

Schellings
Werke

Schellings Werke

Nach der Originalausgabe
in neuer Anordnung herausgegeben

von

Manfred Schröter

Sechster Ergänzungsband

Philosophie der Offenbarung

Erstes und zweites Buch

1858

E. S. Ved und N. Oldenbourg

München 1954

BRITISH LIBRARY
MUNICH

Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends zweifelte. Denn wenn jedes andere Wesen der Natur an seiner Stelle oder auf seiner Stufe das ist, was es seyn soll, und demnach seinen Zweck erfüllt, so ist vielmehr der Mensch, weil er das, was er seyn soll, nur mit Bewußtseyn und Freiheit erreichen kann, solang' er, seines Zweckes unbewußt, von dieser ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geschichte nennen, gegen ein Ziel fortgerissen wird, das er nicht kennt, wenigstens für sich selbst zwecklos, und da er der Zweck alles andern seyn soll, so ist durch ihn auch alles andere wieder zwecklos geworden. Die ganze Natur müht sich ab, und ist in unanfhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht, es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man stehen bleiben könnte. Ein Geschlecht vergeht, das andere kömmt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen könne, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit: alles ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseeligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts? —

Daß es nun eine Wissenschaft gebe, die auf diese Fragen antworte, und jener Verzweiflung entreiße, ist unstreitig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen, nicht dieses oder jenes Individuums, sondern der menschlichen Natur selbst. Und welche andere Wissenschaft sollte die seyn, die dieß vermag, wenn es nicht die

in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes Außer-sich setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzulehren), die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch. Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekstatische des Spinozismus und aller von dem nothwendig Existirenden ausgehenden Lehren gefühlt!

Kant nennt die unbedingte Nothwendigkeit, deren wir, wie er sagt, als des Trägers aller Dinge so unentbehrlich bedürfen (Kant hat hiebei unstreitig jenes bekannte Argument vor Augen: Wenn irgend etwas existirt, und zum mindesten existire ich selbst, so muß auch irgend etwas seyn, was nothwendig, was grundlos existirt) — Kant nennt die unbedingte, allem Denken vorausgehende Nothwendigkeit des Seyns den wahren Abgrund für die menschliche Vernunft. „Selbst die Ewigkeit, fährt er fort, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth, denn die Ewigkeit mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebensowenig ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen“². Ich führe diese Worte an, weil sie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seyns ausdrücken, an dessen Stelle in unserer Zeit das Seyn zwar ebenfalls als Anfang der Philosophie, aber als bloßes Moment des Denkens gesetzt worden ist, während in diesem unvermeidlichen, der menschlichen Natur am tiefsten eingesenkten Gedanken von dem Seyn die Rede ist, welches vor allem Denken ist.

¹ Der Mystiker will auch das Was ekstatisch erkennen.

² Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 470. 471 (Gartensteinsche Ausgabe).

Existenz) sehen wollte; was er ausdrücken will, ist vielmehr nur ihre Unbegreiflichkeit; denn von der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Vernunft, irgend ein grundlos Seyendes anzunehmen, ist er selbst durchdrungen. Und unbegreiflich — ja das ist sie, diese Existenz, wenn man unter dem Unbegreiflichen das nicht a priori Begreifliche versteht. Mit dem Letzten, dem a priori Begreiflichen, beschäftigt sich die negative Philosophie, die positive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben die a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.

Solang die Vernunft sich selbst zum Objekt macht (und diese Richtung war ihr durch Kant gegeben und tief eingepägt), kann sie als ihren unmittelbaren Inhalt nur die unendliche Potenz des Seyns finden — dadurch steht sie sich in die apriorische Stellung gegen alles Seyn, aber nur gegen das endliche gesetzt; sie kann aber selbst mit diesem nicht zu Stande kommen, es nicht — zum Abschluß bringen, ohne das Ueberseyende zu fordern, dieses aber hat ein ganz anderes Prius, nämlich nicht die Potenz, sondern das Seyn, und zwar das Seyn, dem kein Denken einen Grund oder Anfang finden kann. Wenn die Vernunft sich selbst Gegenstand ist, wenn das Denken sich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philosophie, so ist dieß etwas Zufälliges, die Vernunft ist dabei nicht in ihrer reinen Substantialität und Wesentlichkeit. Ist sie aber in dieser (zieht sie sich also nicht auf sich selbst zurück, sucht sie nicht in sich selbst das Objekt), so kann ihr als unendlicher Potenz des Erkennens nur der unendliche Actus entsprechen. Ihrer bloßen Natur nach setzt sie nur das unendlich Seyende; umgekehrt also ist sie im Seyen desselben wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonita, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den sie darum nun auch ewig besitzt.

Das unendlich Existirende ist also der unmittelbare Vernunftbegriff, zu dem die von sich selbst freie, d. h. nicht sich selbst Objekt seyende Vernunft — die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat, erst

nur ein hypothetisches war. Wenn es ein Seyn gibt, so ist das Seyende selbst ein nothwendiger Gedanke. In seinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber ist es das unmittelbar Seynkönnende u. s. f. (denn ich will nicht diese ganze Reihe von Bestimmungen wiederholen), aber diese ganze Folge, wie Sie selbst sehen, beruht auf der Voraussetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke des Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich nothwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seyende begründet sey, ist vielmehr dieses abstrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seyende kommen kann. Nun steht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann sagen, die Philosophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieser Zweifel bezieht sich immer nur auf dieses wirkliche, auf das bestimmte vorliegende, wie z. B. diejenigen Philosophen, die man Idealisten zu nennen pflegt, die reelle Existenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieses Zweifels hat, vernünftiger Weise, immer nur den Sinn, ob dieses Wirkliche, z. B. ob das Körperliche, das wahre Wirkliche sey, im Grunde setzt also dieser Zweifel das wahre Wirkliche selbst voraus, er will sich nur nicht das bloß scheinbare für das wahre geben lassen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen den Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, so würde der Anhänger des Parmenides z. B. seine eigne Voraussetzung, die Voraussetzung des abstrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abstrakten

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns sind — dieses Wirkliche kann eben nur der Geist sey. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seyns, sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten sie erst nach der Hand, ex post oder post actum hervor.

Jene Möglichkeiten sind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geistes oder seines Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie des Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabsichtigt worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das sind sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, ἀρχαί, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist natürlich, daß die Philosophie zuerst und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein nicht-ursprüngliches sich darstellt — überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigen verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging großentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z. B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder