Nachträgliche Notwendigkeit

Mensch, Gott und Urteil beim späten Schelling

Markus GABRIEL (Heidelberg/New York)

Abstract

The paper gives an account of the relation between God and man in Schelling's later philosophy. It argues that Schelling's doctrine of the potencies is a theory of predication. In this light it approaches the three topics of *judgment and being, judgment and existence* as well as that of *God and man*. The overall argument is to the effect that Schelling understands predication as both a logical and an ontological structure, which makes determinacy and, therefore, the plurality of beings possible. Human existence is fundamentally conceived as the event of predication, the consequence of which is the creation of the world understood as a logical space of determinacy. However, any given determination is fragile precisely because it is a product of freedom that would not have occurred without the intervention of the human will.

> 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 Unseligkeit 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 verzweifungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts? (SW XIII, 7)

Die von Heidegger bekanntlich als Grundproblem der Metaphysik apostrophierte Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, muss man mit Schelling als eine Frage nach *Bestimmtheit* verstehen.[1] In Frage steht die Bestimmtheit von Etwas überhaupt. Es wird also gefragt, warum überhaupt Etwas, d. h. etwas Bestimmtes, ist. Mit anderen Worten geht es Schelling um eine Bestimmungstheorie, eine Theorie, die sich dem Problem stellt, wie logisch-ontologische Bestimmtheit überhaupt möglich ist. Schellings Lösung des Problems ist seine Potenzenlehre, die sich als Prädikationstheorie rekonstruieren lässt. Er selbst bezeichnet die Potenzen *expressis verbis* als „das Ursubjekt", „das Urprädikat" und „die Ursynthesis von Subjekt und Prädikat" (SW XI, 352, Anm. 3) und legt dadurch eine prädikationstheoretische Deutung der Potenzenlehre nahe.[2]

---

[1] Vgl. etwa Heidegger (1998), 1–39. Schelling hat die Frage wiederholt formuliert. Vgl. SW VI, 155; VII, 174; XIII, 163 ff., 242; UPO, 65, 69. Vgl. dazu Jaspers (1955), 124–130.

[2] Die prädikationstheoretische Deutung der Potenzenlehre ist in der Forschung insbesondere durch die

Dabei besinnt sich Schelling darauf, dass es der Mensch ist, der urteilt. Das Subjekt des Fragens der metaphysischen Grundfrage klärt sich selbst darüber auf, wie es in ein prädikatives Ambiente geraten sein könnte, in dem sich Einiges von Anderem unterscheidet. Das Grundproblem der Metaphysik und die Reflexion des Menschen auf sich selbst als Subjekt des Problems hängen bei Schelling demnach zusammen. Insofern Schelling gleichzeitig eine zentrale Verbindung zwischen Bestimmtheit, d. h. Intelligibilität, und Gott herstellt, sind Mensch, Gott und Urteil beim späten Schelling nicht getrennt voneinander zu verhandeln.

Unter Rekurs auf diesen Befund werde ich im Folgenden das Verhältnis von Mensch und Gott beim späten Schelling prädikationstheoretisch zu formulieren versuchen. Der prädikationstheoretische Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist entscheidend, weil ich der Überzeugung bin, dass darin der Schlüssel zu Schellings Spätphilosophie liegt. Hierbei gilt es, insbesondere das Verhältnis von Schöpfung und Prädikation sowie die Frage zu untersuchen, inwiefern Gott als Gott davon abhängt, dass wir ihn als Gott setzen. Mensch und Gott bestimmen sich beim späten Schelling wechselseitig. Einerseits wird Gott als Schöpfer, als „Herr des Seyns" eingeführt, der allerdings nur durch den Menschen zu Gott als Gott wird. Ohne das menschliche Wollen gäbe es keinen Gott. Diese Struktur darf aber nicht im Sinne der Feuerbach'schen Projektionsthese missverstanden werden. Es geht Schelling vielmehr darum, die Autonomie der Selbstsetzung so zu denken, dass sie mit einer ursprünglichen Theonomie aller Subjektivität kompatibel ist, was Walter Schulz zutreffend als Figur der „vermittelten Selbstvermittlung"[3] beschrieben hat. Diese Figur ist allerdings nicht ohne weiteres durchzuführen, da alles Philosophieren Schelling zufolge auf eine Selbstermächtigung der Vernunft hinauszulaufen droht, die keinen Raum für Theonomie mehr schaffen kann.[4] Daher gilt es, Schellings Selbstbescheidung der idealistischen Vernunft, um Buchheims Formel aufzugreifen, d. h. Schellings kritische Selbstbegrenzung der autonomen Vernunft, dergestalt zu rekonstruieren, dass deutlich wird, wie Autonomie und Theonomie zusammenhängen.[5]

Ich werde in drei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich in einem ersten Schritt das Verhältnis von Urteil und Sein untersuchen. Dabei stelle ich die These auf, dass Schelling mit einer Evolution des logischen Raums rechnet, die mit dem unvordenklichen Sein als der leeren Distinktionsdimension beginnt und von dort aus die Zukunft einer Überwindung von Notwendigkeit eröffnet. Die Überwindung von Notwendigkeit besteht in der Einsicht, dass alle Notwendigkeit nachträglich gesetzt

---

Arbeiten Buchheims (1992), Franks (1975; 2007), Hogrebes (1989; 2007) und Sollbergers (1996) prominent geworden. Vgl. auch meine eigene Rekonstruktion der Potenzenlehre in Gabriel (2005; 2006; 2008).

[3] Schulz (1955), 279. Hemmerle (1968) bezeichnet diese Struktur als die „mediale Ursprünglichkeit des Denkens" (36–76).

[4] Aus diesem Grunde sucht Schelling nach einem neuen Philosophie-Typus, der positiven Philosophie, die das von Buchheim als „süchtiges Denken" der reinrationalen Philosophie charakterisierte Modell aufheben und übersteigen kann. Vgl. Buchheim (2001), v. a. 131–135.

[5] Schelling bleibt damit seinem Ausgang von Kant treu, indem er die kritische Selbstbegrenzung der Vernunft zugleich radikalisiert und die Grenzen der *Selbst*begrenzung thematisiert. So auch ausführlich Hutter (1996) und Iber (1999).

PhJb 1/09 / p. 24 / 26.3.

und damit ein Moment von Freiheit ist. In einem zweiten Schritt werde ich der These nachgehen, dass Urteil und Existenz im Sinne der *réalité humaine* untrennbar miteinander verknüpft sind. Kosmogonie, d. h. die Herstellung von Ordnung, ist bei Schelling letztlich Anthropogonie – ein Ereignis, das sich in jedem Urteil wiederholt.[6] Schließlich werde ich in einem dritten Abschnitt über Gott und Mensch aus dem vorher Entwickelten einige Konsequenzen für Schellings Begriff der eschatologischen Zukunft ziehen.

1. Urteil und Sein

Etwas kann als etwas Bestimmtes nur dann gesetzt werden, wenn es sich von allem anderen, das es nicht ist, unterscheidet. Bestimmung und Differenz sind daher untrennbar miteinander verknüpft. Alles Bestimmen ist ein Akt der Differenzierung, in dem etwas als etwas gesetzt und damit von allem anderen abgesetzt wird. Wenn wir behaupten, dass ein gegebenes x F sei, so behaupten wir, dass es sich von allem anderen, sprich von der Menge aller nicht-x unter Angabe von Prädikaten unterscheiden lässt, die x, aber nicht nicht-x zukommen. Schelling drückt diesen Gedanken so aus, dass alles Bestimmen letztlich emphatisch sei, indem es einerseits mit Nachdruck behauptet, x sei F und nicht – sagen wir – G, damit aber gleichzeitig G durchscheinen lässt, ἐμφαίνεσθαι. F macht G demnach sichtbar, ἐμφαίνειν, wenn behauptet wird, dass x F sei:

> Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas seyn ist eben dieser. Wenn nämlich das Seyn cum emphasi gesagt wird, so ist der Ausdruck: etwas seyn = dem, diesem Etwas Subjekt seyn. Das ist, die Copula in jedem Satze, z. B. in dem Satze: A ist B, wenn sie nämlich überhaupt bedeutend, emphatisch, d. h. die Copula eines wirklichen Urtheils ist, so bedeutet „A ist B“ so viel als: A ist dem B Subjekt, d. h. es ist nicht selbst und seiner Natur nach B (in diesem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), sondern: A ist das auch nicht B seyn Könnende. (SW XII, 53)

Wer behauptet, dass x F, aber nicht G ist, behauptet demnach Schelling zufolge auch, dass x G sein könnte, aber F ist. Daher rührt der Informationswert einfacher kategorischer Urteile, die gemeinhin keine „leeren Tautologien“ sind. Eine Behauptung ohne Informationswert wäre keine Behauptung *cum emphasi* mehr, d. h. keine Behauptung, die uns etwas zu verstehen gibt. Dem stimmt gar Frege in sicherlich unbeabsichtigter Nähe zu Schelling zu: „Nur durch die Möglichkeit, dass etwas nicht weise sei, gewinnt die Behauptung, Solon sei weise, einen Sinn. Der Inhalt eines Begriffes nimmt ab, wenn sein Umfang zunimmt; wird dieser allumfassend, so muss der Inhalt ganz verloren gehen.“[7] Jede Verwendungsregel eines Prädikats legt also einen Gegenstandsbereich fest, in dem einiges F, anderes aber G, H oder irgendetwas anderes ist. Sein ohne Anderssein bliebe also unbestimmt, d. h. es gäbe

[6] Vgl. dazu ausführlich Hogrebe (2007).
[7] Frege (1990), 40.

PhJb 1/09 / p. 25 / 26.3.

nichts Existierendes, da der Existenz-Quantor Einiges in Unterschied zu Anderem herausgreift.[8]

Unser prädikatives In-der-Welt-Sein vermittelt uns die Welt immer so, dass wir in jedem Moment unseres bewussten Lebens mit völlig neuen Konfigurationen konfrontiert sind, die wir durch Verteilung geeigneter Prädikate jeweils so einschätzen, dass F(x), G(y) usw. Ich sitze gerade vor meinem Laptop, redigiere mein Manuskript an einem schönen Sonntagmorgen usw. All dies registriere ich so, dass ich mir bewusst werden kann, auch woanders sein zu können, mich aber dafür entschieden zu haben, heute diesen Text über Gott und Mensch zu redigieren. Dass F(x), G(y) usw., ist nun in dem Sinne kontingent, dass ich die „Möglichkeit eines anderen Seyns" (SW XIII, 265; XIV 342; UPO 70, 82 f. u. ö.) zu verstehen gebe, wenn ich behaupte, dass F(x). Kontingent ist nach der maßgeblichen Definition des Aristoteles „dasjenige, was anders sein könnte (ὃ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν)" (vgl. etwa EN 1139a8 ff.). Kontingenz heißt demnach Anders-Sein-Können. Was als etwas Bestimmtes der Fall ist, könnte auch etwas Anderes sein. Diese Kontingenz ist zumindest epistemisch, da wir beinahe alles mit allem verwechseln können. Ob alles metaphysisch kontingent ist, ist eine andere Frage, die uns bei der Analyse unseres prädikativen In-der-Welt-Seins vorerst nicht interessieren muss. Denn selbst die metaphysische Kontingenz von Einigem müsste behauptet werden und sich daher differenziell von der metaphysischen Notwendigkeit von Anderem abheben. Insofern die metaphysische Kontingenz in einem Urteil von Einigem prädiziert wird, ist sie selbst ein F, das ein G durchscheinen lässt. Auch die Behauptung der metaphysischen Kontingenz lässt ihr jeweiliges Gegenteil durchscheinen, wenn anders sie eine genuine Behauptung ist. Da unser Zugang zum Seienden durch prädikative Bestimmungen vermittelt ist, erschließt sich uns das Seiende nur im Urteil und somit letztlich immer schon im Medium der Kontingenz.[9]

Urteil und Sein lassen sich nach Schelling nicht trennen, da wir im Urteil behaupten, dass x F ist. Wir behaupten nicht, dass x F zu sein scheint oder dass wir x so vorstellen, als ob es F wäre (vorbehaltlich solipsistischer Szenarien, in denen die Welt nur unsere Vorstellung ist). Wenn wir behaupten, dass x F ist, so beziehen wir uns damit auf x (und nicht auf unsere Vorstellung von x), dem die Eigenschaft zukommen soll, F zu sein. Das Bestimmt-Sein der Dinge lässt demnach jederzeit die „Möglichkeit eines anderen Seyns" durchscheinen. Vor diesem prädikationstheoretischen Hintergrund wundert es nicht, dass Schelling diese Möglichkeit als genau diejenige Differenz denkt, die den ersten Unterschied macht, nämlich den Unterschied zwischen dem so genannten „unvordenklichen Seyn" und allem anderen. Doch was ist jenes ominöse „unvordenkliche Seyn"? Um Auskunft in dieser Frage zu erhalten, ist es ratsam, sich insbesondere dem Text *Andere Deduktion der*

---

[8] Dies gilt bereits für einfache Existenzbehauptungen, die behaupten, dass es Bestimmtes, z. B. Fs, gibt. Vgl. dazu Zimmermann (1981), 26 ff.

[9] Zu einer ausführlichen Verteidigung der These einer Kontingenz der Notwendigkeit gegen Meillassoux' Behauptung der Notwendigkeit der Kontingenz in Meillasoux (2006) vgl. Gabriel (2009) sowie Gabriel/Žižek (2009).

PhJb 1/09 / p. 26 / 26.3.

Principien der positiven Philosophie zuzuwenden, der Schellings Sohn zufolge 1839 in München vorgetragen worden ist.

Dort erfahren wir sogleich, dass das unvordenkliche Sein der „Ausgangspunkt" sei, der „allem Denken zuvor" (SW XIV, 337) existiere. Das unvordenkliche Seyn ist unvordenklich im Wortsinne desjenigen, was wir nicht nicht denken können, dem wir daher kein Denken vorauszusetzen vermögen, um es zu begründen. Das unvordenkliche Seyn ist hierbei lediglich der Name für die Voraussetzungsstruktur alles Bestimmens und nicht etwa ein transzendentes *Je ne sais quoi*:

> Alles, was in die Welt tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich seyn Sollende ist. Dafür aber wird es nicht sogleich erkannt. Um fest zu wurzeln, muß dieser Anfang sich betrachten als um seiner selbst willen seyend. Es bedarf also einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Voraussetzung frei zu machen. (SW XIV, 315)

Wenn wir x als F bestimmen, so setzen wir x als Subjekt des Urteils im Sinne des ὑποκείμενον voraus. In jedem Urteil setzen wir ein zu bestimmendes Subjekt voraus, von dem wir „loskommen" wollen, „um zur *Idee*", d. h. zu Bestimmungen „zu gelangen" (SW XIV, 337). Bevor das Urteil über die Sache gefällt ist, haben wir es nur mit einem x zu tun, das uns gegeben ist und das uns aufgibt, es als F oder G oder H usw. zu bestimmen. Schelling drückt dies scholastisch so aus, dass das x ein *Actus* oder wirklich sei, während F, G, H usw. mögliche Bestimmungen von x und damit *Potenz* seien (SW XIV, 337 f.):

> Also jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns ist freilich antecedenter oder a priori nur das Seyende. Aber nichts verhindert, daß eben dieses, welches a priori das Seyende ist, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu sagen ist) das Seynkönnende sey. (SW XIV, 338)

Schelling legt Wert darauf, dass nichts verhindert, dass das Seiende zum Seinkönnenden, dass x F wird und damit G usw. durchscheinen lässt. Allerdings kann dieser Übergang vom Seienden zum Seinkönnenden, den Schelling auch als Übergang vom unvordenklichen Sein zur Idee bezeichnet, nicht dadurch motiviert werden, dass man den Begriff von x eingehender analysiert. Denn aus x folgt nichts, solange x nicht bestimmt ist. Ohne F, G usw. ist x nicht einmal das Subjekt eines Urteils, d. h. nicht einmal ein Gegenstand im Frege'schen Sinne. Denn Gegenstände sind erst als solche verfügbar, wenn ein prädikatives Ambiente etabliert worden ist, in dem Gegenstände und Begriffe, ὑποκείμενα und Prädikate durch den Akt des Urteils unterschieden werden können. Daher ist unsere Beziehung auf Gegenstände konstitutiv fallibel, weil Subjekt und Prädikat verknüpft werden müssen, ohne dass diese Verknüpfung einen Anhalt an den Sachen selbst garantiert.

Dadurch, dass der Übergang vom unvordenklichen Sein zur Idee nicht schon prädikativ rekonstruiert werden kann, „ist gerade in diesem unvordenklichen Existiren eine nicht auszuschließende Zufälligkeit gesetzt" (SW XIV, 338). Der Grund dafür ist wiederum leicht nachvollziehbar: Die Voraussetzungsstruktur aller Bezugnahme auf Gegenstände ist selbst nichts, worauf man wie auf einen Gegenstand Bezug nehmen könnte, der sich von anderen Gegenständen unterscheidet. Sie ist

PhJb 1/09 / p. 27 / 26.3.

vielmehr eine reine „Distinktionsdimension“[10], um mit Wolfram Hogrebe zu sprechen. Die Distinktionsdimension ist dabei zwar noch nichts Bestimmtes. Sie ist aber immer schon notwendig vorausgesetzt worden, sobald etwas als etwas gesetzt worden ist. Auf diese Weise erzeugt jeder Akt der Bestimmung einen Raum der Latenz, welcher der logische Raum selbst ist, sofern in diesem noch nichts Bestimmtes als F, G, H usw. markiert worden ist. Die notwendige Voraussetzung, das unvordenkliche Sein, kann nicht nicht gedacht werden, sobald gedacht, d. h. bestimmt, wird. In diesem Sinne ist sie zumindest epistemisch notwendig. Metaphysisch notwendig ist sie darüber hinaus auch deshalb, weil alles Existierende etwas ist, das sich von allem anderen, das es nicht ist, unterscheidet. Ansonsten könnte es etwas geben, das möglicherweise nicht es selbst ist. Doch der Umfang des Begriffs „mit sich selbst ungleich“ ist gleich 0. Alles ist zumindest es selbst und damit alles andere nicht. Dies kann nicht nur als Bestimmungsaxiom des Denkens gelten, sondern ist ein ontologisches Prinzip. Jedoch gilt dieses Prinzip für die Voraussetzung von Bestimmtheit selbst noch nicht, weshalb Schelling das unvordenkliche Sein, das unbekannte x, als das „sich selbst Ungleiche“ (SW X, 101; 309; SW XIII, 230) bezeichnet. Die Voraussetzung von Bestimmtheit unterliegt noch nicht den Kriterien von Bestimmtheit, sondern muss diesen nachträglich unterstellt werden.

Urteil und Sein, epistemische und metaphysische Notwendigkeit des unvordenklichen Seins lassen sich nachträglich nicht mehr unterscheiden. Denn selbst dann, wenn wir seine epistemische und metaphysische Notwendigkeit unterscheiden wollten, wäre seine metaphysische Notwendigkeit gegen seine epistemische bestimmt. Ein epistemisch relevanter Unterschied, der den Unterschiedenen nicht äußerlich sein kann, ist deswegen immer schon im Spiel. Das unvordenkliche Sein ist somit logisch-ontologisch, sprich: epistemisch und metaphysisch notwendig. Es kann weder nicht sein noch nicht gedacht werden. Und dennoch, und das ist Schellings alles entscheidender Punkt, ist es kontingent. Denn es wird allen bestimmten Gedanken, d. h. der Menge aller assertorischen Urteile F(x), G(y) etc. vorausgesetzt. Als Voraussetzung ist es aber erst dann gesetzt, wenn ein prädikatives Ambiente etabliert worden ist:[11]

> Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte sie im Actus dieses unvordenklichen Existirens auch nicht überwunden seyn. [...] Was seinem mög-

[10] Vgl. dazu Hogrebe (2006), 317 f. Hogrebe bezeichnet dort den „Raum, den jede Unterscheidung, die wir treffen, spaltet“ als den „Raum für mögliche Unterscheidungen, und den können wir auch als Distinktionsdimension bezeichnen. Jede Einführung von basalen Unterscheidungen nimmt diese Distinktionsdimension in Anspruch. Sie läßt sich daher von anderen Räumen nicht mehr unterscheiden, ja kann überhaupt nicht positiv gekennzeichnet werden, und doch brauchen wir sie, weil wir sonst kein Universum durch unsere Unterscheidungen erzeugen könnten. Sie ist der semantisch völlig diaphane Hintergrund aller semantischen Kontraste, transzendentale Bedingung ihrer Möglichkeit.“

[11] So auch Houlgate (1999), bes. 105: „The necessity of being, in other words, lies in the fact that it can only ever be actual. Being itself is thus that which necessarily exists because it excludes its own mere possibility by preceding all possibility. This means that the necessity of being itself is not one that is grounded in possibility, but one that is without any prior ground. It is the groundless necessity of being's simply being and having no other option apart from being.“ Allerdings muss man hinzufügen, dass das unvordenkliche Sein gerade nicht „excludes its own mere possibility“, wie Houlgate schreibt. Ansonsten könnte man der Kontingenz des Übergangs vom Sein zum Seienden bei Schelling nicht Rechnung tragen.

PhJb 1/09 / p. 28 / 26.3.

lichen Gegensatz nur zuvorkommt, hat gegen diesen selbst, solange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. (SW XIV, 338)

Die Etablierung eines prädikativen Ambientes kann von x nicht ausgeschlossen werden, da es keinerlei Beziehung auf ein anderes Sein unterhält. Es ist, was es ist, „ohne Wahl" (SW XIV, 338), d. h. es kann sich nicht für oder gegen seine eigene Prädikation entscheiden, die Schelling als „Potentialisierung" (SW XIII, 265, 267, 279) bezeichnet. Das bloße Dasein einer Distinktionsdimension unterhält als solches noch keine Beziehung auf deren Differenzierung in Urteilen und ist daher zwar eine notwendige Voraussetzung, die aber nur zufällig eine notwendige Voraussetzung ist. Denn eine notwendige *Voraus*setzung ist sie erst „post actum" (SW XIV, 338) oder „a posteriori" (ebd.), wie Schelling sagt, d. h. erst dann, wenn sie eine Voraus*setzung* sein kann. Setzung, d. h. Bestimmung, gibt es aber nur in einem prädikativen Ambiente. Die Notwendigkeit der Voraussetzung ist daher nur gegen die Zufälligkeit ihrer Setzung bestimmt und deshalb von der Zufälligkeit abhängig. Oder anders gesagt: Die Notwendigkeit ist nachträglich und aus diesem Grunde zufällig. Denn sie hätte auch unterbleiben können, da in der Voraussetzung als solcher kein Grund dafür liegen kann, dass sie zum Grund einer Folge wird. Dies erweist sich nur nachträglich, d. h. dann, „wenn ich zwischen + a und - a entschieden habe [...]; mein + a seyn ist kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es ist kein zufälliges, weil es ein gewolltes ist" (SW XIV, 338).

Das unvordenkliche Sein macht es der Potenz „erst möglich zu erscheinen" (SW XIV, 338). Der Grund dafür liegt darin, dass das unvordenkliche Sein die Folge nicht ausschließen kann, was die „Möglichkeit eines anderen Seyns" eröffnet. Diese ist hierbei eben nur möglich, d. h. sie kann eintreten oder nicht. Sie ist allerdings eingetreten und wiederholt sich in jedem Urteil. Damit wiederholt sich unablässig der Prozess der Potenzialisierung: Das unvordenkliche Sein wird in jedem Urteil und damit in jedem bestimmten Akt, der etwas von etwas unterscheidet, zur Idee. Unser prädikatives In-der-Welt-Sein ist so die Potenzialisierung seiner Voraussetzung bzw. etwas anders akzentuiert: Bestimmung ist Verdrängung.

Diese logisch-ontologische Struktur der Verdrängung wird auch vom späten Schelling immer noch vor dem Hintergrund seiner bahnbrechenden These erörtert, dass „Urseyn [...] Wollen" (SW XI, 388) sei. Der Übergang von x zu F(x) etabliert Bestimmtheit allererst und kann diese daher noch nicht in Anspruch nehmen. Aus diesem Grunde muss der Übergang gewollt sein, ein Akt der Entscheidung, der zur Idee einer Unterscheidung führt. Insofern Seiendes Bestimmtheit ist, muss alle Bestimmtheit und damit alles Seiende gewollt sein, da es ansonsten niemals zur Etablierung einer Sinndimension gekommen wäre. Diese lässt sich nachträglich konstatieren, aber nicht begrifflich antizipieren. Deshalb kommt unser Denken dem unvordenklichen Sein nicht zuvor. Dieses ist seinerseits darauf angewiesen, dass es als solches gesetzt wird, um auch nur x als mögliches Subjekt eines Urteils zu sein. Jenes unbekannte x ist demnach auch erst nachträglich x – eine Gegenstandsvariable, die in möglichen Urteilen bestimmt werden kann.[12]

[12] Schellings Begriff des unvordenklichen Seins beerbt offenkundig Kants Begriff des transzendentalen Objekts. Vgl. etwa KrV, A 250 f.: „Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf

2. Urteil und Existenz

Der Mensch stößt in seinem Selbstverhältnis stets darauf, dass die Existenz seines Selbstverhältnisses nicht durch dieses Selbstverhältnis gesetzt wird. Sich zu sich selbst zu verhalten, heißt, sich zu etwas zu verhalten, was man nicht selbst gesetzt hat. Indem der Mensch sich zu sich selbst verhält, verhält er sich zu seinem eigenen unvordenklichen Sein, hinter das er denkend nicht zurückgreifen kann, um es im Denken zu begründen.[13] In diesem Selbstverhältnis konstituiert sich allererst so etwas wie die mit dem Selbstbewusstsein gesetzte Freiheit. Die Freiheit der Selbstbestimmung muss über den Actus eines nackten Dass „hinaus seyn" (SW XIV, 339) können. Alles Bewusstsein von etwas ist insofern stets frei, als es sich von seinem Gegenstand unterscheiden und sich zu ihm verhalten muss. Das auf diese Weise bestimmte Selbst ist also ein Vollzug von Freiheit, der nur dadurch möglich ist, dass er sich zu etwas verhält, das die Freiheit einschränkt. Freiheit ist nur im Transzensus, der ohne Gegebenes gar nicht darauf aus sein könnte, über das Gegebene hinauszugehen. Die menschliche Freiheit ist in diesem Sinne notwendig endlich, da sie ohne eine Grenze, die sie stets überschreiten muss, um sich zu erhalten, gar nicht möglich wäre. Ohne die Voraussetzung des unvordenklichen Seins könnten wir nicht über es hinausgehen, womit unsere Freiheit entleert würde. Dennoch bindet uns seine Notwendigkeit nicht, weil wir sie nachträglich setzen und damit immer schon potenzialisieren. Dieser Gedanke ist die existenzielle Wendung der Potenzenlehre.

Die potenzialisierte, sprich verdrängte Notwendigkeit zeigt sich an jedem Punkt unserer Lebensführung. Indem man sich zu sich entscheidet und damit ein existenzielles Projekt verfolgt, müssen stets Aktualisierungen anderer Möglichkeiten negiert werden, mit denen man *ipso facto* konfrontiert wird. Damit wir uns entscheiden können, müssen uns unsere Möglichkeiten zunächst als solche gezeigt werden, d. h. für ein Selbst sein, dessen Existenz darin besteht, sich zu sich selbst zu entscheiden. Die endliche Freiheit, deren existenzielle Projekte jeweils über alles Gegebene hinausgreifen, um sich aus dem Gegebenen wiederzugewinnen und sich im

---

irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können [...]. Dieses transzendentale Objekt läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist." Schelling stellt dabei die Frage, wie das Ding an sich zur Erscheinung kommt, d. h. wie das unvordenkliche Sein zur Sinndimension wird. Diese Frage geht vom Ding an sich aus und versucht seine Phänomenalisierung zu denken – eine Operation, die unter streng kantischen Prämissen nicht zulässig wäre.

[13] Dass Geist eine Form des Selbstverhältnisses ist, das sich „als Verhältnis nur durch die Weise des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens konstituiert" (94) rückt Pieper (1995) ins Zentrum ihrer Interpretation des Begriffs des Bösen in der *Freiheitsschrift*, womit sie auf die Parallele zwischen Schelling und Kierkegaard aufmerksam macht, die zur Initialzündung des Existenzialismus geführt hat. Hutter (2003) unterstreicht zu Recht die Strukturanalogie von unvordenklichem Sein und der Möglichkeit der existenziell verstandenen Freiheit.

PhJb 1/09 / p. 30 / 26.3.

Ganzen des Seienden zu orientieren, kann ohne die Möglichkeit eines anderen Seins ebenso wenig bestehen wie das unvordenkliche Sein selbst, das nur als unvordenkliches Sein, d. h. als x ist, wenn es möglicherweise F oder G oder H usw. sein kann.

Das endliche Selbst ist also ein Fall von Sein. So wie das Seiende nur dadurch möglicherweise Idee ist, dass sein Ausgangspunkt nicht ausschließt, dass er sich als Idee darstellen wird, so kann unsere Existenz in keinem Augenblick ausschließen, dass sie eine andere Möglichkeit als diejenige ergreift, der sie bisher gefolgt ist. Wer wir sind, hängt stets auch davon ab, wer wir sein wollen, indem unser Selbst ständig verhandelt wird: Wir bestimmen unsere Position im Ganzen der Welt und in unserem jeweiligen Selbstverständnis, eine Selbstbestimmung, die nicht von außen auferlegt werden kann. Der Entwurfscharakter der menschlichen Existenz ist dabei seinerseits keine ontologische Unmöglichkeit, was darin gründet, dass das Ganze des Seienden seinen eigenen Entwurfscharakter im Entwurfscharakter der menschlichen Existenz zu sich bringt. So kann man jedenfalls mit Schelling die jüdisch-christliche Ebenbildlichkeitsthese (*imago dei*) übersetzen.

Schelling drückt diesen Gedanken freilich in der Tradition des aristotelischen Primats der ἐνέργεια vor der δύναμις so aus, dass die Potenzen im *actus purus* nicht gesetzt, aber auch nicht *a priori* negiert sein können. Dadurch macht „das unvordenkliche Seyn [...] der Potenz erst möglich zu erscheinen" (SW XIV, 338). Damit Freiheit existieren kann, muss die reine Aktualität und unbegründbare Faktizität potenzialisiert, zum Material von Freiheit umgestaltet werden.[14] Das „zufällig nothwendig Existirende" (SW XIV, 338) muss folglich so gedacht werden können, dass es in ein Selbstverhältnis treten kann, wodurch es zum „nothwendig nothwendig Existirenden" (SW XIV, 339) wird, was immer nur nachträglich konstatiert werden kann. Das notwendige Dasein des unvordenklichen Seins schließt seine eigene Zufälligkeit auf keine Weise (z. B. begrifflich) aus, wie wir gesehen haben, da es an ihm selbst keine Beziehung auf Anderes unterhält. Das notwendig Existierende, d. h. der Grund des Ganzen, kann an ihm selbst auf nichts Zufälliges bezogen sein, weil es reine Notwendigkeit ist. Dadurch schließt es die Zufälligkeit allerdings auch nicht aus, so dass es möglicherweise nur zufällig notwendig ist. Dass dies in der Tat der Fall ist, erweist sich mit dem Erscheinen des wirklich Zufälligen, d. h. der differenzierten Welt, in der wir leben. Diese ist aber eine Welt, in der wir leben und zu der wir uns entscheiden müssen, da es kein Urteilen ohne Wollen gibt. Die Zufälligkeit der Idee angesichts des unvordenklichen Seins bezeugt die Möglichkeit des unvordenklichen Seins, sich mit sich selbst zu vermitteln, mit sich in Selbstbeziehung zu treten. Seine Notwendigkeit schließt also nicht aus, dass es nachträglich als der Ursprung eines Zufalls angesehen werden kann. Die ursprüngliche Notwendigkeit wird so zu einem Zufall, ja zum „Urzufall" (SW XI, 464), indem wir in Distanz treten und etwas als etwas bestimmen.

Das unvordenkliche Sein, das wir zur Sprache bringen und über das wir *eo ipso* hinausgehen, ist freilich nicht Gott oder das Absolute in einem gloriosen Sinne.[15] Es

[14] Vgl. SW XIV, 340 f.

[15] „[A]ber eben damit, indem ich dieses ausspreche, indem ich sage: dasselbe, was das bloß oder unendlich Seyende ist, ist auch die unendliche potentia existendi oder das unendliche Seynkönnen, ist bereits etwas

ist allenfalls das Absolute im Wortsinne des „Unbezogenen". Daher ist das unvordenkliche Sein auch nicht *causa sui* oder ‚Ich' im idealistischen Sinne. Es ist nichts als es selbst und auch dies ist es nicht so, dass man sagen könnte, es sei mit sich identisch. Es ist vielmehr ein unmarkierter Zustand vor aller Differenz, ein Sein, das sich in der Welt als ihr Immer-schon manifestiert.[16]

Die *Wirklichkeit* der Welt, d. h. des prädikativen Ambientes, das wir jeweils als so-und-so bestimmen, lässt sich nicht *a priori* einsehen, da aus dem notwendigen Ausgangspunkt gar nichts folgt, genau genommen nicht einmal, dass er der notwendige Ausgangspunkt ist.[17] Die Möglichkeit der Welt und damit ihre Voraussetzungsstruktur ist erst *post festum* durch ihre Wirklichkeit begreiflich. Wie stets, wenn er sich dem eigentlich Undenkbaren nähert, führt Schelling für diesen delikaten spekulativen Gedanken ein Beispiel an, das uns den Gedanken gewissermaßen menschlich näher bringen soll:

> [M]an muß ein solches Seyn zuweilen wohl sich vorstellen; z. B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit begreiflich ist. Was nach einem voraus vorhandenen Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original ist, wovon man die Möglichkeit erst zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen sieht. (SW XIV 341 f.)

Die Möglichkeit der Welt, lässt sich nicht *a priori*, bevor sie wirklich ist, einsehen. Die Welt ist in diesem Sinne ein Original, etwas, was einen Ursprung (*origo*) hat, auf den es zwar verweist, ohne ihn aber aus sich heraus verständlich machen zu können. Es ist nämlich unmöglich, hinter das notwendige, nicht begriffliche Sein des Ganzen zurückzugehen, um einen Motivationsgrund dafür zu finden, dass dieses Sein sich als Welt artikuliert. *Dass* es überhaupt Etwas gibt, d. h. dass es überhaupt

---

gesetzt, was *mehr* als das bloß Existirende ist, was über den bloßen actus des Existirens hinausgeht, was über diesen hinaus seyn kann." (SW XIV, 339)

[16] „Ich habe gegen dieses Seyn, das, so früh wir kommen, schon da ist, oft einwenden hören: eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt sind. Das Denken setzt sich eben dieses Seyn zu seinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meisten Wissenswerthe, also auch als das im Wissen am meisten Begehrenswerthe erscheint, um zu diesem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken ist es erst im Weggehen von diesem Punkt – aber wie der *terminus a quo* einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm selbst, mit zu einem Moment des Denkens [nämlich der ersten Potenz!]." (SW XIV, 341) Challiol-Gillet (1998) charakterisiert das unvordenkliche Sein zutreffend als „ce qui est toujours déjà là" (38). Das unvordenkliche Sein ist Schellings Ausdruck für das Immer-schon-Sein der Welt, das unseren begrifflichen Anstrengungen konstitutiv vorhergeht.

[17] Dass Schelling unter ‚Welt' das zur Potenz gewordene unvordenkliche Sein, d. h. alles, was im Raum der Potenzen erscheint, versteht, ergibt sich aus folgendem Passus: „Allerdings also ist der Proceß, den Gott sich durch die ihm erscheinenden Potenzen vermittelt sieht, der Proceß einer Suspension und dadurch gesetzten oder vermittelten *Wieder*herstellung seines nothwendigen Seyns. Aber zwischen jener Aufhebung und dieser Wiederherstellung liegt die ganze Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen ist, damit die Schöpfung entsteht, ist der Raum die apriorische Form alles endlichen Seyns). Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendirte *actus* des nothwendigen göttlichen Existirens." (SW XIV, 353; Hervorh. M. G.) Diese Suspension artikuliert sich als Potenzendialektik, die Schelling unmittelbar im Anschluss an das Zitat entwickelt.

PhJb 1/09 / p. 32 / 26.3.

Bestimmtes, Sein im Sinne von Bestimmtheit gibt, ist völlig grundlos, wenn auch gewollt. Dadurch begegnet uns allenthalben eine niemals zu eliminierende Grundlosigkeit, zumal im dezisionistischen Handeln. Aber auch unser Subjekt-*Sein* ist uns unverfügbar und geradezu verhängt, indem das Sein von Subjektivität, *dass* also Subjektivität ist bzw. *dass* Subjekte sind, begrifflich unableitbar und daher unbegründbar ist.

Das „grundlose Seyn" (SW XIV, 342) ist nun zwar wie die *una substantia* Spinozas nur als seiend denkbar, es ist „dasjenige, dessen Natur nicht denkbar ist, ohne daß sie zugleich existiert (*id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*)" (Ethica 1, Def 1). Dadurch aber, dass es unreflektiert *ist*, zeigt sich ihm die nicht *a priori* ausgeschlossene Möglichkeit, nicht nur *actus purus,* sondern ebenso Selbstvollzug, Selbstbesitz oder „Herr eines Seyns" (SW XIV, 343) und in letzter Instanz „Herr des Seyns" (SW XIV, 350) zu werden. Nur als Selbstverhältnis vermag irgendetwas – und sei es Gott – „das Überseyende" (SW XIV, 350) zu sein, das somit nicht immer schon ist, sondern nur sich zu sich vermittelnd wird, wie Schelling gegen den traditionellen, statischen Transzendenzbegriff einwendet. Auch Gott ist also überseiend erst durch die reflexive Aneignung seines unvordenklichen Seins, seines absoluten *Prius.*[18] Diese Aneignung, die Schelling auch als „Erhöhung in Selbstheit" (SW XI, 389) bezeichnet, vollzieht sich in unserer eigenen Verselbstung, d. h. in unserem prädikativen In-der-Welt-Sein. Indem wir urteilen, dass F(x), G(y) usw., erzeugen wir eine Distanz zwischen uns und etwas und setzen die Distinktionsdimension so voraus, dass wir in ihr Unterschiede treffen. Ohne dieses Geschehen könnte auch Gott nicht als er selbst sein, d. h. nicht über sein unvordenkliches Sein hinausgehen. Gottes Transzendenz ist somit auf unseren Transzensus angewiesen.

3. Gott und Mensch

Die positive Philosophie untersucht die *geschichtliche* Evolution des logischen Raums. Diese Evolution kann ‚Gott' genannt werden, insofern ihre Verlaufsform darauf schließen lässt, dass sie sich selbst autoepistemisch durchsichtig wird und in diesem Sinne ein Selbst ist. ‚Gott' ist somit lediglich der Name für ein „reines Selbst" (SW XIII, 257), das über alles Sein, d. h. über alles Etwas-Sein hinausgeht. Gott ist demnach der Name für einen ultimativen Exzess – den Exzess über das Etwas-Sein hinaus, den Schelling auch als „absoluten Geist" (SW XIII, 256), „absolute Persönlichkeit" (UPO, 192, u. passim) bzw. kurzerhand als „Freiheit" (SW XIII, 256) kennzeichnet.[19]

---

[18] Vor diesem Hintergrund deutet Schelling das ὑπερούσιον bei Ps.-Dionysius Areopagita auch nicht im Sinne der negativen Theologie als Transzendenz über die Bestimmung des Seins, sondern als Ausdruck der Überwesentlichkeit des Seins selbst. Das geht besonders deutlich aus einer Stelle des *Systems der Weltalter* hervor: „Gott ist sich selbst nicht wesentlich; dies gehört mit in den ersten Begriff Gottes, daher heißt er auch ἀνούσιος. Das für sich ohnmächtige Sein ist ihm wesentlich; dies gehört mit in den ersten Begriff Gottes, daher heißt er auch τὸ ὑπερούσιον, das Freie vom Wesen. Hier ist auch das wahre Anerkenntniß des Nicht-Nichtseins." (Schelling (1990), 106)

[19] „Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Seyn wieder freie Geist; *ihm* ist

Gottes Freiheit ist in dem Sinne endlich, dass er nicht schon vor seinem Sein der Überseiende ist, sondern Herr des Seins nur *wird*, indem er sich *a posteriori* sein *Prius* aneignet, d. h. indem er über das Sein hinausgeht.[20] Nur darin besteht seine Freiheit, die aus diesem Grunde der Notwendigkeit nicht vorangeht. Denn Gott ist „*a priori* Actus" und nicht schon Freiheit:

> Wenn Gott sein Prius im actus hat, so wird er seine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die potentia universalis, als diese das Ueberseyende, der Herr des Seyns ist. Aber eben darum, – um zu Gott wirklich zu gelangen, d. h. (soweit dieß möglich ist) die wirkliche Existenz der Gottheit zu beweisen, müssen wir von dem ausgehen, was ich das bloß Existirende genannt habe, von dem unmittelbar, einfach nothwendig Seyenden, das nothwendig ist, weil es aller Potenz, aller Möglichkeit zuvorkommt. (SW XIII, 160)

Selbst Gott ist also nur insofern der Überseiende, als er über sein Sein hinausgeht und ein Selbstverhältnis etabliert. Entscheidend ist hierbei, dass die Freiheit, die wir Gott zuschreiben, *unser* Höchstes ist, etwas, das wir wollen, wie Schelling sagt. Daher beginnt auch die positive Philosophie nicht mit einer theoretisch vermittelten Einsicht, sondern mit dem Ausruf: „Ich will das, was über dem Seyn ist" (SW XI, 564).[21] Das, was über dem Sein ist, muss von uns als Exzess anerkannt werden. Es ist nur nachträglich, d. h. in der Rekonstruktion der Genealogie von Ordnung der Grund von Ordnung. Diese Rekonstruktion verdankt sich dabei jederzeit einer Wahl, da nur diese sich gegen die Fortsetzung des alternativenlosen Anfangs entscheiden kann. Aus diesem Grunde besteht Schelling auch stets darauf, dass der Mensch

---

auch das *als*-Geist-Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; – dieß – auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke [...] erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir *sind* nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. – – Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge." (SW XIII, 256)

[20] Offensichtlich verteidige ich Schellings Begriff eines werdenden Gottes, den er an vielen Stellen seines Werkes spätestens seit der *Freiheitsschrift* unmissverständlich einführt. So schreibt er etwa in der *Freiheitsschrift* bei Gelegenheit der Erörterung seines anti-eleatischen Prinzips „Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich" (SW VII, 403), dass „Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. [...] Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich" (ebd.). Besonders deutlich ist Schellings Interpretation des Gottesnamens in Ex. 3,14 im Sinne eines Futurs. Vgl. etwa SW XI, 172: „Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden [!, M. G.] – vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst *seyn* wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft." Die gesamte *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* insistiert darauf, dass die „eleatische Einheit" (UPO, 48), „das öde, wüste Seiende, mit dem nichts anzufangen ist" (ebd.), zugunsten eines futurischen Seinsbegriffs aufgegeben werden muss: „Eben dadurch verwandelt sich der tote Begriff dessen, *was ist*, in den lebendigen, einen Fortschritt möglich machenden, Begriff dessen, *was sein wird*." (ebd.) Aus diesen Stellen und Schellings geschichtlicher und dynamischer Lesart des Monotheismus insgesamt geht eindeutig hervor, dass Gott bei Schelling zu Gott *wird*. Er rechnet nicht mit einer statischen Ewigkeit. Gott existiert nur aufgrund eines theogonischen Prozesses, in dem er – vermittelt durch das menschliche Bewusstsein – zu sich kommt. Dies spricht gegen die ontotheologische Lesart Schellings, die von einem immer schon etablierten Herrn des Seins im Sinne einer präsentischen Deutung von Ex. 3,14 ausgeht.

[21] Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2006a), §§ 13–15.

PhJb 1/09 / p. 34 / 26.3.

„natura sua das Gottsetzende Bewußtseyn" (SW XI, 185, 198; UPO, 12) sei.[22] Nur durch den freien Akt des Menschen, x als F oder G oder H usw. zu bestimmen, der frei ist, weil er prädikativ noch nicht in bestimmte Ordnungen eingebunden sein kann, wird Gott *als* Gott gesetzt. Deswegen ist Schelling zufolge auch der Mensch und nicht Gott Schöpfer dieser Welt. „Der Mensch kann diese Welt seine Welt nennen – er hat die Welt außer Gott – praeter Deum – gesetzt, indem er sich an die Stelle von Gott setzte." (UPO, 221) Der Mensch ist selbst die „Möglichkeit eines anderen Seyns", in der Gott sich ansichtig wird, da der Mensch Gott als eine Person über dem Sein will. Dies drückt Schelling im Übergang von der negativen zur positiven Philosophie mit seinem berühmten Diktum „Person sucht Person" (SW XI, 566) aus.[23] Die nachträgliche Notwendigkeit eines freien Ursprungs aller Bestimmungen kommt nur durch den Menschen in die Welt. Dieser ist folglich notwendig, wenn das unvordenkliche Sein sich zum Selbst erhöhen soll.

Indem kein Denken und damit keine Sinndimension dem Sein zuvorkommen kann, ist das Sein in einem bestimmten Sinne selbst sinnlos. Sein geht allem Sinn voran und bleibt dessen uneinholbare Voraussetzung, die freilich jeweils nur vom Sinn her, d. h. unter einer bestimmten Beschreibung eingeblendet werden kann. Das Gegebene ist immer auf eine bestimmte Weise gegeben. Vor diesem Hintergrund stellt sich Schelling dem Problem der Sinnlosigkeit der Existenz Gottes.[24] Denn diese Existenz ist als das grundlegende Dasein, das allem bestimmten Etwas-Sein vorausgesetzt ist, noch nicht in die Form der Sinndimension gebannt. Daraus folgt allerdings kein Irrationalismus, der das Denken und seine sinnstiftenden Tätigkeiten einer irrationalen Welt gegenüberstellt. Wer nämlich aufgrund der Entdeckung der sinnstiftenden Tätigkeit der Subjektivität behauptet, die Welt an sich, d. h. die Welt ohne Subjekte, müsse sinnlos sein, unterstellt der Welt wiederum eine Kategorie des Sinns, nämlich die der Sinnlosigkeit. Die Sinnlosigkeit der Existenz kommt der Existenz selbst aber nur nachträglich, d. h. nur dadurch zu, dass sie zum Moment der Selbstvermittlung der Subjektivität wird. Der Ausgangspunkt von Selbstvermittlung ist nur in der Optik der Selbstvermittlung und ihrer sinnstiftenden Tätigkeit sinnlos.

Wenn es keinen Grund dafür gibt, dass es Sinn und Bestimmtheit gibt, dann ist jeder Gang zum Sinn selbst sinnlos, wie Joseph König sagt.[25] Und es gibt in der Tat keinen Grund dafür, dass es Sinn gibt. Die immer nur nachträglich zu diagnostizierende Unmittelbarkeit des Anfangs ist nämlich anfänglich gar nicht auf die Vermittlung bezogen. Darin liegt die untilgbare Kontingenz alles Existierenden begründet, die Schelling ins Zentrum seiner Überlegungen rückt.

---

[22] Zur Bestimmung des Menschen als *natura sua* gottsetzend vgl. Gabriel (2006a), §§ 11–12.

[23] Vgl. dazu Gabriel (2006a), § 15. Vgl. auch Sturma (2004).

[24] Wie Hogrebe schreibt, geht Schelling insgesamt einem „radikalen Sinnlosigkeitsverdacht" nach, „mit dem Ergebnis, daß es überhaupt keinen von diesem ‚Verdacht' freien Sinn gibt, wenn anders die Frage danach, was es heißt, daß etwas existiert, nur radikal genug gestellt wird. Denn der Quellgrund der Sinnlosigkeit ist gerade das Existieren selbst. Will sagen: was wir zuletzt unter Sein verstehen, ist etwas, was allem Sinn zuvorgekommen ist. In dieser Einsicht offenbarte sich schließlich das *Weltgeheimnis* für Schelling so: *Sein ist Unsinn.*" (Hogrebe (1989), 13)

[25] König (1926), 25.

Die Aufgabe der positiven Philosophie besteht nun im Nachweis, dass das grundlose Sein sich in die Idee vermittelt, um schließlich *als* absolute Selbstvermittlung zu sein, was allerdings erst in der eschatologischen Zukunft eintreten kann. Schelling rekonstruiert die Seins- und Bewusstseinsgeschichte daher so, dass sie selbst die Möglichkeit eines anderen Seins, d. h. die Möglichkeit einer Zukunft durchscheinen lässt. Die positive Philosophie fragt grundsätzlich nach der Etablierung des „Als" angesichts seiner notwendigen Abwesenheit am Anfang,[26] um Raum für eine eschatologische Hoffnung zu schaffen, die dem Philosophieren ein Ende setzt – ein Ende, das freilich vom Philosophieren selbst nicht ausgehen kann. Gegenstand der positiven Philosophie ist dabei die sich selbst vermittelnde Bewegung von der „blinde[n] Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Existirens" „zur Ewigkeit des Wesens, zur Ewigkeit der Idee" (SW XIV, 342) – eine Entwicklung, die eine Aussicht auf Zukunft freigibt, ohne diese antizipieren zu können. Sie geht Schelling zufolge „gerade de[n] umgekehrte[n] Weg von dem des ontologischen Arguments" (SW XIII, 168) und ist insofern der *umgekehrte ontologische Gottesbeweis*.[27] Denn ihre Bewegung geht „vom Seyn zum Wesen" (SW XIII, 159), während dieser umgekehrt mit dem Wesen anhebt, um durch seine begriffliche Explikation die notwendige Existenz dieses Wesens zu erweisen.

Zeit und damit die Möglichkeit einer eschatologischen Zukunft, in der Gott *als* Gott, d. h. eine absolute transzendente Freiheit sein wird, gibt es erst dann, wenn ein prädikatives Ambiente etabliert worden ist. Urteil und Zeit sind daher interdependent. Damit aber das erste Urteil gefällt werden kann, muss eine Distanznahme geschehen sein, die aus der Perspektive des Anfangs nicht vorhergesehen werden konnte. Das Geschehen der Distanznahme ist Schelling zufolge der Fall des Menschen, seine Selbstbestimmung, die ihn gegen das unbekannte x bestimmt, das ihm als Sein vorhergeht. Da es der in seinem eigenen Sein je kontingente Einzelne ist, der sich selbst ein x ist und bleibt, indem er sich die Frage nach dem Ganzen stellt, ist jeder Begriff des Ganzen unangemessen, der inkompatibel mit der Kontingenz des Fragenden ist. Schellings Revolution besteht darin, diese in der allgemeinen Philosophiehistorie häufig Kierkegaard vindizierte Grundthese des Existenzialismus in eine Theorie der Totalität einzubauen, so dass Metaphysik und menschliche Existenz versöhnt werden.

Gott und Mensch sind Mitstreiter in der Konstitution von Ordnung. Denn zum *terminus reduplicativus*, d. h. zu Gott *als* Gott wird Gott erst in der Distanznahme von seinem Ursein, dadurch, dass die nicht *a priori* ausgeschlossene Möglichkeit erscheint, dass nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Möglichkeit ist. Die Andersheit kann nicht ausgeschlossen werden, wenn es nur Eines gibt, das sich auf nichts, nicht einmal auf sich selbst bezieht. Denn wenn sich jenes Eine auf sich selbst bezöge, wäre bereits eine Differenz im Spiel, die es zu Etwas macht. Etwas

---

[26] „Ewig ist, dem *keine* Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit ist kein ‚als'; als etwas, z. B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes *als* solches Gesetztwerden setzt eine Reflexion – ein Reflektirtwerden – also schon ein Contrarium voraus." (SW XIV, 106)

[27] Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2006a), § 9. Vgl. auch Henrich (1960), 219–237; Courtine (1990); Challiol-Gillet (1998), 242–252; Hemmerle (1968), 236–271.

PhJb 1/09 / p. 36 / 26.3.

unterscheidet sich aber jederzeit von etwas anderem, so dass die Ewigkeit ohne Als ein vorprädikatives Sein ist, das Schelling „Ursein" (SW XIV, 343) nennt. Dieses ist in allen Prädikationen notwendig anwesend, ohne dabei prädikativ expliziert werden zu können. Das Eine kann daher nicht ausschließen, dass es eines unter anderem wird, da es kein Exklusionsverhältnis zu anderem eingehen kann, ohne bereits dadurch aufzuhören, das Eine zu sein.

Das Ursein wird durch die Urmöglichkeit, welche die Möglichkeit der Prädikation ist, auf Distanz gebracht. Diese Distanznahme ist die Möglichkeit der Schöpfung, welche durch die Etablierung einer Sinndimension, d. h. eines logischen Raums, verwirklicht wird. Was dabei die Möglichkeit einer Welt, in der sich einiges von anderem unterscheidet, verwirklicht, ist der Mensch, der etwas Bestimmtes will und daher von x zu F(x) übergeht. Wie alles Bestimmte, kann auch Gott nur durch diese Distanznahme *als* Gott gesetzt werden. Dies meint Schelling m. E. mit seiner These vom *natura sua* Gott setzenden Bewusstsein.

Das einzige uns bekannte Wesen, das imstande ist, sich für eine Theorie der Totalität zu entscheiden, ist der Mensch. Der Mensch ist somit der Theorieagent, der sich fragt, wie es möglich ist, dass es so etwas wie erkennbar Seiendes, d. h. Intelligibilität, überhaupt gibt. Der Mensch spielt also eine entscheidende Rolle in der Reflexion des Ganzen, d. h. in der Etablierung eines göttlichen Selbstverhältnisses. Schelling baut den Menschen in die Selbstkonstitution des Ganzen so ein, dass er ihn mit der Möglichkeit eines anderen Seins, d. h. mit der „Urmöglichkeit" (SW XIV, 343), identifiziert, durch die ein Prozess der Selbsterkenntnis allererst initiiert werden kann. Der Mensch ist als das Gottsetzende daher in den Prozess der Schöpfung eingebaut, weil das Ganze sich selbst allein dadurch beobachten kann, dass sich ein grundloser Unterschied im Ganzen ereignet. Der Mensch ist als der ursprüngliche Beobachter Gottes, d. h. des Ganzen, sofern es sich zu selbst verhält, Moment des Schöpfungsprogramms.

Man kann den Ansatz von Schellings Schöpfungstheorie somit auch folgendermaßen fassen. Es ist ein Faktum, dass wir die Welt beobachten. Um die Welt aber beobachten zu können, müssen wir einen Unterschied investieren, der mindestens der Unterschied zwischen uns als Beobachtern und allem anderen ist. „Wenn man Einheit beobachten will, erscheint Differenz."[28] Die Differenz zwischen dem Beobachter der Welt und der Welt selbst muss im Falle einer Theorie der Welt als Welt als immanente Differenzierung der Einheit gedacht werden können, da die Beobachtung der Welt als des Ganzen zugleich eine Selbstbeobachtung der Welt von innen ist. Die Beobachtung der Welt ist selbst ein innerweltliches Geschehen. Die Welt trägt also einen fundamentalen Unterschied in sich, den von Beobachtern und Beobachtetem. Dadurch ist ihre Einheit immer schon *passé*, sobald sie beobachtet werden kann. Der beobachtete metaphysische Ausgangspunkt ist somit stets paradox, da seine Einheit *sensu stricto* nicht beobachtet werden kann, ohne dass bereits eine Differenz im Spiel wäre. Die Aufgabe von Schellings Potenzenlehre ist letztlich

[28] Luhmann (1992), 194, vgl. auch 303. Das Problem der Selbstbeobachtung der Einheit bringt Fichte auf die folgende Formel: „Kein absoluter Ursprung erblickt *sich*, ohne sein Nichtsein zu erblicken." (Fichte (1977), 78)

die temporalisierende Auflösung der Paradoxie, dass die Einheit sich in einer Theorie der Totalität selbst beobachtet und sich dadurch von sich unterscheidet. Diese Auflösung gelingt durch die Verknüpfung von Prädikation und Wollen.

Das Programm einer Auflösung der Paradoxie einer sich selbst beobachtenden Einheit, d. h. der Paradoxie einer Theorie der Totalität, ist Gemeingut des Deutschen Idealismus und steht auch im Zentrum von Schellings Spätphilosophie. Die Struktur der Totalität muss dabei jederzeit die Struktur der „Einheit der Einheit und des Gegensatzes" (SW IX, 209) instanziieren, wie Schelling in den *Initia* sagt.[29] Nur so kann garantiert werden, dass die Einheit angesichts der offenkundigen Differenz zwischen der Einheit selbst und der Theorie der Einheit bestehen bleiben kann. Die Präsenz der Einheit in der Differenz muss also als eine Differenzierung der Einheit gedacht werden können. Die Differenz zwischen dem Ursprung und dem Entsprungenen, zwischen Prinzip und Prinzipiat, geht vom Prinzipiat und nicht vom Prinzip aus, da dieses erst nachträglich als Prinzip vorausgesetzt werden kann. Es gibt demnach keine logische Antizipation existenzieller Entscheidungen, da umgekehrt die Existenz eines logischen Raums von einer Entscheidung abhängt. Die Existenz eines logischen Raums verdankt sich in jedem Augenblick der Wiederholung einer Entscheidung, x als F zu sehen und damit G aktiv auszuschließen. Hinter der vermeintlichen „Härte des logischen Muß" verbirgt sich also letztlich eine absolute Freiheit, die sich in ihren Entscheidungen zu verstehen gibt, in keiner einzelnen Entscheidung aber jemals aufgeht.

Schellings Schöpfungstheorie geht von der Frage aus, „wie die Welt es einrichtet, dass sie sich selbst beobachten kann, dass sie selbst in eine Differenz von Beobachter und Beobachtetem zerfällt"[30]. Daher lässt sich die Schöpfungstheorie als eine Theorie darüber auffassen, wie eine Theorie der Totalität möglich ist. Dabei stellt sich heraus, dass eine Theorie der Totalität nur möglich ist, wenn wir uns dafür entscheiden, Sein auf Bestimmtheit festzulegen. Die Totalität, die ohne ihre Theorie unbestimmt bliebe, bedarf einer Entscheidung, um überhaupt als solche sein zu können. Diese Entscheidung trifft der Mensch, indem er über das Sein hinaus will und es daher als so-und-so und mithin als kontingent bestimmt. Die Schöpfung qua Distanznahme Gottes von sich setzt die Möglichkeit eines anderen Seins voraus, die durch einen Akt der Differenzierung, der unsere Entscheidung ist, verwirklicht wird.

Der primäre Gegenstand der positiven Philosophie ist also nicht zufällig der Mensch, weil Gott vom Menschen aus allein zugänglich sein kann, was Schelling in der ersten Vorlesung der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* unmissverständlich ausspricht, wenn er schreibt: „[D]er einzige Gegenstand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wissenschaft, der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch." (SW XIII, 5) Die Urmöglichkeit, der Mensch, ist die Möglichkeit der Welt. Nun lebt allein der Mensch in der Welt, weil nur der Mensch das Gegebene auf eine Totalität hin übersteigt. Der Mensch ist so das einzige uns bekannte Weltwesen.

---

[29] Vgl. dazu ausführlicher Gabriel (2007).

[30] Luhmann (2004), 62.

Welt gibt es nur im menschlichen Überstieg über die Welt.[31] Die Urmöglichkeit der Welt ist folglich die Urmöglichkeit des Menschen, welcher das transzendierende Wesen ist, ohne dessen Transzensus die Dinge nicht Dinge einer Welt sein könnten.[32] Darin stimmt Schelling einmal mehr mit Kants Überlegungen im Antinomien-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* überein, wo Kant ausdrücklich darauf besteht, dass „die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existiert" (KrV, B 533). Die Welt als das Ganze des Seienden ist bereits Kant zufolge kein Ding, das anschaulich, sprich als Objekt, gegeben werden könnte, sondern lediglich das von der synthetischen Tätigkeit der Erkenntnissuche endlicher epistemischer Wesen angepeilte Ideal eines Weltganzen. In Schelling übersetzt bedeutet dies, dass die Welt kein Ding ist, sondern sich qua Ort der durchgängigen Bestimmtheit alles Existierenden als ein Prozess der Konstitution von Bestimmtheit für endliche epistemische Wesen darstellt. Mensch und Totalität verweisen daher aufeinander, da die Totalität selbst nicht als ein Ding vorgängig existiert (etwa als raum-zeitlich ausgedehntes Universum).

Der Logos, der sich als logischer Raum (als prädikatives Ambiente) offenbart, in dem wir existieren und der nur existiert, indem wir seine Struktur synthetisch aufrechterhalten, war im Anfang bei Gott. Diesen berühmten Ausgangspunkt des Johannes-Evangeliums deutet Schelling so, dass die Möglichkeit eines anderen Seins, sprich: der Logos der drei Potenzen, als *natura sua* gottsetzendes Bewusstsein nicht *a priori* ausgeschlossen werden kann. Der Mensch ist als Möglichkeit der Gottsetzung, d. h. der Setzung des Seins als Gott, immer schon im Spiel.[33] Sobald er Gott setzt, so dass der Fall von Sein als Bestimmtheit eintritt, hat er sich selbst als Sohn Gottes gesetzt, da er Gott als Ausgangspunkt und in diesem Sinne als Vater anerkennt.[34] Daher rührt die prekäre Stellung des göttlichen Vermittlers zwischen Sohn Gottes und Menschensohn, wie Schelling hervorhebt (vgl. SW XIV, 224 ff.).

---

[31] Diesen Gedanken entfaltet Schelling besonders eindringlich in der *Freiheitsschrift*, wie ich andernorts versucht habe zu zeigen. Vgl. Gabriel (2006b).

[32] Die Dinge der Welt stellen sich dem Bewusstsein freilich unter anderem so dar, als ob sie unabhängig von ihrer Darstellung für ein Bewusstsein genau dasjenige wären, als was sie sich darstellen – jedenfalls dann, wenn die Darstellung veridisch ist. Die Welt scheint daher unabhängig davon zu sein, dass sie sich einem Bewusstsein darstellt. Der Schein der Unabhängigkeit verdankt sich in Schellings Modell dem unvordenklichen Sein, das wir nicht setzen können, da es unser Setzen in seine Aktivität allererst einsetzt und die Bewegung des Urteilens in Gang hält. Dass uns die Welt zumeist und zunächst nicht als der ursprüngliche Inhalt der Vernunft erscheint, liegt in Schellings Deutung daran, dass wir uns von der Welt unterscheiden und sie dadurch von uns ausgrenzen. Die Selbstkonstitution des Selbstbewusstseins ist daher die Schöpfung der Welt, da im Akt der Selbstzuwendung allererst ein Unterschied zwischen Selbst und Welt eröffnet wird, der konstitutiv für den Weltbegriff ist, wie Schelling im Anschluss an Kant annimmt. Das unvordenkliche Sein steht also für unsere realistische Intuition ein, ohne dass es deshalb ein extramentales Urmaterial wäre. Es ist vielmehr das Sein, das Welt und Selbst gemeinsam ist. Das unvordenkliche Sein ist folglich ein „Kontinuativ" im Sinne Hogrebes. Vgl. Hogrebe (2006), 338.

[33] Zum Begriff eines „Spielraums" der Freiheit vgl. UPO, 190 f.: „Denn im Begriff des Spiels ist die Freiheit nicht ausgeschlossen. Jene Notwendigkeit, in welche die Natur eingeschlossen ist, ist keine andere Schranke, als die, in welche auch das Spiel eingeschränkt ist. Jedes Spiel gewährt innerhalb gewisser Schranken einen gewissen Spielraum."

[34] Deswegen bedingt der Sohn die Freiheit des Vaters. Schelling behauptet, „daß die absolute Freiheit des Vaters ohne den Sohn nicht möglich wäre [...]. Die Gottheit des Vaters besteht eben in der Freiheit, ein Sein außer sich zu setzen; diese Freiheit hat er im Sohne" (UPO, 161).

Die Schwierigkeit besteht darin, aus der Verlaufsform der Seins- und Bewusstseinsgeschichte darauf zu schließen, dass diese in eine eschatologische Zukunft einlaufen, die philosophisch nicht antizipiert werden kann. Dennoch muss die positive Philosophie Raum für Zukunft schaffen, den sie selbst nicht mehr logisch besetzen kann. Unser Hinaussein über die Welt, in der diese allererst als diese Welt bestimmt wird, eröffnet den Horizont einer eschatologischen Zukunft. Ob ein Gott, der allein uns nach Heideggers Diktum retten könnte, uns aus diesem Horizont entgegenkommt, können wir nicht mehr denkend sicherstellen. Allein, wir können daran arbeiten, uns für einen logischen Raum zu entscheiden, in dem eine Zukunft Gottes möglich ist. Diese Position der Transzendenz der Vernunft, die sie mit ihrem kontrollierten Scheitern konfrontiert, ist die Situation des Sohnes, der allein durch den Menschen als einer gesetzt ist, der nicht mehr nur Mensch, sondern Übermensch ist:

> Der todte Körper hat genug an sich, und will nur sich. Das Thier, schon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuschreibt, will etwas außer sich, der Mensch will etwas über sich. Das Thier ist durch sein Wollen außer sich gezogen, der Mensch im wahrhaft menschlichen Wollen über sich gehoben. (SW XIII, 206)

Das menschliche *Wollen* geht also über den Menschen hinaus. Ob es dabei allerdings jemals bei einem voll etablierten Herrn des Seins anlangt, der seine prekäre geschichtliche Stellung endgültig überwunden hat, kann noch nicht als ausgemacht gelten. In diesem Sinne ist Schellings Selbstbescheidung der Vernunft Bestandteil einer „Philosophie der Hoffnung“[35], die im Angesicht der Verlaufsform von Geschichte darauf setzt, dass die philosophische Reflexion dazu beiträgt, dass die Zukunft eine Zukunft Gottes sein wird. Ob es uns dabei aber gelingt, einen *Gott* zu wollen, ohne diesen durch unser *Wollen* bereits zu setzen und wiederum in die Verzweiflung der Gegenwart im Sinne Schelling einzuholen, bleibt *bis dato* dahingestellt. Denn die Suche nach einem reinen Selbst, der absoluten Persönlichkeit, bleibt solange unabgeschlossen, wie wir philosophieren. Und ein Ende der Philosophie ist nicht in Sicht. Solange die Geschichte währt, ist „das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes“, so dass „auch der Beweis *nie* [!] abgeschlossen [ist], und darum auch diese Wissenschaft nur Philo-sophie“ (SW XIII, 131) bleibt.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Siglen

EN = Aristoteles (1894), *Ethica Nicomachea*. Hg. von I. Bywater, Oxford.

Ehica = Spinoza, B. (2007), *Ethik in geometrischer Methode dargestellt*. Hg. v. W. Bartuschat, Hamburg.

KrV = Kant, I. ([14]2000), *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. von W. Weischedel, Werkausgabe Bd. III/IV, Frankfurt a. M. (zitiert mit Paginierung der Originalausgabe und Seitenzahl).

SW = Schelling, F. W. J. (1856–1861), *Sämtliche Werke*, 14 Bde., Stuttgart (zitiert mit Band und Seitenzahl).

[35] Kasper (1965), 15. Boenke unterstreicht, dass Schelling bemüht ist, eine „utopische“ Denkform gegen Hegels „entelechisches“ System zu etablieren. Vgl. Boenke (2004), hier: 99–109.

PhJb 1/09 / p. 40 / 26.3.

UPO = Schelling, F. W. J. (1992), *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hg. von W. Ehrhardt, Hamburg.

2. *Weitere Literatur*

Boenke, M. (2004), „'In den Netzen der Vernunft'. Schellings reinrationale Philosophie", in: Adolphi, R./Jantzen, J. (Hgg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 99–145.

Buchheim, T. (1992), *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg.

– (2001), „Zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling", in: *Berliner Schelling Studien 2*. Hg. von E. Hahn, Berlin, 125–145.

Challiol-Gillet, M.-C. (1998), *Schelling. Une philosophie de l'extase*, Paris.

Courtine, J.- F. (1990), „Le renversement de l'argument ontologique au seuil de la philosophie positive", in: Ders., *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, 291–311.

Fichte, J. G. (1977), *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*. Hg. und mit einer Einleitung versehen von R. Lauth unter Mitarbeit von P. K. Schneider, Hamburg.

Frank, M. (1975), *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a. M.

– (2007), „Existenz, Identität und Urteil. Schellings späte Rückkehr zu Kant", in: Ders., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., 375–414.

Frege, G. (1990), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hildesheim/Zürich.

Gabriel, M. (2005), „Sein, Mensch und Bewußtsein. Tendenzen der neueren Schellingforschung", in: *Philosophische Rundschau* 52/4, 271–301.

– (2006a), *Der Mensch im Mythos. Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie"*, Berlin/New York.

– (2006b), *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn.

– (2007), „Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel", in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 5, 126–156.

– (2008), „Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger", in: Hühn, L./Jantzen, J./Schwenzfeuer, S. (Hgg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006, Stuttgart-Bad Cannstatt. (i. Ersch.)

– (2009), „Notwendigkeit oder Kontingenz? Hegel und Schelling über den modalen Status des logischen Raums", in: *Deutsches Jahrbuch für Philosophie* 3.

Gabriel, M./Žižek, S. (2009), *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, New York/London.

Heidegger, M. ([6]1998), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen.

Hemmerle, K. (1968), *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien.

Henrich, D. (1960), *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, 219–237.

Hogrebe, W. (1989), *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter"*, Frankfurt a. M.

– (2006), *Echo des Nichtwissens*, Berlin.

– (2007), „Sein und Emphase – Schellings Theogonie als Anthropogonie", in: Halfwassen, J./Gabriel, M. (Hgg.), *Die Wirklichkeit des Denkens. Vorträge der Gadamer-Professur*. Mit einleitenden Texten versehen von J. Halfwassen und M. Gabriel, Heidelberg, 37–60.

Hutter, A. (1996), *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt a. M.

– (2003), „Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard", in: Hennigfeld, J./Stewart, J. (Hgg.), *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin/New York, 103–132.

Houlgate, S. (1999), „Schelling's Critique of Hegel's *Science of Logic*", in: *The Review of Metaphysics* 1, 100–128.

PhJb 1/09 / p. 41 / 26.3.

Iber, C. (1999), *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.

Jaspers, K. (1955), *Schelling. Größe und Verhängnis*, München.

Kasper, W. (1965), *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz.

König, J. (1926), *Der Begriff der Intuition*, Halle.

Luhmann, N. (1992), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.

– ([2]2004), *Einführung in die Systemtheorie*. Hg. von Dirk Baecker, Heidelberg.

Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris.

Pieper, A. (1995), „Die Wurzel des Bösen im Selbst", in: Höffe, O. (Hg.), *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, 91–110.

Schelling, F. W. J. (1990), *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Hg. und eingeleitet von S. Peetz, Frankfurt a. M.

Schulz, W. (1955), *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln.

Sollberger, D. (1996), *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in F. W. J. Schellings Spätphilosophie*, Würzburg.

Sturma, D. (2004), „Person sucht Person. Schellings personalitätstheoretischer Sonderweg", in: Buchheim, Th./Hermanni, F. (Hgg.), *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde". Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, 55–70.

Zimmermann, R. (1981), *Der „Skandal der Philosophie" und die Semantik. Kritische und systematische Untersuchungen zur analytischen Ontologie und Erfahrungstheorie*, Freiburg/München.

gabrielm@newschool.edu