozeß, der sich in zeitlich geschichtlicher Folge entfaltet. Den Gegensatz von Grund und Existenz setzt er gleich mit der seit langem angenommenen Unterscheidung von idealem und realem Sein, gliedert aber nunmehr diese bisher abstrakt ontologisch verstandenen Weltprinzipien dem realen Zusammenhang des persönlich gefaßten göttlichen Seins ein.³ Reales und ideales Sein, oder Grund und Existenz werden zu Potenzen des göttlichen Lebens, sie bestimmen als solche die Perioden, in denen die Gottheit in einer Natur und Geschichte übergreifenden Offenbarung die Totalität ihres Wesens auslegt.⁴ Mit dem Gedanken der im Wesen des göttlichen Seins begründeten Perioden der Offenbarung setzt sich die Fragestellung der „geschichtlichen“ Philosophie des alten Schelling zuerst durch. Die Idee der „Weltalter“ wird zum zentralen Thema seiner philosophischen Weltbetrachtung. Die Ausgestaltung dieser religiösen Metaphysik der Geschichte, die bekanntlich Schelling bis zu seinem Lebensende beschäftigte, aber war ihm nicht möglich ohne eine weitgehende Umbildung seiner Grundbegriffe. Äußerlich zeigt sich eine durchgreifende Wandlung in Schellings philosophischen Prinzipien darin an, daß der Denker seit den Weltaltern nicht mehr auf einer Zweiheit von dialektisch verschiedenwertigen Grundbegriffen seine philosophische Systematik aufbaut, sondern drei ranggleiche Potenzen als die „Urmächte des Lebens“ zugrunde legt.

¹ Ausdrücklich setzt Schelling später seinen Begriff der Potenz mit der aristotelischen „dynamis“ in Zusammenhang. W. II 2 S. 114.

² Siehe etwa a. a. O. S. 400, 405. Eine verwandte Auffassung findet sich bei Jakob Bohme. Auch Bohme faßt seine Prinzipien als niedergehaltene „Gestalten des Willens“ im Grunde der von dem lichten Prinzip beherrschten Lebenswelt. „Wo das Licht das Regiment hat, da sind die anderen Qualen und Eigenschaften alle heimlich, denn sie müssen alle dem Lichte dienen und ihren Willen ins Licht geben.“ W. 6 S. 351.

³ W. I 7 S. 422 ff.

a. a. O. S. 427. Vgl. schon in den „Untersuchungen“ „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes“, a. a. O., S. 437.

Noch in den Privatvorlesungen führt Schelling den Begriff der Potenzen mit dem Hinweis auf die verschiedene Dignität der Lebensprinzipien ein. „Das Ideale ist der Dignität nach höher als das Ideale“.¹ Ein reales Sein muß schon da sein, damit auf ihm das höherstufige ideale Sein sich „gründen“ könne.² Die Rangverschiedenheit der Lebensstämme, die sich auch in ihrer Bestimmung als „Egoismus“ und „Liebe“ ausspricht, ermöglicht Schelling ihre Einbeziehung in die Methode der Potenzierung. Gleichzeitig aber betont Schelling in den Privatvorlesungen schon stärker, daß die gegensätzlichen Prinzipien beide eine positive Bedeutung für das Leben haben, er stellt sie in diesem Zusammenhang mit Kategorien seiner Naturphilosophie in Parallele. Das Prinzip des Grundes ist ihm die kontraktive Kraft, das Prinzip der idealen Existenz die expansive. Wenn auch die Höherentwicklung des Lebens in einer fortschreitenden Unterordnung, „Überwältigung“ und „Milderung“ des Realen durch das Ideale besteht, so ist doch die Fähigkeit der Kontraktion die „Grund“kraft alles Lebens. „In der Fähigkeit sich einzuschließen, liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft, . . . daher auch nicht die expansiven sondern die kontraktiven Menschen ur- und grundkräftige Naturen sind.“³ Im Verlauf der Entwicklung, die sich an die Schrift über die Freiheit anschließt, kommt Schelling mehr und mehr dazu, die Lebensprinzipien nicht nur als lebensmäßig gleich notwendig, sondern auch in bezug auf ihre sittliche Bedeutung als gleichwertig zu fassen.

Das entscheidende Motiv, das Schelling zu dieser Umwertung seiner Grundbegriffe bestimmte, liegt in der Abwendung von einer abstrakt idealistischen Weltauffassung. Diese in Schellings philosophischen Impulsen von jeher angelegte Haltung ist zuerst in den Untersuchungen deutlich ausgesprochen, aber auch hier noch nicht rein zur Auswirkung gekommen. Schelling wendet sich hier gegen die „Allgemeinheiten des Idealismus“, der die Gottheit nur als moralische Weltordnung kennt oder ihr Wesen mit abstrakten Begriffsbestimmungen zu umschreiben sucht. „Gott“ ist für Schelling „etwas Realeres . . . und hat lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt“.³ Idealismus überhaupt ist nur die eine Seite, die „Seele der Philosophie“, aber „Realismus ihr Leib“.⁵ Ferner polemisiert Schelling gegen eine Auffassung von Sittlichkeit, wonach sie „in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über das sinnliche und die Begierden besteht“.⁶ In ähnlichem Sinne wie Kant und zwei-

¹ A. a. O. S. 427.

² A. a. O. S. 438, dazu Untersuchungen S. 363 ff.

³ W. I 7 S. 429, vgl. auch das in diesem Zusammenhang von Schelling angeführte Goethewort: „Wer Großes will, muß sich zusammenraffen, in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.“

⁴ W. I 7 S. 356.

⁵ A. a. O.

⁶ A. a. O. S. 345, ferner 371.

ellos angeregt durch Kants Sittlichkeitslehre¹ will Schelling das Wesen des Sittlichen als die selbsttätig ergriffene Willensrichtung verstanden wissen. Nicht im Sinnlichen in seinem Gegensatz zum Geistigen oder auch im Endlichen gegenüber dem Unendlichen liegt nach Schelling die Quelle des Bösen, sondern in einer Verkehrung der Prinzipien, die im Eigenwillen, in der Selbstheit ihre Wurzeln hat. Gleichzeitig aber sieht Schelling, und auch darin bewegt er sich in Kantischen Bahnen, das sittlich richtige Verhältnis der Prinzipien in der Unterordnung des „Partikularwillens“ unter ein Geistig-Allgemeines, den „Universalwillen“.² Das „Ideale“ behält so in Schellings Freiheitsphilosophie doch den Vorrang gegenüber dem Realen. Sittlichkeit besteht weiterhin für Schelling in einer freilich dynamisch gefaßten Überordnung des Geistigen über das Reale. In die Grundgedanken seiner Freiheitsphilosophie kommt dadurch eine Unstimmigkeit. Die Grundprinzipien der Schellingschen Lebenslehre erweisen sich als ambivalent. Einerseits bedeuteten sie konstitutive Faktoren, die Seinswurzeln des Lebens, und sind als solche in gleicher Weise notwendig und berechtigt,³ andererseits sieht Schelling in ihnen die im Rang verschiedenen Mächte der sittlichen Existenz des Menschen. Durch diese Fassung der Lebensprinzipien als rangverschiedener und den sittlichen Wert begründender Faktoren geht die Idee der Selbstentscheidung als der Wurzel des sittlichen Lebens in Schellings Darstellung immer wieder verloren. Das sich entscheidende „Selbst“ wird nicht als eine von den gegensätzlichen Lebensprinzipien unabhängige und ihnen überzuordnende metaphysische Wirklichkeit festgehalten.

Über die Gründe, die diese Zwiespältigkeit in Schellings Lebenslehre herbeiführten, hat sich der Denker selbst, nachdem sie in ihm zur Krisis gekommen war, in der Schrift über die „Weltalter“, in sehr aufschlußreicher Weise ausgesprochen. Die Wertgleichheit der Lebensprinzipien ist nach seiner Darstellung nur durch die Überwindung bestimmter Vorurteile zu erkennen, die für die neuere Zeit charakteristisch sind. „Der Idealismus“, „das herrschende System“ der neueren Zeit,⁴ führte zu einer Überwertung des idealen Faktors und zur „Leugnung und Verkennung“ der ihm „zugrunde“ liegenden realen Triebkräfte. „Ein Volk, das in gutmütigem Bestreben nach sogenannter

¹ Schelling beruft sich selbst auf Kants Lehre vom radikalen Bösen. W I 7 S. 388, vgl. S. 393.

² A. a. O. S. 363.

³ Schelling läßt darum die beiden Stämme des Lebens völlig unabhängig voneinander und gleich „unmittelbar“ aus dem „U ngrund“ des Seins hervorgehen. A. a. O. S. 407. Beide sind notwendig, damit „personliche Existenz“ sei. A. a. O. S. 408.

⁴ W. I 8 S. 212. Schelling faßt dabei Idealismus in einem Sinne, der noch heute vielfach mit dem philosophischen Idealismus unserer großen Denker verwechselt wird. In Wahrheit standen diese gegen einen solchen Idealismus in weitestem Maße im Gegensatz.

Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen“, hat „mit dem Dunkel auch alle Stärke und jenes (stehe hier immer das rechte Wort) barbarische Prinzip, das überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren“. Für das Leben — auch für das sittliche — ist der Eigenwille, die „verneinende Urkraft“, durch die sich ein Wesen in sich zusammen und damit nach außen abschließt, so wichtig als das entgegengesetzte Prinzip. Die Verkennung dieser Tatsache scheint freilich einem tief wurzelnden Hang der menschlichen Natur zu entsprechen. „Die Menschen“, sagt Schelling, „zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie sie dagegen vom Verneinenden sich abwenden. Alles Ausbreitbare, vor sich-Gehende leuchtet ihnen ein; was sich verschließt, sich nimmt, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht so geradezu begreifen. Die meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmut und Güte bestände, wovon sie doch bald das Gegenteil gewahr werden.“¹ In Wahrheit gehört zum Charakter eines echt sittlichen Lebens Verneinung nicht minder wie Bejahung, die Kraft des Zornes wie die Kraft der Liebe, Sich-Versagen wie Sich-Geben.

Den Kampf gegen eine solche im falschen Sinne idealistische Lebensauffassung hat Schelling mit seiner Schrift über die Freiheit eröffnet, doch ist er hier, wie wir sahen, zu einer völligen Eindeutigkeit noch nicht gelangt. Noch bestimmt ihn, wie in seiner Jugendphilosophie, die selbstverständlich übernommene Überzeugung, daß das ideale Prinzip gegenüber dem realen einen gleichsam „natürlichen“ Vorrang besitze, und daß darum die Höherentwicklung des Lebens nur in einer fortschreitenden Verstärkung des idealen Faktors bestehen könne. Indem Schelling diese Auffassung überwindet, wird eine grundsätzliche Umbildung seiner Prinzipien erforderlich. Die beiden Stämme des Lebens, das reale und das ideale Prinzip, gewinnen nun gleichermaßen die Bedeutung, die Schelling zunächst nur dem realen Lebensfaktor zuschrieb. Sie werden die „Grund“wirklichkeiten des Lebens, die, für sich selbst nicht von sittlichem Charakter, eher als hemmend widerstrebende Mächte wirksam, doch die realen Vorbedingungen, die „Potenz“ des sittlichen Lebens ausmachen. Als die zu „Grunde“ liegenden Lebensmächte sind sie von dem handelnden Selbst, in dem die sittlichen Entscheidungen ihren Ursprung haben, seinsmäßig geschieden.

Die Potenzen als „Urmächte des Lebens“ und die Tat der Selbstentscheidung

Die Scheidung des handelnden „Selbst“ von den Grundwirklichkeiten, die für seine tätige Selbstverwirklichung die notwendige Vor-

¹ W. I 8 S. 342. Aus solchen Einsichten heraus kann nun Schelling die Lehre Jakob Böhmes von den zwei Prinzipien, der Liebe und dem Zorn in Gott, wieder aufnehmen.

bedingung und reale Basis bilden, macht Schelling in den „Weltaltern“ ein erneutes Anknüpfen an Grundmotive seiner Naturphilosophie möglich. Die Potenzen als gleichwertige, „äquipollente“ Lebensmächte¹ gefaßt, werden zu den Ur- und Grundkräften alles Seins. Schelling beschreibt ihr Wesen im Sinne der dynamischen Betrachtungsart, die er in seiner Jugend als Fortsetzer von Herder, Baader, Kielmeyer u. a. und unter Aufnahme von Anregungen Kants ausgebildet hatte. Er unterscheidet als die Quellen alles Lebens zwei in entgegengesetzter Richtung wirkende Kräfte: „das ausquellende, ausbreitende, sich gebende Wesen und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des Insichseins“.² Schelling nennt sie auch die „bejahende“ und die „verneinende“ Urkraft.³ An den realen Gegensatz dieser Urkräfte, die sich gegenseitig in Wirksamkeit setzen,⁴ ist die Dynamik des Lebensgeschehens geknüpft. Ohne diesen Widerspruch im Grunde des Lebens wäre „keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte“.⁵ Weil jedoch der Widerstreit dieser gegensätzlichen Kräfte, wäre er allein wirksam, die Einheit des Lebens zerreißen müßte, setzt Schelling ihnen eine dritte zur Seite, die als reale Einheit der Gegensätze zugleich das Fortbestehen des Gegensatzes möglich macht. Diese dritte Potenz, „das gegen beide Gleichgültige“,⁶ ist an Stelle des früheren Prinzips der „Indifferenz“ getreten. Während aber im Identitätssystem die indifferente Mitte der Gegensätze ein metaphysisch Letztes bedeutete, sieht Schelling jetzt in ihr nur noch das vollendende Schlußglied des Naturseins oder des „Notwendigen in Gott“.⁷ Die dritte Potenz beschließt die Verkettung der Kräfte, deren Zusammenwirken das innere Triebwerk des Lebensgeschehens ausmacht. Mit ihr vollendet sich der „Zirkel des Seins“, von dem alles Leben gehalten ist. „Ewig erzeugt sich der Gegensatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegensatz von der Einheit verzehrt, um immer neu aufzuleben. Dieses ist die Feste, der Herd des beständig sich selbst verbrennenden und aus der Asche sich neu verjüngenden Lebens“.⁸

Die Idee vom Kreislauf der Kräfte ist bei Schelling nicht neu. Schon in seiner Naturphilosophie hätte er das Wesen des Lebensgeschehens in eine „Aufeinanderfolge von Prozessen gesetzt, die kon-

¹ W. I 8 S. 215, 216.

² A. n. O. S. 211, 215.

³ A. n. O. S. 212, 215.

⁴ A. n. O. S. 228, 246; vgl. schon W. I 7 S. 440.

⁵ W. I 8 S. 219.

⁶ A. n. O. S. 228.

⁷ A. n. O. S. 239.

⁸ A. n. O. S. 230.

tinuierlich in sich zurückkehren“.¹ Doch hat sich die Bedeutung dieser zirkelhaften Verkettung der Lebenskräfte auf dem Boden der Willensmetaphysik entscheidend gewandelt.² Schelling sieht jetzt in diesem Kreislauf den Ausdruck eines Strebens, das nie an sein Ziel kommt. Das Innere der Natur ist ihm ein mit sich selbst im Widerstreit befindliches Willensleben, das immer wieder zerstören muß, was es aufbaute, um neu zu beginnen. Daher entsteht jene „durch die ganze Natur gehende alternierende Bewegung, des ewigen Zusammenziehens und Wiederausbreitens, der allgemeinen Ebbe und Flut“, deren Gleichnis in den einzelnen Naturerscheinungen sichtbar ist: „Der Baum z. B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit, nur um wieder aufzusteigen.“³ Es ist, als ob zu dieser Zeit ein Schleier von den Augen des Denkers gefallen wäre, der ihm bisher die Abgründigkeit des Lebens verborgen hätte. Schelling, der in seiner Jugend wie kaum ein anderer die Welt als Ausdruck und Abbild göttlichen Lebens gefeiert hatte, erblickt nun „das Rad der Geburt“, an das alle Wesen geflochten sind, „die Kräfte jenes inneren, unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Feuer, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnen muß“.⁴

Die innere Triebkraft dieses Kräftelebens sieht Schelling — ähnlich wie später Schopenhauer — in einem unerlösten blinden Drang. Der Grund der Natur ist ihm eine „beständige Begierde, ein unablässiges Suchen, eine ewige, nie gestillte Sucht zu sein“.⁵ Im Gegensatz zu Schopenhauer aber kennt Schelling den Willen nicht nur als seinsgebundenen blinden Drang, sondern ebenso ursprünglich als selbstmächtiges freies Wirken. Seine Lehre von den zwei Stämmen des Lebens, die er in den „Untersuchungen“ noch mit einer gewissen Abstraktheit entwickelt hatte, erlaubt es ihm, das Weltgeschehen gleichzeitig von zwei Seiten her, den elementarisch gefaßten Naturpotenzen und einem geistbestimmten Willenswirken, zu betrachten. Die Willenskräfte der Natur bedeuten so für Schelling gleichzeitig geistige Wirksamkeiten, deren sich die Gottheit in ihrer weltschaffenden Selbstoffenbarung als ihrer Mittel und Werkzeuge bedient.⁶ Sie sind nach einem Ausdruck

¹ W. I 2 S. 549.

² Doch klingt auch diese Bedeutung des Zirkels schon bei dem jungen Schelling an, als er im „System des transzendentalen Idealismus“ geschichtliches Sein dem „ewigen Zirkel von Handlungen“ gegenüberstellt, in den das Tier eingeschlossen ist. W. I 3 S. 593. Eine ganz andere Bedeutung aber hat der Zirkel W. I. 7 S. 216.

³ W. I 8 S. 231.

⁴ A. a. O. S. 230. ⁵ A. a. O. S. 231.

⁶ Vgl. dazu in den „Untersuchungen“ S. 363. „Dem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als Werkzeug sich unterordnet.“

Creuzers, dessen Mythologieforschungen Schelling zu dieser Ausgestaltung der Potenzenlehre mit angeregt haben, „demiurgische Potenzen“.¹ Zu Mitteln herabgesetzt und eingegliedert in den Zusammenhang eines göttlichen Schöpfungsgeschehens finden die Urkräfte die Erlösung von ihrem dranghaft blinden Dasein, sie werden zu den bleibenden Grundlagen einer höherführenden geschichtlichen Entwicklung. Aber nicht nur eine geschichtliche Entwicklung, sondern auch das Sein der Natur, das Universum in seiner gegenwärtigen Gestalt wären nicht denkbar, wenn nicht in weitestem Maße die Kräfte des Naturlebens aus ihrem ursprünglichen Umtrieb befreit und einem gestalthaften Aufbau eingeordnet worden wären. Indem Schelling das Innere der Natur als ein unerlöstes Willenstreiben erfaßt, verkennt er doch nicht, daß dies „unermüdliche Feuer“ von einem höheren Prinzip gedämpft und ins Innere zurückgedrängt ist. Daß die Welt nicht als ein Chaos von Kräftewirkungen, sondern als ein gestuftes und gegliedertes Ganzes den Einzelwesen die Möglichkeit eines bestandhaften Daseins gewährt, setzt das Eingreifen einer Wirklichkeit voraus, die im Gegensatz zu den Naturpotenzen ihrer selbst mächtig und darum eines ordnend gestaltenden Wirkens fähig ist.

2. Dieses in den Kreislauf des Naturgeschehens eingreifende höhere Prinzip konzipiert Schelling in der umfassendsten Gestalt. Er sieht seine Wirkungen ebenso im Zusammenhang der organischen Lebenserscheinungen, wo ohne seinen Einfluß „bald eine Stockung aller Kräfte, eine rückgängige Bewegung alles Lebens entstehen würde“,² wie innerhalb der menschlichen Seele, die nur durch die Gegenwart eines Höheren zu sich selbst erweckt und auf die Bahn einer höherführenden Entwicklung geleitet werden kann.³ Alle Gesundheit und Vollkommenheit des Lebens beruht für Schelling darauf, daß der zirkelhafte Umtrieb der Kräfte, in dem jedes Wesen von Natur befangen ist, durchbrochen und die Möglichkeit einer stetig fortschreitenden Lebensbewegung geschaffen wird. Durch alle Seinsbereiche hindurch ist darum nach Schellings Überzeugung ein fortdauerndes Eingreifen höherer Kräftewirkungen anzunehmen, die — als auf ihre letzte Quelle — auf das selbstmächtig freie Wirken der Gottheit zurückweisen. Die Wirkung dieser Kräfte, durch die jeweils ein Wesen über sich selbst hinausgehoben und einer in gesunder Weise fortschreitenden Entwicklung

¹ Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker* II S. 293; vgl. II S. 318 „kosmogonische Potenzen“, über Schellings Beziehungen zu Creuzer vgl. die Beilage zu den *Weltaltern*, über „Die Gottheiten von Samothrake“ W. I 8 S. 347 ff., 395.

² W. I 8 S. 248.

³ A. a. O. S. 239 ff. Daß die Seele eines solchen „freimachenden Einflusses von oben“ nicht entraten kann, hatte vorzüglich Baader betont. Siehe „Über den Affekt der Bewunderung und Ehrfurcht“ *Werke I*, 1 S. 29 Anm.

eingegliedert wird, sieht Schelling wesentlich in einem Prozeß der inneren Scheidung, durch die seine ineinander verschlungenen und gleichsam verkrampften Kräfte auseinander gelöst und in ein Verhältnis der Unterordnung und des lebendigen Zusammenhangs gesetzt werden. In diesem Vorgang der Scheidung glaubt Schelling das eigentliche Geheimnis der schöpferischen Fortentwicklung sowie überhaupt aller heilenden und kräftigenden Wirkungen zu erkennen. So beruht etwa für Schelling das Wesen des Schlafes auf einer „Krisis“ der Lebenskräfte. Im Schlafzustand sind „die inneren Kräfte des Menschen, die im wachenden Zustand wirken“, nicht verloren, sondern in einen andersartigen Zusammenhang gestellt. Während im wachenden Zustand des Menschen „alle Kräfte von einer sie zusammenhaltenden Einheit, gleichsam von einem gemeinschaftlichen Aussprechenden oder Exponenten beherrscht“ sind, wird im Schlaf in einer für uns nicht ohne weiteres erkennbaren Weise „dies Band gelöst“. Es tritt nun jede Kraft „in sich selbst zurück, jedes Werkzeug scheint nun frei, für sich und in seiner eignen Welt zu wirken, . . . und indes das Ganze nach außen wie tot und wirkungslos ist, wird im Innern ein sonst durch das „höhere Geistesleben“ niedergehaltenes „schaffendes Wesen“ wirksam“. ¹ In ähnlichem Sinne sucht Schelling in den Weltaltern die Vorgänge der Zeugung und des Todes, die Entwicklung eines schöpferischen Entwurfs in der Seele, die Erscheinungen der Hypnose und des Heilmagnetismus usw. zu verstehen. In allen diesen Fällen sieht er den Ausgangspunkt für ein schöpferisches Neuwerden in der Verselbständigung, Scheidung oder Lockerung der zugrunde liegenden Kräfte, durch die sie einer neuen Verknüpfung fähig werden. ²

Die bedeutsamste Anwendung und tiefste Begründung aber findet der Gedanke der schöpferischen Krisis in der Lehre von der inneren Entscheidung als der Bedingung der Möglichkeit geschichtlichen Seins. Geschichte ist für Schelling die Offenbarung einer Kraft, die in handelndem Beginnen und im Festhalten und Weiterentwickeln des Begonnenen dem Dasein einen bestandhaften Sinn verleiht. Im Gegensatz zu dem Sein der Natur und ihrem „in einem beständigen Zirkel umlaufenden Leben“ gibt es in der Geschichte „ein Weiterschreiten von einem als endgültig gesetzten Anfang aus — einem Anfang, der nicht immer wieder anfängt, sondern beharrt“. ³ Die Fähigkeit, einen Anfang zu setzen und auf ihm in einer Tatenfolge stetig aufzubauen, ist die Kraft, die geschichtliches Leben möglich macht. Sie eignet nach Schellings

¹ Siehe W. I 8 S. 277, 292.

² A. a. O. S. 233, 240 ff., 265, 275, 277, 291, 292, 293 ff., 296. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Reflexionen über den Tod in dem Gespräch Clara. I 9 S. 48 ff.

³ W. I 8 S. 229.

Überzeugung in absoluter Weise nur der Gottheit,¹ doch kann der Mensch in den Grenzen seines Wesens an der Freiheit der Geschichte begründenden göttlichen Lebens teilnehmen. Die Voraussetzung dafür ist ein Akt der Freiheit, durch den der Mensch sich von sich als einem bloß naturbestimmten Wesen scheidet. Indem er den Kreislauf des naturhaften Lebens mit der Kraft seines „ewigen Selbst“² in sich durchbricht und sich entschließt, sich zum bleibenden Träger einer weiterführenden Entwicklung zu machen, gewinnt er die Möglichkeit einer geschichtlichen Existenz. Ein anderes Stehn in der Zeit ist damit gegeben. Der sich Entschließende läßt sich selbst als ein Vergangenes hinter sich zurück, er gewinnt eine bestimmt entschiedene Gegenwart und macht sich Zukunft als eine fortschreitende Weiterentwicklung möglich. „Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden hat“, sagt Schelling, „hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich von sich selbst, dem Untergeordneten seines Wesens loszureißen, ist fähig, sich eine Vergangenheit zu schaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegenseht.“³ Diese eigentliche geschichtliche Zeitlichkeit ist dem Menschen nicht ohne weiteres „von Natur“ gegeben. „Die meisten wissen keine Zeit als die in jedem Augenblick durch eben diesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist“. Diese „ewig werdende“, nie Bestand gewinnende Zeit ist in Wahrheit der Ausdruck des in sich selbst kreisenden Naturlebens.⁴ Sie offenbart ein Dasein, das sich noch nicht selbst ergriffen und auf die Ebene geschichtlichen Seins gestellt hat.

Für die geschichtliche Zeit mit ihrer konkreten Artikulation nach den verschiedenen Dimensionen hin, ihrer Gliederung in „Zeiträume“, Epochen usw. ist nach Schellings tiefsinniger Deutung der Akt der Freiheit die Wesensvoraussetzung. Schelling macht von dieser Erkenntnis die Anwendung in seiner Auffassung des göttlichen Wesens. Gottes Sein kann nicht, wie es in der Tradition der christlichen Metaphysik meist geschah, als „ewige Gegenwart“ aufgefaßt werden. Wenn sich keine wahre Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruhte, so hat eine „ewige Gegenwart“ eine „ewige Vergangenheit“ zur Voraussetzung.⁵ Gottes Sein ist vielmehr als ein wesentlich geschichtliches aufzufassen, wenn auch seine Geschichtlichkeit von der des

¹ W. I 8 S. 239, 305 ff.; vgl. ferner W. II 2 S. 124, 3 S. 373.

² W. I 8 S. 239, 305 ff.

³ A. a. O. 259.

⁴ A. a. O. S. 230. Wenn Schelling hier die in der dritten Potenz geschlossene Folge der Lebensmächte als Zeit charakterisiert, so ist dabei vielleicht eine durch Creuzer vermittelte Anregung altgriechischer Spekulation wirksam geworden. Siehe bei Creuzer a. a. O. III S. 309 ff., 320.

⁵ A. a. O. S. 260.

endlichen Wesens grundlegend verschieden als eine „ewige“ zu verstehen ist. Das Leben der Gottheit offenbart sich nach Schelling in einer Folge von „freien Handlungen“, durch die sich „Ewigkeit in Zeit aufschließt“. Diese Tatenfolge, die aus Gottes freier Selbstentschließung hervorgegangen ist, liegt der menschlichen Geschichte, wie überhaupt allem Schöpfungswerden als seine real metaphysische Wurzel zugrunde.

3. In dem Akt der Selbstentscheidung findet Schelling das bestimmende Moment im Zusammenhang der Lebenspotenzen, die Offenbarung der Wirklichkeit, die dem Lebensgeschehen seine Richtung vorschreibt. In stufenweiser Entfaltung dieses Grundgedankens sucht er in den Weltaltern die Entstehung der verschiedenen Seinsbereiche aus einer Folge von Entscheidungen begreiflich zu machen.¹ Durch diese Entscheidungen werden die miteinander kämpfenden und aneinander gebundenen Urkräfte auseinander gelöst und in einen Zusammenhang der Sukzession und stufenweisen Unterordnung gestellt. Das Stufensein ist den Potenzen in der Philosophie des alten Schelling nicht mehr ursprünglich eigen, sondern wird ihnen erst durch ein höheres Prinzip aufgeprägt. Nur die Möglichkeit zu einer solchen Eingliederung, die freilich auch ihre wahre Bestimmung ausmacht, liegt in ihnen selbst. Diese in ihnen ruhende Möglichkeit wird durch das Eingreifen des höheren Prinzips entfaltet und in das ihr wesensmäßig zukommende Verhältnis gestellt. Ihre Bestimmung als Potenzen verwirklicht sich, indem eine der andern zur Grundlage und Mittel ihrer Verwirklichung wird. Ein Grundcharakter des Lebensgeschehens findet damit bei Schelling seine metaphysische Ausdeutung. „Jede Art von Leben ist eine Folge und Verkettung von Zuständen, da jeder vorhergehende Grund, Mutter, gebärende Potenz des folgenden ist. So ist das natürliche Leben die Staffel zum geistigen; früher oder später kommt es an einen Punkt, wo es nicht mehr weiter kann, und einer höheren bedürftig ist, um über sich hinaus gehoben zu werden.“

Den Entwicklungszusammenhang, in den die Potenzen innerhalb des Lebensgeschehens treten, denkt Schelling nicht nur als ein Ineinandergreifen verschiedenartiger Kräfte, sondern als die Umwandlung eines zugrunde liegenden Identischen. Darin liegt ein bedeutsames Moment, das die Potenzenlehre des alten Schelling mit der philosophischen Methode seines Identitätssystems verknüpft.² Die gegensätz-

¹ Der Gedanke der Entscheidung kommt in den Weltaltern in dreifacher Gestalt vor: als „blindlings geschehene Entscheidung zwischen den Urkräften“ a. a. O. S. 220, „als durch die Gegenwart eines Höheren erweckte Sehnsucht und Bemühung zur Scheidung, in der die Möglichkeit, sich zu entscheiden“ gründet S. 241 und schließlich „als die frei vollzogene Selbstentscheidung Gottes, die nur die Möglichkeit ihrer selbst voraussetzt“ S. 296 ff.

² Über die Schwierigkeiten, die sich durch diese Verknüpfung für Schellings philosophische Betrachtung ergeben s. u.

lichen Grundkräfte denkt Schelling zwar einerseits als voneinander unabhängig, jede „ein Wesen für sich“, ein „eigentliches Prinzip“, andererseits bedeuten sie ihm doch auch nur verschiedenartige Erscheinungsformen des Einen Lebendigen.¹ In jeder ist das Lebensganze, jede schließt ihren Gegensatz in sich, ihr verschiedenartiges Sein beruht nur auf „einem entgegengesetzten Verhältnis, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener ersten Lebenskräfte“. „Was in der vorausgehenden Potenz das Äußere, Einschließende, Verneinende war, ist in der folgenden selbst das Innere, Eingeschlossene, selbst Verneinte; und umgekehrt, was dort das Gehemmte war, ist hier das Freie“.² In diesem Verhältnis sieht Schelling die Möglichkeit einer schöpferischen Fortentwicklung. Es bedarf nur einer „Herauswendung dessen, was verborgen und einer Hineinwendung dessen, was offenbar, um das eine in das andere zu versetzen und gleichsam zu verwandeln“.³ Dieses Prinzip einer abwechselnden Herauskehrung der gegensätzlichen Kräfte ist für Schelling das bestimmende Gesetz der Lebensentwicklung. Die Kraft, die in einer bestimmten Periode beherrschend im Vordergrund stand, ist in der folgenden Periode ins Innere zurückgetreten und zum dienenden Glied des Lebensganzen geworden. Schelling erläutert dieses allgemeine Lebensgesetz an den Entwicklungsperioden eines organischen Wesens, in deren erster nach alter Lehre die „wachtümliche“, in der folgenden die „bewegende“, endlich die „empfindliche“ Seele herrsche.⁴ Immer ist in einer solchen Entwicklungsfolge das zeitlich zuerst hervortretende Prinzip dazu bestimmt, im weiteren Verlauf der Entwicklung zum Untergeordneten und zur Basis eines höheren Lebensprinzips zu werden.⁵

Eingegliedert in den Zusammenhang der Lebensentwicklung sind die Potenzen positiv schöpferische Kräfte. Nicht die wirkende Ursache des Lebensgeschehens sind sie, aber ein mitwirkendes, zum konkreten Dasein notwendiges Prinzip. Schelling bezeichnet darum die Gesamtheit dieser Kräfte auch als die „ins Sein bringende oder gebärende Potenz“.⁶ Diese lebengebende Bedeutung aber haben sie nur in ihrer jeweiligen Unterordnung unter ein höheres Prinzip. Wo sie sich dieser Unterordnung entziehen und zu einer Eigenwirksamkeit sich aktualisieren, da ist Zerstörung des gesunden Lebenszusammenhangs, Krankheit usw. die notwendige Folge. „Wenn ein organisches Wesen erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorschein, die zuvor in ihm verborgen lagen“, und nun

¹ W. I 8 S. 227, vgl. auch S. 199, wo Schelling als den Gegenstand der Wissenschaft die Entwicklung eines lebendigen Wesens bezeichnet.

² A. a. O. S. 227.

³ A. a. O.

⁴ A. a. O. S. 310.

⁵ A. a. O. 8 S. 220.

⁶ A. a. O. S. 269.

„von dem beherrschenden Geist verlassen frei ihren eignen Wirkungsweisen und Neigungen folgen können“.¹ Dieses Hervortreten der Grundkräfte ist für Schelling² wesentlich ein Rückfall in den Zustand der ursprünglichen Natur mit seinem unversöhnten Widerstreit der blinden Kräfte. So wie alle gesunde Entwicklung an die „Stetigkeit des Übergangs von der niederen in die höhere Potenz“ gebunden ist, haben umgekehrt „natürlicher und geistiger Tod“, alle Formen der Zerstörung ihre Ursachen in der Aufhebung oder Hemmung dieser Entwicklungsfolge. Die Möglichkeit einer solchen rückgängigen Lebensbewegung aber ist immer gegeben, weil die Kräfte des Anfangs im Grunde des Lebens noch wirksam sind und in der „beständigen Bereitschaft“ sind, als „eigene“ hervorzubrechen. Das ist die innere Abgründigkeit und Gefährdung, die allem Leben innewohnt, und die Schelling zu dem Wort bestimmt, daß die Gottheit über „einer Welt von Schrecken“ throne.³ Aber auch nur weil jenes Leben der ewigen Natur nicht getötet, sondern nur in „den Zustand der Potentialität zurückgesetzt“⁴ und im Grunde des Daseins wirksam geblieben ist, kann auch die Einheit des Lebenszusammenhangs „keine tote, sondern eine ewig bewegliche“ sein.

Noch mehr als in seiner Schrift über die Freiheit nähert sich Schelling in diesen Gedankengängen den Lehren von Jakob Böhme. Die Potenzen entsprechen den „Quellgeistern“ oder „viel Willen“, in denen nach Jakob Böhme alles Leben steht, und die in ihrer Unterordnung unter ein Prinzip des Lichts zu „Ursachen des Lebens der Beweglichkeit und Freuden werden“.⁵ Bestimmungen wie „herb“, bitter“, „Angst“ usw., mit denen Böhme das Leben dieser ursprünglichen „Gestalten“ des Willens beschreibt, kehren bei Schelling wieder. Doch bedeuten sie hier weniger Qualitäten des Seins als Stimmungen im Grunde der Seele, durch die das unterirdische Leben der Willenskräfte dem Menschen fühlbar wird.⁶ So ist ihm Angst die „Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs“, in der sich verrät, daß „alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren wird“.⁷ Er spricht von einem „tiefen, in allem Leben liegenden Unmut“, einem „Quell der Bitterkeit“, der sofort ausbricht, wenn er nicht immer durch eine höhere

¹ W. I 8, S. 268.

² Man kann in diesem Zusammenhang an Worte Hölderlins denken: „Ins Ungebundene geht stets eine Sehnsucht.“ — Daß schon dem jungen Schelling derartige Gedanken nicht ganz fern lagen, zeigt W. I 3 S. 324 Anm. 3, 4, 363, 222 Anm. 2.

³ W. I 8 S. 268.

⁴ A. a. O. S. 267 ff.

⁵ A. a. O. S. 266.

⁶ Jakob Böhme in „Sex Puncta theosophica“, W. 6 S. 351.

⁷ Schelling W. I 8 S. 322.

Kraft niedergehalten und besänftigt wird,¹ als Erscheinungsformen, in denen sich das verborgene Grundwesen des Lebens verrät.

4. In der Fassung, die Schelling der Idee der Potenzen in den Weltaltern gibt, hat die Lehre vom Grunde der Existenz einen weitergreifenden Inhalt gewonnen. Der Grund als die Macht des unbewußt wirkenden Willens hat sich differenziert zu einer Mehrheit von Willensgestalten, die in ihrem Widerstreit die innere Dynamik des Lebensgeschehens begründen. Schelling hat damit die Möglichkeit gewonnen, das Leben der Natur und das sittlich bestimmte geschichtliche Dasein des Menschen aus einem einheitlichen metaphysischen Zusammenhang heraus zu begreifen. Die Erscheinungen des organischen Lebens, die Schelling in den „Untersuchungen“ nur als „Gleichnis“ der sittlichen Verhältnisse heranzog,² stehen in den Weltaltern im Vordergrund. Von den Kräften des Naturlebens, die auch dem menschlichen Dasein zugrundeliegen, radikal geschieden und ihnen als ein absolut Andersartiges gegenübergestellt aber hat Schelling in den Weltaltern das handelnd sich entscheidende Selbst. Dieses setzt in anderer Weise als die von sich selbst her getriebenen Willensmächte, durch freie Entschliebung dem Leben einen Anfang und „Grund“.³ Beide dem Leben Grund gebenden Prinzipien stehen sich in den Weltaltern selbständig und ziemlich unvermittelt gegenüber. Das Selbst wird von Schelling vorzüglich in seinem Gegensatz gegen das naturhaft gebundene Dasein herausgestellt. Durch seine negative Bestimmtheit, als das Naturfreie, nicht Seiende, Wille, der nichts will, gemahnt es noch an das Absolute des Identitätssystems.⁴ Andererseits begreift Schelling es doch als die bestimmende Wirklichkeit im Zusammenhang des Weltgeschehens. Es bleibt darum die Frage, wie das Naturfreie gleichwohl in den Kreislauf der Naturwirkungen eingreifen, das „Potenzlose“ doch das entscheidende Glied in der Kette der Potenzen bilden könne. Das Verhältnis des Selbstes zu den Potenzen, die ihm wie mythische Mächte von persönlichem Eigenwesen entgegenstehen, ist in den Weltaltern nicht zu völliger Deutlichkeit gebracht. Dieser Umstand dürfte mit dazu beigetragen haben, daß die Weltalter Fragment geblieben sind. Trotz der grundsätzlichen Einsichten über die Möglichkeit geschichtlichen Seins gelingt Schelling in den Weltaltern nur die Konstruktion der Gottheit als Natur.

Nur langsam — in einer philosophischen Entwicklung, die sich über Jahrzehnte hin erstreckt — ist es Schelling gelungen, über diese Grund-

¹ W. I 8 S. 319. „Schmack“ der Bitterkeit, sagt Schelling im Anklang an Böhmcs Sprachgebrauch.

² A. a. O. S. 366 ff.

³ So I 8 S. 229; vgl. ferner S. 304, 314 ff.

⁴ A. a. O. S. 233 ff.

verhältnisse seiner metaphysischen Weltkonzeption weitergehend Licht zu verbreiten. Die wesentlichen Etappen¹ dieser Entwicklung lassen sich in Schellings nachgelassenen Vorlesungsniederschriften verfolgen. Die entscheidende Wendung wird in der „Darstellung des philosophischen Empirismus“ vollzogen. Schelling begreift hier die ursprünglichen Gegensätze als Seinsmomente an der absoluten Wirklichkeit, die durch den handelnden Willen als Potenzen, reale Möglichkeiten eines in gestufter Folge zu verwirklichenden Handelns erfaßt und ergriffen werden.² Die Potenzen werden zu den Seinsvoraussetzungen und gleichzeitig Grundgestalten des handelnden Willens. Damit erst haben Schellings Grundbegriffe die Klarheit gewonnen, die in der Konsequenz der von ihm seit den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ verfolgten Fragestellung angelegt war.

Die letzte Gestalt der Potenzenlehre:

Die Seinsvoraussetzungen des handelnden Willens

In der letzten Gestalt, die Schelling seinen philosophischen Gedanken gab, der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“, versteht er die Potenzen als immanente Bestimmungen im Seinszusammenhang des göttlichen Lebens.³ Gott ist ihm der Inbegriff der Prinzipie. Er hat die Grundprinzipien des Weltseins aber ursprünglich nicht als solche in sich, nicht als Möglichkeiten eines außergöttlichen Seins und damit überhaupt nicht als „Potenzen“, sondern als „Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seins“. Das Sein der Gottheit faßt Schelling unter Aufnahme des alten abendländischen Gottesbegriffs als die „aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit“, die darum nichts von Möglichkeit in sich enthalten kann.⁴ Erst von hier aus, „post actum“, erkennt und ergreift Gott die Bestimmungen seines Seins als Möglichkeiten eines von ihm in freiem Handeln zu verwirklichenden außergöttlichen Seins. Freilich wird durch diese Fassung des Potenzbegriffs die Schwierigkeit von Schellings philosophischer Konzeption zunächst noch gesteigert. Indem der Denker seine Grundprinzipien als Bestim-

¹ Eine wesentliche Etappe in dieser Entwicklung bedeuten die „Erlanger Vorträge: „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“. Schelling reflektiert hierauf den negativen Charakter der absoluten Wirklichkeit und die Möglichkeit, sie trotz ihres „unfaßlich-Seins“ erkennend zu begreifen. W. I 9 S. 217 ff. — Er stellt als den „positiven“ Charakter dieses Letztwirklichen heraus, daß es „frei ist, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen“. Aber noch immer steht ihm dies „Subjekt des Anfangs“ in einer gewissen „Indifferenz“ zu dem endlich gestalteten Sein. Sein Dasein im Endlichen ist für das Absolut-Freie nur ein Übergangszustand, den es einmal durchbrechen wird, um wieder zurückzukehren in die „ewige Freiheit“. A. a. O. S. 219 ff.

² W. I 10 S. 286.

³ W. II 3 S. 250, 263.

⁴ A. a. O., vgl. dazu schon I 8 S. 237.

mungen des göttlichen Seins einführt, scheint er sie jeder konkreten Faßlichkeit zu entrücken. Hinzu kommt der äußerst abstrakte Charakter dieser spekulativen Gedankengebilde. Schelling operiert hier nach Diltheys Worten mit „den allgemeinsten und dem Denken unfaßlichsten Bestimmungen“.¹ Aber bei aller Weltenferne und atemberaubenden Abstraktheit, die den metaphysischen Konstruktionen des alten Schelling eigen ist, fühlt sich der Leser doch immer wieder von einer eigentümlichen in ihnen verborgenen Lebenswahrheit und Bedeutsamkeit angesprochen. Tiefen der Innerlichkeit klingen in ihnen an, die so erst dem greisen Denker sich zu erschließen begannen. Wiederholt weist Schelling selbst auf den Zusammenhang hin, den seine spekulativen Begriffe mit den „uns näher liegenden“ Erfahrungen des sittlichen Lebens haben. „Daran erkennt man die Tiefe in der Wahrheit philosophischer Prinzipien, daß sie zugleich von der tiefsten sittlichen Bedeutung sind“.² Das Verhältnis, das Schellings Grundbegriffe zu bestimmten Phänomenen des sittlichen Lebens haben, ist darum kein nachträgliches und zufälliges, sondern in ihrem ursprünglichen Erfahrungsgehalt begründet. Schelling hat seine Grundbegriffe aus der Selbsterfahrung gewonnen und von da ausgehend die Konstitution alles Lebens zu verstehen versucht. Ihre Beziehung auf Phänomene der menschlichen Selbsterfahrung macht, wie Schelling selbst betont, die „eigentliche Verständlichkeit“ der Grundprinzipien seiner Philosophie aus.³

Der menschlich sittlichen Grundbedeutung der Potenzen widerspricht nicht die universale Anwendung, die Schelling selbst von diesen Begriffen macht. Denn Schelling war, im Sinne der alten Mikrokosmosidee, der Auffassung, daß der Mensch die Grundkräfte und Gesetze alles Lebens in sich selbst umfasse,⁴ und daß darum, „wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einem kurzen Inbegriff gefaßt hätte“.⁵ In diesem Sinne ist der Denker auch bei seiner philosophischen Auslegung des Seins der Gottheit bewußt anthropomorphistisch vorgegangen, und er war überzeugt, daß nur auf diesem Wege ein lebensvoller Begriff vom göttlichen Wesen zu gewinnen sei. „Suchet die

¹ Dilthey, Werke IV S. 277. — Schelling selbst spricht davon, daß der Geist, um die Potenzen des Seins zu erfassen, sich gleichsam in eine „Wüste“ zurückziehen müsse. W. II 2 S. 76.

² W. II 2 S. 158 ff., vgl. 3 S. 67, 199.

³ A. a. O. S. 199.

⁴ In seiner ersten Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie“ W. I 2 S. 42. vgl. dazu I 7 S. 305, 396, 432, 8 S. 207 ff., 10 S. 382, II 2 S. 491.

⁵ W. I 8 S. 201; vgl. 7 S. 457. In der „Phil. d. Myth. u. Offb.“ sucht dann Schelling die Möglichkeit eines solchen Inbegriffseins aus dem Zusammenhang des Schöpfungs-werdens zu begreifen. W. II 3 S. 287, 303, 352, 364, 2 S. 116, 126.

Merkmale“, so rief schon der jugendliche Denker aus,¹ „an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird euch das übrige alles zufallen“, und er hat diesen Grundsatz in seiner philosophischen Entwicklung in einer immer umfassenderen Weise zu verwirklichen versucht. Es ist darum im Sinne des Philosophen selbst, wenn wir die Wirklichkeiten, die seiner Potenzlehre zugrunde liegen, zunächst „in uns selbst“ suchen.

2. In den „Weltaltern“ war es die Idee der Selbstentscheidung, von der ausgehend Schelling das Wesen des Geschichte begründenden göttlichen Wirkens zu enträtseln strebte. Die Tat der Selbstentscheidung brach hier nach Schellings Darstellung unmittelbar aus dem seinsfreien Zustand des in sich ruhenden göttlichen Wesens hervor.² Das zuständige Insichsein des göttlichen Wesens, das Schelling als einen „Willen, der nichts will“, beschrieb, und das göttliche Handeln standen sich in einer gewissen Unvermitteltheit gegenüber. Beide Momente des göttlichen Seins sucht Schelling nun in Eins zu fassen durch den Begriff eines Wollens, das im wirkenden Ausschierausgehen nicht aufhört, in sich zu beruhen, . . . „als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehn“.³ Schelling bestimmt ein solches Sichauswirken durch den Begriff des „Beisichseins“.⁴ Sein Blickpunkt ist dabei das sittliche Selbstbewußtsein des Menschen. Als ein wahrhaft Wollender fühlt sich der Mensch nur, wenn er in seinem Wirken, nach Goethes Worten, „nicht sich selbst vermißt“. Die Idee eines Menschseins, das in tätiger Selbstverwirklichung in sich begründet und seiner selbst gewiß bleibt, ist es, die Schelling bei seiner Konstruktion der Potenzen des Seins vorleuchtet.

Vor allem deutlich wird dieser Zusammenhang im Hinblick auf die Bestimmungen, die Schelling dem „Beisichsein“ als seine es vermittelnden Vorbegriffe voraussetzt. Dem Beisichsein als der abschließenden dritten Potenz gehen als erste und zweite Potenz das „Seinkönnende“ und das „rein Seiende“ voraus. Auch die erste und zweite Potenz sind für den alten Schelling Weisen des Wollens,⁵ aber eines „uneigentlichen“. Während im Beisichsein ein Wollen gefaßt ist, bei dem der Wollende in besonnener Selbstmächtigkeit bei sich bleibt, geht er in diesen Formen des Wollens sich selbst verloren. Das Seinkönnende bezeichnet ein rein selbstisches Wollen. Es „entzündet sich in sich selbst“, von seiner eigenen Möglichkeit aus, und drängt zugleich über

¹ W. I 1 S. 112; vgl. dazu 7 S. 305, 396, 432, 8 S. 207 ff.; 10 S. 389.

² Vgl. W. I 8 S. 234, 298 ff.

³ W. II 3 S. 235.

⁴ W. II 3 S. 235.

⁵ A. a. O. S. 227, 237.

⁶ Siehe W. II 3 S. 239; vgl. ferner II 2 S. 36, 87; 3 S. 67, 199, 205, 206 ff., 213.

sich hinaus.¹ Von der Möglichkeit, die es „an sich“ ist, wird es zur Verwirklichung getrieben. Sofern keine Gegeninstanz da ist, die sein „Vorstreben ins Sein“ hemmen würde, ist es das „blindlings in das Sein Übergehende“. Darum muß es sich notwendig verlieren und in sein Gegenteil umschlagen. „Es ist schon als Seinkönnendes außer sich, außer sein Wesen gleichsam gezogen“.² Das Können, das es von sich selbst her ist, wird unversehens ein Nicht-mehr-anders-Können. — Im Gegensatz zu diesem ganz selbstischen ist das rein seiende ein ganz selbstloses Wollen. Es ist nicht von sich, subjektiv, sondern vom Objektiven her bestimmt. Schelling nennt es darum auch „Objekt“, im Gegensatz zum „Subjekt“, meint jedoch in beiden Fällen eine Seinsweise des Subjekts, das Subjekt als bloß subjektiv oder als objektiv bestimmt.³ Deutlicher noch wird der Gegensatz, wenn Schelling die erste Potenz als das bloß „sich Seiende“ der zweiten als dem „außer sich Seienden“ gegenüberstellt.⁴ Während in der ersten Seinsweise eine dranghaft blinde Selbstverwirklichung stattfindet, herrscht in der zweiten ein sozusagen wurzelloses Bestimmtheitsein des Willens von außen. „Ein Mensch“, sagt Schelling zur Erläuterung dieser Weise des Wollens, „dessen Wesen lautere Liebe wäre, reines, sich nicht versagen könnendes Wohlwollen, müßte in einer widerspruchsvollen Welt notwendig als unkräftig und gleichsam widerstandslos erscheinen“.⁵ Der Grund dafür ist, daß ein rein selbstloses Wollen nicht in der Kraft der Selbstheit, des Eigenwillens verwurzelt ist. Es fehlt hier jene Kraft, die Schelling früher als „kontraktive“ der expansiven“ entgegengesetzte. Beide Willensformen, das selbstisch in sich verschlossene und das selbstlos einem anderen hingeebene, bezeichnen noch nicht die höchste Wesenskraft des Menschen, die Schelling durch den Begriff des Beisichseins herauszustellen sucht, die Fähigkeit, in besonnener Selbstmächtigkeit sich handelnd zu verwirklichen.

Diese Seinsweise eines eigentlichen Wollens ergibt sich darum erst aus der Negierung der uneigentlichen Willensformen als das „von ihren Einseitigkeiten freie“.⁶ Während das Seinkönnende dadurch einseitig ist, daß es aus sich nicht in das Sein übergehen kann, ohne sich selbst als Potenz aufzuheben“, hört dieses eigentliche Wollen in seiner handelnden Selbstverwirklichung nicht auf Potenz, Subjekt möglichen Handelns zu sein. Darum ist es, wie Schelling sagt, das „als solches

¹ W. II 2 S. 227.

² A. a. O. 225, 237.

³ A. a. O. 2 S. 50 ff., 1 S. 288, 303.

⁴ A. a. O. S. 288. Diese Bestimmung des Gegensatzes bezeichnet Schelling als die allgemeinste. Sie ist auch in seiner eignen philosophischen Entwicklung zuerst hervorgetreten. Siehe W. I 1 S. 325 ff.

⁵ W. II 3 S. 221; vgl. dazu „Weltalter“ I 9 S. 210 ff.

⁶ W. II 3 S. 234.

seiende Seinkönnende“.¹ Von seiner Möglichkeit zu handeln wird das bei sich seiende Wollen nicht übermächtig, sondern es kann sie sich objektiv machen und frei besonnen verwirklichen. Dadurch unterscheidet es sich auch von dem „rein Seienden“, das von vornherein „nur Actus“, niemals Potenz ist, nicht sich selbst entscheidet, sondern immer schon entschieden und bestimmt ist.² Als Beisichsein verbindet das Wollen diese in gegensätzlicher Weise einseitigen Willensformen, eigenständig in sich ist es zugleich tätig nach außen gerichtet, „immerwährend actus“, und als objektiv bestimmte reine Aktualität verbleibt es zugleich in sich als Subjektivität, „Quelle des Wirkens“.

Aus dem Zusammenschluß gegensätzlicher Willensformen erhebt sich so für den alten Schelling jenes eigentliche Sein, das dem Lebensgeschehen als sein letzter Quellpunkt zugrundeliegt, das selbsthaft-selbstlose oder subjektiv-objektive Willenswirken. In dieser Weise eines „eigentlichen“ Wollens sich haltend ist das Subjekt „das sich selbst nicht verlieren Könnende, bei sich Bleibende“, ein Sein, für das, wie Schelling sagt, die Sprache kein andres Wort hat als „Geist“.³ Geist ist für den alten Schelling wesentlich Wille, der seiner selbst mächtig bleibende Wille.⁴ So bestimmt steht der Geist mit den Potenzen, die ihm zur Grundlage seiner Selbstverwirklichung dienen oder zu dienen bestimmt sind in engstem Zusammenhang. Ihre Bestimmung als Potenzen erfüllen sie nur, indem sie nicht für sich in ihrer Eigenheit sich ausleben, sondern im Zustande der Potenz verharren, das Seinkönnende, „indem es, ohne ein Sein für sich anzunehmen, in dem rein Seienden als in einem andern Selbst sich selbst besitzt — nicht als ein Seiendes, sondern als das unendlich Seiende“; das rein Seiende, indem es „zwar will, aber sich selbst nicht will, sondern nur das Seinkönnende will“.⁵ Indem so die Potenzen in einer gegenseitigen „Selbstunannehmlichkeit“ aufeinander gerichtet sind, vermittelt sich durch sie hindurch das Subjekt, das in beiden als das Eine, Identische lebendig ist, zur geistbestimmten Persönlichkeit.⁶ — Den Lebensgehalt dieser Bestimmungen, die freilich vielfacher Anwendung und Weiterführung fähig sind, können wir uns näherbringen, indem wir etwa sagen: Das Subjekt, das in beiden Potenzen lebendig ist, will als Seinkönnendes nicht sein Können, es will nicht seine natürlichen Fähigkeiten als solche genießen und auswirken, sondern mittels ihrer einen unendlichen Gehalt zur Verwirklichung bringen. Seine selbstische Eigenbewegtheit ist ihm

¹ W. II 3 S. 236.

² A. a. O. S. 235.

³ W. II 2 S. 57.

⁴ W. II 1 S. 461; vgl. 2 S. 58, 3 S. 235.

⁵ W. II 3 S. 234.

⁶ A. a. O.

nicht das Leitende, sondern nur der Träger der Willensverwirklichung. Andererseits erschöpft es sich als das aktuell Seiende nicht in der Verwirklichung eines überindividuellen Gehalts, sondern ist in seinem Handeln auf sich als das Seinkönnende gerichtet. Es will in seinem Handeln nicht nur dies bestimmte Handeln, sondern die Handlung als Verwirklichung der eignen Möglichkeit.¹ Diese Beziehung auf die eigene Selbstheit gibt seinem Handeln die innere Kraft und Lebendigkeit.

3. Wenn Schelling so in seiner Potenzenlehre den Geist als eine Synthese gegensätzlicher Formen des Willens konstruiert, so meint er damit nicht nur ein ideelles Verhältnis, sondern einen dynamischen Seinszusammenhang, in dem die ihrer selbst mächtige Willenshandlung apriori steht. Die übergreifende Potenz einer selbstlos-selbsthaften Willensverwirklichung hat die beiden andern abstrakt einseitigen Willensformen zur seinsmäßigen Voraussetzung. Die Möglichkeit eines geistbestimmten Wollens konstituiert sich aus einer Zweiheit von Willensrichtungen, die den von Schelling früher unterschiedenen Stämmen des Lebens entsprechen, einem Sein im Realen, dessen Ausdruck das selbstische Wollen, Bedürfnis,² Trieb und Eigensucht sind, und einem Sein im Idealen, in der Erhabenheit über das Reale, deren Ausdruck die Fähigkeit zur selbstlosen Hingabe und Aufgeschlossenheit für das Objektive ist.³ Sich selbst als handelnder Wille verwirklichen kann der Mensch nicht, ohne von diesen Grundkräften Gebrauch zu machen, die ihm den Stoff und die Form seines Wirkenkönnens vorgeben. In sehr ähnlichem Sinne wie Schiller die Möglichkeit eines wahrhaft freien Handelns in der vom Selbst gestifteten Synthese zwischen Stofftrieb und Formtrieb sah, faßt der alte Schelling das eigentliche Wollen als ein Mittleres und Höheres über dem bloß real triebhaft und dem rein geistig ideell bestimmten Handeln.⁴

Die Potenzen, auf denen der alte Schelling seine philosophische Systematik aufbaut, sind ihm also ursprünglich Seinsvoraussetzungen der selbstmächtig freien Willensverwirklichung. Während der absolute Wille, die Gottheit sie als solche selbst in sich aufweckt und zu Potenzen der eignen Willensverwirklichung macht, sieht sich der endliche Wille des Menschen von Anbeginn an in die Dynamik ihres Zusammen-

¹ Das eigene „reine Können“ ist für den Menschen, wie Schelling in anderem Zusammenhang sagt, „das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf“. W. II 1 S. 294, 2 S. 68, 258, 3 S. 208.

² Vgl. dazu die Charakterisierung der ersten Potenz als Mangel, Hunger nach Sein usw. II 2 S. 52, 3 S. 206, 1 S. 294.

³ In der selbstvergessenen Hingabe an das Objektive ist das Subjekt selbst nur mehr Objekt.

⁴ Die dritte Potenz als Mitte, II 2 S. 57, 3 S. 234. — Daß Schelling von Schillers ethisch-anthropologischen Gedanken unmittelbar angeregt wurde, zeigen die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“.

wirkens hineingestellt.¹ Indem Schelling seine Lehre von den Potenzen im Hinblick auf die Situation entwickelte, in die der Mensch als ein zu handelnder Selbstverwirklichung Aufgerufener gestellt ist,² war es doch nicht sein letztes Interesse, diese Situation in ihren Voraussetzungen zu erhellen. In den Potenzen suchte er nicht nur die strukturellen Voraussetzungen und Normen der Willensverwirklichung, sondern ihre Seinsgrundlagen, den Zusammenhang der wirkenden Kräfte, in dem das Handeln des Menschen metaphysisch begründet ist. Die Potenzen sind ihm die das Subjekt in die Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung einsetzenden Lebensmächte, die als solche nicht nur dem eigentlichen Handeln, sondern ebenso dem künstlerischen Gestalten und dem Denken zugrunde liegen.³ Sie sind überhaupt die Grundkräfte der menschlichen wie aller Natur. Nicht nur im Menschen sondern in allem Leben läßt sich ein ursprünglich Stoff erzeugendes, aber an sich selbst schrankenloses, ein es regelnd begrenzendes und ein drittes mittels der andern sich verwirklichendes, dem Ganzen Bestand gebendes und es gleichsam „besiegelndes“ Prinzip unterscheiden,⁴ durch deren Zusammenwirken erst das gestaffelte Ganze möglich wird, das in jedem Wesen, wie ein Urbild, nach dem es geschaffen worden, durchscheint.⁵ Schelling kommt so zu dem Begriff von „demiurgischen Potenzen“, die an allem schöpferischen Werden als seine allgemeinsten Ursachen wirksam sind.⁶ Alles konkrete Sein ist von den Potenzen als den allgemeinsten Ursachen erwirkt und aus ihnen gleichsam „zusammengewachsen“.⁷

Dies Wirken der Potenzen, aus dem Schelling die Welterscheinungen hervorgehend denkt, ist ihm nicht ein unpersönlich objektives, und darum unverrückbar sich vollziehendes Geschehen, sondern so, wie es persönliches Leben möglich macht, ist es auch selbst der Ausdruck eines persönlichen Lebens. Als wirkende Kräfte sind die Potenzen für den alten Schelling letztlich die Auswirkung persönlicher göttlicher Mächte. Der Mensch als Kreatur ist selbst ein Produkt dieser göttlichen Potenzen. Gleichwohl ist er gegen sie in Freiheit und auf sich selbst gestellt. Das göttliche Wirken hat ein persönliches und in sich selbstständiges Kreaturleben zum Ziel. Zwischen den in ihm wirksamen Lebensmächten sich zu finden, nicht einfach sich von ihnen bewirken zu lassen, sondern in Selbstentscheidung mittels ihrer sich selbst zu verwirklichen ist die Bestimmung des Menschen.⁸ Daher ist er auch in

¹ W. II 3 S. 202, I S. 554 ff.

² II 2 S. 126 ff., 152.

³ Vgl. W. I 10 S. 375, II 2 S. 76 ff., 4 S. 25. Als Wesenskräfte der menschlichen Natur charakterisiert sie Schelling in einem „anthropologischen Schema“, W. I 10 S. 289 ff.

⁴ II 1 S. 410, 2 S. 113, 17, 3 S. 288, 335, 346.

⁵ A.a.O. 2 S. 117, 3 S. 288.

⁶ W. II 2 S. 117, 1 S. 387 ff.

⁷ A.a.O. S. 217. ⁸ A.a.O. S. 126, 152 ff.

die Möglichkeit gesetzt, das eigentliche Verhältnis zwischen den in ihm wirkenden göttlichen Prinzipien zu verkehren. Indem er dies jedoch tut und die zur „Selbstunannehmlichkeit“ und Unterordnung unter eine höhere Wesenskraft bestimmten Kräfte zu einer Eigenwirksamkeit aufweckt — um sie sich als solche fühlbar zu machen —, geht er seiner ursprünglichen Selbstmächtigkeit verlustig. Die ihn bis dahin tragenden göttlichen Kräfte werden damit zu kreaturwidrigen Gewalten, die sein Bewußtsein transzendieren und ihn selbst entmächtigen.¹

4. Eine durch die Tat des Menschen herbeigeführte Verkehrung im Verhältnis zwischen den göttlichen Lebensprinzipien ist es, von der der alte Schelling als von der „Urtatsache“ ausgeht. Diese Betonung der „Tatsache“ hat zu dem Mißverständnis Anlaß gegeben, der alte Schelling habe Fichtes Idee, das idealistische Grundprinzip der Tathandlung, zugunsten der Tatsache geopfert.² In Wahrheit hat er gerade in radikalster Weise die sittlich bestimmte Tathandlung als den metaphysischen Quellpunkt des Weltgeschehens zu erweisen gesucht. Der Hinweis auf die faktisch geschehene Verkehrung im Verhältnis der Lebensprinzipien dient seit den „Untersuchungen“ als ein Beleg dafür, daß nicht eine objektive Vernunftnotwendigkeit, sondern „Handlung und Tat“ das eigentlich Wirkende im Schöpfungsgeschehen seien.³ Dagegen liegt ein neues Moment, das in Schellings Altersphilosophie hervortritt, und auch einen entschiedenen Gegensatz zu Fichte begründet, in der Anschauung von der positiven Wirksamkeit des Bösen im Sein. Für den alten Schelling ist das Prinzip der Hemmung nicht wie für Fichte wesentlich Trägheit, tote Materie, sondern selbst wirkender Geist,⁴ der durch sein Eingreifen den Lebensprinzipien jeweils eine gegensätzliche, positive oder negative Bedeutung gibt. Diese Auffassung bestimmt seine metaphysische Deutung der Entwicklung in Natur und Geschichte, die hier im einzelnen nicht mehr betrachtet werden kann. In beiden Fällen nimmt Schelling ein durch persönliche Tat verkehrtes Verhältnis zwischen den Lebensprinzipien zum Ausgangspunkt, die aber in der Natur ein Werk „des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit“ ist, in der Geschichte auf das Handeln des Menschen zurückgeht.

Innerhalb des Naturlebens sind mit göttlichem Willen die Potenzen aus ihrer ursprünglichen Verknüpfung innerhalb des göttlichen Lebens-

¹ II 2 S. 126, 152 ff.

² Dekker a. a. O. S. 84.

³ I 7 S. 376, 395. — Auch die Unterscheidung einer positiven und negativen Philosophie gründet in der Überzeugung, daß dem Weltgeschehen eine Folge von freien Taten zugrunde liegen, die als solche nicht apriori zu eruieren seien. W. II 1 S. 482 ff., 2 S. 125, 135, 3 S. 360, 4 S. 51.

⁴ W. II 2 S. 90 ff., 3 S. 303 ff.

zusammenhangs gelöst und in ein verkehrtes Verhältnis gestellt. Denn nur so wurde ein außergöttliches Kreaturleben möglich. Die Natur ist der außer sich gesetzte und darum nur noch blind wirkende Wille. Hier ist die erste Potenz, das Prinzip der Selbstheit, die im Beisichsein des Willens tragende Grundlage ist, „erhoben“ und zum Herrschenden geworden.¹ Es wirkt darum in der Natur ein bloß selbstischer, sich in sich verschließender und deshalb nach außen ohnmächtiger Wille. Den Ausdruck davon sieht Schelling in der nur mechanischen Kräftewirkungen unterliegenden toten Materie. „Der sog. tote Körper will eigentlich nur sich, er ist von sich selbst gleichsam erschöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht exzitiert wird“.² Doch findet in den verschiedenen Naturreichen eine stufenweise Überwindung dieses sich in sich „verstockenden“ selbstischen Prinzips statt. Das Tier etwa wird durch sein Wollen „außer sich“ gezogen, es ist in begrenztem Maße nach außen aufgeschlossen und hat gerade darum eine Quelle der Bewegung in sich selbst. Doch nur im Menschen ist die Kraft des selbstisch sich auslebenden Willens ins Innere zurückgewendet und damit zum Prinzip des Ichseins, eines selbstmächtigen weil selbstbewußten Wollens geworden. Der Mensch ist darum für Schelling, seiner ursprünglichen Idee nach, „das Sichselbstbesitzende der Natur“.^{3, 4}

Daß der Mensch durch eignes Tun dieser seiner ursprünglichen Selbstmächtigkeit weitgehend verlustig gegangen ist, bildet den Ausgangs-

¹ W. II 3 S. 206 ff.

² A. a. O.; vgl. I 7 S. 370, 10, 8 S. 382 ff.

³ II 2 S. 125, 3 S. 365; I 10, S. 388.

⁴ Für die Stufenordnung der Willensformen, wie sie Schelling hier entwirft, sind die Potenzen die bestimmenden Prinzipien. Schelling charakterisiert sie darum auch als die „allgemeinsten Arten“, „universalissima“. W. II 2 S. 115, 1 S. 288, 336. Im eigentlichen Sinn bedeuten sie jedoch nicht Arten, sondern jeweils einzig „artige“ Wirklichkeiten, in denen erst die Möglichkeit verschiedener Arten seinsmäßig begründet ist; so II 1 S. 288, 336, 2 S. 113 ff., 3 S. 76, 244. Weil in den Potenzen die Verschiedenartigkeit der Willensformen in ihrer grundsätzlichen Möglichkeit beschlossen ist, darum kann von ihnen aus das gesamte Sein in seinen durch das verschiedene Verhältnis der Willensgestalten bestimmten Abstufungen apriori erfaßt und entwickelt werden. II 1 S. 392, 2 S. 116 ff., 3 S. 64 ff., 76. Diese umfassende, alles Sein in seiner inneren Möglichkeit erschließende Bedeutung der Potenzen sucht Schelling zu erhärten, indem er sie als die Grundbestimmungen des Urgegenstands, des „Seienden selbst“ deduziert. In geistvoller Fortbildung von Gedanken Kants sucht er die Potenzen als Begriffe zu erweisen, die gedacht werden müssen, wenn „überhaupt ein Gegenstand gedacht werden soll“. II 2 S. 30 ff., 3 S. 77 ff., vgl. S. 49 ff., 228. Wie Kant die Grundbegriffe der Gegenständigkeit am Leitfaden der Urteilsformen entwickelt hatte, so bestimmt Schelling den „Begriff der Begriffe“ im Hinblick auf die Grundform aller Urteile, die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Diese als inhaltlich bestimmt gedacht, ergibt den Begriff eines Seinkönnenden, das als Subjekt dem Satz zugrunde gelegt wird, während es gleichzeitig im Prädikat als ein bestimmtes Seiendes erfaßt wird. II 1 S. 289, 2 S. 53, 3 S. 77 ff., 237. Es zeigt sich so in dem Grundakt des präzifizierenden Denkens eine deutliche Struktur analogie zu den Grundformen der schöpferischen Seinsgestaltung, die Schelling in seiner Potenzenlehre entwickelte. Diesen für die Erkenntnislehre bedeutsamen Ansatz hat Schelling selbst nicht mehr weitergeführt.

punkt für Schellings religiöse Metaphysik der Geschichte. Indem der Mensch die ihm zur Bewahrung anvertrauten Potenzen entfesselte, ist er der Gewalt dieser nun gegen ihn sich kehrenden und ihn entmächtigenden kosmischen Potenzen anheimgefallen. Das ist die Lage des mythologischen Bewußtseins, das Schelling als ein außer sich gekommenes begreift. Im Verfolg der religionsgeschichtlichen Entwicklung aber ist eine fortschreitende Zurückdrängung der den Menschen außer sich setzenden kosmischen Gewalten zu beobachten. Mittels einer philosophischen Deutung der Urkunden religiöser Erfahrung sucht der alte Schelling diesen Kampf zu erhellen, der sich auf dem Boden des menschlichen Selbstbewußtseins als ein real metaphysisches Geschehen abspielt. Träger der Gegenwirkung gegen die vom Menschen verursachte Verkehrung im Verhältnis der göttlichen Kräfte ist ihm die persönliche Gottheit des Christus. Dieser überwindet in stufenweiser Selbstoffenbarung das herrschend gewordene Prinzip des Widerwillens und setzt damit den Menschen wieder in seine verlorene Herrschaft über sich selbst ein. Mit dieser Christologie, die das zentrale Thema der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ bildet, führt Schelling einen Ansatz aus, den er schon in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ angedeutet hatte. „Um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten“, so hieß es dort, erscheine auch das Göttliche „in persönlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen.“¹

Die Betrachtung der philosophischen Entwicklung des alten Schelling, von der hier nur einige Grundzüge gegeben werden konnten, zeigt, daß in der Potenzlehre ein durchaus einheitlicher Ideenzusammenhang seinen Ausdruck gefunden hat. In seinem Mittelpunkt steht das idealistische Motiv der Tathandlung oder Selbstentscheidung, die Schelling in ihrem Zusammenhang mit der konkreten Ganzheit des persönlichen Lebens zu begreifen bemüht ist. Die Idee der Potenzen soll den dynamischen Zusammenhang der Kräfte des persönlichen Lebens ans Licht stellen, aus dem die Tathandlung wie aus ihrem Wurzelboden sich erhebt. In der Tiefe seines persönlichen Lebens ist der Mensch nach der Überzeugung dieses deutschen Denkers mit den Mächten, die alles Schöpfungswerden durchwirken, ursprunghaft verbunden. So erfaßte schon der junge Schelling im Grunde der menschlichen Wesenheit ein Ganzes von schöpferischen Kräften, das ihm gleichzeitig der Schlüssel war für ein Verständnis des Schaffens der Natur. Aber während dem jugendlichen Naturphilosophen diese alldurchwirkenden Kräfte wesentlich als die Grundlage von künstlerischen Gestaltungsmöglichkeiten sich offenbarten, begreift der gereifte Denker sie als

¹ W. I 7 S. 330.

Willensmächte, die den Menschen in Möglichkeit und Gefahr seiner Selbstentscheidung stellen. Als die ermöglichenden Mächte der sittlichen Willenshandlung machen die Potenzen auch die Gegenmöglichkeit verständlich: den Absturz des Menschen aus der ihm seinem Wesen nach zukommenden Lage des „Beisichseins“. In dieser ihrer realen Doppelseitigkeit bedeuten die Potenzen den stärksten Hinweis auf eine höchste Wesenskraft des Menschen, die in handelnder Selbstentscheidung sich verwirklicht. Nur beherrscht und zusammengehalten von dieser übergreifenden Potenz, die Schelling den „lebendigen Geist“ nennt, werden die einzelnen Potenzen zu dem, was sie ihrer Ursprungsbedeutung nach sind; die Seinsvoraussetzungen und ermöglichenden Kräfte der handelnden Selbstverwirklichung.

Auf dem Hintergrund des von dem alten Schelling in seiner Abgründigkeit erfahrenen Willenslebens gewinnt der Begriff des Selbstbewußtseins, den Schelling schon in seinen ersten Schriften, in Fortbildung Fichtes, aufgestellt hatte, als die Vereinigung gegensätzlicher Lebensrichtungen, eine wesentlich konkretisierte Bedeutung. Schelling nähert sich mit seiner Fassung den Potenzen als einseitig abstrakter und in deren Einseitigkeit das Subjekt entselftender Willensformen einer existenzialpsychologischen Behandlungsart im Sinne von Kierkegaard. Wahrscheinlich auch beeinflusst durch Schellings philosophische Ideen stellte Kierkegaard die Lage der bei sich seienden „Existenz“ in ein doppelseitiges Gegensatzverhältnis zu Lagen der Entselftung, die durch ein Zuviel an Endlichkeit oder Unendlichkeit, Möglichkeit oder Notwendigkeit bestimmt sind.¹ Im Gegensatz zu Kierkegaard erfaßt jedoch Schelling die der sittlichen Selbstbestimmung und Beobachtung sich erschließenden geistigen Lagen nicht nur als Möglichkeiten der Existenz, sondern in bezug auf ihre seinsmäßige Ermöglichung. Maßgebend für Schellings philosophischen Ansatz ist das Streben, letzte Erfahrungen sittlich seelischen Seins im Hinblick auf die in ihnen zur Offenbarung kommenden metaphysischen Wirklichkeiten zu durchleuchten.

Die Methoden, mittels derer Schelling diese Leitgedanken seiner Lehre von den Potenzen in der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ systematisch durchgeführt hat, und die Fragen, die sich an seine philosophische Systematik knüpfen, sollen in anderm Zusammenhang untersucht werden.

¹ Vgl. vor allem Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“.