

Articoli/1

Latenz

Das Problem des Anfangs in Schellings *Die Weltalter*

Peter Neumann

Articolo sottoposto a *double-blind review*. Inviato il 09/04/2020. Accettato il 12/06/2020.

LATENCY. THE PROBLEM OF BEGINNING IN SCHELLING'S "DIE WELTALTER"

Schelling's conception of the beginning of time in the *Ages of the World* is new. It differs from all classic accounts of the philosophy of time since time for Schelling is no longer a privation of eternity rather than an entity on its own. Time stands for itself and is irreducible from the historical context in which it occurs or hides itself. Starting from this turning point in the tradition of the philosophy of time the paper advances the thesis that Schelling's genealogical approach in the *Ages of the World* can only be understood in terms of the concept of latency. Time is nothing more or less than the dialectic between latency and actuality which comes up with the free action of individuals following their expectation, hopes and desires throughout life. For Schelling, time is therefore a moving constellation of past, present and future, and thus needs a form of narrative representation that is able to take into account an irresolvable crisis like this.

Einleitung

Schellings in der Urfassung der *Weltalter*-Fragmente von 1811 ausgearbeitete «Genealogie der Zeit»¹ ist bestimmt von einem hochspekulativen Gedanken: Wenn der Anfang der Zeit nicht Anfang sein kann, solange es noch etwas gibt, das seine Herkunft aus einem anderen Ursprung verrät, dann muss der 'wirkliche Anfang' noch vor dem Anfang des Anfangs der Zeit liegen, er darf nicht, wie Schelling sich ausdrückt, eine «schon gewesene» Zeit voraussetzen, er muss vielmehr «gleich anfangs vergangen seyn», noch ehe etwas dabei zu Etwas werden konnte: «Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine

¹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, 2., unveränd. Nachdruck der 1946 ersch. Aufl., München 1979, S. 75ff. Hier und im Folgenden zitiert als WA. Die anderen Werke Schellings werden zitiert nach Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke*, I. Abteilung: 10 Bde. (= I–X); II. Abteilung: 4 Bde. (= XI–XIV), hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856–1861. Im Folgenden zitiert als SW.

ganze Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird; denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit»².

Schellings Eröffnung des genealogischen Unternehmens unterstreicht den kritischen Anspruch, der systematisch mit ihm verbunden ist: Hatte die klassische Metaphysik der Zeit von Parmenides und Heraklit über Platon und Aristoteles bis hin zu Augustinus und Kant die Zeit als eine bloße Privation der Ewigkeit behandelt, als Abkunft und Mangel, möchte Schelling die Zeit als eine Bewegung vor aller Bewegung, als eine Differenz vor aller Differenz, als eine Zeit vor aller Zeit und damit selbst als etwas Positives, irreduzibel Eigenes, absolut Selbstständiges verstanden wissen. Die Methode der Genealogie setzt dort an, wo die traditionellen Emanations- und Deduktionslehren der Zeit scheitern, in der 'Mitte der Zeit' selbst: Deren Anfang hat sich Schellings Weltalterphilosophie zufolge immer schon vollzogen, weshalb auch die Geschichten vom Ursprung der Zeit, welcher Art sie auch sein mögen, in der Sache fehlgehen: Die Zeit ist so wenig von der Ewigkeit ursprünglich als Zeit gesetzt, wie das metaphysische Problem des Anfangs sich spekulativ überhaupt auflösen ließe. Die Zeit *ist*, wenn überhaupt, dann nur als eine *Zeit der Latenz*.

Im Folgenden soll anhand der in den *Weltalter*-Fragmenten entfalteten 'Genealogie der Zeit' Struktur und Funktion von Latenz als einer spezifischen Zeitform genauer herausgearbeitet werden. Zeit, so die erste These, ist nach Schelling in fundamentaler Weise *Latenzzeit*, und zwar in einem starken ontologischen Sinne. Was die Zeit bei Schelling in einem ontologisch starken Sinne zur Latenzzeit macht, ist die Auffassung, dass jedes Sein von jeher mit einer temporalen Differenz beschlagen ist, einer internen Zäsur, die eine vorzeitige und eine nachzeitige Zeitlichkeit als unaufhebbare Differenz ins Sein selbst einträgt. Damit ist die Zeit, so die zweite These, für Schelling in einem praxeologischen Sinne immer schon *geschichtliche Eigenzeit*, weil das Vorhandensein der ontologischen Differenz auf einem vorzeitigen, unvordenklichen Akt beruht, der auf der Ebene des personalen Handlungsvollzugs sich als eine je individuell bzw. kollektiv zu entscheidende geschichtliche Gegenwart zu erkennen gibt, deren Herkunft und Zukunft den Handelnden selbst bis zuletzt intransparent bleibt: Wissen von der Latenz können wir nur durch Handlungen, die sie zu entbergen suchen, während sie diese dabei zugleich verbergen. Dieses 'Wissen' ist darstellungstheoretisch, so die dritte und letzte These, also nur über eine Form zu erfassen, die selber Zeit generiert: Allein der narrative Modus der *Erzählung* vermag den dunklen, nie aufgehenden Rest zu inszenieren und zu vergegenwärtigen, der nach Schelling alle unsere Bemühungen um Erkenntnis und Einsicht unvermeidlich begleitet.

²WA, 75.

1. Latentsein

Genealogisches Denken setzt die Vernunft aus dem Bereich der 'ewigen Wahrheit' heraus. Es setzt Vernunft in eine Relation zu Geschichte. Es thematisiert, wie Birgit Sandkaulen festhält, «Werden, Prozessualität und Geschichtlichkeit und fragt gleichzeitig danach, welche Geltung Aussagen unter den Bedingungen geschichtlicher Prozesse haben»³. Genealogisches Denken geht, wie Emil Angehrn sagt, «auf den konkreten Werdegang und die Herausbildung einer Sache aus den Faktoren, Prozessen und Phasen ihrer Geschichte»⁴.

Schelling greift mit dem genealogischen Verfahren, das in den *Weltaltern* zum Einsatz kommt, auf eine Denkform zurück, die bis in den Anfang der Philosophie – die griechische Archaik – zurückreicht. Schelling ist, das hat Michael Theunissen betont, unter allen archaisierenden Vernunftkritikern der Moderne der einzige, der bis auf Hesiod und die frühgriechische Dichtung und Philosophie zurückgeht⁵. Der Sache nach enthält das wohl bekannteste Werk des griechischen Ackerbauers und Schafhirten Hesiod, die *Theogonie*, nämlich eine wesentliche Problemstellung, die auch die Weltalterphilosophie Schellings im Kern berührt, und zwar die Frage, ob und, wenn ja, auf welche Weise eine Philosophie des Absoluten mit einer Philosophie des Gewordenseins in Übereinstimmung zu bringen ist⁶.

Was Hesiods *Theogonie* als die Entstehung der göttlichen Mächte aus den beiden Prinzipien Chaos und Gaia beschreibt, das vollzieht sich in Schellings 'Genealogie der Zeit' im Ausgang von einer auf dem Boden der kritischen Philosophie gewachsenen Konzeption endlicher Willenssubjektivität: als eine Geschichte des Selbstbewusstseins, die sich zwischen einem 'Willen, der nichts will' und einem 'Willen, der etwas will' aufspannt und aus dieser Polarität heraus ihre ungeheure, sich selbst steigernde Dynamik gewinnt⁷. So kommt auch bei Schelling – nicht anders als bei Hesiod – der *Duplizität der Prinzipien*, der Dialektik von Sein und Nichts eine entscheidende Rolle zu: Der Anfang geht aus einer Trennung hervor und hat für die so miteinander Verbundenen immer schon den Charakter der *Unvordenklichkeit*, die als mitlaufende Differenz von

³ B. Sandkaulen, *Vorwort*, in *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, hrsg. von B. Sandkaulen, V. Gerhardt, W. Jaeschke, Hamburg 2009, S. 9-11, hier S. 9.

⁴ E. Angehrn, *Geschichtlichkeit und Geschichtsbezug. Genesis, Geltung, Sinn*, in «Zeitschrift für Kulturphilosophie», VIII, 2014, 1, S. 7-19, hier S. 10.

⁵ Vgl. M. Theunissen, *Vernunft, Mythos und Moderne*, in *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, hrsg. von H. F. Fulda, R. Horstmann, Stuttgart 1994, S. 31-54.

⁶ Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Theogonie. Momente einer Philosophie des absoluten Werdens von Plotin bis Schelling*, in *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, hrsg. von G. Abel, Hamburg 2006, S. 141-164.

⁷ Eine solche 'Geschichte des Selbstbewusstseins' wollte Schelling bereits mit seinem *System des transzendentalen Idealismus* schreiben. Dort bleibt es – konzeptionell gesehen – allerdings bei einer idealen Geschichte der Vernunft; die Vernunft selbst wird noch nicht wie hier in den *Weltaltern* vergeschichtlicht. Vgl. J. Stolzenberg, «Geschichte des Selbstbewusstseins». *Reinhold – Fichte – Schelling*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism», XI, 2003, 1, S. 93-113.

vorzeitiger und nachzeitiger Zeit – als ‘Zeit zwischen den Zeiten’ – letztlich zur Signatur der weltlichen Gegenwart selbst wird⁸.

Was Schelling dergestalt in den Problemhorizont der nachkantischen Philosophie einrückt, ist die frühgriechische Frage nach dem Ursprung des Seins, die nun aber nicht mehr – das wäre der Weg, den Schellings Denken von den frühen, maßgeblich von Spinoza geprägten Schriften der Tübinger Zeit bis zu deren identitäts- und kunstphilosophischen Ausläufern der Jenaer und Würzburger Zeit einschlägt – unter Rekurs auf ein außerhalb der Zeit stehendes Absolutes beantwortet wird, das Zeit als etwas Nichtiges begreift⁹. Schelling verschiebt die Frage nach dem Ursprung des Seins auf den realen Vollzug der menschlichen Freiheit selbst, die sich bereits in der Ewigkeit selber als zeitliche Differenz zwischen einem ‘Willen, der nichts will’ und einem ‘Willen, der etwas will’ bemerkbar macht¹⁰.

Das Entscheidende an der genealogischen Methode ist also, und darauf kommt es mit Blick auf die Anfangsproblematik in den *Weltaltern* an, dass der Anfang schon als ein *temporales Selbstverhältnis* zu interpretieren ist, und zwar als ein solches, das, auch wenn es selber noch nicht in der realen, sukzessierenden Zeit verortet werden kann, die Erfahrung der Zeit bereits verborgenermaßen in sich enthält. In der Ewigkeit selbst, so muss man Schellings Figur der internen Entzweiung hier verstehen, ist der «erste, aber noch zarteste reinste Dualismus»¹¹ bereits gesetzt – und damit bereits eine Form von Zeit: «denn Zeit entsteht unmittelbar durch Differenzierung [sic]»¹². Die Ewigkeit enthält die Zeitdimensionen «Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft»¹³ bereits in sich, wenn auch noch unabgehoben, als eine «innre Zeit»¹⁴. Von dieser Zeit ist zwar zu sagen, dass sie «keine bleibende, geordnete Zeit» sei, sondern «in jedem Augenblick durch neue Contraction, durch Simultaneität bezwungen» werden müsse: «sie ist eben darum auch keine Zeit, die ihren wirklichen Anfang finden, die ausgesprochen, offenbar werden könnte», kurzum: eine «anfanglose» Zeit,

⁸ Vgl. L. Hühn, *Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger*, in *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, hrsg. von R. Hilt-scher, S. Klingner, Darmstadt 2012, S. 157-174; M. Gabriel, *Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger*, in *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings Freiheitsschrift (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, hrsg. von L. Hühn, J. Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 81-112.

⁹ Zur idealistischen Figur einer spekulativen ‘Vernichtung der Zeit’ vgl. W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in «Kant-Studien», LVIII, 1967, S. 433-457; J. Urbich, *Vernichtung der Gegenwart. Eine kleine Lektüre von Friedrich Schlegels «Signatur des Zeitalters» (1820/23)*, in *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, hrsg. von W. Pauly, K. Ries, Baden-Baden 2015, S. 177-194.

¹⁰ Vgl. A. Hutter, *Priorität und Superiorität. Schellings Neuorientierung des philosophischen Zeitverständnisses im Anschluß an den platonischen «Timaios»*, in *Der Sinn der Zeit*, hrsg. von E. Angehrn u.a., Weilerswist 2002, 331-345.

¹¹ WA, 89.

¹² Ebd., 77.

¹³ Ebd., 75.

¹⁴ Ebd., 77.

ein «bodenloser Abgrund», «da kein Maß anwendbar, kein Ziel und keine Zeit bestimmbar»¹⁵. Aber es handelt sich eben doch schon um eine Form von Zeit, eine *Zeit der Latenz*, die aus der polaren Spannung zwischen einem unvordenklichen Anfang und einer noch ausstehenden Zäsur hervorgeht.

Schelling versucht das Problem des metaphysischen Anfangs der Zeit nicht länger dadurch zu lösen, dass er die Zeit aus einem überzeitlichen Prinzip deduziert. Um dem geschichtlichen Eigensinn des menschlichen Urteilens und Handelns gerecht zu werden, der «Eitelkeit» dessen, was nach seinen eigenen Worten eines «wahrhaften Zweckes ermangelt»¹⁶, darf die Zeitlichkeit der Erscheinungen nicht in die Ewigkeit des Absoluten – gleichsam *sub specie aeternitatis* – wieder aufgehoben werden. Sie muss geschichtlich aufweisbar bleiben: mikrogeschichtlich als die Zeit eines je Einzelnen, makrogeschichtlich als die Zeit einer jeweiligen geschichtlichen Gegenwart. Eine Zeit-Deduktion, wie sie der transzendente Idealismus fordert, würde geradewegs darauf hinauslaufen, die Zeitlichkeit der Erscheinungen und damit die Zeit selbst aufzuheben. Genau das gilt es von Seiten Schellings und seiner Weltalterphilosophie aber zu vermeiden. Und darum rückt an die Stelle der Ewigkeit auch die anfängliche Duplizität zweier gleichanfänglicher Zeiten, eines unvordenklichen Vorher und eines ontologisch instabilen Nachher. Die Genealogie erweist sich – und das unterscheidet sie in methodologischer Hinsicht vom Verfahren der Deduktion bzw. dem der Emanation – bereits in ihrem Anfang als *Heterogonie*: als die Erzeugung eines in temporaler Hinsicht verschiedenen Anderen¹⁷.

Schelling denkt die methodische Anlage der Genealogie, wie bereits angedeutet, ganz nach Hesiodeischem Vorbild. So wie Kronos seine Kinder bereits im Moment der Geburt wieder verschlingt und genau darauf seine Herrschaft gründet, so hat auch die innere Zeit, die sich zwischen den beiden Willen aufspannt, die Form eines «unablässig in sich selbst laufenden Rads der Geburt»¹⁸, von nichts beherrscht als sich selbst, eine im wahrsten Sinne des Wortes chaotische Zeit, ohne Maß, Form und Gestalt. Erst mit der Herrschaft Zeus', dem jüngsten Sohn Kronos', beginnt das «Reich der Form»¹⁹, erst mit ihm wird die «im Ewigen verborgne Zeit ausgesprochen und geoffenbart»²⁰. Erst mit Zeus, so lässt sich festhalten, beginnt eine neue Zeit, wird ein epochaler Schnitt in das Kontinuum der wie im Wahnsinn um sich kreisenden chronischen Zeit gesetzt – und das Weltalter der Gegenwart von dem der Vergangenheit geschieden. Mit seiner, Zeus', Herrschaft beginnt das weltliche Zeitalter der δίκη,

¹⁵ Ebd., 76.

¹⁶ SW XIII, 7.

¹⁷ Vgl. E. Ortlund u.a., *Genealogie als konstellatorische Form in Hesiods «Theogonie»*, in *Erfahrung der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, hrsg. von M. Hattstein u.a., Hildesheim u.a. 1992, S. 15-28, hier S. 15; sowie P. Philippson, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, in *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, hrsg. von ders., Zürich 1944, S. 7-42.

¹⁸ WA, 68f.

¹⁹ Ebd., 69.

²⁰ Ebd., 77.

der Gerechtigkeit, das in temporaler Hinsicht nichts anderes als die Ordnung der chronologischen Zeit bedeutet²¹.

Allerdings ist auch diese Zeit, die Zeit der Chronologie, nicht so stabil, wie die fixen Schemata, die sie auszeichnen, vorgeben. Zeus' Macht ist, mit anderen Worten, eine Macht, die sich im ständigen Niederhalten der im Grunde noch wirksamen Urgewalten bewähren muss. Immer noch droht die einmal errichtete Ordnung zurück ins theogonische Chaos zu stürzen, zurück in den gähnenden Abgrund, aus dem sie einmal hervorgegangen ist. Für Schelling stellt diese *latent* immer noch spürbare *Unentschiedenheit* nun aber umgekehrt gerade den Motor der Vergeschichtlichung des menschlichen Daseins dar, weil sie deutlich macht, dass mit der anfänglichen Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart im Absoluten auch das Weltalter der Zukunft als dritte Zeitdimension entstanden ist, die Zeit also – mit Ernst Bloch gesprochen – eine «Dämmerung nach Vorwärts»²² bekommen hat:

Nicht in dem Verstande sicher, wie es die Menge glaubt, ist der geordnete Zustand der Welt; zwar sicher genug, solange die ewige Liebe nicht stirbt und die herrschende obwaltende Macht ist, aber nicht so sicher, als wäre er durch blinde Nothwendigkeit, oder wie gemeynt wird, durch ewige Naturgesetze²³.

In dieser ungewollten Wiederholung des Anfangs, der Gefahr des Zurückstürzens in das Gestaltlose der Vorzeit wird die innere Zeit des Absoluten endgültig zu einer Zeit der Latenz. Auch da, wo ihre Unentschiedenheit überwunden scheint, bleibt sie untergründig noch immer wirksam. Unter einer Latenzzeit in einem ontologisch starken Sinne lässt sich mit Schelling also ein Seinsverhältnis verstehen, das sich zwischen einem aktualen, zur Präsenz gebrachten Gegensatz und einem potenziell noch immer vorhandenen, sich aber prinzipiell entziehenden Gegensatz aufspannt. Das Verborgensein der Zeit unterscheidet sich darin von ihrem bloßen Enthaltensein im Absoluten, inwiefern die Zeit in diesem nicht nur *in potentia* existiert, sondern immer schon bezogen ist auf eine Gegenwart, die es entweder *noch nicht* oder aber dann *schon nicht mehr* gibt. Die Zeit der Latenz bildet – mit Thomas Khurana gesprochen – eine «Zone der Zeitigung, in der Vergangenheit und Zukunft

²¹ Der 'Schnitt', den Zeus dergestalt setzt, findet sich auch in der Etymologie des Wortes 'Zeit': «Das deutsche Wort 'Zeit' kommt vom althochdeutschen 'zit' mit der indogermanischen Wurzel 'di', und bedeutet ursprünglich 'teilen', 'zerschneiden'. Analog verhält es sich mit dem lateinischen Wort 'tempus', das sich etymologisch von griechisch 'themnein', 'abschneiden', herleitet. Man könnte also aufgrund einer ersten, etymologisch orientierten Interpretation sagen: Zeit bezeichnet so etwas wie einen Schnitt in ein Kontinuum, so daß die Rede von Abschnitten in der Zeit eigentlich eine Verdopplung des Ausdrucks 'Zeit' bedeutet». H. M. Baumgartner, *Zeit und Zeiterfahrung*, in *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, hrsg. von dems., Freiburg i. Br. 1994, S. 189-211, hier S. 190.

²² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Kap. 1-32, in Ders., Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von dems., Frankfurt am Main 1959, S. 85.

²³ WA, 217.

koexistieren und sich affizieren»²⁴. Die reale Zeit ist zwar in jedem Augenblick der Zeit mitgegenwärtig, sie bleibt aber notorisch akut, subliminal, ausstehend – *in absentia*.

2. Unentschiedensein

Die Gegenwart präsentiert sich bei Schelling als ein temporales Selbstverhältnis von spezifischer Art: Es besteht nicht einfach nur, es muss sich immer wieder einstellen, das heißt: praktisch vollzogen werden. Auch deshalb beharrt Schelling darauf, dass man es bei der inneren Zeit vorerst nur mit dem «Anfang des Anfangs» zu tun habe, aber noch nicht mit dem «wirkliche[n] Anfang», der nur von «absoluter Freiheit»²⁵ kommen kann:

Nur durch eine zweyte von der ersten verschiedne Persönlichkeit, welche die Simultaneität der Principien in ihr entschieden aufhebt, das Seyn als erste Periode oder Potenz, das Seyende als Gegenwart und die in der ersten ebenfalls eingeschloßne wesentliche und freye Einheit beyder als Zukunft setzt, nur durch eine solche kann auch die im Ewigen verborgne Zeit ausgesprochen und geoffenbart werden, welches dann geschieht, wenn die Principien, die in ihm als Potenzen des Seyns coexistirend oder simultan waren, als Perioden hervortreten²⁶.

Lässt man die ontotheologischen Bestimmungen an dieser Stelle beiseite, so wird deutlich, worauf es Schelling in Bezug auf die latente Zeitlichkeit des Anfangs ankommt: Wenn die innere Zeit Ausdruck eines Suchens und Nichtfindenkönnens des Anfangs ist, dann muss eine zweite Zäsur erfolgen, die dasjenige, was im Ewigen bloß «coexistirend oder simultan»²⁷ ist, in eine zeitlich-periodische Ordnung überführt, eine Zäsur, die den internen Dualismus, der in der Ewigkeit um sich selber kreist, nicht einfach als solchen perpetuiert, sondern in einen *zeitlogischen Periodismus* transformiert, in eine temporale Sukzession, welche die «Simultaneität der Principien in ihr entschieden aufhebt»²⁸. Die Vorgeschichte der Zeit geht in die Zeit der Geschichte über, indem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als verschiedene Zeiten – Weltalter – realiter auseinandertreten²⁹.

Wie in Rekurs auf die hesiodeische Theogonie bereits deutlich wurde, ist die *horizontale Auseinanderfaltung* der Zeiten als *vertikale Schichtung* zu verstehen, als ein Prozess der Verdrängung, der nur durch Verdrängung kompensiert werden kann. Schelling konzipiert den Anfang dergestalt nach der augustinischen Vorstellung einer *creatio continua*, verkehrt diese aber ins radikal Geschichtliche:

²⁴ Vgl. T. Khurana, *Latenzzeit. Unvordenkliche Nachwirkung: Anmerkung zur Zeitlichkeit der Latenz*, in *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*, hrsg. von Stefanie Dieckmann, dems., Berlin 1993, S. 142-147, hier S. 146.

²⁵ WA, 75.

²⁶ Ebd., 77ff.

²⁷ Ebd., 78.

²⁸ Ebd., 77.

²⁹ Vgl. P. Neumann, *Zeit im Übergang zu Geschichte. Schellings Lehre von den Weltaltern und die Frage nach der Zeit bei Kant*, Freiburg i. Br. 2019.

Auch wenn ein 'wirklicher Anfang' gemacht wurde, kann dieser Anfang nicht aufhören, Anfang zu sein. Der Anfang ist, wie Schelling sagt, «immer gleich ewiger Anfang»³⁰, weil er den *tiefengeschichtlichen Zustand der Einheit* immer nur wieder als *epochengeschichtliche Zäsur* inszenieren und realisieren kann.

In nichts anderem besteht für Schelling denn auch die epochenmachende Zäsur seiner eigenen Zeit, der Moderne: Ein Umbruch hat sich ereignet und noch in jedem Versuch, die Vergangenheit zu überwinden, endgültig hinter sich zu bringen, wird sie weiter perpetuiert, dauert sie an³¹. Wo in der Kunstphilosophie noch die Versöhnung in der Indifferenz aufscheint, da haben sich in den *Weltalter*-Fragmenten die Vorzeichen geändert. Die Geschichte beweist, dass die Welt ein Schauplatz des Schrecklichen ist, wo sich tagtäglich «Scenen des Kriegs u. Friedens, Schmerz u. Lust, Gefahr u. Errettung»³² ereignen. Das buchstäblich 'Entscheidende' der Scheidung ist also, dass durch die Zäsur die anfängliche Ungeschiedenheit nicht restlos in Entschiedenheit aufgehoben, sondern bloß als vergangen gesetzt und damit aber als entscheidbare Zukunft projiziert werden kann.³³

Hinter einer solchen Theorie verschiedener übereinanderliegender und sich wechselseitig verdrängender Zeitschichten verbirgt sich, was Schelling in der *Freiheitsschrift* von 1809 als «die unergreifliche Basis der Realität» bezeichnet hat, der «nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt»³⁴. Ein «Rest», der so verstanden aber eine maßgebliche Perspektive auf den Phänomenzusammenhang 'geschichtliche Gegenwart' freigibt. Was die geschichtliche Gegenwart für den Menschen bedeutet, kann immer nur wieder vor dem Hintergrund dessen eruiert und entschieden werden, worin sich der Mensch *zunächst und zumeist* befindet, um an dieser Stelle auf eine Strukturformel Heideggers zurückzugreifen. Und das ist der Zustand der Unentschiedenheit, desjenigen,

³⁰ WA, 78.

³¹ Die Entzweiung mit sich und der geschichtlich überlieferten Tradition ist Joachim Ritter zufolge die Grundverfassung der modernen Zeit: «Vom dem Leiden an ihr geht seine Philosophie aus; in der Entzweiung entspringt ihr Bedürfnis», so bringt Ritter in seiner einflussreichen Hegel-Interpretation den systematischen Zusammenhang von Hegels Zeitdiagnose und dessen systematischen Anspruch auf den Punkt. Schelling folgt in den *Weltaltern* exakt derselben Figur (J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965, S. 45).

³² WA, 211.

³³ Vgl. dazu R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 2015, S. 19: «'Zeitschichten' verweisen auf geologische Formationen, die verschieden weit und verschieden tief zurückreichen und die sich im Laufe der sogenannten Erdgeschichte mit verschiedenen Geschwindigkeiten verändert und voneinander abgehoben haben. Wir verwenden also eine Metapher, die erst seit dem achtzehnten Jahrhundert sagbar geworden ist, nachdem die alte statische Naturkunde, die 'historia naturalis', verzeitlicht und damit historisiert worden war. Die Rückübertragung in die menschliche, die politische oder soziale Geschichte [...] erlaubt es, verschiedene zeitliche Ebenen analytisch zu trennen, auf denen sich die Personen bewegen, Ereignisse abwickeln oder deren längerwährende Voraussetzungen erfragt werden».

³⁴ SWI/7, 360.

was Heidegger existenzialontologisch als «abgeschliffene Durchschnittlichkeit»³⁵ des alltäglichen Miteinanderseins geltend macht.

Mit einer 'entschiedenen Gegenwart' ist bei Schelling also die Vorstellung von einer geschichtlichen Zeit verbunden, die, wenn sie aus dem Zustand der Taubheit und Unempfindlichkeit heraustritt, sich nur in *Konflikten* aussprechen und, indem sie dergestalt erst allmählich, nie aber ganz zu sich kommt, sich grundsätzlich auch verfehlen oder auf längere, unbestimmte Zeit auf einer gewissen Stufe verharren, sozusagen steckenbleiben kann. Sie ist, was sie ist, allein durch den Handlungsvollzug, mit dem das Dasein seine Gegenwart zeitigt. Und so korrespondieren den verschiedenen Modi der Zeitigung bei Schelling auch verschiedene Modi der Latenz: Die Latenz kann sich als Verzögerung, als Wiederholung, Nachträglichkeit oder Stillstand bemerkbar machen; sie kann aber auch als Anfang, Aufbruch und Ungeduld, als Eingedenken, Geistesgegenwart und Unterbrechung in Erscheinung treten; eine längere Passage aus den *Weltaltern* mag das hier verdeutlichen:

Wie oft verlangt oder erfleht menschliche Ungeduld einen beschleunigten Gang der Weltentwicklung, indeß der allein Weise zögert, und die Welt das ganze Maß der Schmerzen tragen läßt, ehe die versöhnende Geburt erfolgt! Lange Zeitalter hindurch fühlen ganze Völker sich unwohl und kraftlos, ihr Schicksal zu ändern, in eine bessere Zeit durchzubrechen. Was hindert sie, wenn die Zeit für den Menschen nur eine innere Form ist, die selbstgesetzte Schranke aufzuheben und so wie mit Einem Zauberschlag in die glücklichere Zeit durchzudringen? Was erhält Jahrhunderte hindurch, trotz aller gegenwirkenden Belehrung, gewisse Ansichten, Meynungen oder Maximen selbst nach den verderblichsten Folgen bei Ansehen, da nichts leichter scheinen sollte, als durch Erfahrungen gewitzigt sie zu ändern? Was läßt lange Zeiten hindurch gewisse Eigenschaften, Talente oder Bestrebungen des Geistes todenähnlich schlummern, bis sie, wie durch einen plötzlichen Frühling geweckt, aus diesem Winterschlaf erwachen und nun nicht einzeln, sondern wie Knospen und Blüten an Bäumen, Hecken und Stauden, von allen Seiten, geschaart und in Masse hervorbrechen? Diese Fragen, welche nur die nächsten sind, indeß dem aufmerksamen Betrachter viel auffallendere der Art überall entgegen kommen, beweisen allein schon, daß alles *seine* Zeit hat, daß die Zeit nicht ein äußeres wildes, unorganisches, sondern ein inneres im Großen wie im Kleinen immer ganzes und organisches Princip ist³⁶.

Hier also, in der konfliktuösen Unentschiedenheit der Gegenwart, auf dem Boden eines dialektischen Negativismus, beginnen sich die Konturen

³⁵ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, in Ders., Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 64., hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2004, S. 1-103, hier S. 27. Zur problemgeschichtlichen Kontinuität zwischen Schelling und Heidegger vgl. u.a. auch P. Schwab, *Ungrund und Metaphysik des Bösen. Von Heideggers erster zu Derridas letzter Auseinandersetzung mit Schelling (1927–2002)*, in *Das Erbe Schellings. Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von G. Bensussan, L. Hühn, P. Schwab, München 2015, S. 209-255, sowie K. Sommer, «Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs»? Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings «*Freiheitsschrift*», in *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. von B. Sandkaulen, Würzburg 2006, S. 175-200.

³⁶ WA, 86.

einer Geschichtszeit abzuzeichnen, in der alles seine Zeit haben kann³⁷. Das Latente tritt als *akuter Zeitgestaltungsspielraum* in Erscheinung, der nicht einfach nur besteht, sondern immer wieder praktisch hervorgebracht werden muss. «Wohlthätig und förderlich», so heißt es bei Schelling, sei für den Menschen das Bewusstsein, «etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben»³⁸. Denn nur unter dieser einen Voraussetzung, der Bedingung also, dass der Mensch etwas bereits als Vergangenheit «hinter sich» gebracht habe, könne er umkehrt nun wiederum daran gehen, etwas als Zukunft «vor sich [zu] bringen»³⁹.

Schellings praxeologisches Zeit- und Geschichtsdenken erhält von hier aus seinem gegenwartskritischen Charakter. Indem es aus der äußersten Negativität dazu auffordert, sich die Zeit *zueigen* macht, macht sie jenseits des bloßen Vergehens und des bloß mechanischen Ablaufs der Zeit, der bloßen Unentschiedenheit und der bloßen Geduld auf den latenten Zeitgestaltungsspielraum aufmerksam, der uns als Personen bleibt, wenn wir in der Zeit *gegen* die Zeit sagen sollen, was die Zeit sei. Der Mensch ist deshalb allein in der Weise in der Zeit, wie Georg Picht sagt, in der die Erscheinung der Zeit seine «Möglichkeit»⁴⁰ ist: Möglichkeit sich aus der Vergangenheit in der Gegenwart auf eine zukünftige Zeit hin zu entwerfen, vorausgesetzt er fragt auch danach und lässt die Zeit nicht bloß, wie es bei Schelling hieß, verhängnisvollerweise «lange Zeitalter hindurch»⁴¹ verstreichen.

Dies mag auch der Grund dafür sein, warum vor allem heute, in einer Zeit, in der das *Zeitregime der Moderne* – die Idee einer zukunftsgerichteten Geschichte – ausgedient zu haben scheint, gerade Schellings Ansatz eines kritischen Umgangs mit Zeit so ungeheuer ‘gegenwärtig’ wirkt: «Das Geheimnis alles gesunden und tüchtigen Leben», so liest man in den *Weltaltern*, «besteht unstreitig darinn, sich die Zeit nie äußerlich werden zu lassen und mit dem Zeiterzeugenden Princip in sich selber nie in Zwiespalt zu kommen»⁴².

Schellings Appell an die menschliche Freiheit darf nicht als eine Form des Zeit-Vitalismus missverstanden werden, analog zu demjenigen Nietzsches, der in seiner *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* bekanntlich dazu aufruft, der Mensch müsse von Zeit zu Zeit die Kraft haben, «eine Vergangenheit zu

³⁷ Der Begriff des dialektischen Negativismus ist von Michael Theunissen im Hinblick auf Kierkegaard geprägt worden. Vgl. Ders., *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt am Main 1991. Auf die vielfältigen philosophischen Bezüge zwischen Kierkegaard und Schelling ist jüngst immer wieder verwiesen worden, nicht zuletzt von Theunissen-Schülern. Vgl. dazu etwa A. Hutter, A. M. Rasmussen, *Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus*, Berlin 2014; L. Hühn, *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*, Tübingen 2009.

³⁸ WA, 119.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ G. Picht, *Die Erfahrung der Geschichte*, Frankfurt am Main 1958, S. 53-54.

⁴¹ WA, 84.

⁴² Ebd. Dazu vgl. A. Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.

zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können»⁴³. Schelling besteht auf der Scheidung der Zeiten, nicht um die Historie in den Dienst eines numinosen vitalistischen Lebensbegriffs zu stellen, wie ihn Nietzsche verfolgt, sondern um sich die Vergangenheit mit Blick auf eine offene Zukunft anzueignen. Schellings genealogische Methode stimmt zwar darin mit der genealogischen Kritik Nietzsches überein, dass am zeitlichen Anfang der Dinge nicht «die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs, sondern die Unstimmigkeit des Anderen»⁴⁴, des bereits Gewordenen liegt. Anders als bei Nietzsche soll die genealogische Methode bei Schelling aber nicht die Geschichte der Irrtümer, Täuschungen und Erfindung aufdecken, um in dekonstruktiver Absicht die Chimäre des Ursprungs zu vertreiben. Sie ist also nicht dazu da, um die Eigenständigkeit des Anderen in eine radikale Heterogenität zu transformieren.

Die genealogische Methode, die Schelling in Anschlag bringt, versteht die Geschichte der Formen als eine kritische Erinnerung daran, dass es überhaupt so etwas wie Offenheit gibt und damit personale Freiheit abseits eines strengen metaphysischen Neccessitarismus⁴⁵. In ihrer appellativen Forderung, sich die Geschichte um einer offenen Zukunft willen nicht äußerlich werden zulassen, kommt Schelling also vielmehr mit der kritischen Geschichtsbetrachtung Benjamins überein, die den Sinn für die Kleinigkeiten, das Weggeworfene, Alltägliche und Vernachlässigte in der Geschichte der Formen aufrechtzuerhalten versucht: Geschichtliche Gegenwart, das ist immer auch das Nichtrealisierte, Unabgegoltene, der uneinholbare Rest⁴⁶. Erst in dieser Hinsicht, im Anspruch *Heterochronien* und *Heterotopien* ganz diesseitig, im Hier und Jetzt aufzuzeigen, gilt für Schelling, dass die Zeiten voneinander abgehoben und geschichtlich ausdifferenziert werden müssen: «Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; ebendieser genießt auch allein eine wahre Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegensieht [...]»⁴⁷.

⁴³ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, 9. Aufl., München 2012, S. 243-334, hier S. 269.

⁴⁴ M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in Ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main 1978, S. 83-109, hier S. 86. Zum Begriff der Genealogie bei Nietzsche und Foucault vgl. M. Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main 2007.

⁴⁵ Vgl. A. Hutter, *Metaphysik als Metachronik. Schellings Philosophie der Zeit*, in *Zeit – Anfang und Ende*, hrsg. von W. Schweidler, St. Augustin 2004, S. 257-267.

⁴⁶ Vgl. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Werke*, unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedermann und H. Schweppenhäuser, Bd. 1.2, Frankfurt am Main 1991, S. 693-703. Eine grundlegende Untersuchung zur Konstellation Schelling-Benjamin steht bis heute aus.

⁴⁷ WA, 119. Vgl. in dieser Hinsicht auch E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. von M. Krois, Hamburg 1995, S. 228ff.: «Die geschichtliche Zeit ist dann wesentlich ethische Zeit: Zeit der 'reinen Zukunft'; alles Geschehen ist gewissermaßen hinaufgehoben in die Dimension der Zukunft – Auch das Vergangene muß ständig neu gesehen, neu gestaltet, neu geboren werden aus dem Blick auf die Zukunft heraus – Jeder Zukunftsgedanke verändert die geschichtliche Gegenwart wie die geschichtliche Vergangenheit [...]».

Diese Einsicht – die Erkenntnis eines durch die Latenz der Zeit vermittelten *geschichtlichen Alteritätspotenzials* – ist es, die einen sittlichen Horizont in die Problematik des Anfangs einträgt. Die Rede ist von einer *ethischen Zeit*, die in ihrem Sinn für die Geschichtlichkeit von Zeit und die Zeitlichkeit von Geschichte empfänglich bleibt für eine Synchronisierung irreduzibel verschiedener Zeiten. Die Gegenwart ist der Berührungspunkt einer Pluralität geschichtlicher Zeiten und zugleich die Kluft, die es zu überbrücken gilt. Diese Brückenfunktion ist der Latenz aber von jeher eingeschrieben: Latent ist, wie die Analyse der genealogischen Operation in den *Weltaltern* gezeigt hatte, eine Zeit nicht aus sich heraus, sondern immer nur in Konflikt mit anderen Zeiten und normierenden Synchronisationsprozessen. Personen gewinnen ihre Eigenzeit immer nur als Gegenzeit, indem sie sich, wie Michael Gamper und Helmut Hühn sagen, «ob affirmativ oder negierend, in eigensinniger Weise auf Prozesse der Synchronisierung beziehen»⁴⁸.

Will man also von einer *geschichtlichen Eigenzeit* im Ausgang von Schelling sprechen, so wären ihre kategorialen Strukturen im Ausgang von einer *handlungsbasierten Geschichtszeit* herauszupräparieren, die aus der Mitte der Gegenwart heraus entsteht, Zeit in ihre geschichtlichen Dimensionen auseinandertreibt und auch nur von dorthier, im Konflikt mit anderen Zeiten erschlossen werden kann. Jenseits der Mess- und Vergleichbarkeit der Zeit, die bloß eine Form der Gleichzeitigkeit, und zwar die Taktung, kennt, sind geschichtlichen Eigenzeiten auf dynamische Darstellungsformen angewiesen. Für Schelling kommt genau an dieser Stelle der narrative Modus der Erzählung ins Spiel: Denn es sind gerade Erzählungen, zeitgenerierende Fiktionen wie etwa auch der Mythos, in denen individuelle wie kollektiven Eigenzeiten inszeniert und so gemeinsam vergegenwärtigt werden können.

3. Gewordensein

«O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!»⁴⁹. Mit diesem Ausruf ist bei Schelling ein 'Entsetzen' bezeichnet: Ein Entsetzen darüber, wie weit die Gegenwart in die Tiefe der Vergangenheit zurückreicht, ein Entsetzen aber auch darüber, dass am Ende der Reihe der geschichtlichen Begebenheiten kein sicherer Grund zu finden ist, kein fester Boden, auf den man stößt, sondern der Geist «auch beim letzten Sichtbaren angekommen» eine «nicht durch sich selbst begründete Voraussetzung»⁵⁰ findet. Die Vergangenheit ist, um im Bild Schellings zu bleiben, ein «Abgrund»⁵¹ für die Vernunft: Sie offenbart dem Denken, dass es immer schon die Signatur der eigenen Geschichtlichkeit mit sich trägt, und deshalb gezwungen ist, sich permanent geschichtlich neu zu verorten.

⁴⁸ M. Gamper, H. Hühn (hrsg. von), *Was sind ästhetische Eigenzeiten?*, Hannover 2014, S. 24f.

⁴⁹ WA, 218.

⁵⁰ Ebd., 12.

⁵¹ Ebd., 218.

Was 'jetzt' ist, so die zentrale Einsicht der Weltalterphilosophie Schellings, das ist nicht auf einmal entstanden, vielmehr werden die vorhergehenden von den nachfolgenden Zeiten überlagert. Was 'jetzt' ist, so Schelling, kann «unmöglich ohne eine vollständige Genealogie des jetzigen Zustandes der Dinge begriffen werden u. diese wiederum nicht ohne in Gedanken das ganze Gebäude der Zeiten abzutragen, um so auf den Grund zu kommen»⁵². Und darum gilt es auch, das machen gerade die genealogischen Operationen der *Weltalter*-Fragmente deutlich, wenn überhaupt etwas erkannt werden soll, die besonderen Umstände zu erfahren, unter denen sich dieses Etwas herausgebildet hat.

An dieser Stelle kommt der Modus *narrativer Vergegenwärtigung* bei Schelling ins Spiel. Er allein verspricht dem Eigensinn des Geschichtlichen gerecht zu werden. Indem nämlich sie, die Erzählung, «eines nach dem anderen erzählt, aufzählt und dadurch die Zeit als unaufhebbare Folge von Verschiedenen zur Darstellung bringt»⁵³, wird sie zu einer selber zeitgenerierenden Darstellungsform, in welcher der diskontinuierliche Vollzug der Zeit inszeniert und vergegenwärtigt werden kann. Schellings 'Genealogie der Zeit' kann in diesem Sinne geradezu als der Versuch verstanden werden, die Entstehung der Zeit, das heißt: «den Prozess des Werdens selbst empfindsam mitzuinszenieren, das Werden in einer erzählenden Philosophie zu Wort kommen zu lassen»⁵⁴. Und sie tut dies, indem sie unter dem Vorzeichen der Negativität, der Uneigentlichkeit und ubiquitären Herrschaft der Zeit den Fokus von der Zeit als skalierbarer, zeitloser Ordnung auf die latenten und aktualen Vollzüge menschlicher Praxis verschiebt, und gerade von den Situationen erzählt, in denen es gilt, wie Hans Michael Baumgartner sagt, «sein eigenes Leben in die Hand zu nehmen und eventuell neu zu gestalten, Weichen zu stellen, Verantwortung zu übernehmen»⁵⁵, anders und mit Schelling gesagt, «mitten in der Zeit»⁵⁶ sein Leben neu zu beginnen.

Die Erzählung – und hierin liegt das entscheidende Argument Schellings – kann Zäsuren *inszenieren*. Sie kann das Vorher und Nachher in eine zeitliche Ordnung bringen, ohne es deshalb schon in eine zeitliche Sukzession überführen zu müssen. Zwar werden auch Geschichten sukzessive erzählt, aber schon das märchenhafte «Es war einmal» verweist auf die entscheidende Differenz zum bloßen Aufzählen, Ableiten oder Hererzählen: Der Anfang bleibt *kontingent*. Auf diese Weise gibt es – sowenig es eine Zeit gibt – auch nicht nur eine Geschichte, es gibt unendlich viele Geschichten, ein unerschöpfliches Reservoir latenter Narrationen, die als verborgene Tiefengeschichten aufeinanderfolgen, konkurrieren und sich durchaus auch widersprechen können. Die Kontingenz

⁵² F. W. J. Schelling, *Weltalter-Fragmente. Aus den Manuskripten des Berliner Nachlasses*, hrsg. von K. Grotzsch, mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 169.

⁵³ W. Schmidt-Biggemann, *Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte. Einsichten und Paradoxien*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LXVI, 2018, 1, S. 2-24, hier S. 4.

⁵⁴ Ebd., S. 20.

⁵⁵ H. M. Baumgartner, *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung*, in «Philosophisches Jahrbuch», CVI, 1999, 2, S. 287-298, hier S. 291.

⁵⁶ SWIX, 218.

des Anfangs lässt die Erzählung offen für das Latente, das sich in den Handlungen ihrer Protagonisten ausspricht. Zwar werden Geschichten oft von ihrem Ende her erzählt, weswegen ihnen ein Mindestmaß an innerer Homogenität und Kontinuität, ja teleologischer Gerichtetheit zugestanden werden muss. Allerdings kann sich das Ende durch die mitlaufende und insofern anwesende Abwesenheit der ersten Anfangsdifferenz immer wieder verschieben⁵⁷.

Schelling geht es bei der narrativen Vergegenwärtigung des Anfangsgeschehens zweier gleichanfänglicher Zeiten darum, den Phänomenen *ihre* Zeit abzugewinnen. Die Zeit soll sichtbar werden nicht als das fixe Schema, das ihnen auferlegt ist, sondern als die Zeit, die ihnen selbst eingeschrieben ist, und als die Zeit, die sie ihrer Gegenwart einschreiben. Auf diese Weise wird auch verständlich, warum Schellings praxeologisches Zeit- und Geschichtsdenken sowohl den Erfahrungsraum einer gewordenen Vergangenheit als auch den Erwartungshorizont einer kommenden Zukunft aufspannt. Es gilt, wie Schelling sich ausdrückt, «dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn»⁵⁸, ihn selber *werdend* mitzuvollziehen. In der akut gegebenen Verschiedenartigkeit der Erzählungen, die der Zeit-Genealoge Schelling freilegt, der subliminalen Verschiebung des Realitätsbezugs, findet die ethische Zeit schließlich zu der ihr angemessenen narrativen Form: «Im Erzählen, das selbst zeitlich ist, indem es Zeit beansprucht und Zeit wiedergibt, nimmt das menschliche Dasein Gestalt an und öffnet sich dem sittlichen Anspruch»⁵⁹.

Die Menschen, das sind ihre Geschichten, möchte man aus phänomenologischer Perspektive mit Wilhelm Schapp sagen, und Geschichten müssen erzählt werden⁶⁰. Erst im Horizont der Erzählung wird die geschichtliche Dimension menschlichen Daseins als unvordenkliche Zäsur sichtbar und bezogen auf die eigene Gegenwart als Moment radikaler Umkehr reinterpretierbar. Gerade indem Personen dergestalt immer schon in Geschichten verstrickt sind, seien es die eigenen oder die fremden, behauptet die erzählte Gegenwart als latenter Umschlagpunkt ihr Eigenrecht gegenüber dem, was war, und dem, was sein wird. Die Zeit relativiert, pluralisiert und individualisiert sich in dem Maße, wie sie erzählend durch ihre eigene Geschichte hindurch erst zu sich als Gegenwart findet und doch immer wieder und immer noch zu sich als eine neue Gegenwart aufbrechen muss. Nicht zuletzt diese Einsicht aber, die Einsicht in die grundlegende Offenheit der geschichtlichen Zeit, lässt die Denkfigur der Latenz für Schelling zur entscheidenden Zeit des Anfangs werden.

Peter Neumann
Carl von Ossietzky Universität
✉ peter.neumann@uni-oldenburg.de

⁵⁷ Schellings *Weltalter*-Projekt weist in diesem Punkt große Ähnlichkeit zu narrativen Ansätzen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts auf, wie man sie prominent etwa bei Paul Ricœur findet. Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und literarische Erzählung*, übersetzt von Rainer Rochlitz, München 1988.

⁵⁸ SWXII, 137.

⁵⁹ H. Feger, *Poetische Vernunft. Moral und Ästhetik im Deutschen Idealismus*, Stuttgart 2007, S. 16.

⁶⁰ Vgl. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1985.