

# Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie\*

Von KLAUS HEMMERLE (Freiburg i.Br.)

Schelling entwickelt in seiner „Darstellung des philosophischen Empirismus“, an der Wende zur Spätphilosophie, ein eigentümliches Verständnis des Wortes „Tatsache“. Seine Beispiele erläutern am raschesten, was er meint: „Die wahre Tatsache ist jederzeit etwas Innerliches. Die Tatsache einer gewonnenen Schlacht z. B. sind nicht die einzelnen Angriffe, Kanonenschüsse usw., oder was sonst von der Sache bloß äußerlich wahrgenommen werden kann. Die wahre, die eigentliche Tatsache ist nur im Geiste des Feldherrn. Die rohe, bloß äußere Tatsache eines Buches ist, daß hier Buchstaben und Wörter neben- und nacheinander stehen; aber was in diesem Buch die *wahre* Tatsache ist, weiß nur der, der es versteht ... Aus diesem Beispiel erhellt, daß in allen möglichen Untersuchungen die Ausmittlung der reinen, der wahren Tatsache das Erste und Wichtigste, aber auch zugleich das Schwerste ist“ (Schellings Werke, herausg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856 ff, X 227/8).

Tatsache ist für Schelling also nicht der registrierbare Aufprall eines blinden Daß, welches als in sich selbstverständlich vom Erkennen fraglos hingenommen würde; Tatsache ist vielmehr das in den registrierbaren Einzelheiten und Äußerlichkeiten ebenso sich verbergende wie sich eröffnende Eine, das sie als bloße Einzelheiten und Äußerlichkeiten dahinein überholt, in einen Sinn- und Bedeutungszusammenhang zu gehören und zugleich ihn zu entfalten und zu vermitteln.

Wir sind an den scholastischen und auch noch an den kantischen Begriff von res und Realität erinnert; nur daß der sachhafte Gehalt des Wesens bei Schelling nicht als fertig vorliegend und von außen umgrenzbar gedacht ist, sondern eben als *Tat-Sache*, als sich ereignend und zusprechend, als Identität von res und actus, von Gehalt und Geschehen. Das Erscheinende und sein Erscheinen sind eines. Wir geraten in die Nähe zu grundlegenden phänomenologischen Gedankengängen (etwa in den ersten Paragraphen von „Sein und Zeit“).

Fragt man nach der „Tatsache“ in Schellings Spätphilosophie, nach dem einen Inhalt, von dem aus sie im Ganzen verständlich wird, so läßt sich auf die sog. „Potenzenlehre“ verweisen. Was diese These sagt, und was die „Potenzenlehre“ des späten Schellings selbst besagt, bleibt im folgenden zu klären.

Die Ermittlung dieser Tatsache selbst aus dem Text und auch ihr Beleg durch den Text soll vor der bloßen Mitteilung des Ermittelten zurücktreten, weil nur

---

\* Nachfolgende Überlegungen wurden erstmals im Rahmen eines Seminars von Prof. Dr. B. Welte (Freiburg) über den Ansatz der Religionsphilosophie beim späten Schelling vorgetragen. Um des Überblickes willen wurde die thesenhafte Vereinfachung beibehalten.

so im begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes ein Mitvollzug des Gedankens selbst erschlossen werden kann.

Um einen groben und vorläufigen Umriss zu entwerfen: Potenzenlehre heißt: Es gibt drei und nur drei Grund- und Urbegriffe des Denkens; aus ihnen und ihrem Verhältnis zueinander sind alle Inhalte des Denkens und Seins in ihrer genetischen Verknüpfung abzuleiten. Da sie, als Ur- und Grundbegriffe, gleichwohl nicht in sich selbst stehen, also nicht Begriffe ihrer selbst sind, implizieren sie auch ihr Verhältnis zu dem, dessen Begriff sie sind, sie sind also nicht nur die Begriffe aller anderen Begriffe, sondern auch und gerade die Begriffe des diesseits und jenseits des Begriffes Stehenden, des Anderen allen Begriffes. Sie leisten nicht nur die Ableitung alles Begreiflichen, sondern erschließen auch die Begreiflichkeit alles Unableitbaren.

So ergeben sich drei Ebenen, in denen sie je neu zu bedenken sind:

1. das reine Denken, das sie allererst gewinnt;
2. die rationale Philosophie, die sie in ihre immanente Konsequenz hinein verfolgt;
3. die positive Philosophie, die, von ihnen selbst über sie selbst hinausverwiesen, mit ihrer Hilfe jenes begreift, was sich aus ihnen gerade nicht mehr ableiten läßt.

Diese drei Ebenen, die dreibödige Bühne sozusagen, auf der sich die Urbegriffe und in ihnen die Philosophie im ganzen durchspielen, sind indessen nichts äußerlich Zusätzliches zu den Grundbegriffen, sondern werden von ihrer inneren Dynamik selbst erzeugt. Es ließe sich zeigen, wie keine Stelle und keine Wendung im verschlungenen Gestaltenzug der Spätphilosophie Schellings aus dem Spannungsfeld der drei Urbegriffe herausfallen, wie diese, in freilich reicher Abwandlung, die einzigen Konstruktionselemente sind, aus denen das Ganze sich fügt. Doch was sind diese drei Urbegriffe, die in der Folge den Namen der Potenzen annehmen werden?

Wir tun gut daran, diese Frage zurückzustellen und uns in einem *Vor-Gang* zunächst wie von außen orientieren, ehe wir uns in den *Gang* der Potenzenlehre hineinbegeben, in dem die Tat-Sache der Urbegriffe sich, unserem Verständnis von Tatsache gemäß, zu entfalten vermag. Diesem Mitgehen des Ganges der Potenzenlehre soll sodann noch ein kritischer *Nach-Gang*, wenigstens der Versuch einiger Wegweisungen zu einem solchen Nachgang, folgen.

### *I. Vor-Gang der Potenzenlehre*

Der orientierende Vor-Gang soll dreifach angesetzt werden:

1. Wir wollen vorab die drei Ebenen der Gedankenentwicklung deutlicher in unseren Blick bekommen, die „Bühne“, auf welcher sich der Gedanke entfaltet.
2. Wir wollen sodann eine Vermutung darüber aussprechen, was hinter den Urbegriffen und ihrem Zusammenspiel steckt, sie selbst also auf eine einzige in ihnen verschwiegene Tatsache zurückführen, den einen Spieler also

an sich selbst zu Gesicht bekommen, der auf dieser Bühne seine verschiedenen Rollen spielt.

3. Und schließlich wollen wir den zeitlichen Vorgang der Potenzenlehre in den Grundzügen der früheren Philosophie Schellings andeuten, das Vorspiel zu dem Spiel, um das es hier geht.

### 1.

Die drei Ebenen, reines Denken, rein rationale oder negative Philosophie und positive Philosophie bezeichnen den auch unter Umgehung der Potenzenlehre anschaulich zu machenden Ansatz der Spätphilosophie Schellings im ganzen.

Diese vorläufige „Umgehung“ der Potenzenlehre hat für uns den Sinn, sie zu umkreisen und aus der Kontur solchen Umkreises her seine Mitte anfänglich zu fixieren.

Was bedeuten also diese drei Ebenen der Schellingschen Spätphilosophie? Philosophie ist kein Drauflosdenken, sondern Denken, das denkend sich selbst durchsichtig zu sein versucht, sie ist Denken, das nicht nur denkt, sondern weiß was es tut, indem es denkt. Jede Instanz, die dem Denken etwas von außen zu-trägt, muß sich vor dem Denken verantworten, vom Denken verstanden, vom Denken also letztlich ins Denken übersetzt und eingeholt werden, Denken kann keine Quelle außerhalb seiner selbst anerkennen; denn was aus ihr flösse, müßte zumindest auch aus dem Denken zugleich erfließen – sonst wäre es ja ungedacht, unverstanden im Denken. Das Denken versteht und denkt nur, was es tut, was es also nicht nur in sich selbst einbringt, sondern aus sich selbst hervorbringt (vgl. etwa XIII 56/57, 74, XI 375).

Der Weg des Denkens zu seiner alleinigen und umgreifenden Ursprünglichkeit ist für Schelling der Weg von Kant über Fichte zu seiner Frühphilosophie. Besonders eindrucksvoll ist dieser – wiederholt von ihm erwogene – geschichtliche Gang der Philosophie in ihren Anfang, und das heißt also ins reine Denken, in der 11. und 12. Vorlesung der Philosophie der Mythologie dargetan (XI 255–294).

Die erste und ursprüngliche Ebene der Philosophie ist demnach das reine Denken. Dieses reine Denken, das nichts von außerhalb, sondern alles aus sich selbst nimmt, in sich selbst hineinhört und sich abtastet, in welchem das Denken – unmittelbar zu sich selbst – sich selbst allererst erfährt, und in welchem es nur eines, nur ein Berühren und Nennen (vgl. bes. XI 355, 326, 303/4) gibt, bedenkt Schelling in den anschließenden Vorlesungen (13. bis 16., XI 295–385).

Das Überraschende hierbei aber ist dies: Denken ist gerade in dieser seiner Reinheit, seiner Zuwendung zu sich selbst keine verschlossene Kugel, es ist über sich hinausgewandt. Es findet sich in der Frage: Was bin ich selbst? gerade als dieser Frage voraus von sich weggewandt. Seine erste Frage heißt nicht: Was bin ich?, sondern in ihr liegt ihr die andere Frage voraus: Was ist?

Denken denkt, was immer es denkt, in der Hinaussicht auf das Sein. Schon das reine Denken denkt seine Bestimmungen nicht als Denkbestimmungen, sondern als Bestimmungen dessen, was ist (vgl. XIII 101/2, 60, X 332/3, XI 295

Anm.). Indem Denken nichts anderes als seinen Inhalt denkt, denkt es seinen Inhalt als das Andere des bloßen Denkens. Denken ist mit sich gleich nur als mit sich ungleich, identisch mit sich nur im Bezug über sich hinaus.

Das ist keine Einschränkung der Alleinigkeit des Denkens, sondern ihr Vollzug. Denn Denken ist eben Vollzug, Ausgang, Hervorgang, Sich-Übersteigen also.

Aus diesem Grunde kann das Denken auch nicht reines Denken bleiben, es muß sich anwenden können auf das, was ist, nur so ist es Erkenntnis, Wissen. Denken drängt zur Wissenschaft, wie Schelling ausführt (vgl. XI 364).

Aber eben zu einer Wissenschaft, die im Ausgang vom Denken nicht denkfremde Elemente als Hilfsinstanzen in sich hineinnimmt, d. h. sie so gerade nicht in sich hineinnähme, denn nur das vom Denken Gedachte ist in ihm (vgl. XI 369). So steht das Denken in einem Dilemma. Es kann nur in sich haben, was es aus sich hat, was es hervorbringt, und hat aus sich doch, je auf das Andere seiner aus zu sein, das, was ist und also nicht bloß gedacht ist, zu meinen.

Die Lösung, wenigstens die nächste und vorläufige, die den Namen der „πρώτη ἐπιστήμη“ (XI 367, vgl. 365 f.; XIII 151), der ersten Wissenschaft erhält, ist die rein rationale, von ihrem Ende her allerdings als negativ zu kennzeichnende Philosophie – sie die zweite der drei Ebenen der Philosophie im ganzen.

Wie verläuft sie? Sie entwirft aus dem Denken, aus seinen immanenten Grundelementen heraus das, was ist. Reines Denken fand bloß diese Grundelemente und in ihnen den Bezug und die Bestimmung zum Sein. Rationale Philosophie operiert mit diesen Elementen und konstruiert aus ihnen, was ist (vgl. etwa XIII 64–66, XI 376–378). Das Denken vermittelt in dieser rationalen Philosophie seinen unmittelbaren Inhalt mit sich selbst, gewinnt ihn zurück auf dem Weg des Geschehens, der Durchführung seiner immanenten Thematik (vgl. XI 365). Unmittelbar meint der Inhalt des Denkens, meint das Denken selbst das, was ist. Nun geht es darum, das in solcher Intentionalität Eingeschlossene zu ermitteln, es denkend heraus- und auszuführen, es dem Denken vorzustellen, so daß es sagen kann: Ja, das ist es, was ich schon anfänglich gemeint und gewollt habe, hier bin ich mit mir eins, denn hier bin ich eins mit dem, was ist!

Hier scheint das Dilemma also gelöst: Das Denken bleibt in sich – die Erfahrung ist ihm nicht eigentlich Quelle, sondern nur Kontrolle bei seiner Operation (vgl. XIII 62) –, und zugleich leitet das Denken doch aus sich ab, was ist, es überschreitet sich ins Sein.

Gleichwohl ist die Lösung nur scheinbar. In der 24. Vorlesung der Philosophie der Mythologie (XI 553–572), dem Schlußstück ihrer philosophischen Einleitung, bricht diese Scheinbarkeit besonders deutlich durch: Das Denken hat sich das, was ist, – g e d a c h t. Es hat alles erfahrbare Sein entworfen, doch sein Entwurf als solcher, das Denken selbst als solches vermag nur, was sein *kann*. Daß es wirklich ist, dieses Entworfenen und Erdachten, bleibt einfachhin entgegnenzunehmen und kann auf keine Weise erstellt werden vom Denken.

Schellings Bestürzung darüber mag sonderbar erscheinen, wenn man in Anschlag bringt, wie wenig ihn der Umstand störte, in der Erfahrung die beiläufige Kontrolle der denkenden Ableitung alles Seienden in seiner ontologischen

Geschichte zu haben. Doch nicht so sehr das betrifft ihn, daß es Erfahrung gibt als einen nachträglichen, bestätigenden Zugang zu dem apriorisch Konstruierten der Vernunft, sondern etwas anderes: Wenn Denken bloßes Konstruieren und Ableiten ist, dann hat es schon immer alles abgeleitet und konstruiert, dann ist es eigentlich schon immer am Ende, es findet sich vor und findet die von ihm abgeleitete Welt vor, so aber ist es gerade von sich abgeschnitten, sich entzogen, sein Wesen: nämlich zu vollziehen, zu vollbringen, hervorzubringen, ist ihm weggerückt in ein Perfectum. Aus sich selbst, aus seiner Alleinigkeit kann es nur, was es schon tat, es kann eigentlich: nichts, hat sein Können schon verbraucht und verwendet, ist in ihm gefangen als in seiner ohnmächtigen Macht (vgl. auch XIII 352).

Die Erfahrung, besser: die Wirklichkeit des Seienden als erfahrbare, als äußerlich und von außen dem Denken belegend, erhebt sich in einem neuen und anderen, bedrohenden Sinn. Sie ist das vom Denken Vollbrachte, die vollstreckte Tat des Denkens, die sich diesem nun wie von außen auferlegt, es je neu anruft und anfordert, aber in ihrem Fertig- und Zu-Ende-Sein das Denken je auch wieder auf sich zurückwirft. Das Seiende, wie es ist, zeigt sich als zugleich widerständig gegen das Denken, getrennt von ihm, und doch konstituiert vom Denken (vgl. XI 517, 463 in Spannung zu 559/60). Denken selbst erweist sich daran als mit sich selbst im Zwiespalt.

Nur wenn das Denken sich neu als Beziehung verstehen könnte, nur wenn es aus seiner Selbst-Anfänglichkeit gerückt und als Möglichkeit eines anderen Anfangens zu verstehen wäre, d. h. als Medium rufender und antwortender Freiheit, so könnte es aus seiner Verstrickung in sich selbst als in die bloße Vergangenheit seiner wesenhaften Zukünftigkeit erlöst werden.

Die notvolle Erfahrung des Denkens im Gegenüber zu seiner von ihm doch konstruierten Welt fördert den Fortschritt des Denkens auf dem Weg zu sich selbst, stößt es hinein in die dritte Ebene seines Vollzuges, in den Anfang der positiven Philosophie.

Dem Denken widerfährt an dieser Grenze seiner Alleinigkeit die in ihm je geborgene, im bloßen Ableiten und Konstruieren aber verborgene Unselbstverständlichkeit des Seins und seiner selbst: Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Warum ist Vernunft und nicht Unvernunft (vgl. XIII 242, 247)?

Indem das Denken von sich ausgeht, vollzieht es sich mit immanenter Notwendigkeit. Von innen her muß im Denken alles so sein, wie es ist (vgl. etwa XI 375, XIII 128). Aber warum muß es denn so sein, woher kommt seine Notwendigkeit ihm zu, was bringt sie, was bringt das Denken selbst in Gang? Erst wenn es vor sich selbst, und das heißt aus dem Ansatz Schellings ja ebenso: vor dem Sein erstaunt, davor, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts, und davor, daß sich denkendes Entwerfen und Vollbringen dessen, was ist, erhebt und nicht der bloße Schlaf traumloser Stille, reiner Abwesenheit währt: erst wenn ihm solches unselbstverständlich wird, ist Denken bei sich, ist es wirklich zu sich erwacht.

Das Denken ist also nicht nur nach vorwärts über sich hinaus, indem es seine Bestimmungen je schon ins Sein hinein, aufs Sein zu entwirft und in ihnen das Seiende entwirft, es ist auch nach rückwärts über sich hinaus, ist nur unter der

absoluten Voraussetzung, d.h. unter der Voraussetzung des von ihm nicht entworfenen, sondern es zu sich erweckenden Daß, unter der Voraussetzung des unvordenklichen Seins. Gerade sie, diese Voraussetzung, der Vorrang und das Zuvorkommen des lautereren „Ist“ vollendet die Voraussetzungslosigkeit des Denkens (vgl. XIII 152/3). Denken ist nicht nur an sich selbst Entwurf des Seins, sondern an sich selbst Bezeugung des Seins, unabhängig davon, daß dies oder jenes oder überhaupt etwas ist (vgl. XIII 161, Text u. Anm., 162, 242/3).

Doch beachten wir die Stelle, an der dem Denken sein absolutes Prius begegnet ist: Es ist die Stelle, an der es seiner Uneinigkeit mit sich selbst und an der es der Unmöglichkeit, in dieser Uneinigkeit mit sich selbst zu bleiben, inne wurde. In einer Erfahrung des Denkens eröffnet sich so eine dreifache Hinaussicht über das vom Denken bloß Abzuleitende und Herzustellende hinaus auf ein ihm bloß Positives, Gegebenes (vgl. hierzu bes. XIV 3–29):

1. Auf die nicht durchs Denken abzuleitende Herkunft seiner selbst und alles Seienden aus dem absoluten Prius – auf Gott als Schöpfer, auf Schöpfung also, wie sich vom Ende der Bewegung her sagen läßt;

2. Auf die Herkunft des Seienden, so wie es ist, aus dem Denken, aber gerade so aus dem Denken, daß dieses darin nicht eins mit seinem Wesen, daß es der Gefangene seiner Tat ist – auf die Tat des Denkens als Fall also, wie sich wiederum vom Ende her sagen läßt;

3. Auf die in diesem Zwiespalt des Denkens mit sich geforderte, aber nicht ableitbar von ihm leistbare Tat seiner Versöhnung mit sich, mit dem, was ist, und mit dem Schöpfer – auf die Erlösung, um es auch hier vom Ende her zu sagen.

Erstaunlich aber ist wiederum dies: Auch in solch äußerster Verwiesenheit des Denkens über sich hinaus bleibt Schelling doch bei der anfänglich gewonnenen Einsicht, daß im Denken nur sein kann, was vom Denken vollbracht wird. Die Vernunft, im Schlag des absoluten Prius, „wie erstarrt, quasi attonita“ (XIII 165), richtet sich wieder auf und fragt, was das sei, das ihr widerfuhr und dem sie begegnete. Das Denken ist das Zweite, aber als das Zweite ist es das Medium, welches das Erste zu seiner Erstheit allererst befreit. Zuletzt weiß nicht mehr das Denken sich selbst, es ist sich zugewiesen, mit sich beschenkt und beladen, es ist, wenn es ist, notwendig so, wie es ist, und kann nicht sich selbst zustellen, daß es ist, es muß sich entgegennehmen. Aber in ihm weiß das Erste, das absolute Prius sich selbst, nur in der Helle für sich selbst, im Denken seiner selbst ist es nicht bloß dumpfer Schlag, sondern Freiheit, die sich zu sich selbst und zu seinem Anderen als einem ihm Möglichen verhält. Die Negativität des Denkens für sich selbst ist das Medium der Positivität (vgl. XIII 152).

Wie das absolute Prius nur im Denken Gott, und das heißt: Herr des Seins und also Schöpfer ist (vgl. XIII 170, 159/60), so sind auch die beiden anderen Positiva, Fall und Erlösung, notwendig bezogen aufs Denken, nur durch es hindurch sie selbst.

In dieser Unüberholbarkeit des Denkens, in dieser seiner medialen, nicht absoluten Erstheit gründet der Vollzug der positiven Philosophie: das Denken ist die Begreiflichkeit des aus ihm Unableitbaren, bringt es, gerade als das An-

dere, in sich ein und aus sich hervor und ist erst so aus dem anfänglichen Dilemma befreit, zugleich alles aus sich haben, aus sich aber das, was es hat, als seiend und also als nicht bloß gedacht haben zu wollen.

Schelling betont, daß auch ein unmittelbarer Ansatz der positiven Philosophie vom absoluten Prius her möglich ist (vgl. XIII 161, XI 564, XIV 344/5), das Denken geht ja insgeheim von ihm aus, indem es von sich ausgeht. Am Ende seiner Entwicklung gibt Schelling eher dem von uns nachgezeichneten Weg den Vorrang, wie gerade aus seinem letzten Werk, der Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie, erhellt.

Das Ergebnis der so versuchten Ermittlung der drei Ebenen, auf denen sich Schellings Spätphilosophie bewegt, faßt sich in drei Thesenpaare zusammen:

1. Paar:

- a) Denken fängt mit sich selbst an; nur was es aus sich selbst vollzieht, ist gedacht.
- b) Denken geht aber in sich bleibend gerade auf sein Anderes aus, denkt, was es denkt, als seiend, nicht als bloß gedacht.

2. Paar:

- a) Denken wird Wissenschaft, indem es aus sich das, was ist, „ableitet“, alles, was ist, ist nur als vom Denken begriffen und also aus seinem Entwurf her.
- b) Die Ableitung dessen, was ist, durchs Denken ist aber nur Ableitung dessen, was sein kann; Denken ist allen Seins mächtig und ohnmächtig zugleich.

3. Paar:

- a) Das Denken ist nicht nur aus auf das, was ist, es ist auch nur von dem her, daß überhaupt ist, es hat Sein überhaupt, hat den unvordenklichen Actus von Sein zu seiner Voraussetzung.
- b) Gleichwohl vermittelt und erhellt es diese seine Voraussetzung, ist das Medium ihrer eigenen Helle; also ist auch das dem Denken Vorgängige als solches im Denken und Sache des Denkens. Denken hält seinen transzendentalen Anspruch auch angesichts des ihm Transzendenten durch.

2.

Was hat diese Erwägung für unser Thema erbracht?

Doch wohl dies: daß die Ebenen, worauf Schellings Spätphilosophie spielt, zugleich das vorstellen, worum es auf ihnen geht und was auf ihnen spielt. Es geht Schelling ums Denken – er weiß sich als den Vollstrecker des deutschen Idealismus im Idealismus. Indem seine Sache also das Denken ist, das seiner selbst in seiner umgreifenden Ursprünglichkeit inne wurde, differenziert und modifiziert sich ihm dieses Denken.

Denken – der Ursprung und Anfang seiner selbst: ja. Soweit führt die idealistische Grundeinsicht.

Denken – Ableitung alles dessen, was ist, geschehendes Wesen, Wesensgeschichte, Wesen als ontologische Geschichte dessen, was ist: ja. Soweit führt die Leistung des Schellingschen Identitätssystems.

Denken – Ableitung des Seins aus sich allein, Denkprozeß als der reale, ge-

schichtliche Prozeß dessen, daß ist, was ist: nein. Das ist der Anlaß für den späten Schelling, negative und positive Philosophie auszudifferenzieren.

Denken ist selbst ursprünglich nur unter der Voraussetzung der absoluten Ursprünglichkeit des Seins, die in ihm sich hell und über sich hinaus frei wird. Denken ist die Macht des Seins unter der Bedingung der Vormacht des Seins. Denken – daß dabei Denken nicht als bloß menschliche Bemühung, nicht als eine neben dem Sein oder auch neben anderen Verhältnissen zum Sein herlaufende Bewegung oder Fähigkeit angesetzt ist, sondern als die anfängliche Rationalität, als die umfassende Helle schlechthin, in der alles allererst ist, was es ist, versteht sich aufgrund des Ausgeführten von selbst (vgl. XIII 63/64, XI 532) – Denken also ist Macht zum Sein, aber dergestalt, daß es aus sich selbst ohnmächtig dessen ist, wozu es mächtig ist, seiner wahrhaft mächtig nur, sofern es Macht vom Prius des absoluten Seins her, sofern es also die Macht seines absoluten Prius ist. In sich selbst ist Denken notwendig in seinem Fortgang, aber gerade diese Notwendigkeit bindet es, läßt es nicht frei sein, das wirklich sein zu lassen, wozu es fortgeht. In seiner immanenten Notwendigkeit ist das, was es leistet, das je bloß Mögliche, das wirklich Mögliche wird es erst vom absoluten Prius her, als dessen Macht (vgl. XI 564/5, XIII 152–155).

So rückt das Denken ein in den Rang der *Potenz*, die nichts anderes und zugleich das schlechthin Andere ihres ihr folgenden Actus ist, auf den sie nach vorwärts verweist, nichts anderes und das schlechthin Andere zugleich und zuerst auch des sie tragenden Actus, den sie als ihre ermöglichende Voraussetzung bezeugt. Wir haben also im gesamten Gang unserer Überlegung etwas wie „Potenz“ bedacht, indem wir das Denken bedachten.

Das Denken als die Urpotenz – dies ist die eine Tatsache, die sich in den drei Ebenen der Philosophie gebigt.

Schelling spricht indessen von drei Potenzen. Sie falten die immanenten Verhältnisse der Potenz als einer solchen aus, damit sie nicht schon je in ihr Wohin verschlungen, in ihrer immanenten Dynamik aufs Sein zu als sie selbst untergegangen sei, sondern in ihrer medialen Differenz, in der Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Mediums, gegenüber dem sie tragenden und dem von ihr getragenen Actus des Seins bleiben könne. Um Potentialität als solche, Möglichkeit als solche, um somit die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und zwischen begründender und begründeter Wirklichkeit und um die Freiheit der Folge zwischen beiden zu wahren, muß die Potenz schlechthin, muß das Denken schlechthin, in seine drei Potenzen ausgegliedert werden.

### 3.

Geschichtlich hat die Potenzenlehre so ihren vollen Sinn erst in der Spätphilosophie, in welcher die Ambivalenz des Denkens als ohnmächtiger Macht, als Potentialität eben, ins Licht tritt. Als die Konstruktionskomponenten des Seins des Seienden kommen die Potenzen der Spätphilosophie bzw. ihnen entsprechende dynamische Grundelemente allerdings bereits im „System des transzendentalen Idealismus“ und in der Identitätsphilosophie vor.



Was noch erstaunlicher ist: auch die Dialektik des Denkens als ohnmächtiger Macht und auch die drei Positiva, die Unableitbarkeiten, die in der positiven Philosophie in ihren eigentümlichen Begriff drängen, bewegen Schelling insgeheim von Anfang an.

Wir müssen uns auf ganz knappe Hinweise beschränken:

a) Negativität des Denkens in Schellings Frühphilosophie. Im „System des transcendentalen Idealismus“ wird der notwendige Charakter des alles ableitenden Denkens zugleich mit der Unerzwingbarkeit des Einstiegs in solches Denken gesehen. Diesem Denken eignet ein „ästhetischer“ Grundcharakter (vgl. III 351), also eignet ihm zugleich und als ein selbes die immanente Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit und die betreffende unkonstruierbare Unselbstverständlichkeit, daß es so etwas gibt. Ich = Ich ist ihm so zugleich ein analytischer und ein synthetischer Satz (vgl. III 372).

b) Um auf die Positiva zu deuten, die in Schellings Anlaß der Philosophie eingeschlossen sind: Werner Marx verwies in seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus“ (Stuttgart 1964) auf die Situation der Vereinzelung und Trennung, die als Grundsituation des Menschen und der Welt vom jungen Schelling erfahren, ihn auf das die Philosophie übersteigende Ziel der universalen Versöhnung hin den Weg des Philosophierens einschlagen ließ. Schelling spricht davon in den „Ideen zur Philosophie der Natur“ von 1797 (siehe besonders II 14).

c) Wie sind die Potenzen der Spätphilosophie vorbereitet? Im „System des transcendentalen Idealismus“ will Schelling alles Sein aus zwei Grundrichtungen des Denkens ableiten, die sich gegenseitig bedingen und weiterreiben, und in denen das Denken sich selbst zu vollbringen und zugleich zu sich einzuholen trachtet. Denken geht unmittelbar aus, aber es verlöre sich im Ausgang, wenn es diesen nicht auf sich bezöge und durch diese attraktive Grundtendenz seine expansive begrenzte. Aus diesem Wider- und Zusammenspiel von Expansion und Attraktion entwirft Schelling den gesamten Kosmos des natürlichen und des geistigen Seins (vgl. besonders III 377–394).

Die Identitätsphilosophie der folgenden Jahre steigert diesen Versuch. Das einzige, was in allem Seienden ist, offenbar, anwesend und zugleich doch je verborgen und entzogen, ist die unbedingte Identität, diese nicht als passives Ergebnis, sondern als das schlechthin Gewährende, aktiv alles mit sich, sich mit allem und sich so doch mit nichts Gleichende gedacht. Sie ist das, was sich gleich ist, Subjekt, Träger der Gleichung, ist zugleich das, womit das sich Gleiche gleich ist, das Objekt, das Prädikat, und ist die vollzogene Gleichheit von Subjekt und Prädikat, ihre Indifferenzierung, die sie aus aller bloßen Besonderheit zurücknimmt da hinein, daß in allem nur die Gleichung, nur dies ist, daß ist, was ist. Subjekt – Objekt – Indifferenz sind die drei Punkte, durch die der Kreis der geschehenen Identität läuft, dessen aktive Mitte das nur so Vollbrachte und zugleich doch an sich selbst nie Vollbrachte ist (vgl. z. B. V 374).

## II. Gang der Potenzenlehre

Aus dem gewonnenen Verständnis heraus gilt es nun, Entwicklung und Gang der Potenzen unmittelbar in der Spätphilosophie zu verfolgen.

### 1.

Wie erfährt das reine Denken sich selbst, seinen Inhalt, als was stellt er sich ihm dar?

Dies ist die eröffnende Frage. Schelling selbst weist darauf hin, daß es hier nur eine eigentümliche Weise von „Induktion“ (vgl. XI 297–302), ein „Versuchen, es zu denken“ (XI 303) gibt, dem als Urvernehmen nichts anderes vor-  
aufgeht.

Das Denken kann ansetzen wie immer (zum folgenden bes. XI 302–320, XIII 76–79, ferner materialiter auch 204–239), es denkt sich etwas, und dieses „etwas“ ist ihm die Bestimmung von etwas, das ohne diese Bestimmung unbestimmt, aber auf Bestimmung hin offen, jenes ist, woran diese Bestimmung eben vorkommt, ihr Subjekt. Radikal gefaßt: Denken interessiert sich für das, was ist, überhaupt und im ganzen. Es setzt unmittelbar das Seiende, aber setzt es als Voraussetzung, von der es gleich und unwillkürlich weitergeht, es sagt oder erwägt doch: Das, was ist, ist dies oder vielleicht jenes oder auch nichts oder alles. Und nun gilt es eben, das Denken vor diesem Fortgang zur Bestimmung, in seinem noch unvollstreckten Ansatz zur Auslegung, Bestimmung und Prädikation zu fassen, bei seinem ersten, seiner Voraussetzung, dem noch ohne alle Differenzierung unmittelbar gesetzten Seienden, es zu fassen auf seinem sich noch nicht ins Vielerlei möglichen Fortgangs entsprungenen Ur-Sprung. Hier setzt es das, was ist, das Seiende als reine Offenheit vor allem Prädikat. Und das heißt zweierlei zugleich und als ein selbes: Es setzt das Seiende als Subjekt, als Voraussetzung und Unterlage jeder möglichen Bestimmung, und setzt das Seiende somit als sein-könnend, in der unverbrauchten und unverengten universalen Öffnung zu jedem Prädikat hin.

Das Seiende als Seinkönnendes, als Subjekt schlechthin, das aller Prädizierung und somit Entscheidung und Bestimmung voraus- und unter-liegt, ist das in jedem Gedanken vorweg Gedachte.

Es in seinem Status reiner Subjektivität, reinen Könnens denkend festzuhalten, scheint etwas Künstliches zu sein – unversehens, wider Willen entschlüpft dem Denken das Seiende in das, was es ist, in seine vielfach, ja unabsehbar möglichen Prädikate. Das Seinkönnen ist ganz natürlich und von selbst im Übergang zum Sein, will sagen: zum logischen Sein, zur logischen Bestimmtheit als dies oder das. Doch nicht nur eine solche selbstmächtige Tendenz nach vorne wohnt in diesem Urbegriff des Subjektes; das Denken möchte ja nicht nur blindlings Seiendes setzen, will sich bei seinem Tun nicht entraten und sein Getanes nicht sich entraten lassen, sondern es will sich und also das Seiende im Ursprung hell haben, denkend von Anfang an es begleiten, indem es denkend es setzt – und darin eben ist ihm dieser erste Begriff des Seienden als des Subjektes, als des Seinkönnenden unterlaufen.

Indem es aber ihm unterlief, ist ihm bereits ein zweiter unterlaufen, ist das Seiende ihm in seiner zweiten Bestimmung zugefallen. Zweiten Bestimmung? Es war doch zuerst gerade ohne Bestimmung gedacht, als reines Subjekt. Aber eben doch: *als* Subjekt! Das Seiende nicht als dies oder jenes zu nehmen, nimmt es gleichwohl als etwas – freilich im anderen Sinn, in der entgegengesetzten Richtung als denen der endlichen Prädikation. Indem das Denken das Seiende in seiner reinen Subjektivität, in seinem reinen Seinkönnen faßt, wird ihm die Lauterkeit dieses universalen Könnens selbst zum Gehalt, zur universalen, alles, wenn auch noch ungeschieden in sich wahren Bestimmung, zur – logischen – Wirklichkeit; diese wird nicht erst im Übergang der Möglichkeit von sich weg und aus sich heraus erreicht, sondern ist mit ihr identisch, ihre innere Fülle, das, was sie ist. Indem das, was ist, als Subjekt, als unentschieden unendlich bestimmbar gesetzt ist, ist doch auch zugleich gesetzt, daß das, was ist, ist, was es ist, gleichviel was es nun sei. Dem reinen Subjekt entspricht ein ebenso reines, universales *Objekt*, dem anfänglichen Seinkönnen ein *reines Sein*, das gleichweit wie das Können von jedem einzelnen, gesetzten, seiner Möglichkeit entsprungene Sein eines Seienden entfernt ist, und kraft dessen das Können es selbst zu sein, also zurückgehalten zu werden vermag vom aufzehrenden Umschlag in die äußere Verwirklichung.

Es muß der Klarheit halber bemerkt werden, daß mit dieser Bestimmung des reinen Seins nicht das im Übergang zur positiven Philosophie genannte „absolute Prius“ allen Denkens gemeint ist, sondern eine Bestimmung des Seienden und des Denkens, also eine Bestimmung im Denken (vgl. XI 313, auch XIII 242).

Zu sehen, daß das, was ist, zum voraus schlechterdings alles – also auch nichts – sein kann, ist dasselbe, wie sein Gegenteil zu sehen: daß alles ist, was es ist, gleichviel ob etwas ist oder nichts ist.

Während der Blick des Subjektes, des Seinkönnenden nach vorne gerichtet war, aufs mögliche Prädikat, auf den Umschlag in die Wirklichkeit als Verwirklichung, ist das reine Objekt, das rein Seiende, ohne Wegblick von sich selbst, ohne unmittelbaren Bezug auf ein anderes seiner selbst. Wie Schelling sagt: das rein Seiende ist „unselbstisch“, selbstlos (z. B. XIII 220).

Der zweite Urbegriff ist gleich ursprünglich wie der erste und kann doch nicht an erster Stelle vom Denken gesetzt werden, er erschließt sich in seiner unabhängig in sich ruhenden Objektivität und als diese nur, indem das Denken zu denken beginnt, und das heißt: das Seiende als Subjekt, als Seinkönnendes setzt.

Indem das Denken aber seine zweite Bestimmung setzt, hat es sich auch schon zu der dritten aufgemacht. Es ist ja denkend mitgegangen, indem es von der in sich angehaltenen ersten, dem Subjekt, zu jenem fortging, was es als Gehalt seiner selbst allein in sich festhalten, vor dem Umschlag und Fortriß aus sich selbst bewahren konnte, indem es also fortging zum Objekt, zum rein Seienden. Und es hat nichts anderes dabei gedacht, sondern dasselbe, hat entdeckt: die Urmöglichkeit ist nicht das von sich weg unvordenklich Verschwundene, son-

dern sie *ist* Möglichkeit, ist, was sie ist; indem sie ist, ist zugleich damit: daß alles ist, was es ist.

Der Satz, der das Subjekt, das Seinkönnende, auszusprechen vermöchte, lautet: Das, was ist, kann alles sein. Der Satz, der das Objekt, das rein Seiende auszusprechen vermöchte, lautet: Alles ist, was es ist. Und beide Sätze sagen dasselbe. Also hat das Denken dasselbe gedacht, da es Können und da es Sein, da es Subjekt und da es Objekt dachte.

Schelling spricht hier vom „ausgeschlossenen Dritten“ (XI 303–312, XIII 218–222): Kontradiktorische Gegensätze schließen ein Drittes so aus, daß es nicht sein kann. Gegensätze, die nicht wie die kontradiktorischen den universalen Raum des Seins zwischen sich aufteilen, sondern ihn von zwei unter sich entgegengesetzten Gesichtspunkten her je ganz ausfüllen, also reine und universale Gegensätze, schließen ein Drittes, nämlich ihr als solches gesetztes Zugleichsein aus auf die Weise, daß es aus solchem Gegensatz hervorgeht. Dasselbe, was das reine Subjekt ist, ist auch das reine Objekt und umgekehrt, dasselbe, was das reine Können ist, ist auch das reine Sein und umgekehrt, weil beide, Sein und Können nicht in dem bloß verwirklichten, also die Potenz in sich aufzehrenden Sein innestehen, in welchem der kontradiktorische Gegensatz statthätte.

Also ist das, was das Subjekt und das Objekt, das Sein und das Können ist, auch das Zugleich von beiden, das, dem das Sein sein Können und das Können sein Sein nicht mindert, das Subjekt-Objekt, das sich zu sich selbst Verhaltende, der Geist. Die Kerze kann nur soviel brennen, wie sie nicht schon verbrannt ist, das Geistige wird als solches durch seinen Akt nicht in der Potenz vermindert, es hat sich, indem es sich gibt, und soviel es sich gibt.

Mit dieser letzten Bestimmung des Seienden im reinen Denken bringt das Denken sich selbst in sein Gedachtes ein, indem es in dieses, ins Seiende, die Geiststruktur einträgt: die des Sich-Habens im Sich-Geben.

Der Begriff des Seienden in seiner Ursprünglichkeit, im reinen Denken gefaßt, hat also diese drei Elemente: Subjekt – Objekt – Subjekt-Objekt bzw. Seinkönnendes – rein Seiendes – im Sein Seinkönnendes. Das heißt: Das Seiende kann alles sein. – Alles ist, was es ist. – Weil alles ist, was es ist, kann alles sein.

Freilich steht für Schelling vor allen diesen Aussagen über das Seiende die Klammer: So ist es, wenn das Seiende ist. Der „hypothetische“ Charakter beschränkt sich nicht aufs Seinkönnende, sondern geht von ihm aus auf die gesamte Entwicklung notwendig über (vgl. XIII 241/2, XI 376).

Die dritte und letzte Bestimmung des Seienden im reinen Denken ist indessen nicht der letzte Gedanke des reinen Denkens. Indem das Denken nämlich seine drei Grundbegriffe überschaut, entdeckt es nicht nur, daß es in ihnen dasselbe gedacht hat, sondern auch, daß es in ihnen eines gedacht hat, welches dieses Gedachte, welches das Seiende ist. Es hat im ganzen also nur ein Wesen entworfen, etwas, das aus der Kraft des Denkens als Denken nur Möglichkeit, nur Figur, nur Potenz, nur Auslegung ist. Es meint in seinen drei Bestimmungen nicht eine vierte, aber es meint ein Eines, das nicht mehr in einem Begriff aufgeht, sondern dessen Begriff das Zugleich der drei Urbegriffe ist, das selbst aber gerade kein Begriff mehr, sondern das absolute Jenseits allen Begriffes ist; es meint, wie

Schelling in der 13. Vorlesung der Einleitung in die Mythologie sagt, ἀὐτὸ τὸ ὄν oder: das „das Seiende-seiende“ (XI 314 u. 313).

„Zur Wirklichkeit wird es“ – das vom reinen Denken Ermittelte nämlich – „erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas ist, das diese Möglichkeit *ist*, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was die Möglichkeiten *Ist*, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit sein“ (XI 313). Das aus den drei Elementen, die so als Potenzen offen werden, entworfenen Seiende erschöpft die Möglichkeit dessen, was sein kann, ist dessen ganze und ausschließliche Grundfigur, aber als vom Denken in sich erzeugt eben nur Figur, die auf jene Voraussetzung als das sie seiende, in ihr sein Wesen habende absolute Daß verweist, das sich im reinen Denken als einem solchen zugleich bezeugt und entzieht.

Das reine Denken findet an seinem Ende so einen höchst merkwürdigen Befund. Es hat als Denken ermittelt, was das Seiende ist, hat in diesem Wesens- und Potenzbegriff, den es als seinen mit sich, dem Denken, identischen Inhalt gewonnen hat, auch das Prinzip, die absolute Voraussetzung, jenes, welches das Seiende ist, den es tragenden Actus impliziert. Aber gerade diese Implikation ist die Not des Denkens, die es über sich hinaustreibt. Das Denken hat, wie Schelling sagt, das Prinzip, aber es hat es nicht *als* Prinzip (XI 365). Das Prinzip ist das in seinem Wesen, dem Seienden, der Potenz, Mitgedachte, Vorausgesetzte, aber so ist es vom Denken bemächtigt, in den vom Denken gewonnenen, vom Denken ihm zugewiesenen Begriff eingeschlossen, dieser Begriff ist nicht als die Potenz, als die Mächtigkeit des Prinzips im Denken da.

## 2.

Hier setzt die Aufgabe der rationalen Philosophie als einer – und dieses Wort ist hier im positiven Sinne gebraucht – negativen Philosophie ein. Indem sie Begriff und Potenz als Begriff und Potenz eines ihnen folgenden, erst zu verwirklichenden Seins versteht, indem sie als die bloße Potentialität des Begriffes wegschafft in der Ableitung des möglichen Seins, legt sie das Prinzip als solches frei; in der Unmittelbarkeit zu ihm hin, die das Denken am Ende der negativen Philosophie erreicht, kann es sich, kann es seinen Begriff und seine Potenz neu vom Prinzip her als Mächtigkeit verstehen, kann die positive Philosophie also beginnen.

Negative Philosophie ist negierende, wegschaffende, das Prinzip bloßstellende und absondernde, es in seine Freiheit erhebende Philosophie, Aufhebung des als „pantheistisch“ von Schelling gekennzeichneten Grundcharakters der vorläufigen Idee des Seienden, in der alles, Gott und Welt ungeschieden umfaßt sind (vgl. XI 372). Schelling bezieht den hebräischen Begriff des „Heiligen“ als eines Absonderns auf die negative Philosophie und sieht so in ihr den Vollzug der ersten Vaterunserbitte: Geheiligt werde dein Name (vgl. XI 373)!

Diese negative Philosophie hat den Angelpunkt ihrer – allerdings wiederum nur hypothetischen – Bewegung in der ersten Potenz, im Seinkönnenden, die von Schelling ohnehin, und zwar zu Recht, als der Angelpunkt seines Gedan-

kens verstanden wird (vgl. XIII 316). Sie involviert in sich selbst die beiden anderen Potenzen, die sie als Möglichkeit erst gewährleisten, sie hat zugleich den Blick nach vorne aufs von ihr Ermöglichte, wie hinter sich zurück auf das unbedingte Prius ihrer selbst und der Potenzen im ganzen. Die gesamte Bewegung des Gedankens und alle ihre Dimensionen sind so in ihr verknötet.

Wie geht die negative Philosophie vor sich?

Ihr Anfang ist eine hypothetisch angesetzte Entzündung der ersten Potenz (vgl. zum folgenden bes. XI 386–408, auch XIII 204–239). Das heißt also: Das Subjekt, das Seinkönnende, soll seiner natürlichen Tendenz gemäß als sich erhebend, als umschlagend ins Sein gedacht werden. Wir erinnern uns: Dem Denken entlief das reine Subjekt, das alles sein Könnende unversehens in seine Bestimmung, ins Dies oder Das hinein. Das Subjekt als solches ist das Bewegliche, das in seine Bestimmung, ins Sein Schnellende, Möglichkeit drängt zu dem, was in ihr möglich ist. In Schellings Sprache: das Subjekt nimmt für sich selbst Sein an, wird für sich selbst und allein objektiv.

Was hier geschieht, mag ein Beispiel verdeutlichen: Ein Künstler hat seine unmittelbar zur Gestaltung drängende Schaffensmacht, er hat die Fülle ihrer nach außen treibenden Mächtigkeit aber gefaßt als seine ihm innere Welt; was er gestalten kann, lebt zugleich in ihm als Gestalt, ist seine in sich schwingende Innerlichkeit. Er hat schließlich, als ein Drittes, das Wissen, zu sein, was er kann, und zu können, was er ist, und darum das, was er innerlich besitzt, auch nach außen schenken zu können.

Nun erhebt sich in ihm also der Drang: Ich will schaffen. Dieser Drang für sich selbst geht ins Zeug, ist sich loskettende Leidenschaft. Weil der Künstler aber Künstler ist, kommt es nicht zum blinden Ausbruch ungezügelt amorphen Wollens, die innere Welt, die Gestalt in ihm temperiert den Ausbruch. Die gleichgewichtige Ruhe seiner inneren Gestaltenwelt wandelt sich hierbei in eine Anstrengung, in ein bändigendes Wollen: So muß es sein! Äußerung und Konzentration, Überschreitung ins Werk und Begrenzung des Werkes sind die beiden Tendenzen, die wiederum ihr Maß finden am Wissen, wie es sein soll, wie es der Idee gemäß ist, wie es auszufallen hat, damit Sein und Können sich entsprechen, so daß dem Künstler das Werk und der Künstler sich im Werk gefalle.

Leidenschaft des entbundenen Könnens, gestaltende Begrenzung und das beide ins Gleichgewicht setzende ideelle Maß sind die ins Werk gehenden Ursachen, sie treten auf in der genannten Reihenfolge: erst die entwerfende, ins Zeug schießende Entfesselung, dann die zügelnde Begrenzung, am Ende erscheint schließlich die maßgebende Idee, und wenn sie erscheint, erscheint ein weiteres, ein viertes: das entstandene Werk hat in sich selbst ein Wesen, eine Seele, ein Eigenleben, ist ein Eines von einer unsichtbar in ihm alles durchwaltenden Mitte aus. Nicht nur der Künstler ist einander Urgrund, aus dem seine dreifache Schaffenskraft aufbricht und zu Werke geht, das Werk bindet und trägt in sich selbst als seinem eigenen Grund die dreifache Tendenz zur geschehenden Einheit seines Lebens.

Der Künstler war freilich die Voraussetzung seiner Potenzen, nicht ein Viertes, sondern das in ihnen und vor ihnen unzählbare Erste; die „Seele“ des Wer-

kes hingegen, seine aktive Einheit ist rezeptiv, hat die das Werk erbildenden, in es eingehenden Potenzen zur Voraussetzung.

In diesem Beispiel begegnen die Momente der ersten Phase, die Schellings negative Philosophie logisch entwickelt. Die Erhebung der ersten Potenz, des Subjekts aus seiner Subjektivität zum Objekt für sich selbst, das Seinwollen und Bestimmseinwollen des Seinkönnens aus sich selbst, bringt in das Gefüge der Potenzen eine Spannung; die zweite und dritte Potenz, die in ihrer gleichgewichtigen Ruhe keine Spur ihrer Potentialität als einer solchen zeigten, werden alteriert.

Das rein Seiende, die in sich ruhende Objektivität, daß alles ist, was es ist, wird in ihrer Bestreitung durchs eigenmächtige Seinwollen des Subjektes aufgeboten zur beherrschenden Wirksamkeit. Ihr stilles Walten wird zum Herrschen, Wirken, Begrenzen. Das rein Seiende wird zum „Seinmüssenden“ (XI 395, XIII 266). Es muß die erhobene erste Potenz stillen, unterwerfen, ihren Überschritt bestimmen und begrenzen; nur so wird aus einem unartikulierten Aufbruch, aus einem im Selbstseinwollen gerade Unbestimmten, Nichtigen erst etwas Greifbares, Bestimmtes. Indem die beiden ersten Potenzen so untereinander ungleich werden, werden sie der dritten ungleich, auch sie ist potentialisiert, ihr Gleichgewicht von Subjekt und Objekt, Können und Sein ist nicht, sondern erhebt sich zum Maß, zu dem, was sein soll, zum Telos. Die dritte Potenz wird das „Seinsollende“ (XI 395, XIII 266). Sie ist das Maßgebende in dem Prozeß, der als bloßer Widerstreit sich entlaufender Leidenschaft und fixierender Beherrschung nichts wahrhaft Seiendes ergäbe, so aber, unter ihrem Maß, etwas in sich Stehendes und Sinnvolles zeitigt.

Wo dieses Geschehen in universale ontologische Dimensionen hinein gedacht ist, wie bei Schelling, da ist dieses Maß, dieses Telos eben: Geistigkeit. Der gesamte naturale Stufenbau der Welt wird als ein zunehmendes, gegliedertes Zuschkommen der ins Außersich geratenen ersten Potenz konstruiert, bis sie, ganz in die Subjektivität zurückgeführt, die Geistigkeit selbst im Menschen in die Welt durchbrechen läßt (vgl. XI 398/9, 410/12, XIII 287/9, auch 347/8). Im Menschen hat sich das ganze Weltwesen, mehr noch, hat sich das Seiende, das, was Gott ist, zu sich eingeholt und wiederholt.

Die drei Potenzen, Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt bzw. Seinkönnendes, rein Seiendes, Geist, erhalten in der Beziehung auf das durch sie bedingte, ihnen folgende Sein zwei neue Benennungs- und Funktionsreihen.

Sie sind zusammen – dies die erste Reihe – das, was sein wird, haben also in sich, in ihrer Potenzialisierung einen, und zwar einen erschöpfenden, universalen Bezug zum künftigen Sein (vgl. bes. XIII 204). Das Subjekt hat diesen schon von Anfang an und an sich selbst: es ist das Seinkönnende. Das rein Seiende wird zum Seinmüssenden, das Subjekt-Objekt zum Seinsollenden (vgl. bes. XI 395).

In ihrer Potenzialisierung durcheinander sind die Potenzen zugleich Wirkmächte, Ursachen des künftigen Seins geworden – dies die zweite Reihe (vgl. zum folgenden XI 388–397, ferner XIII 279, auch 342). Das Seinkönnende als das ins Zeug Schießende, das sich wollende und doch sich nicht formen könnende

ἀπειρον ist das „ἐξ οὗ“, wird zur *materialen* Ursache – nicht im Sinne äußerer Materialität der Dinge unserer Erfahrung, sondern entsprechend dem, wie die künstlerische Leidenschaft Zeug und Stoff ihres Werkes heißen kann. Das Seinmüssende als das Begrenzende, Zwingende, ins Zerfließen der bloßen Leidenschaft bewältigend Eingreifende ist das „ὅφ“ οὗ“, die *Wirkursache*; das Sein-sollende, das „οὗ ἔνεχα“, die *finale* Ursache.

Noch nicht in Schellings Text übersetzt ist aus unserem Beispiel vom künstlerischen Wirken jenes Vierte, die Seele des Werkes. Schelling nennt es in der Tat die „Seele“ (XI 402), das „τί ἦν εἶναι“ des Aristoteles (XI 403), die „Form“ (XI 406).

Sein Gedanke ist der: Was aus dem Gewirk der Ursachen entsteht, bindet sie in seinem Entstehen aus ihnen, in seinem Bestand also, den es ja nicht aus sich selbst hat, sondern von ihnen, zusammen in den einen Akt seines Seins. Das entstandene Seiende ist aktual das, was die Ursachen sind, gewährt ihnen die rezeptive Einheit und hat in ihr sein relatives Selbstsein. So nimmt Seele als getragenen-tragender Akt der Potenzen die dem anfänglich die Potenzen tragenden Akt des absoluten Seins entsprechende Stelle ein.

„Seele“ ist ein Grundzug allen gewordenen Seins, kommt vor in dem Maße, wie es zum Selbststand kommt, wie das Telos des Ganzen in ihm aufscheint, im eigentlichen und vollen Sinn freilich erst im Schlußgeschöpf, in jenem, welches das ganze Wesen, die ganze Potenz in sich trägt: im Menschen. In ihm vollendet sich die Seele, gelangt sie in ihr Maß: „gewissermaßen alles“ zu sein (vgl. XI 446). Der Mensch, als lebendige Seele geschaffen, ist „instar Dei“ (XI 417). Er hat dasselbe, das ganze Wesen der Potenzen, in ihm ist ihre Spannung gestillt, sind sie zur anfänglichen Ruhe, in der sie Gottes Wesen waren, zurückgekehrt. Und er ist, entsprechend zu Gott, der, der sie ist, wie Gott als der sich zeigte, der ist, was das Seiende ist (hierzu und zum folgenden: XIII 347–349).

Nur der eine Unterschied herrscht: Gott ist Voraussetzung der Potenzen, der Mensch ist unter der Voraussetzung der Potenzen, nur ihrer Herr, sofern er ihr dreifaches Ihn-Umhegen in der unbewegten Ruhe des Paradieses beläßt (vgl. XIII 349, 357).

Die „Seele“, der ursprüngliche Mensch empfindet dieses Gehege, diese Begrenzung seiner selbst nicht als solche, da die begrenzenden Mächte ja im restlosen Gleichgewicht verharren; der Mensch bricht so seinen Vollzug nicht an ihnen, er lebt ohne Reflexion, ohne Rückkehr auf sich, in reiner Wegwendung von sich selbst.

Und doch ist dieses Gleichgewicht auf eine labile Spitze gestellt: auf das Wie-Gott-Seiende, das in diesem „Wie“ Gleichheit mit Ungleichheit verkettet trägt (vgl. XIII 359).

Erinnern wir uns, ehe wir zur Folge weiterdenken, wo wir uns aufhalten: in der negativen Philosophie, in Überlegungen, wie sie zwar auch in der Philosophie der Offenbarung als positiver, wie sie aber zumal im größten und letzten Entwurf der negativen Philosophie, in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie vorkommen (vgl. bes. 18. Vorlesung XI 408–432). Schelling entwirft alles das konstruktiv, hypothetisch aus den Elementen der Potenzen, und



er treibt den Entwurf der Möglichkeit bis zu der Stelle, an welcher er die wirkliche, gegenwärtige Erfahrung unserer selbst erreicht, unsere Befindlichkeit und so zugleich jene Abgesondertheit des Prinzips, jenes Bloßstehen des absoluten Prius, von dem im neuen Ansatz die positive Philosophie anheben kann.

In der Entwicklung des Gedankens stehen wir indessen dort, wo der Seele, wo dem Menschen eine ähnliche Situation widerfährt, wie dem absoluten Prinzip am Ende des reinen Denkens (vgl. XI 419/20). Dort war Gott ‚eingesperrt‘ in die Potenzen, in sie impliziert, es mußte zu seiner Sonderung, zur Freistellung des Prinzips durch Ausscheidung des Potentiellen aus den Potenzen geschritten werden. Hier haben die Potenzen geleistet, was sie leisten können, sie haben in ihrer Mitte ein Gleichbild des Prinzips gesetzt, den Menschen, und sich in ihm wiederhergestellt. Liegt es nicht in der Logik des Geschehens, freilich wiederum hypothetisch, nun die „Sonderung“ des Menschen, seine Trennung aus dem Gehege der Potenzen anzusetzen? Seine ursprüngliche Aufgabe ist die Aufgabe seiner Ambivalenz ins lautere Seinlassen in der die Potenzen wartenden Hinwendung der Seele zu ihrem Ursprung. Doch die Verwechslung liegt nahe; die Möglichkeit, nicht nur wie Gott zu sein, sondern als Gott zu sein, bietet sich an (vgl. XIII 357).

Worin, wenn er geschähe, geschähe dieser „Urzufall“ (XI 464)? Wiederum in der Erregung der ersten Potenz (vgl. XIII 350/1): im Nicht-Seinlassen, sondern Seinwollen. Hier wird die Seele zum „ $\nu\omicron\delta\varsigma$ “ (XI 421, 454–461, 478–481), zur göttlich schaffenden, so aber gerade gegengöttlichen Selbstmacht des Menschen, zum sich selbst vollbringenden „Ich“. Hier geschieht die „Tathandlung“, in welcher der Mensch sich selbst setzt als dieser da. Hier setzt er zugleich die Welt von sich aus neu, heraus aus der Geborgenheit in Gott, hier wird die Welt von der Welt „*praeter Deum*“ zur Welt „*extra Deum*“ (vgl. XIII 352, XI 413, XIV 351).

Hier geschieht mit der Welt im ganzen, was mit dem Menschen geschieht. Wie der Mensch auf sich bezogen, so wird alles, was ist, auf sich bezogen, ins trennende Auseinander, in die erfahrbare Äußerlichkeit gestoßen (vgl. XI 422/3, 464, 467, XIII 350–354). Hier tritt der Mensch in jene Situation, die wir bei der Gewinnung der dritten Ebene Schellingscher Philosophie schon bedachten. Er ist auf der einen Seite der Erreger der Potenzen, schafft aus ihnen die Welt als seine Welt, und fällt darin zugleich doch unter die Übermacht der Potenzen, hat in seiner Tat sein *Können* verwendet, ist getrieben vom unfreien *Müssen*, steht unter der Unseligkeit unerfüllbaren *Sollens* (vgl. in etwa XIII 372–374, XI 553 bis 556). In solchem Gericht seiner Tat über ihn wird offenbar, daß nicht sein, sondern eines anderen die Macht des Seins, die Macht über die Potenzen ist, daß nicht er das Sein anfänglich angefangen hat, sondern das Prinzip, das allein dazu mächtig ist (vgl. Philosophie der Mythologie, 24. Vorlesung XI 553–572).

Hier, an der Stelle, wo die hypothetische Konstruktion eine Welt *extra Deum*, eine äußere Erfahrungswelt erreicht, in der Gott nicht vorkommt, erreicht sie zugleich den Befund wirklicher Erfahrung. Hier ist aber auch der Name Gottes „geheiligt“, ist der absolute Prius nicht mehr das vom Denken Bemächtigte, sondern liegt der Anfang bei ihm.

## 3.

Die Übersetzung des Gewonnenen in die positive Philosophie scheint einfach: Die negative hat abgeleitet, wie es sein kann, wenn es ist. Sie stieß in ihrer Ableitung bis zum Befund der wirklichen Erfahrung, wie es ist, vor. Also ist, durch die Wirklichkeit erwiesen, die negative Philosophie zur positiven geworden, zum aus sich selbst ohnmächtigen, aber von der erfahrenen Wirklichkeit ermächtigen Begreifen der wirklichen Wirklichkeit.

Gleichwohl würde diese Sicht allein dem komplexen Vorgang der positiven Philosophie nicht vollauf gerecht. Was in der negativen und positiven Philosophie, in der vorbegreifenden Hypothese und im nachbegreifenden Verstehen bei Schelling gleich ausfällt, ist nur die Lehre vom Fall. Die Lehre von der Schöpfung hingegen, der innere Ansatz der positiven Philosophie, muß eine Modifikation erfahren.

Angesichts der Entsprechung des begrifflichen Apparates in negativer und positiver Philosophie darf auf eine Ausführung im einzelnen verzichtet werden (vgl. XIV 356). Der Hinweis auf die fundamental neue Funktion der Potenzenlehre in der positiven Philosophie soll genügen.

Drei getrennte Data stehen am Anfang der positiven Philosophie:

1. Das absolute Prius, der urvordenkliche Actus des Seins;
2. Die erfahrbare Welt;
3. Das Denken, das aus seinen Grundbegriffen, den Potenzen, die erfahrbare Welt in ihrem Wasgehalt ableiten kann, ihrer wirklichen Wirklichkeit aber gerade nicht mächtig ist. Das Denken muß hinnehmen, daß die Welt, die nicht sein muß, ist.

Die nächstliegende Aufgabe der positiven Philosophie, ihrer begreifenden Nacharbeit des faktisch Hingenommenen, ist: die Welt als Folge des absoluten Prius zu begreifen, d. h. zu begreifen, wie das absolute Prius eine solche Folge haben kann (vgl. XIII 262–267).

Dieses Können ist noch unbegriffen. Am Anfang der negativen Philosophie stand ja der bloß hypothetisch gesetzte Übergang der ersten Potenz in den Akt ihrer selbst. Wieso dieser Übergang nicht nur in unseren Gedanken, sondern an sich selbst möglich ist, unter der Voraussetzung des absoluten Prius, von ihm her, dies bleibt zu erklären. Es muß also gezeigt werden, wie das absolute Prius zu den Potenzen sich dergestalt verhält, daß es ihre Spannung setzen oder nicht setzen kann, ohne dadurch aufzuhören, absolutes Prius zu sein. Es geht um die Freiheit des Prius in und von den Potenzen, in welcher Freiheit dieses Prius allein Herr der Potenzen, Herr des Seins, also Gott ist (vgl. XIII 267–270, XIV 350).

Das Prius ist durch den Gang der negativen Philosophie abgesondert worden von den Potenzen, jetzt gilt es, dieses Prius neu ihnen zuzuführen, es als Prius einerseits nicht in ihnen untergehen zu lassen und doch es andererseits zu ihnen ins Verhältnis zu setzen, in welchem die Bewegung des Denkens es wahrhaft zum Prinzip hat.

Drei Fragen sind zu stellen:

1. Wie kommt das Prius als solches überhaupt zu den Potenzen?
2. Als was erscheinen von ihm her die Potenzen?
3. Inwiefern sind sie für das absolute Prius wahrhaft Potenzen, Mächtigkeit zu aus und nach ihnen folgendem Sein?

1. Das absolute Prius als absolut unvordenklich ist dem Denken und ist so auch allem Was, allem Wesen vorausgedacht, reiner Actus. Als solches ist es aber doch nur *im* Denken da; ohne das Denken, ohne die es als über allem Begriff begreifende Helle wäre es nicht wahrhaft das Prius – wäre es auch für sich selbst einfachhin nichts. Schelling spricht hiervon in seiner „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ (XI 575–590).

Reines Daß ohne Helle, das wäre ein in blinder Ananke empfangenes, ein sich selbst somit doch bloß zufälliges Sein (XIII 268, auch XIV 337–349). Die Gesellung von Daß und Helle, das Sich-Empfangen des Absoluten erst in dieser Helle, die doch nicht *ihre* Helle, sondern die des in ihr hellen Daß ist: dies ist das Urwunder.

Das Denken, das alles ins Helle rückende Licht ist allein von seiner unvordenklichen Voraussetzung her davon befreit, bloßes Denken als leeres, nur entwerfendes, sein Entworfenes aber nicht vermögendes Denken zu sein.

Das unbedingt vorausgesetzte Daß ist umgekehrt allein durch diese Helle, nur durch die Lichtung des Denkens von seiner eigenen, abstrakt angesetzt: blinden, zufälligen Notwendigkeit befreit (vgl. XIV 338/40, XIII 274). Das unergründliche und unvordenkliche Sich-Zugefallensein von absolutem Daß und es denkend gewahrender Helle ist das Urereignis, ist der göttliche Gott.

So die eigentümlichen Texte zumal der 13. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung (XIII 262–290) zu interpretieren, ist wohl von der erwähnten Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten und den Ausführungen Schellings über die erste Potenz als den Verstand und die Weisheit in Gott (XIII 294–301) gerechtfertigt. Größe und tiefe Problematik dieses Ansatzes können hier nicht weiter erörtert werden.

2. Wenn das absolute Daß gelichtetes Daß ist, oder wie Schelling sagt, „absoluter Geist“, so kehren die mit dem Denken, mit der Lichtung überhaupt identischen Grundbegriffe notwendig an ihm wieder, sie offenbaren sich als die Auslegung dieses Daß, als jenes, *was* es ist. Wird nun der absolute Geist in sich bedacht, ohne die in den Potenzen eingeschlossene Hinaussicht aufs künftige Sein, so zeigen die Potenzen, besser: das was logisch die Potenzen war und real die Potenzen sein wird (vgl. XIII 272), das dreifache Antlitz der Gottheit:

Das an sich gehaltene, in seine absolute Stille verhaltene Können offenbart sich als das „An sich“ Gottes, als sein „reines Selbst“, bloße „Selbstentschlagung“, als jenes, was das Denken im radikalen Lassen seiner selbst, jeden Verlautens und Fassens, in seiner innersten Tiefe zu berühren vermag. Schellings Text hierzu in der erwähnten 12. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung (XIII 251/2) gehört vielleicht zu den eindrucksvollsten des Spätwerkes. Das erste Antlitz der Gottheit, das Ansichsein des absoluten Geistes, erscheint als jenes lebendige Nichts, das, eckhartisch gewendet, im Lassen aller „Eigenschaft“

erstrahlt, es ist, schellingisch weitergedacht, so gerade die Verschwiegenheit, das Verschweigen, eben das reine An-sich dieser Eigenschaft, dieser Subjektivität, dieses entzündlichen Sein-Könnens und -Wollens.

Die zweite Urerfahrung des gelichteten unbedingten Daß, die dem Denken aus dem zweiten Grundbegriff, dem des rein Seienden, erwächst, artikuliert Schelling als das „Für sich“ (vgl. XIII 252/3) Gottes, als sein reines „Sich-Geben“. Derselbe Himmel, der sich ungetrübt an sich und alle Fülle möglicher Gestalten in seinem Nichts verschwiegen hält, auf dem alles sein kann, weil nichts an ihm ist, dieser selbe Himmel ist der grenzenlos von sich weg und so gerade in sich strahlende, das Licht, in dem alles ist, was es ist, wiederum weil er „nichts“, nicht dies oder das ist, er ist reine Gewähr.

Und schließlich geht auch das dritte Grundelement des Denkens ein in das anfängliche denkende Gewahren Gottes. Die Bestimmung des Subjekt-Objekts wird zu der des „im An sich für sich seienden“ Geistes (XIII 257), der Freiheit, welche die Identität des Lassens und des Gebens, des ansich haltenden und gewährenden Nichts, somit des Nichts und der Fülle ist (vgl. XIII 253–256).

Schelling entgeht nicht, daß er in diesen drei Urantlitzen das Geheimnis nicht hat, sondern daß es als das darin sich Zeigende das darin doch auch Voraufgehende, die darin offene, als offen aber gerade entzogene Voraussetzung schlechthin ist. Gott selbst ist nichts von allem, ist auch nicht das Nichts der Gelassenheit, Gewähr und Freiheit (vgl. etwa XIII 259, 255/6).

3. Der Übergang, den Schelling in der Philosophie der Offenbarung zum Potenzialwerden dieser drei Urangesichte Gottes macht, scheint abrupt, äußerlich. Wie in seinem Ansichsein Gott plötzlich und unversehens, wenn auch von Ewigkeit an, die Möglichkeit des Anderen aufscheint, wie sie, als nur nicht auszuschließen, einfach da ist, wird erzählt, nicht erklärt (vgl. XIII 263/65, 267/69). Vielleicht wird dies dem Wunder dessen, daß es „Anderes“ gibt, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts, jedoch indirekt gerade gerecht.

Die Zufälligkeit, mit welcher die Potentialisierung des Wesens in Gott anhebt, ist indessen im Gesamtgang des weiteren Gedankens vermittelt, sie hat ihre Begreiflichkeit nicht vor, sondern nach sich: Indem ihm Ansich, Fürsich und im Ansich Fürsichsein die Möglichkeit seines Anderen vorstellen und zugleich vorstellen, daß er diese Möglichkeit nicht zu ergreifen braucht, „befreien“ ihn diese seine Urantlitze ineins von der Notwendigkeit ihrer selbst, der denkenden Helle als einer dem Unbedingten sein Wesen einfachhin auferlegenden Macht – er ist frei seinem Wesen gegenüber (hierzu vgl. bes. die Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie XIV 335–356).

Doch wie geschieht das? In der Unableitbarkeit der Helle, in welcher das absolute Prius sich hell, also absoluter Geist ist, ist alles hell, ist also auch die Zweiergerichtetheit des unmittelbaren Begriffes dieser Helle, des Seinkönnens als Ansich und über sich hinausdrängendes Können, eingeschlossen (vgl. XIII 278). Eingeschlossen ist darin aber auch die Helle dessen, was mit diesem Seinkönnen geschähe, wäre es sich überlassen: die Helle seiner Alteration und des aus ihr folgenden Prozesses. Das Seinkönnende ist der „Verstand“, die Voraussicht, die Weisheit Gottes. Und was ist das Vorausgesehene dieser Voraussicht? Auch

wenn Anderes wäre als der absolute Geist, wenn das An-sich zum Außer-sich hin sich erhöbe, wäre darin

a) ein Prozeß in Gang gebracht, der das Wesen, die entzündeten Potenzen durch ihre Spannung hindurch doch wiederum in die anfängliche Ruhe zurückführte, ein Prozeß also, der den absoluten Geist für sein Anderes sich als Prinzip, als Herrn bewähren ließe (vgl. XIII 279/81, 286/7);

b) wäre die immanente Selbigkeit des absoluten Geistes mit sich nicht gestört: das Zugleich von absolutem Daß und absoluter Helle hebt sich für Gott kraft solcher Voraussicht gerade nicht auf; indem das absolute Prius ewig in seine Helle tritt, tritt es ewig in den, durch die Potentialisierung nach außen innerlich nicht verlierbaren Besitz seines Ansich-, Fürsich- und im Ansich Fürsichseins, seiner Freiheit. In Gott bleiben also die Potenzen ineingewendet, sein eines Lebens: Ich werde sein, der ich sein werde (vgl. XIII 269–271, 281, 291/93).

Anderes kann also sein – und auch dann ist am Ende für dieses Andere und immer für Gott selbst er selbst alles und in allem. Das Verhältnis des absoluten Aktes zur ihn lichtenden Helle seines Wesens und Könnens macht ihn frei von seinem Wesen und Können (vgl. XII 255/6). Er ist nicht an es gebunden, kann es in die schöpferische Spannung setzen und verliert es doch nicht in sich. Er ist frei auch von sich als bloß unvordenklichem Akt, dieser fällt ihm nicht blind zu, er vollbringt sich selbst aus seiner unverlierbaren Helle unverlierbar, ist nicht mehr nur *actus purus et necessarius*, sondern „*natura necessaria*“ (vgl. XIV 339–344, XIII 264, XI 562–564), sich ewig in sich bewahrender und restituierender Gott. Dessen wird er gewahr, indem er seiner Helle, und das heißt in ihr: der Möglichkeit seines Anderen gewahr wird. Wenn er diese Möglichkeit ins Sein setzt, dann kann er keinen anderen Grund, kein anderes Motiv dafür haben als dies: daß dieses Seiende sei. An ihm selbst verschlägt es ihm nichts, Anderes sein zu lassen oder nicht, er ist frei zum lauterem Interesse unerzwinglichen Seinlassens an seinem Anderen (vgl. XIII 277/8 und 269).

Der Vollzug der so ermöglichten freien Schöpfung folgt den immanent notwendigen Strukturen der Entstehung dessen, was ist, aus seinen Ursachen, wie sie die negative Philosophie abgeleitet hat. Sie zielt zum Menschen hin als zu dem in seinem Anderen sich wiedergebrachten Gott.

Die Schöpfung, die so entsteht, die ursprüngliche Schöpfung, die bis zum ursprünglichen Menschen führt, zeitigt freilich nicht die gegenwärtige, äußerliche, sondern eine der Idee immanente Welt, eine Welt *praeter, non extra Deum* (vgl. XIII 283). Schöpfer der Welt *extra Deum* ist der Mensch in seinem Fall (vgl. XIII 352). Dieser Fall bringt, aus dem wiederum freien Entschluß Gottes, nochmals einen Prozeß der Potenzen in Gang, in welchem Welt und Mensch und in ihnen Gott selbst aufs neue restituiert werden. Diesen Prozeß auszuführen, ist hier nicht die Aufgabe (vgl. Philosophie der Offenbarung, 17. Vorlesung, XIII 355–381 und die gesamten weiteren Ausführungen in XIII und XIV).

Wohl aber muß noch auf eines wenigstens verwiesen werden: auf die philosophische Trinitätslehre Schellings (vgl. zum folgenden bes. XIII 310–344). Indem die Schöpfung die Wiederbringung Gottes in seinem Anderen ist, werden

die diese Schöpfung bewirkenden Potenzen zu Gott setzenden Mächtigkeiten. Sie sind restituiert, indem Gott restituiert ist, der eine und alleinige Gott ist in ihnen, sie haben sich verwirklichend Gott – den immanent je schon wirklichen – verwirklicht, in ihnen hat sich die Pluralität der Kräfte als Pluralität der Personen im einen Wesen vollbracht.

Diese Pluralität bricht als solche auf in der Erscheinung des möglichen Anderen, hier tritt Unterscheidung ins einfältige Leben Gottes. Die erste Potenz ist das „*ἡ γένεσις τοῦ πατρὸς*“ (XIII 323), die Gott als den Vater und Schöpfer kennzeichnende Potenz. In dem Augenblick, der von Ewigkeit an, von da an ist, daß Gott ist (vgl. XIII 320), erblickt Gott nicht nur sein Anderes, Andersheit als seine Möglichkeit, sondern ersieht an der Helle seines einigen Wesens zugleich jene andere ihm selbige und ewige Macht, die das zu begrenzen, zurückzubringen und also zu bewirken vermag, was ihn als bloß zu *sich* erhobene Möglichkeit bestritte, ihm entliefe.

Und in diesem selben Moment tritt die Selbigkeit Gottes mit sich im Sein und Können, tritt sein Sich-Haben im Sich-Geben, sein im Anderen wiederherzustellender und in sich unverlorener Selbstbesitz der Freiheit als das Seinsollende hervor und ins Werk.

Doch erst in der Vollendung der Schöpfung, dort, wo das Außersichgeratene der Mächtigkeit ins Ansich zurückgebracht ist, sind die zweite und dritte Potenz sich selbst zurückgebracht, sind sie in Gott, in der Einheit und Einzigkeit Gottes sich Habende, Persönlichkeiten (vgl. bes. XIII 333–336).

Schematisch darstellt:

Gott, die absolute, sich habende Persönlichkeit ist der Vater, *als* Vater ist er kraft seiner ihm die Möglichkeit seines Anderen vorstellenden Urpotenz, der ersten, der des Seinkönnens. An ihr ersieht er von Ewigkeit her den Sohn, das Wirkenmüssende seines Wesens, damit dieses Andere wahrhaft sei, und damit Gott sei angesichts des Seins des Anderen.

Indem der Vater sich zum Seinlassen seines Anderen entschließt, zeugt er diesen seinen Sohn, d. h. setzt er ihn aus seiner ewigen Hineingewandtheit in den Vater, aus seiner verschwiegenen Enthaltenheit in ihm heraus. Indem die Schöpfung sich in der Erschaffung des Menschen vollendet, ist der als solcher herausgesetzte Sohn sich selbst wiedergebracht; indem er die Welt wirkend wiedergebracht hat in den Vater, ist der Sohn vollendet als göttliche Person.

Was dem Sohn aufgetragen ist, was durch ihn geschieht, ist das Seinsollende, die Alleinigkeit Gottes in seinem Anderen. Der zugleich mit dem Sohn als Zielursache von Ewigkeit her mitersehene Geist wird vom Vater durch den Sohn verwirklicht, tritt mit dem Sohn und vom Vater her durch den Sohn in seine vollendete göttliche Personalität, von da an, daß in der Schöpfung eben Geist, Freiheit, Sich-Besitzen als das Seinsollende verwirklicht ist.

Solche Trinitätskonstruktion mag uns wie ein ferner Nachhall der einen Tatsache der Potenzenlehre erscheinen, und doch lebt auch in ihr noch der Zusammenhang mit dieser Tatsache, mit dem einen Knotenpunkt des Ganzen, mit dem Gedanken des Denkens als der zwiegerichteten Potenz.

Die Größe dieser Trinitätslehre liegt in den geschichtlichen Aspekten, die sie

aufreißt, die hier aber nicht mehr zu behandeln sind. Die Problematik solchen Ausdenkens des Geheimnisses liegt auf der Hand, reicht gleichwohl aber tiefer, als daß sie rasch abgehandelt werden könnte.

Es ging Schelling darum, in der positiven Philosophie die negative triumphieren zu lassen, das Denken als begreifend durchzuhalten *angesichts* des Unvordenklichen und Unableitbaren. Stößt dieser Triumph begreifend-konstruierenden Denkens die positive Philosophie nicht doch insgeheim wieder an jenes Ende, das sich als zwiespältiger Beschluß der negativen Philosophie erwies? Alles ist begriffen, alles abgeleitet – nimmt das Denken sein Gespräch mit dem Unvordenklichen darin nicht gerade wieder in seine in sich verschlossene Einsamkeit mit sich selbst zurück?

### III. Nach-Gang der Potenzenlehre

Der so sich aufdrängende kritische Nachgang des zugleich ungemein konsequenten und doch so befremdlich verschlungenen Gedankenweges, den Schelling uns vorangeht, soll hier beschränkt werden auf zwei Hinweise. Der eine faßt zusammen, was die „Potenzen“ in Schellings Verständnis sind und leisten. Der andere will auf eine Voraussetzung aufmerksam machen, die in Schellings Ansatz der Potenzenlehre als selbstverständlich impliziert ist, ihn aber unserem Mitdenken unselbstverständlich und so am Ende das Geschick des Denkens vermutbar werden läßt, das sich in ihm vollzieht.

#### 1.

Zunächst soll formelhaft verkürzt zur Sprache kommen, was die „Potenzen“ sind und bedeuten. Es geht hierbei nicht um die Abgrenzung der Einzelcharaktere der drei Potenzen gegeneinander, sondern um ihren einen Sinn, um ihre gemeinsame Funktion.

So läßt sich sagen:

1. Die „Potenzen“ sind für Schelling die erschöpfenden Grundbegriffe des Denkens – und das heißt für ihn: jeglichen Denkens –, aus denen alle anderen Begriffe ableitbar sind.

2. *Als* solche erschöpfen sie sich aber gerade nicht in ihrer logischen, sie haben wesenhaft eine ideelle, eine ontologisch-prinzipielle Funktion (vgl. XIII 244/6, auch 288/9): sie sind der mit dem Denken identische, das Seiende gründende Hinblick des Denkens aufs Sein, auf das, was ist.

Was immer ist, wird von ihnen in seinem Sein bestimmt, dazu bestimmt, es selber, und dazu bestimmt, auf bestimmte Weise im umgreifenden Zusammenhang dessen, was ist, zu sein. Sie „sind“ also, was das Seiende ist, sein Wesen, sind es aber nicht als abstrahierbares Ergebnis, sondern als vorweisende, bestimmende Mächtigkeit, als ermöglichende Möglichkeit des Seienden.

In ihnen ist der Kantische Begriff der „omnitudo realitatis“ (Kritik der reinen Vernunft A 575–580, B 603–608, bei Schelling bes. XI 282–287) aufge-

nommen, in ein genetisches Sich-Erbilden der Intelligibilität alles dessen, was sein kann, erhoben und zum Begriff des Subjekt-Objekts, des Selbst- und Allbesitzes geschlossen (vgl. XI 287–294).

3. Aus ihrem Vorverweis aufs Sein her sind die Potenzen zugleich Rückverweis auf den unvordenklichen Actus des Seins als ihr unbedingtes Prius. Die Potenzen bezeugen die absolute Voraussetzung, indem sie das, was das Seiende ist, aus sich setzen. Sie legen nicht sich aus, in ihnen legt sich – und eben dies sind sie und ist das Denken, das Selbstgeschehen der Vernunft – das je vorausgesetzte und nie zu erstellende absolute Daß aus. Sie sind, was diese Urwirklichkeit ist (vgl. XIV 345), sind so aber gerade das „Andere“ dieser Urwirklichkeit, das sie lichtet, indem es ihr das „Andere“ als Möglichkeit vorstellt und sie so zu sich selber bringt (vgl. hierzu neben XIII 268 auch XIV 343).

4. Also sind die Potenzen nicht nur, was das Seiende ist, sondern ineins damit, was Gott ist, das Wesen des, von Kant her, wenn auch mit anderem Akzent als bei Kant verstandenen, Gottes. Dieser erscheint als die an sich unselfstverständliche Koinzidenz des notwendig Seienden (des absoluten, unvordenklichen Daß) mit dem vollkommensten Wesen (der omnitudo realitatis), als das Sich-Zugefallensein von unbedingtem Daß und es lichter Helle von Ewigkeit an (vgl. XIII 167–169).

5. Als das Zugleich von Wesen dessen, was sein kann, und Wesen Gottes erscheinen die Potenzen unmittelbar als der Ineinsfall von Gott und Welt (vgl. XI 372, XIV 350). Doch indem sie an sich selbst Vermittlung, Vorverweis aufs Sein aus dem Rückverweis aufs Ursein sind, werden sie zur Gewähr der Unterscheidung von Gott und Welt, sie sind das Medium der Freiheit Gottes vom blinden Übergang in sein Anderes, ins Sein des Seienden.

Dies sind sie, gerade weil sie unmittelbar, an sich selbst, nur das vorweisen, was das Seiende ist, weil sie also nicht aus sich selbst vermögen, daß das Seiende ist.

6. Als der Vorbegriff dessen, was sein kann, was sie also konstituieren können, sind sie aber auch Gewähr und Medium der Freiheit Gottes *zum* Anderen, zur Schöpfung sowohl, wie auch zu jedem Verhältnis Gottes zum Sein seines Anderen (auch zum „Zorn“ – XIII 372 – gegen sein sich selbstmächtig erhebendes Anderes und zu seiner erlösenden Heimholung). Aus sich selbst des Seins des Anderen ohnmächtig, sind sie, ihr absolutes Prius zu sich selbst vermittelnd, *dessen* Macht zu seinem Anderen.

7. Als Begriff der Freiheit Gottes sind sie nicht nur Begriff der durch diese Freiheit zeitigbaren Sachen, sondern auch der sie zeitigenden Taten (vgl. XIV 3–29, XIII 112–114).

8. Also sind sie, inbegriffhaft, die Bedingung, über der das Unbedingte unbedingt ist, und unter der das Bedingte bedingt sein kann und wirklich ist, wenn das Unbedingte will.

Diesen Willen können sie nicht aus sich ableiten, aber sie ermöglichen ihn, indem sie ihm sein Wollbares vorstellen und ihm zugleich die Unverlierbarkeit seiner selbst im Falle, daß er sich zum Sein seines Anderen frei entschließt, vorstellen.



Insofern sind sie also doch: Bedingung Gottes, Bedingung, unter der er Gott, Herr des frei von ihm zu setzenden Seins ist.

Die Potenzen – und somit das Denken, die Vernunft – stehen in der eigentümlichen Ambivalenz: Als aus sich ohnmächtige Macht ihres Prius binden sie „magisch“ (vgl. XIII 231) dieses Prius doch an sich und ziehen indirekt die Freiheit seiner Beziehung zum Anderen so in die Einsamkeit ihrer sich aus sich selbst konstruierenden Vorzeichnung hinein.

## 2.

An dieser Ambivalenz der Potenzen und des Denkens kommt die Problematik des Schellingschen Ansatzes zum Vorschein.

Das Denken geht von sich aus und umspannt alles, ist ursprünglich und transzendental. An sich selbst aber ist seine Ursprünglichkeit und Transzendentalität die der Möglichkeit. So ist das Denken sich transzendierender Verweis auf die ihm vorgängige, in ihm aber allererst gelichtete und geöffnete Urwirklichkeit, es wird also zum Medium des Selbstbesitzes und der Selbstüberschreitung der Urwirklichkeit, die so als absolute Freiheit aufgeht. Die Potenzenlehre ist die Selbstausslegung des Denkens in diese seine Funktion medialer Ursprünglichkeit.

Die Grundeinsicht Schellings in den transzendierendes Verweisen und transzendentales Einbegreifen verschränkenden Möglichkeitscharakter des Denkens kommt in ihrer Durchführung nicht darüber hinaus, die Lichtung des Denkens, die als solche sichergestellte Möglichkeit, als Bedingung der absoluten Freiheit zu begreifen. Die – freilich nur als Möglichkeit – selbstmächtige Möglichkeit umschreibt den Raum, innerhalb dessen die Freiheit sie selbst und Gott Gott zu sein vermag. Freiheit als Freiheit ist also im begreifenden Versuch, sie zu denken, gerade nicht rein und absolut gedacht.

Der Grund für solches Zurückbleiben des Denkens hinter seinem Wollen liegt gerade in der „Willentlichkeit“ als einem epochal-geschickhaften, in Schelling besonders deutlich werdenden, weil seiner „Überwindung“ naherückenden Grundzug des Denkens. Er verengt das Verständnis der „Möglichkeit“ auf eigentümliche Weise: Möglichkeit wird von Schelling nämlich unter der Hand angesetzt als Prinzip des Möglichen als eines in ihr eingefalteten, durch Konstruktion zu deduzierenden Falles. Was sein kann, alles, was ist, das Wesen Gottes selbst, werden so zum „Gegenstand“, zum Umgriffenen des konstitutiven Begreifens.

So entspricht es einer Philosophie, die sich, wie Schellings Spätphilosophie es tut, als die Suche der Vernunft nach ihrem ursprünglichen, bleibend und unentziehbar, also „Gegenstand“ gewordenen Inhalt versteht (vgl. XIII 66/7, 78/9, 166, XIV 337). Durch die Labilität der bloßen Möglichkeit über ihre Unmittelbarkeit hinausgetrieben, stößt sie auf das sich ihr Entziehende, aufs absolute Daß als ihr eigentliches Objekt (vgl. XIII 163); doch ihr Wollen, das sich angesichts dieses Objektes durchhält, bezieht es in die „Begrifflichkeit“ wieder ein.

Der Umschlag der bedingenden Möglichkeit in den Inbegriff des von ihr bedingten Möglichen hat im gesamten Denkweg Schellings seine Vorgeschichte, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Sein Grundverständnis des Denkens ist das des Bedingens: Was Denken denkt, wird sein Gedachtes, Denken als denkend ist sich als gedachtem je nochmals entzogen. Wie ist es daher als denkend zu denken? In dieser Frage bricht einerseits die Entzogenheit des Denkens für sich selbst und in der Konsequenz die des Unbedingten fürs Denken auf (vgl. hierzu das grundlegende Buch von Walter Schulz, Die Vollenendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart o. J.); andererseits ist Denken so gleichwohl und gerade aufs Sich-Wollen, auf die Konstitution von Gegenständlichkeit als sein Wesen festgelegt.

Entsprechend wird etwa in der Epoche der Identitätsphilosophie das Unbedingte verstanden als die Wahrheit, die Evidenz, an der alles Wahre wahr, alles Evidente evident ist, aber diese Wahrheit wird sich selbst ihr Wahres, und das heißt die Fülle des Wahren, alle wahren Gehalte liegen deduzierbar in der Wahrheit drinnen, Wahrheit als absolutes Walten schlägt um ins absolut Wahre als Reales, in die *omnitudo realitatis* (vgl. etwa VI 27, auch 28–35).

Gewiß ist Denken Bedingen, sich wollendes Wollen seines Gedachten, Konstitution von Gegenständlichkeit also. Doch auch wenn die Struktur des Denkens und seines Denkbaren an allen erdenklichen Stellen von diesem Wollen und also von der Gegenständlichkeit geprägt wäre, erschöpfte sich hierin nicht notwendig das Wesen des Denkens.

Das Denken wird die „gegenständliche“ Struktur seiner selbst verschieden zu verstehen haben je nachdem, ob es sie entwerfend und begreifend aufs zu Fassende anwendet, oder ob es im Medium seiner Gegenständlichkeit auf das dieser gerade Entzogene verweist.

Noch tiefer angesetzt, kann Denken sein „Wollen“ selbst je verschieden verstehen: Will es „haben“, was ist und wie es ist, oder will es auf sich zu-, in sich hinein-lassen, was ist und wie es ist? Was ist ihm wesentlicher: die Struktur solchen „Begriffens“ oder die Gebärde solcher Zulassung, das Ausdenken oder das Andenken, das Fassenwollen oder das Seinlassen dessen, was ist? Indem diese Frage bedenkenwert wird, bezeugt sich dem Denken der wesenhafte Vorrang des Lassens vor dem Fassen.

Dann aber hat „Möglichkeit“ als Wesen und Inhalt des Denkens einen anderen und umfassenderen Sinn als dort, wo sie darin zu Ende geht, Möglichkeit von etwas zu sein. Es sei, was und wie es immer ist: Denken wird bereite Offenheit, der das Sein sich antun darf in der gesprächhaft und geschichtshaft nie abzuschließenden Weise seines je zu gewärtigenden Aufgangs.

Vielleicht gewänne, in solche ihr nachbarschaftliche und doch auch fremde Gegend des Denkens übersetzt, die Potenzenlehre des späten Schelling einen neuen Sinn: „Seinkönnen“ würde, wie angedeutet, zum Anfang des Denkens mit seiner grenzenlosen und bedingungslosen Bereitschaft; diese vernähme in sich, in ihrer Unvollendbarkeit doch etwas wie das „reine Sein“, den an kein Dieses und Jenes gebundenen Zuspruch unbedingter Gewähr; Denken dürfte also sich wagen, sich als das Zugleich von Offenheit und Gewähr, von „Sub-

jekt“ und „Objekt“ und so als den je geschichtlichen Zeugen der Wahrheit verstehend, die sich gerade nicht konstruieren, aber andenkend vernehmen ließe aus ihrem nie ausdenkend einholbaren Sich-Zudenken.

Diese „Potenzenlehre“ fiele freilich heraus aus der Selbigkeit mit sich selbst, in welcher sie bei Schelling Gottes Denken und unser Denken trotz aller Dialektik letztlich einsinnig zusammenschließt. „Das“ Denken zerfiele nicht nur horizontal in die Vielfalt seiner durchs eine Verhältnis zur Wahrheit im Gespräch verbundenen Weisen, sondern auch vertikal in die unaufhebbare Zweifheit göttlichen Zudenkens und menschlichen Andenkens. Sie zeichnete, „das“ Denken selbst zeichnete nur mehr den Horizont des Gespräches, in welchem sich die Einheit von Zudenken und Andenken als geschehende Beziehung ereignet.