

Jason M. Wirth und Sean J. McGrath über die Aktivitäten der 2012 gegründeten *North American Schelling Society* und gibt damit Zeugnis von der international regen und stetig zunehmenden Auseinandersetzung mit dem Denken Schellings. Rezensionen zu englischsprachigen Neuerscheinungen schließen als fünfte Sektion den Band ab.

Für den vierten Band 2016 bitten die Herausgeber zu allen Sektionen um Einsendungen – insbesondere auch für die thematisch offene Sektion »Aufsätze« sowie die Bereiche »Berichte« und »Rezensionen«. Die Einreichungsfrist ist der 31. März 2016; die Einrichtungsregeln sind bei der Redaktion erhältlich. Das »Schwerpunkt«-Thema des Bandes wird Schellings erster Berliner Vorlesung 1841/42 gewidmet sein. Abgedruckt werden Beiträge in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache. Alle Einreichungen werden in einem anonymen *Peer Review* Verfahren von zwei Gutachtern bewertet. Ausdrücklich erwünscht sind Manuskripte, die nicht exklusiv auf Schelling und die deutsche Philosophie dieser Zeit beschränkt sind, sondern weitere inhaltliche und nationale Kontexte einbeziehen.

Ein herzlicher Dank gilt allen Personen und Institutionen, die zum Zustandekommen dieses dritten Bandes der *Schelling-Studien* beigetragen haben. Insbesondere sei an dieser Stelle den Gutachterinnen und Gutachtern gedankt, die an dem anonymen *Peer Review* und damit wesentlich an der wissenschaftlichen Qualitätssicherung der Zeitschrift mitgewirkt haben. Das Projekt einer jährlich erscheinenden Zeitschrift wird von der Internationalen Schelling-Gesellschaft (Leonberg) getragen. Für die Unterstützung bei der Korrektur und Einrichtung danken die Herausgeber Georg Spoo und bei der vorliegenden Ausgabe insbesondere Christoph Rüssler. Ein großer Dank gilt schließlich Philipp Höfele, der den Band in bewährt professioneller Weise redaktionell betreut hat und dem mithin an seinem Entstehen ein wesentlicher Anteil zukommt.

*Die Herausgeber*  
Lore Hühn (Freiburg)  
Paul Ziche (Utrecht)  
Philipp Schwab (München)

## Inhalt

### I. Aufsätze

<i>Thomas Leinkauf (Münster)</i> Schelling, Einheit und Totalität Zur Struktur des idealistischen Systems mit Blick auf die frühe Naturphilosophie . . . . .	3
<i>Marcela García (Mexico City)</i> Schelling's Theory of Judgment and the Interpretation of the Copula . . . . .	25
<i>Philipp Höfele (Freiburg/Straßburg)</i> »Scheidung von sich selbst« und »Ekstase« Zur Rezeption von Schellings <i>Weltaltern</i> bei Rosenzweig und Heidegger . . . . .	51

### II. Schwerpunkt: Zu Ehren von Wilhelm G. Jacobs

<i>Paul Ziche (Utrecht)</i> Schelling lesen Wilhelm G. Jacobs zum 80. Geburtstag . . . . .	81
<i>Gian Franco Frigo (Padua)</i> Konstruktion und Anschauung: Der Status des Absoluten in Schellings Identitätsphilosophie . . . . .	89
<i>Christoph Binkelmann (München)</i> Derivierte Absolutheit Die Bedeutung des transzendentalen Idealismus Fichtes für Schellings <i>Freiheitsschrift</i> . . . . .	115

## Inhalt

*Damir Barbarić (Zagreb)*

›Die große Dissonanz, mit der alles anfängt‹  
Das Prinzip des Negativen in Schellings Freiheitsphilosophie . . . . . 133

*Walter E. Ehrhardt (Hannover)*

Samothrake: »(an Boussolen wird niemand denken)« . . . . . 149

*Claus-Artur Scheier (Braunschweig)*

Schiller zählt – Zur Architektonik der Abhandlung *Ueber die tragische Kunst* . . . . . 161

## III. Dokumente

*Vicki Müller-Lüneschloß (München)*

*Philosophie und Religion*

Aus dem Notizbuch von König Maximilian II. –  
Freund und Schüler des Philosophen F. W. J. Schelling . . . . . 171

*Wilhelm G. Jacobs (München)*

Miszelle zu Storrs *Annotationes* . . . . . 189

## IV. Berichte

*Jason M. Wirth (Seattle) and Sean J. McGrath (St. John's)*

Report on the North American Schelling Society . . . . . 195

## V. Rezensionen

Beiträgerinnen und Beiträger . . . . . 213

Siglen . . . . . 217

## I. Aufsätze

## ›Die große Dissonanz, mit der alles anfängt‹

### Das Prinzip des Negativen in Schellings Freiheitsphilosophie

Damir Barbarić (Zagreb)<sup>1</sup>

Es ist gewiss nicht nötig, ausdrücklich daran zu erinnern, dass Schelling auch zur Zeit seiner früheren, sogenannten Identitätsphilosophie die Identität nicht als die leere, abstrakte und reine Identität gedacht hat, die jeder Differenz und Dualität ermangelt. Es ist ihm Glauben zu schenken, wenn er in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* nachträglich versichert: »Ich habe immer erklärt, daß die absolute Identität bei mir nicht *bloße* Identität, sondern Identität der Einheit und des Gegensatzes sey.« (SW VII, 445) Trotzdem kann der Weg zu seiner späten Philosophie am geeignetsten damit gekennzeichnet werden, dass der Differenz und dem Gegensatz eine immer größere und entscheidendere Rolle zugemessen wird. Will man die abstrakte Sphäre der bloß formellen, logischen oder nominellen Einheit verlassen, will man »vom Wesen zur Existenz kommen«, wie Schelling es zweifelsohne will, dann muss »eine Trennung, eine Differenz gesetzt werden« (SW VII, 424), wodurch sich gleichzeitig die Philosophie selbst von Grund auf ändert, indem sie sich entschieden dem »wirkliche[n] Gegensatz oder Dualism« (SW VII, 422) öffnet und ihn in sich aufnimmt.

Allerdings war Schelling nicht bereit, auf diesem Weg »sich dem Dualismus in die Arme zu werfen« (SW VII, 354). Bereits in der *Freiheitsschrift* hat er den wahren Dualismus, verstanden als »Lehre von zwei absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Prinzipien«, unzweideutig zum »System der Selbsterreißung und Verzweiflung der Vernunft« (SW VII, 345) erklärt, um dasselbe in einer der ersten Versionen der *Weltalter*-Entwürfe mit beinahe denselben Worten zu wiederholen (vgl. WA I, 89). Die Schwelle, von der er in der Münchener Vorlesung über das *System der Weltalter* von 1827 vermutet, dass vor ihr sowohl der späte Platon als auch, noch früher,

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz geht auf einen am 18. Juni 2001 im Rahmen des Schelling-Tages an der Universität Basel gehaltenen Vortrag zurück.

die ältesten Pythagoreer stehen geblieben sind (vgl. Schelling 1827/28, 109f.), die Schwelle zum wahren Dualismus, d. h. zu einem solchen System, »das zwei sich widerstreitende, nicht nur von einander unabhängige, sondern *gleich* ursprüngliche und auf keine Weise vereinbare Principien behauptet« (WA I, 89), wollte er auf keine Weise überschreiten.<sup>2</sup> Als den »einzig rechte[n] Dualismus« (SW VII, 359 Anm.) nahm er nur einen »mit der Identität verknüpfte[n]« (SW VII, 423) in Anspruch, einen solchen also, »welcher zugleich eine Einheit zulässt« (SW VII, 359 Anm.). Was das uralte metaphysische Problem des Verhältnisses von Einem und Vielen betrifft, lautet sein letztes Wort: »[D]ie Zweyheit soll seyn, und die Einheit nichtsdestoweniger bestehen.« (WA I, 55) Die zum radikalen oder absoluten Dualismus geforderte Preisgabe »der nothwendigen Einheit des Ganzen« (SW VII, 383) zieht seiner Ansicht nach die Preisgabe der »auf Einheit dringende[n] Vernunft« (SW VII, 337) mit sich, was dann notwendig in der ›Selbsterreißung der Vernunft‹ enden müsse, in der keine Philosophie mehr möglich sei.

Die Einheit der Einheit und der Zweiheit, die Identität der Identität und Differenz, der mit der Identität verknüpfte Dualismus – all das sind nur verschiedene Formulierungen einer in sich einheitlichen Grundkonzeption, die der Freiheitsphilosophie Schellings zugrunde liegt, welche als ein ›System der Freiheit‹ entworfen wird. Durch das Moment der Einheit wird die Möglichkeit der Philosophie als eines wissenschaftlichen bzw. vernünftigen Systems gewahrt, während das andere Moment der Zweiheit und des Gegensatzes für die Wirklichkeit bzw. freie Lebendigkeit dieses Systems bürgen soll. Das Leben ist nämlich für Schelling am innigsten mit der Gegensätzlichkeit verbunden, wie es in der *Freiheitsschrift* formelhaft heißt: »[W]o nicht Kampf ist, da ist nicht Leben.« (SW VII, 400) Diese höchste philosophische Wahrheit, dass es »[o]hne Gegensatz kein Leben« gibt, bezeichnet er als »*Grundgesetz des Gegensatzes*« (SW VII, 435). Leben heißt nichts anderes als sich zu manifestieren, offenbar zu werden, aus dem Dunkel der Verborgenheit ans Licht zu kommen. Dem derart verstandenen Wesen des Lebens ist weiterhin zu entnehmen, dass »jedes Wesen [...] nur in seinem Gegentheil offenbar werden [kann, D. B.], Liebe nur in Haß, Einheit in Streit« (SW VII, 373), sowie im Allgemeinen »Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien« (SW VII, 424).

<sup>2</sup> Vgl. dazu Barbarić 1996.

Die zwei systematisch geforderten, entgegengesetzten und voneinander unabhängigen Prinzipien, die trotzdem in irgendeiner Weise zusammenhängen und in einer Art Einheit gehalten werden müssen, fasst Schelling des Weiteren in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Ansatz seiner späteren Philosophie, dass es kein Sein gibt, das nicht Wollen ist, und dass alles aus dem Wollen besteht (vgl. Schelling 1827/28, 173), als zwei wesentlich verschiedene *Willen*. In der *Freiheitsschrift*, wo diese neuartige und herausfordernde Lehre zum ersten Mal dargestellt wird, werden sie meistens als ›Wille der Liebe‹ und ›Wille des Grundes‹ bezeichnet, auf die auch jene sonst im Vordergrund der Schrift stehende und ihren Gedankengang vordergründig leitende Dualität des Gottes als Existierenden und der ›Natur in Gott‹ als Grundes der Existenz zurückzuführen sei. Die Notwendigkeit der Dualität erklärt Schelling dadurch, dass den Willen des Grundes aufzuheben für die Liebe heiße, sich und dem eigenen Wesen zu widerstreben: »Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire.« (SW VII, 375) In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* wird derselbe Sachverhalt genauer und bestimmter formuliert:

So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist. Wir können diese Kraft die *Selbstheit*, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verslossenheit und Vertiefung in sich selbst, und diese Eigenkraft Gottes wäre, weil sie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. [...] Diesem Princip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieses andere Princip ist die *Liebe*, durch welche Gott eigentlich das Wesen aller Wesen ist. Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nicht *seyn*, nicht subsistiren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine contractive Urkraft in ihr wäre. (SW VII, 438f.)

Es liegt auf der Hand, dass Schelling die Kraft der Liebe und die Kraft des Grundes hier durch eine spekulative Wiederaufnahme der Grundprinzipien seiner Naturphilosophie, nämlich der expandierenden und der kontrahierenden Kraft, des Lichts und der Schwere, genauer zu bestimmen versucht.<sup>3</sup> Wie Licht und Schwere in der Natur,

<sup>3</sup> Vgl. Barbarić 2014.

so kann im Allgemeinen keine der beiden Grundkräfte alles Lebens bzw. Werdens für sich allein, d. h. ohne Verbindung mit der anderen, sein. Nur durch ihre Vereinigung und gegenseitige Durchdringung ist es möglich, dass es so etwas wie das Sein, dass es etwas Seiendes gibt. Wie und warum sind diese beiden Kräfte bzw. Prinzipien, diese beiden Willen, wenn auch jeder auf eigene Weise, an sich des Seins unfähig?

Die Liebe, die das Eigentliche und Wesentliche des Gottes, seine wahre Göttlichkeit, ist, ist ihrem Wesen nach die unendliche Mitteilbarkeit, das unendliche Zerfließen und Sich-Geben, das aber eben daher als solches keine Selbstheit, keinen Bestand, und sogar kein Sein haben kann. Ohne zusammenhaltende Kraft, die ihr Festigkeit und Bestand geben könnte, würde sie zerfließen und sich verlieren (vgl. WA I, 19), oder noch genauer gesagt, sie fände sich gar nicht:

Alle sind darinn einstimmig, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Ausfließlichkeit und Mittheilbarkeit ist. [...] Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum *Seyn*. Existenz ist Eigenheit, ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Ewigkeit, sie sucht nicht das ihre und kann darum auch von sich selbst nicht existierend seyn. (WA I, 19)

Das andere Prinzip, der Wille des Grundes in Gott, seine ›Natur‹ bzw. Selbstheit, ist demgegenüber an sich so egoistisch, so in sich verschlossen, so unendlich sich in sich zurückziehend, dass es gar nichts außer sich, außer seiner ewig dunklen Verschlossenheit zulässt. So kann auch aus diesem anderen Prinzip, wäre es allein und sich selber überlassen, kein Sein und gar nichts Seiendes entstehen:

Wäre die Kraft der Eigenheit allein oder hätte sie auch nur das Übergewicht: so wäre entweder Nichts oder es wäre nur das ewig sich Verschließende und Verschlossene, in welchem nichts leben könnte, womit also der Begriff eines Wesens aller Wesen verloren und die Kreatur ausgeschlossen wäre. Denn gegen das Geschöpf wäre jene Kraft der Selbstheit in Gott vernichtendes und verzehrendes Feuer, ewiger Zorn, der nichts duldet, wenn ihm die Liebe nicht wehrte, tödtliche Zusammenziehung wie von der Kälte in unsrer Planetenwelt, wenn die Sonne aus ihr hinweggenommen wäre. (WA I, 19)

Soll es also überhaupt das Sein und etwas Seiendes geben, müssen diese beiden Prinzipien, auch wenn sie gleichursprünglich und voneinander ganz unabhängig sind und bleiben, notwendig auf die Beziehung zueinander und auf eine Art Gemeinschaft angewiesen sein. Ist

diese ihre Gemeinsamkeit das Letzte und Höchste, wozu Schellings Freiheitsphilosophie gekommen ist? Darf diese Gemeinsamkeit nicht weiter befragt und erörtert werden? Soll sie ganz im Unbestimmten und Geheimnisvollen bleiben? Gewiss nicht. Schelling zögert nicht, über beide Prinzipien und ihr Verhältnis hinaus auch den Punkt ihrer Berührung und ihrer gegenseitigen Durchdringung als ein Drittes, oder genauer Erstes und Ursprünglichstes zu denken. Dort, wo nach seiner eigenen Äußerung der höchste Punkt der ganzen *Freiheitschrift* erreicht wird, versucht er auch das, was es *vor* dieser Zweiheit der Prinzipien geben muss, unter den Namen ›Indifferenz‹ und ›Ungrund‹ fassbar zu machen: »[E]s muss *vor* allem Grund und *vor* allem Existirenden, also überhaupt *vor* aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund?*« (SW VII, 406) Dieser Ungrund der Indifferenz sei jenes, woraus und wodurch beide Prinzipien erst möglich werden: »[O]hne Indifferenz, d. h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Prinzipien« (SW VII, 407).

Davon, wie diese Indifferenz im tiefsten und höchsten Punkt der *Freiheitsschrift* verstanden wird, hängt meines Erachtens das Verständnis der Freiheitsphilosophie Schellings ab, vermutlich auch seiner gesamten Spätphilosophie. Wird mit der ›Indifferenz‹ etwas gemeint, was beiden voneinander unabhängigen Prinzipien letztendlich zugrunde liegt? Wie ist es dann möglich, ihre nachdrücklich behauptete gegenseitige Unabhängigkeit und ihre jeweilige Selbstständigkeit zu retten? Erweisen sie sich in diesem Fall nicht als zwei zwar verschiedene, aber doch grundsätzlich abhängige Erscheinungsweisen der Einheit, die beiden zugrunde liegt? Etwa im Sinne von Attributen der einen einzigen Substanz, wie bei Spinoza?

Keineswegs. Denn spätestens seit den Überlegungen über *Philosophie und Religion* von 1804 verlässt Schelling allmählich, aber unaufhaltsam dieses Gedankenmuster seiner Identitätsphilosophie. Ohne völlige Unabhängigkeit der beiden entgegengesetzten Prinzipien verlore seine Philosophie eben das, was in seinen Augen ihre entscheidende Eigentümlichkeit sein soll, ihre reale Lebendigkeit nämlich, und würde auch selbst zu einem unter den vielen von Schelling scharf und versöhnungslos kritisierten logischen, formellen und bloß rationalen philosophischen Systemen. »Alles Leben [...] hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan« (SW VII, 403) – diese Überzeugung zieht sich durch die ganze spätere Philosophie Schellings, zusammen mit der damit zusammenhängenden Ansicht, dass

zur Wirklichkeit des Lebens »die aktivirte Selbstheit« (SW VII, 400) unbedingt notwendig ist. Soll im Angesicht dessen die ursprüngliche Zweiheit der Prinzipien und damit die wirkliche Gegensätzlichkeit des Lebens, sein Streit- und Kampfcharakter, preisgegeben werden zugunsten einer Einheit, die allem zugrunde liegen soll? Es ist nicht schwer einzusehen, dass in dieser Frage jene bereits erwähnte grundsätzliche Aporie der ganzen Philosophie Schellings, die Aporie des wahren Verhältnisses zwischen Identität und Differenz, Einheit und Zweiheit, oder in einem Wort das *Problem des Dualismus* vielfach variiert wird.

Mit diesem Problem hat Schelling besonders nach 1809 unaufhörlich gerungen, und es ist nicht ausgemacht, ob und inwiefern es ihm gelungen ist, es befriedigend zu lösen. Wenn er etwa in der *Freiheitschrift* behauptet, dass der Ungrund sich in zwei ewige Anfänge teilt (vgl. SW VII, 408), oder dass die Indifferenz nicht das Produkt der in ihr *implicite* enthaltenen Gegensätze ist, sondern als ein eigenes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen anzusehen ist (vgl. SW VII, 406), könnte es scheinen, als ob er doch dazu neigt, die Indifferenz als eine letzte, allem vorausgehende *Einheit* zu denken. Es ist aber dabei nicht zu übersehen, dass diese Indifferenz nachdrücklich als ›Un-Grund‹ bezeichnet wird und dass Schelling ihr die völlige »Prädicatlosigkeit« zuspricht, wodurch sie, wie weiter im Text ausgeführt wird, gewissermaßen wie ein Nichts erscheint, ohne wirklich ein Nichts oder ein Uding zu sein (vgl. SW VII, 406).

In seinen immer wieder unternommenen Versuchen, die wahre Natur dieser kaum zu fassenden Indifferenz wenigstens einigermaßen zur Bestimmung des Begriffs zu bringen, wagt Schelling, sie als die ›ewige Freiheit‹ und, was noch erstaunlicher klingen mag, als die Gleichgültigkeit im philosophisch radikalisierten Sinne eines ›nicht-wollenden Willens‹ zu denken. So heißt es beispielsweise in einem der Entwürfe zu den *Weltaltern*: »Nur eine unbewegliche, göttliche, ja wie wir richtiger sagen würden, übergöttliche Gleichgültigkeit ist das schlechthin Erste, der Anfang, der zugleich auch wieder das Ende ist.« (WA II, 132) Als solche übergöttliche Gleichgültigkeit ist sie von allem Sein, aber ebenso auch von allem Nichtsein frei: »Das höchste ist: Freiheit zu sein und nicht zu sein.« (Schelling 1827/28, 132) Oder mit anderen Worten: »Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit« (WA I, 14).

Diesem höchsten Punkt seiner Philosophie vermochte sich Schelling trotz aller Denkanstrengung nur auf dem Weg einer gleichsam

spekulativ poetisierenden Umschreibung zu nähern.<sup>4</sup> Immerhin gehören diese manchmal beinahe hymnisch anmutenden Beschreibungen nicht nur zum Erhabensten, sondern auch zum philosophisch am meisten Anregenden in seinem ganzen Werk. Dieses Urteil sei durch drei Passagen aus den Entwürfen zu den *Weltaltern* gerechtfertigt:

Die vollkommene Lauterkeit aber ist eben das, was übrig bleibt, wenn alle Eigenschaftigkeit abgethan ist, die reine Bloßheit; Abgeschiedenheit von allem, die an nichts hängt, das keine Berührung verträgt, gleichsam eine Jungfräulichkeit, vollkommene Einfalt der man also nicht unmittelbar sich nähern kann als durch ein völliges Aufgeben der Erkenntniß; wenn man sie nicht will ist sie da, wenn man nach ihr greift entflieht sie. (WA III, 214 f.)

In diesem Sinne also wollen wir jene lautere Freyheit selber das Nichts nennen, wenn gemeynt wird, dass ihr keinerley Wirkungen oder Eigenschaften nach außen beygelegt werden. Wir gehen aber noch weiter, und wenn nur das ein Etwas heißt, was wenigstens für sich selbst äußerlich da ist, oder was sich selber setzt, so können wir jene höchste Lauterkeit auch in diesem Sinne nicht für Etwas gelten lassen. Sie ist die reine Freyheit selber, die sich selbst nicht faßt, die Gelassenheit, die an nichts denkt und sich freut ihres Nichtseyns. (WA II, 133 f.)

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die (laute) Freyheit ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und ist Alles. (WA I, 15)

Es ist auffällig, dass die angegebenen Bestimmungen der übergöttlichen Freiheit, Lauterkeit bzw. Gleichgültigkeit in manchem daran erinnern, was von Schelling auch sonst über das Wesen der Liebe als eines der beiden Grundprinzipien alles Werdens und Lebens gesagt

<sup>4</sup> Allerdings wird dasselbe – und das soll gegenüber dem einseitigen Bestehen auf der Teilung von Schellings Philosophie in die angeblich scharf voneinander getrennte ›Phasen‹ etwas vorsichtiger und enthaltamer machen – schon an einer prominenten Stelle des die frühe Philosophie Schellings abschließenden *Systems des transscendentalen Idealismus* unter dem Namen der ›absoluten Identität‹ gedacht, und zwar auch damals in ähnlicher Weise mittels einer Art spekulativer Metaphorik. Die absolute Identität wird dort als das »ewig Unbewußte« bezeichnet, »was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt« (AA I,9,1, 299). Vgl. Jacobs 1993, 228, der in diesem Zusammenhang zu Recht auf das Höhlengleichnis aus Platons *Politeia* verweist. Noch zur Zeit der Ausarbeitung seiner Freiheitsphilosophie spricht Schelling im selben Sinne vom »Ungrund« als »immer unaussprechlich[em] und im unzugänglichen Licht« (Tagebücher 1809–1813, 116).

wird. Darüber hinaus setzt Schelling an einer ausgezeichneten Stelle diese Lauterkeit ganz ausdrücklich mit der Liebe gleich, dort nämlich, wo sie als »die reine Frohheit in sich selber« bezeichnet wird, »die sich selbst nicht kennt, die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, die stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Seyns« (WA I, 16). Ihr Wesen wird dort unmissverständlich als »Huld, Liebe und Einfalt« (WA I, 16) bestimmt.

Hier stoßen wir wieder auf eine Schwierigkeit. Wird die ursprünglichste Indifferenz beider entgegengesetzter Prinzipien doch letztlich mit *einem* dieser Prinzipien, jenem der Liebe, gleichgesetzt? Wenn ja, wird dadurch nicht die erklärte und so stark geforderte Selbstständigkeit und Gleichursprünglichkeit des zweiten Prinzips verneint? Wird der Grund der Existenz, die Kraft der Selbstheit und Eigenheit in Gott auf diese Weise nicht zu einem bloß gesetzten und also wesentlich abgeleiteten Moment der Liebe?

Trotz der unübersehbaren terminologischen Unsicherheit und zeitweiligen Unbestimmtheit des Gedankens und des Ausdrucks ist Schellings Grundgedanke in dieser Frage klar genug. Denn sowohl die Indifferenz wie auch die Freiheit und die Lauterkeit – welche alle drei übrigens nur verschiedene Namen für das »schlechthin betrachtete Absolute« (SW VII, 408) sind – gilt es von der Liebe schärfstens zu unterscheiden. Dort, wo die Untersuchung der *Freiheitsschrift* ihren höchsten Punkt erreicht, heißt es bezeichnenderweise: »Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?« (SW VII, 406)

Diese durch die fast ratlos klingende Frage angedeutete übergöttliche Gleichgültigkeit, diese Lauterkeit des nichtwollenden Willens ist *als solche* noch nicht die Liebe. Um die Liebe *sein* zu können, muss sie erst aus ihrer Gleichgültigkeit heraustreten, als die Einheit in die Zweiheit eingehen und damit die Dualität der Prinzipien aus sich entlassen. Die seiende, wirkliche Liebe kann nur das lebendige und d. h. den unaufhebbaren Gegensatz in sich enthaltende Band (vgl. SW VII, 440) derer sein, die von Grund auf verschieden sind und ihrer gegenseitig nicht bedürfen, aber trotzdem nach dem Zusammensein und der Vereinigung trachten:

Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern [...] dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für

sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere. (SW VII, 408)<sup>5</sup>

\* \* \*

Im bisherigen Gang der Untersuchung wurden schrittweise die folgenden Thesen aufgestellt: 1. Das Eigentümliche der Freiheitsphilosophie Schellings als einer, die sich entschieden der Wirklichkeit, Lebendigkeit und Geschichtlichkeit zuwendet, liegt in der unbedingten Anerkennung der Dualität und der streitenden Gegensätzlichkeit in allem Sein und Werden. 2. Diese Dualität ist nicht als eine absolute anzusehen, sondern als eine solche, die, obwohl selbst ursprünglich, letztlich in einer Einheit, wenn auch einer im höchsten Grad eigenartigen, gehalten wird. 3. Die Indifferenz als diese letzte Einheit der beiden entgegengesetzten Prinzipien darf nicht als ein beiden zugrunde liegendes Wesen im Sinne einer wie auch immer gefassten Substanz verstanden werden, sondern als etwas, das von beiden wesentlich verschieden ist und doch in beide gleichermaßen, und zwar als Ganzes, eingeht. 4. Als solche ist die Indifferenz die ewige Freiheit, die es noch ›vor‹ dem Sein gibt. 5. Die auf den ersten Blick naheliegende Gleichsetzung dieser Indifferenz *qua* Freiheit mit einem der beiden entgegengesetzten Prinzipien, der Liebe nämlich, führt in die Irre.

Mit der letzten These, und d. h. mit dem letzten Schritt der Erörterung, sind wir zur entscheidenden Frage unserer Untersuchung gekommen. Bevor diese Frage ausdrücklich gestellt wird, sei versucht, den bisher erreichten Standpunkt des Näheren zu bestimmen. Die reine Lauterkeit, die Ewigkeit, dieses Absolute ist das Erste und zugleich das Letzte schlechthin. Obwohl *an sich* vermutlich die Liebe, ist sie keine *seiende* Liebe. An sich kommt sie nicht zum Sein, sondern zerfließt ewig und bleibt derart in ihrer überseienden, gelassenen und völlig gleichgültigen Einfalt. Sie ist zu keinem Anfang fähig, auch zu keinem willig. Für sie kann es überhaupt keinen Anfang geben, denn in jedem Anfang wäre sie, und zwar sogleich, im selben Augenblick,

<sup>5</sup> Vgl. SW VII, 453: »Das Vermittelnde in dieser Dualität, welche Identität, und dieser Identität, welche Dualität nicht ausschließt, ist die *Liebe*. Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf *ihrer nicht*, und will doch nicht ohne sie seyn. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich seyn könnte.«

immer schon am Ende: »In dem, was alles ist, ist kein Anfang, darum konnte in der Ewigkeit kein Anfang seyn.« (WA II, 138)

Und doch soll etwas sein. Es soll das Sein geben, und zu diesem Zweck auch Offenbarung, Werden, Leben. Denn, wie aus Schellings ›Grundgesetz des Gegensatzes‹ folgt, das Sein – genauer wäre zu sagen: die ewige, überseiende Freiheit – wird »sich nur im Werden empfindlich« (SW VII, 403), und d. h. offenbar wirklich und lebendig. Ein wirklicher Anfang ist also nur dadurch möglich, dass sich in der Einfalt der reinen seligen Lauterkeit etwas vollkommen Neues ereignet, etwas, das ganz unerwartet und völlig frei entsprungen ist und sonst als solches nicht sein sollte. Die zentrale Frage des späten Schelling, die auch die zentrale Frage unserer Untersuchung ist, gilt dem Ursprung des Seins aus der überseienden Lauterkeit. In einer der immer variierenden Formulierungen lautet diese Frage etwa folgendermaßen: »Wodurch wurde diese Seligkeit bewogen, ihre Lauterkeit zu verlassen und herauszutreten in das Seyn?« (WA I, 16) In einer mehr theologisch gerichteten Wendung wird dementsprechend danach gefragt, woher der Gott veranlasst worden ist, seine Übergöttlichkeit, d. h. seinen »nichts wollende[n] und nichts verlangende[n] Wille[n]«, also den Wille[n] der nicht actu will, der nicht wollend will« (Schelling 1827/28, 162), zu verlassen und zum »bestimmten Wille[n], der Etwas will« (WA I, 18), überzugehen.

Obwohl das Sein und das Werden von allem, was es gibt, auf diesem Anfang beruhen, bleibt er selbst auf immer unvordenklich.<sup>6</sup> Er ist auf keine Weise verständlich zu machen und bleibt, wie auch jede vollkommen freie Tat, schlicht unergründbar. In Schellings Vorlesung über das *System der Weltalter* kommt in diesem Zusammenhang die Wendung vor, welcher der Titel unseres Vortrags entnommen ist:

Der positive Begriff Gottes ist daß er die Freiheit ist zu wollen und dadurch sich selbst ungleich zu sezen. Dies ist die große *Dissonanz*, mit der alles anfängt. Anfang ist nur da, wo das ist, *das unmittelbar um seiner*

<sup>6</sup> Vgl. WA III, 214: »Es ist das selbst allem Denken zuvorkommende; wäre sonst das Unvordenkliche, Erste? Es wird nicht gesetzt, sondern es setzt sich selbst, nicht eben daß dieses sich Selbstsetzen als ein besonderer Akt zu denken wäre, sondern in dem Sinn wie man auch sagt etwas mache sich selbst, wenn man nur sagen will es sey ohne unser Zuthun. Es ist das von allem Setzen schon *voraus* Gesetzte, das ehe wir uns bedenken oder uns dessen versehen schon da ist u. den Ort der Unbedingtheit eingenommen hat, so früh wir auch kommen mögen.«

*selbst willen nicht sein sollte*. Anfang kann nicht das sein, was sein sollte, denn dann ist es ja schon Ende. (Schelling 1827/28, 163)

Wie diese unvordenkliche Tatsache des ersten Anfangs des Näheren zu verstehen ist, das war die Frage, welche Schellings spätes Denken immer wieder zu beantworten versuchte, ohne dass man behaupten kann, er habe das Rätsel endgültig gelöst. Dabei sind im Rahmen unserer Fragestellung vor allem zwei wichtige Momente zu berücksichtigen.

Wenn die zur lebendigen Philosophie notwendige Unabhängigkeit und Gleichursprünglichkeit des zweiten Prinzips, d. h. des bestimmten Willens als Grund der Existenz, bewahrt sein soll, darf dieser Wille nicht betrachtet werden als entstanden aus dem ersten, ruhigen und nichtwollenden Willen. Er muss durch sich selbst gezeugt werden: »Also zeugt jener andre Wille, der der Wille zur Existenz ist, *sich selbst*, und ist darum der ewige Wille zu nennen.« (WA I, 17)<sup>7</sup> Noch in seinem letzten großen Manuskript *Darstellung der reinrationalen Philosophie* besteht Schelling auf dieser Ansicht:

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, *sein selbst Ursache* [sic] in einem ganz anderen Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, dass es Ist, nicht dass es nothwendig ist; in diesem Sinn ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst [...]. (SW XI, 464)

Dieses Selbstzeugen, d. h. dieses Entspringen von und aus sich selbst, ist als die Kontraktion und die Anziehung zu denken. Wie schon erwähnt eignet der ewigen Lauterkeit der Indifferenz – die an sich betrachtet nichts anderes sei als das unendliche Verbreiten und Zerfließen, daher auch »gelassene Wonne« und »stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Seyns« (WA I, 16) – das unbedingte Selbstmitteilen und -geben, worin eben ihr Grundcharakter als *Liebe* besteht. Eben das verwehrt ihr aber das Selbstsein und das beständige Sein überhaupt. Zu einer *seienden* kann sie nur durch einen Akt des Anhaltens des unendlichen Zerfließens werden, durch ein Zurück- und Zusammenziehen, welches erst so etwas wie einen beständigen Kern der Selbstheit herstellt: »Wenn die Ewigkeit in sich selbst nichts anderes ist, denn unendliches Ausquellen und Bejahen ihrer selbst; so muß

<sup>7</sup> Vgl. WA II, 137: »Dieser Wille *erzeugt sich selbst* und ist daher ein unbedingter, *in sich allmächtiger Wille*.«



jener andre Wille beziehungsweise auf sie einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur seyn.« (WA I, 18f.) Darauf, dass nur die »Kontraktion [...] der Anfang aller Realität« (SW VII, 429) ist, weist Schelling immer wieder hin, was etwa durch die geschickte Formulierung aus dem ersten Entwurf der *Weltalter* belegt sei: »In der Anziehung liegt der Anfang. Alles Seyn ist Contraction und die zusammenziehende Grundkraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft der Natur« (WA I, 23f.).

Um dem unvordenklichen ›Urzufall‹ des Anfangs möglichst nahe zu kommen, tut es not, die beiden wesentlichen Momente des Anfangs, d. h. seinen Anziehungs- und Kontraktionscharakter einerseits und sein Entstehen durch sich selbst andererseits, zusammen zu denken. Auch bei dieser schwierigen Aufgabe gelangte Schelling nur bis zur einer gleichsam poetisierenden Erzählung, die aber nichtsdestoweniger in höchstem Maße denkwürdig bleibt. Davon zeugen zwei gewichtige Stellen aus den Entwürfen zu den *Weltaltern*, wo von der ursprünglichsten, ewigen Lauterkeit Folgendes gesagt wird:

[E]in stilles Sinnen über sich selbst, das aber, weil sie es nicht von sich abzusondern vermag, seiner selbst nicht bewußt seyn kann; ein In-sich-gehen, ein Sich-suchen und Sich-finden, das je inniger desto wonnevoller ist, und die *Lust* erzeugt, sich zu haben und sich äußerlich zu erkennen, welche Lust sodann den Willen empfängt, der der Anfang zur Existenz ist. (WA I, 17)

Aber je inniger und an sich wonnevoller diese Gelassenheit ist, desto eher muß sich in der Ewigkeit, ohne ihr Zuthun und ohne daß sie es weiß, ein stilles Sehnen erzeugen, an sich selbst zu kommen, sich selbst zu finden und zu genießen, ein Drang zum Bewußtwerden, *dessen sie doch sich selbst nicht wieder bewußt wird*. (WA II, 136)

Der sich selbst zeugende Anfang wird hier als die allererste Verneinung und Anziehung dargestellt, wodurch aus dem nichtwollenden Willen der ewigen Freiheit der andere Wille entsteht, der erst das bestimmte Etwas und allem voran sich selbst als dieses bestimmte Etwas will. Dieses Entstehen wird hier bezeichnenderweise mit einer ›Lust, sich zu haben‹, und einem ›stilles Sehnen, an sich selbst zu kommen, sich selbst zu finden und zu genießen‹, in Zusammenhang gebracht. Wie das des Genaueren zu deuten ist, kann hier nicht weiter erörtert werden. Es sei nur angedeutet, dass Schelling eben hierin das letzte Geheimnis dessen zu erkennen scheint, was er als den höchsten ›Grundsatz des Gegensatzes‹ allen seinen Ausführungen zugrunde

liegen lässt. Das unendliche Geben, das nichts, auch sich selbst nicht hat, schlägt in dieser letzten Vereinsamung, um sich dem anderen oder auch mindestens sich selber als dem anderen geben zu dürfen, von selbst in die äußerste Sucht nach dem Nehmen, Rauben und An-sich-Ziehen um. Die größte Fülle und der höchste Reichtum werden durch diesen Umschlag ganz unmittelbar zum leersten Mangel und größten Hunger, und eben dieser Hunger wird als Hunger des Nicht-seins zum ewigen Anfang des gesamten Lebens und Werdens. In einem Fragment einer vermutlich späten Fassung der *Weltalter* spricht Schelling dieses letzte Geheimnis seiner Philosophie aus, indem er sie zurückbindet an Heraklit, was von unserer Seite durch den Hinweis auf das rätselhafte »Nachtlied« in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* erweitert sei, von dem der Autor selbst bekennt, es sei »die unsterbliche Klage, durch die Überfülle von Licht und Macht, durch seine *Sonnen*-Natur, verurtheilt zu sein, nicht zu lieben.«<sup>8</sup> Es lohnt, diese aufschlussreiche Stelle im Ganzen anzugeben:

Nehmen und Geben sind Wechselbegriffe, deren keiner ohne den andern gemacht werden kann. Aber jenes Überseyende, das wir vor allem Seyenden setzen, hat Nichts, es hat nicht allein sich selbst nicht, sondern es hat auch äußerlich nichts, u. ist auch in dieser Beziehung als der höchste Reichtum der höchsten Armuth gleich. Was also nichts hat, dem es sich gäbe, das kann sich nicht geben, das kann sich nur selbst nehmen, damit es Etwas sey. Der höchste Reichtum wenn er nichts hat, dem er sich geben kann, wird der Armuth gleich, schlägt in sich selbst zurück u. verzehrt sich selber. [...] Dieses stille keimende in sich selbst Gehen ist an sich noch kraftlos u. ohne That; es ist am ehesten dem Hunger zu vergleichen, der nichts thut, ja gewissermaßen nichts ist u. doch die größte Qual. Aber eben dieser Hunger des Nichts-seyns wird die Mutter der That u. ist der ewige u. eigentliche Anfang, der, wie schon das Wort andeutet, überhaupt nicht in einem Geben, Aussprechen oder sich Mittheilen, sondern nur in einem Nehmen, Berauben, Anziehen bestehen kann. Dieser Hunger ist der wahre alles ziehende Magnet, die erste, aber auch dauernde beständig fortwirkende Spannung des Bogens unter dessen Bild schon das hohe Alterthum das Leben sich vorgestellt. (WA III, 216)

Der ewige Anfang als ewiger Hunger und Mangel am Sein sollte also nicht sein, und in diesem Sinne ist er rein zufällig, vielmehr der Urzufall selbst. Wenn er aber vollbracht wird, muss er gleich, im selben

<sup>8</sup> Nietzsche 1888/89a, 345. Vgl. auch den Dionysos-Dithyramb »Von der Armut des Reichsten«, Nietzsche 1888/89b, 441–445.

Augenblick, überwunden werden. Und erst durch diese Überwindung des von sich selbst gezeugten zweiten Prinzips gibt es den eigentlichen Anfang der Welt und den langen Weg der Offenbarung und der Geschichte, den »langen dunkeln Weg der Zeiten« (WA I, 14). In Schellings Worten: »Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation.« (SW VII, 439)

Mit dieser Überwindung und Unterordnung hat es aber eine eigene Bewandnis. Durch blinde Unwissenheit und furchtsames Augenschließen vor der zum Teil schrecklichen Kraft der Verneinung im zweiten Prinzip kann diese Kraft nicht überwunden werden. Um überwunden zu werden, muss das zweite Prinzip zunächst als solches erkannt und anerkannt werden. Das geschieht aber bei den Menschen selten. Abgesehen von solchen, die ihrer Natur nach barbarisch gesinnt und daher von der Macht dieses verneinenden Anfangs wie gebannt und befangen sind, so dass »deren blindem Gefühl die Kraft der Existenz das Höchste ja das Göttliche selber zu seyn scheint« – was letztlich darauf beruht, dass sie die überseiende Lauterkeit, jene »zarte Gottheit, die in Gott selber über Gott ist«, nie empfunden und erfahren haben (WA I, 21)<sup>9</sup> –, sind die Menschen zunächst und zu meist nicht bereit, auch nur das Dasein eines wirklich verneinenden Prinzips wahrzunehmen:

Die Menschen sind im Allgemeinen gegen das Verneinende, und zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende. Das Seyende, das sich mittheilt und frey ausquillt, leuchtet ihnen ein; aber was sich versagt, sich verneint, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht so geradezu begreifen. (WA II, 140)

Anders als die *Überseiendheit* der höchsten Indifferenz liegt der anziehende und verneinende Anfang sozusagen *unter* dem Seyenden, und zeigt sich daher nicht weniger als die Indifferenz selbst als ein Nichtseiendes. Dieses Nichtseiende ist aber alles andere als das bloße Nichts. Im Begriff des Nichtseienden liegt für das Denken ein wahrer Knäuel an Schwierigkeiten, und es ist wohl kein Wunder, wenn Schellings Philosophie von der *Freiheitsschrift* an immer von neuem um das rätselhafte und zutiefst ambivalente Wesen des Nichtseienden kreist. »Insbesondere [...] ist es der Begriff des Nichtseyenden,

<sup>9</sup> Vgl. WA I, 14: »Den meisten, weil sie jene höchste Freyheit nie empfanden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn; daher fragen sie: was denn über dem Seyn gedacht werden könne? und antworten sich selbst: Das Nichts, oder dem Aehnliches.«

der von jeher als ein wahrer Proteus die Betrachter verwirrt und vielfältig irre geführt hat« (WA II, 140), wie es in einem Entwurf zu den *Weltaltern* heißt. Dabei geht Schelling von der Überzeugung aus, dass nur wenige unter den Menschen zur ernüchternden Einsicht kommen, dass das »Nichtseyende [...] nicht absoluter Mangel an Wesen« ist, sondern in Wahrheit »nur das dem eigentlichen Wesen entgegengesetzte, aber darum in seiner Art nicht minder positive Wesen« (WA I, 20). Erst die überwältigende, für den Menschen stets schmerzliche Erfahrung der positiven Kraft, die in eigentlicher Selbstbeschränkung, im Verneinen und echtem Verzicht liegt, erlaubt es den Philosophen, die erstaunliche positive Natur des Nichtseienden zu erkennen:

Wie es aber den Wenigsten einleuchtet, daß die wahre Kraft in der Beschränkung und nicht in der Ausbreitung liegt, und daß mehr Stärke gehört zum sich-Versagen als zum sich-Geben: so ist es auch natürlich, dass sie jenes *durch sich selbst* Nichtseyende, wenn es ihnen in irgend einer Gestalt vorkommt, als Beraubung alles Wesens, als ein völliges Nichts ansehen, und demgemäß behaupten, dass es überall und auf keiner Weise sey, und es als den größten Widerspruch ausschreyen, wenn jemand lehrt, dass es eben *als* das Nichtseyende sey. (WA II, 141)

Eben darin besteht, und zwar in bewusster Wiederaufnahme dessen, was Platon in seinem Dialog *Sophistes* errungen hat, die entscheidende Erkenntnis des späten Schelling, darin nämlich, dass das Nichtseiende »als aktive Verschlossenheit, tätiges Zurückstreben in die Tiefe und Verborgenheit« aufzufassen ist, und demzufolge »als wirkende Kraft, die in ihrer Art ebenfalls ein seyendes [...] seyn muß« (WA II, 143). Allein die leidensvolle Erfahrung des *seienden* Nichtseienden, »jenes ewige[n] Nein« (WA III, 232), bringt den Menschen zur Einsicht, dass er »hingestellt [ist], die Macht der Liebe aufrecht zu erhalten« (WA III, 218). Erst wenn diese gleichsam übermenschliche, kosmische Bestimmung des Menschen erkannt und lebendig angeeignet wird, kann sich die Philosophie auf ihre eigentlichste, göttliche und gleichsam übergöttliche Aufgabe einlassen, die darin besteht, die tätige Kraft der Selbstheit und die alles an sich ziehende Kraft der Verneinung und Egoität *unter* die milde und zart ausbreitbare Macht der Liebe zu bringen und zu ihrem ewigem Grund, ihrem Leib und Organ zu machen: »Verschließung des Wesens ist nur Anfang; die Verneinung ist nicht um ihrer selbst, sondern nur der Bejahung willen« (WA III, 231).

## Bibliographie

- Barbarić, Damir 1996: »Das reale Prinzip in der ›Freiheitsschrift‹ und in der Weltalterphilosophie. Zu Schellings Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Dualismus«. In: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, hg. v. Hans Michael Baumgartner/Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 5), 272–278.
- 2014: »Der allgemeine Leib der Dinge«. Schellings Lehre von der Materie im *Würzburger System*«. In: *Schelling-Studien* 2, 165–180.
- Jacobs, Wilhelm G. 1993: *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Nietzsche, Friedrich 1888/89a: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. 3. Aufl., München 1999, Bd. 6, 255–374.
- 1888/89b: *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. 3. Aufl., München 1999, Bd. 6, 413–445.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1827/28: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. u. eingel. v. Siegbert Peetz. Frankfurt a. M. 1990.

## Samothrake: »(an Boussolen wird niemand denken)« (SW VIII, 373)

Walter E. Ehrhardt (Hannover)

»Im Norden des Aegäischen Meers erhebt sich die Samothrakische Insel« (SW VIII, 347) – so begann Schelling am 12. Oktober 1815 seinen Vortrag *Ueber die Gottheiten von Samothrace*.<sup>1</sup> Seinen damaligen Zuhörern in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften brauchte er nicht zu erzählen, dass es die Insel war, auf der Paulus auf dem Wege nach Europa zuletzt Station machte.<sup>2</sup> Zufällig? Sicher nicht, denn mit der Einweihung in den Kult dieser Insel verband sich in der antiken Welt die Vorstellung der Vollendung des Lebens. Auch Cicero war dies eine Reise wert. Außerdem wurde bei Herodot wenig nördlich dieser Insel ja ein Volk der Geten lokalisiert, das den merkwürdigen Glauben habe, »es gäbe keinen anderen Gott« als den seini- gen.<sup>3</sup> Der Verkündiger dieses Glaubens soll überzeugt haben durch seine Auferstehung drei Jahre nach seinem Scheiden. Dem Verdacht, dass ein Schwindler aus der Schule des Pythagoras solches gelehrt habe, stellt Herodot die Meinung zur Seite, dass dieser Glaube schon viele Jahre vor Pythagoras entstanden wäre.<sup>4</sup> Dem sei wie ihm wolle. Symbolisch sinnvoll scheint es aber zu sein, dass ein Gesicht bei Nacht in der Gestalt eines Mannes aus Makedonien den Apostel Paulus auf den Weg über Samothrake nach Europa leitete, um dort ›Auferstehung‹ und ›Christus ist unser Gott‹ zu lehren. Darüber brauchte Schelling damals kein Wort zu sagen.

Wichtig schien ihm aber, nachzuweisen, dass die Dreiheit der im Kult von Samothrake überlieferten Gottheit durch phönizische Namen gekennzeichnet sei und sich unmittelbar aus den hebräischen

<sup>1</sup> Zitiert wird nach SW VIII, 345–423. Der ursprüngliche, leicht abweichende Erst- druck enthielt noch nicht den Hinweis »Beilage zu den Weltaltern« (SW VIII, 345), der vielleicht aus zensurrechtlichen Gründen nötig wurde.

<sup>2</sup> Vgl. Apg 16,11.

<sup>3</sup> Herodot 1969–1975, Bd. 2, 295–299, hier 297 (Buch IV, 93–96, hier 94); Übers. v. Verf.

<sup>4</sup> Vgl. Herodot 1969–1975, Bd. 2, 297–299 (Buch IV, 95 f.).

realm", which "integrate[s] all reality into the conceptual" so that "reasoning is not spinning in a void" (230). Hindrichs thus finds Moyar's 'other conditions' in reality's negation of a concept. Garrett, however, tantalizingly suggests that for Spinoza the problem may not arise because "ideas do not contain the objective being of things *other than* themselves. Rather, they simply *are* the objective being of the things of which they are the ideas" (259). I here reserve my own judgment on their informative and thought-provoking analyses.

Here one finds a greatly needed volume suitable as a reference tool or as a self-contained book on the relation between conceptuality and being.

Tyler Tritten (Freiburg)

## Beiträgerinnen und Beiträger

*Damir Barbarić*, Professor für Philosophie. Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb.  
barba@ifzg.hr

*Christoph Binkelman*, Wissenschaftlicher Sekretär der Kommission zur Herausgabe der Schriften von Schelling, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Alfons-Goppel-Straße 11, D-80539 München.  
Christoph.Binkelman@schelling.badw.de

*Walter E. Ehrhardt*, Professor für Philosophie. Institut für Philosophie, Leibniz Universität Hannover. Dammannstraße 35, D-30173 Hannover.

*Gian Franco Frigo*, Professor für Philosophie. Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Padova. Piazza Capitaniato 3, I-5139 Padova.  
gian.franco.frigo@unipd.it

*Marcela García*, Professorin für Philosophie. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Coyoacán México, D.F.  
mgarcia@filosoficas.unam.mx

*Philipp Höfele*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Freiburg. Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.  
philipp.hoefele@philosophie.uni-freiburg.de

*Lore Hühn*, Professorin für Philosophie. Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.  
lore.huehn@philosophie.uni-freiburg.de

*Wilhelm G. Jacobs*, Professor für Philosophie. Kommission zur Herausgabe der Schriften von Schelling, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Alfons-Goppel-Straße 11, D-80539 München.  
jacobs.wg@gmx.de

*Thomas Leinkauf*, Professor für Philosophie. Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Domplatz 6, D-48143 Münster.  
leinkauf@uni-muenster.de

*Sean J. McGrath*, Professor für Philosophie. Department of Philosophy, Memorial University of Newfoundland, St. John's, NL, A1C 5S7.  
sjoseph.mcgrath@gmail.com

*Vicki Müller-Lüneschloß*, Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Kommission zur Herausgabe der Schriften von Schelling, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Alfons-Goppel-Straße 11, D-80539 München.  
vicki.mueller-lueneschloss@schelling.badw.de

*Claus-Artur Scheier*, Professor für Philosophie. Seminar für Philosophie, Technische Universität Braunschweig, Bienroder Weg 80, D-38106 Braunschweig.  
c.scheier@tu-bs.de

*Philipp Schwab*, Gastwissenschaftler (post-doc) am Lehrstuhl II der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München.  
philipp.schwab@gmx.de

*Dale E. Snow*, Professorin für Philosophie. Department of Philosophy, Loyola University Maryland, 4501 N. Charles Street, US-Baltimore, MD 21210.  
DSnow2@loyola.edu

*Tyler Tritten*, Lecturer für Philosophie. Gonzaga University. 7203 S. Moran View St., US-Spokane, WA 99224.  
tylertritten@hotmail.com

*Jason M. Wirth*, Professor für Philosophie. Department of Philosophy, Seattle University, 901 12th Avenue, US-Seattle, WA 98122.  
wirthj@seattleu.edu

*Paul Ziche*, Professor für Philosophie. Departement Filosofie en Religiewetenschap, Universiteit Utrecht, Janskerkhof 13a, NL-3512 BL Utrecht.  
p.g.ziche@uu.nl