

14 477

Schelling

ZWEI REDEN

*gehalten bei der Schelling-Feier
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
am 6. November 1954*

VON

ALOIS DEMPF UND ALOIS WENZL

o. Mitgliedern der philosophisch-historischen Klasse

München 1955

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen
Printed in Germany

Schellings Naturphilosophie in ihren Beziehungen zur Naturphilosophie von heute

von

Alois Wenzl

Vor 100 Jahren ist Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling in Bad Ragaz, wo er Erholung suchte, gestorben. Unsere Universität und die Bayerische Akademie der Wissenschaften haben des Mannes, der 15 Jahre lang das geistige Gesicht Münchens entscheidend mitbestimmte und dessen Wirkung lange über diese Zeit und weit über Deutschlands Grenzen hinausreichte, an seinem Grabe gedacht. 100 Jahre sind keine so lange Zeit, wie es uns zunächst scheint, wenn wir die Zahl hören. Zwar für die Lebenden sind sie nicht selbst erlebte Vergangenheit und auch die Eltern der Älteren von uns haben sie nicht mehr erlebt, aber unsere Großeltern sind größtenteils noch Schellings Zeitgenossen gewesen. In der Geistesgeschichte können 100 Jahre sehr verschiedenes bedeuten: Vieles, was damals neu war, ist heute als gesicherter Bestand selbstverständlich geworden, anderes, was damals neu war, wurde ein Weg und ist dadurch in der Gegenwart aufgehoben, wieder anderes ist vergessen, mit einem gewissen Recht, wenn es rein zeitbedingt war, zu Unrecht, wenn es nur der Besinnung harret.

Wie steht es mit Schelling? Kaum einer von den in die Geschichte der Philosophie eingegangenen Denkern war so umstritten zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tode und einer so wechselnden Wertung unterworfen wie er. Den ersten Denker Deutschlands nannte ihn sein königlicher Freund und Schüler auf seinem Grabmal auf dem Friedhof in Ragaz, als den in phantastischen Spekulationen ewig sich wandelnden und oft sich widersprechenden Romantiker lehnten ihn die anderen ab. Sein Leben verlief tragisch. Dem jähen Aufstieg des Frühreifen folgte als schwerer Schlag der frühe Verlust seiner ersten Frau, den Jahren der Anerkennung und des Ruhmes in München folgten Jahre

der Enttäuschung und Vereinsamung. Wie stehen wir heute zu ihm? War er der Komet, als den die einen ihn sahen und sehen, oder der leuchtende Stern, der nur hinter Wolken verschwand? Oder läßt eine so eindeutige Antwort sich nicht geben, weil er zu sehr der Typ des Denkers war, den Wilhelm Ostwald den romantischen nannte, das Wort jetzt nicht im historischen Sinn verstanden, wenn auch aus ihm gewonnen, sondern im typenpsychologischen Sinn den Denker bezeichnend, der spontan seine Einfälle formuliert und vertritt und an dem jeweiligen Stand seines Fragens, Findens und Antwortens sozusagen kontinuierlich seine Zeit teilnehmen läßt? In der Tat veröffentlichte der junge Schelling in stürmischer Folge und oft leidenschaftlicher Polemik gegen seine Gegner die jeweiligen Ergebnisse seines Suchens und Denkens; aber wir dürfen allerdings auch nicht verkennen, daß der ältere Schelling gerade mit der Fassung seiner Gedanken nie zufrieden war, Veröffentlichungen wieder zurückzog, Manuskripte umschrieb und nie herausgab, und insofern doch auch dem Ostwaldschen Typ des klassischen Denkers sich näherte, der sein Werk erst mitteilt, wenn es ihm endgültig scheint. Wir werden Schelling wohl am meisten gerecht, wenn wir uns bewußt werden, daß er zwar ständig auf dem Wege war, daß sein Weg aber doch ein Ganzes wurde, daß seine Angreifbarkeit in dem ständigen Wechsel und Wandel liegt, seine Größe aber in der Tiefe der Fragen, die er sich zu stellen wagte und in der Leidenschaft, mit der er sie verfolgte, und daß er eben durch den inneren Zusammenhang seines denkerischen Lebens zu dem lebendigsten Repräsentanten der von ihm mitbestimmten geistigen Entwicklung der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde, von der Aufklärung und dem philosophischen Klassizismus Kants bis zur späten Romantik.

Schelling ist als Sohn eines Diakons hineingeboren in die Atmosphäre der Aufklärung und hineingewachsen in die Problematik des Kantischen und des Fichteschen Idealismus. Entscheidend bestimmt ist sein Weg von Anfang an durch die Auseinandersetzung mit dem religiösen Problem einerseits, mit den Formen des Idealismus seiner Zeit andererseits; sein Fragen gilt, die doppelte Problematik vereinigend, der Transzendenz. So führt ihn das Gesetz, nach dem er angetreten, von der Spinozistischen Deus-sive-natura-Philosophie über Mystik und Gnosis zur

Philosophie der Offenbarung des Christentums, wenngleich er schon in seiner Frühzeit nur mit Vorbehalt als Spinozist bezeichnet werden darf und andererseits auch schon damals sein inneres Interesse der Mythologie gehörte. Und endlich dürfen wir auch nicht vergessen, daß der Weg, den er einschlug, mitbestimmt war auch von der Anregung durch die und von der Auseinandersetzung mit den gerade damals in noch junger, aber rascher Entwicklung begriffenen neuen Naturwissenschaften des Elektromagnetismus, der Optik und aufstrebenden Chemie, so wie auch Kants Entwicklung mitbestimmt war von der Newtonschen Mechanik. So kann man vorwegnehmend und zusammenfassend sagen, daß auf seinem Wege von der Natur- und Transzendentalphilosophie über die Identitätsphilosophie und die Philosophie der Freiheit bis zu den Weltaltern und der Philosophie der Mythologie und Offenbarung als bleibende Anliegen ihn begleitet haben das Ringen um eine Synthese von Realismus und Idealismus, von Apriorismus und Empirismus, von Gesetzmäßigkeit und Freiheit, von Natur und Geist, Welt und Gott und die Probleme des Willens, des Bösen und der Theodizee.

Das Verhältnis von Natur und Geist als besonderers Thema seiner ersten Phase wollen wir nun zum Gegenstand unserer Betrachtung machen. In stürmischer Entwicklung läßt Schelling Jahr um Jahr eine neue Darstellung folgen. Es ist der Besinnung wert, sich die Titel seiner ersten Werke in ihrer der Zeit und ihm entsprechenden, uns umständlich erscheinenden Fassung zu vergegenwärtigen:

- 1797 die „Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft“.
- 1798 „Von der Weltseele — eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus“ nebst einer „Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze in den Prinzipien der Schwere und des Lichtes“.
- 1799 „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“.
- 1800 „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik“.

- 1801 „Darstellung meines Systems der Philosophie. Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme zu lösen“.
- 1802 „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge“.
- 1804 „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“.

Ein unverkennbarer Optimismus tut sich in dieser Produktion kund. Angetrieben von den Möglichkeiten, die ihm der Idealismus einerseits, der Fortschritt der Naturwissenschaften andererseits zu geben scheint, glaubt er, den rechten Weg zeigen zu können, die Grundprobleme der Naturphilosophie zu lösen.

Was versteht Schelling unter Naturphilosophie? Wenn wir heute das Wort gebrauchen, so sind wir uns immer auch klar, daß der Begriff je nach dem erkenntnistheoretischen Standpunkt kein eindeutiger ist. Aber wenn auch die Akzentuierung von verschiedenen Standpunkten aus verschieden ist, so kann man doch feststellen, daß sich zu ihr rechnen 1. die erkenntniskritische Überprüfung der naturwissenschaftlichen Fragestellungen und Antworten auf ihre apriorischen Voraussetzungen und auf die Verbindlichkeit der aposteriorischen Ergebnisse hin, 2. die ontologische Untersuchung, die Herausschälung der von der Erfahrung und ihrer wissenschaftlichen Ausweitung geforderten Seinsbegriffe und die Frage nach ihrem Bedeutungsgehalt, 3. der Entwurf einer Synthese aus einer Deutung der Hinweise auf Wesen, Grund und Sinn des Naturgeschehens im Sinn einer induktiven Metaphysik, die im Zusammenhalt mit der inneren Erfahrung eine sei es auch hypothetische und analogische, aber bestverantwortbare Antwort auf die weltanschaulichen, die Gesamtwirklichkeit betreffenden Fragen sucht. Man kann das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie dann dahin kennzeichnen: das philosophierende Denken wirft die Grundprobleme auf, – so die Fragen einer Zurückführbarkeit der Mannigfaltigkeit auf Ursubstanz und Urgesetze, die Probleme Sein und Werden, Kausalität, Finalität, Freiheit, im Zuge einer notwendigen Arbeitsteilung geht die Verfolgung dieser Fragen auf die Naturwissenschaft und ihre Methoden über, die

Philosophie der Natur übernimmt wiederum zugleich kritisch und dankbar deren Ergebnisse, um ihren philosophisch bedeutsamen Gehalt herauszuschälen und auszuwerten. Für Schelling aber bedeutete Naturphilosophie, wie er selbst von vornherein sagte, eine spekulative Physik, einen Spinozismus der Physik, und das heißt hier vor allem eine axiomatische und deduktive Herleitung. Alle Empirie, sagt er, geht von der Natur als Gegenstand, als Objekt, von der *natura naturata* aus, alle Theorie, also Naturphilosophie, gehe auf die Natur als Produktivität, als *natura naturans*. In dem naiven Menschen sind Vorstellung und Gegenstand noch nicht getrennt, er stellt die Natur nicht sich gegenüber. Sobald der Mensch aber sich selbst mit der äußeren Welt in Gegensatz setzt, sei der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Es gilt dann, die Trennung wieder zu überwinden und auf höherer Ebene Gegenstand und Vorstellung wieder zu vereinigen. Alles Denken der Philosophie und schon vorher der Mythologie und Religion war auf den Streit zwischen Geist und Materie bezogen. Was ist das geheime Band, das unseren Geist mit der Natur verknüpft? Wie ist es möglich, daß Dinge auf mich wirken? Wenn Kant die Kausalität nur für unsere Vorstellungen gelten läßt und doch wieder die Vorstellungen nach dem Gesetz der Kausalität in uns bewirkt sein sollen, so ist das ein Widerspruch. Die Antwort, auf die Schelling hinsteuert, nimmt er am Schluß der Einleitung zu seiner Naturphilosophie vorweg: Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist soll die unsichtbare Natur sein. In diesem Satz ist der Kern seiner Identitätsphilosophie, ist seine Synthese von Realismus und Idealismus ausgesprochen. Mit einem in der modernen Physik viel gebrauchten Wort könnte man sagen: Für Schelling ist Geist und Natur komplementär. Was von außen gesehen Natur ist, ist seinem inneren Wesen nach Geist und damit vom Geist des Menschen erkennbar. Zugleich aber drückt der Satz eine Allbeseelung der Natur aus; auch die Leibnizsche Monadenlehre klingt hier an. Ist das Pantheismus? Wenn es im Sinn von *deus-sive-natura* verstanden wird, dann liegt jedenfalls der Akzent auf *deus*. Man kann voraussagen, daß Schellings Naturphilosophie zwei Hauptthemen sich stellen wird: 1. einen Begriff der Natur, der das Anorganische und Organische als

Ganzes umfaßt, und es wird dann Aufgabe der spekulativen Physik sein, beide auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, z. die Frage nach dem Wesen der Materie.

Was ist Materie? Schelling antwortet: Materie ist das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den späteren Entwicklungen sich äußert. Das klingt zunächst hylozoistisch, wenn nicht materialistisch, es ist aber natürlich nicht so gemeint, denn der Begriff der Materie wird sozusagen selbst entmaterialisiert. Die Physik pflegte als Attribute der Materie mit Descartes die Raumerfüllung, mit John Locke die Undurchdringlichkeit zu nennen. Aber Undurchdringlichkeit ist eben wie Dichte nur ein relativer Begriff, nur eine Vorstellung mehr oder weniger hohen Grades. Wir müssen nach ihrem Ursprung fragen, und wir sind dann gezwungen, die materiellen Objekte als Produkte von Kräften zu betrachten. Wir können gar nicht anders, denn Kraft allein ist das Nicht-sinnliche an den Objekten, und nur was dem Geiste analog ist, kann er sich als Objekt gegenüberstellen. Dann aber verschwinde „das Hirngespinnst des Dinges an sich“. Schellings Zurückführung der Materie auf Dynamik erinnert uns übrigens daran, daß auch die moderne Physik die Materie dynamisiert hat, indem sie die Energie zum dominanten Begriff machte. Was nun endlich und bestimmt ist, kann nach Schelling nur das Produkt entgegengesetzter, einander beschränkender Kräfte sein. Als diese entgegengesetzten Kräfte, die den Begriff der Materie konstituieren, bieten sich dann die wechselseitige Attraktion und Repulsion an. Sie sind schon von Kant genannt, und Schelling nimmt auch auf Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ Bezug und stimmt ihnen weitgehend zu, ausnahmsweise einmal zitierend; aber bei Kant sei der Begriff dieser beiden Kräfte bloß ein formaler und Schelling will ihren Inhalt und ihren Sinn nicht verloren gehen lassen, sondern einsichtig machen. Später nennt er die repulsive Kraft auch expansiv und die attraktive retardierend. Die Repulsion oder Expansion, welche der Undurchdringlichkeit zugrunde liegt, die sich in den Stoßgesetzen äußert und nach Raumerfüllung strebt, ist die erste Kraft, sie wird durch die Attraktion, die Schwerkraft beschränkt. Die beiden Kräfte würden wir heute wiederum geneigt sein, komplementär zu nennen.

Diese spekulative Physik erscheint uns in der Tat sehr spekulativ, aber in überraschender Weise begegnen wir einem ähnlichen Gedanken in der gegenwärtigen Kosmologie wieder. Auch wir betrachten heute das Universum als ein System, das von zwei Grundkräften beherrscht ist, nämlich von jener Ausdehnung des Universums, welche sich in den Spektren der fernen Milchstraßensysteme kundzutun scheint, und jener Gravitation, welche die Sterne der Milchstraßensysteme zusammenhält, in denen selbst wiederum die raumerfüllende Eigenbewegung durch die Attraktion beschränkt wird. In einer anderen des Durchdenkens werten und noch sehr bedürftigen Form begegnet uns der Gedanke, daß die Materie das Produkt entgegengesetzter Tendenzen sei, z. B. in der Kosmogonie P. Jordans: Die Welt ist entstanden, indem ein Zwillingpaar von Neutronen sich voneinander entfernte. Dieses Streben nach Raumerfüllung, einer Expansionskraft im weiteren Sinn, erzeugte eine negativ zu rechnende Gravitationsenergie, die dann wieder kompensiert werden muß durch die positive materielle Energie neu entstehender Elemente. Die entstehende Materie ist also danach in der Tat ein Produkt von Expansions- und Kontraktionstendenz. Wenn Schelling natürlich auch daran nicht hätte denken können, so fühlen wir uns doch daran erinnert bei seinen Worten: „Die objektive Kraft ist nur die negative Bedingung für ein bestimmtes System von Weltkörpern.“ Auch die Kosmogonie Lemaîtres von der Urexplosion eines Primitivatoms, das alle materielle Energie schon in sich enthielt, und eine Beschränkung der Ausdehnung durch die Gravitation fällt einem in diesem Zusammenhang ein.

Kehren wir zu Schelling zurück: „Das Band, das alle Dinge bindet, . . . ist in der Natur als Schwere.“ Der Materie, zu der diese Gegenkräfte als konstitutiv gehören, stellt Schelling nun das „Licht“ gegenüber, die alte Spaltung der physikalischen Natur von der Newtonschen Mechanik bis in die moderne Physik. Das Lichtwesen scheint keine Schwere zu haben, – in der Sprache der speziellen Relativitätstheorie, es hat keine Ruhmasse, – scheint die Zeit zu negieren, wir könnten seine Zeitlosigkeit geradezu mit der des Gedankens vergleichen, – in der relativitätstheoretischen Sprache: es ist erst die Grundlage aller Zeitmessung –, es bewegt sich mit einer solchen Schnelligkeit, daß die

Zeitgenossen Schellings an seiner Materialität gezweifelt haben; eine Grenzstellung nimmt es ja auch in der heutigen Physik ein. Schellings Deutung selbst schwankt; er widerspricht einerseits einer schlechthinnigen Immaterialität, Schwere käme auch dem Licht zu, aber in verschwindendem Maße, wenn auch nie völlig zu verneinen, – in der Tat begegnet uns in der allgemeinen Relativitätstheorie der Gedanke, daß Lichtstrahlen, die an der Sonne vorbeigehen, abgelenkt werden; darauf beruhen ja die Versuche einer Verifizierung der allgemeinen Relativitätstheorie durch Beobachtungen bei Sonnenfinsternissen. Andererseits sagt Schelling wieder in seinem „Ersten Entwurf“ (1799), daß das Licht niemals Materie sei und führt es auf eine chemische Aktion der Sonne zurück.

Wir ärgern uns gelegentlich, wenn uns Schellings Spekulationen zu weit gehen oder wenn er selbst nicht konsequent bleibt, aber wir können die Größe seiner Gedanken nicht verkennen. Schelling selbst sieht übrigens in der spekulativen Physik die Seele des wahren Experiments, sie war von jeher die Mutter aller großen Entdeckungen. Könnte man nicht in der Tat auch für die moderne theoretische Physik, für die allgemeine Relativitätstheorie wie auch für die Mikrophysik, darin etwas Richtiges sehen? Zwischenglieder, sagt Schelling, zwischen den letzten Bedingungen der Natur und den Naturerscheinungen aufzufinden sei das Werk der experimentellen Forschung.

Gingen die Bemühungen Schellings um eine Theorie der Materie zunächst darauf aus, den Materiebegriff auf den der Kraft und auf den Antagonismus polarer Kräfte zurückzuführen, weil der Kraftbegriff der einzige dem Geist verwandte sei, so gilt es nun sozusagen den Raum selbst zu deduzieren. „Der Raum kann nicht unabhängig von der Materie begriffen werden“, sagt Schelling und spricht damit wieder einen uns sehr geläufig gewordenen ungemein modernen Gedanken aus, dem Hermann Weyl sein Buch „Raum, Zeit, Materie“ gewidmet hat. Wir folgen, weitgehend Schellings eigene Worte gebrauchend, einer seiner „Darstellungen aus dem System der Philosophie“ von 1802. Die Natur ist die Hineinbildung, der Ausdruck der unendlichen Einheit in der Vielheit. Dadurch ist alles dem Begriff der Ausdehnung unterworfen. Ausgedehntheit ist die erste Potenz

der Materie, durch die sich das Unendliche in das Endliche hineinbildet und wieder als Einheit ausdrückt. Das Grundschema für die reine Ausdehnung ist bereits die Linie, in der jeder Punkt außer dem anderen ist und die doch eine Einheit ist. Die zweite Potenz für die Besonderung der Hineinbildung und des Ausdrucks ist die Gestalt, die Form. Das exemplarische Beispiel dieser eine zweite Dimension fordernden zweiten Potenz sei der Kreis. Die dritte Dimension wird gesetzt durch die Schwere. Sie nennt er das Nachbild der ewigen Natur oder der absoluten Hineinbildung des Unendlichen ins Endliche. Durch ihre Erscheinung erfahren wir in der Anschauung, wie das Endliche wieder in die Einheit des Unendlichen aufgenommen wird. Kurz: Ausdehnung, Gestalt und Schwere sind der Ausdruck der Vielheit in der Einheit und der Einheit in der Vielheit. Wenn das sozusagen als die Deutung der Raumgesetze der Physik durch einen künstlerischen Geist ausgesprochen würde, so würden wir es als mögliches Gleichnis genial nennen, aber von einer verbindlichen Erklärung und einem Beweis kann natürlich nicht die Rede sein. Schelling ist sich denn auch dieser zu erwartenden Einwände offenbar bewußt. „Ich mute“, sagt er, „niemand zu, daß er mich in dieser Allgemeinheit verstehe“. Was ihm hier nämlich vorschwebt, ist nicht nur, die Anziehungskraft verstehen zu lassen als Wiedervereinigung der Vielheit in der Einheit, sondern zugleich die Keplerschen Gesetze wieder erleben zu lassen als Erscheinung und Ausdruck der Harmonie, wie sie in der Tat Kepler selbst verstand. Das Newtonsche Anziehungsgesetz, nach dem sie aus zufälliger Anordnung hergeleitet werden können, erscheint Schelling als eine Verunstaltung der Keplerschen Gesetze. Er fühlt sich in diesem Urteil mit Hegel einig. Was die Physik zu ihrem Gegenstande macht, ist nur die Gesetzmäßigkeit, was sie offen läßt, ist die Anordnung. In der allgemeinen Relativitätstheorie bedingen sich übrigens Anordnung und Gesetzmäßigkeit gegenseitig. Hier klingt bereits der Gedanke an, auf den Schelling zusteuert, daß die Natur verstanden werden muß als das Kunstwerk Gottes. „Der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott ist, und Gottes, wie er in der Natur ist, ist der Organismus, in dem die Materie ganz Form und die Form ganz Materie ist“. „Die absolute Ineinsbildung im idealen

Sinn, daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das Kunstwerk“, eine wohl wirklich genial zu nennende Prägung. „Das Universum ist als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet in absoluter Wahrheit für die Vernunft, in absoluter Schönheit für die Einbildungskraft.“

Mit diesen Sätzen, die gelegentlich an Gedanken Goethes erinnern, haben wir die Antwort auf die erste der eingangs genannten naturphilosophischen Grundfragen Schellings eigentlich vorweggenommen, das Problem einer Synthese von anorganischer und organischer Natur. Diesem Problem vor allem ist die Schrift „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus“ von 1798 gewidmet, die seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ von 1797 folgte, die er aber allerdings nicht als deren Fortsetzung angesehen haben will. Das Problem der Philosophie des Organischen ist uns als das des Gegensatzes zwischen Mechanismus und Vitalismus geläufig. „Dieser Gegensatz“, sagt Schelling, „zwischen Mechanismus und Organismus hat den Fortschritt der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten, er verschwindet bei der Betrachtung der Idee der Natur als eines Ganzen.“ „Sagt man, der erste Ursprung der organischen Natur sei physikalisch unerforschlich, so dient diese unerwiesene Behauptung zu nichts, als den Mut des Untersuchers niederzuschlagen.“ Auch dieser Satz klingt wieder sehr aktuell, denn auch in der Gegenwart suchen viele Philosophen und Biologen die Alternative zu vermeiden, sie suchen eine Lösung zwischen oder jenseits von Mechanismus und Vitalismus. Man hat sogar paradoxerweise von einer dritten Alternative gesprochen. Und auch heute wird der Vorwurf gegen den Vitalismus oft gehört, daß damit die Forschung vorzeitig abgebrochen werde und ihres Antriebs verlustig gehe. Die Natur, betont Schelling, handle nicht gesetzlos, wie die Verteidiger der Lebenskraft behaupten müßten, wenn sie konsequent sind. Nun, das ist genau derselbe Vorwurf, den manche Antivitalisten auch heute dem Entelechiebegriff machen. Sehr zu Unrecht übrigens, wie wahrscheinlich auch die Unterstellung Schellings schon für seine Zeitgenossen unberechtigt war. Die Natur handle aber auch nicht schlechthin gesetzmäßig in dem Sinn der chemischen Phy-

siologen, sondern nach einem Bildungstrieb. Dieser setze eine höhere Ursache der Organisation voraus. Nun, das ist doch Vitalismus, möchte man sagen. Andere Stellen aber klingen wieder ausgesprochen mechanistisch, und man versteht, daß Hans Driesch in seiner „Geschichte des Vitalismus“ sagt, man könne aus Schelling in bezug auf das Vitalismusproblem herauslesen, was einem beliebt; ihm sei es nicht gelungen, die widerspruchsvoll klingenden Äußerungen zu einem Gesamtbild zu vereinigen. Der Begriff des Bildungstrieb ist übrigens schon von Blumenbach, einem älteren Zeitgenossen Schellings, seiner Schrift von 1789 zum Titel gegeben worden. Er spielt auch bei Goethe eine Rolle. Worauf es Schelling bei seiner Polemik gegen die Lebenskraft ankommt, das ist also offenbar nur, daß sie nicht als blinde Naturkraft einfach den anorganischen Kräften gegenübergestellt und selbst als gesetzlos behandelt werden dürfe. Das will und wollte wohl aber auch niemand. Hätte Schelling die moderne Physik der Wahrscheinlichkeitsfelder gekannt, so wäre ihm wohl der auch heute vertretbare Gedanke nahe gelegen, daß im Organismus zwar die Gesetze der Physik nicht aufgehoben werden, aber daß hier an Stelle der Wahrscheinlichkeitsgesetze der Elementarteilchen physikalisch unwahrscheinliche, aber ausdrucks haltige ganzheitliche Gestalten produziert werden. Am ehesten wird man den im Hintergrund seiner Naturphilosophie als ganzem stehenden Bestrebungen Schellings vielleicht gerecht, wenn man seine Naturbetrachtung als eine Form des sogenannten Holismus ansieht: Nicht eine Lebenskraft setzt die Naturgesetze außer Kraft, sondern der Bildungstrieb produziert und organisiert schon die lebendige Materie. Das Tote in der Natur ist erloschenes Leben, es ist, wie der Holismus heute sagt, eine Simplifikation, eine Vereinfachung.

Wie in der Angelegenheit des individuellen Lebens und der ontogenetischen Entwicklung, so ist Schellings Stellung auch schwankend zu dem Problem der Entstehung der Arten. So schreibt er wörtlich: „Es wäre nur ein Schritt zur Erklärung des Lebens aus Naturprinzipien getan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenform aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung aus derselben Organisation sich gebildet habe.“ Die jetzige Konstanz sei kein Gegenbeweis, es stünden lange

Zeiten zu Verfügung. Das ist 1798 geschrieben, zehn Jahre vor dem Werk von Lamarck und 63 Jahre vor Darwins „Entstehung der Arten“. Damit wäre die Deszendenztheorie vorweggenommen und mit der Betonung, daß nicht zufällige Änderungen, sondern eben der Bildungstrieb die Ursache für die Entfaltung sei, wäre sie zugleich überhöht, ob man nun bei dem Wort Bildungstrieb an die Künstlerin Natur denkt oder an den Schöpfungswillen des göttlichen Geistes. Aber dann finden sich wieder Stellen, die ein Hervorgehen verschiedener Organisationen auseinander, also eine Deszendenz entschieden ablehnen. Der Widerspruch würde sich aber aufheben, wenn man annimmt, daß die Evolution der Arten sich ja nicht an bereits fixierten, statischen Produkten vollzieht, nicht dann, wenn die Natur schon ein relativ abgeschlossenes Produkt hervorgebracht hat, sondern in noch nicht abgeschlossenen Übergangsformen, – ein Gedanke, der uns entwicklungstheoretisch gar nicht so fremd ist.

So schwankt denn der Leser selbst immer wieder einerseits zwischen dem Protest gegen eine vorschnell vorgenommene und dann wieder zurückgenommene Deutung und gegen die Apodiktizität, mit der Spekulationen auf eine zeitbedingte, empirische Entwicklung und dann wieder die Wissenschaft auf kühne Spekulationen gestützt wird, und andererseits zwischen der Bewunderung vor der Größe und Tiefe des immer wieder auftauchenden und ihn leitenden Grundgedankens: In einer Verbindung von Empirismus und Spekulation, in einer Synthese von Realismus und Idealismus, die man Realidealismus nennen darf, sucht er die Probleme Natur und Geist, Welt und Gott zu bewältigen. Er will die Schöpfungsgedanken Gottes nachdenken. Er kann sich dann nicht mit einem Weltbaumeister begnügen, dem ein Stoff schon vorgegeben ist. Wenn er aber auch die Materie selbst als Schöpfung und Äußerung des göttlichen Geistes verstehen will, so muß er sie dynamisch betrachten als Produkt von Kräften, die raum-zeitlich erscheinen. Die Welt als Ganzes, die Natur, ist die Erscheinung und der Ausdruck der vom göttlichen Geist in ewiger Tätigkeit produzierten Ideen, sie ist Organismus und Kunstwerk, zugleich auch die Offenbarung eines Mathematik treibenden Geistes. Gott objektiviert sich in der Natur, und seine Offenbarung subjektiviert sich wieder in unse-

rem Geist, sie offenbart sich in der Erscheinung unbewußt durch unsere Anschauung, sie wird bewußt in der Philosophie. Wir sind heute in der Naturphilosophie einerseits viel vorsichtiger geworden, vor allem viel zurückhaltender in apodiktischen Behauptungen, andererseits haben wir Denkmöglichkeiten, die Schelling noch nicht zur Verfügung standen. Immer aber bleibt das Problem, und sei es auch nicht lösbar, sei eine Antwort auch nur hypothetisch und in Gleichnissen, in Analogien ausdrückbar, immer bleibt das Problem des Innen der sogenannten Außenwelt. Das Anliegen Einsteins z. B., der nicht als Positivist verstanden werden kann und werden will, könnte man dahin kennzeichnen: Die Idee eines überweltlichen, Mathematik treibenden Geistes prägt die „Geometrie“, die Metrik des Raum-Zeit-Kontinuums, und diese drückt die Kräfte und Energien aus, die uns als Materie erscheinen. Ein solcher Gedanke würde Schelling kaum fern gelegen sein. Und wenn wir also wagen, sei es auch nur in Hypothese und Analogie, über das Wesen der Natur überhaupt eine Aussage zu machen, so kann diese nur lauten: Es offenbart sich in ihr ein Wille und eine Idee des Ordo. Der Mensch aber steht an der Grenze zwischen beiden Welten der Natur und des Geistes, er steht in ihnen beiden oder vielmehr, er ist der Wanderer zwischen beiden Welten, wie Walter Flex ihn nannte. Mit dem Menschen aber tritt das Problem der Freiheit auf, das das nächste Anliegen Schellings wurde, dem seine Freiheitsphilosophie gewidmet ist. Das Problem der Freiheit ist wieder untrennbar verbunden mit dem des Willens und des Guten und Bösen. Schelling schwankt. Hat das Böse seinen Ursprung darin, daß die Selbstheit, die zum endlichen Geist gehört und ihn konstituiert, in Verselbstung umschlägt und sich von der Harmonie und Ganzheit trennt? Ist das Böse zu verstehen als eine *conditio sine qua non* für die Schöpfung überhaupt und für die Ermöglichung des Guten im besonderen, oder ist der Wille das Ursein, ist er die Natur schon in Gott, und wird er in der Schöpfung der Ursprung des Übels? Das Verhältnis von Natur und Geist gewinnt jetzt eine andere Bedeutung. War es in der Identitätsphilosophie ein komplementäres, hatte in der Metaphysik des Realidealismus der Geist den Primat, so wird das Verhältnis jetzt ein gegensätzliches. Wir können hier nicht das

Ringen Schellings mit der Mystik Jakob Böhmes näher verfolgen. Es ist letztlich das Theodizeeproblem, um das Schelling ringt. Er ist aus der Phase des Geistoptimismus in die der Schwermut gekommen. Das Theodizeeproblem selbst hängt wieder eng mit dem Unsterblichkeitsproblem zusammen, und existentiell wird dieses Problem für Schelling besonders mit dem Tode seiner geliebten Frau. In dem Gespräch „Clara“ ist er auf dem Wege zu der Antwort der Religion. Die letzte Antwort, zu der er schließlich kam, soll seine positive Philosophie der Offenbarung geben. Sie ist wiederum eine Verbindung von Empirismus, – denn auch die Religion ist Erfahrung, ein Gedanke, den gegenwärtig z. B. Pascual Jordan vertritt, – und von einer kühnen, nicht ganz an ihr Ziel gekommenen, aber darauf hinweisenden christlichen Metaphysik.

Schellings Größe und Tragik

von

Alois Dempf

Die Prägung „Deutscher Idealismus“ ist nicht wie „deutsche Physik“ eine nationalistische Selbsterhöhung, sondern dürfte die ehrende Anerkennung unseres Idealismus durch andere Völker sein, bei denen in den 60iger und 70iger Jahren schon der Positivismus auch in der Philosophie vorherrschte. Der große Meister des deutschen Idealismus in jedem Betracht ist Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Der Entdecker der Philosophie des Unbewußten aus der genialischen menschlichen Schöpferkraft hat zuerst die notwendige Naturentwicklung in die Geistphilosophie eingebaut, dann aber in doppeltem Ansatz eine Philosophie des freien Geistes und des spekulativen Theismus erreicht, deren hohe Bedeutung wir erst seit kurzem wieder sehen können. Dieser Spätidealismus ist nicht öffentlich wirksam geworden, weil er zuerst durch die Schulphilosophie Hegels und dann durch den Empirismus und Historismus der zweiten Jahrhunderthälfte verdrängt wurde. Hegel hat mit seiner Idee des germanischen Reiches sehr stark auf das kleindeutsche Kaiserreich eingewirkt, aber dann ist seine Politisierung der Geschichte durch die marxistische Ökonomisierung der Geschichtsentwicklung vergrößert worden, und gerade diese wurde besonders wirksam. Wie Hegel von Marx zurückgedrängt wurde, ist oft dargestellt; aber daß auch Schopenhauer ganz ähnlich dem frühen Schelling nur halb folgte, ihn als Idealisten verhöhnte und gerade damit die größere Wirksamkeit erlangte, wird selten gesagt. Wir sollten uns selber entschließen, vom Deutschen Naturalismus zu reden, weil er leider ein ziemlich ausschließlich deutsches Gewächs ist und andere Nationen aus diesem deutschen Irrationalismus unsere politische Unberechenbarkeit ableiten. Es ist nicht verwunderlich, daß die Naturalisten nur den frühen Schelling als ernst zu nehmenden Vorläufer gelten ließen, und den späten Schelling,

der sich der christlichen Romantik zugewendet hatte, nur als Konvertiten vom Spinozismus zum Bigottismus verhöhnten.

Aber Schellings Tragik lag viel tiefer, als diese zeitgebundene Rückschau sehen konnte. Er hat das Hauptwerk seines Mannesalters, die „Weltalter“ nicht vollendet und niemals veröffentlicht, er hat dreißig Jahre geschwiegen, bevor er die gereifte positive Philosophie der Mythologie und Offenbarung nach den Vorlesungen in Berlin von 1841 ab veröffentlichen wollte. Aber wieder hat ihn die Verkennung daran gehindert, und erst nach seinem Tode ist das späte Hauptwerk viel zu spät ans Licht getreten. Er selber hat die Tragik seines ganzen späteren Lebens in der Stunde der letzten Hoffnung großer Wirksamkeit mit dem ironischen Satz charakterisiert: „Lästig, das fühle ich, muß ich wohl zum Teil sein. Man hatte mich untergebracht, ich war konstruiert, man wußte aufs genaueste, was an mir war. Nun soll man mit mir von vorn anfangen und einsehen, daß doch etwas in mir gewesen, von dem man nicht wußte.“ Sie aßen sein Brot, Hegel und Schopenhauer, und ließen wohl den ersten Dienst, den er der Philosophie geleistet hatte, sein neues Verständnis der schaffenden Natur in ihrer notwendigen Entwicklung gelten, aber sie folgten ihm nicht auf dem weiteren Weg zur Philosophie der Freiheit und des spekulativen Theismus, trotz der notwendigen Naturentwicklung. Sind wir heute offen und weit genug, seine wahre Größe zu sehen und zu verstehen, warum er scheiterte, warum er aber trotzdem Bleibendes und Gültiges zu sagen hat? Sind wir selber frei genug, nicht mehr die Staatsformen oder die Wirtschaftsformen zum Höchstwert zu machen, sondern zu fragen, was Staat und Wirtschaft vor und in der Philosophie der Freiheit bedeuten? Es war die letzte und tiefste Einsicht Schellings, die Freiheit in der Geschichte über der Notwendigkeit ihres Verlaufs zu verkünden und die freie geistige Existenz den evolutionistischen Konstruktionen entgegenzustellen. Das nannte er positive Philosophie nach der negativen.

Die Genialität des jungen Schelling im deutschen Idealismus war, daß er Natur als unbewußte Schöpferkraft verstand. Er hat den genialischen Schaffensprozeß des Künstlers zur Deutung der Weltanschauung und des Mythos, der Kunst und der Philosophie herangezogen, zuerst aber zur Deutung des Naturschaffens

selbst, der Trieb- und Drangphantasie in der Auszeugung der Lebensgestalten. Das ist freilich ein notwendiger Entwicklungsprozeß, aber er führt zum freien Geist und zur Überlegenheit des Menschen über die Natur. Nur wer sie anerkennt, kann seine letzte Intention verstehen und werten.

Das heißt aber, daß wir nicht die Metaphysik mitsamt der Religion als eine vergangene Entwicklungsstufe des Geistes verleugnen dürfen. Es geht um die Freiheit und Geistigkeit des Menschen, die Kant zuerst durch das Gewissen sicherte, bevor er verboten hat, Weltanschauung zu treiben und Gott über das sittliche Postulat hinaus beweisen zu wollen. Hinter Schellings unermüdlichen Versuchen, die Gottesidee, die Menschenidee und Weltidee exakt zu bestimmen steht immer das Verbot des Meisters, Weltanschauung anders als dialektisch, ideenkritisch zu betreiben. Kants Warnung vor der bloßen Scheinwissenschaft der theoretischen Vernunft, die die Wirklichkeit nicht träfe, durfte nicht befolgt werden, weil die falschen metaphysischen Größen des toten Weltgebäudes oder des vergötzten Lebens, der blinden Natur, höchst wirksame Zeitphilosophien waren und blieben, weil der Kampf um die geistige, vitalistische oder mechanistische Menschenauffassung unablässig weitergeht. Nachdem die Philosophiegeschichte so gut wie alle Metaphysiken des Ostens und Westens erschlossen hat, kann die heutige Philosophie die Frage nicht mehr umgehen, wie weit sie die Wirklichkeit oder welche Wirklichkeit sie treffen, und nur von da aus ist eine sinnvolle Auseinandersetzung mit Schelling möglich.

Sie ist erschwert, weil Schelling das Hauptwerk seines Mannesalters, die „Weltalter“ nicht vollendet und veröffentlicht hat. Die Fragmente dieses Werks sind bei den Luftangriffen vom Juli 1944 in den Kellern unserer Universität verbrannt, und wir wären ohnmächtig, Schellings innere Entwicklung zu verstehen, wenn nicht Manfred Schröter die Bedeutung der Urfassungen der „Weltalter“ erkannt, Abschriften genommen und sie veröffentlicht hätte. Hören wir aus ihnen seine Vorverkündigung im Advent der letzten geistigen Entscheidung: „Die übersinnlichen Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen. Eine kurze Zeit, – dann wird zwischen der

Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr sein. Es wird eine Welt sein, und der Friede des kommenden Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden. Vielleicht kommt der noch, der das große Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was sein wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen.“

Die „Weltalter“ sind mehr als Zeitalter; die drei Zeiten Vergangenheit, die gewußt und erzählt wird, Gegenwart, die erkannt und dargestellt, und Zukunft, die geahnt und geweissagt wird, sind Symbole der Vorwelt des göttlichen Lebens, dieser unserer allein zeitlichen Welt und der Nachwelt der Verklärung von Mensch und Welt. Sie sind mehr als eine Geschichtsphilosophie, Allgeschichte, ewige Geschichte des innergöttlichen Lebens, Natur- und Menschheitsgeschichte und die der künftigen Welt. Sie sind das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes, wie sie in der Urfassung der „Weltalter“ offen genannt werden, weil die christliche Dreifaltigkeit als die höchste und letzte jener anderen theogonischen Dreifaltigkeiten wie Uranos, Chronos und Zeus, Brahma, Vischnu und Schiwa zu verstehen ist. Schelling wird in den vier Jahrzehnten seiner Forschung von 1811 bis zum Tode immer neue theogonische Trinitäten heranziehen, denn es können nicht genug sein, um seine Prinzipienlehre des innergöttlichen Lebens durch die Menschheitsgeschichte zu bestätigen. Das ist der Sinn seiner Mythenforschung. Wir wissen heute aus besserer Kenntnis der hohen Kulturen, daß diese Trinitäten einen ganz anderen Sinn hatten als Schelling dachte, aber das darf uns nicht hindern, seine Metaphysik und den Wunsch, sie geschichtlich zu bestätigen, ganz ernst zu nehmen; mag auch die unsägliche Mühe seines Riesenwerks der Philosophie der Mythologie und Offenbarung, was die einzelnen Forschungsergebnisse betrifft, vertan sein, die Größe seines Entwurfs bleibt bestehen und das Werk bleibt das Meistersystem des Spätidealismus.

Schelling sah die Möglichkeit einer Konkordanz der Metaphysik und Religion, und sie bestimmte schließlich seinen Geist und Glauben. Er sah die spekulative Anthropologie als Grundlage der Gottes- und Weltidee, vor allem aber der positiven Religionsphilosophie, die erst die christliche Religion in das klare Ver-

ständnis heben sollte. „Alles geht so unendlich persönlich zu, nur unser eigener Geist und unsere eigene Natur sind der Zugang zur Gottesidee und Weltidee.“ Immer wieder in der Geschichte der Prinzipienlehre sind die metaphysischen Größen: Seinsheit, Leben, Geistsein ins Psychologische übersetzt worden, als Macht, Weisheit, Liebe verstanden worden, und Schelling ist ein Meister dieser Übersetzung und Rückübersetzung. Er sieht klar die Unterscheidung der Sphären, das, was wir heute Ontologie der Schichten nennen. Sie ist schon der Sinn der Lehre von den Weltaltern, die die Gottes-, die Natur- und Menschengeschichte und das künftige Geisterreich umreißen.

Auch wenn wir viele Resultate der Philosophie der Mythologie und Offenbarung heute preisgeben müssen, bleibt immer noch die Parallele der drei möglichen metaphysischen Systeme und der drei möglichen Religionsphilosophien, wie Schelling sie schon im ersten Entwurf der „Weltalter“ bietet. Zwei große Methoden sind in diesem Werk zusammen wirksam, das Verständnis der Prinzipienlehre aus dem Selbstbewußtsein und die Überschau über die möglichen Systeme der Metaphysik und Religion.

Schellings Schlegel folgende Fassung der drei, resp. vier sinnvoll möglichen Systeme und ihres Entwicklungsgangs ist ein wesentlicher Schritt über seine eigene Frühzeit hinaus, ja bis zu einem gewissen Grade die Durchbrechung der idealistischen Philosophie. Der junge Schelling war gerade dadurch entscheidend über Fichte hinausgeschritten, daß er dessen subjektivem Idealismus den objektiven entgegenstellte, die Einbeziehung der unbewußt schöpferischen Natur in den absoluten Geist. Der reife Meister trennte den Prozeß der Gottesentfaltung und der Weltentfaltung und sah die Natur- und Geistentwicklung selber wieder in den drei Perioden der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die drei möglichen Metaphysiken entsprechen diesen Zeitaltern; der Emanatismus ist das älteste System der Prinzipienlehre, er meint das Ausfließen des Endlichen aus dem Unendlichen, des Seienden aus dem Sein, und seine Rückkehr in die Einheit. Er sieht nur den Allprozeß als Ganzes. Der Dualismus muß in zwei feindliche Systeme zerfallen, den Naturalismus, wie er schon von 1820 an sagt, die Lehre von der blinden geistlosen

Natur, und in den einseitig subjektiven Idealismus, die Lehre vom naturlosen Geist. Erst das dritte und letzte System bringt die Versöhnung, weil es schon im Ansatz den Naturgrund in das ewige Geistleben hineinnimmt als Wille zur Existenz, als Urkraft und Machtsein, dessen Verslossenheit durch den seienden Geist eröffnet wird und zur Selbstoffenbarung bestimmt in der ewigen Liebe. Die zeitliche Natur und das zeitliche Geisterreich sind nicht selbstständige Größen für sich, sie bleiben in der Kraft der Urgründe, wiederholen den innergöttlichen Lebensprozeß, bis er im Menschen und seiner Selbstbefreiung zur Liebe gipfelt. Dann erst wird der Mensch der wahren Metaphysik des freien Geistes fähig und damit beginnt das dritte künftige Weltalter der Verklärung von Mensch und Welt.

Der Weg zur reinen Philosophie ist aber schon vorausbeschrieben in den übereinstimmenden Religionssystemen. Der Pantheismus entspricht dem naiven Emanatismus. Man versteht Schellings Zorn, mit dem er sich gegen den Vorwurf Jacobis wandte, er stünde selbst noch im Pantheismus, nachdem er gerade 1809 in seinen Untersuchungen über die Freiheit und 1811 im ersten Entwurf der „Weltalter“ ihn in seiner größten Vision überwunden hatte. So kann man den harten und sarkastischen Ton der Polemik gegen Jacobi entschuldigen. Jacobi war ja der Vertreter jener einen Seite des religiösen Dualismus, des grundsätzlich unphilosophischen Theismus, des naturlosen Gottesbegriffs, der dem naturlosen Geistbegriff entspricht. Es ist schade, daß Schelling sich nicht schon 1818 gegen Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ gewandt hat, die die andere Seite dieses Dualismus verkündigte, die gottlose Natur, den Willen zur Existenz, den Willen zum Leben. Später nannte das Schelling schon Pandämonismus, der heute noch unserer trübseligen Welt so viel Angst und Traurigkeit bereitet. Die reine Lehre ist hier der spekulative Theismus, wie nun das Stichwort der jüngeren deutschen Idealisten lautet, des jüngeren Fichte, Weiße, Ulrici und noch Hermann Lotze, die auf dieses Wort Schellings wie auf das eines Propheten warteten. Es ist verständlich, daß Schelling das Hauptwerk, dem eine so hohe Sendung zufallen sollte, in höchster Vollendung geben wollte, aber das erklärt nicht ganz das Schweigen, das nun für dreißig Jahre

einsetzte. 1816 war er für sich selber zur Klarheit gekommen, und nun wollte er in Jena, der Stätte seiner ersten glanzvollen Tätigkeit, wieder Philosophie und spekulative Theologie in der evangelischen Fakultät lesen. Allein sein alter Freund Goethe erfüllte ihm diesen Wunsch nicht wegen des Verdachts, Schelling katholisiere. Aber Schelling lebte schon im Sendungsbewußtsein, der Vorläufer des Evangeliums der Johanneskirche, des evangelium aeternum zu sein. Er kannte durch Lessing und Neander die Lehre des Joachim von Floris von den drei Zeitaltern des Vaters, Sohnes und Geistes, vom Alten, Neuen und vom Ewigen Bund. Nun hatte er diese Zeitalter einer kleinen Strecke der Weltzeit ins Unermeßliche erweitert zum ewigen vorweltlichen Sein, zu dem der ganzen Weltzeit, dem der Naturgeschichte, Mythengeschichte und Offenbarungsgeschichte und zum nachweltlichen Sein der ewigen Verklärung. Die überkonfessionelle Verkündigung der Geistkirche der Zukunft, die der petrinisch-katholischen und paulinisch-protestantischen als johanneische folgen sollte, mußte er esoterisch halten in einer Zeit, die schon alles zu Literatur machte. In einer maßgeblichen Philosophiegeschichte, im Überweg, steht heute noch als abschließendes Urteil über den späten Schelling der groteske Satz: „Der Erfolg dieser obwohl phantastischen, so doch künstlerisch großartigen positiven Philosophie ist weit hinter Schellings Verheißungen zurückgeblieben.“ Sie hat aber entscheidend auf die russische Religionsphilosophie eingewirkt, die die Orthodoxie als diese verheißene Johanneskirche betrachtete, Moskau in diesem Sinn zum dritten Rom erklärte und mehrfach bei Dostojewski und anderen, besonders aber in der großartigen Vision Solowiews vom Antichristen zur Darstellung kommt.

In der Berufung an die neue Universität München sah Schelling die Möglichkeit, zum ersten Mal im Sinn der christlichen Romantik zu wirken. Was er gab, war ein geschlossenes System des theistischen Spätidealismus. Es wäre heute noch nicht ganz leicht, aus den posthum veröffentlichten vier Bänden der 70 Vorlesungen der Philosophie der Mythologie und Offenbarung die Einheit dieser neuen Lehre, die er in München vortrug, zu verstehen, wenn nicht vor kurzem die Nachschrift dieser ersten Vorlesung durch Martin Deutinger gefunden worden wäre. Aus ihr

geht klar der Übergang von der Weltalterlehre zum endgültigen System hervor. Auf der Höhe seiner Schaffenskraft, von seinem 36. bis zum 52. Lebensjahr war ihm mit den vielfältigen Ansätzen zur Prinzipienlehre, mit der Unterscheidung der ewigen Geistesentfaltung, der zeitlichen Schöpfung mit der Naturentwicklung und Geistesentwicklung die strenge Universalphilosophie statt des größten Heldengedichts, der romantischen Universalpoesie geglückt. Es ist ein System der analogen Entsprechungen des ewigen Selbstbewußtseinsvorgangs von Urwillen und Urvernunft zum existierenden schöpferischen Geist. Es folgt die Entfaltung der Natur bis zum Menscheng Geist, die Selbstentfaltung und Selbstbefreiung des menschlichen Geistes zur Liebe, die wiederum in drei Epochen zu teilen ist: Den vorge-schichtlichen theogonischen Prozeß der Mythologie, den geschichtlichen der Offenbarung und die jetzige letzte Klärung durch die Systematik der Systeme selbst, die Konkordanz der Metaphysik und religiösen Systematik, der Versöhnung von Glaube und Wissen. Fünffach also ist die neue Fassung der Lehre vom lebendigen Gott bestätigt, dreifach war sie methodisch gesichert durch die immer wieder vervollkommnete Prinzipienlehre, die Selbstbewußtseinstheorie und die Systemkritik. Schelling wußte, daß sie ohne die Beherrschung dieser drei Methoden miß-verstanden werden konnte, und so bat er seine Hörer am Schluß der Vorlesung, die Lehre nicht zu profanieren.

1841 folgte der 66jährige dem Rufe nach Berlin, um den streitenden Hegelparteien die christliche Romantik entgegenzustellen. Nun wußte er, daß er der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größeren Dienst zu leisten berufen sei, als er ihn früher zu leisten imstande gewesen. Er fürchtete die Mißgunst, er kannte die allgemeine Meinung wegen seines langen Schweigens, „daß es mit ihm gar aus sei“. So wird die erste Vorlesung in Berlin zum tragischen Abgesang des deutschen Idealismus. Er weiß, daß die Zeit für die hohe Spekulation vorüber ist, daß der Empirismus heraufkommt. Trotzdem vertraut er: „Das Heil der Deutschen liegt in der Wissenschaft“, d. h. in der hohen Metaphysik.

Nun in der Metropole der deutschen Philosophie, wie er sagte, wurde die Vorlesung sofort profaniert, und zwar von Julius Frauenstedt, dem Impresario Schopenhauers, und von seinem

alten Landsmann und Gegner H. Paulus, der „die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung“ der allgemeinen Prüfung vorlegte. Beide bewiesen durch ihre Kritik, daß sie kaum einen Satz der spekulativen Theologie verstanden. Aber die ausgezeichnete Nachschrift, die Paulus mit seiner Kritik veröffentlichen konnte, bestätigt, daß Schelling bis zuletzt zu immer größerer Klarheit fortgeschritten ist, und man sollte sie als die prägnanteste Fassung seines Systems wieder abdrucken. Ihr Verständnis setzt freilich voraus, daß man die glorreiche Geschichte der Prinzipienlehre von Platon an durch zwei Jahrtausende kennt, über Meister Eckart und den Cusaner bis zu Jakob Böhme, aus dem Schelling so viel geschöpft hat. Es genügt aber nicht, die wechselnden Formen der Prinzipienlehre zu kennen, wenn man sie nicht, wie Schelling sagte, „unendlich persönlich“ versteht, nicht ihre Bedeutung für das innere Leben und die Geistigkeit der Zeiten erkennt. Erst nachdem wir durch die lange und eingehende historische und typologische Systemkritik wieder eingeübt sind in dieser die Weltbilder im ganzen überschauenden Kunst, dürfen wir uns an die Bewertung der positiven Philosophien wagen. Schelling ging es höchst nüchtern und rational um eine exakte Konkordanz der Metaphysik und Religion und zwar schon nicht mehr nur um eine Deutung der Dreifaltigkeit aus der Prinzipienlehre, sondern um eine Theorie der Schöpfung als Kernstück dessen, was er nun positive Philosophie nannte.

Es sind drei Grundgedanken, die zur Überwindung der negativen Philosophie der Notwendigkeit, der deterministischen Allentwicklung führen sollen, die Einmaligkeit der Geschichte und Erfahrung, die nachschöpferische Freiheit des Menschen und die Schöpfungstheorie selbst.

Die Einmaligkeit der Geschichte und aller geschichtlichen Ereignisse als Entscheidungen wird Schellings eigenem frühen und bleibenden Versuch, Natur- und Geistesgeschichte zuerst als Evolutionsprozeß zu verstehen, zur Seite gestellt. Das ist die Begründung der Geistesgeschichte statt der eben konstruierten Machtentwicklung und Wirtschaftsentwicklung durch Hegel und Marx. Der Geist ist nicht primär praktisch, politisch oder ökonomisch, er ist zuerst Selbstbefreiung zur Liebe.

Wie im innergöttlichen Leben aus dem Naturgrund der Allmacht und Urkraft über die Selbsterfassung im ewigen Wort die freie ewige Liebe aufleuchtet und damit erst überfließend die ganze Zeitlichkeit setzt, so gibt es auch im menschlichen Geist in jedem einzelnen eine innere Geschichte. Im anfangenden Geist ist aber der Entfaltungsprozeß nicht ewig, seine Entwicklung ist wesentlich zeitlich, genialer, ja dämonischer Prozeß der Entwicklung der Gemütsiefe als des geistigen Naturgrunds im Menschen, über die Selbsterfassung im eigenen Wort des Selbstbewußtseins, für die freie Entscheidung der Seele zur Liebe oder zur Selbstsucht, für Himmel oder Hölle. Auch die Natur hat eine echte Geschichtlichkeit, nicht nur, weil sie real gesetzt, wesentlich zeitlich ist, sondern weil sie in der unbewußten Entfaltung ihrer Gestalten bis zum Menschen aufsteigt, in ihm erst zum Bewußtsein erwacht und mit eingehen soll in seine Verklärung. Der frühe Mensch muß den theogonischen Prozeß der Mythen, der trinitarischen Götterbilder und Göttergenealogien durchmachen, bis es am Ende dieser notwendigen Entwicklung zur Scheidung zwischen dem mythischen Reiche und dem Gottesreiche kommt. Ja auch die Christenheit erlebt einen notwendigen Prozeß in der ersten Selbsterfassung als irdische Macht statt der reinen Gläubigkeit, im petrinischen Rom, dann im paulinischen Protestantismus, in dem sich wieder die Gläubigkeit allein verfestigt, und zuletzt in der Entscheidung für die Philosophie der Offenbarung, ob das deutsche Volk, ob die Welt in der Konkordanz von Glaube und Wissen in der johanneischen Philosophie der Liebe das Heil finde. So ist die Natur- und Geistesgeschichte immer wieder Entscheidung für die höhere Geistigkeit, bis zur endzeitlichen und überzeitlichen Verklärung von Mensch und Welt.

Geschichte im Rückblick ist Erfahrung, und nur die geschichtliche Erfahrung kann den Gang der logischen Prinzipienentwicklung bestätigen. Das ist nicht Flucht in das Asyl der Geschichte, das ist die Ergänzung der rationalen Theologie, Kosmologie und Anthropologie durch die positive der zeitlichen Entscheidungen, der geschichtlichen Erfahrung. Die einzige unmittelbare Erfahrung ist die innere Geschichte der eigenen Persönlichkeit. Die philosophische Anthropologie wird damit zum eigentlichen Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Philosophie der Freiheit. Die

Menschenidee Schellings ist insofern heute sehr aktuell, als sie auf die intelligible Existenz zielt, die auch heute wieder gesucht wird. Den Begriff hat kein geringerer als Kant geprägt und auch schon zum Fundament seiner ganzen Philosophie gemacht. Aber er zielte eigentlich nur auf den intelligiblen Charakter als Träger der sittlichen Persönlichkeit, er vertraute allein der praktischen Vernunft und machte letztlich seine ganze Lehre vom Gewissen abhängig. Schelling wagte viel mehr, die Grundfrage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit der geistigen freien Existenz in der Weltordnung. Warum gibt es in und über der notwendigen Entwicklung der zeitlichen Natur das freie Selbstsein des Menschen, zwar wieder mit einem notwendigen Entfaltungsprozeß, aber mit dem Ziel der Selbstbefreiung zur Liebe? Was heute Dasein des unbewußten, naturhaften Grundes der Existenz heißt, heißt bei ihm Gemüt, nach der einmaligen, für die deutsche Philosophie geprägten Übersetzung von mens durch Meister Eckart, die schon für Melanchthon und noch für Kant und zuletzt für Schelling maßgeblich war. Das Gemüt ist für ihn die Urkraft im Menschen, Quellpunkt der genialischen und dämonischen Selbstentfaltung und Selbstbehauptung, mit der ganzen Natur verbunden und an die Stelle der alten klassischen Leibseele gesetzt. Das Gemüt kommt zum Selbstbewußtsein durch den Geist. Er ist wohl auch ein Urgrund neben dem vitalen, aber eben Durchleuchtung, Bändigung des Gemüts, fast nur Mittel zur intelligiblen Existenz, die Seele genannt wird. Sie erst ist die eigentlich personale Individualität, die konkrete Person und Persönlichkeit, wenn man diese Umstellung der alten Terminologie durchschaut. Für die alte Menschenlehre stand die Person als Selbstsein neben der Geistseele, jetzt soll das Gemüt durch den Geist zum personalen, die beiden verbindenden Selbstsein erhöht werden. Das ist zunächst notwendige Entwicklung, aber wie die Selbstbestimmung erfolgt, für das Gute oder Böse, für die Geistigkeit und Liebe oder das Naturhafte, das ist trotz der unvordenklichen Hintergründe der Naturgeschichte und der Weltalter unmittelbare Erfahrung der Selbstbefreiung, die innere Geschichte ist gültig auch für die künftige Welt. Das heißt wieder wie bei Kant auch intelligibler Charakter und empirischer Charakter, aber das ist jetzt nicht nur ein Postulat der praktischen

Vernunft, des Gewissens, das ist die erlebte positive Erfahrung des Zusammenspiels der Urgründe im Menschen selbst, von dem aus ihre analoge Dialektik ins innergöttliche Leben, in die Naturgeschichte und in die Geisterwelt führt.

Und jetzt ist vielleicht der dritte Grundgedanke der positiven Philosophie der Geschichte und Erfahrung kurz verständlich zu machen, Gott als Herr des Seins. Die menschliche Selbstherrlichkeit ist auch hier wieder wie bei Kant sittliche Autonomie, aber nicht nur darauf begründet, daß anders als durch die unbedingte Achtung vor dem Gesetze die Unsterblichkeit und der Richter Gott nicht zu erkennen sind, ja kategorische Sittlichkeit überhaupt nicht möglich ist. Schelling ist weiter gekommen als Kant. Er hat die freie geistige Existenz metaphysisch begründet aus dem dialektischen Umschlag der notwendigen Entwicklung der intelligiblen Urgründe im Menschen. Der Mensch wird nur Herr seines dunklen und hellen Urgrundes, des Gemüts und Geistes durch die freie Existenz in der Liebe, und so allein kann und muß nach Schelling die positive Gottesidee verstanden werden. Er fand den Ansatz zu diesem dritten Kernpunkt seiner positiven Philosophie bei Newton, daß Gott ein *nomen relativum dominationis* sei, Herr über etwas. Newton hatte diese Lehre von Jakob Böhme, Böhme von Eckart, aber sie ist sicher älter. Sie war für Schelling der Schritt vom Wesensbegriff Gottes zu seiner Existenz, von der Notwendigkeit Gottes zum freien Gott. Kant hatte die Schwierigkeit mit der Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft eben doch nur halb überwunden, nur mit der Unterscheidung der bloßen Gottesidee und des lebendigen Gottes im Gewissen. Schelling gelang die Lösung durch die Ergänzung der negativen Philosophie durch die positive. Die Kritik des ontologischen Arguments: Gott ist, was nicht nicht sein kann, *non potest non esse*, trifft ja nur den Übergang von der Essenz zur Existenz, aber nicht den Wesensbegriff als solchen. Der notwendigen Entwicklung der Urkraft des Seinkönnens, der Selbstfassung im ewigen Wort und dem existenziellen Geistseins muß der *πρωόν*, der Unvordenkliche vorangestellt werden. Gott ist der Herr seiner eigenen Seinsgründe, in der Selbstbefreiung des Urwillens durch die wesentliche Geistigkeit zur schöpferischen Existenz. Nur als Herr seines Seins ist er Ursache seiner

höchsten Wirklichkeit und dann erst Ursache der zeitlichen Welt in der überfließenden Liebe. So ist der innerste Zusammenhang der Trinitätslehre und Schöpfungstheorie erreicht, nur der freie Gott ist der wirkliche, und erst der wirkliche Gott ist der freie Schöpfer freier Geister aus Liebe.

Es ist von hoher geistesgeschichtlicher Bedeutung, daß Schelling den Weg aus der einseitigen realdialektischen Methode des Idealismus gefunden hat, aus der Entfaltungsnotwendigkeit in die Freiheit, ohne die Entwicklungsgesetzlichkeit der Natur, der Persönlichkeit und der Geschichte aufgeben zu müssen. Das ist die bleibende Größe seiner positiven Philosophie über der negativen, der konstruktiven. Die Gewissenhaftigkeit und Exaktheit seiner ungebrochenen Schöpferkraft und unermüdlichen Forschungsarbeit, das hohe Sendungsbewußtsein seines Dienstes für die Philosophie ließ ihn bis zuletzt um die reinste Vollendung seines Werkes ringen, und so verfehlte er in seiner eigenen Zeit die Wirkung auf die deutsche Wissenschaft, von der er das Heil erwartete. Es ist schwer zu sagen, was es bedeutet hätte, wenn er die reife positive Philosophie, die er gleich in den Anfängen der Münchener Universität vortrug, schon 1831 veröffentlicht hätte. Seine hohe Meisterschaft wäre sicher für die jüngere Generation der Idealisten auf evangelischer und katholischer Seite ein verpflichtender Mittelpunkt geworden und hätte ihre Durchschlagskraft zweifellos erhöht. Immerhin hörte Sören Kierkegaard die Vorlesungen Schellings in Berlin, sein Herz hüpfte, als er die für seine eigene Philosophie entscheidenden Worte Existenz und Wirklichkeit hörte, aber er blieb fort, als die für Schelling und an sich unentbehrliche Darstellung der negativen Philosophie kam.

Aber vielleicht ist Schelling gerade durch sein Schweigen eine tiefere Tragik erspart geblieben. Der evangelische Theologe Paulus hat ihm klar zu machen versucht, daß seine Offenbarungsphilosophie gar nicht den historischen Christus träfe, nur das durch Athanasius, Augustinus und Anselm metaphysisch verfälschte Christentum, und der bedeutendste Denker dieser Zeit auf katholischer Seite, Anton Günther, ist bald nach Schellings Tod von seiner Kirche verurteilt worden, gerade wegen jener zwei Fragen, für deren vermeintliche Lösung er am meisten Schelling verdankte, wegen seiner Schöpfungstheorie und seiner Lehre von

den zwei Naturen im Menschen, einer freien Geistnatur und einer notwendigen Leibnatur, die Schelling Geist und Gemüt genannt hatte. Die von Schelling so heiß gesuchte Konkordanz von Glaube und Wissen, der er eine so unermessliche Bedeutung für die Zukunft zusprach, war nicht erreicht. Aber durch den spekulativen Theismus und die spekulative Anthropologie waren sich die beiden Konfessionen viel näher gekommen als durch den großzügigen Versuch von Leibniz, die Verständigungsbasis durch eine kritisch-realistische Metaphysik zu schaffen.

Die Verschüttung der Metaphysik 50 Jahre lang nach dem Tode Schellings, ihre Degradierung zur bloßen Weltbilddichtung und zeitabhängigen Weltanschauung durch den Empirismus und Historismus ist gerade durch deren Ergebnisse ihre Wiederauferstehung in den letzten 50 Jahren gefolgt. Die Naturwissenschaft hat wieder zur Naturphilosophie, die Erforschung der Geistesgeschichte durch ihre unermessliche Bereicherung wieder zur Geistphilosophie geführt. So glauben wir auch Schellings reife Metaphysik wieder verstehen zu können. Sie kann und muß in ihrer eigenen Bedeutung neu gewürdigt werden als großmächtiger Neuansatz der alten Metaphysik des schöpferischen Geistes und der existentiellen Freiheit.