

*Contributi/1*

## *Der wirkliche Vollzug der Freiheit*

### Zur 'Tendenz zum Geschichtlichen' in Schellings unmöglichem System

Gregor Schäfer

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 08/06/2020. Accettato il 17/09/2020.

#### THE REAL ACCOMPLISHMENT OF FREEDOM. ON "THE TENDENCY TOWARDS HISTORICITY" IN SCHELLING'S IMPOSSIBLE SYSTEM

Schelling calls his later philosophy a 'philosophy of history' or a 'historical philosophy'. This terminology does not designate a separate discipline but rather can be understood as an integral part of what becomes – in late Schelling – positive philosophy. The concept of history as the performative enactment of freedom positive philosophy intends is constitutive for both human and, in a Christian tradition, divine freedom. Against the reduction to a merely negative philosophy, this positive understanding of history includes the possibility of the events of ruptures within history. It thinks historical time not as an empty progress or linear evolution but implies the – specifically – eschatological tendency towards something unprecedentedly new, connecting the present with the past and the future. At the very same time, it is focusing on a place for free human responsibility against the background of a profound crisis as Schelling discerns it as characteristic for modernity. The essay presents some constellations of this historical philosophy and argues for its critical potential.

\*\*\*

1.

Dass die Ausbildung einer «Philosophie der Geschichte» für den inneren Zusammenhang seiner Philosophie – im Durchgang durch Transzendental- und Naturphilosophie – konstitutiv ist, hebt Schelling im Rückblick auf seinen Denkweg explizit hervor:

Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte. Und so verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich. Denn das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber – also dieses zu-sich-Kommen, das im Ich bin sich ausspricht,

setzt ein *außer-* und von-sich-Gewesenseyn voraus. [...] Und so wurde denn dieselbe Philosophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphilosophie war, hier Philosophie der Geschichte<sup>1</sup>.

«Philosophie der Geschichte» oder «*geschichtliche Philosophie*»<sup>2</sup> versteht Schelling hierbei nicht als Disziplin einer solchen Geschichtsphilosophie, «die das Wesen des menschlichen Handelns in der Geschichte vernunftwissenschaftlich zu bestimmen versucht»<sup>3</sup>. Und dass unter diesem Titel auch nicht nur ein regionalontologisch objektivierbarer Gegenstand, neben anderen Gegenständen, thematisch werden soll, darauf deuten sprachlich das *nomen actionis* einer «Tendenz zum Geschichtlichen» *einerseits* und die eine performative Vollzugsform anzeigende Wendung der «geschichtlichen Philosophie» *andererseits* hin. Es handelt sich dabei vielmehr – so in der *Münchener Vorlesung zum System der Weltalter* – um einen «*vorläufige[n]*»<sup>4</sup> Ausdruck für eine neue Fragestellung, wie sie ins Zentrum der in der Spätphilosophie ab 1827 exponierten *positiven Philosophie* führt. Der Terminus steht für eine Problematik, die damit zusammenhängt, was Schelling im Rahmen seiner *positiven Philosophie* gegenüber einem bei sich selbst bleibenden begrifflich-apriorischen Denken, gegenüber *negativer Philosophie*, erschließen will. Während die im Deutschen Idealismus dominant gewordene Richtung der Geschichtsphilosophie für Schelling – der seine späte geschichtliche Philosophie damit prominent gegen Fichte und Hegel abgrenzt<sup>5</sup> – im Rahmen negativer Philosophie verbleibt, wird in positiver Philosophie, dem Anspruch nach fundamentaler, «das Verhältnis von positiver (geschichtlicher)

<sup>1</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in Ders., *Sämtliche Werke*, Abtheilung I: Bd. X, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861, S. 93-94, 116. – Die Werkausgaben von Schellings Schriften werden im Folgenden durchgehend zitiert als: SW = F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Abtheilung I: Bde. I-X, Abtheilung II: Bde. I-IV (wobei die Bände der beiden Abteilungen zitiert werden als SW I-XIV), hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861; AA = F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: *Werke*, hg. v. A. Baumgartner/W. G. Jacobs/H. Krings/H. Zeltner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976ff. Die Schriften Hegels werden zitiert als: TWA = G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (= *Theorie Werkausgabe*), Bde. 1-20, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Frankfurt am Main 1969-1971.

<sup>2</sup> F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, hg. u. eingel. v. S. Peetz, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

<sup>3</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, München 2015, S. 316. Vgl. hierzu H. J. Sandkühler, *Schellings 'positive' Philosophie der Geschichte als Alternative innerhalb des Deutschen Idealismus*, in *Handbuch Deutscher Idealismus*, hg. v. H. J. Sandkühler, Stuttgart/Weimar 2005, S. 240-246, hier: S. 240; ferner D. Jähnig, *Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling*, «*Studia Philosophica*», XXX/XXXI, 1970-71, S. 126-166. Vgl. für die folgenden Ausführungen speziell L. Knatz, *Schellings Welt der Geschichte*, «*Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*», II, 1996, S. 45-58; sowie Ders., *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg 1999.

<sup>4</sup> F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, a.a.O., S. 10.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu für Fichte W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln 1955, S. 96-102; für Hegel: ebd., S. 102-112; X Tilliette, *Schelling contre Hegel*, «*Archives de Philosophie*», XXIX, 1966, S. 89-108.

und negativer (ungeschichtlicher) Philosophie» selbst vielmehr übergreifend «als Prinzipienfrage diskutiert»<sup>6</sup>. Ein Zugang zu jenem «unvordenklichen Seyn» oder «unvordenklich Existirenden»<sup>7</sup>, wie es allem Denken als die Faktizität von dessen Vollzug immer schon vorhergeht und ihm inhärent ist, ohne dass es in der Immanenz begrifflichen Denkens je präsent werden könnte und auf das Medium von dessen kategorialem Gerüst reduziert werden dürfte, impliziert auch einen Zugang zu jener Dimension, die Schelling im Zusammenhang einer geschichtlichen Philosophie als wirkliche Geschichte eröffnet.

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, einige Aspekte dieser geschichtlichen Philosophie zu entfalten. Gemäß der eingangs zitierten Rede Schellings von einer «Tendenz zum Geschichtlichen» und mithin dem Selbstverständnis seiner Philosophie als geschichtliche Philosophie überhaupt kann die Fokussierung auf den späten Schelling nicht exklusiv verstanden werden. Vielmehr vermöchte gerade das Thema der geschichtlichen Philosophie das hermeneutische Potential transversal vor- und rückgreifender Lektüren zwischen den einzelnen werkgeschichtlichen Phasen Schellings deutlich zu machen<sup>8</sup>. Wie Horst Fuhrmans betont, kann es freilich «*die* Konzeption Schellings»<sup>9</sup> nicht geben. Ein Überblick über *die* Konzeption auch der geschichtlichen Philosophie ist angesichts der, in jeder seiner Werkphasen, so zahlreichen Systementwürfe Schellings daher ohnehin nur relativ zu verstehen. Dass dem so ist, dürfte nicht zuletzt gerade mit dem Gegenstand dieser Philosophie selbst zusammenhängen: Als, nach Xavier Tilliettes globaler Charakterisierung, 'Philosophie im Werden'<sup>10</sup> hat sie Geschichte nicht bloß zu ihrem Gegenstand, *über* den und *von* dem sie handelt, sondern muss sie sich – in Koinzidenz von Subjekt und Objekt – vielmehr performativ selbst *als* Geschichte vollziehen. Während Fichtes und Hegels geschichtsphilosophische Systeme sich im Kontext des das Problemfeld des nachkantischen Idealismus überhaupt bestimmenden «Historical Turn»<sup>11</sup>

<sup>6</sup> L. Knatz, *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, a.a.O., S. 279. Als prinzipientheoretische Grundlegung transformiert die geschichtliche Philosophie mithin auf komplexe Weise die traditionelle Form von Metaphysik und Ontologie, sofern sich, nach einer Wendung aus Schellings *Freiheitsschrift*, das Sein nur im Werden empfindlich werden kann – vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte wissen. Eine Philosophie der Kontingenz im Anschluss an Schelling*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2014, S. 19.

<sup>7</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 337.

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem lektüretheoretischen Aspekt insgesamt A. Lanfranchi, *Krisis. Eine Lektüre der 'Weltalter'-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1992, obgleich in der Perspektive der vorliegenden Argumentation Lanfranchis Priorisierung des *Weltalter*-Projekts gegenüber dem Spätwerk *sensu stricto*, wie sie etwa auch artikuliert wird von J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954, nicht geteilt werden kann, sondern dieses vielmehr als eine systematische Weiterführung und Vertiefung von jenem gelesen wird.

<sup>9</sup> H. Fuhrmans, *Schellings Lehre vom Sündenfall als der 'Urtatsache' der Geschichte*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, hg. v. L. Hasler, Stuttgart/Bad Cannstatt 1981, S. 227-231, hier: S. 227.

<sup>10</sup> Vgl. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 Bde., Paris 1970.

<sup>11</sup> K. Ameriks, *History, Idealism, and Schelling*, «International Yearbook of German Idealism», X, 2012, S. 123-142, hier S. 125; siehe jetzt hierfür analog auch Ders., *Kantian Subjects. Cri-*

durch ihre geschlossene logische Form auszeichnen, legt die hierzu mit Schelling vorliegende Perspektive ihren Fokus auf eine bereits in ihrer Darstellung fragmentarische, der Kontingenz, der Ungewissheit und dem Unvorhersehbaren einen konstitutiven Ort einräumende Konzeption von Geschichte<sup>12</sup>. Der Ausgang der bereits vom frühen Schelling als Existenz der Freiheit gedachten Geschichte<sup>13</sup> bleibt, um der kommenden Wirklichkeit von etwas wahrhaft Neuem willen, offen. Und er *muss* offenbleiben, sofern die sittliche Freiheit des Menschen, und damit zugleich auch die des Absoluten – zuletzt Gottes selbst –, in den absoluten Vollzug von Geschichte notwendig miteinbezogen ist. Zugleich und in eins damit indes zeichnet es die geschichtliche Perspektive positiver Philosophie aus, dass in ihrem Rahmen sich die Offenheit von Geschichte der Geschlossenheit eines Systemanspruchs nicht einfach spannungslos entschlägt. Der Einbezug des Absoluten in die Geschichte meint nicht dessen verharmlosende Auflösung und Verflachung, wie sie für den nachidealistischen relativistischen Historismus bestimmend ist – wofür man, in der Epoche des Deutschen Idealismus, in Herders Geschichtsphilosophie einen Vorläufer sehen mag<sup>14</sup>. Er bezeichnet vielmehr jenes

---

*tical Philosophy and Late Modernity*, Oxford 2019, S. 153-169.

<sup>12</sup> Die unter diesem Aspekt vorhandene Nähe von Schelling zu Hölderlin betont K. Ameriks, *History, Idealism, and Schelling*, a.a.O., S. 127, Anm. 11. Vgl. zu Hölderlin Ders., *Kant's Elliptical Path*, Oxford 2012, S. 281ff. passim; *History, Succession, and German Romanticism*, in *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, hg. v. D. Nassar, Oxford 2014, S. 47-67.

<sup>13</sup> Vgl. D. Jähnig, Schelling, *Die Kunst in der Philosophie*, Bd. 1: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, Pfullingen 1966, S. 177-221.

<sup>14</sup> Dass Schellings geschichtliche Philosophie – ebenso wie der nachkantische Idealismus überhaupt – Herder, diesem «Kopernikus der Geschichte» (Ernst Cassirer), zentrale Impulse verdankt, kann freilich nicht bestritten werden. Doch ist die Spezifik der *systematischen* Bedeutung und Tragweite, die Geschichte in Schellings geschichtlicher Philosophie einnimmt, zweifelsohne eine andere als bei Herder. Die inhärente Spannung von Geschichte zu einem Begriff des Absoluten, wie sie sich im von Herder zumindest vorbereiteten nachidealistischen Historismus alsdann auflöst, wird bei Schelling vielmehr gerade zum Ferment, zur Sprengkraft eines eschatologisch aufgeladenen Geschichtsbegriffs. Dieser stellt sich einem historischen Relativismus dadurch entgegen, dass für ihn – wie man es nach einer prägnanten Wendung Adornos formulieren kann – «nicht Wahrheit in Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit enthalten ist» (Th. W. Adorno an A. Sohn-Rethel, Karte vom 17.11.1936, in *Briefwechsel 1936-1969 / Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel*, hg. v. Chr. Gödde, München 1991, S. 32). Vgl. zum noch immer wenig erforschten, für viele Aspekte von Schellings geschichtlicher Philosophie bedeutsamen Verhältnis zu Herder etwa S. Dietzsch, *Differenzierungen im Begriff des Geschichtlichen: Herder und Schelling*, in *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, «Fichte-Studien-Supplementa», VIII, hg. v. M. Heinz, Amsterdam/Atlanta 1997, S. 296-309. Als auf einen weiteren wichtigen und aufschlussreichen Bezugspunkt in der Herausbildung der Problematik einer geschichtlichen Philosophie in der Konstellation des Deutschen Idealismus sei auch auf Friedrich Schlegel verwiesen. Schlegel sieht in der – als ganze und eine gedachten – lebendigen Geschichte die eigentliche Wissenschaft, von der sowohl die Philosophie als auch die einzelnen Wissenschaften sich nicht abgesondert halten dürften, da sie vielmehr deren Bestandteil seien: «Streng genommen ist freilich diese Absonderung nicht durchaus notwendig, sondern nur willkürlich und entstehen daraus keine zwei besondere Wissenschaften, da es nur eine, die Geschichte, giebt [...]. Wenn die Geschichte die einzige Wissenschaft ist, könnte man fragen, wie verhält sich dann die *Philosophie* zu derselben? Die Philosophie selbst muß dem Geiste nach historisch, ihre Denk- und Vorstellungsart überall *genetisch und synthetisch* seyn [...].» (F. Schlegel, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten*

durchaus paradoxe Spannungsverhältnis von Wahrheit und Geschichte, von methodischer, begrifflicher Systematizität *einerseits* und Offenheit und Freiheit *andererseits*, wie es für die Struktur von Schellings absolutem Realidealismus oder Idealrealismus in der komplexen Verschränkung von negativer und positiver Philosophie konstitutiv ist. Wie der oben zitierte Passus, in dem er auf seinen Denkweg zurückblickt, es andeutet, beschreibt Schellings 'ontologische' Zuwendung zunächst zur Naturphilosophie<sup>15</sup> und später zur geschichtlichen Philosophie nicht einfach eine äußerliche Preisgabe des systematischen Anspruchs transzendentaler Philosophie, sondern setzt sie vielmehr gerade deren immanente Radikalisierung ins Werk. Eine Transzendentalphilosophie, die bei sich selbst bleibt und nicht aus sich selbst heraustritt, wird zuletzt ihrer eigenen reflexiven Begründungsleistung nicht gerecht. Gerade um diese Begründung wahrhaft absolut zu vollziehen, muss der transzendente Idealismus, anstatt abstrakt-rationalistisch bei sich selbst zu bleiben, sich sein «*außer-* und *von-sich-Gewesenseyn*» als «*zu-sich-Kommen*» voraussetzen: ein 'Außer-sich-Sein', das als solches der wirkliche Vollzug der Geschichte ist<sup>16</sup>. Philosophie muss, am höchsten Punkt ihrer Reflexion angelangt, zu einer geschichtlichen Philosophie werden – «[d]er Gegenstand auch der höchsten Wissenschaft ist ein geschichtlicher»<sup>17</sup>.

---

*vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts* (= *Supplemente zu Fried. v. Schlegel's sämtlichen Werken*, Bd. III), hg. v. K. J. H. Windischmann, Bonn 1846, S. 126-127. Vgl. zum Problem des Geschichtlichen bei Schlegel etwa P. L. Oesterreich, *Schlegel's Theory of History and his Critique of Idealistic Reason*, in *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, hg. v. P. Koslowski, Berlin 2005, S. 9-22.

<sup>15</sup> Siehe D. Sturma, *The Nature of Subjectivity: The Critical and Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature*, in *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, hg. v. S. Sedgwick, Cambridge 2000, S. 216-231.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu aufschlussreich F. Duque, *Die (verborgene) Vernunft. Schellings Symbolik und Mythologie*, in *Metaphysik als Wissenschaft: Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, hg. v. D. Fonfara, Freiburg i.Br. 2006, S. 294-310, hier: S. 303: «Diesbezüglich hat Schelling tief Sinnig bemerkt, daß das Bewußtsein der transzendentalen Philosophie eine bloß logische, abstrakte Identität erhält und somit insgeheim von der Sehnsucht danach ergriffen ist, daß diese Identität einmal vollzogen wird. Das Bewußtsein ist aber ganz ohnmächtig dazu, denn es ist zerstreut und verworren, ja nahezu verrückt, unter der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen, wenn es in der Tat weltlich ist und sich inmitten der Seienden befindet, nicht aber im luftigen Schattenreich der Logik. Deswegen ist es bei Kant und auch bei Descartes ein *pium desiderium* gewesen, unmittelbar das persönliche, freie *Sum* mit dem logischen *Ich denke* verbinden, ja identifizieren zu wollen. Dazu gilt es zuerst, die uralte Vergangenheit eines noch unfreien Bewußtseins zur Entscheidung zu bringen. Jede Ent-Scheidung aber bedeutet im Voraus die luzide Bestätigung, daß das Bewußtsein kein schon immer vorhandenes Ding, also kein Datum oder Faktum ist, sondern die bewegliche Lage bzw. der Schnittpunkt zwischen Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit, also zwischen den Modi der Welt und deren Dasein als dem Seienden im Ganzen. Das Bewußtsein ist so gleichsam eine Wunde, eine Kluft zwischen dem Ich und der Welt. Allein diese Wunde strebt zum Heil bzw. zur Versöhnung von Innerem und Äußerem. Und dieses Streben erzählt oder besser *ist* nun eine, nämlich: unsere Geschichte».

<sup>17</sup> J. Habermas, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in Ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied a.Rhein/Berlin, S. 108-161, hier: S. 130. Siehe hierzu auch P. Koslowski, *History as the Control of Speculation: Schelling's Discovery of History and Baader's Critique of Absolute Historicity*, in *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, a.a.O., S. 23-38.

Es ist die die folgenden Überlegungen stützende Grundthese, dass es ebendiese den systematischen Wahrheitsanspruch in der Linie von Kant zu Fichte und Hegel innerlich radikalierende und aus sich selbst heraustreten lassende – ‘in Freiheit setzende’ – Bewegung ist<sup>18</sup>, aus der die eigentliche Radikalität von Schellings geschichtlicher Philosophie resultiert und die für deren Grundlegung bestimmend ist.

## 2.

Das Desiderat einer geschichtlichen Philosophie antizipierend weist Schelling von seinen ersten Anfängen an einen nur begrifflichen Zugang der Philosophie zur Dimension des Geschichtlichen zurück. Denn:

*Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.* Wenn also der Mensch (a posteriori) Geschichte hat, so hat er sie nur deswegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er seine Geschichte nicht mit- sondern selbst erst hervorbringt<sup>19</sup>.

Aus der Voraussetzung, dass «*Philosophie der Geschichte* so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte *a priori*», folgt, «*daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich ist*»<sup>20</sup>. Als konstitutiv unvorhersehbar, unberechenbar Neues hervorbringende steht Geschichte für Schelling damit unhintergebar im Horizont von *a priori* sein-sollender Freiheit: «Dem Menschen [...] ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen; denn das eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie in praktischer Hinsicht planmäßig seyn *soll*, doch (ebendesswegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann»<sup>21</sup>. Entsprechend heißt es im *System des transscendentalen Idealismus*: «Der Mensch hat deßwegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum Voraus berechnen läßt»<sup>22</sup>.

Aus der Perspektive von Schellings Identitätsphilosophie macht sich die «Tendenz zum Geschichtlichen» damit zugleich im Zusammenhang der Fragestellung geltend, wie Freiheit mit Notwendigkeit, wie Subjektivität mit Objektivität im Absoluten zu vermitteln seien. Erst als Ganze – und an diesem emphatischen Anspruch wird auch der späte Schelling bei allen hierbei entscheidenden Verschiebungen festhalten – vermag Geschichte wahre Geschichte zu sein. Im Rahmen einer «Harmonie», welche die «absolute

---

<sup>18</sup> Vgl. zur Denkfigur eines ‘In-Freiheit-Setzens’ im Ausblick auf Schellings Spätphilosophie F. Duque, *Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling*, «Fichte-Studien», XV, 1999, S. 169-188.

<sup>19</sup> F. W. J. Schelling, *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*, AA I, 4, 188-189.

<sup>20</sup> Ebd., 190.

<sup>21</sup> Ebd., 187-188.

<sup>22</sup> F. W. J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, AA I, 9, 1, 288.

Synthesis» von Freiheit und Notwendigkeit leisten soll<sup>23</sup>, stellt sich die Frage, wie Freiheit in der Konzeption eines «*absolut Identische[n]*» zugleich so zu denken ist, dass sie hierbei als Freiheit existieren kann:

Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objectiven und dem Subjectiven im freyen Handeln, nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekanntenen Hand durch das freye Spiel der Willkühr in der Geschichte sich hindurchzieht<sup>24</sup>.

Zu vermeiden gilt es hierbei *einerseits* einen Objektivismus, für den «alle freyen Handlungen, also auch die ganze Geschichte als schlechthin prädeterniert» angenommen werden müssen – was, «durch eine völlig blinde Vorherbestimmung», zum «System des *Fatalismus*» führt; *andererseits* aber auch einen Subjektivismus, der «ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der *Irreligion* und des *Atheismus*, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Gesetz und keine Nothwendigkeit sey»<sup>25</sup>, implizierte. Damit indes bleibt im Ausgang des *Systems des transcendentalen Idealismus* das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit ein immanent spannungsvolles. Geschichte ist nur als System, als Ganzes denkbar. Doch macht sie sich in der *Immanenz* dieses Systems und durch es hindurch ebenso als perennierende Spannung, als exzessive *Transzendenz* geltend und findet in der Geschlossenheit des Systems insofern konstitutiv keinen Platz<sup>26</sup>. Durch die freie Tätigkeit «jede[r] einzelne[n] Intelligenz» handelt hierbei «das Absolute, d.h. ihr Handeln ist *selbst* absolut, insofern weder frey noch unfrey, sondern beydes zugleich, *absolut-frey*, und eben deßwegen auch *nothwendig*»<sup>27</sup>. In der Synthesis des Systems koinzidieren Freiheit und Notwendigkeit, freie Handlung und Prädetermination absolut – im Absoluten als der wahrhaften Harmonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, dem «System der Vorsehung, d.h. *Religion* in der einzig wahren Bedeutung des Wortes»<sup>28</sup>. Doch ist «[d]er Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit» hierbei zugleich auch «nothwendig ein unendlicher; denn wäre er hier je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freyheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht»<sup>29</sup>. Schelling gibt angesichts dessen zu bedenken: «Der letzte Grund der

<sup>23</sup> Vgl. hierzu P. L. Oesterreich, *Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Schellings universalhistorischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Mythos*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Nancy 1984, S. 54ff. passim.

<sup>24</sup> F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, AA I, 9, 1, 299-300.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Dies lässt sich anhand der Überlegungen Rüdiger Bubners als eine im Ausgang von Kants Transzendentalphilosophie überhaupt bestimmende Spannung denken – vgl. R. Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen: Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1984, S. 100.

<sup>27</sup> F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, AA I, 9, 1, 288.

<sup>28</sup> Ebd., 300.

<sup>29</sup> Ebd.

Harmonie zwischen der Freyheit, und dem Objectiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objectiv werden, wenn die Erscheinung der Freyheit bestehen soll»<sup>30</sup>. Freiheit ist nur wirklich, sofern sie sich – im Absoluten – vollzieht. Sie ist, ebenso wie dieses selbst, nicht einfach gegeben, sondern muss sich allererst geschichtlich verwirklichen: Wir sind, so Schellings prägnante Figur für diesen Zusammenhang, «Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besondern Rollen, die wir spielen»; der Dichter des Ganzen aber steht diesem Schauspiel nicht unabhängig gegenüber, sondern verwirklicht sich wesentlich nur durch unsere Mitdichtung hindurch und in ihr – er «enthüllt [...] sich nur successiv durch das Spiel unserer Freyheit selbst, so daß ohne diese Freyheit auch er selbst nicht *wäre*»<sup>31</sup>.

Es ist ebendieses Ganze, welches Schelling auch im Kontext des als «*System der positiven und geschichtlichen Philosophie*»<sup>32</sup> intendierten *Weltalter*-Projekts als ein in sich wesentlich geschichtliches denkt. Das Ganze ist das wirkliche Ganze nicht als die Gegenwart einer abstrakt immer nur bei sich selbst bleibenden Identität, sondern erst als faktischer Vollzug, mithin als geschichtlicher Prozess:

Da aber das Gegenwärtige, abgeschnitten von der Vergangenheit, nicht eigentlich begriffen werden kann, ist insofern die wirkliche Erkenntnis der Gegenwart nur möglich, wenn sie im Zusammenhang mit der Vergangenheit betrachtet wird. Dasselbe gilt von der Zukunft [...]. Indem die Gegenwart bereits den Keim der Zukunft in sich trägt, ist sie nicht erkennbar ohne die Zukunft. [...] Das ganze Gebäude der Zeit muß bis auf den Grund abgetragen werden, um es zu begreifen<sup>33</sup>.

Dieses Begreifen indes kann sich als solches nicht nur logisch, abstrakt-rationalistisch vollziehen. Einem *nur* begrifflichen Denken muss, indem es Gegenwart aus dem «für uns unbegreifliche[n] Ganze[n]» nimmt, «worin das Werk einer unbestimmbaren Vergangenheit liegt»<sup>34</sup>, Geschichte als ganze verschlossen bleiben. Negative Philosophie kann sich der Existenz wirklicher Geschichte insofern nicht annehmen, als sie, als solche, jede für Geschichte konstitutive tatsächliche Folge immer schon in eine formell-logische verkehrt (hat):

Das Successive meines Denkens hebt sich im Gegenstande meines Denkens selbst wieder auf. Es ist kein *wirkliches* Geschehen, durch welches A zu B fortgeht; es ist in dieser Folge nichts Geschichtliches. Ein *geschichtlicher* Zusammenhang fordert also eine *wirkliche* Succession im *Gegenstande*, nicht bloss in meinem Denken. Der Zusammenhang zwischen A und B muss durch ein wirkliches Geschehen vermittelt sein<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Ebd., 301.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hg. u. komm. v. H. Fuhrmans, Torino 1972, S. 91.

<sup>33</sup> Ebd., S. 85.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd., S. 87.

Die Gegenwart, bei der begriffliches Denken als bei seinem Ausgangspunkt stehenbleibt, verharrt in logischer Geschlossenheit. Ihr bleibt versperrt, dass «der gegenwärtige Zustand der Dinge und der Welt [...] ein unendlich bedingter [ist]»<sup>36</sup>. Der Begriff, der, sich selbst überlassen, immer nur mit sich selbst anfangen kann, kann die «unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht»<sup>37</sup>. Begriffliches Denken kann den faktischen Vollzug von Geschichte als solchen in sich nicht einholen. Als *Ganze* indes muss Geschichte, im Medium positiver Philosophie, aus dieser abstrakten Gegenwart des Begriffs, auf den sich negative Philosophie beschränkt, heraustreten. Sie kann sich erst vermittels einer wirklichen «Genealogie der Zeit»<sup>38</sup> auf Vergangenheit und Zukunft hin öffnen<sup>39</sup>.

Die darin enthaltene, im Grunde gegenüber allen bestehenden Zuständen strukturell *revolutionäre* Signatur geschichtlicher Philosophie macht die Ambivalenz gerade auch noch des späten Schelling aus, der realpolitisch, anders als der junge Schelling, in einer Revolution freilich ein ebenso törichtes wie frevelhaftes «Verbrechen» – «*parricidium*» – ausmacht<sup>40</sup>. Diese Ambivalenz zeigt sich etwa in der Erwidern Schellings auf die Anfrage des Königs Maximilian

<sup>36</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 332.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, I, in den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. v. M. Schröter, München 1946, S. 75.

<sup>39</sup> Auch für Hegel ist die spekulativ als Ewigkeit gedachte «konkrete Gegenwart [...] das Resultat der Vergangenheit» und damit zugleich, nach einer Formulierung von Leibniz, «trächtig von der Zukunft» (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, TWA 9, § 259, Zus.); doch ist für ihn hiermit nur die Gegenwart, «das Vor und Nach» (ebd.) nicht. Für Schelling aber kann die Vergangenheit im Medium des Begriffs niemals aufgehoben werden: «Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d.h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen». (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 22) Indem negative Philosophie die Vergangenheit als «nicht-existent» setzt, bleibt sie damit in eins auch der Zukunft gegenüber, die «nur aus der Vergangenheit und Gegenwart begriffen werden [kann]» (F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, a.a.O., S. 85), verschlossen. Dass, wie Peter Szondi es deutet, der späte Schelling eine «auf die Zukunft ausgerichtete, die Gegenwart von der Zukunft her als Übergang, als Provisorium, verstehende» Auffassung zugunsten einer solchen preisgebe, welcher die Zukunft «nicht minder fremd sein wird als seinem Rivalen Hegel» – «dem die Gegenwart zum Hafen wird, in welchem das Schiff der Geschichte zum Stillstand kommt» (P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1974, S. 236) –, muss im Rahmen der vorliegenden Argumentation mithin entschieden zurückgewiesen werden. – Vgl. zu Schellings positiver Philosophie in ihrem Verhältnis zu Hegel – das bei genauerem Hinsehen freilich gerade in seiner Differenz auch tiefgehende systematische Fragestellungen teilt –, als monographische Untersuchung noch immer ein Desiderat darstellend, Th. Leinkauf, *Sein-Können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, «Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch», XXX, 2004, S. 63-102; S. McGrath, *On the Difference between Schelling and Hegel*, in S. McGrath, J. Carew (hg. v.), *Rethinking German Idealism*, London 2016, S. 247-270.

<sup>40</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 547. Vgl. hierzu M. Schraven, *Philosophie und Revolution: Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989.

von Bayern, welche sozialen Reformen durchzuführen seien: Schelling hat hierfür keine, im Sinne praktikabler, konstruktiver Reformen, für den Monarchen programmatische Antwort parat<sup>41</sup>. Er attestiert der Gegenwart – mit Bezug auf den Apostel Paulus – vielmehr einen «verlorengegangene[n] Begriff» davon,

daß die Welt nicht ein [...] Sein, sondern selbst nur ein Zustand ist, der [...] nicht bleiben kann, sondern notwendig vorübergeht. Wie der eine Apostel sagt: Die Gestalt dieser Welt vergeht [...]. Der wahre Schluß der Geschichte [...] ist die kommende Welt, er kann also nicht in die Gegenwart versetzt werden, deren wahres Ziel und Ende nur sein kann, *aufgehoben zu werden*<sup>42</sup>.

Man mag darin einen Eskapismus vor der politisch-sozialen Wirklichkeit in die unbestimmte Zukunft eines Jenseits sehen. Doch in dieser Passivität liegt auch – wie das Paradigma der frühen Christen, deren Indifferenz gegenüber dem römischen Reich für dieses das größte σκάνδαλον war, es zeigt – ein absoluter Maßstab, vor dem alles partikular Bestehende hinfällig wird, indem ihm das Prädikat der Wahrheit – oder überhaupt die Möglichkeit, als ein Zustand wahrheitsfähig zu sein – versagt bleibt<sup>43</sup>. Jeder partikulare weltliche Zustand wird hier stattdessen zu einer vorübergehenden Episode<sup>44</sup>. Die Wahrheit liegt für Schelling nicht in einer so und so bestimmten Gegenwart, sondern in

<sup>41</sup> Das Konzept eines sozialreformerischen Fortschritts bleibt – in der Sprache des Deutschen Idealismus – auf der Ebene des Verstandes, erreicht aber nicht diejenige der eigentlichen Vernunft: «Nur im Verstand gibt es *Fortschritt*, in der Vernunft keinen. Den wahren Vernunft- an die Stelle unserer Verstandesstaaten zu setzen, wird kein Fortschritt, es wird die *wahre* Revolution seyn, deren Idee von dem, was man so genannt hat, völlig verschieden ist.» (F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 564-565.) Hieraus erhellen die (verborgenen) Bezüge von Schellings Philosophie zu einigen Tendenzen des Junghegelianismus – siehe hierfür M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992.

<sup>42</sup> Zit. nach H. Fuhrmans, *Schellings Lehre vom Sündenfall als der 'Urtatsache' der Geschichte*, a.a.O., S. 231. – Siehe für den *locus* zu Paulus *I Kor 7,31*: «παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.» Diese paulinische Eschatologie grenzt Schelling damit zugleich von einer 'apokalyptischen Schwärmerei' ab, die «einen vollkommenen Staat in dieser Welt will» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XI, 552): «Auch der Apostel Paulus bezeichnet als die fernste Zukunft jene Zeit, wo der Sohn selbst untetan und Gott Alles in Allem sein wird: wo also diese äußere Veranstaltung, diese Ökonomie, die mit dem unabhängig gesetzten Sohn gegeben ist, aufhören wird. Aber der Apostel setzt diese Zeit in die schlechterdings letzte Zukunft» (F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., hg. v. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, S. 708). Vgl. zum Problem der Eschatologie bei Schelling E. Brito, *La création selon Schelling*, Leuven 1987, S. 606-621.

<sup>43</sup> Im Anschluss an die paulinische Eschatologie lässt sich diese gegenüber allem Bestehenden spezifisch revolutionäre Haltung als die eines «ὡς μὴ» (*I Kor 7,29*) fassen: Ihr Vollzug setzt die Macht des Bestehenden gleichsam in Klammern und behandelt die bestehenden sozialen Verhältnisse und ihre Prädikate so, als ob sie – *hier und jetzt* – nicht (mehr) bestünden. Vgl. hierzu G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006, S. 34ff.; zu Agambens diesbezüglich erhellendem Schelling-Bezug siehe M. Maesschalck, *La philosophie positive de l'histoire relue par Giorgio Agamben. Une réception postmoderne de Schelling*, in *L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles / Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. G. Bensussan, L. Hühn, P. Schwab, Freiburg/München 2015, S. 331-354.

<sup>44</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 129.

der Öffnung der Gegenwart auf den unabgeschlossenen Erfahrungsraum der Vergangenheit – und damit in eins auch auf die noch offene Zukunft hin. Unter Bezugnahme auf ein mit der Gegenwart nicht koinzidierendes Absolutes wird damit zugleich auch jeder bestehende Staat von der Dimension möglicher Wahrheit subtrahiert: In der Folge des Sündenfalls, d.h. der ursprünglichen Freiheit des Menschen (wir kommen darauf zurück), kann jeder bestehende Staat für den Menschen zuletzt nur Symptom von dessen gefallener Natur, eine ihm von außen auferlegte mechanisch-formelle Zwangsgewalt bleiben und kann es sich bei ihm mithin – ontologisch-axiologisch – niemals um die Sphäre handeln, in der sich der höchste sittliche Zweck der Freiheit realisieren lässt<sup>45</sup>. Jeder bestehende Staat bleibt aus der Wahrheits-Perspektive des wahrhaft metaphysischen Vernunftstaates als des im Absoluten gründenden «Bild[es] der Verfassung des Ideenreichs»<sup>46</sup>, des eigentlichen ‘Reichs der Freiheit’ – in religiöser Sprache: des ‘Reichs Gottes’ (βασιλεία τοῦ θεοῦ) –, ein notwendiges Übel. Der höchste Zweck, nämlich die Freiheit als «über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat»<sup>47</sup>, bleibt auf jede «bloß äußere, der tatsächlichen Welt gegenüber tatsächliche Gemeinschaft»<sup>48</sup> irreduzibel. Er ergibt sich aus ihr nicht in einem bruchlosen logischen Kontinuum, nicht organisch-evolutionär, sondern hebt sich von ihr durch einen auf nichts Bestehendes zurückführbaren ontologischen Sprung ab und kann mithin nicht als transitives Ziel linear fortschreitender Geschichte konzipiert werden<sup>49</sup>. Als negative bleibt die für Schelling nur scheinhafte Sittlichkeit des modernen Staates von der affirmativen Sittlichkeit, die von

<sup>45</sup> Diese Staatsauffassung hält sich im Grunde vom Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus bis zum späten Schelling durch.

<sup>46</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methoden des akademischen Studiums*, SWV, 260. Vgl. hierzu H. J. Sandkühler, *F. W. J. Schelling – die Geschichte und das Recht*, in *Die bessere Richtung der Wissenschaften? Schellings ‘Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums’ als Wissenschafts- und Universitätsprogramm* (= *Schellingiana*, Bd. 25), hg. v. S. Ziche, G. F. Frigo, Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 207-246, hier: S. 227-228.

<sup>47</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 551. Schelling fasst, gemessen am Zweck höherer Sittlichkeit, die Aufgabe des irdischen Staates darin, dass dieser sich selbst «unfühlbar» mache (vgl. ebd.) – was mit dem oben zitierten paulinischen «ὡς μὴ» in einen sachlichen Zusammenhang gebracht werden kann. Dass Schelling diese gegen staatliche Unfreiheit geltend gemachte ‘Unfühlbarkeit’ nicht in einem individualistischen Sinne, nicht im Sinne liberaler Staatskritik meint, wird daran deutlich, dass er in seinen *Würzburger Vorlesungen* gerade in der «Sklaverei des Privatlebens» ein Zeichen dafür sieht, wie in den modernen Staaten «die öffentliche Freiheit [...] untergeht» (F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 573). Vgl. hierzu – in Abgrenzung von der oft vertretenen Interpretation, Schelling befürworte eine Wiedereinführung der Sklaverei – C. Cesa, *Ergänzende Hinweise, in Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, a.a.O., S. 309-313, hier: S. 311; ferner auch Ders., *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969; Ders., *Le idee politiche dell’ ultimo Schelling*, in *‘Archivio di Filosofia’*, I, 1976, S. 57-72.

<sup>48</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 551.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

geschichtlicher Philosophie allererst «in ihren positiven Formen zu offenbaren»<sup>50</sup> ist, prinzipiell-ontologisch geschieden<sup>51</sup>.

Sofern positive geschichtliche Philosophie einen Raum eröffnet, der sich, über alles Bestehende hinaus, offenhält für das Undenkbare der Wahrheit einer kommenden Welt, die noch nicht begrifflich präfiguriert, von keinem Gedanken ergriffen ist, anerkennt sie, in der Öffnung auf Vergangenheit, ausdrücklich auch das Zukünftige als jene Dimension, in der – in abgründiger Freiheit – unvorhersehbar Neues entsteht und in der mithin – aus der Perspektive des begrifflich bereits Erfassten – *Un-Mögliches* sich ereignet. Positive Philosophie hebt an mit dem «vollkommene[n] Geist» als einer «absolute[n] Wirklichkeit vor aller Möglichkeit», einer «Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht»<sup>52</sup>. Es ist dieser Geist, aus dessen Ursprung jede geschichtlich sich ereignende *originale* Wahrheit entspringt. Denn «original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält, dadurch, daß es wirklich ist, also das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt»<sup>53</sup>. Original ist alles geschichtlich sich ereignende Neue, dessen unvorhersehbare Emergenz eine je singuläre Wahrheit konstituiert, die auf keinen bereits feststehenden Begriff reduzibel sein kann. Entsprechend heißt es schon im *Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus*: «Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*»<sup>54</sup>. Nicht – was Schelling als einen geschichtslosen abstrakten Rationalismus zurückweist – als eine Auswahl aus einem Set bereits vorgegebener Möglichkeiten, sondern als ein ursprüngliches Verwirklichen, dessen Möglichkeit erst *gewesen sein wird*, wenn es sich aktual vollzieht, tritt die Existenz der so verstandenen Wahrheit aus Freiheit hervor.

### 3.

Für diesen Zusammenhang aufschlussreich nimmt das θεολογούμενον des Sündenfalls eine zentrale *philosophische* Funktion ein: «[D]ie ganze Geschichte unseres Geschlechts [...] beginnt mit dem Sündenfall, d.h. mit der ersten willkürlichen That»<sup>55</sup>. Die Figur des *peccatum originale* bildet die für das

<sup>50</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 276.

<sup>51</sup> Für Schelling tritt zwischen die Immanenz der bürgerlichen Gesellschaft, die «empirische Zwecke zum Nachteil des Absoluten» verwirklicht und die «keine wahrhaft innere Identität herstellen» kann und in der sich so, *per negationem*, der Rückzug des «göttliche[n] Princip[s] von der Welt» (ebd., 235-236, 273) zeigt, und die Transzendenz des Vernunftstaates ein begriffslogisch nicht mediatisierbarer Bruch. Dieser macht sich innerweltlich als eine eschatologische Spannung auf das Absolute hin geltend und konfrontiert die moderne Welt mit einer in ihr unversöhnbaren, durch keine einzelnen Reformen korrigierbaren metaphysischen *Krisis*.

<sup>52</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 262.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Zit. nach *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. v. M. Frank/G. Kurz, Frankfurt am Main 1975, S. 110.

<sup>55</sup> F. W. J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, AA I, 1, 165-166, Anm.

Geschichtliche als Dimension von Freiheit notwendige Bedingung eines *Abfalls*, eines *Urfalls* des Menschen<sup>56</sup>. Erst das Faktum dieser *Ur-Tatsache*, erst diese «unvordenkliche Tatsache»<sup>57</sup> der *natura lapsa* des Menschen vermag Geschichte zu konstituieren. Für die philosophische Durchdringung dieses Zusammenhangs findet sich in der die geschichtliche Philosophie präludierenden *Freiheitsschrift* eine zentrale Weichenstellung. In ihrem Kontext konstituiert sich für Schelling die Synthesis des geschichtlichen Prozesses gerade nur durch Freiheit, den abgründig freien Akt geschichtlicher Subjekte – ohne dass damit das Resultat, der heilsgeschichtliche Ausgang des Gesamtprozesses, anders als eben, *paradox*, vermittle des Vollzugs dieses abgründig freien Akts selbst antizipiert wäre. Indem im Sündenfall sich Subjektivität durch die Negation von unendlicher Subjektivität als endliche konstituiert, «bewirkt sie, daß die unendliche Subjektivität in die menschliche Sphäre eintritt und sich solchermaßen als die Macht zeigt, die die endliche Subjektivität wieder in ein angemessenes Verhältnis zum Absoluten zu bringen vermag»<sup>58</sup>. Erst als endliche vermag Subjektivität zu handeln. Und erst, indem sie handelt, vermag sie zur Wahrheit ihrer Selbsterkenntnis zu gelangen. Damit Freiheit als bewusste Wahl des Guten hervortreten kann, muss zu ihr auch eine wirkliche Alternative vorliegen<sup>59</sup>. Diese handlungstheoretische und moralische Voraussetzung aber ist erst «mit der Verankerung der Möglichkeit des Bösen im Grund gegeben»<sup>60</sup>. Im Sündenfall, als der ursprünglichen Wahl des Bösen, wird Geschichte als die Dimension eröffnet, in der der Mensch prinzipiell auch das Gute wählen *kann*. Der bestimmte Ausgang dieser Geschichte aber ist durch die im Sündenfall markierte grundlose Freiheit notwendig offen.

Erst diese Freiheit eröffnet den transzendentalen Raum von Geschichte als einen solchen, in dem sich unvorhersehbar Neues geschichtlich ereignen kann:

<sup>56</sup> Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, S. 287–315.

<sup>57</sup> F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 238.

<sup>58</sup> W. Schulz, *Das Verhängnis der spekulativen Philosophie. Eine kritische Rückbesinnung auf Schelling*, in Ders., *Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart*, Stuttgart 1994, S. 163–186, hier S. 166.

<sup>59</sup> Es ist für die mit Schelling gedachte Freiheit wesentlich, dass sie zunächst nicht auf eine bestimmte Möglichkeit festgelegt ist, sondern dass sie ein «agire senza ragione intrinseca, cioè illimitata e arbitraria» ist (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, S. 45). Dennoch aber darf sie, um wirkliche Freiheit zu werden, keine leere Willkür bleiben: Freiheit «vollzieht sich ohne eine ihr innerliche Gesetzmäßigkeit, die sie in eine bestimmte Richtung nötigen würde, als wirkliche Wahl, wobei sie sich aber nur in der Hinwendung zur Positivität als Freiheit verwirklicht, während die Zuflucht beim Nichts ihre Perversion bedeutet; ihre Entscheidungen sind der Freiheit nicht äußerlich, so daß sie ohne Rückwirkung auf sie selbst bleiben, sie ist vielmehr selbst die Wahl, die sie vollzieht, sie ist offen, aber nicht beliebig. Jedem Akt der Freiheit ist eine Rückwirkung auf diese selbst eigen, weshalb ihr als echter Freiheit grundsätzlich alle Möglichkeiten offenstehen, sie aber nur in der Wahl der Positivität des Seins zu sich selbst findet» (W. J. Bangerl, *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs v. Balthasar*, Münster 2006, S. 75).

<sup>60</sup> L. Knatz, *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, a.a.O., S. 131.

als der jähe Einbruch der Wahrheit gleichsam «wie ein Dieb in der Nacht»<sup>61</sup>. Das Ereignis von etwas Neuem, die Manifestation einer neuen Wahrheit setzt einen Bruch in der kausalen Kette voraus: etwas, das, als «Urgrund oder *Ungrund*»<sup>62</sup>, in sich selbst gründet – das Wunder einer Tat, deren Vollzug, *uno actu*, ihr eigener Anfang ist. Ohne den in sich selbst gründenden Entschluss einer solchen *Ur-Tat* gäbe es keine wirkliche, geschichtlich sich vollziehende Freiheit<sup>63</sup>. Und zugleich ist es erst dieser grundlose Entschluss, welcher geschichtliche Zeit erschließen kann, indem er die vor dem Anfang der geschichtlichen Zeit, den vor dem Sündenfall liegenden Zustand, in dem schlechterdings nichts, d.h. nichts wahrhaft Neues geschieht, durchbricht. Der geschichtliche Vollzug dieser Freiheit erweist sich hiermit als *immanent* und *transzendent* in eins. Er äußert sich als der Durchbruch der Ewigkeit *inmitten* der linearen-historischen Zeit, als der innerweltliche Augenblick von deren plötzlicher Suspension. Im Akt der Freiheit, durch die er die kausale Kette durchbricht, verbindet sich hier der Mensch mit dem Absoluten selbst als dem ursprünglichen *Ungrund* der Geschichte:

Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung [...] zusammen [...]. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren, ist doch in den Anfang der Schöpfung [...] erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr), hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie außer dem Erschaffenen, frey und selbst ewiger Anfang ist<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> *I Thes* 5,2.

<sup>62</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, AA I, 17, 170.

<sup>63</sup> Im für die Möglichkeit und Wirklichkeit menschlicher Freiheit paradigmatischen Sündenfall 'wiederholt' sich hierbei – wie für diesen Zusammenhang im Blick zumal auf Schellings *Erlanger Vorlesung WS 1820/21* aufschlussreich weiter auszuführen wäre – die ewige Freiheit des Schöpfungsentschlusses Gottes: Die Schöpfung, wie Schelling sie hier denkt, ist nicht nur eine «Fortsetzung der vorhergegangenen Bewegung, sondern sie ist eine völlig *neue* Bewegung, *ein eigentlich zweiter Anfang*» (F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hg. u. komm. v. H. Fuhrmans, Bonn 1969, S. 161). Sie ist «ein schlechthin *freier* Anfang», mit dem «eine ganz neue Reihe von *Zeit*» (ebd.) anfängt. Der Akt der Welterschöpfung, der die ihm vorangehende Rotationsbewegung, in der nichts wahrhaft, geschichtlich Neues sich ereignet, durchbricht, ist der vollkommen freie Akt Gottes. Der Vollzug dieses freien Entschlusses, mit dem der wirkliche geschichtliche Anfang der Welt anfängt, setzt sich – wie es sich im Rahmen von Schellings Potenzenlehre systematisch erschließt – die ihm vorangehende, vorgeschichtliche Rotationsbewegung als seine eigene Vergangenheit voraus – siehe hierzu L. Hühn, *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 214ff. Vgl. für diesen Gottes- und Schöpfungsbegriff, für die *Erlanger Vorlesung*, M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der Ersten Erlanger Vorlesung*, München 1979, S. 223ff.; im Blick auf den Übergang zu Schellings Spätphilosophie zumal W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O., S. 181–240 passim.

<sup>64</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, AA I, 17, 153.

Die Ewigkeit dieses Anfangs einer «unbegreiflichen Urthat»<sup>65</sup> steht der geschichtlichen Zeit nicht abstrakt gegenüber. Vielmehr zeigt sich die spezifische Zeit freiheitskonstitutiver Geschichte hiermit selbst als «eine Folge von Ewigkeiten. In dieser Entscheidung also schließt sich Ewigkeit in Zeit auf»<sup>66</sup>. Dieses in ihr je von Neuem sich wiederholenden abgründigen Entschlusses indes kann sich freie Subjektivität im Medium begrifflicher Selbsttransparenz gerade nicht bewusstwerden. Dieser Entschluss ist das, was jeder Reflexion *unvordenklich* immer schon vorausgegangen sein muss. «Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll»<sup>67</sup>, kann sich als ewiger freier Anfang nur unbewusst vollziehen. Er zersprengt, aus seiner Immanenz heraus, das Medium eines immer nur mit sich selbst identischen Selbstbewusstseins. Er zeigt sich vielmehr nur an jenem 'Anderen', dessen sich Schellings *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* deshalb als eines eigenwertigen Gegenstandsbereichs annehmen. In Mythologie liest Schelling jene *unvordenkliche* Geschichte, die sich einem rein-begrifflichen Zugang notwendig entzieht und die in dessen Medium (im Gegensatz zu einer abstrakt-rationalen Mythostheorie) *salva veritate* nicht übersetzbar sein kann. Positive Philosophie muss deshalb einen eigenen Zugang zu jenem heterogenen, fremden Raum des Prozesses, in dem die Mythologie entstanden ist, erschließen, der die *unvordenkliche* Voraussetzung des Anfangs der Geschichte als einer Geschichte der Freiheit bildet. Sofern sie den – begrifflich uneinholbaren, unhintergebar nur *erzählbaren* – Anfang menschlicher Geschichte als einer Geschichte der Freiheit erzählt, eröffnet Mythologie eine «völlig neue Tatsache»<sup>68</sup>: Eine *Tatsache*, die, als deren *Ungrund*, im *Unvordenkbaren* der Freiheitsgeschichte der Menschheit liegt. Aus diesem *Ungrund* heraus indes ist Mythologie kein solches Vergangenes, dessen Übermacht den Menschen an eine fertige, gleichsam versteinerte Objektivität oder an einen traditionellen Bestand zurückbindet. Der Terminus *Tatsache* verweist vielmehr – in Auseinandersetzung mit der fichteschen *Tathandlung*<sup>69</sup> – auf jenes eingangs zitierte «unvordenkliche Seyn», dessen Faktizität das Denken als Denken nicht einholen kann, da es sich (sowohl für den Menschen als auch für Gott selbst) nicht als abstraktes *Bei-sich-selbst-Sein*, sondern nur als *wirkliche* Geschichte, als faktischer Vollzug äußern kann. Die so gedachte *Tatsache* ist für Schelling der Vollzug von Freiheit, die sich, als Subjektivität, nicht nur (wie für Fichtes subjektiven Idealismus)<sup>70</sup> an sich selbst, sondern zugleich als objektiver Prozess, in dem außer ihr seienden 'Anderen', vollziehen muss<sup>71</sup>: derart, dass in

<sup>65</sup> F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, SW VIII, 304.

<sup>66</sup> Ebd., 302.

<sup>67</sup> F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, II, a.a.O., S. 184.

<sup>68</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 380.

<sup>69</sup> Vgl. dazu etwa F. W. J. Schelling, *Philosophie der Religion*, SW VI, 42.

<sup>70</sup> Vgl. F. Duque, *Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling*, a.a.O., S. 178.

<sup>71</sup> Vgl. entsprechend F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XII, 57: «Bei-sich-seyn heißt im *außer-sich-Seyn an sich* (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein *An-sich*, sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im *außer-sich-Seyn*».

der *Tatsache* dieses 'Andere' mithin auf die Spuren der in ihm sich äußernden ewigen Freiheit hin lesbar wird. *Tatsache* meint so gerade *nicht*, faktizistisch, die unmittelbar äußerlich gegebene Positivität objektiver Gebilde, sondern vielmehr «eine Art Geheimnis, de[n] Gegenstand einer aufmerksamen Ermittlung und Vermittlung»<sup>72</sup>, wie positive Philosophie sie hermeneutisch leistet. Es ist der so sich öffnende unerschöpfliche *Ungrund*, aus dem heraus sich wirkliche Freiheit – und, damit zugleich, wahrheitskonstitutive Geschichte – ereignet. Aus dem *Ungrund* ursprünglicher Freiheit heraus muss das Sein dieses ewigen Anfangs hierbei als in sich selbst inkonsistent, gleichsam aus den Fugen, als fragil gedacht werden: «Das erste *Seyende*», so Schelling, «dieses primum Existens, wie ich es genannt habe, ist also zugleich das erste Zufällige (Urzufall). Diese ganze Konstruktion fängt also mit der Entstehung des ersten Zufälligen – sich selbst Ungleichen –, sie fängt mit einer *Dissonanz* an, und *muß* wohl so anfangen»<sup>73</sup>. Die Geschichte hat für Schelling keinen *substantialiter* vorgegebenen Anfang. Dieser bleibt ontologisch vielmehr notwendig im Ambivalenten. Und ebendeshalb nur kann das *unvordenklich* Vergangene aus seiner transzendentalen Unbestimmtheit heraus – Schelling spricht hier auch von einem «ganz *leeren* Raum»<sup>74</sup> – indem wir es *erzählen*, sich unserer je aktuellen Freiheit überhaupt erschließen. Das *unvordenkliche Alte* ist der lebendige Ursprung, aus dem heraus – Gegenwart je neu mit dem Vergangenen und mit der Zukunft kurzschließend – *Neues* entsteht. Und wir haben teil an diesem Ursprung, indem wir, in einem abgründig freien Akt, unsere Freiheit aktual vollziehen.

Es ist vor dem Hintergrund der *Freiheitsschrift* eine minimale – doch freilich bedeutsame – Scheidelinie, welche diese spezifische geschichtliche Vollzugsform von Freiheit von jenem oben zitierten «System des *Fatalismus*» trennt, für den in der Geschichte alles nur zu dem wird, zu was es immer schon prädestiniert war. Hiergegen hebt Schelling die spezifisch performative Dimension hervor, welche in seinen Begriff von Prädestination paradox gerade die Möglichkeit wirklicher Freiheit einschließt: «Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz andern Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist»<sup>75</sup>. Die Vollendung der Geschichte ist damit nicht in einem traditionellen Sinne von Teleologie vorgezeichnet. Es ist vielmehr gerade erst der freie Vollzug sittlicher Handlung, welcher Geschichte als bereits «von Ewigkeit bestimmt»,<sup>76</sup> als absolut prädestiniert denkbar werden lässt. Man kann diese paradoxe Prädestination eine retroaktiv-teleologische Selbstprädestination nennen. In der

---

<sup>72</sup> X. Tilliette, *Die 'höhere Geschichte'*, in Schelling. *Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, a.a.O., S. 193-204, hier: S. 194.

<sup>73</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, SWX, 101.

<sup>74</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 380.

<sup>75</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, AA, I, 17, 154-155.

<sup>76</sup> Ebd., 154.

Wirklichkeit des performativen Vollzugs ihrer Konzentration fallen absolute Notwendigkeit und absolute Freiheit absolut zusammen – und öffnet sich der zuvor, an sich, unbewusste Prozess dem Licht des Bewusstseins, das im Vollzug dieser Konzentration aufleuchtet<sup>77</sup>. Der Raum der Vergangenheit bleibt aus dieser Perspektive hiermit zugleich radikal unbestimmt. Die Vergangenheit zeichnet sich nicht durch eine substantielle, kompakte Gegebenheit aus, sondern als in ihrer ontologisch-transzendentalen Struktur irreduzibel unbestimmte vielmehr – «[d]enn was im Anfang eines Processes ist, wird erst durch das Ende klar»<sup>78</sup> – durch ihre retroaktiv-teleologische Bestimmbarkeit. Vergangenheit ist nicht einfach (vor)gegeben, sondern kann und muss je wieder neu *re*-konfiguriert werden.

In Zersprengung eines homogenen linear-progressiven Geschichtsbegriffs macht die perennierende Gegenwart des ewigen Anfangs von Freiheit – die als solche eine bloße, bei sich selbst bleibende Gegenwart auf Vergangenheit und Zukunft hin aufschließt – immer wieder neue Erzählungen, neue Narrative, ein immer wieder neues Verhältnis von Altem und Neuem denkbar und erforderlich<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> F. W. J. Schelling, *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, SW VIII, 73-74.

<sup>78</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, 154.

<sup>79</sup> In einer nur wenig beachteten geistesgeschichtlichen Linie kann man hier eine Nähe zu jener «Abstammungslinie der revolutionär-messianischen Theologie» sehen, wie Walter Benjamins *Geschichtsphilosophische Thesen* sie im 20. Jahrhundert – unter freilich anderen theoretischen und politisch-ethischen Vorzeichen – repräsentieren: «Die Geschichte ist ein 'offener' Prozeß, eine Abfolge von leeren Zeichen, von Spuren, die auf den kommenden eschatologischen Augenblick verweisen, in dem [...] alle Zeichen ihre Bedeutungsfülle erhalten werden. Das Kommen dieses Augenblicks ist nicht im Voraus garantiert, sondern hängt von unserer Freiheit ab. Das Ergebnis des Kampfes um Freiheit wird die Bedeutung der Vergangenheit selbst bestimmen: hier wird entschieden, was die Dinge 'wirklich waren'. [...] Die Vergangenheit selbst ist nicht fixiert, sie wird 'gewesen sein', das heißt durch die kommende Erlösung *wird sie gewesen sein, was sie immer schon war*» (S. Žižek, *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wien 1996, S. 99-100). Für diesen im Blick auf Schellings immer schon geschichtsontologisch aufgeladenes Verständnis von philologischer Religionsgeschichte wohl äußerst aufschlussreichen Zusammenhang wäre zumal auch auf die Ähnlichkeit zu Motiven der kabbalistischen Tradition einzugehen. Das Konzept des *zimzum* (צמצום) weist offenbare Struktur analogien mit Schellings Figur einer 'Contraction Gottes' auf. Vgl. hierfür etwa – auf die durchaus systematische Tragweite solcher und anderer apokrypher Quellen für Schelling hinweisend (man denke etwa an Böhme oder Oetinger) – J. Habermas, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, a.a.O., S. 120ff.; Chr. Schulte, *Zimzum bei Schelling*, in *Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, hg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, C. Schulte, Tübingen 1994, S. 97-118; Ders., *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014, S. 296-323. Auf die diesbezügliche Relevanz von Franz Joseph Molitors (christlich-)kabbalistischer Geschichtsphilosophie, die im Blick auf Schelling höchst aufschlussreich wäre, kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Vgl. hierfür wiederum C. Schulte, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, a.a.O., S. 323-340.

Seine paradigmatische Objektivität aber gewinnt dieser ewige Anfang in den Gegenständen der Mythologie und der Offenbarung, welche für die (positive geschichtliche) Philosophie insofern «ein großes *geschichtliches Phänomen einer höhern transcendentalen Geschichte*»<sup>80</sup> darstellen. Ohne die Ereignisse, die in ihnen ihre Spuren hinterlassen, wäre für Schelling Geschichte nur ein tautologischer, insofern ungeschichtlicher, sich als abstrakte Identität reproduzierender Prozess, in dem sich nichts wahrhaft Neues ereignen könnte. Erst diese Ereignisse – dies tritt für Schelling im Lichte der die Mythologie voraussetzenden Offenbarung der monotheistischen Religionen hervor<sup>81</sup> – inkorporieren jene Wahrheiten, welche die für die Geschichte, sofern sie menschliche – und göttliche – Freiheit verwirklicht, richtungsweisenden Einschnitte markieren:

Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Faktum, womit die ganze höhere, von gemeinem Standpunkte aus nicht begreifliche, Geschichte sich schließt. Tatsachen dieser höhern Geschichte, wie die Auferstehung Christi, sind wie Blitze, in denen die innere Geschichte in die äußere, sie durchkreuzend, durchbrechend, hervortritt. [...] Wie leer und tot würde die Geschichte erscheinen, wenn sie ihres Zusammenhanges mit der höhern, transzendenten, göttlichen Geschichte beraubt würde?! [...] Die äußere Geschichte ist nicht aufzulösen in jene höhere; aber ihren Zusammenhang mit der höhern zu erhalten, muß unter andern eine der Wirkungen der Philosophie der Offenbarung sein<sup>82</sup>.

Für den Übergang vom zeitlosen, kontemplativen Absoluten der antiken Welt zu dem in und als Freiheit sich vollziehenden wirklichen Absoluten eines personalen Gottes, das als solches überhaupt erst Geschichte im eigentlichen Sinne – das *singulare tantum* von der *einen* Geschichte κατ' ἐξοχήν – ermöglicht<sup>83</sup>, markiert das heilsgeschichtliche Ereignis der christlichen Offenbarung die entscheidende Zäsur:

---

<sup>80</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841* (= *Schellingiana*, Bd. 6), hg. v. A. Roser/H. Schulten, Stuttgart/Bad Cannstatt 1996, S. 210.

<sup>81</sup> Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O., S. 350–361; J. Ewertowski, *Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens. Zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F. W. J. Schellings Prinzip des Schöpferischen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1999, S. 222–226.

<sup>82</sup> F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 599–600. Zum Verhältnis des geschichtlichen Christus-Ereignisses zum Erfordernis einer positiven Philosophie siehe F. Tomatis, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. 'Kénosis' del Figlio e mistero trinitario*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, Bd. 1, hg. v. S. Zucal, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, S. 169–202, hier S. 171–173; vgl. auch Ders., *Kénosis del Logos. Ragione e Rivelazione nell' Ultimo Schelling*, Roma 1994.

<sup>83</sup> Erst die singuläre Tat des christlichen Ereignisses durchbricht jenen in schlechter Unendlichkeit in sich bleibenden Kreislauf der antiken Welt, in dem nichts eigentlich Neues entstehen kann. Vgl. dazu Th. Leinkauf, *Sein-Können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, a.a.O., S. 71.

Hier ist der Punkt, wo sich erklären läßt, wie eine Philosophie der Offenbarung möglich sei. Sie ist nicht wie die Mythologie als ein notwendiger Prozeß zu begreifen, sondern, vollkommen frei gesetzt, kann sie nur aus dem Entschluß und der Tat des freiesten Willens gefaßt werden. Durch die Offenbarung ist eine neue, zweite Schöpfung eingeleitet, sie selbst ist ein vollkommen freier Akt<sup>84</sup>.

Vom blitzhaften Einbruch der wesentlichen Ereignisse der christlichen Religion – der Inkarnation Gottes, der Kreuzigung und Auferstehung Christi – aus werden die als solche für die Genesis des Geistes unhintergehbaren Sphären der Naturgeschichte<sup>85</sup> und Mythologie als notwendige Vorstufen lesbar, die *im* Vollzug dieses Einbruchs *immer schon* zum Licht der Offenbarung *hingeführt haben werden*<sup>86</sup>. Soll in ihr Freiheit überhaupt möglich sein, muss Geschichte – mit Schelling – diese bereits erwähnte Form retroaktiver Teleologie annehmen. In der aktuellen Gegenwart ihres Vollzugs ist Freiheit je ein absolutes Ereignis.

<sup>84</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, hg. v. M. Frank, Frankfurt am Main 1993, S. 253.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu J. S. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*, Würzburg 1989.

<sup>86</sup> Damit erklärt sich der eingangs zitierte Zusammenhang zwischen Schellings erster Naturphilosophie und dem späteren Werk. Die werkgeschichtlich vorangehende Naturphilosophie erweist sich, «zeigt» sich im Lichte dieser spezifischen «Vorsehung», im performativen Vollzug schrittweiser retroaktiver Aufrollung, «zuletzt» als in die Philosophie des Geistes (in Kunst, Religion, Philosophie) integriert: «Hieraus folgt also, daß diese Philosophie mit ihren ersten Schritten in der Natur ist, oder von der Natur anfängt – natürlich nicht um in ihr zu bleiben, sondern um in der Folge durch immer fortschreitende Steigerung sie zu übertreffen, über sie hinauszukommen, und zum Geist, in die eigentlich geistige Welt, sich zu erheben. [...] Die Philosophie mußte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben. [...] Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als *Sich*, sondern als *über* *Sich* und eben darum als *über* allem erkennen muß, dem *zuletzt* alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung *ist*, sondern auch als Vorsehung sich *erklärt*, und am Ende *zeigt*, was es im Anfang schon war». (F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, 107, 117) Siehe zudem F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie* (= *Schellingiana*, Bd. 1), hg. v. W. E. Ehrhardt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, S. 142: «Der letzte Beweis ist nunmehr nur noch der, daß über der Natur sich eine neue zweite ideale Welt erhebt, reicher als die Natur an Sinnen. [...] In dieser zweiten Welt wird die Geschichte der Natur durch das menschliche Bewußtsein wiederholt; es kehrt das Prinzip der sukzessiven Überwindung nur in einer gesteigerten Gestalt wieder (Geschichte im engeren Sinn). Wie dieses Prinzip in der Natur ein wahrer Proteus ist, so wird es auch in der Geschichte unter verschiedenen Gestalten sich zeigen, obwohl es in sich stets dasselbe bleibt. Auf diese Weise glaube ich in der Geschichte den[n] Ariadnes Faden gefunden zu haben». – Vgl. für das Verhältnis von der christlichen Offenbarung zur heidnischen Mythologie ferner den Passus in F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, hg. v. K. Viehweg, C. Danz, München 1996, S. 167 [Mitschrift Chováts]: «Viele haben im Christenthum Elemente für heidnisch erklärt, aber eben dies heidnisch Reale macht das Christenthum reell. Das Christenthum schafft diesen Stoff nicht, es findet ihn [vor], der Inhalt der Offenbarung ist verwandelter Stoff, aber sie verwandelt nicht nur die natürliche Religion, hat [diese als] aufgehobenes in sich, und die Offenbarung ist auch durch Vernunft begreiflich. Die Geschichte ist Inhalt des Christenthums, aber sie hat [ihre] Voraussetzung nur in reellen Vorgängen, die in der Philosophie der Mythologie erschlossen sind». Vgl. hierzu auch X. Tilliette, *La mythologie comprise: Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris 2002.

Sie ist sich selbst ihre eigene Wahrheit und ihr eigenes Licht. Freiheit ist ein in sich selbst gründender, ewig mit sich selbst anfangender Akt. Und es ist erst der wirkliche Vollzug dieser Freiheit selbst, der sie über die Notwendigkeit als den aus der Perspektive ihres Ereignisses zu ihr *hingeführt haben werdenden* Prozess sich erheben lässt und sie – und auch noch ihr Gegenteil, die Notwendigkeit – erklärt und begreifbar macht. Im Lichte dieses Ereignisses wird der gesamte Prozess gleichsam innerlich erleuchtet und macht sich so für uns je wieder neu erzählbar. Aus Freiheit heraus erst können wir uns diese Vorgeschichte – als Mythologie – überhaupt veranschaulichen und erinnern – und so die Vorgeschichte aus der Stummheit befreien, die sie für ein bei sich selbst bleibendes begriffliches Denken ist. Zugleich aber ist Freiheit ohne diese in ihrem unmittelbaren Akt selbst unbewusst bleibende Vorgeschichte nicht möglich. Dass der Akt wirklicher Freiheit immer schon von etwas abhängt, das ihm selbst *unvordenklich* vorausliegt, wird durch Schellings *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarungs*sichtbar. In ihnen zeigt und erklärt sich in retroaktiver geschichtlicher *Vorsehung*, was von hier aus, als ewiger Anfang der Freiheit, *immer schon gewesen sein wird*. Indem sie sich ihre Vorgeschichte erzählt, setzt sich die Freiheit selbst die Bedingungen, die zu ihrem Ereignis *hingeführt haben werden*, voraus. Als ewiger Anfang kann Freiheit auf keinen Determinismus reduzierbar sein. Als wirkliche Freiheit muss sie sich, in ihrem Vollzug, vielmehr noch ihre eigenen faktischen Bedingungen einholen. Sie muss, im Vollzug ihres Ereignisses, *immer schon gewesen sein*. Sie ist nichts, das zunächst nicht war und dann beginnt – sie ist vielmehr, in ihrem Vollzug, notwendig ewiger Anfang. Einholen aber kann sie ihre eigene *unvordenkliche* Faktizität, ihren ewigen Anfang, nur, indem sie sich diese Faktizität als ihre Vorgeschichte *erzählt*. Als wirkliche, als ganze muss sich Freiheit – hat sie sich aus unerklärlichem Abgrund heraus einmal ereignet – diesen Abgrund, ihre eigene Faktizität, als Mythologie veranschaulichen, um ihn so unter die Macht ihrer Freiheit zu bringen und ihn in diese Macht einzuholen. Freiheit erzählt sich damit, in ihrem ganzen, wirklichen Vollzug als Freiheit, ihr geschichtliches Werden zu sich selbst. Und sie muss sich dieses geschichtliche Werden erzählen, d.h. muss sich retroaktiv ihr Werden zu sich selbst als Mythologie veranschaulichen und verinnerlichen<sup>87</sup>, soll sie wirkliche, nicht bloß abstrakte Freiheit sein.

Die so eröffnete 'wahre' Geschichte durchbricht das Kontinuum einer linear verlaufenden Geschichte. Geschichtliche Ereignisse werden hiermit als konstitutiv unvorhersehbare, neue, kommende Anfänge ankündigende Einbrüche denkbar. Die im Medium positiver Philosophie, paradox, eingeholte *Denkbarkeit* der Existenz solcher *undenkbarer, unmöglicher* Brüche, das *Begreifen* des in ihnen hervortretenden *Unbegreiflichen*, macht Schelling gegen eine progressive Geschichtsphilosophie geltend: «Eine bloß mechanische, mittels eines ein für allemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig

---

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S. 109 [Nachschriften 'Athen' u. Eberz]: «Ein Verhältniß zum Inneren der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen geschichtlichen Gestalt erhalten. Das Successive in der Philosophie mußte auf das Successive in der Mythologie aufmerksam machen».

fortschreitende Philosophie weiß allerdings nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird»<sup>88</sup>. Ohne diese neuen Ereignisse, «ohne die darin gedachte fruchtbare Diskontinuität [gäbe es] einzig nur Unterwerfung unter starren Gesetzwang»<sup>89</sup>. Das christliche Ereignis ist das Paradigma einer solchen durchbrechenden neuen Wahrheit. Es transfiguriert retroaktiv das ihm Vorangegangene, indem die in ihm sich instanzierende Wahrheit die Hülle des Vergangenen durchbricht und der Geschichte so die Wahrheit eines neuen universellen Sinns<sup>90</sup> einschreibt:

Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben. Gegen ein so *objektives*, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und *wurde* zur Fabel [...]. Es ist eine bekannte Sache, daß die Geschichte seit der Erscheinung Christi eine ganz andere Bedeutung annimmt, als sie vor derselben hatte<sup>91</sup>.

Der Durchbruch des christlichen Wahrheits-Ereignisses indes – so deutet Schelling an, wenn er an der oben zitierten Stelle von Tatsachen *wie* der Auferstehung spricht – ist nicht abgeschlossen, sondern auf Zukunft hin offen. Der Ausgang der auf die pagane und die christliche Zeit folgenden kommenden Versöhnung bleiben für Schelling notwendig offen. Die auf die Kirche des Petrus und des Paulus folgende johanneische Kirche<sup>92</sup> ist heilsgeschichtlich notwendig, doch kann sie sich – ansonsten eröffnete sie nicht das wahrhaftige Zeitalter der Freiheit – nur in unserer freien Tätigkeit, in der Entscheidung zu ihr hin, erfüllen<sup>93</sup>. Die für Schellings Geschichtsbegriff konstitutive, in den Geschichtsprozess hineingenommene, in ihm *immanentisierte* eschatologische Dimension<sup>94</sup> tritt

<sup>88</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 360.

<sup>89</sup> E. Bloch, *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt am Main 1977, S. 139.

<sup>90</sup> Vgl. hierzu S. Trawny, *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*, Würzburg 2002, S. 142.

<sup>91</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 175.

<sup>92</sup> Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O., S. 412–421.

<sup>93</sup> Vgl. hierzu A. Dempf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, Einsiedeln 1958, S. 48: «Es muß freilich ein dialektischer Prozeß in der christlichen Heilsgeschichte konstruiert werden, aber die Entwicklungsstufen dienen nur der Festsetzung des Zeitpunktes, an dem die freie Entscheidung zu vollziehen ist». *Indem* positive Philosophie durch die abstrakten Seinsbestimmungen der – für sich negativen – Dialektik «hindurchgeht» (und durch sie allerdings «hindurchgehen» *muss*, vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, II, a.a.O., S. 114, 117), werden diese zu dem, was Schelling als «historisch» oder «mythisch» bezeichnet (ebd., S. 117). Vgl. dazu Th. Leinkauf, *Sein-Können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, a.a.O., S. 73–74.

<sup>94</sup> Die oben bereits mit Bezug auf Paulus angeführte eschatologische Zeit, in der die «Gestalt der gegenwärtigen Welt vergeht», meint kein chronologisches Ende, «sondern die Gegenwart als Forderung nach Vollendung»; in der messianischen Jetztzeit ist «die ganze Vergangenheit sozusagen summarisch in der Gegenwart enthalten» – sie verwirklicht sich als «Rekapitulation», als abbreviatorische Verdichtung der Geschichte der ganzen Menschheit (G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, a.a.O., S. 90, 159). Im Äon der Zukunft,

hier mit dessen prinzipieller Offenheit in ein dynamisch aufgeladenes Verhältnis. Ohne diese eschatologische Spannung wäre geschichtliche Progression nur eine «ins Unendliche» fortlaufende, eine schlechte Unendlichkeit: Ein «Fortschritt ohne Grenzen» aber gilt Schelling als «ein sinnloser Fortschritt»; ein solcher Fortschritt verunmöglicht es, Geschichte «als ein Ganzes» zu denken, denn ein «Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses [hat] als solches kein Verhältniß zur Philosophie» – damit aber hätte Geschichte «überhaupt keine wahre Zukunft» und wäre «ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge»<sup>95</sup>.

## 5.

Die Möglichkeit von 'wahrer', d.h. Freiheit verwirklichender Geschichte hängt vor diesem Hintergrund von der Existenz, vom Hervortreten von begriffslogisch nicht zu konstruierenden Wahrheiten *in* dieser Geschichte ab. Geschichte steht damit ein für jene Dimension, in der die Bedingungen von Wahrheiten *mit* dem Ereignis des Einbruchs neuer Wahrheiten allererst entstehen und ebenso sich etwas wahrhaft Neues ereignet. Es ist damit das Wesen von in emphatisch wahrheitskonstitutivem Sinne *geschichtlichen* Ereignissen, *a priori* «nicht nur nicht gewusst [zu werden], sondern nicht einmal gewusst werden [zu können]»<sup>96</sup>; und erst sie machen ein Subjekt denkbar, das für Schelling in der Wirklichkeit seines geschichtlichen Vollzugs wahrhaft frei ist. Und ebendies verbietet es, die so gedachte Geschichte von einer begrifflich-logisch schon feststehenden Wahrheit aus zu begreifen – um ihr damit, innerhalb des Gefüges eines begrifflich-logischen Systems, einen Ort zuzuweisen, wie Schelling dies Hegels in den Rahmen von dessen enzyklopädischem System eingeordneter Weltgeschichte zum Vorwurf macht<sup>97</sup>. Geschichte sprengt für Schelling den Rahmen eines jeden einzelnen, abstrakt bei sich bleibenden Systems. Dies nicht indes äußerlich, indem die einzelnen Systeme relativistisch, etwa lebensphilosophisch, einfach aufgelöst würden, sondern gleichsam *von innen* her: Indem Schelling ihre rationalistische Geschlossenheit von einer ihnen *unvordenklich* vorausgehenden Geschichte der Wahrheit her aufsprengt; von etwas her, das sie als solche notwendig immer schon voraussetzen müssen,

---

in dem Gott sich mit der Welt verbunden haben wird, so Schelling entsprechend, zeigt sich «die Simultaneität zwischen allem Gewordenen [...], so daß die Früchte verschiedener Zeiten in Einer Zeit zusammen leben und in concentrischer Stellung, wie Blätter und Werkzeuge einer und der nämlichen Blüthe, in Einem Mittelpunkt versammelt sind» (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, I, a.a.O., S. 87). Vgl. hierzu H. Fuhmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, S. 408-425; ferner auch O. Schrader, *Die Lehre von der Apokatastasis oder der endlichen Beseligung Aller. Ein dogmatischer Versuch zu ihrer Vertheidigung*, Berlin 1901, S. 56-57.

<sup>95</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 230.

<sup>96</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 5.

<sup>97</sup> Vgl. hierzu H. Folkers, *Philosophie der Geschichte bei Hegel und Taubes und geschichtliche Philosophie seit dem späten Schelling*, in *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, hg. v. R. Faber, E. Goldman-Thau, T. Macho, Würzburg 2001, S. 193-219.

doch das in ihrer eigenen Immanenz konstitutiv nicht eingeholt werden kann. Denn – so Schelling – «der Gedanke, [...] ein System des menschlichen Wissens zu finden, [...] setzt natürlich voraus, daß es ursprünglich [...] nicht im System [...] ist»; der Vernunftphilosophie ist *unvordenklich* schon eine Geschichte der Wahrheit vorausgegangen, «ehe im Platon auch nur die wahre Idee eines Systems erscheinen konnte»<sup>98</sup>. Die positive Philosophie eröffnet so eine Dimension, in welcher die geschichtliche – und für Geschichte als Dimension wirklicher Freiheit konstitutive – Emergenz neuer Wahrheiten, die prinzipiell durch spätere Wahrheiten ergänzt werden und mit denen frühere Wahrheiten je neue, variable Verhältnissen eingehen können, denkbar wird. Die positive Philosophie gilt Schelling mithin als «eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie wird»<sup>99</sup>. Der in den rationalen Systemen sich geltend machende begründungstheoretische Anspruch aber bleibt für Schelling zugleich die notwendige Voraussetzung eines jeden *philosophischen* Zugangs zur Geschichte: «Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat»<sup>100</sup>. Diese Systeme jedoch «werden» – so Schelling – «falsch, wenn sie das Positive ausschließen und sich selbst dafür ausgeben»<sup>101</sup>. Sie werden falsch, wenn sie zu begrifflichen Hypostasierungen werden, die sich als die Wirklichkeit selbst ausgeben<sup>102</sup>. In Wahrheit aber sind sie nicht die Wirklichkeit, nicht das Leben selbst, sondern verbleiben in dessen propädeutischem Vorhof. Sie sind gleichsam dessen begriffliches Spiegelbild. Ihnen aber setzt positive Philosophie nicht einfach dogmatisch und unvermittelt eine alternative Konzeption gegenüber<sup>103</sup>. Vielmehr macht sie sich darin geltend,

<sup>98</sup> F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, SW IX, 231.

<sup>99</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 130.

<sup>100</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 568, Anm.

<sup>101</sup> F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, a.a.O., S. 12.

<sup>102</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841* (= *Schellingiana*, Bd. 6), a.a.O., S. 208-209: «Das Monströse bestand gerade darin, daß mit der negativen Philosophie das positive erreicht und dem negativen unterworfen werden sollte. Dieses unförmliche Compositum muß sich von selbst zersetzen, so wie die negative Philosophie in ihre Schranken zurückgekehrt ist; indem die negative Philosophie alles positive, alle wirkliche Existenz ausschließt, setzt sie es eben damit außer sich; gegen die zur positiven sich aufblähende negative Philosophie, die anstatt gegenüber von allem positiven oder dogmatischen einer ehrenhaften Armuth sich zu rühme sich als Reichthum gebärdet, und das positive bedrücken will, gegen diese habe ich mit aller Kraft gestritten, während ich die negative Philosophie die ihrer selbst bewußt, mit dem sich bescheidet, was vor aller Existenz im Gedanken ist, wenn sie sich ihrer Natur gemäß vollendet, für die größte Wohlthat erkläre, die dem menschlichen Geist und der Wissenschaft zu Theil werden kann [...]».

<sup>103</sup> Obwohl der zentrale Einfluss von Jacobi auf Schellings Spätphilosophie zweifelsohne nicht geleugnet werden kann, zeigt sich gerade unter diesem Gesichtspunkt eine Differenz zu diesem. Wie Habermas es im Blick auf Kierkegaard richtig betont – und wie es auch für Jacobi gilt –, «hat Schelling zu keiner Zeit den Anspruch des Begriffs aufgegeben, zu keiner Zeit hat er wie Kierkegaard das Wissen durch den Glauben begrenzt» (J. Habermas, *Das Absolute und die*

sie auf das in ihnen negativ enthaltene Leben hin zu öffnen<sup>104</sup>. Schelling erhebt mit positiver Philosophie damit den Anspruch, den Vernunftgehalt negativer Philosophie zu vollenden:

Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie. [...] *In der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck erst wirklich erreicht [...]*<sup>105</sup>.

Die positive Philosophie aber kann für Schelling ihren Vollendungspunkt nur im lebendigen, handelnden Gott finden. Dieser Gott ist wesentlich Werden, Geschehen, Prozess<sup>106</sup>. Positive Philosophie will die Existenz dieses Gottes nicht nur *a priori* beweisen – «in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntniß *a posteriori*»<sup>107</sup>. Sofern dieser Gott wahrhaft frei ist, zeigt sich seine Existenz vielmehr erst im geschichtlichen Prozess und als dieser: «Aber vorausgesetzt, daß die Schöpfung das Werk eines freien Entschlusses ist, so werden wir uns dies, daß Gott Schöpfer oder Hervorbringer eines von ihm verschiedenen Seins sein *wollte*, nicht anders einbilden können, als durch die Tat – dadurch, daß er

---

*Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, a.a.O., S. 115). Auch noch Schellings positive Philosophie schließt in sich als ihre notwendige Selbstreflexion ein, dass sie Philosophie ist: «Ich ehre allen wahren Glauben, aber wenn man glauben will braucht man nicht zu philosophiren; und es ist widersinnig in die Philosophie das Glauben einzumischen; gerade darum philosophirt man weil man mit dem bloßen Glauben sich nicht begnügen will. Aber die *positive Philosophie trifft doch immer der Vorwurf, daß sie sich an die Offenbarung anschließt*. Allerdings schließt sie sich an die Offenbarung an, aber wie sich die *Naturphilosophie an die Natur*, die *Philosophie der Mythologie an die Mythologie* anschließt. [...] *Dabey* [sic, Anm. d. Verf.] übt aber die Offenbarung keine andere Autorität aus, als die jedes andere Object das die Philosophie, das jede andere Wissenschaft begreifen will, über die Philosophie oder über diese Wissenschaft ausübt». Vgl., aus anderer Perspektive, zu Jacobis Kritik an Schelling (und Hegel): B. Sandkaulen, *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg 2019, S. 271-287.

<sup>104</sup> Man kann in Anspielung auf Paulus (*I Kor* 13,12) sagen: In negativer Philosophie sehen wir das Leben «*δι' ἑσώπτρου ἐν αἰνίγματι*». Positive Philosophie aber vollzieht sich demgegenüber als eine solche deutende Hermeneutik, die im Negativ begrifflicher Spiegelschrift das Leben selbst entschlüsselt. Als positive Philosophie bleibt auch sie Philosophie. Doch als positive ist sie sich dessen bewusst, dass das Leben etwas von der Philosophie, als Philosophie, Verschiedenes ist, von dem aber die Philosophie, als Philosophie, in ihrem faktischen Vollzug unhintergebar abhängt. Denn ein Spiegel ohne etwas von ihm Verschiedenes, das in ihm sich spiegelt, wäre schlechterdings ein Unding.

<sup>105</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 152-153. Inwiefern – für die vorliegende Argumentation leitend – Schellings Spätphilosophie als Vollendung des Deutschen Idealismus gedacht werden kann, zeigt W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O.; M. Theunissen, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIII, 1976, S. 1-29.

<sup>106</sup> Siehe W. R. Corti, *Die Mythopoesie des 'Werdenden Gottes'*, in *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, hg. v. A. M. Koktanek, München/Wien 1965, S. 83-112; X. Tilliette, *Gott und Geschichte in der positiven Philosophie Schellings*, in *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, hg. v. A. Halder, K. Kienzler, J. Möller, Düsseldorf 1987, S. 146-159.

<sup>107</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 130.

wirklich geschaffen hat – also nur a posteriori»<sup>108</sup>. Der ontologische Gottesbeweis, der in der Tradition der *apriorische Beweis* eines kontemplativen Gottes bleibt, wird in geschichtlicher Philosophie zum *aposteriorischen Erweis* wirklicher geschichtlicher Handlung:

Hiermit ist jedoch der Beweis, um den es der positiven Philosophie zu thun ist, nicht geschlossen, wenn er gleich in der Hauptsache geführt ist. Es geht dieser Beweis (der Existenz des persönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem bestimmten Punkt, nicht also etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenstand unserer Erfahrung ist; sondern, wie ich, selbst bei menschlichen Individuen, die mir wichtig sind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wissen, daß sie sind, sondern fortdauernde Erweise ihrer Existenz verlange, so ist es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtseyn der Menschheit immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern *selbst* ein Gegenstand des Bewußtseyns wird; aber auch dahin ist nur stufenweise zu gelangen, zumal die Forderung ist, daß die Gottheit nicht in das Bewußtseyn einzelner, sondern in das Bewußtseyn der Menschheit eingehe, und so sehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie<sup>109</sup>.

## 6.

Die Freiheit des so gedachten Gottes umfasst in sich auch die des Menschen. Das Absolute wird, sofern es nicht außerhalb des Schöpfungsprozesses steht, sondern selbst in diesen verwickelt ist, nur durch die – *freie* – Entscheidung des Menschen für ihn zum *wirklichen* Gott, zum Gott, «der handelt»<sup>110</sup>. In der freien sittlichen Tätigkeit des Menschen ist der *wirkliche, lebendige* Gott präsent. Gott ist erst als «*Herr* des Seyns» das nicht mehr nur kontemplative, als solches indifferent bleibende, sondern das «*wirklich* höchste Gut»<sup>111</sup>. Als irreduzibel frei handelnder ist er unendlich viel mehr als ein begrifflich bei sich selbst bleibendes,

<sup>108</sup> F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 404.

<sup>109</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 571.

<sup>110</sup> Ebd., 566.

<sup>111</sup> Ebd. Damit vollzieht sich der Übergang von einem – spinozistisch grundierten – pantheistischen (vgl. hierzu M. Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977, S. 307-322) hin zu einem theistischen Gottesbegriff: In dieser seiner Herrschaft und Herrlichkeit ist Gott für den späten Schelling nicht mehr, «wie früher, Indifferenz, sondern gerade die höchste Differenz, das Dif-ferente (*praecisum*: abgeschnitten, von allem getrennt)» (F. Duque, *Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling*, a.a.O., S. 188). Siehe ferner: F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 559-560: «Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der *Ende*, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actualen. Bei diesem bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden». Vgl. hierfür T. Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster 1998, S. 149ff. passim.

in seiner logischen Innerlichkeit sich einkapselndes Absolutes. Er ist kein bloß – in theoretischem Modus – seiender, sondern ein tätiger und wollender Gott.<sup>112</sup> Er ist als sich verwirklichendes und zu sich selbst kommendes Absolutes jene persönliche Kraft, wie sie für Schellings Konzeption geschichtlicher Freiheit und Wahrheit konstitutiv ist<sup>113</sup>. Erst dieser Gott vermag es, in seiner geschichtlichen Verwirklichung die Dimension wahrhafter Zukunft, «des absolut Zukünftigen»<sup>114</sup> zu erschließen. Denn das, was – als wahrhafter Anfang – noch vor dem Sein ist, «ist ganz *Zukunft*, es ist das noch nicht Seyende, aber das *seyn* wird»<sup>115</sup>.

Diese Konstellation eröffnet eine Perspektive, die dem geschichtlich handelnden Menschen eine – prinzipiell – unendliche sittliche Verantwortung auferlegt. Denn es sind damit zuletzt *seine* Handlungen, von denen das Schicksal des Ganzen, des gesamten Universums, zuhächst von Gott selbst abhängt. Die menschliche Freiheit muss, nach ihrem «reale[n] und lebendige[n] Begriff» genommen, ein «Vermögen des Guten und des Bösen»<sup>116</sup> sein. Im Kampf des Menschen für das Gute steht der Erfolg oder das Scheitern des göttlichen Schöpfungsakts selbst mit auf dem Spiel. Jeder einzelne menschliche Sieg über das Böse trägt zur Bildung des Wahrheitskörpers von Gott selbst bei. Damit wird zugleich das Scheitern der Geschichte als möglicher aporetischer Ausgang in die Konzeption integriert. In dieser – *zugleich* radikal anthropozentrischen *und* metaphysisch-theologischen – Perspektive, wie Schelling sie in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* als Mittel-Stellung des Menschen exponiert<sup>117</sup>, bleibt das Schicksal des Menschen in der Geschichte zuletzt notwendig offen. Die Geschichte könnte an jedem Punkt der Entscheidung auch in Selbstzerstörung versinken. Ob dies geschehe oder nicht, ist der menschlichen «Selbstaufgegebenheit»<sup>118</sup>

<sup>112</sup> Hierbei muss im Rahmen der vorliegenden Argumentation betont werden, dass die in die positive Philosophie integrierte Heilsgeschichte und das von Schelling explizit als Gott angesprochene Absolute keine unbegründete μετάβασις εἰς ἄλλο γένος darstellen, sondern sich vielmehr im immanenten Durchgang durch Philosophie prinzipiell, begründungstheoretisch aufdrängen. Vgl. zu Schellings Übergang zur positiven Philosophie für die aktuelle Diskussion S. McGrath, *The Philosophical Foundations of the Late Schelling. The Turn to the Positive*, Edinburgh 2021.

<sup>113</sup> Damit verwirklicht sich, was einer bloß kontemplativ bleibenden Philosophie versperrt bleibt: «Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein anderer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in der Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d.h. von ihm frei machen kann» (F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 566-567).

<sup>114</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 204.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, AA I, 17, 125.

<sup>117</sup> Vgl. dazu S. Ziche, 'Menschliche Wissenschaft'. *Freiheit als anthropologische Bestimmung im Übergang von Natur zu Mensch*, in *Schellings Denken der Freiheit. Wölfdiétrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, hg. v. H. Paetzold, H. Schneider, Kassel 2010, S. 91-110.

<sup>118</sup> F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, SW IX, 229.

anheimgestellt und muss ihr, soll sittliche Freiheit geschichtlich wirklich sein, im Augenblick der Entscheidung ausgesetzt sein. Dies macht, innerlich notwendig, unsere «Mitwissenschaft, *conscientia*»<sup>119</sup> mit der geschichtlichen Verwirklichung, der Bewegung des göttlichen Absoluten erforderlich. Mit der in die geschichtliche Wirklichkeit als entscheidendes Kettenglied eingeschriebenen *Krisis* der negativen Philosophie – einer «Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist»<sup>120</sup> – steht damit in eins das «Schicksal des göttlichen Werks»<sup>121</sup> selbst auf dem Spiel. Die *Krisis* der negativen Philosophie als bei sich selbst bleibender Vernunftwissenschaft markiert den kritischen Scheidepunkt, an dem Philosophie zum sittlichen Willen geschichtlicher Handlung werden muss<sup>122</sup>. Sie markiert eine geschichtliche Stätte der Umkehr, einen Wendepunkt. Wann sich diese – *freie* – Umkehr ereignen mag, bleibt offen und muss offenbleiben: «Ob jetzt oder nach einer langen Reihe von Jahren – dies ist für Gott eins. In diesem Aufschub erkennen wir seine Geduld und Langmut, die von Anfang bis jetzt eine *freiwillige* Umwendung – *μετάνοια* – gewollt hat, so daß sie den ganzen Erfolg der Schöpfung auf den freien Willen des Menschen gestellt hat»<sup>123</sup>.

Im Blick auf dieses in der Geschichte und als Geschichte sich vollziehende göttliche Werk sind wir zuletzt als Mitwisser des Absoluten auch dessen Mittäter (*συνεργοί*)<sup>124</sup>. Zugleich indes kann hiermit Freiheit nicht – im Sinne eines ungeschichtlichen, geschichtsvergessenen Subjektivismus – einfach als gesichert vorausgesetzt werden. Sie muss sich – *in Freiheit* – vielmehr selbst immer wieder eigens erringen und, um wirklich zu sein, allererst geschichtlich bewähren<sup>125</sup>. Und eben darin nur kann sie wahrhaft am Absoluten partizipieren. Gerade in der *Immanenz* ihres eigenen autonomen Vollzugs selbst erweist sie sich – zuletzt – als

<sup>119</sup> Ebd., 221.

<sup>120</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 232.

<sup>121</sup> Ebd. 14.

<sup>122</sup> Hierzu F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 565: «Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein *Wille* muß es seyn, von dem [...] diese letzte *Krisis der Vernunftwissenschaft* [...] ausgeht, ein Wille, der die innere Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey».

<sup>123</sup> F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 212.

<sup>124</sup> Vgl. *I Kor* 3,9.

<sup>125</sup> Vgl. hierzu bereits beim frühen Schelling: «[E]s gibt keine *geborenen* Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element *Freiheit* ist, *sich selbst* frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebt» (F. W. J. Schelling, *Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium der Wissenschaft*, SW II, 12-13).