

# Wirklichkeit

## Eine Skizze zum Denkweg Schellings<sup>1</sup>

Am 15. November 1841 – einen Tag nach dem zehnten Sterbetag Hegels – begann Schelling mit seinen Vorlesungen in Berlin. Das Auditorium Nr. 6 war bis auf den letzten Stehplatz besetzt, und auf den Gängen drängten sich noch viele Hunderte. Alle, die Rang und Namen hatten, Professoren aller Fakultäten, Literaten, Räte und Offiziere, waren erschienen. Viele Studenten waren von weit her, auch aus dem Ausland, Wochen vorher angereist und fieberten diesem Ereignis entgegen.

Der 66-jährige Schelling weiß von den Erwartungen, die an seine Vorlesungen geknüpft werden, und er weiß auch von der Herausforderung, die allein schon sein Auftreten in Berlin auf Hegels ehemaliger Lehrkanzel darstellt: „Meine Herren! Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks, ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme; wie könnte ich es mir selbst verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erscheinung an dieser Stelle ausgesprochen und erklärt ist?“ (Schelling XIV, 359)<sup>2</sup>

Und obwohl Schelling in seiner Antrittsvorlesung Hegel mit keinem Wort ausdrücklich erwähnt, hört doch jeder, was er meint, wenn er gegen Schluss der Antrittsvorlesung sagt: „Nicht aufreizen will ich, sondern versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist.“ (Schelling XIV, 366)

Dieses offenerherzige Entgegenkommen und Angebot zum philosophischen Dialog wurde von den meisten Hegelianern nicht angenommen, zu abgrundtief war ihr Haß und zu festgelegt ihre Vorverurteilung, denn sie wussten, dass Schelling in seinen Münchner Vorlesungen Hegel scharf kritisiert hatte, sie wussten, dass König Friedrich Wilhelm IV. Schelling nach Berlin

<sup>1</sup> Vortrag gehalten auf der Bloch-Tagung an der Kunsthochschule in Hamburg im Oktober 1985. Als Text ausgearbeitet erschienen in: Adolf Vukovich, Ulrich Bartosch, Guido Pollak, Hans-Joachim Reinecke (Hg.), *Natur – Selbst – Bildung. Festschrift für Joachim Christian Horn*, Regensburg 1990, 38ff.

<sup>2</sup> Alle Zitate von Schelling werden – falls nicht anders angemerkt – im Text mit Band und Seitenzahl nach der Ausgabe: *F.W.J. v. Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg 1856 ff., und zwar wie allgemein üblich in durchlaufenden Bandnummern von I bis XIV zitiert.

berufen hat, um – wie es im Berufungsschreiben heißt – dem „Übermut und Fanatismus der Schule des leeren Begriffs“<sup>3</sup> ein Ende zu bereiten, und sie wussten, dass Schelling sich erdreistete, ihrer Religionskritik eine positive Philosophie der Religion entgegenzustellen.

Schon ein halbes Jahr vor der Antrittsvorlesung schreibt Arnold Ruge in einem Brief vom 11. Februar 1841: „Schelling ist nach Berlin berufen: Schelling nach Hegel!“ „Indessen wird es notwendig, seine Vorlesungen mit der Intention zu besuchen, die verborgene Weisheit ans Licht der Kritik zu ziehn und aktenmäßig zu beweisen, was alle Welt schon weiß, daß er nämlich nichts Neues weiß. Die Blamage ist kläglich und wird sehr gründlich werden, wenn die Hegelianer die Gelegenheit gut auskaufen, was wohl nicht fehlen kann. Ich hoffe nicht, daß hier das unglückliche Gerede von Pietät Platz ergreifen wird. Schellings Charakter verdient keine Pietät, und seine Richtung erfordert wissenschaftliche Negation bis auf den Tod.“<sup>4</sup>

Aber nicht die unversöhnliche Feindschaft der Hegelianer ist es, die Schelling nach fünf Vorlesungsjahren resignieren lässt, sondern es sind die Intrigen von Theologen, allen voran seines Förderers und späteren Intimfeindes H.E.G. Paulus, ihnen war seine Philosophie der Religion zu ketzerisch und zu revolutionär.<sup>5</sup>

Natürlich gab es auch andere Stimmen. Zu denen, die zunächst begeistert waren und nachhaltig von Schelling inspiriert wurden, sich allerdings später, vom Vortrag enttäuscht, wieder abwandten, gehören Sören Kierkegaard und Michail Bakunin.<sup>6</sup> Die wahre Bedeutung von Schellings Vorlesungen zur *Philosophie der Offenbarung* verstanden eigentlich nur einige religiös-

<sup>3</sup> Aus Bunsens Berufungsschreiben an Schelling, in: Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M., 1977, 408.

<sup>4</sup> Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, 420f.

<sup>5</sup> H.E.G. Paulus ließ 1843 ohne Schellings Einwilligung eine Mitschrift von Schellings Berliner Vorlesung von 1841/42 unter dem Titel *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung* veröffentlichen. Schelling klagte gerichtlich ein Druckverbot ein; konnte sich aber nicht durchsetzen, weshalb er 1846 seine Vorlesungen einstellte. Erst nach diesem Rechtsstreit wurden die Urheberrechte eines Autors entschiedener geschützt. Manfred Frank hat 1977 die sog. Paulus-Nachschrift unter dem Titel *Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42* neu herausgegeben. Wir sollten uns jedoch immer gegenwärtig halten, dass es sich hierbei um eine Mitschrift handelt, die Schelling unter Theologenkreisen diffamieren sollte.

<sup>6</sup> Zur Kierkegaard-Nachschrift siehe Anton Mirko Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingvorlesungen, München 1962; zu Michail Bakunin siehe Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, 460ff.

sozialistische Kreise: in Frankreich um Pierre Leroux,<sup>7</sup> sowie in Polen und Russland, wo sie nachhaltig sozial-revolutionär fortwirkten.

Die eigentliche Tragik dieser späten Vorlesungen des greisen Schelling liegt wohl darin, dass er einerseits seine geradezu revolutionäre philosophische Wendung nicht anders als in der Esoterik einer religiösen Symbolsprache vorzutragen vermag und dass es andererseits damals in Deutschland noch keinen philosophischen Kopf gibt, der in der Lage wäre, unabhängig von Hegels System zu denken.

Der einzige, der sich um diese Zeit vom Hegelianer zum Hegel-Kritiker emanzipiert hat, ist Ludwig Feuerbach, den Karl Marx im Herbst 1843 um eine Schelling-Kritik für die Deutsch-Französische Jahrbücher ersucht. Feuerbach lehnt jedoch wegen privater Arbeitsüberlastung ab, aber in den nachgelassenen Notizen findet sich der Entwurf einer solchen Kritik, in der Feuerbach, Schelling einen „entstellten Hegelianismus“ vorwerfend, argumentativ selber wieder in seinen alten, reineren Hegelianismus zurückfällt.<sup>8</sup>

Ob sich Karl Marx gründlicher mit Schellings *Philosophie der Offenbarung* auseinandergesetzt hat oder wenigstens mit den bald schon kursierenden Schelling-Kritiken der Hegelianer, die er in seinen Korrespondenzen nennt, ist nicht deutlich auszumachen. Jedenfalls ringt er sich erst 1844 in den Pariser Manuskripten zu einer weit über Feuerbach hinausgehenden grundsätzlichen Hegel-Kritik durch, die fast in allen zentralen philosophischen Argumenten – wenn auch sprachlich ganz anders gefasst – mit der Hegel-Kritik Schellings übereinstimmt.<sup>9</sup>

Diese erstaunliche Koinzidenz zweier so verschiedener Denker, wie der greise Schelling und er junge Marx, ist bis heute kaum gesehen, geschweige denn bearbeitet worden.<sup>10</sup> Im ganzen dogmatischen Marxismus tradiert sich dagegen noch immer das abfällige Urteil des jungen Hegelianers Friedrich Engels über Schellings Vorlesung fort, der damals 1841/42 den Entsetzenschrei ausstieß, dass Schellings Lehre ja zum Materialismus führe: „Das unvordenkliche Sein kann ja noch gar nicht sehen, wollen, entlassen, zurückzuführen. Es ist nichts als eine kahle Abstraktion von der Materie, die gerade

<sup>7</sup> Pierre Leroux, „Über Schellings philosophische Vorlesung“, in: Manfred Frank/Gerhard Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M. 1975, 444ff.

<sup>8</sup> Zu den Briefen von Feuerbach an Marx s. Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, 491ff.

<sup>9</sup> Karl Marx, „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* in 43 Bden., Berlin 1956 ff., 40, 568ff.

<sup>10</sup> Siehe Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975 sowie Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 1981, 247ff.

von allem Persönlichen, Selbstbewußtsein am weitesten entfernt ist. [...] Diese Unvordenklichkeit kann nur zum Materialismus und höchstens zum Pantheismus führen, aber nie zum Monotheismus.“<sup>11</sup>

So trifft nach wie vor zu, was Ernst Bloch in *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte* sagt: „Es ist mit dem Nachruhm Schellings (1775–1854) [...] eine eigentümliche Sache. Man zitiert das Marx-Wort von dem aufrichtigen Jugendgedanken Schellings, aber ansonsten wird über ihn geredet, wie die Hegel-Epigonen einst über ihn geredet haben.“<sup>12</sup>

Bloch ist sicherlich der einzige der großen marxistischen Denker, der sich auch an Schellings Spätphilosophie herangewagt und darin den dialektisch-materialistischen Kern des Schellingschen Denkens aufgespürt hat. So schreibt er in *Das Materialismusproblem* nach einem längeren Schelling-Zitat aus den Münchner Vorlesungen: „Man hat hier eine der tiefstinnigsten, auch unbekanntesten Stellen des deutschen Idealismus vor sich (Hegel stellt nichts Tieferes zur Seite) [...]. Die Stelle ist erzdialektisch und von der Hegelschen Dialektik darin unterschieden, daß der Stachel des dialektischen Prozesses, der Grund-Widerspruch bereits in die erste Setzung des Seins, mithin bereits in die Thesis, ja noch vor dieselbe gelegt wird.“<sup>13</sup>

Allerdings ist auch Bloch nicht ganz frei von einigen allzu locker hingeworfenen Pauschalurteilen, so wenn er vom „erzreaktionären Schelling“ spricht, in dessen „Theosophie“ die „feudale Erbitterung über den Abfall der Untertanen“<sup>14</sup> durchklingt. Wieviel schonungsvoller, ja liebevoller geht Bloch mit Hegel um, den er doch viel radikaler mit Marx vom Kopf auf die materialistischen Füße zu stellen gedenkt. Aber trotz allem ruft uns Bloch zu: „Darum darf über dem Hegel des Faustwegs das Schellingsche einer philosophisch gewordenen Ilias und Odyssee nicht vergessen werden.“<sup>15</sup>

In diesem Sinne sei hier die Odyssee des Denkwegs von Schelling in neun Etappen und einem Ausblick nachgezeichnet. Es ist dies nichts anderes als ein erste Aufriss einer Studie zum Denkweg Schellings die diesen nicht – wie meist üblich – von Hegel her, sondern von Schelling selbst her verfolgt. Teilstücke daraus habe ich mit Joachim Christian Horn verschiedentlich diskutiert. Vieles was ich hier von Schelling her zu erarbeiten versuche, hat Joachim Christian Horn in seinen beiden Hauptschriften *Die Struktur des Grun-*

<sup>11</sup> Friedrich Engels, „Schelling und die Offenbarung“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, 41, 202.

<sup>12</sup> Ernst Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. 1977, 306.

<sup>13</sup> Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a.M. 1972, 226.

<sup>14</sup> Ebd., 75.

<sup>15</sup> Ernst Bloch, *Zwischenwelten*, 319.

des und *Monade und Begriff* von Leibniz und Hegel her thematisiert.<sup>16</sup> Im Gegensatz zu ihm sehe ich nicht in Hegel, sondern in Schelling den großen Nachfolger und Vollender der Leibnizschen Philosophie. Die folgende Nachzeichnung von Schellings Denkweg können als Anmerkungen zu unserer freundschaftlichen Kontroverse gelesen werden.

### 1. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*

Angeregt durch die eben erschienenen ersten Entwürfe zur Wissenschaftslehre von Fichte tritt der 19- und 20-jährige Schelling selber 1794/95 mit eigenen Versuchen zur Grundlegung der Philosophie hervor. Äußerlich stehen sie Fichte sehr nahe, innerlich tragen sie die Differenz in sich, die sechs Jahre später zum totalen Bruch zwischen beiden treiben wird.<sup>17</sup>

An den Eingangssätzen der Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) lässt sich bereits diese Differenz und der gesamte Entwicklungsweg Schellings ablesen: „Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. [...] Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt [...]. Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen [...]. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d.h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz *bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt*.“ (Schelling I, 162f.)

Schelling fragt also nicht nur nach der Gewissheit unseres Wissens, die nach Fichtes Fortführung der kantischen Transzendentalphilosophie im „Ich bin Ich“ unseres Selbstbewusstseins gründet, sondern von Anbeginn an nach dem „Realgrund“, der Seinsgewissheit unseres Wissens. Auch diesen Realgrund müssen wir, transzendentalphilosophisch fragend, in uns selber finden, aber er kann nicht am „Ich“ das Selbstbewusstseins festgemacht werden, sondern wird uns zugänglich im „Bin“ des „Ich bin“. So sagt Schelling bereits

<sup>16</sup> Joachim Christian Horn, *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel* (1952), Hamburg <sup>3</sup>1982 sowie *Die Struktur des Grundes. Gesetz und Vermittlung des ontischen und logischen Selbst nach G.W. Leibniz*, (1971) Wiesbaden <sup>2</sup>1983.

<sup>17</sup> Wolfdietch Schmied-Kowarzik, „Selbst und Existenz. Grundanliegen und Herausforderung der Naturphilosophie Schellings“, in: Hans Michael Baumgartner/Wohlem G. Jacobs (Hg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, I, 111ff.

hier ganz am Anfang: „*Ich bin!* Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorausgeht.“ (Schelling I, 167)

Aber was sich uns hier im „Bin“ erschließt, ist nicht nur unsere je eigene Existenzgewissheit, sondern die Existenzgewissheit von allem, was wir als existentiell wirklich erfahren. Auch das „Du bist“, „Lebendiges ist“, „Seiendes ist“ können wir niemals aus irgendwelchen Erkenntnisobjektivierungen ableiten, sondern liegt diesen vielmehr immer schon als Existenzbezug zugrunde, wozu mein eigener Existenzbezug gleichsam das Tor ist. Diese unmittelbare Existenzgewissheit meiner selbst und von allem anderen wirklich Seienden nennt Schelling „intellektuelle Anschauung“: „Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles andere nur *erscheint*“. (Schelling I, 318)

Doch wir dürfen nicht übersehen: diese „intellektuelle Anschauung“ erschließt uns nichts anderes als den unmittelbaren Existenzbezug und keinerlei bestimmter Erkenntnis, deshalb wird unser Denken notwendig wieder in die Reflexion getrieben, um uns überhaupt zu bestimmten Erkenntnissen von uns und der Welt zu führen. Auf dieser Grundlage nun erbaut Schelling in den nächsten fünf Jahren gleichzeitig seinen großen Wurf eines *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800) und seinen genialen und einzigartigen *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799).

## 2. System des transzendentalen Idealismus

Beginnen wir die transzendente Bewusstseinsanalyse aus der Mitte heraus, vom „System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus“ zu bedenken. Wo immer wir objektive Welterkenntnis konstituieren, setzen wir bereits – wie Schelling ausführt – Einwirkungen anderer Intelligenzen auf uns voraus. Worauf Schelling hier verweist, ist die notwendig sprachliche und geschichtliche Verfasstheit unserer Erkenntnis einer objektiven Welt, die nur als kommunikative Praxis wechselseitig aufeinander intellektuell einwirkender Subjekte möglich ist. Auf der Grundlage dieser uns sicherlich nicht willkürlich verfügbaren Praxis der Erkenntniskonstitution erfolgt dann unser handelnder Eingriff in die objektive Welt, als freie bewusste Verfügung über die objektivierten Dinge, die wiederum die sittliche Anerkenntnis der anderen Handlungssubjekte als freie voraussetzt. Schließlich gilt es zu bedenken, dass der Horizont dieser Praxis ein ge-

schichtlicher ist, der uns erkennen lässt, dass das geschichtliche Ziel all unseres menschlichen Handelns, nämlich das republikanisch weltbürgerliche Zusammenleben aller Menschen, wenn überhaupt so nur gesellschaftlich kooperativ zu erreichen ist.

Von diesen an sich schon unglaublich spannenden Themen müssen wir nun je einen Blick zurück- und vorauswerfen, um ins Aufregendste dieses Systems einzudringen. Denn unserer bewussten sprachlichen Konstitution von Welterkenntnis liegt bereits – so Schelling – eine Wirklichkeits- und Naturerfahrung voraus. Dies ist das von Schelling extensiv bearbeitete Feld des „Systems der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus“. Es handelt sich hierbei um eine Wirklichkeits- und Naturkonstitution, die vorsprachlich, vorbewusst geschieht und doch gleichwohl eine Leistung unseres Bewusstseins ist. Die transzendentalphilosophische Bewusstseinsanalyse wendet sich also hier auf das „bewußtlos produzierende“ Bewusstsein und seine Wirklichkeitserfahrung zurück.<sup>18</sup> Da ist einmal die sinnliche, die „produktive Anschauung“ der lebendigen Natur und allen Bewegtseins in der Natur, in die das Bewusstsein sich als lebendiges selbst noch ganz eingelassen erfährt. Über die Zeitlichkeit unserer inneren Anschauung erschließt sich nicht nur die Kontinuität unseres Bewusstseins und über die Räumlichkeit der äußeren Anschauung das Seiende außer uns, sondern in ihrer wechselseitigen Vermittlung haben wir immer schon eine Erfahrung vom Lebendigen und Bewegten, bevor wir sprachlich objektivierend Welt konstituieren.

Aber auch die „produktive Anschauung“ ist noch nicht das Tiefste, zu dem unsere transzendente Bewusstseinsanalyse unseres bewusstlosen Produzierens vorzudringen vermag. Ihr voraus liegt noch die „ursprüngliche Empfindung“. In der Empfindung trennt sich für das Bewusstsein erstmals vorbewusst sein Sich-Empfinden vom stofflich-materiell Empfundenen. Hier in der Empfindung tritt – wenn auch nicht als selbstbewusstes, sondern eben als empfundenes – das „Ich bin“ in Abgrenzung von Da-ist-etwas-außer-mir in Erscheinung.

Machen wir von hier – nicht noch weiter in die Tiefe fragend – nochmals den Sprung zurück zur Mitte und werfen nun einen Blick voraus: Wenn es überhaupt eine Chance geben soll, dass wir unsere praktischen Bewusst-

<sup>18</sup> Schelling schreibt hierüber in seiner Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* auf seine frühe Philosophie zurückblickend: „Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtsein vorausgehende transzendente Vergangenheit dieses Ich zu erklären“. (Schelling X, 93f.).

seinsantizipationen einer republikanischen Gesellschaftsverfassung jemals geschichtlich auch realisieren können sollen, so nur, wenn ein Einklang möglich ist zwischen der angeschauten Naturwirklichkeit und der hervorgebrachten Geschichtswelt, wenn – um mit Bloch zu reden – eine Allianz zwischen Geschichte und Natur möglich ist. „Eine solche prästabilierte Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was über beiden ist, was weder Intelligenz, noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.“ (Schelling III, 600)

Was die Transzendentalphilosophie nur als letzte, höchste Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung ihrer intellektuellen Anschauung zu formulieren vermag, tritt in der bewusstlos-bewussten Kunstproduktion als wirklich ästhetisch erfahrbare und zugleich bewusst hervorgebrachte Einheit zum Vorschein. Insofern ist „die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue bekundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann“. (Schelling III, 627).

### 3. *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*

Seit Kant wissen wir – und die reflektierten Naturwissenschaftler von heute werden die letzten sein, die das bestreiten –, dass die objektivierenden Naturwissenschaften niemals die Wirklichkeit an sich zu begreifen vermögen, sondern immer nur die methodologisch präparierte Welt der Erscheinungen darstellen. Ohne Zweifel werden die meisten auch zugeben, dass wir dagegen anschaulich in einer natürlichen Wirklichkeit leben, in die wir uns lebendig miteinbezogen erfahren. Auf diesen phänomenalen Wirklichkeitsbezug berief sich beispielsweise Goethe in seiner Farbenlehre gegen Newton. Und auf dieses Gegen-einander-Ausspielen von produktiver Anschauung und objektivierender Erkenntnis hebt heute ein Großteil der ästhetischen Rationalitätskritik ab.

Schellings Naturphilosophie setzt nicht hier an, obwohl er in seiner transzendentalen Bewusstseinsanalyse – wie eben gezeigt – in den entgegenstrebenden Erfahrungsweisen die Gründe für diese Kontroverse aufgedeckt hat. Schellings naturphilosophischer Ansatz fragt tiefer zurück: Wenn unser Wissen, unser Bewusstsein überhaupt einen Existenzbezug hat und überhaupt etwas als Wirklichkeit zu *erfahren* vermag, dann muss es auch möglich sein, diese Wirklichkeit als Wirklichkeit zu *denken*, d.h. in ihrem Wirklichsein zu



begreifen. Wir haben einen solchen Existenzbezug unseres Wissens über unser eigenes „Bin“ und wir erfahren Wirklichkeit nicht nur durch unsere objektivierende Erkenntnis konstituiert, sondern als lebendigen Vermittlungszusammenhang, in den wir selber lebendig mit einbegriffen sind, somit ergibt sich für die Philosophie die Herausforderung, diese Wirklichkeit aus den Potenzen ihres Wirklichseins zu begreifen.<sup>19</sup> „Nicht also *wir kennen* die Natur, sondern die Natur *ist a priori*, d.h. alles Einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber *ist* die Natur *a priori*, so muß es auch möglich seyn, sie *als* etwas, das *a priori* ist, zu *erkennen*, und dies eigentlich ist der Sinn unserer Behauptung.“ (Schelling III, 279)

Wollen wir die Natur als Wirklichkeit aus sich heraus begreifen, so müssen wir sie in ihrer Produktivität erfassen. Hiervon haben wir sehr wohl eine unmittelbare Anschauung, nicht an irgendeinem einzelnen Naturphänomen, sondern an dem durch alle Naturphänomene hindurchgehenden Produzieren der Natur selbst. Was wir hier anschauen ist der unendlich evolvierende Prozess der Natur durch alle ihre Gestaltungen hindurch – uns selbst mit inbegriffen.

Gäbe es aber nur diese eine Triebkraft der Natur, so könnte nur ein völlig gestaltloses, unendlich rasches Evolvieren statthaben; ein Evolvieren, das darin alles und zugleich nichts wäre, jedenfalls nichts Bestimmtes oder Bestimmbares. Wollen wir den konkreten Evolutionsprozess der Natur durch die Naturgestaltungen hindurch begreifen, so müssen wir notwendig noch eine zweite, der ersten entgegenwirkende Kraft setzen, die gleichwohl ebenfalls eine Naturkraft sein muss, denn von wo sonst sollte diese Gegenkraft kommen, die wenn sie auf die Natur wirken soll, selbst Naturkraft sein muss.

Wir begreifen also nur dann die Natur als eine aus sich produktive Einheit, die alle Gestaltungen der Natur aus sich hervorzubringen vermag, wenn wir die produktive Einheit der Natur als Dualität entgegenwirkender Kräfte denken. Nun haben wir allerdings von der zweiten Wirkkraft in der Natur keine so unmittelbare Anschauung wie vom Evolvieren, sondern können nur indirekt auf sie schließen, da sie in allen Gestalten, allen Phänomenen der Natur als qualitative Bestimmtheit erscheint. Dass überhaupt Qualität, Bestimmtheit ist, lässt sich an der je bestimmten Qualität und Gestalt der Phänomene ablesen, somit muss es diese zweite bestimmende Wirkkraft in der

<sup>19</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)“, in: Gernot Böhme (Hg.), *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989, 241ff.

Natur geben. Da sie die bestimmende Wirkkraft ist, nennt Schelling sie die ideelle gegenüber der reellen Wirkkraft des Evolvierens.

Doch erst aus dem vermittelten Gegeneinander und Ineinander dieser beiden Wirkkräfte als drittes Moment ist der konkrete Evolutionsprozess der Natur begreifbar, d.h. die beiden Wirkkräfte der einen Naturproduktivität treten nirgends gesondert für sich in Erscheinung, sondern ihr gegenwirkendes Ineinander ist die unabdingbare Voraussetzung, um überhaupt den wirklichen Evolutionsprozess der Natur begreifen zu können. „Jene Identität der Produktivität und des Produkts im *ursprünglichen* Begriff der Natur wird ausgedrückt durch die gewöhnlichen Ansichten der Natur als eines Ganzen, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung und in seiner (durch alle Erscheinungen hindurchgehenden) Duplizität wieder identisch ist.“ (Schelling III, 284)

Was wir nun je konkret als Naturphänomene erfahren und bestimmen können, sind immer bestimmte Potenzen der Natur, in denen die beiden nicht für sich bestehenden Wirkkräfte bereits zu einer konkreten Einheit gefunden haben. So ist die Materie eine erste Potenz, in der die kosmischen Kräfte der Expansion und Attraktion in bestimmter Weise sich wechselweise konkretisieren. Die Potenz der Materie ist so dann die Grundlage für die potenzierte Wechselwirkung der qualitativ differenzierten Energien im Magnetismus, der Elektrizität und in den chemischen Reaktionen, die wiederum die Grundlage bilden für die erneut potenzierte Produktivität des sich selbstreproduzierenden Organismus, der seinerseits schließlich die Grundlage für die Potenz des Bewusstseins darstellt.

Nun hat es mit der Potenz des Bewusstseins eine eigentümliche Bewandnis, denn mit dem Bewusstsein tritt eine aus dem Evolutionsprozess der Natur hervorgebrachte Gestalt der Natur auf, die in ganz besonderer Weise das dem reell Evolvierenden entgegenwirkende Ideelle repräsentiert.<sup>20</sup> Keineswegs ist das Bewusstsein das Ideelle der Natur schlechthin, denn erstens ist in allen vorhergehenden Gestalten der Natur Ideelles in bestimmter Weise eingegangen, sonst könnten sie gar nicht die sich selbst erhaltenden Gestalten sein, die sie sind, und zweitens bestreitet Schelling ausdrücklich, dass das menschliche Bewusstsein die einzig mögliche Gestalt ist, in der der evolutionäre Naturprozess Ideelles für sich Gestalt werden lassen konnte. Für

<sup>20</sup> Vgl. zum Vermittlungsort von Natur und Geist: Joachim Christian Horn, „Über ein einfaches Symbol zur Identität und Unterscheidung von Natur und Geist“, in: Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie im Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958)*, Berlin 1985, 103ff.

uns allerdings ist unser Bewusstsein die einzige mit unserem Organismus verknüpfte Naturpotenz, von der her wir uns nicht nur selbst in unserer Lebenswelt begreifen können, sondern auch – potentiell jedenfalls und als weltgeschichtliche Aufgabe – ideell den ganzen Naturprozess denkend nachbegreifen können. Für uns, die wir diese Potenz aus der Natur sind, erwächst daraus eine besondere Verantwortung für unser Handeln in der Natur – doch davon später.

Noch eine abschließende Bemerkung zum Status der Naturphilosophie Schellings. Ausdrücklich geht es Schelling nicht darum, Einzelerkenntnisse der Naturwissenschaften nachträglich zu einem Evolutionsprozess zusammenzudenken, sondern genau umgekehrt darum, die Bedingungen der Möglichkeit zu begreifen, die es der Natur ermöglichen, der Evolutionsprozess zu sein, in dem sie voranschreitet. Dabei kann es sich selbstverständlich nicht mehr um Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens handeln, sondern es geht um die realen Ermöglichungen ihrer wirklichen Produktivität, deshalb spricht Schelling hier von Potenzen der Wirklichkeit.

Eine solche Naturphilosophie steht keineswegs den Naturwissenschaften im Wege und will auch nicht um die Ermittlung von Erkenntnissen mit ihr konkurrieren, sondern sie will das begreifen, was die Naturwissenschaften in ihren je unbegriffenen Grundannahmen voraussetzen. Was Leben ist, kann keine Naturwissenschaft aus den Lebensäußerungen, die sie untersucht, ermitteln. Aber es reicht auch nicht aus, dass wir aus unserer vorwissenschaftlichen Erlebnissphäre wissen, dass wir am Leben teilhaben, sondern wir sind naturphilosophisch vor die Aufgabe gestellt, zu bedenken, was Leben im und für den Gesamtzusammenhang der Natur bedeutet. Dass dieses Bedenken immer wieder neu, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigend, zu erfolgen hat, versteht sich aus der Geschichtlichkeit all unseres Wissens von selbst.

Ganz abgesehen davon, dass die Naturphilosophie diese Aufgabe nicht auf die Naturwissenschaften abwälzen kann, da diese dafür nicht ausgerüstet sind, erweist sich die Naturphilosophie, da sie ja auch den Menschen aus und im Naturganzen mit zu bedenken versucht, als unaufgebbar kritische Instanz gegenüber den Naturwissenschaften (Schelling V, 324ff.).<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, Freiburg/München 1984.

#### 4. Identitätsphilosophie

Noch geraffter als bisher werden wir die Problementwicklung der nächsten Jahre nur ganz kurz streifen, zumal sie von Schelling im Nachhinein partiell revidiert wurde.

Die Schellingsche Naturphilosophie ist natürlich für Fichte ein Unding, da Natur für Fichte immer nur als *Nicht-Ich*, d.h. als ein dem Ich, dem erkennenden Subjekt, entgegengesetztes Objekt in Erscheinung treten kann. Im wohl dramatischsten philosophischen Briefwechsel, den wir besitzen, ringen Fichte und Schelling (1799–1801) mit aller nur erdenklichen Überzeugungskraft darum, den je anderen doch noch zum wahren Verständnis der Wissenschaftslehre bzw. der Naturphilosophie zu bringen, bis es Anfang 1801 zum endgültigen Bruch zwischen beiden kommt.<sup>22</sup>

Dieser Bruch wird durch Hegel verstärkt, der 1801 nach Jena zieht und sich ganz auf Seiten seines Jugendfreundes Schelling schlägt, und der die bisher nur briefliche Kontroverse in der Schrift *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) öffentlich macht.<sup>23</sup> Schelling und Hegel beginnen 1801 teils gemeinsam teils nebeneinander jeder für sich mit dem Aufbau des Identitätssystems, d.h. jenes Systems, das mit dem philosophischen Anspruch antritt, alles Seiende aus der absoluten Identität von Denken und Sein, von Vernunft und Wirklichkeit begreifen zu können. In der realphilosophischen Konkretion legt Schelling weiterhin sein Schwergewicht auf die Naturphilosophie, während Hegel sich stärker der Philosophie des Geistes zuwendet. Aber nicht diese Schwerpunktsetzungen, sondern Nuancen unterschiedlichen Verständnisses von der absoluten Identität von Denken und Sein treiben beide sukzessiv auseinander, was sechs Jahre später mit Hegels deutlicher Schelling-Kritik in der Vorrede zu *Phänomenologie des Geistes* (1807) öffentlich wird. Während Hegel dabei die Einheit von Denken und Sein in der Dialektik des Geistes einzuholen versucht, möchte Schelling die Einheit beider am Wirklichkeitsprozess demonstrieren. Die Einsicht in das Scheitern dieser Versuche, die Schelling besonders an dem veröffentlichten System Hegels deutlich wird, führt Schelling schließlich zur Aufgabe des Ansatzes der Identitätsphilosophie.

Doch geben wir vorerst wenigstens eine knappe Charakteristik der Intention der Identitätsphilosophie. Die Naturphilosophie hatte demonstriert, dass wir sehr wohl die Wirklichkeit an sich, die Natur in ihren wirklichen Potenzen, zu denken vermögen, ähnlich demonstriert Hegel, dass wir ebenso sehr

<sup>22</sup> Walter Schulz (Hg.), *Fichte-Schelling. Briefwechsel*, Frankfurt a.M. 1968.

<sup>23</sup> Hegel, 2, 9ff.

die Wirklichkeitssphären des menschlichen Geistes, also beispielsweise die Ökonomie oder den Staat, aus der ihnen eigenen Logik ihres Seins begreifen können. Wenn aber ein solches Begreifen der Wirklichkeit aus der Vernunft möglich ist, dann fällt dem transzendentalphilosophischen Zugang der Erschließung unserer Erkenntnis der Wirklichkeit nur die Funktion einer propädeutischen Hinführung zur Identität von Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit zu, die wir abstreifen können, sobald diese Identität erreicht ist. Natürlich entfällt damit auch der mit dem „Ich bin“ ursprünglich gegebene existentielle Bezug unseres Denkens zur Wirklichkeit, wie Schelling und Hegel in gleicher Weise betonen. Das System der absoluten Identität kennt kein subjektives Bewusstsein mehr, das da denkt, sondern es entwickelt die Logik des Seins, die Vernunft der Wirklichkeit aus sich selbst, und nur insofern wir selber denkend Teil dieser Identität sind, können wir die Entwicklung der Vernunft der Wirklichkeit nachvollziehen, oder genauer, kann sie sich durch uns hindurch vollziehen.

Die Aufgabe der sich Schelling und Hegel stellen – und der sie in den Jahren 1801–1806 in immer neuen Systementwürfen gerecht zu werden versuchen, die Schelling alle rasch nacheinander veröffentlicht, während sie Hegel nur in Vorlesungen vorträgt –, liegt darin, eine Methode zu finden, die es erlaubt, die Vielfalt des wirklich Seienden in Natur und Geschichte, einerseits je aus der Identität von Denken und Sein, d.h. in der ihr eigenen Logik ihres Seins zu bestimmen und andererseits diese Vielfalt in einem einzigen Folgezusammenhang zu begreifen, wo jedes aus dem ihm Zugrundeliegenden hervorgeht und letztlich alles einen einzigen sich selbst begründenden und explizierenden Gesamtzusammenhang darstellt. „Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung; das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst. Mit dem Ernst der Wissenschaft jene Gesetze darstellend, in denen nach dem Ausdruck eines Alten, der unsterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere, das Einzelne selbst umfassend, das All in ihm darzustellen, und so das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise ineinsbildend ist der Geist wahrer Philosophie.“ (Schelling VII, 142)

Schelling beginnt selbstbewusst 1801 mit der *Darstellung meines Systems der Philosophie*, mit der diese ganze Phase der Identitätsphilosophie anhebt, und trägt nach vielen variierenden Anläufen 1804 nochmals das *System der gesamten Philosophie* unter Einschluss der „idealen Welt und ihrer Potenzen“ vor, aber schon im gleichen Jahr melden sich in seiner Schrift *Philosophie und Religion* (1804) erste gravierende Grundsatzprobleme an, die sich bei der Bestimmung des Einzelnen und Individuellen ergeben, die ihn mehr und mehr in Zweifel stürzen.

Hegel dagegen geht in seinen in Vorlesungen vorgetragene Versuche sehr viel langsamer, aber auch kontinuierlicher vor, erst 1812–16 erscheint seine *Wissenschaft der Logik* und 1817 die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.<sup>24</sup> Gerade diese Systemschriften Hegels lassen in Schelling die große Kritik, die auch Selbstkritik ist, reifen, die er dann später in seinen Münchener und Berliner Vorlesungen ab 1827 vorträgt. Auf die entscheidendsten Differenzen sei im Folgenden kurz eingegangen.

### 5. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*

Die von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) erstmals öffentlich gemachte Kritik an Schelling machte diesen nicht nur subjektiv betroffen, sondern trifft ihn bereits in einer Phase des inneren Umbruchs, der dadurch noch beschleunigt wird. Die *Phänomenologie des Geistes* beginnt mit der sinnlichen Gewissheit, die sprachlich-begrifflich „aufgehoben“ wird, d.h. sie beginnt erst in der Mitte der transzendentalen Bewusstseinsanalyse, wie sie Schelling sieben Jahre zuvor dargelegt hat. Die *Phänomenologie* setzt also dort an, wo Subjekte den sinnlich erfahrenen Phänomenen bereits gegenüberstehen und nun in den Prozess der Objektivierung ihrer sprachlichen Bestimmung eintreten. Damit ist die ganze vorbegriffliche, vorbewusste Wirklichkeits- und Naturerfahrung, auf die Schelling so sehr den Akzent gelegt hatte, weggewischt. Ebenso sehr fehlt dadurch natürlich auch der Horizont einer möglichen Allianz von Natur und Geschichte. Die *Phänomenologie des Geistes* endet vielmehr mit der Aufopferung des Bewusstseins ins absolute Wissen der Identitätsphilosophie. Somit umgeht Hegel – in den Augen Schellings – den naturphilosophischen Wirklichkeitsbezug und landet in einer absolutgesetzten Geistesphilosophie, die einer Verabsolutierung Fichtes gleichkommt.

Diesen ungeheuerlichen Abfall und Rückfall seines Freundes Hegel beantwortet Schelling nun mit der Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809); die letzte grundlegende Arbeit, die er noch veröffentlicht. Das Hauptproblem, das Schelling hier diskutiert – das hier nur in seiner Pointe gegen Fichte und Hegel angedeutet werden soll – ist, dass das menschliche Bewusstsein oder das Denken, obwohl doch

24 Zu Hegel, der in dieser Skizze zwangsläufig zu kurz kommt, vgl. Joachim Christian Horn, *Monade und Begriff*, darin insbesondere „Die Darstellung des Hegelschen Begriffs“, 152ff.

Teil der wirklichen Naturproduktivität als bestimmt hervorgebrachte Gestalt, tatsächlich so frei und unabhängig vom realen Vermittlungszusammenhang des Naturprozesses ist, dass es sich sogar einbilden kann, absolut frei und ausschließlich aus sich selbst sein zu können. D.h. das Bewusstsein oder Denken kann in den Wahn verfallen, zu glauben, dass nur es selbst wirklich sei, da es allein aus sich selbst die objektive Wirklichkeit theoretisch konstituiert, allein aus eigener sittlich-praktischer Vollkommenheit das Nicht-Ich zum Material seiner Selbstverwirklichung gebrauchen dürfte und schließlich nur vor sich selbst verantwortlich sei. Das selbstherrliche Bewusstsein und Denken, dass in dieser Weise seine kreatürliche Herkunft, seinen nie aufhebaren kreatürlichen Lebenszusammenhang mit der Natur und seine Verantwortung für die Natur verleugnet, wird jedoch gerade in dieser absoluten Selbstversessenheit sich selber vernichten: „Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungrier, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß er creatürlich zu werden strebt, eben indem er das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt.“ (Schelling VII, 390f.)

Schelling will hiermit keineswegs unsere menschliche Freiheit in Frage stellen, vielmehr will er aufzeigen, dass sie eben in dieser Entscheidung zum Guten und Bösen besteht: sie kann sich zum Bösen entscheiden, d.h. zur Selbstsucht der vermeintlichen Willkürfreiheit und Selbstherrlichkeit des Menschen allein aus sich selbst heraus; sie kann sich aber auch zum Guten entscheiden und – ohne sich als Freiheit aufzugeben – aus dem Ganzen der Natur verstehen und für das Ganze mit verantwortlich wissen.<sup>25</sup> Menschliche Freiheit muss sich selbstverständlich aus jeglicher unmittelbarer Naturabhängigkeit lösen, da sie nur so sich als ideelle Gestalt bewussten freien menschlichen Handelns bewähren kann; dies impliziert aber doch nicht, dass sich der Mensch seiner Herkunft aus der Natur, seiner fortwirkenden lebendigen Bindung zur Natur sowie seiner Aufgaben gegenüber der Natur entledigen dürfe, im Gegenteil das Große der menschlichen Freiheit besteht gerade darin, dass sie sich im Einklang mit der Natur als Freiheit bewähren kann – dies nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit.

<sup>25</sup> Zu den darin enthaltenen Implikationen für unsere heutige naturphilosophische Debatte angesichts der ökologischen Krise vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München 1984. 35ff.

## 6. Die Weltalter

In den folgenden Jahren arbeiten Schelling und Hegel, ohne von den Bemühungen des jeweils anderen zu wissen, an den Fundamenten ihres weiteren Denkens. Hegel führt seine *Wissenschaft der Logik* aus, die in drei Bänden 1812/13/16 erscheint, Schelling schreibt an den *Weltaltern*, die zwischen 1811–15 in drei Drucken vorliegen, von denen aber keiner veröffentlicht wird. Während Hegel in der Logik versucht, in der Dialektik des Denkprozesses die Grundlagen seines Identitätssystems zu entfalten – wobei, aus der Perspektive Schellings gesprochen, endgültig deutlich wird, dass Hegel den Denkprozess durch den das Denken die Wirklichkeit begreifend nachvollzieht, mit dem Seinsprozess, in dem das Sein sich gestaltet und entfaltet, identifiziert – während also Hegel die dialektischen Grundlagen seines absoluten Systems darlegt, bricht Schelling aus genau entgegengesetzten Gründen in seinen Weltalter-Entwürfen endgültig mit der Identitätsphilosophie, und zwar weil ihm die Unvereinbarkeit von absoluter Systemkonstruktion und Wirklichkeitsprozess am Problem der Zeit deutlich wird.<sup>26</sup>

Immer schon war die Zeit ein zentrale Problem der Philosophie Schellings: die lebendige Eigenzeit des Bewusstseins und die Zeit als Bestimmung des evolvierenden Naturprozesses. Nun aber wird ihm – vornehmlich aus selbstkritischen Erwägungen gegenüber der strukturalen Form seiner eigenen identitätsphilosophischen Bemühungen – deutlich, dass er wohl eine Wesensbestimmung davon geben kann, was Zeit in Bezug auf den Wirklichkeitsprozess bedeutet, dass aber gerade diese identitätsphilosophische Bestimmung und Darstellung nicht selber wirklich zeitlich begriffen ist. Ihm wird die ganze Diskrepanz bewusst zwischen der Wesensbestimmung des Wirklichen und Zeitlichen in der Identitätsphilosophie und dem wirklichen und zeitlichen Prozess, in dem wir selber stehen.

Uns interessiert in Moment – und auch in der Folge – nicht, dass Schelling die *Weltalter* vornehmlich als theologische Dreieinigkeitslehre konzipiert, wobei er gerade darin *seine* Form einer Wirklichkeitsdialektik entfaltet, sondern uns interessiert seine Entdeckung des wirklichen Prozesses, den wir in seiner wirklich zeitlichen Strukturierung als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft je nur von unserer Zeitigung her erfahren können. D.h. es gibt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur je in uns selber, mit uns als Mittelpunkt oder genauer: in unserer je gegenwärtigen Entschiedenheit sind wir

<sup>26</sup> Vgl. Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956. Zum Zeitbegriff bei Hegel siehe Joachim Christian Horn, *Monade und Begriff*, 172.



überhaupt erst in den Spannungsbezug von Vergangenheit und Zukunft gestellt, das eine als vorausgesetzter Grund unserer Existenz, das andere als der noch ausständige Zielhorizont unseres Handelns und Strebens. Wirklichkeitserfahrung als Zeiterfahrung geht immer durch uns als je gegenwärtigen Zeitmittelpunkt hindurch. Jeder trägt in dieser Weise seine wirkliche Zeitigung in sich selbst. „Kein Ding“ – sagt Schelling – „entsteht in der Zeit, sondern *in* jedem Ding entsteht die Zeit aufs Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zu sagen, es sei im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. Denn es entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht, und also gleich anfangs mit einem eigenen Mittelpunkt der Zeit.“ (Schelling, *Weltalter*, 79)<sup>27</sup>

Diese Aussage trifft voll nur auf die menschliche Zeitigung zu, die immer wieder neu aus der bewussten Entschiedenheit der Gegenwart mit ihrer Vergangenheits- und Zukunftssetzung ihren Anfang nimmt und doch hat auch alles andere Lebendige sein Zeiterleben je aus dem eigenen Jetzt des Augenblicks.

Aber obwohl sich für jeden von uns Vergangenheit und Zukunft erst aus dem je gegenwärtigen Entschiedensein abgrenzen, stehen wir zugleich im gesellschaftlichen Geschichtsprozess und im Naturprozess in einem Wirklichkeitszusammenhang, der keineswegs aus unserem Zeitbewusstsein erwächst, sondern in den wir als wirklich innestehend hineingestellt sind, ein Wirklichkeitsprozess, der bis in die vergangenen Uranfänge zurück – und in die noch ausständigen offenen Horizonte des Künftigen vorausreicht, aber immer mit uns als Bewusstwerdungs-, Handlungs- und Antizipationsmittelpunkt. Nur so aus der Mitte der Zeit unserer jeweiligen Gegenwart begreifen wir die uns umgreifenden und durchwirkenden Prozesse als wirkliche, finden wir uns selber als wirklich individuell Handelnde im Gesamtzusammenhang des Alls. „Denn dieses ganze Wissen ist nur in einer beständigen nie aufgehenden Erzeugung, so daß es nimmer zum totalen Besitztum werden kann. Es ist der innerlich-wiederholende und nachbildende Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in die fernste Zukunft. [...] Selbst theoretisch ihn mitmachen ist nicht genug. Wer den Prozeß alles Lebens [...] nicht praktisch erfahren, wird ihn nie begreifen.“ (Schelling, *Weltalter*, 102)

<sup>27</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, hg. v. Manfred Schröter, München 1966.

## 7. Ekstasis

1817 veröffentlichte Hegel zum Zwecke seiner Heidelberger Vorlesungen seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, sein Gesamtsystem im Umriss, in dem er nach einer kurzgefassten Logik auch eine Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes darstellt. Wiederum aus der Sicht Schellings betrachtet, zeigt sich vor allem an Hegels Naturphilosophie – was übrigens später Marx ganz ähnlich auch in Bezug auf die gesellschaftliche Praxis kritisch anmerkt –,<sup>28</sup> dass Hegel die Natur nicht aus der Logik ihrer Prozessualität zu denken versucht, sondern die Natur von der Logik des Denkens her zu bestimmen unternimmt. Allgemeiner gesagt, die in der *Logik* vorstrukturierte Dialektik des Denkprozesses wird dem wirklichen Prozess übergestülpt oder untergeschoben, während es demgegenüber Schelling immer darum zu tun war und ist, die Wirklichkeit aus ihrer wirklichen Prozessualität zu begreifen.

Dies lastet Schelling Hegel in seinen folgenden Erlanger Vorlesungen *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) nicht als ein subjektives Versagen an, sondern behandelt die darin offenbarwerdende Problematik – zugleich sehr selbstkritisch gegen seine eigenen identitätsphilosophischen Bemühungen gerichtet – als ein grundsätzliches Unvermögen aller bisherigen Philosophie.

Solange die Philosophie Wirklichkeit von der Vernunft, dem Denken her begreifen will, wird sie die Wirklichkeit als wirkliche verlieren, denn durch ihren konstruktiven Zugriff macht sie das Wirkliche zwangsläufig zum Objekt, dem gegenüber es nur ein Subjekt gibt, nämlich die Vernunft. Wo wir in der Priorität des wissenwollenden Subjekts verharren, wird uns Wirklichkeit immer nur als Objekt begegnen. Kommt es uns dagegen auf die Wirklichkeit als wirklichseiender, d.h. als selber subjektiv-tätiger an, so müssen wir zunächst unser Denken außer sich als wissenwollendes Subjekt setzen, um überhaupt aufnahmebereit zu sein für das Wirkliche in seiner eigenen Subjektivität.

Ganz entschieden gegen Hegel gewandt, betont Schelling nun, dass Philosophie keine „demonstrative Wissenschaft“ sei, sondern „freie Geistesart“, deren erster Schritt „nicht ein Wissen“ ist, „sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles *Wissens* für den Menschen. Solange *Er* noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt, und er wird es darum nicht an sich erkennen.“ (Schelling IX, 228f.).

<sup>28</sup> Karl Marx, „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* in 43 Bden., Berlin 1956ff., 1, 201ff.

In Uminterpretation dessen, was er früher als „intellektuelle Anschauung“ aussprach, betont Schelling nun, dass der Existenzbezug kein unmittelbares Anschauen ist, sondern nur aus dem *Akt* der „Ekstasis“, die eine freie Geistesstat ist, hervorgeht.<sup>29</sup> Ekstasis ist das entschiedene aus sich heraustreten des Denkens, um sich so dem unvordenklich Existierenden als dem wirklich Tätigen gegenüber aufzuschließen. „Unser Ich wird *außer* sich, d.h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit, kann ihm das absolute Subjekt aufgehen“. (Schelling IX, 229)

Nun gibt sich das Denken dabei nicht ganz auf, sondern nur als absolut Erstes, als Erkenntnis konstituierendes Subjekt. Ausdrücklich unterstreicht Schelling, dass das Denken, nachdem es sich zunächst ekstatisch außer sich gesetzt hat, um dem Existierenden den wirklichen Vorrang einzuräumen, sich doch gleich darauf wieder erheben muss, um das sich wirklich Zeigende aus seinem Wirklichsein und sich aus ihm nun auch zu begreifen. Das Denken gibt sich nur auf, um frei zu werden für das ihm ganz Andere der existierenden Wirklichkeit, das ihm unvordenklich voraus ist, aber in der es selber wirklich ist. Es gibt sich somit keineswegs in dem Sinne total selbst auf, dass es schlechthin zu denken aufhört, vielmehr kann es jetzt, nachdem es sich für das absolute Subjekt des Wirklichseins geöffnet hat, aus dem es ja selber ist, nun auch wieder erheben, um das zu bedenken, *was* das Wirkliche und es selber im Wirklichen ist.

### 8. *Positive und negative Philosophie*

Von hier aus können wir jetzt die Unterscheidung treffen zwischen negativer und positiver Philosophie, wie sie Schelling in seinen Münchner Vorlesungen ab 1827 vorträgt, in denen er auch zu einer grundlegenden Hegel-Kritik vordringt. Alle Philosophie, die von der Vernunft ausgehend Wirklichkeit konstruiert, kommt zwar zu Wesensbestimmungen des Wirklichen, niemals aber zum Positiven der existentiellen Wirklichkeit. Sie ist daher bloße Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie; diese ist keineswegs sinnlos und

<sup>29</sup> Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens“, in: Hans Peter Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981, II, 112 ff.

umsonst, denn sie deckt alles das auf, was wir notwendig zu denken haben, um das Wirkliche in seiner Vernunft zu begreifen, sei es nun der lebendige Organismus, das menschliche Bewusstsein oder der Staat. Wenn wir begreifen wollen, *was* Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit an sich bedeuten, so sind wir auf die Vernunftwissenschaft verwiesen, aber sie vermag niemals das wirklich Existierende zu erreichen. Daher müssen wir dort, wo wir dem wirklich Existierenden begegnen wollen, zur positiven Philosophie fortschreiten, die mit dem Existierenden beginnt und dieses aus seinem uns miteinbegreifenden Wirklichsein zu erfassen versucht – nur so erfahren wir uns und alles Existierende mit uns in der Zeit und in der Geschichte.

Der große Fehler Hegels ist, dass er diese Differenz leugnet und die negative Philosophie, die Vernunftwissenschaft, zur positiven Philosophie erklärt, so als würde der begreifende Denkprozess der Wirklichkeitsprozess selber sein. „Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß *logische Natur* jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte. Hätte er sich dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte *er* den entschiedenen Übergang zur positiven Philosophie herbeigeführt. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der Begriff *alles* sei und nichts außer sich zurücklasse.“ (Schelling X, 126 f.)

Obwohl also Schelling Hegel Anerkennung für seine großartige Denkleistung in der strengen Vernunftableitung zollt, ist doch Hegels System ein Irrweg, da es das Negative zum Positiven erklärt. Aus dieser verfehlten Identifizierung heraus kommt es sodann bei Hegel auch zu Fehleinschätzungen des Wirklichen, sowohl in der Naturphilosophie als auch in der Philosophie des Geistes.

Die positive Philosophie ist demgegenüber – wie Schelling darlegt – erfahrende Philosophie, geschichtliche Philosophie und Philosophie der freien Tat, d.h. sie ist erfahrende Philosophie, da sie sich dem unvordenklich Existierenden nicht als konstruierende, sondern als erfahrende gegenüber verhält; sie ist geschichtliche Philosophie, insofern sie den Wirklichkeitsprozess nicht als etwas, von außen bestimmtes betrachtet, sondern als etwas in dem wir als gegenwärtiger Entscheidungsmittelpunkt mitten inbegriffen sind; sie ist Philosophie der freien Tat, weil wir uns nur durch die freie Tat der Ekstasis dem Existierenden zu stellen vermögen und weil uns dieses wirkliche Erkennen von uns im Wirklichkeitszusammenhang eine gegenwärtige, in die Zukunft ausgreifende Entschiedenheit unseres existentiellen Menschseins ab-

verlangt. „Aber wenn ich in der Philosophie die Mittel der Heilung für die Zerrissenheit unserer Zeit sehe, so meine ich damit natürlich [...] eine solche, die mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuren Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geschöpf der bloßen Negation und Zerstörung beschränkt zu sein, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.“ (Schelling XIII, 11)

### 9. *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*

All diese Motive zu einer positiven Wirklichkeitsphilosophie bündeln sich nun in der *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, die Schelling seit 1927 in München und dann ab 1841 in Berlin vorträgt. Um wenigstens die Hauptintention sichtbar machen zu können, klammere ich die grundlegenden Überlegungen zur Dreieinigkeit Gottes aus, in denen Schelling – das dürfen wir nicht übersehen – seine Begründung einer Wirklichkeitsdialektik darlegt. Ich muss hier auch darauf verzichten, auf die *Darstellung des Naturprozesses* (1843/44) einzugehen, die sicherlich Schellings reifste Darlegung der Grundgedanken seiner Naturphilosophie enthält.<sup>30</sup>

Die *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* stellt Schellings große und großartige Philosophie der Bewusstseinsgeschichte der Menschheit dar; allerdings gleichsam brennpunktartig allein auf das „gottsetzende Bewusstsein“ bezogen. Es geht Schelling hierin um das geschichtliche Zu-sich-selber-Kommen des menschlichen Bewusstseins, der menschlichen Freiheit, in seiner Bezogenheit auf das ganz Andere: auf Gott. Geschichtsphilosophie heißt hier nicht Vergangenheitserzählung, sondern Standortfindung für die eigene je gegenwärtige Entschiedenheit mit seinem Richtungshorizont auf die noch ausständige und in die menschliche Mitverantwortung gestellte Zukunft.

Die *Philosophie der Mythologie* ist von unserer gegenwärtigen Freiheit her gesehen gleichsam als Vorvergangenheit gesetzt. In ihr vergegenwärtigen wir uns die bewusstlos-naturwüchsige Geschichte menschlichen Bewusstwerdens, die vorbewusste Geschichte zur Freiheit des Bewusstseins. Die mythologischen Götterwelten und der theogonische Prozess, der sich durch die Mythengeschichte vollzieht, sind keine willkürlichen Erfindungen

<sup>30</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – ‚Darstellung des Naturprozesses‘ (1843–44)“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), Wien 1999, 171ff. Aufgenommen in den Anhang dieses Bandes.

der Menschen, sondern hier drückt sich ein sehr realer und mächtiger, in seiner Naturwüchsigkeit notwendiger Bewusstseinsprozess aus, in dem die noch nicht zu sich selber gekommenen Bewusstseinspotenzen gottsetzend verselbständigt als Götter und Götterkämpfe das menschliche Bewusstsein einnehmen und beherrschen. Nur so ist erklärlich, dass der mythologische Prozess ein kollektives Geschehen ist, welches das menschliche Bewusstsein so total beherrscht, dass es zu allen möglichen Formen von Menschenopfern, Blutrache etc. getrieben werden kann. Erst in seiner späten Form des Kunstmythos und seiner Verarbeitung in der Tragödie ringt sich das menschliche Bewusstsein zur Selbstbewusstwerdung durch, allerdings noch ganz im tragischen Gegensatz zur Übermacht des Schicksals begriffen. Dies verdeutlicht Schelling an der Gestalt des Prometheus: „Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern herausgebracht, auf sich selbstzurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde, das Unselige des Götterglaubens gefühlt hat.“ (Schelling XII, 482)

Mit der *Philosophie der Offenbarung* treten wir in unsere Gegenwart menschlicher Freiheit ein. Die Gestalt, in der uns diese Freiheit bewusst wird, ist – nach Schelling – Jesus von Nazareth.<sup>31</sup> Wir können natürlich hier nicht die Problemfülle dieses Gedankens darlegen, sondern es gilt nur auf einen für Schelling entscheidenden Punkt hinzuweisen: In Jesus von Nazareth ist das menschliche Bewusstsein in die völlige Unabhängigkeit seiner Freiheit getreten, und doch setzt sich Jesus dabei nicht absolut, sondern bekennt sich zu seiner Herkunft als Sohn vom Vater. Gerade durch dieses Bekenntnis des Jesus von Nazareth als Freiheitstat, nicht „Ich“ bin Gott, sondern ich bin aus dem Vater, gerade hierin – so Schelling – wird Jesus zu Christus. Damit aber ist notwendig ein dritter Horizont aufgetan: der des Heiligen Geistes – der noch ausstehende und uns aufgegebenen Horizont der geistigen Versöhnung von Vater und Sohn.

Schelling stellt diese Freiwerdung des menschlichen Bewusstseins bei gleichzeitigem Bekenntnis zu seiner Herkunft und Schickung und zu der noch ausstehenden Versöhnung im Geiste der Liebe sehr eindrucksvoll am Gleichnis der dreimaligen Versuchung des Jesus von Nazareth durch den Satan in der Wüste dar. Der Satan versucht Jesus, indem er ihm anbietet, sich ihm, d.h. dem alleinigen Eigensinn des Menschseins zu unterwerfen, denn dann wird *er* der Herr der Welt sein. Jesus aber widersteht der Versuchung

31 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991, darin: „Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs“, 51ff.

des Satans, verrät seine Herkunft und Schickung nicht. Indem er die absolute Freiheit und Selbstherrlichkeit ausschlägt, gibt er gerade nicht seine menschliche Freiheit auf, sondern bewährt sie im Bewusstsein ihrer kreatürlichen Bindung in freier Tat. „Der Sohn *konnte* unabhängig von dem Vater in *eigner* Herrlichkeit existieren, er konnte [...] außer und ohne den Vater *Gott*, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem *Wesen* nach, aber doch *actu* Gott sein. *Diese* Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und *darin* ist er Christus. *Das* ist die Grundidee des Christenthums.“ (Schelling XIV, 37)

Hiermit treten wir in die Gegenwart *unseres* Freiheitsbewusstseins ein. Aber es dauert noch lange, bis sie wirklich unsere eigene Freiheit sein wird. Dies ist die Geschichte der Nachfolge Christi, d.h. der bewussten Aneignung unserer Freiheit; es ist dies die Geschichte des Christentums, die für Schelling noch nicht abgeschlossen ist. Da es zunächst einmal die alt-katholische Kirche des Petrus, in der die menschliche Freiheit noch durch die Zwangseinheit und die Autorität der Kirche repräsentiert wird und die in ihren Momenten der Christvergessenheit sich selbst als menschliche Institution absolutsetzt und mit grausamen Terror gegen alle ihr nicht Hörigen vorgeht. Da ist zum zweiten die im Protestantismus gestaltwerdende Kirche des Paulus, in der jeder einzelne für sich in die Freiheit der Nachfolge berufen ist; in ihren Momenten der Christvergessenheit wird sie zur absoluten Selbstherrlichkeit des menschlichen Individuums mit all seinen Praktiken der Durchsetzung seiner Interessen bei völliger Gleichgültigkeit für den Nächsten. In dieser Epoche der Zerrissenheit stehen wir – so Schelling – aber mit einer Hoffnung und einem Streben nach vorne hin zu einer Kirche des Johannes, die keine Kirche mehr ist, weil ihre Einheit eine solidarische Gemeinschaft sein wird. Dies ist das nächste Ziel eines christlichen Bundes von dem sich Schelling eine Überwindung der Zerrissenheit der Gegenwart erhofft. Schon im „Ältesten Systemprogramm“ von 1796 hieß es: „Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen u. Priestern. Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemein Freiheit und Gleichheit der Geister!“<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Zit. nach Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg 1917, 7. Vgl. Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1984, 14.

In deutlicher Kritik an der Staatstheorie Hegels formuliert Schelling in der Berliner Vorlesung von 1841/42: „Aber nur die erste *reale* Einheit, die *Zwangseinheit* ging zu Grunde, um einer *freien, idealen* Einheit Platz zu machen; denn ohne *Einheit* kann das Menschengeschlecht nicht bestehen. So ist es auch mit der Auflösung der mittelalterlichen Einheit im Verhältnis zur neuesten Zeit bewandt. Jetzt will der *Staat* Alles in Allem sein; aber der Staat ist nur *Bedingung* eines höheren Lebens, und seine Allmacht muß sich beschränken, um der *idealen Einheit* Platz zu machen. Erhebung des Staates über Alles ist *Servilismus*. Jede Zukunft entsteht aus *Zerstörung* und *Erhaltung*. Die dem neuen Widerstreben führen gerade das Ende herbei.“<sup>33</sup>

Doch diese johanneische Gemeinschaft die sich hier als das Neue ankündigt, ist nur das Ziel unseres Handelns auf die nächste Zukunft hin, keineswegs die Erfüllung aller Geschichte, deren immer offener Zukunftshorizont die versöhnte Einheit im Heiligen Geist ist.

## 10. Ausblick

Ich glaube, ich konnte deutlich machen, weshalb religiös-sozialistische Kreise in Schelling einen ihnen verwandten Denker erkennen konnten. Dies spricht 1842 Pierre Leroux unzweideutig aus: „Im Grunde proklamiert Schelling ein neues Christentum, so wie alle französischen Denker, zu welcher Schule sie sich auch bekennen, eine neue Sozialordnung oder eine neue Religion proklamieren.“<sup>34</sup>

Allerdings unterscheidet sich Leroux von Schelling darin, dass er nämlich meint, dass auch die Kirche des Johannes abgelaufen sei „und wir folglich am Ende des christlichen Zeitalters angelangt sind“.<sup>35</sup> Trotzdem sagt Pierre Leroux von Schelling anerkennend: „Sollte er unverändert an seiner Idee von einer dritten Phase des Christentums festhalten, so werden wir dennoch nicht aufhören, sein Werk als das größte zu betrachten, das einem Denker dieses Jahrhunderts zu vollenden aufgegeben war.“<sup>36</sup>

Ob in der Einschätzung unseres Zeitalters Schelling oder Leroux Recht behalten wird, sei vorerst dahingestellt. Jedenfalls kann uns hieran verständ-

<sup>33</sup> Aus der Mitschrift von Julius Frauenstädt, zit. nach Manfred Frank (Hg.) *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, S. 389f.

<sup>34</sup> Pierre Leroux zit. nach Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, S. 484.

<sup>35</sup> Ebd., 485.

<sup>36</sup> Ebd., 480.



lich werden, warum Schellings positive Wirklichkeitsphilosophie damals wie heute – bis auf wenige Ausnahmen – so missverstanden blieb. Schelling legt die Ergebnisse seiner philosophischen Gedankenarbeit – und er kann sicherlich nicht anders – ungebrochen und unmittelbar in der christlicher Symbolik nieder, aber er spricht in einer Zeit des anbrechenden und noch andauernden Atheismus hinein. Zwar spricht Schelling selber davon, dass wir durch den Atheismus hindurch müssen, doch er glaubt so sehr, „von diesem Äußersten den Rückweg gefunden (zu) haben“ (Schelling XIV, 323), dass er sich um keine durch den Atheismus hindurchgegangene philosophische Sprache glaubt bemühen zu müssen. So erreicht uns, was Schelling uns zu sagen hat, im atheistischen Zeitalter nicht, solange es in der Unmittelbarkeit christlicher Symbolik bleibt. Der Atheismus von dem ich hier spreche ist nicht der schwächliche Atheismus der ganzen junghegelianischen Schule, sondern ich meine den Atheismus unserer gesamten Lebenspraxis: der Ökonomie, der Industrie, des Staates und der Wissenschaften. Die Selbstverherrlichung des Menschen als alleiniger Gott feiert noch ungehemmt ihre Triumphe, vielleicht bis zu unserem bitteren Ende, „aus Übermut, alles [...] seyn [zu wollen], ins Nichtsein“ (Schelling VII, 390 f.) zu verlöschen.