



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes

Author(s): Paul Tillich

Reviewed work(s):

Source: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 9, H. 2, Philosophie der Gegenwart (1955), pp. 197-208

Published by: [Vittorio Klostermann GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20480761>

Accessed: 09/11/2011 07:46

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

<http://www.jstor.org>

*Gedächtnisfeier zum 100. Todestag von
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*

am 26. September 1954

SCHELLING UND DIE ANFÄNGE
DES EXISTENTIALISTISCHEN PROTESTES

Von Paul Tillich, Columbia University, New York.

I.

Meine erste Pflicht ist es, den Veranstaltern dieser Schelling-Feier für die Ehre zu danken, mich als Redner von jenseits des Ozeans zu rufen. Ich überwand meine Bedenken, dem Ruf zu folgen, als ich fühlte, daß ich mit dieser Rede etwas von der Verehrung zum Ausdruck bringen kann, die ich meinem großen Lehrer in Philosophie und Theologie schulde. Er war mein Lehrer, obgleich die Anfänge meines Studiums und das Jahr seines Todes genau 50 Jahre auseinander liegen; niemals in der Entwicklung meines eigenen Denkens habe ich die Abhängigkeit von Schelling vergessen. Zu allen Zeiten, auch auf dem Boden einer halb-fremden Kultur sind mir seine Grundgedanken eine Hilfe auf den verschiedensten Gebieten gewesen. Meine Arbeit an den Problemen der systematischen Theologie wäre undenkbar ohne ihn. — Sein Bild hat sich in den Jahren meiner intensiven Beschäftigung mit ihm so eingepreßt, daß ich heute nichts anderes tun kann als aus der Struktur dieses Bildes heraus zu Ihnen zu reden. Ich bringe Ihnen keine neue Einzelforschung, auch keine Biographie auf Grund alten oder neuen Materials, auch keine Zitate mit verbindendem Text, sondern einen Versuch, Schelling aus den Grenzen seiner Zeit und seines Raumes herauszuheben und seine fundamentale Bedeutung für die Probleme der Situation in der gesamten westlichen Welt zu zeigen. Ich will versuchen — wofür das Schicksal der Emigration eine besonders günstige Bedingung liefert —, ihn und seine Leistung zu entprovinzialisieren.

Das ist nicht leicht. Der Geist der angelsächsischen Theologie und Philosophie ist dem Verständnis Schellings nicht günstig. Amerika hat zwar romantische Bewegungen gehabt, aber es ist nie tiefer von der Romantik beeinflußt worden. Und Schelling ist der Philosoph der Romantik par excellence. Die kalvinistische Substanz Amerikas

konnte die Aufklärung leicht, die Romantik nur schwer amalgamieren, während die lutherische Substanz Deutschlands die umgekehrte Möglichkeit hatte. Darum ist es begreiflich, daß das lutherische Württemberg die Führer der romantischen Bewegung hervorgebracht hat.

Eine zweite Schwierigkeit für die Entprovinzialisierung Schellings ist der Stand der herrschenden Universitätsphilosophie, herrschend zum mindesten an den großen angelsächsischen Universitäten. Ich meine die Reduktion der Philosophie auf logisches Kalkül und Wissenschafts-Theorie. Es ist charakteristisch, daß ein Mann wie Bertrand Russell in seiner breit angelegten Geschichte der Philosophie Schelling nicht einmal erwähnt.

Die dritte Schwierigkeit für eine Entprovinzialisierung Schellings ist der Stand der Theologie, namentlich in Kontinental-Europa. Es ist der Versuch einer Offenbarungstheologie, die philosophische Begriffe, insonderheit ontologische Probleme, von der Theologie fern zu halten sucht und, im Gegensatz zu Schelling, den Gottesgedanken und den Seinsbegriff von einander trennen will.

Demgegenüber gibt es aber auch Elemente in unserer Situation, die einer universalen Würdigung Schellings günstig sind.

Als erstes möchte ich das große Ringen um den Symbol- und Mythos-Begriff nennen, das sich seit einem Jahrzehnt in beiden Kontinenten entwickelt hat und das, z. T. durch den Einfluß von Ernst Cassirer, dazu geführt hat, daß die Alleinherrschaft des Wissenschaftsmythos in der amerikanischen Philosophie gebrochen ist, und daß aus der Werkstatt der philosophischen Fakultät der Columbia University in New York die ersten zwei englischen Übersetzungen Schellings hervorgegangen sind, die seiner „Freiheitslehre“ und die seiner „Weltalter“.

Als zweites möchte ich die Wiederentdeckung des Unbewußten nennen, für die teils die Lebensphilosophen verantwortlich sind, insonderheit Bergson und Whitehead, beide stark von Schelling beeinflusst, vor allem aber die Tiefenpsychologie, die infolge ihrer praktischen Anwendbarkeit in Amerika stärksten Einfluß ausübt.

Wichtiger aber als die beiden genannten Einflüsse ist die des Existentialismus. Ich beabsichtige, in der Interpretation von Schellings Entwicklung häufig die Worte essential und existential und ihre Ableitungen zu gebrauchen. Eine vorläufige Bestimmung beider Begriffe ist darum wünschenswert. Unter Essentialismus verstehe ich eine Philosophie, die auf das Wesen der Dinge, ihr Was, platonisch gesprochen auf ihr Eidos, ihr ewiges Bild, christlich gesprochen auf ihre schöpfungsmäßige Natur gerichtet ist. Hegels System ist das vollkommenste, wenn auch keineswegs das reinste Beispiel einer Essen-

tialphilosophie, — vollkommen, aber unrein, weil er die Geschichte, die zur Existenz gehört, in das System der Essenzen hereinnimmt. Unter Existentialismus verstehe ich eine Philosophie, die auf die Existenz der Dinge, sofern sie im Widerspruch zu ihrem Wesen stehen, platonisch und christlich gesprochen, auf die Dinge in ihrem Abfall von sich selbst gerichtet ist. Existentielle Elemente in diesem Sinne finden sich, wie bei Plato, in den meisten Essentialphilosophien. Sie brechen revolutionär hervor im 19. Jahrhundert in dem Kampf der Vorläufer des gegenwärtigen Existentialismus, Kierkegaards, des frühen Marx, Nietzsches, Burckhardts, gegen Hegel, und sie bestimmen als existentialer Stil die große Kunst, Literatur und Philosophie des 20. Jahrhunderts. Wo das aber der Fall ist, sind die Tore für eine neue Würdigung Schellings geöffnet. Und durch diese Tore möchte ich heute mit Ihnen gehen.

II.

Das Gesagte genügt, um meiner Auffassung Ausdruck zu geben, daß Schelling nicht als die dritte Stufe in der Reihe konstruiert werden darf, die von Kant als ihrem Anfang zu Hegel als ihrem Ziel führt. Schon die Tatsache der zeitlich und sachlich weit über Hegel hinausführenden letzten Periode Schellings macht das unmöglich. Noch wichtiger aber ist, daß von Anfang an die Motive der Schellingschen Philosophie andere waren als diejenigen sowohl Fichtes wie Hegels. Es ist meine erste Aufgabe, das zu zeigen; zu zeigen, daß die Motive, die zur existentialen Wendung in Schellings Spätphilosophie führen, von vornherein da sind. Wenn das gezeigt werden kann, ist zugleich eine Frage beantwortet, die viel besprochen worden ist und vielerlei Antworten gefunden hat; nämlich, welche Perioden man in Schellings Entwicklung unterscheiden muß, und wie sich der Wechsel von einer Periode zur anderen zu den Einflüssen fremder Philosophien verhält, denen Schelling unterworfen war. — Meine erste und aufs stärkste betonte Antwort ist, daß Schellings Entwicklung als innere Bewegung seines Denkens, also dialektisch, verstanden werden muß, und daß die fremden Einflüsse erst in dem Moment wirksam wurden, wo seine eigne Entwicklung reif war, sie aufzunehmen. Das Kausale der fremden Einflüsse ist dem Dialektischen der inneren Notwendigkeit in Schellings Gedankenbewegung untergeordnet. Er hatte die Sensitivität von Menschen, die fühlen, wann ihr eignes Sein reif ist, fremdes Sein aufzunehmen, ohne sich von sich selbst zu entfremden. Das geht vor allem aus der Tatsache hervor, daß wo ein fremder Einfluß stattfand, er sich in Form eines schöpferischen Mißverständnisses darstellte. Schelling glaubte, einig zu sein mit Fichte, mit Spinoza, mit Goethe, mit Hegel, mit Boehme, mit Aristoteles. Er war es, und er

war es nicht. Und sobald klar wurde, daß er es nicht war, stellte sich eine Entfremdung ein, die in Fällen persönlicher Verbundenheit den Charakter von Bitterkeit und Feindschaft annahm. Es ist diese Situation des schöpferischen Mißverstehens, die einiges in Schellings oft maßloser Aggression gegen fremde Gedanken erklärt — obwohl nicht entschuldigt. — Die zweite Antwort, die ich geben möchte, mit sehr viel schwächerer Betonung, bezieht sich auf die Unterscheidung der Perioden seiner Entwicklung. Meine eigene Antwort, die anderen nicht notwendig widerspricht, ist die, daß seit der Freiheitslehre im Jahre 1809 die existentialen Elemente der früheren Perioden durch den essentialen Rahmen, in dem sie gehalten waren, durchbrechen, und wachsend zu bewußtem, negativem und positivem Ausdruck gebracht werden. In den Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung, im 2. Band der 2. Abteilung seiner Gesammelten Werke, und zwar in den Abschnitten über den Unterschied der negativen und positiven Philosophie, sind die Formulierungen erreicht, die seine existentielle Haltung am klarsten machen. Es sind diese Formulierungen, die Kierkegaard, dessen Nachschrift von Schellings Vorlesungen in der Kopenhagener Bibliothek vorhanden ist, für seinen eignen Angriff gegen Hegel benutzte, und die insofern als ein Urdokument existentialer Philosophie betrachtet werden müssen.

Es war ein langer Weg, ehe dieser Punkt erreicht war. Und es war ein Weg, den nur eine Persönlichkeit gehen konnte, in der das Philosophische zugleich eine Sache höchster Denkkraft und existentieller Anteilnahme war. Wie bei den anderen rebellierenden Existentialisten des 19. Jahrhunderts, Kierkegaard, dem jüngeren Marx, Nietzsche, ist das Existenziale existentiell entdeckt worden, mit der Leidenschaft, von der Hegel sprach, die er aber in sein System einmauerte, und in deren Namen seine Schüler, am deutlichsten Kierkegaard, sich gegen ihn wandten. Diese Leidenschaft ist auch in jedem Wort von Schelling spürbar. Sie gibt ihm, wie den andern existentialistischen Rebellen des 19. Jahrhunderts, die Kraft der Sprache, das dichterische Element, das zuweilen offen hervorbricht, wie in dem schönen Gespräch: „Clara, über die Unsterblichkeit der Seele“, das, wie ich jüngst Zeuge war, noch Hörer des 20. Jahrhunderts bewegen kann. „Clara“ steht für „Karoline“ — dieser Name erinnert zugleich an die Verbindung von Schicksal und Charakter in Schellings Leben. Es war der Tod Karolines, der in ihm die Wendung zur Freiheitslehre und damit zum bewußt existentialen Denken auslöste. Und es war der mehrfache Wechsel von Gipfel und Tal in seinem äußeren Schicksal, der ihn die Zerrissenheit der Existenz sehen ließ; und es war die eigne, nur wenig gebändigte dämonische Natur, die es ihm möglich machte, immer wieder, vor allem in seiner scheinbar so abstrakten

und konstruierten Potenzenlehre, auf den dämonischen Untergrund der Existenz hinzuweisen. In der Beschreibung der ersten seiner Potenzen (universale Seinsmächte) beschreibt er den schöpferisch-zerstörerischen Untergrund alles Lebendigen, seine Zweideutigkeit, seine Qual, seine Schwermut und seine Sehnsucht. Und das gilt von der individuellen Seele wie von dem Universum des Lebendigen. Es war das Dämonische in ihm selbst, das ihn diesen Urgrund des Lebens sehen ließ. Und damit haben wir zugleich einen weiteren Schlüssel zu den Brüchen seines Charakters und Schicksals und den Mängeln seines Denkens. Die unerhörte Strenge, mit der ein Spinoza und Hegel ihre Gedanken durchführten, gab ihnen trotz der damit verbundenen Starrheit eine direkte, weltgeschichtliche Wirkung, die Schellings genialen Intuitionen versagt war.

III.

Versuchen wir nun, existentielle Elemente in Schellings früherer Entwicklung zu beschreiben und ihre vorbereitende Funktion für den späteren Existentialismus zu verstehen. Es ist immer deutlicher geworden — u. a. durch eine scharfsinnige Analyse meines hochverehrten Lehrers und Führers zu Fichte und Schelling, Fritz Medicus —, daß Schellings Ansatz im Prinzip des „absoluten Ich“ für ihn von vornherein etwas anderes bedeutete als für Fichte, von dem er es übernahm. Während Fichte aus dem Prinzip der Selbstsetzung des Ich als Ich einen Monismus der moralischen Selbstverwirklichung des Absoluten ableitete, sah Schelling in seinen Frühschriften den inneren Konflikt jeder Philosophie des Absoluten. Er sah, daß die Freiheit, wenn sie mit dem Absoluten gleichgesetzt wird, sich selbst aufhebt und zu einer spinozistischen oder mystischen Vernichtung des individuellen Selbst führt. Er sah — und das bringt ihn nahe zu Kant, zu einem der überraschenden existentialen Elemente bei Kant —, daß aktuelle Freiheit nur möglich ist durch Willkür, d. h. durch die Fähigkeit des vernünftigen Willens, mit sich selbst in Widerspruch zu treten. Freiheit ist bei Fichte rein essentiell gefaßt. Akte der Freiheit sind Akte der Selbstverwirklichung des Absoluten. Freiheit ist dagegen bei Kant und Schelling verstanden als die Möglichkeit des Überganges vom Essentiellen zum Existentiellen. Das, was bei Heidegger und Sartre als normlose Freiheit erscheint, ist bei Schelling *ein* Element im Begriff der Freiheit. „Willkür ist die Göttin der Geschichte“, sagt er. Nur wo Willkür ist, ist Abfall des Wesens von sich selbst, ist Existenz, und nur wo Existenz ist, ist Geschichte. In dem Essentialsystem gibt es weder das eine noch das andere. Das ist Kierkegaards Einwand gegen Hegels Identifikation des Dialektischen mit dem Historischen.

Als Schelling sich der Naturphilosophie zuwandte, schien eine Abwendung von der existentiellen Problematik unvermeidlich. Denn wenn wir an dem schöpferischen Prozeß der Natur teilnehmen, und die Natur unmittelbare, vorethische Gegenwart des Absoluten ist, wo bleibt die Spannung der moralischen Selbstverwirklichung, wo bleibt der Bruch zwischen Essenz und Existenz? Aber Schelling entging dieser Konsequenz, der alter und neuer Naturalismus so oft unterliegt. Auch hier war Kant eine Hilfe: In seiner dynamischen Konstruktion der Natur hatte er die Wirksamkeit widersprechender Prinzipien gezeigt, durch die allein das einzelne Naturobjekt verständlich wird. Schelling folgt ihm und spricht von einem „Widerstreit reell entgegengesetzter Tendenzen“. In diesem Widerstreit wird die Natur, die ursprünglich Subjekt, reine Tätigkeit ist, Objekt, Produkt, Resultat der hemmenden Tendenz. Die Natur muß, um zu ihrer Realität zu kommen, Objekt werden, d. h. mit sich selbst als schaffender Natur in Widerspruch geraten.

Eine andere, für existenciales Denken wichtige Einsicht, zu der Schelling mit Hilfe der Anwendung des Identitätsprinzips auf die Natur durchdrang, ist die Relation des Unbewußten und des Bewußten. Natur ist von ihm definiert als Geist im Element des Unbewußten. Das geht weit hinaus über Hegels Interpretation der Natur als selbstentfremdeter Geist. Das Unbewußte, wie es in der Natur, auch im Menschen als Natur vorliegt, gehört zum Geist. Geist ist niemals naturlos. Nur aus dem Dunklen erhebt sich das Licht. Das Dunkle als solches ist nicht das Entfremdete, sondern ein Eigenes des Geistes. Es gibt kaum eine stärkere Gegen-Instanz gegen den Essentialismus des Moralischen, als die Philosophie und Psychologie des Unbewußten: und sie war, wenn nicht entdeckt, so doch neu gesehen in Schellings Naturphilosophie.

Es ist interessant, zu verfolgen, wie in der Übergangsperiode des „Transzendentalen Idealismus“, sowie in der vollendeten Identitätsphilosophie der zeitweise Triumph des Essentialismus ständig durch existentialistische Elemente unterminiert wird. Ich weise nur hin auf die Aufnahme der platonischen Idee des Falls der Ideenwelt — das am deutlichsten existentialistische Element in Plato selbst. Ferner die schon hier erscheinende Lehre, daß es erregte Selbstheit ist, durch die das einzelne aus dem essentialen Sein heraustritt und zur Existenz kommt. Doch all das bleibt letztlich unwirksam. Die Überordnung der ästhetischen und dann der intellektuellen Anschauung über Wissenschaft und Ethik führte Schelling zu der Art Essentialismus, die Kierkegaard als das erste ästhetische Stadium bezeichnete, gegen die er die ethische Existenz als das zweite stellte. Und doch war es diese Periode, in der Schelling den Sinn von Mythos und Symbol entdeckte

und sich damit Kategorien eroberte, die er in seiner Spätzeit den Antworten auf das Problem der Existenz zugrunde legte.

IV.

Die existentialen Elemente, die im Bann eines radikalen Essentialismus gehalten waren, brachen auf, als Schelling sich erneut dem Problem der Freiheit zuwandte. Es war gerade dieser Radikalismus der essentialistischen Lösung, der Schelling vor eine scharfe Alternative stellte. Das Identitätsprinzip war gemeint als totale Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Die Anstrengung Fichtes, den Menschen vor dem Versinken in dinghafte Objektivität zu retten mit Hilfe der Subjektivität des reinen Bewußtseins, konnte nicht erfolgreich sein.

In Schellings Fassung des Identitätsprinzips schien das Problem gelöst zu sein. Aber der Preis war das völlige Verschwinden derjenigen Subjektivität der Freiheit, die auch Willkür sein kann. Verschwunden war auch die Welt konkreter Unterscheidungen und die Möglichkeit ihrer gegenständlich-wissenschaftlichen Analyse. Der Verstand hat keinen Platz in der Identität der absoluten Vernunft. Hegel hatte sich vor dieser Konsequenz dadurch gerettet, daß er das Negative in den Prozeß des Positiven — der eben dadurch *Prozeß* wurde — mit aufgenommen hatte. Die Begegnung mit dem Nichts hatte in Hegel seinen Schrecken verloren; und es war Hegel nicht schwer, für die Reflexion, die Trennung von Subjekt und Objekt, einen notwendigen Platz zu finden. Sein scharfer Angriff auf Schellings Fassung des Identitätsprinzips drehte sich um diesen Punkt. Hegel hatte Recht. Aber Schelling war auf dem Weg zu etwas, das Hegel verborgen blieb, und dessen Fehlen schließlich zu der Katastrophe seines dialektischen Systems von Identität und Nicht-Identität führte: Ihm blieb verborgen, daß das Nichtsein sich dialektisch nicht einfangen läßt. Das Nicht-Sein ist die Offenheit des Seins. Schelling, der das Nicht-Sein viel radikaler entfernt hatte als Hegel, wurde durch die Unmöglichkeit, von der Identität aus zum denkenden und handelnden Selbst zu kommen, denkerisch wie menschlich zur Erfahrung des Nichtseins als letzter Drohung getrieben. Andererseits konnte er das Identitätsprinzip nicht aufgeben, denn an ihm hängt beides, Philosophie und Ethik. Selbst Positivismus und Pragmatismus brauchen das Identitätsprinzip. Im Kern jedes pragmatischen Erfahrungsbegriffs steckt die Identitäts-Voraussetzung. So wurde Schelling zu der Lehre vom Sprung getrieben, und zwar zunächst nicht vom Selbst her wie Kierkegaard, sondern vom Sein her. Es gibt, das sieht er nun, keine Ableitung der Existenz von der Essenz in Form rationaler Notwendigkeit. Gäbe es sie, so würde die Existenz selbst

essential sein, d. h. als Existenz aufgehoben sein, wie es bei Hegel in der Logik der Existenz der Fall ist. Andererseits läßt Schelling in keinem Stadium seiner Entwicklung das Essentielle fallen. Er hätte den Satz Sartres, daß seine Existenz des Menschen Essenz ist, niemals annehmen können. Der Sprung zur Existenz bleibt im Rahmen der Identität. Er ist kein Abbruch. Denn ein solcher würde konsequenterweise Denken und Handeln der totalen Willkür überliefern — wie es bei einigen der gegenwärtigen Existentialisten der Fall ist. Nur weil Schellings Existential-Denken im Rahmen seines vorangegangenen Essential-Denkens bleibt, konnte er versuchen, eine Antwort zu geben. Denn alle Antworten auf existentielle Fragen sind bewußt oder unbewußt von einer vorausgesetzten Essential-Anschauung abgeleitet. Das gilt für religiöse wie für säkulare Antworten und ist der fundamentale Einwand gegen theologische Orthodoxie und dogmatischen Pragmatismus.

Schelling gibt eine Beschreibung des Sprungs von Essenz zu Existenz, die deutlich von Jacob Boehme beeinflusst ist, aber auch durch Kants Lehre vom radikalen Bösen und Schellings frühe Fassung des Willens, der Willkür beeinflusst sein kann. Die Einzelausführung, die Schelling gibt, ist eine begriffsmythische Reproduktion der Idee vom transzendenten Sündenfall. In ihr verwendet Schelling seine berühmte Potenzenlehre, die schon in seiner Naturphilosophie konzipiert war. Er beschreibt den schöpferischen Grund alles Lebendigen in Begriffen, die eine vollständige Lebensphilosophie darstellen und als solche gedeutet werden müssen. Sie sind nicht als Phantasien über transzendentes Geschehen zu verstehen, sondern als Analysen der Mächte, die überall Leben bestimmen: Es ist die Spannung zwischen dem unbestimmten, formlosen Lebensdrang und dem bestimmten, geformten Element alles Lebendigen, die in der Potenzenlehre durchgeführt ist. Reiner Essentialismus kennt nur die zweite und nicht die erste Potenz, reiner Existentialismus nur die erste und nicht die zweite Potenz. Beides ist falsch. Schellings zwei erste Potenzen drücken den später klar formulierten Gegensatz von Existentialem und Essentialem lebensphilosophisch aus. Fundamental für existentiales Denken ist ferner die Verknüpfung von Endlichkeit und Schuld in Schellings Vision der gefallenen Natur. Der stark mythische Charakter dieses Gedankens darf uns nicht verhindern, seine anthropologische Funktion zu sehen. Er bedeutet die Ablehnung jedes Moralismus, der Mensch und Natur trennt, und er bedeutet die Neuformulierung der tragischen Welterfahrung, die in der christlichen Erbsündenlehre einen verhängnisvoll unzulänglichen Ausdruck gefunden hatte. Hinter allen existentialen Beschreibungen der menschlichen Situation von Pascal bis Heidegger steht, was Schelling in dichterisch-philosophischer Form aus-

gedrückt hat: Die Anschauung der Angst und Schwermut in allem kreatürlichen Leben, die Entfremdung von Mensch und Natur, sowie des Menschen von sich selbst, die Vision von der Einheit des Schöpferischen und Zerstörerischen in allem Seienden.

V.

Die endgültigen existenzialen Formulierungen finden sich in den Einleitungskapiteln zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Schelling bezeichnet sein eigenes früheres und das Fichte-Hegelsche System als Versuche, eine reine Vernunftwissenschaft zu entwickeln. Ihr Gegenstand ist das Was der Dinge. Sie gewinnt ihren Inhalt aus der Erfahrung, aber sie sucht das Erfahrene in seiner logischen und kategorialen Struktur zu erfassen. Ihr Ziel ist eine Darstellung des Essentialen in seiner inneren Notwendigkeit. Das so Begriffene ist das, was ist, wenn überhaupt etwas ist. Daß aber etwas ist, darüber kann die Vernunftwissenschaft nichts aussagen. Sie entwickelt, was in der unendlichen Potenz des Seins, dem unendlichen Sein-Können enthalten ist. Die Bewegung des Gedankens, die von einem Begriff zum andern geht, erweckt aber den Anschein, als ob es eine Bewegung zur Realität wäre; sie führt zu der Verwechslung von dem, was wirklich ist, und seiner Wirklichkeit, dem Was der Dinge und ihrem Daß. Die Bewegung im Logischen ist keine reale Bewegung. Trendelenburg und Kierkegaard sind nicht müde geworden, diesen Gedanken zu wiederholen. Schelling nennt die Vernunftwissenschaft jetzt „negative Philosophie“, teils weil sie sich im Bereich der essentialen Möglichkeiten des Seienden bewegt und nicht an ihre Realität kommt, teils weil sie den Anspruch alles Seienden, das Sein-Selbst zu sein, fortschreitend negiert. Man muß hier an Heideggers Unterscheidung des Seins-selbst von den Arten des Seienden denken. Schelling spricht von der Ambivalenz der Essential-Philosophie, ganz wie Heidegger der abendländischen Metaphysik vorwirft, daß sie das Sein-selbst verloren, und ihr doch zugesteht, daß sie dem Sein eine Stätte der Erhellung gegeben hat. Schelling hat aber auch darauf hingewiesen, daß in den großen Essential-Philosophien seit Plato die Grenzen des Essential-Denkens erkannt sind. Plato greift zum Mythos, wo immer er den Fall aus der Essenz in die Existenz und die Erhebung der Seele aus der Existenz in die Essenz beschreiben will.

Der negativen Philosophie des Essential-Systems stellt Schelling gegenüber die positive Philosophie der existentiellen Erfahrung. In dieser Konfrontation erscheinen weitere entscheidende Elemente des Existential-Denkens: Zunächst der Protest gegen die systematische Form. Positive Philosophie anerkennt die Unabgeschlossenheit des Universums. Obgleich die Natur am Ende ist, geht die Geschichte

weiter. In ihr manifestiert sich und wird sich manifestieren das, was in der Essentialphilosophie höchste Idee ist. Da wo die Essentialphilosophie kapitulieren muß, nämlich wo sie von dem Sein spricht, das jenseits der Möglichkeit des Sprechens liegt, das unvordenkliche Faktum des Seins-selbst, da beginnt die positive Philosophie. Schelling weist ihr die Aufgabe zu, dieses Sein als Gott zu erweisen, a posteriori, wie er immer wieder betont, in keiner Weise als rationale Beweise für das Dasein Gottes. Wie erweist sich das Sein-selbst als Gott? Indem es das Bewußtsein beherrscht und sich in symbolischen Formen in ihm ausdrückt. Das geschieht in Mythos und Offenbarung. Sie spiegeln die Art wider, in der das Sein-Selbst das Bewußtsein beherrscht. Das Absolute ist nicht Gott, aber es wird Gott und erweist sich als Gott in den ungeheuren Prozessen und Erschütterungen der mythischen Erfahrungen. Seins-Manifestationen ergreifen das Bewußtsein, schaffen schwerste Konflikte und machen anderen Manifestationen Platz. Positive Philosophie hat den Inhalt der Religion zu ihrem Inhalt, aber sie ist nicht religiöse Philosophie; sie ist nicht abhängig von irgendeiner religiösen Autorität. Sie ist freie Philosophie, der Existenz zugewandt, eine Sache des Verstandes und der Klugheit, nicht der Vernunft und Weisheit. Positive Philosophie ist Existenzanalyse im Hinblick auf das Sein, das in der Existenz erscheint.

Daraus folgt der geschichtliche Charakter der positiven Philosophie. Schelling bemüht sich, den vieldeutigen Terminus „geschichtliche Philosophie“ gegen Mißdeutungen zu schützen. Geschichtliche Philosophie ist weder Philosophie der Geschichte, noch ist sie Geschichte der Philosophie, sondern sie ist die Anschauung des Universums als geschichtlich, nämlich als bestimmt durch Freiheit und Tat. Ungeschichtlich ist eine Philosophie wie die Spinozas, in der die einzelnen Dinge in zeitloser Notwendigkeit aus dem Absoluten folgen. Geschichtlich ist eine Philosophie wie die christliche, in der die Existenz auf freier Tat beruht; göttlicher, sowie menschlicher. Von hier aus erhellt der Sinn von Philosophie der Offenbarung. Offenbarung ist ihr Objekt, nicht Autorität. Sie zeigt, daß Offenbarung nicht Mitteilung von Einsichten ist, die in das Bereich der Wesenswissenschaft gehören, sondern Manifestation des Unvordenklichen, an das die Wesensbeschreibung nicht heran kann. Diese Manifestation findet in der Natur und Geschichte statt; Geschichte ist Offenbarungsgeschichte, in einem Sinn, der gleich entfernt ist von Naturalismus und Supernaturalismus.

Da die Selbst-Manifestation des Seins in Freiheit und Tat geschieht, kann sie nur in der Begegnung unendlicher und endlicher Freiheit erlebt werden. Schelling entdeckt in diesem Zusammenhang die existential so wichtige Kategorie der Begegnung, lange vor den

gegenwärtigen jüdischen und christlichen Begegnungsphilosophen. Es ist der existentielle Protest gegen die Verdinglichung, der in der Forderung personaler Begegnung mit dem, was Herr des Seins ist, sich ausdrückt. Das hat nichts zu tun mit dem schlechten Theismus traditioneller Theologie, sondern ist genau wie im existentialen Entscheidungsbegriff ein Versuch, die Person als Person ontologisch zu fundieren. Die Leidenschaft von Schellings bekanntem Angriff auf die Gefühlsphilosophie Jacobis ist nur so zu erklären. Er wollte nicht zugeben, daß die Philosophie das Werkzeug der Verdinglichung ist, die das industrielle Zeitalter auf allen Gebieten charakterisiert; er wollte sich nicht in dem zentralen menschlichen Anliegen in das Emotionale treiben lassen.

Als letzten Punkt möchte ich auf Schellings Geistbegriff hinweisen, weil in dem Gegensatz seines und des Hegelschen Geistbegriffs der Gegensatz von existentialer gegen essentielle Analyse deutlich sichtbar wird. Schelling konstruiert den Geistbegriff mit Hilfe der Potenzen. Die erste Potenz gibt dem Geist die Möglichkeit, aus sich und der Notwendigkeit seines Wesens herauszutreten, zu schaffen und sich zu verlieren. In Hegel ist der Geist an sein Wesen und die Notwendigkeiten seines Prozesses gebunden. In Schelling gehört das Unbewußte zum Geist selbst, in Hegel ist die aus dem Unbewußten kommende Leidenschaft nur ein Mittel, um sozusagen hintenherum Wesensstrukturen zu verwirklichen. Darum konnte Hegels Geistbegriff ohne zu großen Verlust im Englischen durch „mind“ wiedergegeben werden. Bei Schelling wäre das unmöglich.

Geist als Einheit der beiden Potenzen ist die Stätte, in der vom Unbewußten her der Mythos geschaffen wird. In wechselnden Verbindungen beherrschen die Urmächte des Lebens das menschliche Sein, Bewußtes und Unbewußtes. Sie sind reale Mächte; darum ist der Mythos nicht primitive Wissenschaft, nicht dichterische Phantasie, obwohl beide an seiner Formung beteiligt sind, sondern Ausdruck eines Seinsverhältnisses. Mythen müssen existential — und das ist mehr als ethisch — interpretiert werden. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung ist ein großangelegter, ein im Material veralteter, in der Intention überaus zeitgemäßer Versuch, das zu tun. Manche gegenwärtigen Kontroversen über das Wesen des Mythos wären nicht aufgekommen, wenn Schellings Lehre vom Mythos wirksam gewesen wäre.

VI.

Wenn wir heute zurückdenken an den großen Philosophen, der vor 100 Jahren zu dem Ziel gelangte, das er selbst Essentialisierung durch den Tod nannte, so liegt die Frage nahe, warum seine lange

Spätperiode geschichtlich nicht wirksamer geworden ist. Manches kam zusammen, um solche Wirksamkeit zu hindern: Die Ungemäßheit der Zeitsituation, das Fehlen einer maßgeblichen Veröffentlichung seiner Arbeiten, das ungelöste Ringen mit neuen Problemen in Schelling selbst, sein früher Erfolg, sein Charakter. Aber richtiger als all das ist etwas Grundsätzliches, etwas, das eine Repristination von Schellings Spätphilosophie ausschließt, nämlich die Unmöglichkeit, aus existentialen Analysen existentielle Antworten abzuleiten. Schelling versuchte es und schuf eine philosophische Theologie, die weder echte Theologie noch echte Philosophie war. Es ist die Aufgabe der Theologen, die Fragen der menschlichen Existenz und ihrer Konflikte mit dem essentiell Menschlichen zu beantworten. Aber er kann das nur auf Grund von Offenbarung tun, Offenbarung der Seinsmacht, die den Konflikt von Essenz und Existenz überwindet, und die in der Geschichte begegnen muß. Schelling wußte das; aber er war zu sehr ein Erbe der idealistischen Tradition, um die Konsequenzen zu ziehen. Er vergaß den Begegnungscharakter der Offenbarung, den er selbst gefordert hatte. Das fühlten seine Zeitgenossen; und das sehen wir Heutigen noch klarer, als sie es konnten. Aber wir sehen auch das andere, besser, als sie es konnten, daß Schelling in seinem Alterswissen das Problem unserer Zeit vorausnahm, das Problem der menschlichen *Existenz* in einer Welt, in der *menschliche* Existenz aufs Schwerste bedroht ist. Daran erinnern wir uns, freuen uns seiner, trotz dem Wissen um sein und unser Scheitern. Denn aus dem Wissen um das Scheitern wird der letzte Mut geboren, der Mut, ja zu sagen zum Sein.