

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XLV —

Eric Voegelin

Schelling



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XLV —

Eric Voegelin

Schelling



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die politischen Religionen* (1939); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987); dt. Edition: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde, hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz (2001–). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg und München; 1966/67 Research Fellow an der University of California, Berkeley; 1971 Habilitation und Lehrbefugnis für das Fach Politische Wissenschaft; Professor für Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München.

OCCASIONAL PAPERS, XLV, September 2004

Eric Voegelin, Schelling

Hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

Aus dem Englischen von Heide Lipecky

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2004 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

ERIC VOEGELIN: SCHELLING

§ 1. DER REALIST IN EINEM ZEITALTER DES ZERFALLS	5
<i>aa. Die gesellschaftliche Isolation des Realisten</i>	5
<i>bb. Philosophischer Dilettantismus</i>	6
<i>cc. Rationalismus</i>	7
<i>dd. Parteilichkeit und Inversion</i>	9
<i>ee. Die Wirkungslosigkeit des Realisten</i>	10
<i>ff. Der Einfluß von Schelling</i>	11
§ 2. ELEMENTE VON SCHELLINGS POSITION	12
<i>aa. Descartes und die post-cartesianische Spekulation</i>	13
<i>bb. Zeitkritik</i>	15
<i>cc. Der Aphorismus über die Vernunft</i>	16
§ 3. SCHELLINGS SPEKULATION	17
<i>aa. Rückkehr zu Bruno</i>	18
<i>bb. Rückkehr zu Kant</i>	19
<i>cc. Eintauchen in die Substanz des Universums</i>	20
<i>dd. Die Potenzenlehre</i>	21
§ 4. HISTORISCHE EXISTENZ: DER SCHLÜSSEL ZUR SPEKULATION	23
<i>aa. Historische Existenz</i>	24
<i>bb. Der anamnetische Dialog</i>	25
<i>cc. Anamnese und Geschichte</i>	26
<i>dd. Schelling und Hegel</i>	27
§ 5. ORGIASTISCHE EXISTENZ	28

§ 6. PROMETHEISCHE EXISTENZ	31
<i>aa. Das gedoppelte Leben</i>	32
<i>bb. Die innere Rückkehr</i>	34
<i>cc. Melancholie und Gnade</i>	36
§ 7. POLITISCHE EXISTENZ	38
<i>aa. Die intelligible Ordnung des Seins</i>	38
<i>bb. Staat und Kirche – der Bund der Völker</i>	39
<i>cc. Ideal und Idee</i>	41
<i>dd. Die Polis – Der Dritte Dionysos</i>	44
<i>ee. Mysterium und Eschatologie</i>	46
<i>ff. Das Dritte Christentum – Christus und Dionysos**</i>	47
§ 8. NIRWANA	51
§ 9. SCHLUßFOLGERUNGEN	54
<i>aa. Die Neue Bewußtseinssebene</i>	54
<i>bb. Ein Vergleich: Realismus und eschatologisches Schwelgen</i>	56
<i>cc. Zusammenfassung</i>	57
<i>dd. Das Ende einer Epoche</i>	59
ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS	61
PERSONENREGISTER	65
PETER J. OPITZ: Anmerkungen zur werksgeschichtlichen Verortung des Schelling-Kapitels der <i>History of Political Ideas</i> sowie zur Bedeutung Schellings für die Entwicklung der Philosophie Eric Voegelins	67

ERIC VOEGELIN

SCHELLING

§ 1. Der Realist in einem Zeitalter des Zerfalls

aa. Die gesellschaftliche Isolation des Realisten

Hinsichtlich des biologischen Phänomenalismus* haben wir die Besonderheit konstatiert, daß auf der Stufe eines Massenglaubens wieder ein Problem auftrat, das in der Spekulation des achtzehnten Jahrhunderts bereits gelöst worden war. Dieser Umstand ist ein ernstes Zeichen für den Abgrund, zu dem sich die für die westliche Geschichte seit 1300 charakteristische Kluft ausgeweitet hat: die Kluft nämlich zwischen den Bewahrern des Geistes, den geistigen Realisten, sowie den in ihrer Tradition lebenden Philosophen einerseits und den auf einen Bereich säkularisierter, entgeisteter einzelner Mächte und Bewegungen gerichteten starken Massenbewegungen andererseits. Die Ausweitung der Kluft ist auf das allmähliche Verschwinden von Gemeinschaften zurückzuführen, deren Geist der Realist in repräsentativer Weise auszudrücken vermag und die ihrerseits die von ihm geschaffenen Normen und Traditionen bewahren. Der Hl. Thomas verfügte noch, wie wir gesehen haben, über den Dominikanerorden, um sein Werk zu bewahren und lebendig zu erhalten; und obwohl dieses die größere europäische Bühne, für die es gedacht war, nicht unmittelbar beeinflusste, ist es bis hin zu den neothomistischen Denkern unserer Zeit ein Rahmen philosophischer Orientierung geblieben.** Eine Generation später stand Dante bereits allein da. Dennoch hat sein Werk, *majestate genii*, im Leben der italienischen Nation noch heute eine gewisse Autorität, und seine Wirkung ist bei Mazzini klar erkennbar. Bodins reale Bedeutung als intellektueller Mystiker und als Autor des *Heptaplomeres* ist so gut wie dahin; doch seine Evozierung des nationalen Königsstaates ist in das politische Leben der französischen Nation eingegangen. Und sogar Spinozas Mystizismus und Toleranz waren noch nicht gänzlich

isoliert, sondern hatten ihren Gemeinschaftshintergrund in der damaligen holländischen Aristokratie. Erst mit dem achtzehnten Jahrhundert beginnt sich die große Wüste der Parteipositionen auszubreiten, in der es dem Geist immer schwerer fällt, die Oase einer empfänglichen Gemeinschaft zu finden. Die tatsächlichen vorhandenen gesellschaftlich relevanten Gemeinschaften und Bewegungen haben sich von der westlichen geistigen Ordnung und ihren noch verbliebenen Traditionen so weit abgesetzt, daß die Stimme des Geistes sie auf ihrer blinden Bahn nicht mehr erreicht.

bb. Philosophischer Dilettantismus

Darüber hinaus offenbart der Fall des biologischen Phänomenalismus ein neues, situationsverschärfendes Moment. Die Menschen können sich in ihren Gefühlen* und Auffassungen zutiefst unterscheiden und trotzdem im selben Diskursuniversum leben. Dantes Evozierung einer weltlichen Monarchie hat den europäischen Trend zum Nationalstaat nicht aufgehalten, doch seine philosophische Technik und Argumentation wurde von den *docti* seiner Zeit verstanden. Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert destruieren geistige Kluft und Zerrüttung den rationalen Begriffsapparat, der dem adäquaten Ausdruck von Gedanken dienen sollte. Die gemeinsame philosophische Sprache zerbricht, und damit wird es unmöglich, daß die Menschen einander trotz unterschiedlicher Gefühle und Auffassungen verstehen. Mit den Verständnisschwierigkeiten wächst auch die Abneigung, überhaupt noch rational zu diskutieren; und fortan bewegen sich die verschiedenen Überzeugungsgemeinschaften in ihrem je eigenen Diskursvakuum. Das Zerschneiden der gemeinsamen Sprache hat mehrere Gründe, und der in diesem Kontext dargelegte ist nur einer davon, aber ein ganz wichtiger: Wir meinen den zunehmenden philosophischen Dilettantismus. Bislang haben wir Phänomenalismus als die Substituierung substantieller Realität durch ein Feld von Erscheinungsbeziehungen definiert, ohne über die technischen philosophischen Folgen dieser Substitution nachzudenken. Jetzt müssen wir den technischen Aspekt in den Vordergrund rücken und feststellen, daß die Ansicht, eine Theorie der biologischen Erscheinungen sei eine Theorie, die unsere Auffassung von der geistigen Existenz des Menschen beeinflusst, in der Metaphysik ein grober technischer Fehler ist. Und ebenso hätten wir die

anderen Phänomenalisten wie etwa den ökonomischen Materialismus zu definieren: Die massenhafte Akzeptanz dieses Glaubens kann nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, daß diese Theorie dilettantische Metaphysik ist. Ein Gutteil der geistigen Verwirrung unserer Zeit, mit ihrer Verbitterung und ihrem unversöhnlichen Haß zwischen Demokraten und Faschisten, Kommunisten und Liberalen geht darauf zurück, daß die philosophischen Dilettanten Amok laufen.

cc. Rationalismus

Entgeistung und metaphysischer Dilettantismus oder Irrationalismus stehen in Beziehung zueinander, denn der Rationalismus des philosophischen Diskurses hängt von einer gesunden Ontologie ab. Wenn man die Bereiche des Seins nicht richtig unterscheidet, wenn man sie nicht in ihrer eigentümlichen Substanz und Struktur erkennt, wenn man den Geist als Epiphänomen der Materie oder als Materie des Geistes deutet, wenn man die Operationen des Geistes auf psychische Beziehungen zurückführt oder aber als Sublimierung von Instinkten bzw. als Folgen einer ökonomischen oder sozialen Situation oder von rassischen Erbanlagen erklärt, dann ist der Diskurs nicht mehr rational, weil durch das Prinzip der epiphänomenalen Deutung die unterschiedlichen ontischen Bereiche in ihrer Struktur sowie in ihrer Beziehung zueinander falsch dargestellt und somit die Dinge nicht mehr mit ihrem Namen, sondern mit dem eines anderen Bereichs benannt werden. Rationalismus in dem in dieser Studie gebrauchten Sinne beinhaltet die Anerkennung einer Ontologie, die die Struktur der Realität in all ihren Schichten, von der Materie bis hin zum Geist, akzeptiert, ohne den Versuch, die Erscheinungen des einen Seinsbereichs ursächlich auf die eines anderen zurückzuführen; und er beinhaltet auch die Darstellung der Wirklichkeit durch Sprachsymbole, die der Schichtung des Seins folgen, ohne den Versuch, Symbole für Erscheinungen des einen Seinsbereichs für Erscheinungen eines anderen zu verwenden. Mit dem Eintritt in die Periode des Phänomenalismus befinden wir uns in einer Zeit der raschen Auflösung des Rationalismus in dem soeben definierten Sinne. Den ersten schweren Schlag gegen den Rationalismus führte die Aufklärung selbst. Denn im Kapitel über *Apostasie** haben wir gesehen, daß Vernunft (groß geschrieben) als absoluter Maßstab genommen die Nichtanerkennung des geistigen Reichs voraussetzt.

Die unmittelbare Folge solch ontologischer Enthauptung ist ein derartiges terminologisches Durcheinander, daß „Rationalismus“ letztendlich eine Haltung bezeichnet, die in Wahrheit irrational ist. Der „Rationalist“ begeht die schwere Sünde, die Struktur der Realität zu zerstören, indem er die Ordnung des Geistes ablehnt, die in ihm selbst keine lebendige Kraft ist. Doch in Ermanglung eines geistigen Ordnungsprinzips ist die geistige Unordnung grenzenlos, in die der „Rationalist“ verfallen kann, wenn er sich im Laufe der historischen Zeit vom Punkt des Bruchs entfernt und wenn der im Moment des Bruchs in den Institutionen, Denkgewohnheiten und Verhaltensmustern verkörperte geistige Gehalt verkümmert und abstirbt. „Rationalität“ des Verhaltens bedeutet dann nur noch die richtige Abstimmung von Mitteln und Zweck, wie ungeordnet auch immer die Zwecke sein mögen. In diesem verkehrten Sinne von „Rationalität“ muß jede Erscheinungshandlung unter dem Einfluß von Erscheinungsobsessionen als „rational“ bezeichnet werden – und wird heute ja auch als „rational“ bezeichnet –, solange die Handlung in der Mittel-Zweck-Relation innerhalb des Horizonts der Obsessionen richtig ausgerichtet ist.

Solch ontologische Zerstörungen und irrationale Terminologien bereiten dem Geistesgeschichtler enorme Schwierigkeiten. Die Gedanken des Hl. Thomas darzustellen ist vergleichsweise einfach, denn das thomistische System basiert auf einer vorzüglichen Ontologie und wurde von einem Meister der philosophischen Technik entwickelt; denn die Gedanken des Hl. Thomas setzen selbst einen Rationalitätsmaßstab und können in ihren eigenen Begriffen dargestellt werden, da sie sowohl den Unterschied zwischen den Grundhaltungen des Denkers und seines Historikers berücksichtigen als auch die aus menschlichen Schwächen herrührenden Mängel. Doch die Gedanken eines Voltaire darzustellen ist sehr schwer, denn Voltaire war technisch gesehen ein miserabler Denker, und der tiefere Sinn seiner Ideen ist nur zu erhellen, wenn man sie auf einen rationalen Maßstab außerhalb seines Denkens bezieht. Ein solch transzendenter Bezug erfordert jedoch die Erstellung eines terminologischen Apparates, mit dem Voltaires Irrationalismus mehr oder weniger adäquat zu beschreiben wäre. Daher muß der Historiker im Falle Voltaires mit drei Arten von Sprache operieren: (1) mit der Sprache Voltaires, (2) mit der Sprache des rationalen Maßstabs und

(3) mit einer Sprache, die die Beziehungen zwischen (1) und (2) beschreibt.

dd. Parteilichkeit und Inversion

Wenn wir die bei der Interpretation von Geschichte auftretenden Schwierigkeiten erkennen, wird es uns leichter fallen, das Problem zu verstehen, dem der geistige Realist in einer Zeit des Phänomenalismus und zerfallenden Rationalismus gegenübersteht. Die große philosophische Technik des Mittelalters, wie sie in den Schulen bewahrt wird, verlor ihre Autorität unter der Einwirkung von Gefühlen und Ansichten, die in einer sich geistig immer mehr verengenden kirchlichen Organisation keinen Platz mehr fanden, und auch aufgrund der neuen Probleme, die mit dem Fortschritt der Wissenschaft einhergingen. Mit der Renaissance entstand, außerhalb der scholastischen Traditionen, eine neue weltliche Philosophie, die, ohne den durch Orden und Schulen gebotenen Bestandsschutz, eine eigene Technik herausbilden und bewahren mußte. Und wieder bezeichnet das achtzehnte Jahrhundert eine revolutionäre Epoche, weil jetzt die Entscheidung gefallen war, daß die westliche Welt fortan keine philosophische Techniktradition mehr besäße, die man kontinuierlich zu einem Instrument für den Ausdruck einer gemeinsamen geistigen Substanz hätte entwickeln können, sondern daß philosophische Schulen und individuelle Philosophien ihre eigenen, weit auseinander gehenden Wege beschreiten würden, um die Substanz ihrer engen Gemeinschaften sowie die besonderen, mit dem Fortschritt von Physik, Chemie, Ökonomie, Biologie und Psychologie zutage tretenden Aspekte der Welt und die idiosynkratischen Ansichten von „originellen“ Denkern auszudrücken. Die Verengung des Denkens auf Gemeinschaften hin und die Fragmentarisierung des Denkens nach den parteiischen Sichtweisen zeitgenössischen Interesses sowie der damit unvermeidlich verbundene Niedergang der philosophischen Technik sind die großen Massentrends des achtzehnten Jahrhunderts und danach. Wir treten in eine Zeit der Konfusion ein, wo jeder mühelos Recht haben kann, weil fast alle anderen dermaßen Unrecht haben, daß man nur das Gegenteil dessen, was irgendjemand sagt, zu behaupten braucht, um mindestens partiell ebenso Recht zu haben. Diese Inversion der Positionen ist zu einem durchdringenden Merkmal moderner politischer Ideen und Bewe-

gungen geworden. Und sie ist charakteristisch nicht nur für niedere Oppositionsebenen: für Anarchismus und Totalitarismus, Individualismus und Kollektivismus, Freiheit und Autorität, egalitäre Demokratie und hierarchische Ordnung, den einfachen Menschen und Eliten, ökonomischen Liberalismus und Planung, feudale und bürgerliche Werte, bürgerliche und proletarische Werte, mittelständische Sicherheit und *vivere periculosamente* usw., sondern erstreckt sich auch auf die höchsten Ebenen der modernen Philosophie. Das klassische Beispiel einer Inversion ist die Beziehung zwischen den Systemen von Hegel und Marx. Selbst Hegel war so tief in die Parteilichkeiten seiner Zeit verstrickt, daß Marx an seiner Dialektik die faszinierende Operation des Auf-die-Füße-Stellens vollführen konnte. Und die solcherart umgekehrte Hegelsche Dialektik war immer noch ein interessantes Produkt mit aner kennenswerten Zügen. Eine solche Operation hätte man mit Plato, dem Hl. Augustinus oder dem Hl. Thomas kaum vollführen können.

ee. Die Wirkungslosigkeit des Realisten

Auf diese Weise sieht sich der Realist in einer geistigen und gesellschaftlichen Umgebung, die nicht mehr empfänglich ist für das rationale, technisch versierte Denken einer geistig wohlgeordneten Persönlichkeit. In der Unordnung der gegeneinander ausgespielten Irrationalismen wird er die Kontinuität von Problemen häufig unterbrochen finden. Längst geklärte Fragen werden wieder aufgenommen, als ob sich nie einer mit ihnen befaßt hätte. Elementare philosophische Fehler können mit Erfolg fortgesetzt werden und eine Öffentlichkeit dominieren, die jeden rationalen Kritikmaßstab verloren hat. Wenn sich der Realist als Mitbewerber in die allgemeine *melée* stürzte, würde er sein philosophisches Ziel verfehlen. Um gehört zu werden, müßte er selbst Partei ergreifen, und zu diesem Zweck müßte er sich der Maßstäbe der Rationalität begeben. Wenn er aber über genügend geistige Kraft und philosophische Gewissenhaftigkeit verfügt, um sich, wie es ihm als Philosophen geziemt, über die Unordnung der Zeit zu erheben, bleibt er gesellschaftlich dermaßen wirkungslos, daß er noch nicht mal falsch verstanden wird. Dies wiederum ist ein neues Element der Revolutions- und Krisenzeit. Die unorthodoxen mittelalterlichen Spiritualisten wurden mit höchstem Bedacht verfolgt. Jedenfalls wurden Bodin und Spinoza

von guten Christen als finstere Atheisten verdammt. Und Giordano Bruno wurde die gesellschaftliche Aufmerksamkeit zuteil, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Doch heute ruft der Realist keine gesellschaftlich relevante Reaktion hervor. Sein Los sind verständnislose Angriffe und ebenso verständnisloses Lob, bestenfalls ein pragmatischer Mißbrauch seiner Argumente für Partezwecke und ansonsten Vergessen.

ff. Der Einfluß von Schelling

Wir müssen des desolaten spirituellen und intellektuellen Klimas der Zeit eingedenk sein, wenn wir uns der Person und dem Werk Schellings (1776-1854) nähern, eines der größten Philosophen, die es je gab. Die Zeitgenossen haben seine philosophischen Qualitäten kaum erkannt, und nachdem er 1811 von Jacobi attackiert und des Pantheismus bezichtigt wurde, publizierte er bis zu seinem Tode nur noch einige kleinere Artikel. Der Großteil seines Werkes erschien postum, und der Traktat, den er als repräsentative Formulierung seiner Philosophie ansah, *Die Weltzeitalter*, wurde nie vollendet. Seine frühe Kritik des transzendentalen Idealismus war in- und außerhalb Deutschlands nicht ohne Einfluß; doch war dieser Mitte des neunzehnten Jahrhunderts erschöpft, als Schellings Kritik im Kampf gegen Hegel nicht mehr von Nutzen war, da der Kampf selbst zum Erliegen kam. Ökonomischer Materialismus, Darwinismus, liberale Wirtschaftstheorie, neokantische Erkenntnislehre, Historismus, empirische Soziologie und Psychologie waren die starken Bewegungen, die Schellings Geist nicht zur Entfaltung kommen ließen. Seine positive Philosophie ist nie Ausgangspunkt und Kern auch nur einer bescheidenen „Schule“ geworden. Dennoch ist ein Philosoph seines Ranges nur dann aus der Öffentlichkeit zu verbannen, wenn die sie besetzenden Bewegungen geistig dekadent sind, aber es ist nicht zu verhindern, daß er einen untergründigen Einfluß ausübt, der mit der Zeit wächst. Ja, die Spannung zwischen dem Realisten und seiner Zeit, die seine unmittelbare Wirksamkeit unterbindet, löst sich in einer verzögerten Wirkung, wenn die geistig blinden Kräfte ihren Lauf zu heillosem Durcheinander genommen haben. Daher müssen wir unter dem Oberflächentrend zu geistiger Unordnung die Anregung durch Schellings Werk sehen, die bei Schopenhauer und Kierkegaard und später bei Eduard von Hartmann und Lotze spürbar

ist; und wir erkennen, wie sich der Strom bei Bergson und Tillich, bei Jaspers und Heidegger, bei Ortega y Gasset und Berdjajew verbreitert. Im zwanzigsten Jahrhundert hat die Beschäftigung mit Schelling einen solchen Schwung erlangt, daß man von einer „Schelling-Renaissance“ sprechen kann.¹ Seine Wirkung hat also eben erst begonnen. Wir wissen über ihn immer noch weniger als über Nietzsche oder Kierkegaard. Aber wir können sehen, wie sich sein Werk als einer der wichtigsten Orientierungspunkte für eine moderne Philosophie der menschlichen Existenz herauschält.

§ 2. Elemente von Schellings Position

Es ist in diesem Zusammenhang nicht unsere Aufgabe, Schellings Gedanken in der ganzen Fülle ihrer Dimensionen darzustellen. Wir müssen uns auf einige, für die Entfaltung der modernen Anthropologie bedeutsame Hauptlinien seines Denkens beschränken und besonders auf die Entwicklung des von Giordano Bruno eingeführten Problems der substantiellen Spekulation. Wir haben gesehen*, wie Bruno eine bis zur Substanz des Universums vordringende Naturphilosophie neu begründete, indem er die Substanz in der spirituellen Lebendigkeit des Menschen entdeckte. Schelling nimmt Brunos Problem nach einer Spanne von zwei Jahrhunderten wieder auf, und

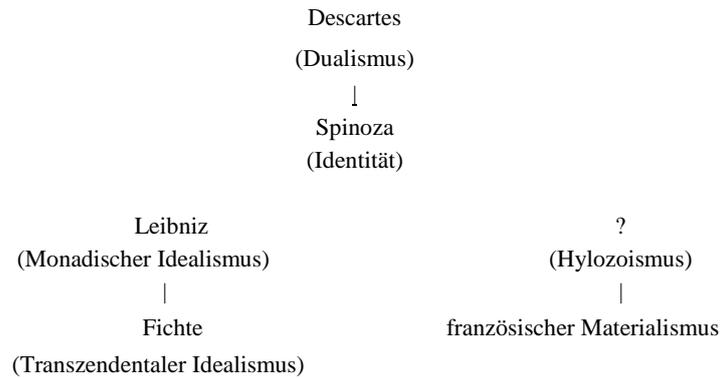
¹Zum Ausmaß der Beschäftigung mit Schelling siehe Frederick de Wolfe Bolmans, jun. „Einführung“ in seine Übersetzung von Schellings *Weltzeitaltern*, New York, 1942, S. 8. Die Übersetzung an sich ist schon ein Zeichen für das wachsende Interesse, desgleichen James Gutmans Übersetzung von Schellings *Menschlicher Freiheit*, Chicago, 1936. Aus der reichhaltigen Literatur sei als besonders interessant genannt: Paul Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh, 1912; Kurt Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling; zur Metaphysik des Gottesproblems*, Erfurt, 1927; Vladimir Jankelévitch, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1933; Otto Kein, *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*, Berlin, 1935; und, am wohl wichtigsten, das vorzügliche Kapitel über Schelling in Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. I, Salzburg-Leipzig, 1937**. Der englische Leser sei auf die ausgezeichneten „Einführungen“ von Gutman und Bolman in den o.g. Übersetzungen verwiesen.

die erste Frage, die wir stellen müssen, lautet: Was geschah in der Zwischenzeit; und was hat zu der Wiederaufnahme geführt?

aa. Descartes und die post-cartesiansche Spekulation

Diese Frage hat auch Schelling behandelt. Seine Antwort bekundete sich in Form einer Interpretation seiner eigenen Position als der systematischen Konklusion aus der philosophischen Entwicklung zwischen Bruno und ihm selbst. Diese dazwischenliegende Entwicklung ist indes nichts weniger als das Zeitalter der klassischen Philosophie von Descartes bis Hegel, und wir müssen verstehen, warum sie Schelling als eine große Verirrung erschien, die zu seiner Zeit ihren Lauf genommen hatte. Schellings Interpretation ist der interessante Versuch, die verschiedenen philosophischen Positionen seit Descartes als Zerfallsstufen eines von Anfang an fehlerhaften Systems auszulegen. Der Grundfehler bestand darin, daß Descartes das Universum in Körper und Geist zerriß. Auf der einen Seite haben wir die denkende Erforschung des Ichs; auf der anderen Seite eine mechanistische Theorie der Materie. In der Zweiheit von Geist und toter Materie geht die substantielle Einheit der Welt verloren. Spinoza wollte beide vereinen, indem er ihre grundsätzliche Identität in einem Urstoff (Gott) behauptete, dessen Modi Denken und Ausdehnung sind. Diesem Versuch zollt Schelling höchsten Respekt, da er in die richtige Richtung geht. Trotzdem hält er ihn für einen Fehler, weil die Identifikation lediglich mechanisch erfolgt und Geist und Materie nicht (wie bei Bruno) als Momente oder Stufen im Prozeß einer lebendigen Materie gezeigt werden. Nach Spinozas untauglichem Versuch beginnt der Verfall und manifestiert sich, in einer ersten Phase, in den widerstreitenden Positionen des Leibnizschen Idealismus und einer Position, die Schelling Hylozoismus nennt. Leibniz versuchte die Einheit wiederherzustellen, indem er das Sein ganz vertilgte und die Realität als Vorstellung interpretierte. Er leugnete indes nicht die Realität einer Körper-Welt, sondern bewahrte sie in dem Gedanken, daß Körper Vorstellkräfte seien, die unabhängig von unserem Wissen und Denken existieren. Die entgegengesetzte Position des Hylozoismus ist etwas fragwürdig. Schelling schreibt sie keinem historischen Philosophen zu, obwohl er gelegentlich anmerkt, sie sei von Bruno angeregt. Es scheint, als konstruierte er den Hylozoismus als eine Position aus der Zeit von

Leibniz, um seinen Idealtyp des philosophischen Verfalls perfekt zu haben. Das kommt vor. Jedenfalls soll der Hylozoismus eine metaphysische Position sein, welche die andere der beiden spinozistischen Modi als absolute Substanz benutzt, aber den Geist bewahrt, indem sie die Materie als lebendig annimmt. Die Konstituierung der Endstufe erfolgt durch Eliminierung des jeweils entgegengesetzten Elements aus der Leibnizschen bzw. hylozoistischen Substanz, so daß wir nun vor den konträren Positionen des französischen Materialismus und von Fichtes transzendentalen Idealismus stehen. Der Materialismus versteht Materie als „bloße Äußerlichkeit“, als „bloße Anhäufung von Theilen“, aus der die lebendige Natur und das Denken wie auch Gefühle und Handlungen abzuleiten seien. Dagegen beschränkt Fichtes Idealismus die ideale Substanz auf das subjektive Ich: „ein völliges Abtöten der Natur“². Das gesamte Muster läßt sich folgendermaßen darstellen:



² Die Darstellung im Text ist eine Verschmelzung zweier Beschreibungen Schellings: *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), *Werke*, I, 7, S. 443 ff., und *Die Weltalter* (1812 -), *Werke*, I, 8, S. 339 ff. (Alle Zitate aus Schellings Werken stammen aus *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, die von Schellings Sohn 1856 folgende, Stuttgart und Augsburg, veröffentlicht wurden. Die Ziffern I und II beziehen sich auf die zwei *Abtheilungen* der *Werke*, die arabischen Ziffern auf den Band innerhalb der *Abtheilung*.)

bb. Zeitkritik

Was ist aus dieser Analyse zu schließen? Schelling selbst gibt dazu in den *Weltaltern*, im Anschluß an seine Bemerkungen zu Fichte, einige Hinweise. In Fichtes Idealismus sieht er eine Richtung deutlich werden, die sich in den Wissenschaften, den Künsten und im öffentlichen Leben seit längerem angekündigt hatte. „Was war das Streben der ganzen modernen Theologie anders“, fragt er, „als ein allmähliches Idealisieren des Christentums, ein Ausleeren? Wie im Leben und der öffentlichen Meinung Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, sogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grunde dienen müssen, alles galt, so konnte dieser Zeit auch nur ein Gott frommen, aus dessen Begriff alles hinweggenommen, was Macht und Kraft ist. Ein Gott, dessen höchste Kraft oder Lebensäußerung in Denken und Wissen besteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematisieren seiner selbst ist, eine Welt, die nur noch Bild ist, ja nur Bild des Bildes, nur ein Nichts des Nichts, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in gutmütigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke und jenes *barbarische* Princip, das überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren hat; dies sind wohl die notwendig gleichzeitigen Erscheinungen, wie wir sie auch zusammen gesehen.“³ Dies ist der Kern von Schellings Zeitkritik. Die darin enthaltenen verschiedenartigen Elemente trennen sich später und werden unabhängig voneinander zum Ausgangspunkt für die große Kritik am neunzehnten Jahrhundert. Das Christentum ist idealisiert und entleert worden; die Rebellion gegen dieses Faktum prägt Kierkegaards Kritik am mittelständischen Christentum sowie seine Restaurationsbemühungen; dieses Faktum ist der Ausgangspunkt für Marx' revolutionäre Attacke auf das „Opium fürs Volk“, von der sich das Christentum noch immer nicht erholt hat; und es ist auch der Auslöser für Nietzsches Haß auf das Christentum. – Das Christentum ist leer geworden, weil Gott seine „Macht und Stärke“ verloren hat. Aus Schellings Sicht richtet sich dieser Angriff

³ Schelling, *Die Weltalter*, *Werke*, I, 8, S.. 342 ff.

gegen die Spielarten des Deismus seit Descartes, Newton und Voltaire. Aber gleichzeitig ist er eine erste Formulierung von Nietzsches Behauptung: „Gott ist tot“. In Schellings Formulierung wird der historisch-empirische Gehalt dieser Klage deutlicher: „Gott ist tot“ heißt, daß Gott in den Menschen der Zeit nicht mehr lebt. Wenn Gott aber kein lebendiger Gott mehr ist, sondern ein denkender und wissender Gott, dann sind der Mensch und seine Welt nur ein „leeres Schematisieren“ von Gott. Schellings Anhäufung von Wendungen wie „Abbild eines Abbilds“, „Schatten eines Schattens“ erinnert uns an Brunos „Akzidenz der Akzidenzien“; und in den Menschen, die folglich nur „Träume von Schatten“ sind, erkennen wir die Phänomenalisten in ihrer Welt von Erscheinungsobsessionen und -handlungen. – Humanität schließlich, das sind humanitäre Gefühle ohne Kraft und Charakter, das ist die zerstörerische Kraft, die das Fundament von Größe und Ordnung untergräbt. Wir müssen Schellings Scharfsichtigkeit bewundern, denn erst in unserer Zeit ist das Zerstörerische des optimistischen Glaubens an das Gute im Menschen vollends enthüllt geworden. Heute wissen wir: Wenn das „barbarische Prinzip“ nicht bewältigt, sondern statt dessen als Erscheinung vernichtet wird, wird es in seiner ganzen unbesiegtten Nacktheit hervorbrechen und die Welt des gutmütigen, aufgeklärten, vernünftigen, hochmoralischen und zivilisierten Volkes zerstören – aber leider nicht nur *die*. In Schellings Angriff auf die Humanität können wir eine Vorform von Nietzsches Angriff auf den „letzten Menschen“ und von Georges Angriff auf die „Lämmer“ ausmachen.

cc. Der Aphorismus über die Vernunft

Was ist Schellings positive Alternative zur Verdampfung der Substanz in einer aufgeklärten Vernunft und Humanität? Eine erste Antwort auf diese Frage finden wir in seinen Aphorismen über die Vernunft: „Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmiert, kann nichts *anderes* affirmieren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas *außer* Gott.“ – „Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich [gegen Fichte], sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts.“ – „Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Den-

ken, und Seyn ist nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.“ „Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat.“ „Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist.“ – „Die Vernunft *hat* nicht die Idee Gottes, sondern sie *ist* diese Idee, nichts außerdem.“ – „Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.“ – In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als Objekt verhalten; wir sind nie so außer Gott, daß wir ihn als Objekt postulieren könnten. – Gleichermaßen verwerflich ist eine Betrachtung, in der das Subjekt als Subjekt bestehen würde: Es gibt keinen Glauben an Gott als eine Beschaffenheit des Subjekts. „Du wolltest also nur dieses retten, keineswegs aber das Göttliche verklären.“ – „Das Absolute kann daher nicht ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung von Gott.“⁴

Diese Aphorismen sind der Punkt hinter dem Zeitalter der Aufklärung und der Vernunft.

§ 3. Schellings Spekulation

Die Interpretation des klassischen Zeitalters der Philosophie als Auflösung der Spekulation über das Eins, die Kritik an der Theologie und Anthropologie der Aufklärung und die Aphorismen über die Vernunft bilden eine Ansammlung von Elementen, die uns die Analyse von Schellings Spekulationsproblem erlaubt. Dabei wollen wir jedoch nicht die großartige Ausarbeitung des Systems insgesamt untersuchen, sondern uns auf die Prinzipien von Schellings Methode beschränken.

⁴*Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), Aphorismen 42-54 und 65, *Werke*, I, 7, S.148 ff.

aa. Rückkehr zu Bruno

Zunächst wird das Problem der Spekulation hinter Descartes, auf die von Giordano Bruno erreichte Stufe, zurückgeworfen. Schelling kehrt weder zu einer christlichen Ontologie noch zur pneumatozentrischen Anthropologie zurück: sondern zu der spekulativen Aufgabe, das Universum mit den in der Natur des Menschen vorhandenen Mitteln als intelligibles Ganzes zu konstruieren. Wir haben gesehen, wie dieses Problem akut wurde, als die fragile Koexistenz von spirituellem Christentum und astrologischer bzw. alchimistischer Naturphilosophie unter der Einwirkung der neuen Naturwissenschaft zerbrach. Einerseits konnte man die glorreich voranschreitende Wissenschaft von den Naturerscheinungen nicht einfach beiseite wischen, andererseits wurde klar, daß eine Wissenschaft von den Erscheinungen keine Philosophie der Substanz ist. In dieser Situation tat Bruno den entscheidenden Schritt zur rationalen Erklärung der Naturphilosophie, indem er die alchimistische Tradition aufgab und die *anima mundi* konstruierte, die sogar in der Materie lebt und sich durch die Bereiche des Seins bis zu ihrem Höhepunkt im spekulativen und reflexiven menschlichen Geist entfaltet. Diese Idee konnte er auch deshalb entwickeln, weil er mit Kopernikus das innerweltliche Gefühl teilte sowie den Willen, die Welt durch Unterwerfung unter die spekulative Form des menschlichen Geistes zu ordnen. Und schließlich war das Abenteuer nicht bloß ein belangloser geistiger Höhenflug, sondern existentiell gerechtfertigt, weil er seinen Geist als ausdehnende Natur erfahren hatte: Er vermochte das spekulative Analogon zum unendlichen Universum zu schaffen, weil sein spekulativer Geist selbst ein Wellenkamm war im Strom der lebendigen Natur, die sich von der Materie zu dem Eins erhob. Das war das Element in Brunos Natur, das Hegel „etwas bacchantisch“ nannte; und wir werden ihm bei Schelling, in einer Metamorphose, als prometheischer Existenz begegnen.

Im Vergleich mit Brunos Spekulation muß die Cartesianische Philosophie wie ein fundamentaler Irrtum, ja wie ein Werk der Zerstörung erscheinen. Die Identität von Geist und Natur ist bei Descartes aufgebrochen. Da er nicht zu einer christlichen Ontologie zurückwollen kann, ist das Ergebnis des Bruchs die – Descartes eigentümliche – Erfahrung, daß die Natur in ihrer Unmittelbarkeit vernichtet ist (ein

Ausfallserlebnis, um einen Begriff aus der deutschen Psychoanalyse zu verwenden). Es wird zweifelhaft, ob die äußere Welt wahrem Wissen überhaupt zugänglich ist, und Gewißheit ist nur wiederzuerlangen durch die existentielle Kontraktion auf den denkenden Punkt, auf das Ich des Philosophen; die Welt kann rekonstruiert werden, wenn der Philosoph sich vergewissert hat, daß die Existenz seines Ichs die Existenz Gottes einschließt und daß Gott ihn nicht täuschen wollen kann. Descartes' sogenannter „methodischer Skeptizismus“ sowie der Gedanke einer *tabula rasa* und eines Neuanfangs der Philosophie haben ihre ernstzunehmende Existenzgrundlage im Verschwinden einer unmittelbaren Naturerfahrung. Es ist die große Leistung von Descartes, daß er diese existentielle Möglichkeit in seinem Werk durchlebt und durchgespielt hat, und das Resultat war die Begründung einer kritischen Epistemologie, die mit Kant ihren Höhepunkt erreichte, aber wir müssen Schelling zustimmen, daß die Cartesianische Position einen fatalen Absturz von dem durch Bruno erreichten Niveau der Spekulation darstellte.

bb. Rückkehr zu Kant

Sobald das von Descartes aufgeworfene Problem verstanden ist, erklärt sich Schellings Modell des post-cartesianischen Verfalls von selbst. Dabei ist allerdings ein Punkt zu beachten, den der Leser schon bemerkt haben wird: Kant kommt in diesem Schema gar nicht vor. Schelling hat indes vor Kant größten Respekt, weil er um das Problem der Natur in der Spekulation wußte. Indem er selbst keine Lösung anbot, ließ er das Problem offen und lieferte keine Fehlinterpretation. Kants Gedanke vom Ding an sich, das unter der Erscheinungsoberfläche der Kausalbeziehungen unerreichbar ist, hält das Problem in dem Fluß, den es schon bei der zwischen Kepler und Robert Fludd hatte. Die Vorstellung von dem in der praktischen Vernunft unmittelbar gegebenen, aber in der Natur nicht zugänglichen Ding an sich bleibt für den Philosophen eine Warnung, daß es das Problem der substantiellen Identität von Natur und Vernunft gibt, das, wie durch die neokantische Kritik der Wissenschaftsmethoden geschehen, ignoriert, aber nicht behoben werden kann. Schellings Spekulation kehrt nicht nur hinter Descartes zu Bruno zurück, sondern auch hinter Fichte und Hegel zu Kant.

cc. Eintauchen in die Substanz des Universums

Das Ergebnis dieser Rückkehr zeigte sich zum Teil in den Aphorismen über die Vernunft. Die Cartesianische Position des *ego cogitans* wurde aufgegeben. Das Ich ist nicht eine letzte, zu logischem Denken fähige Entität, sondern ein Medium, kraft dessen die Substanz des Universums in ihren Prozessen wirksam wird. Im Wissen von Gott gibt es für Schelling weder ein Subjekt noch ein Objekt des Wissens; stattdessen gibt es das Leben der göttlichen Substanz, welche die Welt und den Menschen als Teil der Welt beseelt. In diesem Sinne ist das Wissen Gottes in Gott, die Vernunft *hat* nicht die Idee Gottes, sondern sie *ist* diese Idee, und die Erkennung Gottes durch den Menschen ist eine Selbstbejahung Gottes. Denn die besondere Beziehung Vernunft-Gott, die Identität der Substanz im Prozeß wird als Grundlage der kognitiven Beziehungen bekräftigt. Diese Immersion der morphologischen Differenzierung der Bereiche des Seins sowie der kognitiven Beziehungen in die Identität des universalen oder göttlichen Prozesses ist das generelle Prinzip von Schellings Spekulation. Nicht nur die Beziehung Vernunft-Gott, sondern auch die Beziehung Mensch-Gott und Gott-Natur wird in den universalen Prozeß eingetaucht. Dieses Prinzip der allgemeinen Immersion konfrontiert Schelling mit dem Problem, daß Gott, anders als im Deismus des achtzehnten Jahrhunderts, kein Wesen außerhalb der Natur sein kann, sondern daß Gott in der Natur und die Natur in Gott sein muß. Daher wird die Spekulation über das Universum, wie bei Bruno, wieder eine Spekulation über die Offenbarung Gottes im Universum - jetzt freilich auf einer anderen Bewußtseins- und einem anderen Niveau rationalen Denkens.

Bei Bruno war das spekulative Problem noch in einer gewissen Schwebe geblieben, weil er mit den traditionellen christlichen und hellenischen Philosophiesymbolen operierte, ohne sie in ein kohärentes System zu integrieren. Infolgedessen könnte man noch heute darüber streiten, ob Bruno Pantheist war oder nicht. Als Pantheisten kann man ihn sehen, wenn man seine Idee von der Weltseele isoliert und sie als identisch mit Gott annimmt. Bruno selbst sprach ja von der Weltseele als von einem göttlichen Wesen, aber von ihm stammt auch die Idee von einem Gott, der die beseelte Welt transzendiert und sie samt ihrer Seele geschaffen hat. Diese Idee von einem trans-

zendenten Gott außerhalb der *anima mundi*, der kein in der Natur wirkender Gott und somit nach dem Schöpfungsakt praktisch funktionslos ist, rückt Brunos Theologie in die Nähe der deistischen Idee von einem Gott, der die Weltmaschine geschaffen hat, die nach der Schöpfung ihren eigenen Gesetzen folgt. Die Inquisition, die etwas von Theologie verstand, war an diesem Aspekt von Brunos Philosophie hochinteressiert, und das, was man seinen Unitarismus nennen könnte, war wohl der ausschlaggebende Faktor, der zu seiner Verdammung führte. Wir müssen deshalb sagen, daß es keinen Sinn ergibt, Bruno als Pantheisten bzw. als unitaristischen Deisten zu klassifizieren. Eine solche Klassifizierung würde genau den Punkt beseitigen, der in einer Geistesgeschichte bedeutsam ist: die Unabgeschlossenheit seiner Spekulation und den Abschluß, den Schelling ihr gab. Denn nach den Versuchen und Irrtümern von Descartes bis Hegel durchschaute Schelling das Problem und erkannte, die Ursache von Brunos Unabgeschlossenheit war das Fehlen einer adäquaten Terminologie, um die substantielle Identität Gottes und der Bereiche des Seins von ihrer statischen morphologischen Differenzierung zu unterscheiden. Diese Erkenntnis veranlaßte ihn, für die Stufen des substantiellen Prozesses den so häufig mißverstandenen Begriff der „Potenz“ einzuführen. Durch die Verwendung dieser formalisierten Terminologie und die Bezeichnung der Stufen in dem Prozeß des Eins als A^1 , A^2 , A^3 umgeht Schelling die Schwierigkeit, den Urstoff mit einer der Teilphasen, in die sich der Prozeß des All artikuliert, terminologisch gleichsetzen zu müssen. Der Urstoff ist daher weder Materie noch Geist, weder transzendenter Gott noch immanente Natur, sondern die Identität des Prozesses, in dem das Eins zum artikulierten All wird.

dd. Die Potenzenlehre

In welchen Begriffen sollen wir dann, wenn keine der Artikulationsphasen verwendet werden darf, von der fundamentalen Substanz und ihrem Artikulationsprozeß sprechen, obwohl er unserem Wissen nicht gegeben ist außer in der Artikulation in Phasen? Zu diesem Punkt müssen wir uns kurz fassen, weil die Potenzenlehre, wohl die tiefste philosophische Idee, die je ausgearbeitet wurde, hier nicht unser Hauptanliegen ist. Es muß daher der Hinweis genügen, daß Schelling von ihm im Hinblick auf die Spannungen einer Psyche

spricht: von Freiheit und Notwendigkeit, von der Neigung, sich auszudehnen, und der entgegengesetzten Neigung, sich zu beschränken und zu verschließen, von ursprünglicher Verneinung und Dunkelheit und von der Neigung, das Wesen zu entfalten und ans Licht zu bringen, vom blinden Kampf zwischen widerstreitenden Bestrebungen und einem gleichermaßen blinden Durchbruch zur Aussprechlichkeit, vom Höheren und Niederen in der ursprünglichen Natur und der Neigung des Niederen, sich nach dem Höheren zu richten. Ergebnis des Kampfes ist die Postulierung der ersten Potenz, des Prinzips, das sich der Offenbarung und Artikulation widersetzt, als Natur (A^1), des Aufblühens der Natur in die artikulierte Welt, von den anorganischen Formen bis hin zum Menschen durch die Verwirklichung in der zweiten Potenz (A^2) als „Retter und Befreier“, und von der Erhebung der Natur in die Freiheit in der dritten Potenz (A^3), die Weltseele, die das Bindeglied ist zwischen dem All und dem lautersten Gott.

Die Vorteile der Terminologie liegen auf der Hand. Die Artikulation der Notwendigkeit Gottes in das All und die daraus folgende Artikulation der Freiheit Gottes in einen transzendenten „lautersten Gott“ zeigen vielleicht am deutlichsten Schellings Lösung des theologischen Problems, das bei Bruno in der Schwebe blieb. Für Schelling gilt: „Die Natur ist nicht Gott“; sie gehört nur zum Notwendigen Gottes, da „streng genommen Gott nur nach seiner Freiheit Gott heißt“; und auch von diesem Notwendigen ist sie nur ein Teil, nämlich die erste Potenz. Die Natur kann daher nicht als Gott bezeichnet werden, weil sie nur ein Teil ist. „Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieses nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit sich gleichsam begeben.“⁵ Diese Passagen sollten deutlich machen, daß die Klassifizierung von Schellings System als „pantheistisch“ genauso unangemessen ist wie die von Bruno als Pantheisten. Selbst in der gängigen philosophischen Terminologie ist die fundamentale Substanz nicht Gott, weil Gott selbst eine Differenzierung des fundamentalen Prozesses ist, von Schelling gelegentlich A^0 genannt, um dessen Status außerhalb des Kampfes der Potenzen anzuzeigen. Dagegen werden wir im Fall Nietzsche sehen*, wie das Fehlen solcher Unterscheidungen zu

⁵ Schelling, *Weltalter, Werke*, I, 8, S. 244.

ernsten Schwierigkeiten führt. Nietzsches Existenzphilosophie ist ständig in Gefahr, in billigen Naturalismus abzugleiten, weil zwischen Natur als dem „Grund“ der Existenz, Schellings erster Potenz, und Natur als dem artikulierten Reich des Seins nie klar unterschieden wird. Der „Wille zur Macht“ als der Wille des All zur Selbstverwirklichung und die *libido dominandi* als biologischer Trieb einer bestimmten menschlichen Existenz zur Selbstbehauptung werden bei Nietzsche ständig vermengt.⁶

§ 4. Historische Existenz: Der Schlüssel zur Spekulation

Bezüglich der Details der *Potenzenlehre* müssen wir den Leser auf Schelling selbst verweisen. Hier haben wir eher zu fragen: Was ist die Quelle der Erkenntnis, die es uns ermöglicht, den universalen Prozeß zu konstruieren? Der Kern von Schellings Antwort findet sich in der folgenden Passage: „Ein Licht in diesen Dunkelheiten ist, daß, gleichwie nach dem alten und fast abgenutzten Satz der Mensch die Welt im Kleinen ist, so die Vorgänge des menschlichen Lebens vom Tieffsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen. Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eigenen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte.“⁷ Die Anthropologie wird jetzt systematisch zum Schlüssel der Spekulation gemacht; in den Inhalt der Spekulation darf nur eingehen, was in der menschlichen Natur

⁶ Wir sind in dem Text Schellings Darstellung der Potenzenlehre in den *Weltaltern* gefolgt. Der Leser sollte jedoch wissen, daß Schelling in seinen letzten Jahren, nach 1847, andere Aspekte der „Potenzen“ stärker betonte. In der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ sagt er: „Wegen dieser natürlichen Ordnung haben wir auch von einer ersten, zweiten, dritten Potenz gesprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sie auch als solche bezeichnet.“ (*Werke*, II, 1, S. 391). In diesem Zusammenhang verwendet er häufig die Formulierung „Macht“ (Potenz) und betont damit eher das dynamische als das formale Element. Wir werden auf diese anderen Bedeutungen des Begriffs *Potenz* noch zurückkommen müssen.

⁷ *Weltalter*, I, 8, S. 207.

anzutreffen ist, in ihren Tiefen ebenso wie auf ihren Höhen, in den Beschränkungen ihres Seins ebenso wie in ihrer Offenheit für die transzendente Realität.

aa. Historische Existenz

Das klassische Zeitalter der Philosophie ist trotz seines Niedergangs fruchtbar gewesen, denn Schellings Haltung ist, verglichen mit Brunos, kritisch geworden.⁸ Er ist sich völlig darüber im Klaren, auf welcher Grundlage die Spekulation basieren muß. Ja, selbst die Annahme, die menschliche Natur sei Grundlage der Spekulation, wird jetzt sorgsam gerechtfertigt: „Dem Menschen muß ein Prinzip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Prinzip von dem Anfang der Zeiten wäre?“ Die menschliche Seele wurde aus der Quelle der Dinge gezogen und ist ihr verwandt, und folglich hat sie „eine Mitwissenschaft an der Schöpfung“. Die Seele ist nicht wissend, sie ist „selber die Wissenschaft“.⁹ Die Historizität des Menschen wird so als konstituierendes Element der Spekulation eingeführt. Der Philosoph beginnt nicht mit einer *tabula rasa*, aber er findet sich historisch gesehen in einem Wissensgebiet angesiedelt, das deckungsgleich ist (in Mythologie, Offenbarung, rationaler philosophischer Spekulation und in den empirischen historischen Wissenschaften einschließlich der Naturwissenschaften) mit dem Universum selbst bis hin zu seinen Ursprüngen. Brunos existentielle Erfahrung von der Identität von Natur und Geist und von der Deckungsgleichheit des unendlichen Universums mit der substantiellen Spekulation über das Unendliche erweitert und vertieft sich in Schellings Erfahrung, daß das historische Sein des Menschen deckungsgleich ist mit dem historischen Prozeß des Universums. Und so wie bei Bruno die Spekulation über das Unendliche der Schlüssel zum Verständnis des unendlichen

⁸ Zu Schellings Würdigung der positiven Leistung des klassischen Zeitalters der Philosophie siehe *Philosophie der Offenbarung*, Werke, II, 3, S. 39 ff.

⁹ Ebd., S.200.

Universums mit seiner Vielzahl von Welten werden konnte, so werden jetzt bei Schelling Mythologie und Offenbarung die Schlüssel zur unendlichen geschichtlichen Dimension des Universums.¹⁰ Heidnischer Polytheismus, hebräischer Monotheismus und Christentum sind die Stufen eines theogonischen Prozesses, in dem göttliche Offenbarung und menschliche Symbolschöpfung einander durchdringen. Mythos und Offenbarung sind die Gefäße göttlicher Selbstbejahung in der Welt durch den Menschen: Sie gehören genauso zur Geschichte des Universums wie die Geschichte der lebendigen Formen. Und dieser Prozeß ist noch nicht zu Ende, sondern geht weiter durch die Seelen der Menschen als sein Medium und manifestiert sich in der Schaffung neuer religiöser Symbole – wie der *Potenzenlehre* Schellings.

bb. Der anamnetische Dialog

Geschichte hat also eine doppelte Bedeutung. Sie ist, erstens, der tatsächliche Verlauf der natürlichen und menschlichen Ereignisse im Universum; und dieser Verlauf wird zu Geschichte in der zweiten Bedeutung, wenn der Mensch ihn als bedeutsame Entfaltung des Universums versteht. Dieses Verinnerlichen des Verlaufs von Ereignissen, diese Immersion des äußeren Prozesses in eine Bewegung der Seele ist möglich, weil die verinnerlichende Seele selbst Teil des Stroms ist. Wenn die Seele dem Strom Bedeutung verleiht, dann entdeckt sie den Strom und seine Bedeutung in sich selbst. In diesem Sinne ist die Seele Wissen und Geschichte eine Wissenschaft von der Seele. Dieses Wissen von der Seele liegt jedoch nicht offen zutage als ein Reich von Objekten, das von einem Subjekt gewußt werden könnte. Die Seele ist vielmehr geschieden in ein Prinzip der Freiheit, durch das sie alles verstehen kann, und in ein Prinzip der Dunkelheit und des Vergessens, in dem das Urbild der Dinge, verdunkelt und vergessen, schlummert. „Es ist also im Menschen Eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das wieder zur Erinnerung bringt.“ Das freie Prinzip ist gefesselt und niedergehalten durch die Dunkelheit auf seinem Grunde, und es kann nichts für wahr halten ohne die bezeugende Zustimmung der Dun-

¹⁰ Siehe Schellings *Philosophie der Mythologie* (*Werke*, II, 1 und 2) und seine *Philosophie der Offenbarung* (*Werke*, II, 3 und 4).

kelheit, während die Dunkelheit entfesselt wird durch das freie Prinzip und sich ihm öffnet. „Diese Scheidung, diese Verdopplung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, welches zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, daß aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, daß aber sein Wissen nicht weiß dieses stille Gespräch, diese innere Überredungskunst“, ist das eigentliche Geheimnis des Philosophen. Die äußere philosophische Unterhaltung und Überredungskunst ist die „Nachahmung“ des inneren Dialogs und wird darum „Dialektik“ genannt.¹¹ Wir können diese Passagen zusammenfassen in der These, daß man den Prozeß des Universums intelligibel machen kann durch eine Anamnese, vermittels derer die Bedeutung des äußeren Prozesses aus dem Unbewußten im Menschen extrahiert wird.

cc. Anamnese und Geschichte

In dieser These finden wir die umfassendste Formulierung eines Prinzips, das, in Opposition zur Aufklärung, die Entwicklung des deutschen Historismus, seit Herder und Baader, angeregt hatte. Bereits Herder hatte Geschichte als „die Geschichte der menschlichen Seele“ begriffen; und er hatte die Seele des Historikers als Werkzeug der Interpretation erkannt, denn „wir können nur uns selbst in andere verpflanzen“ und „nur durch eine andere Seele ist die Seele zu entdecken“; und er hatte auch die Bedeutung des Unbewußten in den historischen Ereignissen gesehen.¹²

Schelling präzisiert diese früheren Bestrebungen und erweitert das Prinzip dermaßen, daß Philosophie identisch mit Geschichte wird und Geschichte identisch mit der Wissenschaft von der Seele. Zudem wird die Quelle der „Bedeutung“ jetzt klar als der in der Seele ablaufende anamnetische Dialog umschrieben. Diese Anamnese ist nicht beendet und wird sobald auch nicht beendet werden, und daher kennen wir nicht die Bedeutung der Geschichte als ganzes; die Zukunft ist noch offen. Eine „objektive“ Geschichte als Wissenschaft, die den

¹¹ *Weltalter*, 1.c.,S. 201.

¹² Siehe Friedrich Engel-Janosi, *The Growth of German Historicism*, Baltimore, 1944, S. 19 und Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München, 1936.

Ablauf der Ereignisse als abgeschlossene Vergangenheit betrachten könnte, ist unmöglich. „Nicht Erzähler können wir sein, nur Forscher, abwägend das Für und Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.“¹³ In diesen Worten liegt eine Verheißung, aber mehr nicht. Schellings Realismus verhindert jedwedes eschatologisches Schwelgen. Der Dialog der Seele geht weiter, und aus der Spekulation ist noch keine „Wissenschaft“, das heißt Wissen von einer Vergangenheit geworden; sie ist lediglich „Dialektik“, das heißt ein Streben nach dem Wiederbeußwerden durch Anamnese.¹⁴ Infolgedessen läßt sich Philosophie durch Dialektik nicht in Wissenschaft verwandeln, „da ja eben das Dasein und die Notwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist“.¹⁵

dd. Schelling und Hegel

Diese letzten Bemerkungen sind gegen Hegel gerichtet. Sie unterscheiden deutlich zwischen Schellings Dialektik als einer Konzeptualisierung des anamnetischen Dialogs und Hegels Dialektik als Umsetzung des Dialogs in eine absolute Bewegung der Idee. In Hegels Dialektik ist die Bewegung an ihr Ende gekommen, und mit dem Ende der objektiven Bewegung hat die Philosophie ihr systematisches Ende erreicht; für Schelling ist die dialektische Ausarbeitung der Anamnese ein Kunstwerk, das die Werke künftiger Künstler nicht präjudiziert.¹⁶ Hegels Geschichtsphilosophie trägt insofern

¹³ *Weltalter*, S. 206.

¹⁴ Ebd., S. 201.

¹⁵ Ebd., S. 202.

¹⁶ Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Werke, I, 7, S. 414: „Jede Begeisterung äußert sich auf eine bestimmte Weise; und so gibt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äußert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es gibt darum auch eine eigentliche dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z.B. von Poesie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichem nach der Reihe eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind.“

noch die Merkmale der Aufklärung, als die Idee in der Gegenwart zu ihrem vollen, reflexiven Selbstverständnis gelangt ist; Schelling steht insofern außerhalb der Aufklärung, da der Mensch eine noch nicht erschöpfte historische Existenz geworden ist. Für Hegel gibt es keine Sicht in die Zukunft; für Schelling geht das Unbewußte schwanger mit der noch nicht Vergangenheit gewordenen Zeit. Sowohl Hegels als auch Schellings Dialektik ist historisch gesehen von der mystischen Tradition, insbesondere vom Mystizismus Jakob Böhmes abgeleitet. Bei Hegel werden die Bewegungen der mystischen Seele im dialektischen Modell von These-Antithese-Synthese objektiviert, und dieses Modell läßt sich für die Organisation historischer Stoffe und für die Konstruktion von Bedeutung verwenden. Andererseits löst Schelling sogar das im Werk des Mystikers vorhandene Element der Objektivierung auf, da die Wahrheit, die der Mystiker dartut, ihm angeblich als ein Objekt im „Schauen“ gegeben sei. Schelling beharrt, „wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d.h., es muß stückweise nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann“.¹⁷ Die Wahrheit der Spekulation ist weder im Schauen „gegeben“, noch entsteht sie automatisch aus der dialektischen Bewegung einer Idee; sie ist eine sorgfältig ausgearbeitete, reflexive Wahrheit, die durch Rückgriff auf den anamnetischen Dialog ständig verifiziert werden muß.

§ 5. Orgiastische Existenz

An dieser Stelle müssen wir einen Begriff einführen, der sich nicht nur bei der Interpretation von Schelling, sondern insgesamt bei einer Philosophie des menschlichen Seins als nützlich erweisen wird, den Begriff „protodialektische Erfahrung“. Er soll die Erfahrung bezeichnen, daß aus dem Unbewußten ein sich noch im Flusse befindlicher, vager Inhalt auftaucht und erst dann in Sprachsymbolen erstarrt, zusammen mit den dynamischen „Tönen“ der Seele, die das Auftauchen begleiten, wie Angst, Zusammenziehung, Drang, Druck, Bemühen, Unschlüssigkeit, Unrast, Unruhe, Erlösung, Freude usw.

¹⁷ *Weltalter*, S. 203.

Wir brauchen den Begriff, weil die soeben einführend beschriebene Erfahrung des Übergangs vom Bewußtlosen zu Bewußtheit und Reflexion Schellings Muster für die Interpretation des universalen Prozesses darstellt. Stellen, die diesen Erfahrungsbereich beschreiben, sind über Schellings gesamtes Werk verstreut, gewöhnlich im Zusammenhang mit einer dialektischen Ausarbeitung, die sie stützen sollen. Eine vollständige Darstellung dieser Stellen würde eine ansehnliche Monographie erfordern. Wir wollen nur einige wenige auswählen, die geeignet sind, die Entwicklung der Anthropologie nach Schelling zu beleuchten.

Die protodialektische Erfahrung ist die Erfahrung des Schaffensprozesses. Wir müssen „Prozeß“ sagen, weil „Akt“ bereits die Ausarbeitung einer unmittelbaren Erfahrung wäre, in der das Subjekt der Handlung noch nicht von einem Objekt unterschieden wird. In diesem Prozeß gibt es ebensoviel Leidenschaft wie Handlung. Er verknüpft das Bewußte mit dem Unbewußten. Schelling hat die Beziehung zwischen den Begriffen des Prozesses folgendermaßen formuliert: „Alles bewußtes Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus, und ist nur Entfaltung, Auseinandersetzung desselben.“¹⁸ Eine erste Tonreihe, die diesen Übergang durchzieht, hat einen organischen Beiklang. Franz Baader folgend, konstatiert Schelling, daß der „Erkenntnistrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat“.¹⁹ Diese Analogie verstehen wir am besten, wenn wir Schellings Beschreibung eines solchen Prozesses folgen: „Die wirkende Potenz äußert sich nicht gleich mit voller Gewalt, sondern als ein *leises Anziehen*, wie das, was dem Erwachen aus tiefem Schlummer vorangeht. Mit zunehmender Stärke werden die Kräfte im Sein schon zu *dumpfem, blindem Wirken* erregt ... *formlose Geburten* steigen auf... das in diesem *Widerstreit* existierende Wesen *ringt wie in schweren*, aus der Vergangenheit, weil aus dem Sein, aufsteigenden Träumen; bald mit wachsendem Streit ziehen jene Geburten der Nacht *wie wilde Phantasien* durch sein Inneres, in denen es zuerst *alle Schrecknisse* seines eigenen Wesens empfindet. Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Sein, da es nicht ein noch aus weiß,

¹⁸ *Weltalter*, S. 337.

¹⁹ *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 414.

entsprechende Empfindung ist die der *Angst*. Inzwischen nimmt der Orgasmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zusammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflösung fürchten.“ An dieser Stelle gibt die zusammenziehende Kraft ihr Leben frei oder gibt es auf, indem sie es als schon vergangen begreift, und in diesem Freigeben „geht ihr selbst die höhere Gestalt ihres Wesens und die stille Lauterkeit des Geistes wie im Blitz auf“. ²⁰ Dieses orgiastische Leiden ist unvermeidlich, denn „Schmerz ist etwas Allgemeines und Notwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit.“ „Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennen lernen; dies ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Sein, und weil alles Lebendige sich erst in das Sein einschließen muß und aus der Dunkelheit hervorbrechen zur Verklärung“. ²¹

Mit dem letzten Satz sind wir von der bloßen Beschreibung bereits zu einer verallgemeinernden Interpretation übergegangen. Schelling sieht diese Erfahrung als charakteristisch für den universalen Prozeß generell an. „Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannigfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur in *Unmut* werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes, so ist alles, was lebt, nur in heftigem Streit empfangen und geboren.“ ²² Die Verallgemeinerung wird indes sogleich wieder auf die unmittelbare Erfahrung bezogen: „Und so sehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewißermaßen verstattet ist, Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung zu sein, daß die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tödlichem Streit, schrecklichem Unmut und oft bis zur Verzweiflung gehender Angst ausgebildet wird.“ ²³ Und dann wird die unmittelbare Erfahrung abermals in die göttliche Natur selbst projiziert: „Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen (die erste Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), so wie es die

²⁰ *Weltalter*, S. 336.

²¹ Ebd., S. 335.

²² Ebd., S. 322.

²³ Ebd.

Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein ...der Weg zur Herrlichkeit. ... Die Teilnahme an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden in der Natur ist notwendig, um ihn ins höchste Bewußtsein zu erhöhen.“²⁴ Der leidende Gott ist eine notwendige Voraussetzung für das Verständnis der Phasen göttlicher Offenbarung in der Geschichte: „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich.“²⁵ Und Schrecken und Furcht dieser Zeugungs-offenbarung sind noch immer mit uns in der Welt; die Zeit ist noch nicht gekommen, wenn „Gott Alles in Allem“ ist.²⁶ Denn der jetzige Gott thronet über einer Welt von Schrecken und „im Hinblick darauf, was in ihm und durch ihn verborgen ist, könnte man ihn den Schrecklichen, den Furchtbaren nennen, nicht nur bildlich, sondern auch wörtlich“.²⁷

Im Lichte dieser Beschreibungen und Deutungen dürfen wir annehmen, daß sogar der Begriff „Potenz“ in Kenntnis seiner sexuellen Konnotation gewählt wurde. Und insoweit er auf diesem Aspekt der protodialektischen Erfahrung beruht, wäre die *Potenzenlehre* eine mathematisierende Spekulation über die Erfahrung des Zeugungsaktes.

§ 6. Prometheische Existenz

Der Mensch ist keine absolute Existenz, sondern hat sein Dasein als Teil des gesamten Systems des Universums. Seine Natur, sein Unbewußtes wird nicht von ihm als Grund seines Daseins postuliert, da die göttliche Natur, die erste Potenz, von Gott postuliert wird, aber er sieht sich damit ausgestattet, mit etwas unter ihm, von dem er abhängig ist. Zugleich ist er ein Ich, das als ein deutlich unterschiedener Mittelpunkt im Universum existiert; er ist kein bloßes

²⁴ Ebd., S. 335.

²⁵ *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 403.

²⁶ Ebd., S. 404.

²⁷ *Weltalter*, S. 268.

Aufflackern in einem universalen Feuer, sondern ein in sich selbst gegründetes Sein. Durch derartige Aussagen, die zu Schellings dialektischer Sphäre gehören, haben wir in der protodialektischen Erfahrung einen Komplex von „Tönen“ eingekreist, die durch Begriffe wie Freiheit und Notwendigkeit, Schuld, Trotz, Fall, Melancholie usw. bezeichnet werden. Dieser ganze Komplex fokussiert sich für Schelling im Prometheus-Symbol. Was bedeutet das Prometheus-Symbol?

„Prometheus ist kein Gedanke, den ein Menschen erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Dasein drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie, wie Prometheus in Aeschylus, in einem tiefsinnigen Geist die Stätte dazu finden.“ „Prometheus ist jenes Prinzip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtsein in die Seele.“²⁸ „Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Prinzip des Zeus selbst und etwas Göttliches und, gegen den Menschen, ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird ... Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus' Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst und tödtlicher, der darum Gott zu widerstehen vermag.“²⁹ „Zeus ist zuerst der *nus*, der *nus basilikòs* des Platon, Prometheus aber ist es, der die desselben noch nicht (activ) theilhaftig gewordene Menschheit dazu erhebt; das himmlische, Gott entwandte Feuer (der *ignis aetherea domo subductus*) ist der freie Wille.“³⁰

aa. Das gedoppelte Leben

Etwas technischer formuliert Schelling den Prometheus-Mythos in der These vom „gedoppelten Leben“ des Besonderen im All. Das Besondere hat (1) ein Leben im Absoluten, das ist das „Leben in der Idee, welche eben daher auch als die Auflösung des Endlichen im Unendlichen, des Besonderen im All beschrieben wurde“ - und (2)

²⁸ Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Werke, II, 1, S. 482.

²⁹ Ebd., S. 481.

³⁰ Ebd., S. 484.

„ein Leben in sich selbst, welches ihm aber wahrhaft nur insofern zukommt, als es zugleich aufgelöst ist im All, das aber getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben ist“. Die Absolutheit des Lebens, das Ewige im Leben, ist durch die Auflösung des Lebens im All bedingt. Das besondere Leben kann nicht „zugleich absolut sein und des besonderen Lebens als eines besonderen genießen ... Es wird in der ewigen Affirmation Gottes in einem und demselben Akt geschaffen und vernichtet: geschaffen als absolute Realität, vernichtet, weil es kein besonderes vom All abtrennbares Leben für sich, sondern eben nur ein Leben im All hat. ... Dieses Leben im All also, diese Wesenheit der Dinge, als gegründet in der Ewigkeit Gottes, ist die Idee, und ihr Seyn im All ist ein Seyn der Idee nach.“³¹

Das „gedoppelte Leben“ ist der Schlüssel zum prometheischen Erfahrungskomplex. Der anamnetische Dialog und der orgiastische Übergang vom Unbewußten zum Bewußten betreffen den Prozeß, in dem sich die Seele von der Natur zum Geist erhebt. Uns geht es jetzt um den Inhalt, der aus dem Dunkel ans Licht tritt, das heißt um die Wesenheit der Seele, ihre Idee, die aus dem Unbewußten extrahiert und zu geistiger Anschauung erhoben werden muß. Bei diesem Wachsen des menschlichen Lebens zu seiner geistigen, reflexiven Statur erleben wir die Spannungen zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Schuld und Harmonie. Freies Handeln ist Handeln in Harmonie mit der Notwendigkeit, schuldiges Handeln ist Handeln in Rebellion gegen die Notwendigkeit. Notwendigkeit und Harmonie sind die Erfahrungs-„Töne“, die die Struktur des Seins enthüllen und die Erfahrungsbasis für eine dialektische Ausarbeitung bilden.³² Zudem sind Schuld und Harmonie Erfahrungen von Spannung und Entspannung; daher enthüllen sie die Pole des Daseins, zwischen denen die Spannung spürbar wird. In der Schuld enthüllt sich die Lossagung von der Notwendigkeit, und in dieser Lossagung wird die Notwendigkeit selbst enthüllt sowie die Freiheit der Lossagung.

³¹ *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), *Werke*, I, 6, S. 187.

³² *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, *Werke*, I, 6, S. 553.

Die Termini Freiheit und Notwendigkeit in diesem Sinne gelten offenbar nicht für die Freiheit des empirischen Handelns. Im empirischen Handeln steht der Mensch immer unter physischer und psychischer Nötigung; es gibt keine empirische Freiheit. Die empirische Nötigung beseitigt jedoch nicht die Erfahrung von Schuld, wenn das Handeln sich nicht in Harmonie mit der Notwendigkeit im existentiellen Sinne befand. Freiheit und Notwendigkeit sind somit als Seelenstrukturen zu verstehen, die sich zu einem Ursprung im Unbewußten erstrecken. Und da das Unbewußte, die Natur der Seele, in die von der Ewigkeit postulierte Natur des Universums eingebettet ist, sind Freiheit und Notwendigkeit die Struktur des Ewigen in der Seele. Schuld und Harmonie sind die Erfahrungstore zum Verständnis des „gedoppelten Lebens“; der Mensch hat Geist und Selbstheit und kann sich vermöge dessen als Partikularwille vom göttlichen Willen trennen, in dem Notwendigkeit und Freiheit sich in ewiger Übereinstimmung befinden.³³

bb. Die innere Rückkehr

Soweit liegt Schellings Beschreibung einigermaßen im Rahmen der christlichen Erfahrung. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, aber er ist nicht Gott. Seine Sehnsucht geht über das Endliche und Kreatürliche hinaus zu einer letztendlichen Gemeinschaft mit Gott. „Denn das höchste Ziel allen wahren Handelns ist: Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit; und da diese nur in Gott ist, Gott durch sein Handeln auszudrücken, d.h. mit Gott identisch zu seyn.“³⁴ Diese Identität mit Gott kann nur durch das Ewige in der Seele erreicht werden. Da das Ewige in der Seele zeitlos ist, läßt sich diese Identität empirisch nicht begreifen. Die Erfahrung der Identität tilgt alle Zeit und stellt die absolute Ewigkeit in die Mitte der Zeit. „Frieden mit Gott, Verschwinden der Vergangenheit, Vergebung der Sünden. Die Unbegreiflichkeit eines solchen in der Zeit geschehenden Übergangs zu einem völlig zeitlosen Zustand ist von jeher gespürt worden.“³⁵ Das plötzliche Gewahrwerden, daß man die Ewigkeit in sich selbst habe,

³³ *Wesen der menschlichen Freiheit*, Werke, I, 7, S. 364 ff.

³⁴ *System der gesamten Philosophie*, 1. c., S. 562.

³⁵ Ebd.

„gleich einer plötzliche Aufhellung und Erleuchtung des Bewußtseins“. Vom empirischen Standpunkt aus läßt sich dieses Hereinbrechen der Ewigkeit nur als Gnade bezeichnen.³⁶

Diese Wiederherstellung der christlichen Bedeutung des Lebens in Heiligung bestimmt Schellings Haltung zu den herrschenden politischen Ideen und Auffassungen seiner Zeit. Die Sanktifikation verlangt eine kontemplative Rückkehr zum ewigen Ursprung, sie ist nicht durch blindes Handeln zu erreichen. Diejenigen, die nach Freiheit des Handelns in der Welt streben (im christlichen Sinne), werden sie verlieren; der Punkt, nach dem sie streben, ihre Freiheit in Harmonie mit der Notwendigkeit, entflieht ihnen im Handeln. Dieser Punkt liegt nicht *vor* ihnen, er liegt *hinter* ihnen. „Um diesen Punkt zu finden, müßten sie erst zum Stehen kommen. Die meisten Menschen aber kommen nie zum Stehen.“³⁷ Diese Rückkehr ist zudem jedermanns Privatangelegenheit. Die Sanktifikation des individuellen Lebens hat mit der Rettung der Menschheit nicht direkt zu tun; das Schicksal des Menschen ist nicht in das Schicksal der Menschheit absorbiert. Jeder muß selbst versuchen, das Höchste zu repräsentieren. „Nichts ist entfernter von dieser Gesinnung als das unruhige Streben, andere unmittelbar bessern oder weiterbringen zu wollen, die philanthropische Sucht so vieler Menschen, welche das Wohl der Menschheit beständig im Munde führen und gleichsam an der Stelle der Vorsehung den Fortgang der Menschheit beschleunigen wollen, gewöhnlich solche, die sich selbst nicht zu vervollkommen wissen und daher die Früchte ihrer eigenen Langeweile andere genießen lassen wollen.“ „Die menschenfreundlichen Ideen eines künftigen goldenen Zeitalters, eines ewigen Friedens u.s.w. verlieren von diesem Standpunkt aus größtentheils ihre Bedeutung. Das goldene Zeitalter würde von selbst kommen, wenn es jeder in sich darstellte, und wer es in sich hat, bedarf es nicht *außer* sich.“ „Die Weisheit der Alten hat uns einen bedeutenden Wink hinterlassen, indem sie das goldene Zeitalter hinter uns verlegt, gleichsam um dadurch anzudeuten, daß wir es nicht durch ein endloses und unruhiges Fortschreiten und Wirken

³⁶ Ebd., S. 563.

³⁷ Ebd., S. 553.

nach außen, vielmehr durch eine Rückkehr zu dem Punkt, von dem jeder ausgegangen ist, zu der inneren Identität mit dem Absoluten, zu suchen haben.“³⁸

cc. Melancholie und Gnade

Diese christliche Idee von der inneren Rückkehr zu Gott wird von Schelling allerdings in eine andere Richtung gelenkt, durch „Töne“ in der Erfahrung des gedoppelten Lebens, die Einblick in andere Dimensionen der Existenz eröffnen. Die Rückkehr ist zweifelhaft und der Moment der Gnade flüchtig. Der Mensch vermag der Endlichkeit seiner Partikularexistenz nicht zu entrinnen. Sein Streben nach Vollkommenheit im Leben wird vereitelt, da die Natur unter ihm nie völlig vergeistert werden kann. Der unabhängige Grund in ihm widersteht der Eroberung. Dieser Aspekt der Existenz wird empirisch im „Tone“ der *Melancholie* enthüllt. „Das Dunkelste und darum Tieffste in der menschlichen Natur ist die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft. Hierdurch besonders ist die Sympathie des Menschen mit der Natur vermittelt. Auch das Tieffste der Natur ist Schwermuth; auch sie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es etwas von sich Unabhängiges unter sich hat.“³⁹ „Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu *sich* machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen *actus* erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit; und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber eine Quelle der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die Natur ausgebreitet ist, die tiefe, unzerstörliche Melancholie alles Lebens.“⁴⁰

³⁸ Ebd., S. 563.

³⁹ *Stuttgarter Privatvorlesungen, Werke*, I, 7, S. 465 ff.

⁴⁰ Ebd., S. 399.

Von dieser allem Leben anklebenden Traurigkeit gibt es kein Entrinnen außer für einen flüchtigen Moment. Der Moment des Glücks über dem Grund der Trauer ist das Äußerste, das man erreichen kann, und er entsteht nur als Gipfelpunkt eines strengen religiösen Lebens. Schellings Vorstellung von Religiosität ist eng verbunden mit der prometheischen Erfahrung. „Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächteldes Ahnden oder Fühlenwollen des Göttlichen.“ Religiosität ist „Gewissenhaftigkeit oder daß man handle, wie man weiß, und nicht der Erkenntnis in seinem Tun widerspreche“. Ein Mensch, dem solcher Widerspruch unmöglich ist, ist religiös und gewissenhaft im höchsten Sinne des Wortes. „Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für daßelbe zum Rechten zu entscheiden.“ Tugend in diesem Sinne von Gewissenhaftigkeit muß nicht enthusiastisch sein; im Gegenteil, es ist die Strenge der Gesinnung, aus der „erst wahre Anmut und Göttlichkeit als Blüte hervorgeht. () (,)Wenn in der ersten Gesinnung das göttliche Prinzip derselben durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus, als Heroismus im Kampf gegen das Böse. (‘) Enthusiastische Tugend ist Glaube. Schelling ist dabei, die existentielle Bedeutung des Glaubens gegen das dekadente Christentum des aufgeklärten Bürgertums wiederzugewinnen. Glaube ist kein „Fürwahrhalten“; das war Voltaires Auffassung vom Glauben, und dieser Glaube erlag dem Angriff der rationalen und historischen Kritik. Schelling sieht solchen Glauben nicht als Verdienst an. Der Glaube müsse wieder in seiner ursprünglichen Bedeutung (*fides*) hergestellt werden, als „Zutrauen und Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt“. Und nur, wenn „in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt“, entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmut und göttlicher Schönheit“. ⁴¹ Der wahre Sinn dieses Moments der Gnade wird noch

⁴¹ *Wesen der menschlichen Freiheit*, I, 7, S. 393 f. Die Wahl der Begriffe „Anmut“ und „Schönheit“ in diesem Abschnitt ist kein Zufall. Das nur im „Moment“ durch Handlung zu ergreifende prometheische Glück läßt sich in der Kunst auf Dauer verwirklichen. Siehe Schelling, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807)*, *Werke*, I, 7, besonders die Seiten über Michelangelo und Raffael, S. 318 ff.; des weiteren den Abschnitt über

deutlicher in dem Satz: „Das Ergreifen dieser Ewigkeit, in sich selbst erkannt, vermag vom Standpunkt der Handlung nur als die Wirkung der Gnade, eines besonderen Glückes erscheinen.“⁴² Der Gedanke der Gnade, die in einem Strahl göttlicher Liebe herabfällt, jedoch ergriffen wird vom Grunde des ewig Bewußtlosen, offenbart das christliche Wesen der prometheischen Erfahrung. Die Spannung zwischen kreatürlicher Endlichkeit und Unendlichkeit, die Spannung zwischen Tod und Leben, löst sich in der christlichen Erfahrung durch die Gnade, die den Menschen von oben ergreift und ihn aufhebt in der Glückseligkeit des Jenseits: Die prometheische Gnade wird vom Menschen ergriffen und löst die Spannung von Leben und Tod in einem Aufleuchten des immanenten Glücks.⁴³

§ 7. Politische Existenz

aa. Die intelligible Ordnung des Seins

Die gelegentlichen kritischen Bemerkungen über das Zeitalter, der Gedanke von der inneren Rückkehr und die Reflexionen über das Goldene Zeitalter haben bereits den systematischen Platz angedeutet, den die politische Existenz in Schellings Theorie einnimmt. Der Mensch ist nicht allein auf der Welt, er ist Teil der Menschheit. Die innere Rückkehr ist der Weg zu persönlicher Vervollkommnung, sie ist nicht der Weg menschlicher Koexistenz in der Gemeinschaft. Die Idee vom Menschen, die Idee von seiner ewigen Identität in Gott würde erfordern, daß Gott die Einheit freier Wesenheiten ist. Aber der Mensch ist gefallen, und die Menschheit existiert nicht in wirklicher Einheit mit Gott. Der Ersatz für die verlorene Ewigkeit wie auch ihr Rest ist der Staat: eine Einheit der Natur, eine Art zweite Natur über der ersten. Der Staat ist „eine Folge des auf der Mensch-

Kunst im *System der gesamten Philosophie, Werke, I, 6*. Der Leser sollte auch die Stelle über „Melancholie, die wie ein süßer Trank die besten Werke der Griechen durchdringt“ in der *Philosophie der Offenbarung, Werke, II, 3*, S. 512 vergleichen.

⁴² *System der gesamten Philosophie, Werke, I, 6*, S. 563.

⁴³ Siehe dazu Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele, Band I: Der deutsche Idealismus*, Salzburg-Leipzig, 1937, S. 236.

heit liegenden Fluches“.⁴⁴ Wir könnten sagen: „die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Mensch sich lossagt, ist dieser dem Staat schuldig geworden“.⁴⁵ „Der Staat ist die der tatsächlichen Welt gegenüber selbst tatsächlich geworden intelligible Ordnung.“⁴⁶ Diese intelligible Ordnung ist Teil der allgemeinen Konstitution des Seins. Die einzelnen Menschen, die gleichzeitig und nacheinander leben, sind keine identischen Modelle aus ein und derselben Form. Die Menschen unterscheiden sich voneinander. Aber nicht die ganze Möglichkeit der Menschheit ist durch den einzelnen erfüllt; diese ist nur durch die Menschheit als Ganzes, durch die vielfältig differenzierten Ausformungen in allen Menschen realisiert. Hier ist die Wurzel der individuellen Ungleichheit von Menschen im Rahmen ihrer gattungsmäßigen Gleichheit sowie die Grundlage für eine Harmonie, die sich aus dem komplementären Charakter der individuellen Unterschiede ergibt. Die Ordnung zwischen den Menschen ist daher eine intelligible Ordnung, „die älter ist als all die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt“.⁴⁷ In der historischen Realität manifestiert sich diese Ordnung in der Vielfalt von Nationen und Reichen, in Herrschaft und Gehorsam, in Rebellion und Unterwerfung, und im Krieg. Sie wird in der historischen Realität zudem die Quelle der Staatsmacht wie auch die Quelle ihrer Legitimation.

bb. Staat und Kirche – der Bund der Völker

Die menschliche Existenz ist politisch in dem Sinne, daß der Mensch ontologisch gesehen seinen Platz im historisch-politischen Prozeß hat. Die zu einer Tatsache gewordene intelligible Konstitution des Seins ist nicht eine von Menschen gemachte Ordnung, die nach einem rationalen Muster zu erschaffen und beliebig zu verändern wäre. Sie ist ebenso ewig wie die Idee vom Menschen und eine Komponente seiner Existenz. In Anbetracht der ontologischen Ob-

⁴⁴ *Stuttgarter Privatvorlesungen*, I, 7, S. 461.

⁴⁵ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, II, 1, S. 547.

⁴⁶ *Ebd.*, S. 550.

⁴⁷ *Ebd.*, S. 528.

ektivität dieser Ordnung ist die Suche nach einem Idealstaat zwecklos. Der vollkommene Staat ist nicht von dieser Welt, und alle Versuche, ihn zu entwerfen, müssen in apokalyptischer Schwärmerei enden.⁴⁸ Andererseits öffnet diese existentielle Politikkonzeption das Verständnis für den Staat als historisches Phänomen. Aus der Fülle von Schellings Reflexionen über politische Institutionen in der Geschichte wollen wir seine Bemerkungen über den Macht-Staat und die Kirche herausnehmen (*Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1810). Sein Ausgangspunkt sind hier die Ereignisse der Französischen Revolution. Das konstitutionelle Problem der Revolution, und in dessen Gefolge der Kantischen Philosophie der Politik, war der Versuch zu zeigen, wie Einheit mit der Existenz freier Individuen vereinbar, wie ein Staat möglich ist, der als Grundlage für die höchste Freiheit des Individuums dienen kann. „Ein solcher Staat ist jedoch unmöglich“, sollten wir zwecks Vermeidung terminologischer Konfusion hinzufügen, ein solcher Staat ist als Macht-Staat unmöglich. Wenn die Staatsmacht ihrer Kraft beraubt wird, folgt, wie der Verlauf der Revolution gezeigt hat, auf einen kurzen Freiheitstraum eine despotische Verstärkung der Staatsmacht. Und die gleiche Abfolge läßt sich in der politischen Theorie beobachten: Nach einer Periode, in der alle von Freiheit redeten, gelangten die konsequentesten Männer, als sie die Idee vom vollkommenen Staat entwickelten, zu den schlimmsten despotischen Ansichten wie beispielsweise Fichte in seinem *Geschlossenen Handelsstaat*. Schelling kommt zu dem Schluß, daß der Macht-Staat als solcher durchaus keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Macht-Staaten bloß Versuche sind, eine solche zu finden, Versuche, ein organisches Ganzes zu werden – mit dem Ergebnis, daß sie das Schicksal jedes organischen Wesens teilen, daß sie blühen, reifen, altern und sterben. Das größte Hindernis für derartige Einheitsversuche entsteht durch die Kollision von Staaten, und das symptomatische Phänomen einer auf diese Weise nicht gefundenen und nicht zu findenden Freiheit ist der Krieg, der für die Beziehungen zwischen Staaten so notwendig ist wie der Kampf der Elemente in der Natur. Im Krieg werden die Menschen unverhohlen auf die Ebene der Beziehungen zwischen Naturwesen zurückgestuft. Diesem Bild des natürlichen Macht-

⁴⁸ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Werke*, II, 1, S. 552.

Staates müssen noch die durch den Staat selbst hervorgebrachten Laster hinzugefügt werden: Armut, das Böse in großen Massen, eine zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkene Menschheit.⁴⁹

cc. Ideal und Idee

Die bloß äußerliche Einheit des Macht-Staates ist freilich nicht die einzige Art von historisch entstandenen einheitsstiftenden Institutionen. An seiner Seite sehen wir die auf der Grundlage einer göttlichen Offenbarung errichtete Kirche als einen Versuch, eine innere geistige Einheit zwischen den Menschen hervorzubringen. Da sich aber die innere und die äußere Welt in der menschlichen Existenz voneinander getrennt haben, kann die Kirche keine äußere Gewalt werden; sie wird von der Macht des Äußeren immer nach innen gedrängt werden. „Der große Fehler der Kirche bestand also nicht darin, daß sie Eingriffe in den Staat machte, sondern umgekehrt, zuzulassen, daß sie sich ihm öffnete, Formen des Staats in sich aufnahm. Die Kirche bewahrte sich nicht ihre Reinheit von allem Äußeren; sie genoß ihr Aufsteigen durch äußere Macht, und als sie die Irrgläubigen zu verfolgen begann, hatte sie schon ihre wahre Idee verloren.“⁵⁰

Die politische Geschichte des christlichen Europa läßt sich als die Bewegung von einer feudalisierten, hierarchischen Kirche hin zu einem säkularisierten, nichtgeistigen Macht-Staat interpretieren. Der erste Versuch, nämlich durch die Kirche eine innere Einheit hervorzubringen, mußte scheitern, weil die Kirche etwas Äußeres geworden war. Erst nach dem Sturz der kirchlichen Hierarchie kam der zweite Versuch, kam der Macht-Staat zustande. Er ist dadurch charakterisiert, daß die politische Tyrannei in dem Maße zunahm, wie man auf die innere Einheit der Menschen verzichten zu können glaubte. Und die Tyrannei wird vermutlich weiter zunehmen, bis zu einem Höchstmaß, das die Menschheit vielleicht dazu veranlaßt, einen weniger parteiischen Weg einzuschlagen. Wie diese künftigen Versuche aussehen, wissen wir nicht. Feststeht jedoch, daß wahre Einheit nur durch die höchste und umfassendste Entwicklung men-

⁴⁹ *Stuttgarter Privatvorlesungen*, I, 7, S. 461 ff.

⁵⁰ Ebd., S. 463 ff.

schenmöglicher religiöser Erkenntnis zu erreichen ist. Der Staat wird dabei nicht verschwinden, aber er wird sich nach und nach von der blinden Gewalt befreien und zur Intelligenz verklärt werden. „Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrsche, sondern daß der Staat selbst in sich das religiöse Prinzip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Überzeugung beruhe.“⁵¹

In den vorangehenden Abschnitten haben wir den Terminus „Macht-Staat“ verwendet, während Schelling einfach „Staat“ sagt. Diese Präzisierung war nötig, weil, wie der Leser bemerkt haben wird, Schelling keine Theorie des Staates als einer konstanten politischen Form in der Geschichte entwickelt, sondern vielmehr eine Theorie der politischen Existenz, die nicht zu trennen ist vom allgemeinen Geschichtsprozeß, verstanden als theogonischer Prozeß, in dem Gott sich im Universum entfaltet und zu sich selbst zurückkehrt. Der „Staat“ ist eine spezifische historische Differenzierung der politischen Existenz, die die nachmittelalterliche politische Entwicklung kennzeichnet. Der „Staat“ der *Stuttgarter Privatvorlesungen* ist weder die Polis noch das Römische Reich noch das Sacrum Imperium; er ist ein Existenztypus, der dem französischen Nationalstaat zur Zeit Ludwigs XIV. nachgebildet wurde.⁵² Der Terminus „Staat“ im strengen Sinne ist einer politischen Existenz vorbehalten, in welcher der Staat das Gefäß für die freie, organische Entfaltung von Kunst, Wissenschaft und Religion ist. „Die Kirche ist nicht außer einem solchen Staat, sie ist in ihm. Außer ihm wäre sie nur in einem Staat von bloß weltlichen Zwecken und Institutionen; ein solcher aber ist auch nicht mehr Staat.“⁵³

⁵¹ Ebd., S. 464 ff.

⁵² Siehe *Philosophie der Mythologie, Werke*, I, 1, S. 546. Diese Passage ist wichtig, weil Schelling darin der französischen Konstruktion des Macht-Staates die deutsche Reformation als Gegenbewegung zu dem Staat gegenüberstellt, der letztlich die mittelalterliche kirchliche Theokratie durch die „wahre Theokratie“ ersetzen wird, „die eine Herrschaft des erkannten, göttlichen Geistes selbst seyn wird“. In dieser Entwicklung sieht Schelling die historische Mission der Deutschen.

⁵³ *System der gesamten Philosophie*, I, 6, S. 576.

Das Entwerfen von Plänen für einen Idealstaat hält Schelling für vergebliche Mühe, weil solche Entwürfe – „und besonders die seit Kant in der Wissenschaft entworfenen Regierungsformen“⁵⁴ – sich nur mit dem profanen Macht-Staat befassen. Auf dieser Ebene ist keine Idealität zu finden. Diese Unmöglichkeit, ein Ideal zu entwerfen, bedeutet freilich nicht, daß der Politische Philosoph ein Relativist sei, für den die eine Regierungsform so gut oder schlecht ist wie die andere, da er über keinen Wertmaßstab verfügt, nach dem er sie beurteilen könnte. Im Gegenteil, erst wenn man die Suche nach dem Idealstaat aufgibt, wird eine realistische Interpretation der politischen Existenz möglich, weil die Interpretation sich jetzt nicht nach dem Ideal richten muß, sondern sich an der Idee des Staates orientieren kann. Das Entwerfen eines Ideals ist ein subjektives Unternehmen, das die Struktur der Realität zerstört, während die ontologische Annahme von einer Idee in der Existenz sich der Realität unterwirft und den Philosophen befähigt, Politik als eine existentielle Komponente im Leben einer historischen Gemeinschaft zu verstehen.

Durch diese Rückkehr von der politischen Organisation zur politischen Existenz hat Schelling die politische Theorie wieder auf dem Niveau Platons und des Hl. Augustinus etabliert. Die politische Theorie befaßt sich nicht mit der differenzierten politischen Organisation, die im säkularisierten modernen Staat entstand; sie befaßt sich mit der politischen Form als einem Teil der gesamten menschlichen Existenz in der Gesellschaft zu einer bestimmten historischen Zeit. Die Themen einer Theorie der Politik werden wieder auf den Bereich der *Politeia* und der *Civitas Dei* ausgeweitet. Für die Behandlung des modernen Staates bedeutet diese Ausweitung, daß die politische Theorie sich nicht erschöpft in Reflexionen über absolute und konstitutionelle Monarchie, über Republik und Demokratie, über Verwaltung und Gesetzesregeln, über Exekutive, Legislative, Jurisdiktion usw., sondern daß man den säkularen Staat eben in seiner Säkularität verstehen muß, das heißt in seiner Beziehung zur geistigen Substanz der Gemeinschaft. Nicht die innere Organisation des Staates, sondern die Beziehung zwischen der differenzierten, säkularisierten politischen Einheit und der geistigen Substanz (der

⁵⁴ Fußnote fehlt im Ms.

Idee in Schellings Terminologie) ist das primäre politische Problem. In dieser Beziehung wurzeln die Probleme von Stabilität und Instabilität, von politischem Auf- und Abstieg, von Wandel und Entwicklung, von Revolution und Krise. Wenn der säkularisierte Staat nicht in den Kontext der geistigen Geschichte der modernen Welt gestellt wird, müssen die politischen Phänomene eines Krisenzeitalters völlig unverständlich bleiben, und ihre Diskussion muß entweder auf die langweilige Beschreibung äußerlicher Begebenheiten beschränkt werden oder aber auf das Wetter über die schlechten Menschen, die die gute, liberale, aufgeklärte Demokratie nicht mögen.

dd. Die Polis – Der Dritte Dionysos

Das zentrale Problem der politischen Wissenschaft ist die Idee im Sein*. Die These läßt sich am besten an einem Beispiel erläutern; wir skizzieren deshalb im folgenden Schellings meisterhafte Analyse des Krisenbewußtseins in der griechischen Polis, wie es sich in der Spannung zwischen der polytheistischen Staatsreligion und den Mysterien manifestierte. Die Olympischen Götter waren die Götter der Polis; ihre Herrschaft des gegenwärtigen Äons war eng verbunden mit der Existenz der Polis in der historischen Gegenwart. In unserer Studie über die griechischen politischen Ideen haben wir gesehen, daß sich mit Xenophanes und Heraklit der Aufstieg einer neuen Logos-Religion abzeichnet**, die zu den offiziellen religiösen Institutionen der Polis im Widerspruch steht; der offene Bruch mit der traditionellen geistigen Substanz kommt mit dem Tod von Sokrates und dem Platonischen Mythos der Seele***, und am Ende erstirbt die Idee von der Polis im politischen Desinteresse der Zyniker, Stoiker und Epikuräer. Schelling versucht hinter dem öffentlichen Verlauf der Krise die Herausbildung des Krisenbewußtseins auszumachen wie auch die latente Bereitschaft, die Götter und mit ihnen die Polis im dionysischen Element der Mysterien aufzugeben. Wir können uns hier nicht auf das umfangreiche Beweismaterial einlassen, das seine Theorie stützt, sondern müssen uns auf die Darstellung des Ergebnisses beschränken. Schelling stellt fest, daß Dionysos in der griechischen Mythologie drei Aspekte hat: Zagreus, Bakchos und Iakchos. Zagreus ist der wilde Gott der Natur und der Unterwelt der alten

Zeiten; Bakchos ist der Dionysos, der bei den öffentlichen orgiastischen Festen gefeiert wird, der Herrscher der Gegenwart; Iakchos ist der Dionysos der Demeter-Mysterien, der Herrscher des künftigen Äons, jenseits der olympischen Gegenwart der Polis. Die Götter herrschen nicht ewig: Kronos war der Vorgänger von Zeus, und dessen Nachfolger wird Dionysos-Iakchos. Das Mysterium des Dionysos ist die Kenntnis des theogonischen Prozesses und die Vorahnung vom Ende der polytheistischen Welt. Der Gott durchläuft die Metamorphose vom Herrscher der Finsternis zum Bakchos der Lebenden und zu seiner endgültigen Verklärung in einen spirituellen Gott, die im Mysterium als der Tod des Gottes und als sein Aufstieg als Iakchos dargestellt wird. Es lebt das Bewußtsein, daß der theogonische Prozeß in der gegenwärtigen Existenz der Polis noch nicht sein Ende erreicht hat, sondern sich fortsetzt bis zu einer geistigen Existenz jenseits der Polis.

Warum mußte das Bewußtsein vom Ende des Äons die Form des Mysteriums annehmen? Und warum war die Profanierung des Mysteriums das größte politische Verbrechen? Schellings Antwort lautet, daß es ein Element im Mysterium gab, welches dieses mit der Polis vereinbar machte, sonst wäre es als Mysterium gar nicht geduldet worden; und daß es ein anderes Element gab, das es mit der Existenz der Polis unvereinbar machte und dem man deshalb die öffentliche Anerkennung versagte. Das Element, welches das Mysterium duldbar machte, war das Akzeptieren des Dionysos als eines Bakchos der Gegenwart; das Element, das vom öffentlichen Leben ausgeschlossen wurde, war das Erwarten und Ersehnen von Gottes Tod und der Ankunft des neuen Äons. Ein aufschlußreiches Symptom für diesen Bewußtseinszustand sieht Schelling in der seltsamen Affäre von Aischylos, der mit seinem *Prometheus* den Volkszorn erregte, weil man glaubte, er habe das Mysterium entweiht; Aischylos rettete sich, indem er geltend machte, er habe das Mysterium gar nicht entweihen können, da er nicht initiiert gewesen sei. Die Aischylos-Affäre ist nach wie vor ungeklärt, denn wir wissen nicht mit Sicherheit, in welchen Stellen diese Entweihung enthalten sein sollte.⁵⁵ Schelling vermutet, daß es sich um jene Zeilen

⁵⁵ Siehe Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. I, Oxford, 1939, S. 235.

handelt, in denen Prometheus seine Verachtung für Zeus zum Ausdruck bringt: „Er soll/ nur handeln, Herr sein, wie er will, die kurze Zeit,/ denn lange wird er nicht den Ewigen herrschen“⁵⁶; und um eine Stelle wenige Zeilen danach, in der er sich erneut auf die „Kürze“ der olympischen Herrschaft bezieht.⁵⁷ Kurz gesagt: Die hellenische Spätzivilisation hatte ein starkes eschatologisches Bewußtsein entwickelt, ein Bewußtsein von der bevorstehenden Götterdämmerung und damit vom Untergang der Polis.

ee. Mysterium und Eschatologie

Der Ausdruck dieses Bewußtseins war jedoch auf die Mysterien beschränkt. An der öffentlichen Oberfläche der Polis manifestierte es sich nur in der Entwicklung der Metaphysik, in der Ausarbeitung von Vorstellungen von Gott und der Seele, die über die Sphäre der polytheistischen Religiosität hinausgehen.⁵⁸ Die strenge institutionelle Trennung von offizieller Staatsreligion und Eschatologie des Mysteriums ist eine Eigenart der hellenischen polytheistischen politischen Existenz. Und es bedarf keiner ausführlichen Begründungen, um zu zeigen, daß die Idee der griechischen Politik ohne die angemessene Beachtung dieser grundlegenden Eigenart kaum richtig zu verstehen ist. Die mittelalterliche christliche Zivilisation hat die Eschatologie deshalb nicht aus der öffentlichen Sphäre verbannt, weil das eschatologische Bewußtsein Kern der manifesten christlichen Religiosität ist. Infolgedessen erscheint die in der Polis zwischen Staatsreligion und Mysterium spielende Spannung im Mittelalter als weit diversifiziertes Feld von Spannungen zwischen dem institutionalisierten Christentum und den eschatologischen Bewegungen, die rivalisierende Ansprüche auf einen öffentlichen Sta-

⁵⁶ Prometheus, vv. 936 f. – zit. nach: Aeschylus, *Die sieben Tragödien*, Leipzig: Reclam, 1967; Übertragung Johann Gustav Droysen und Schmidt, Ernst Günther, Reclams Universalbibliothek, Bd. 988.

⁵⁷ Ebd., vv. 952 f.

⁵⁸ Zu den zahlreichen Berührungspunkten zwischen den Mysterien und der öffentlichen Sphäre siehe Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Werke, I, 3, S. 411 bis Ende des Bandes. Auf einen interessanten Berührungspunkt zwischen den Sphären des Mysteriums und der Metaphysik verweist Werner Jaeger im Kapitel über Parmenides in *Paideia*, I, S. 176 f.

tus erheben. Die Spiritualisierung geht einher mit dem Phänomen der Sub-Eschatologien innerhalb der offiziellen Eschatologie und einer Vielzahl von Lösungen für die unweigerlich entstehenden Konflikte: von der Integration der Orden wie etwa dem der Franziskaner bis zur Verfolgung und Vernichtung von Bewegungen, die mit der offiziellen Religion anscheinend nicht zu vereinbaren sind.* Die Spannung zwischen den Eschatologien nimmt die öffentliche politische Form von Reform und Revolution an, bis hinunter zu den säkularen, reformierenden Revolutionen der Aufklärung und danach. In der griechischen Polis ist das eschatologische Bewußtsein als eine Quelle der Revolution auffällig abwesend. Die Revolutionen sind zumeist sozialer und ökonomischer Natur und kommen in der Öffentlichkeit geistig nur in der Veränderung des Ethos zum Ausdruck – obwohl es nicht verpönt ist, Volkskulte zu propagieren, um dadurch die Religionsprivilegien des Adels zu brechen. Nirgends in der hellenischen Politik finden wir eine Parallele zu der innerlichen Transformation einer Zivilisation durch die Eschatologie des Dritten Reichs seit Joachim von Floris.

*ff. Das Dritte Christentum – Christus und Dionysos***

In der hellenischen Spekulation gibt es kein Drittes Reich, aber Schelling findet in den Mysterien den Dritten Dionysos. Diese Idee vom Dritten Gott führt uns zurück zur geschichtlichen Existenz von Schelling selbst. Wir erinnern uns an die Idee von der Geschichte als an das Eintauchen von Materialien in die Bedeutung, die aus dem Unbewußten in der Seele des Historikers quillt. In die Interpretation des Dionysos unauflösbar verwoben sind die durch kritische philologische Methoden (auf dem Stand der Philologie zu Schellings Zeit) beigebrachten Materialien, die Theorie des theogonischen Prozesses durch die Potenzen und die - private wie gesellschaftliche - geschichtliche Situation, deren dialektischer Ausdruck sie ist. Die Entwicklung des Dionysos zur Figur des Dritten Gottes, immer noch innerhalb der polytheistischen Erfahrung, aber bereits den christlichen spirituellen Gott der gesamten Menschheit andeutend, war für Schelling sichtbar, weil er selbst sich in der parallelen Situation zur christlichen Krise befand, immer noch in der Erfahrung der - katholischen wie der evangelischen, der petrinischen wie der paulinischen - Kirche, aber bereits das Dritte, das Johanneische Christentum, an-

deutend. Auch wenn die Idee eines dritten, spirituellen Christentums wahrscheinlich nicht unter dem direkten Einfluß Joachims konzipiert wurde, kannte Schelling dessen Ideen und wußte um die Beziehung zwischen seiner und der Joachitischen Spekulation.⁵⁹ Wir haben die Idee aktiv werden sehen in der Aussicht auf einen Bund der Völker, der auf einem neuen spiritualisierten Christentum aller Menschen beruht.

In der Diskussion der prometheischen Existenz haben wir gesehen, wie nahe Schellings Erfahrung der christlichen Erfahrung stand und wie sie dennoch im entscheidenden Punkt einen neuen Ton gewann durch die Erfahrung der Melancholie und der immanenten Gnade. Einen ähnlichen Bruch müssen wir in Schellings anscheinender Fortführung der Joachitischen Spekulation über das Dritte Reich feststellen. Die Perspektive eines dritten, Johanneischen Christentums ist nicht sein letztes Wort. Die Vergeistung Gottes in die dritte Potenz seiner Offenbarung sowie die Idee einer im Geiste vereinten Menschheit konnten mit Schellings Existenz nur dann in Einklang sein, wenn das Fortschreiten zu einer neuen Geistigkeit zugleich eine Rückkehr zur Natur war. Diese Tendenz zu einer neuen Naturalisierung ist der „Eschatologie in der Eschatologie“ seit der mittelalterlichen Spekulation über das Dritte Reich inhärent. Jene Denker, die sehen wollen, wie der Geist der Menschheit immanent wird, begnügen sich offenbar nicht mit dem inneren Wachsen der Geistigkeit in den einzelnen Persönlichkeiten (das wäre ja die innere Rückkehr, die sie auch ohne die Eschatologie des Dritten Reiches jederzeit haben könnten). Sie wollen den Geist wieder Fleisch werden sehen wie im Joachitischen *dux*, in einem *papa angelico*, im *veltro* usw. Der Äon des endgültigen Geistes sehnt sich nach neuem mythologischem Personal. Schellings diesbezüglichen Gefühle artikulieren sich nicht in der Vision von einem neuen – geistigen oder weltlichen - Führer, sondern vielmehr in einem tieferen Verstehen des existentiellen Problems, das einem solchen Drang nach mythischer Schöpfung zugrunde liegt. Die Vergeistung durch das Christentum hat das weltimmanente Schöpfertum der mythologischen Imagination unterdrückt und partiell zerstört – eine Zerstörung, die unweigerlich

⁵⁹ Siehe Schellings Fußnote zu Joachim von Floris in der *Philosophie der Offenbarung*, *Werke*, II, 4, S. 298.

eintritt, wenn die „Welt“ ein *saeculum senescens* ist, wenn sie keine lebendige Natur ist, die sich mit Entschiedenheit ausdrückt, aber die Erfüllung des Lebens jenseits des Lebens finden muß.

Mit der seit dem dreizehnten Jahrhundert ansteigenden Welle des Immanentismus wächst auch der Drang, sich mythische Symbole zu schaffen, die die außerweltliche Existenz des Menschen in der Gemeinschaft repräsentieren. In bestimmten politischen Gemeinschaften kann sich der mythologische Drang im Mythos von der Nation, ihren Gründern, Schützern und Rettern, von nationalen Missionen und offenbarten Schicksalen, von der Heroisierung von Massenrepräsentanten wie Lincoln, Marx, Lenin, Hitler usw. artikulieren – und dies alles bis in die jüngste Zeit, ohne daß man endgültig mit der Idee des *corpus mysticum* Christi als der umfassenden Einheit der Menschheit bricht. Wir leben in einem religiösen Mischsystem aus christlicher monotheistischer Spiritualität und einem Polytheismus bestimmter Gemeinschaften und Bewegungen. Das Problem ändert seinen Charakter völlig, wenn man davon ausgeht, daß nicht bestimmte Gemeinschaften, sondern die Menschheit insgesamt ein innerweltliches Schicksal haben. Jetzt, bei Schelling, drängt sich eine merkwürdige Inversion der dionysischen Evolution auf. Der Dritte Dionysos des Mysteriums ist das Ebenbild des spirituellen Gottes der Zukunft außerhalb des Polytheismus; die Formen des Dionysos bewegen sich fort von der Natur und hin zu einer letztendlichen Spiritualisierung. Im christlichen Äon muß die Spekulation über den Dritten Gott einen transzendenten oder wieder immanent werdenden Gott ins Auge fassen. Auf der Dionysischen Skala würde dies eine Rückkehr vom Dritten Gott zu Bakchos bedeuten.

Diese Inversion ist genau das, was Schelling als Lösung der Zivilisationskrise ins Auge faßt. Das Problem wird bezeichnenderweise im Zusammenhang mit der Philosophie der Kunst aufgeworfen. Schelling klagt, die Zeit habe keine Kunst, die mit der hellenischen zu vergleichen sei, und vor allem habe sie keine Tragödie. Die Ursache für diese Situation sei nicht in einer Atrophie der individuellen Kräfte zu suchen, sondern darin, daß Kunst nur gedeihen kann, wenn sie einen Stoff verwendet, „der schon aufgehört hat bloß elementarisch und roh zu sein, der selbst schon organisch ist. Ein solcher Stoff ist nur der symbolische Stoff“. Warum hat denn die Zeit

keine Symbole, die der Künstler verwenden kann? Der Grund ist: „Alle Symbolik muß von der Natur aus- und zurückgehen. Die Dinge der Natur bedeuten zugleich und sind. ... Ein wahrer symbolischer Stoff ist nur in der Mythologie zu finden; die Mythologie selbst aber ursprünglich nur durch die Beziehung ihrer Gestaltungen auf die Natur möglich. Das ist das Herrliche der Götter in der alten Mythologie, daß sie nicht bloß Individuen sind, historische Wesen, wie die Personen der neueren Poesie – vorübergehende Erscheinungen, sondern ewige Naturwesen, die, indem sie in die Geschichte eingreifen und in ihr wirken, zugleich ihren ewigen Grund in der Natur haben, als Individuen zugleich Gattungen sind.“ „Die Wiedergeburt einer symbolischen Ansicht der Natur wäre daher der erste Schritt zur Wiederherstellung einer wahren Mythologie.“⁶⁰

Eine solche Mythologie kann nicht von Individuen oder einem Geschlecht, das zerstreut wirkt, produziert werden. Voraussetzung einer neuen Mythologie ist das Wiedereinswerden der Menschheit. Im gegenwärtigen Zustand ist „nur eine partielle Mythologie möglich, die aus dem Stoff der Zeit, wie bei Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, aber keine universelle, allgemein symbolische“.⁶¹ Mythologie und Kunst von hellenischer Qualität „kann nur aus der Totalität einer Nation, die sich als solche zugleich als Identität - als Individuum verhält, geboren werden“. „Nur aus der geistigen Einheit eines Volkes, aus einem wahrhaft öffentlichen Leben, kann die wahre und allgemeingültige Poesie sich erheben – wie nur in der geistigen und politischen Einheit eines Volkes Wissenschaft und Religion ihre Objektivität finden.“ „Wo, wie in unseren Staaten, die öffentliche Freiheit in der Sklaverei des Privatlebens untergeht“⁶², gibt es kein solches politisches Leben. Geschichte läßt sich nicht planen, und Schelling ergeht sich nicht in nutzlosen Einzelheiten. Dennoch wird klar, daß seine Vorstellung vom Dritten Reich nicht wie Joachim von Floris' Reich einem Mönchsorden, sondern der hellenischen Polis nachgebildet ist. Das Reich des christlichen Logos sollte in der Natur wurzeln; und aus dieser Natur sollte eine neue Welt von Göttern der

⁶⁰ *System der gesamten Philosophie, Werke*, I, 6, S. 572 f.

⁶¹ Ebd., S. 572.

⁶² Ebd., S. 572 f.

immanenten gegenwärtigen Existenz hervorgehen. Schelling träumt von einem öffentlichen Staat unter der gemeinsamen Herrschaft des Dionysos-Bakchos und des Geistes Christi. Dies ist keine Rückkehr zur früheren prometheischen Existenz in Erwartung des Endes vom Äon; es ist die Vision einer Existenz in der Gemeinschaft als eines Dauerzustands der immanenten Gnade, die in der prometheischen Existenz nur den flüchtigen Augenblick des Glückes verklärt.

§ 8. Nirwana

Die Größe Schellings ist an seiner Kraft zu ermessen, die verschiedensten explosiven Erfahrungen existentiell im Gleichgewicht zu halten und dieses Gleichgewicht dialektisch in ein System zu übertragen. Sein Protestantismus hindert ihn nicht daran, die historische Notwendigkeit der römisch-katholischen Kirche sowie Sinn und Zweck ihres Fortbestehens einzusehen; sein Christentum führt ihn nicht zurück zur – protestantischen oder katholischen – Kirche, sondern über sie hinaus in das Johanneische Anwachsen der Gnosis; die christliche Rückkehr zur Identität mit Gott stumpft seine Sensibilität für das gedoppelte Leben und den prometheischen Augenblick der Gnade nicht ab, sondern schärft sie sogar noch; sein Spiritualismus trägt ihn nicht über die Natur hinaus, sondern treibt ihn zur Evokation eines Gottes, der wie ein Mensch an der Angst des Aktes leidet, in dem er sich aus seiner Natur zur Reinheit erhebt; seine Liebe für Hellas läßt ihn nicht in klassischen Idealismus verfallen, sondern wird im Gleichgewicht gehalten durch den Einblick in die Krise des Polytheismus, und sein Bewußtsein bekehrt ihn nicht zu geistiger Askese, sondern wird im Gleichgewicht gehalten durch die Sehnsucht nach einem neuen Mythos der Natur; die Joachitische Spekulation über das Dritte Reich schließlich artikuliert sich nicht in eschatologischem Schwelgen, sondern wird ausgeglichen durch das nüchterne Wissen, daß eine spirituelle Gemeinschaftssubstanz durch ihr Wachsen in einzelnen Individuen selbst wächst.

Das Ausbalancieren von Widersprüchen der Existenz ist das Merkmal von Schellings Philosophieren. Wir müssen uns nun dem Schlußakt des Ausbalancierens zuwenden, in dem das gesamte

Existenzgemisch mit seinem Netzwerk von Spannungen ausbalanciert wird kraft der Erfahrung von der Rettung durch die transzendente Wirklichkeit des naturlosen Geistes. Der Leser wird sich an Schellings Beschreibung des universalen Prozesses als einer Bewegung Gottes fort von der Natur erinnern, die Gott als seinen Bereich postuliert, und hin zur Artikulation im All mit dem Menschen als Höhepunkt, und zur *anima mundi*, der dritten Potenz, die die allgemeine Form des All darstellt. Der Prozeß im All hat insofern eine Richtung, als er von der Natur zum Geiste verläuft; und die Richtung wird bestimmt durch die Sehnsucht nach Befreiung und Rettung von den Leiden der Existenz in wunschlose Ruhe. In dieser Erfahrung des Sehns nach Errettung eröffnet sich Schelling der Einblick in das Sein des lautersten Gottes jenseits des Prozesses der Potenzen, in das Sein des an sich Potenzlosen. „Es ist nur ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Höchste nur über allem Seyn ist. Uns allen wohnt das Gefühl bei, daß die Notwendigkeit allem Daseyn als Verhängnis folgt ... Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit.“⁶³

„Den meisten, weil sie solche Freiheit nie empfunden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu sein, daher fragen sie, was denn über allem Seyn gedacht werden könne, oder was das sey, das weder seyend sei noch auch nichtseyend, und antworten selbstgenügsam: das Nichts.“ Das antwortet auch Schelling, doch ohne Selbstgenügsamkeit. Der lauterste Gott jenseits der Potenzen ist ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt ...und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgendeiner Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.“⁶⁴ Dieses Nichts ist die über der Trinität stehende Gottheit der Mystiker, das „Nichts und Übernichts“ von Angelus Silesius, des „Urgrundes“ von Jakob Böhme. Es ist „der bejahende Begriff der unbedingten Ewig-

⁶³ *Weltalter*, Werke, I, 8, S. 234.

⁶⁴ Ebd., S. 235.

keit“; er ist „die ewige Unbeweglichkeit“, die das Ziel aller Bewegung ist. Die Auflösung des Seins in dieses Nichts ist das „wahre Ziel“ des Lebens sogar in dem gewaltsamsten Aufruhr der Kräfte. In der Beschreibung dieses „Ziels“, wie es sich in den Bestrebungen der Existenz enthüllt, setzt Schelling die große Tradition des Hl. Augustinus bis hin zu Pascal fort. „Jede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück, nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrlchen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehungen überläßt, denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, desto weiter sich von ihm entfernt.“⁶⁵

Die Passage über das irdische Streben nach Glück entspricht fast wörtlich den Bemerkungen Pascals über die Divertissements, in denen sich, wie in einem verdunkelten Spiegelbild, der Wunsch nach ewigem Glück reflektiert. Der „Ton“ freilich ist bei Schelling anders. Sein „Ziel“ ist nicht das christliche *summum bonum* der ewigen glückseligen Vision; es ist vielmehr der Wunsch nach Auflösung der Persönlichkeit in einem Nirwana. Diese existentielle Möglichkeit ist dem westlichen Mystizismus stets inhärent, wenngleich sie durch orthodoxe christliche Elemente daran gehindert wird – ähnlich wie im Orient –, eine selbständige Entwicklung zu nehmen. Wir müssen uns dieser Entwicklung bei Schelling bewußt sein, weil wir hier, als einen der westlichen Geistesgeschichte immanenten Prozeß, den Übergang von der durch Eckhardt, Cusanus und Böhme repräsentierten großen mystischen Tradition zur Erfahrung des Nirwana beobachten können. Bald darauf, bei Schopenhauer, wird diese Frage durch den direkten „Einfluß“ der orientalischen Quellen irrelevant. Überdies können wir bei Schelling die Erfahrung ausmachen, die die Sehnsucht nach dem Nirwana wachruft: die Erfahrung des Willens in seiner weltimmanenten Unabhängigkeit, in Widerspruch zu einem Gott, der die Existenz fatalerweise mit einer Notwendigkeit behängt, die im Leben nicht zu bewältigen ist. Das prometheische Leiden durch die Natur ist ein Ton der Existenz, der in der westlichen Geschichte aufkommt, aber die augustiniische christliche Spannung des

⁶⁵ Ebd., S. 236.

amor Dei und *amor sui* transzendiert; er steht in Beziehung zur Erfahrung des *karma* und wird im neunzehnten Jahrhundert eine Quelle verständnisvoller Aufgeschlossenheit für orientalische Affinitäten.

§ 9. Schlußfolgerungen

aa. Die Neue Bewußtseinsebene

Schellings Philosophie von der Idee im Sein begründet eine neue Bewußtseinsebene in der westlichen Geistesgeschichte im Allgemeinen und in der Geschichte des politischen Denkens im Besonderen. Wir können diese Ebene versuchsweise charakterisieren, indem wir Schellings Rolle in der europäischen Geschichte mit der Rolle Platons in der griechischen Geschichte vergleichen. In beiden Fällen hat die Religionskrise das Stadium der Aufklärung erreicht, und in beiden Fällen folgt der Aufklärung ein großer Philosoph, der durch eine neue Sicht der Seele die Ordnung des Denkens wiederherstellt. Die Atrophie des Polytheismus, die Zeit der Sophisten und der platonische Mythos der Seele haben ihre Entsprechung in der Atrophie des Christentums, in der Aufklärung und in Schellings Existenzphilosophie. Ja, wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und Platons Evokation der *politeia* der wohlgeordneten Seele bezüglich der Funktion mit Schellings Evokation des Bundes der Völker durch innere Rückkehr vergleichen.

An diesem Punkt allerdings kommen Unterschiede zum Vorschein, die weiteres Vergleichen nicht ratsam erscheinen lassen. Es handelt sich dabei um unterschiedliche Bewußtseinsebenen. Für Platon war Sokrates' Leben und Tod die große Erfahrung, die das Bewußtsein der Seele (mit ihren Mächten Thanatos, Eros und Dike) als Quelle der metaphysischen Evokation weckte; Platon mußte den Mythos durchbrechen und die Seele als Quelle der Autorität in der Spekulation entdecken. Für Schelling ist die Seele als Quelle des Philosophierens keine neue Entdeckung; denn er lebt historisch gesehen in Bedeutungssphären, die durch die hellenische Entdeckung geschaffen wurden, und mehr noch, er lebt im Äon von Christus und der Bedeutung, die Geschichte und Welt durch Christi Seele erhalten haben. Schellings Existenzphilosophie ist daher als eine neue Ebene des kritischen Bewußtseins in der christlichen Geschichte zu be-

zeichnen. Der Unterschied zeigt sich in einer äußerlich wahrnehmbaren Technik des Philosophierens. Platon hatte in seiner Auffassung vom Universum und von der Geschichte noch nicht die christlichen Dimensionen; und sobald er die Bedeutung der Existenz jenseits der vom politischen Polis-Typ gezogenen Grenzen berührt, muß er auf den „Mythos“ als Instrument des Ausdrucks zurückgreifen – in der *Politeia*, im *Politikos* und im *Timaios*. Für Schelling hat die Seele Universum und Geschichte durchdrungen; er braucht den Mythos nicht, sondern kann seine Erfahrung der Seele ganz und gar in die Dialektik der *Potenzenlehre* übertragen.⁶⁶

Gleichwohl muß Schelling den Symbolismus der Vergangenheit durchbrechen, um eine neue Stufe der Kritik zu erreichen. Dieser Durchbruch und dessen Richtung lassen sich an seiner Erfahrung der Dritten Christenheit ablesen. Wir haben auf die Verbindung zwischen der Spekulation Schellings und der von Joachim von Floris hingewiesen, aber wir müssen auch den entscheidenden Unterschied zwischen seiner und der Joachitischen Idee hervorheben. Die drei Arten des Christentums sind nicht die Joachitischen drei Reiche von Vater, Sohn und einem parakletischen *dux*. Sie sind Phasen, in der das Christentum sich durch Katholizismus und Protestantismus zu einem spirituellen Christentum jenseits kirchlicher Disziplin verinnerlicht. Die Kirchen werden nicht durch eine neue Kirche ersetzt; sie gelten vielmehr als Symbole, auf ihrer Ebene der griechischen Mythologie vergleichbar, die vom freien Christentum der individuellen Seelen bewältigt werden muß. Schelling ist weder Prophet noch Sektengründer; er ist Realist, der in seiner Dialektik das existentielle Faktum artikuliert, daß er, als Individuum, außerhalb der Kirchen steht, weil die Bedeutung der Kirchen in der Geschichte dermaßen realistisch dargestellt ist, daß sie in seiner Seele Teil der Vergangenheit geworden ist. Und das Dritte Christentum ist auch kein Glaube, der zu propagieren oder zu organisieren wäre; es ist

⁶⁶ Siehe dazu Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *Werke*, II, 3, S. 99 ff., wo er den „prophetischen“ Charakter von Platons Mythen betont. Der Mythos ist insofern prophetisch, da er einen Erfahrungsbereich zu gegenwärtigem Ausdruck bringt, der in der Geschichte noch nicht verwirklicht ist und somit nicht in der sich auf die unmittelbare Erfahrung beziehenden Sprache auszudrücken ist.

wiederum Teil seiner Existenz, jedoch mit der Zeitrechnung der Zukunft. Die Zukunftsperspektive ist nicht pragmatisch; sie ist lediglich die Projektion einer in seiner Existenz vorfindlichen Richtung in dialektische Symbole.

bb. Ein Vergleich: Realismus und eschatologisches Schwelgen

Der kritische Realismus von Schellings Spekulation im Vergleich mit dem eschatologischen Schwelgen seiner Zeitgenossen läßt sich am besten an einem Beispiel verdeutlichen. Anlässlich der Frage, ob es möglich sei, ein von der Religion unabhängiges moralisches Regelsystem zu etablieren, kritisierte Schelling die Vorstellung, man könne Gott als notwendiges Moralpostulat deduzieren. Insbesondere reflektierte er über Menschen, „die alles ökonomisch zu sehen pflegen, „Gott ist ihnen ein Hausmittel, das jeder für sich brauchen kann, um sich vermittelst desselben in der Moralität zu stärken, die so viel Mühe kostet. Diese Vorstellung ist um nichts besser als die Meinung, welche besonders die Großen und die angeblichen Staatsmänner haben, nach welchen der Glaube an Gott gut ist, die Völker im Zaum zu halten und den schon lange faulen und brüchigen Staatsmaschinen als Stütze zu dienen“.⁶⁷ Offenkundig geißelt Schelling das Böse, das Marx zu seiner Wendung vom „Opium fürs Volk“ provozierte. Aber der Realist und der Eschatologe unterscheiden sich von Grund auf in ihrer Beschreibung wie auch in den Schlußfolgerungen, die sie daraus ziehen. Für Schelling ist die Religion *nicht* Opium fürs Volk, sondern sie wird als Hausmittel von Individuen und Staatsmännern verwendet. Marx hingegen begeht den schweren Fehler, einen Erscheinungsmissbrauch für die Substanz des Glaubens zu halten. Daher schreitet Schelling zur Klärung des Problems. Zunächst bestreitet er, daß es überhaupt so etwas wie menschliche Moralität gebe, für die man die Religion mißbrauchen könne. „Schon das Wort ist ein Produkt unserer neueren Aufklärerei; es gibt nur Tugend, virtus, d.h. es gibt eine göttliche Beschaffenheit der Seele, aber es gibt keine Moralität, die das Individuum als Individuum sich geben, oder deren es sich rühmen könnte. In diesem Sinne mag und will ich gern allen zugeben, die es behaupten wollen, daß die Sittlichkeit aus

⁶⁷ *System der gesamten Philosophie, Werke, I, 6, S. 557.*

meinem System ausgeschlossen sei.“⁶⁸ In wenigen Sätzen brandmarkt er nicht nur den Mißbrauch, sondern enthüllt auch dessen Ursprung in der aufgeklärten Philosophie der Ethik, die eine praktische Moral begründen will und Gott zu einer nützlichen Drohung zwecks Stützung moralischen Verhaltens herabwürdigt. Der Phänomenalismus einer substantiell nicht fundierten Ethik zerstört die existentiellen Wurzeln der menschlichen Moralität in der Identität von Notwendigkeit und Freiheit; und Schelling widersetzt sich einer solchen Zerstörung der Idee der existentiellen Tugend, die in ihrer christlichen Version an die hellenische Areté erinnert. Marx hingegen muß seinen phänomenalistischen Fehler implementieren, indem er die Substanz der christlichen Zivilisation über Bord wirft und in der Aussicht auf revolutionäres Handeln schwelgt, das durch Veränderungen in der phänomenalistischen Sphäre der Institutionen wieder das „Gute“ des Menschen herstellen soll, welches nur durch die *metanoia* der Person wachsen kann. Der spirituelle Realist ist nicht nur der bessere Philosoph, er ist auch der bessere empirische Wissenschaftler.⁶⁹

cc. Zusammenfassung

Die neue Bewußtseinsebene ist insofern kritisch, als die Spekulation von einer Operation, mit aus der Tradition entlehnten Symbolen, innerhalb eines traditionellen Diskursuniversums, zu einer dialektischen Kunst gemacht wird, die ihre Operationen bewußt legitimiert, indem sie diese auf die Sphäre der protodialektischen Erfahrungen bezieht. Die Spekulation entsteht natürlich stets aus der Seele, ob der Philosoph dies nun weiß oder nicht weiß, und selbst wenn er in der

⁶⁸ Ebd., S. 557.

⁶⁹ Um hier einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, sollte der Leser sich darüber im Klaren sein, daß Philosophie und Wissenschaft nicht alles im Leben sind. Marx war ein zweifelhafter Philosoph, und sein Empirizismus hatte zwar Schärfe, aber keinen großen Horizont, doch er war ein Prophet Israels, der die Übeltäter mit einem Fluch belegte und den Unterdrückten einen neuen Glauben zeigte und sich ein Volk schuf. Die hier in Rede stehende Formel wäre auch in ihrer Funktion als „Fluch“ zu betrachten. Zu dieser Frage findet der Leser weiteres in dem Kapitel über Marx.*

Illusion lebt, daß seine Philosophie eine Wissenschaft von äußeren, durch Intuition, Intellekt, Vision oder sonstiger unmittelbarer Erfahrung gegebenen, Tatsachen sei. Das Neue an Schelling ist das kritische Bewußtsein von der Quelle der Spekulation. Bezüglich dieser Leistung haben wir unserer Darstellung nicht viel hinzuzufügen. Wir können lediglich die Hauptpunkte zusammenfassen. Die Notwendigkeit eines neuen kritischen Niveaus ergab sich aus dem Fortschritt der Wissenschaft. Die neue kritische Wissenschaft von den Naturerscheinungen machte es unmöglich, die Substanz der Natur weiterhin mit der unkritischen Methode zu behandeln. Vergebens mühte sich die klassische Philosophie von Descartes bis hin zu Schellings Zeit, eine vertretbare Philosophie der Substanz wiederzugewinnen. Mit Kant erlangten wir einen viel größeren Einblick in das Problem, jedoch keine Lösung; der Stand des Problems ist bei Kant im Prinzip noch der gleiche wie in den Kontroversen des frühen siebzehnten Jahrhunderts. Die Rückkehr zu Brunos „Natur im Geiste“ wurde für Schelling das Fundament für die Ausarbeitung einer Philosophie des Unbewußten als des natürlichen Grundes für das Leben des Geistes. Die Philosophie des Unbewußten ist die historische Antwort auf die Suche nach dem Zugang zu den Substanzen der Natur. Auf der Grenze zwischen Bewußtem und Unbewußtem finden wir ferner die protodialektischen Erfahrungen, mit ihren „Tönen“ der Existenz, als Quelle der „Bedeutung“, die ins Universum und besonders in die Geschichte projiziert werden kann, und die Projektion liefert Resultate, weil die Materialien der menschlichen Existenz in der Geschichte Manifestationen desselben Stroms der unbewußten Natur sind, zu dem auch der projizierende Philosoph selbst gehört.⁷⁰ Diese Erkenntnis begründet Geschichte als die Wissenschaft von der Seele, und vor allem öffnet sie dem kritischen Verständnis das riesige Feld der Mythologie. Darüber hinaus macht sie das Studium der Geschichte zum Schlüssel für die Erforschung des Unbewußten. Die

⁷⁰ Eine ausgezeichnete neuere Formulierung zu diesem Problem findet sich in José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1932), 4. Auflage, Buenos Aires, 1942, S. 13: „Ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos ‘sensibilidad vital’ es el fenómeno primario en historia y lo primero que harbiámos de defenir para comprender una época.“

Projizierung von Bedeutung und die Anregung durch Materialien durchdringen einander, so daß die Materialien ihre Bedeutung aus der Existenz des Interpreten beziehen, während sie ihrerseits das Unbewußte berühren und Bedeutungen ins Bewußtsein heben, die sonst versunken geblieben wären. Die Geschichte bekommt ihre Bedeutung von der Seele, während die Seele die geschichtlichen Bedeutungen als Schichten in ihrer Existenz entdeckt. Und schließlich haben wir darauf verwiesen, daß Schellings Größe in der Weite und Vielfalt seiner dialektisch behandelten und ausbalancierten Erfahrungen besteht. In dieser Hinsicht müssen wir Schellings Position mit der des Hl. Thomas vergleichen: So wie das thomistische System der letzte Versuch ist, die Spannungen zwischen den europäischen Hochkulturen auszugleichen, ehe sie in eine neue Ordnung von innerweltlichen Partikulargemeinschaften auseinanderbrechen, so ist Schellings System die letzte gigantische Bemühung, die Spannungen der europäischen Spätzivilisation zu einem ausgewogenem Ganzen zu vereinen, ehe sie in der Krise unserer Zeit auseinanderbrechen.

dd. Das Ende einer Epoche

Um leicht möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, müssen wir uns klar sein über die Position Schellings am Ende einer Epoche und über den Charakter seines Werkes als einer Harmonisierung vor der Krise. Das gesamte Werk Schellings hindurch finden wir Formulierungen und eine Problembehandlung, die wir gemeinhin mit späteren Denkern des neunzehnten Jahrhunderts assoziieren. Diese Feststellung sollte nicht zu der Ansicht führen, Schelling habe dieses oder jenes „antizipiert“. Die Verwendung des Begriffs „Antizipation“ müßte auf der Annahme beruhen, daß der spätere Denker oder die spätere Idee eine maßgebende Gegenwart hat, während der frühere Denker ein Anachronismus und vermutlich „seiner Zeit voraus“ war. Diese Konstruktion ist unzulässig; Schelling hat keine künftige Gegenwart antizipiert, sondern die Gegenwart seiner eigenen Existenz artikuliert. Nach ihm kommt die gewaltsame Spaltung der durch die Kraft seiner Seele zusammengehaltenen Elemente; und infolgedessen sehen wir die *disjecta membra* seiner Erfahrungen über die nachfolgenden Generationen verstreut: die Erfahrungen des Willens und des Nirwana bei Schopenhauer; das Verlangen nach der inneren Rückkehr bei Kierkegaard; die Psychologie des Unbewußten

bei Freud; die Erfahrungen des Dionysos und der immanenten Gnade bei Nietzsche; die zeitgenössische Gesellschaftskritik und die Sehnsucht nach dem Dritten Reich in den Massenbewegungen von Kommunismus und Nationalsozialismus; die geheimnisvollen orgiastischen Erfahrungen mit ihrer Angst bei Nietzsche, bei Freud und in den Orgasmen der Zerstörung und Selbstzerstörung der Allgemeinen Kriege. Diese Verstreutheit der Elemente ist das Kennzeichen der Krise, wie ihre Ausgewogenheit das Zeichen von Schellings Größe war. Er hat die Spaltung nicht antizipiert und erst recht nicht verursacht: Ein großer Denker ist Seismograph eines zivilisatorischen Erdbebens, nicht dessen Urheber – und ein deutscher Denker sollte ein besonders empfindlicher Seismograph sein, weil in seinem Erfahrungsgemisch die stabilisierende Erfahrung einer alten, fest institutionalisierten politischen Gesellschaft wie etwa der englischen fehlt. Schelling bezeichnet also das Ende einer Periode, keinen Anfang; er bezeichnet ein Ende im selben Sinne, wie Platon oder der Hl. Augustinus oder der Hl. Thomas das Ende eines Zeitalters bezeichnen. Aber indem sein Werk ein Ende in der Abfolge der Zivilisationsepochen bezeichnet, begründet es eine neue Bewußtseins- und Kritikebene; und kraft dieser Leistung erlangt es in Krisenzeiten zunehmende Bedeutung als Orientierungspunkt für jene, die es nach sicherem Halt verlangt im Wirrwarr von dekadenten Traditionen, widerstreitenden Eschatologien, phänomenalistischen Spekulationen und Obsessionen, von Ideologien und Glaubensüberzeugungen, von blindem Haß und orgiastischen Zerstörungen.

Anmerkungen des Herausgebers

Die vorliegende Übersetzung beruht auf einem sich im Eric-Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität befindlichen Typoskript von Voegelins *History of Political Ideas*. Es ist, von geringfügigen Unterschieden abgesehen, identisch mit dem Kapitel „Schelling“ in der *History of Political Ideas*, enthalten in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 25, *History of Political Ideas*, Vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, ed. by Jürgen Gebhardt und Thomas A. Hollweck, with an Introduction by Jürgen Gebhardt, University of Missouri Press: Columbia/London, 1999, S. 193–242. Nummerierung und Anmerkungen des Originals wurden in der Übersetzung beibehalten. Um die Benutzbarkeit des Textes zu erleichtern, wurde ein Personenregister angefügt.

Hinweise des Herausgebers sind in diesem gesonderten Anhang aufgeführt, desgleichen Verweise Voegelins auf andere Kapitel der *History*, die nun nach dem Erscheinen seiner *Collected Works* präzisiert werden konnten.

*[S. 5] Siehe dazu Eric Voegelin, Phenomalism, in: *The Collected Works of Eric Voegelin* (= im folgenden „CW“), Vol. 28, *History of Political Ideas*, Vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press: Columbia and London, 1999, S. 178–192. Dt.: Eric Voegelin, Phänomenalismus, *Occasional Papers*, XLIV, hrsg. und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz; aus dem Englischen von Heide Lipecky, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juni 2004. Die Kenntnis dieses Abschnitts der *History of Political Ideas* ist für das volle Verständnis des Schelling-Kapitels wichtig.

**[S. 5] Voegelin verweist in seinen *Autobiographischen Reflexionen* auf seine intensive Beschäftigung mit dem thomistischen Denken seiner Zeit; siehe Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, München: Fink, 1989, S. 43.

*[S. 6] Es ist in diesem Zusammenhang weder möglich noch nötig, näher auf den Begriff „sentiment“ einzugehen. Es muß der Hinweis genügen, daß es sich hier um einen zentralen Begriff der Evokations- und Zivilisationstheorie Voegelins handelt, der allerdings von ihm an keiner Stelle einer ausführlichen und systematischen Erläuterung unterzogen wurde. In der Sache handelt es sich um die Stimmungen, in denen sich eine neue Weltsicht und ein neues Lebensgefühl ankündigen, die sich dann in „Ideen“ und Ideensystemen artikulieren, die dann ihrerseits wiederum neue Gemeinschaften mit ihren entsprechenden Institutionen evozieren. Der Begriff hat – wie Voegelins selbst schon früh andeutete – erhebliche Konsequenzen für eine Geschichte der Politischen Ideen, insofern als die Abgrenzungen von Epochen und Perioden „nicht in der Sphäre von Institutionen gesucht werden dürfen, sondern in der Sphäre von Stimmungen und Einstellungen (sentiments and attitudes), die den Aufstieg und Fall von Evokationen bestimmen.“ (CW, Vol. 20, *History of Political Ideas*, Vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, ed. with an Introduction by Peter von Sivers, Columbia: University of Missouri, 1997, S. 108.) Die „sentiments“ und Einstellungen betreffen also sowohl den Aufbau wie auch den Zerfall zivilisatorischer bzw. evokativer Einheiten im allgemeinen. Dieses Verständnis erklärt, daß Voegelin später mit den konventionellen Abgrenzungen der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Moderne durch fixe Daten bricht und stattdessen Wert darauf legt, die Ankunft eines neuen geistigen Kosmos – oder den Zerfall eines solchen – am allmählichen Anwachsen von „sentiments and attitudes“ zu zeigen. Voegelin verwendet den Begriff „sentiments“ selten allein, sondern meist in Verbindung mit anderen Begriffen wie „sentiments and ideas“, „sentiments and spiritual experiences“, „sentiments and attitudes“. Die Übersetzung von „sentiment“ ins Deutsche läßt sich kaum einheitlich handhaben. Am passendsten erscheint zumeist die Übertragung mit „Stimmung“, zumal Voegelin auch gelegentlich im Deutschen von „seelischen Stimmungen“ spricht. Gelegentlich bietet sich jedoch auch das Wort „Gefühle“ an. In der hier vorliegenden Übersetzung werden je nach Zusammenhang beide Begriffe verwendet.

*[S. 7] CW, Vol. 24, *History of Political Ideas*, Vol. VI, *Revolution and the New Science*, ed. by Barry Cooper, University of Missouri

Press: Columbia and London, 1998, S. 31-70. Dt.: Eric Voegelin, *Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire*, *Occasional Papers*, XXXIX, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz; aus dem Englischen von Anna E. Frazier, München: Eric-Voegelin-Archiv, Mai 2003.

*[S. 12] Siehe dazu das Kapitel „Giordano Bruno“, in: *CW*, Vol. 23, *History of Political Ideas*, Vol. V, *Religion and the Rise of Modernity*, ed. with an Introduction by James L. Wisner, Columbia and London: University of Missouri Press, 1998, S. 168-179.

**[S. 12] Hier beginnt wohl die intensivere Beschäftigung Voegelins mit Urs von Balthasar, dessen Interpretation des deutschen Idealismus Voegelin maßgeblich beeinflusst hat. Siehe dazu Giuliana Parotto, *Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin*, *Occasional Papers*, XXVIII, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juni 2002.

*[S. 22] Diese wie auch einer Reihe anderer Hinweise ist zu entnehmen, daß ein eigenes Kapitel über Nietzsche in der *History of Political Ideas* geplant war. Daß es sich dabei allerdings um jenes Stück „Nietzsche and Pascal“ handelt, das von den Herausgebern der *Collected Works* in den Text der *History* eingefügt wurde, ist aus einer Reihe von Gründen mehr als fraglich. *CW*, Vol. 25, *History of Political Ideas*, Vol. VII, ed. by Jürgen Gebhardt und Thomas A. Hollweck, Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, S. 251-304. Eine deutsche Übersetzung dieses Kapitels – allerdings ohne die Anmerkungen – Voegelins findet sich in: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur*, 56. Jg./2004, 3. Heft (Mai/Juni), S. 293-334.

*[S. 44] im Original: „the idea in existence“.

**[S. 44] Voegelin bezieht sich hier auf den 1945 schon abgeschlossenen vorliegenden Teil „The Ancient World“ der *History*. Dieser Teil wurde jedoch seit Ende der 40er Jahre weitgehend neu geschrieben. Das galt auch für die Kapitel über Xenophanes und Heraklit, die sich nun in *Order and History*, Vol. 2, *The World of the Polis*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1946 finden. Dt. in: *Die Welt der Polis – vom Mythos zur Philosophie*, hrsg. und mit einem Nachwort von Jürgen Gebhardt, München: Fink, 2003.

***[S. 44] Dieser Abschnitt der älteren Fassung der *History* fand sich im Nachlaß Voegelins und wurde im Rahmen der *Occasional Papers*-Reihe veröffentlicht. Siehe dazu Eric Voegelin, *Plato's Myth of the Soul*, *Occasional Papers*, XX, hrsg. von Elisabeth von Lochner, München: Eric-Voegelin-Archiv, Januar 2001.

*[S. 47] Siehe dazu das betreffende Kapitel der *History*, in dem Voegelin näher auf das Phänomen der europäischen Sektentradition eingeht: Eric Voegelin, *The People of God* (1941). Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III), *Occasional Papers*, XXXVII, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2003, sowie seine später ausgearbeitete Fassung, Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektentraditionen und der Geist der Moderne*, (Periagoge), hrsg., eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz, München: Fink, 1994.

**[S. 47] Speziell in den Analysen dieses Abschnittes ist die spätere Einreihung Schellings in die moderne Gnosis begründet. Siehe dazu Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München: Fink, 2004, S. 125/135. Der Begriff „gnostisch“, der von Voegelin erst einige Jahre später in Anlehnung an Urs von Balthasar zur Charakterisierung der westlichen Moderne verwendet wurde, findet sich hier nur an zwei Stellen.

*[S. 57] Siehe dazu auch Eric Voegelin, *Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx*, *Occasional Papers*, XVII, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2000; sowie *CW*, Vol. 26, *History of Political Ideas*, Vol. VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man*, ed. with an Introduction by David Walsh, Columbia and London: University of Missouri Press, 1999.

Personenregister

- | | |
|--|---|
| Aischylos 45 | Herder, J.G. 26 |
| Angelus Silesius 52 | Hitler, A. 49 |
| Augustinus 10,43,53,60,73 | Jaeger, W. 45 |
| Baader, Franz 26,29 | Jankelévitch, V. 12 |
| Balthasar, H.U. von 38 | Jaspers, K. 12 |
| Berdjajew, N. 12 | Kant, I. 11,19,40,43,58 |
| Bergson, H. 12 | Kepler, J. 19 |
| Bodin, J. 5,10 | Kein, O. 12 |
| Böhme, J. 28,52,53 | Kierkegaard, S. 11,12,15,59 |
| Bruno, G. 11-13,16,18-22,24,58 | Leese, K. 12 |
| Cervantes, M. de 50 | Leibniz, G.W. von 13,14 |
| Cusa, N. von 53 | Lenin, W. 49 |
| Dante Alighieri 5,6,50 | Lincoln, A. 49 |
| Descartes, R.
13,14,16,18,19,21,58 | Lotze, R.H. 11 |
| Eckhardt 53 | Ludwig XIV. 42,61 |
| Engel-Janosi, F. 26 | Marx, K. 10,15,49,56,57 |
| Fichte, J. G. 14-16,19,40 | Mazzini, G. 5 |
| Fludd, R. 19 | Meinecke F. 26 |
| George, S. 16 | Nietzsche, F.
12,15,16,22,23,59,60,63,64 |
| Goethe, J. W. von 50 | Ortega y Gasset, J. 12,58 |
| Hartmann, E. von 11 | Pascal, B. 53,64 |
| Hegel, G.W.F.
10,11,13,18,19,21,27,28 | Platon 32,44,54,55,60,69-72 |
| Heidegger, M. 12 | Schopenhauer, A. 11,53,59 |
| Heraklit 44 | Shakespeare, W. 50 |

Sokrates 44,54
Spinoza, B. 5,10,13,14
Tillich, P. 12
Thomas von Aquin
5,8,10,59,60
Voltaire, F.M.A. 8,16,37
Xenophanes 44

Peter J. Opitz

Anmerkungen zur werkgeschichtlichen Verortung des Schelling-Kapitels der *History of Political Ideas* sowie zur Bedeutung Schellings für die Entwicklung der Philosophie Eric Voegelins

Friedrich Wilhelm Josef von Schelling (1775-1854) gehört zu jenen Denkern, mit denen sich Voegelin über viele Jahrzehnte auseinandersetzte und die tiefe Spuren in seinem Werk hinterließen. Die Spuren zeigen sich schon früh. So finden sich erste Bezüge schon in einer unveröffentlichten Herrschaftslehre, die Voegelin um 1930 als Teil einer Allgemeinen Staatslehre verfaßte.¹ Auf weitere Hinweise stoßen wir in seiner Studie *Rasse und Staat* des Jahres 1933, in der er in der Schellingschen Lehre vom „Mythos als dem Seinsgrund des Volkes“ die „erste tiefe Einsicht in das religiöse Wesen, im weitesten Sinn, aller Gemeinschaftsbildung“ sieht.² Einige gedankenreiche Passagen, die erneut um die Philosophie des Mythos und den theonischen Prozeß kreisen, enthält ein Essay über die „Theorie des Bewußtseins“ aus dem Jahre 1943; Voegelin befand sich zu dieser Zeit schon in der Emigration in den USA.³ Seine wichtigste und zugleich umfangreichste Studie über Schelling – genauer: über dessen philosophische Anthropologie – entsteht jedoch erst im Herbst 1945.⁴ Es handelt sich um ein langes Kapitel in der *History of Political Ideas*, das gewissermaßen den Höhepunkt seiner Schelling-Rezeption darstellt.

¹ Erich Voegelin, *Herrschaftslehre*, Voegelin Papers, Box 53, Folder 5, Hoover Institution, Archives, Stanford, CA.

² Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1933, S. 151.

³ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: Piper, 1965. S. 50.

⁴ *The Collected Works of Eric Voegelin* (im folgenden „CW“), vol. 25, *History of Political Ideas*, vol VII, *The New Order and Last Orientation*, ed. by Jürgen Gebhardt und Thomas Hollweck, with an Introduction by Jürgen Gebhardt, Columbia/London: University of Missouri Press, 1999, S. 193-242. Dt.: Eric Voegelin, Schelling, *Occasional Papers*, XLV, München: Eric-Voegelin-Archiv, Sept. 2004 (im folgenden „Schelling“).

Danach beginnen die Spuren Schellings im Werke Voegelins schwächer zu werden. Und mehr noch: Hatte er Schelling 1945 noch als einen der bedeutendsten Denker der Geschichte und zugleich als einen der letzten großen geistigen Orientierungspunkte in der Krise der westlichen Zivilisation gewürdigt⁵, so beginnen sich seine Einschätzungen nun kritisch einzufärben. Dies zeigt sich erstmals in der *New Science of Politics* aus dem Jahre 1952, in der Schelling neben Hegel als Vertreter einer „kontemplativen“ Gnosis steht.⁶ Eine der letzten Erwähnungen findet sich zwanzig Jahre später, 1974, in *The Ecumenic Age*, dem vorletzten Band von *Order and History*.⁷ In ihm zitiert Voegelin ein weiteres Mal jene Grundfrage Schellings, mit der er schon 1938 seine Studie *Die Politischen Religionen* abgeschlossen hatte: „Warum ist etwas, warum ist nicht Nichts?“⁸ Es ist jene Frage, die sich durch das gesamte Werk Voegelins zieht. In diesem Sinne war Schelling im Denken Voegelins letztlich immer präsent.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist jedoch nicht die Schelling-Interpretation Voegelins. Weder geht es um die Besonderheiten seiner Interpretation, um ihre Stärken oder Schwächen, oder gar um die Behauptung einer möglichen Originalität, noch um eine Verortung dieser Interpretation in der überaus vielschichtigen wissenschaftlichen Diskussion über das Werk Schellings. Die Zielsetzung ist weitaus bescheidener. Sie beschränkt sich darauf, die werksgeschichtliche und theoretische Bedeutung des hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegten Schelling-Kapitels der *History of Political Ideas* zu beleuchten. Zugleich will sie Anstoß für eine weitere tiefergehende Erforschung der überaus komplizierten und in vieler Hinsicht noch immer undurchsichtigen Problematik geben.

⁵ Siehe dazu die „Introductory Remarks“ in *CW 25*, S. 175-177, sowie Voegelin, Schelling, S. 60.

⁶ Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München: Fink, 2004, S. 135.

⁷ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974 S. 73 f. Dt.: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, *Das Ökumenische Zeitalter: Die Legitimität der Antike*, hrsg. von Thomas Hollweck, München: Fink, 2004.

⁸ Eric Voegelin, *Die Politischen Religionen*, hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, 2. Auflage, München: Fink, 1996, S. 65.

I

Das Schelling-Kapitel in der *History of Political Ideas* (im folgenden *History*) ist sowohl in werksgehistorischer Perspektive wie auch in theoretischer Hinsicht für die Entwicklung und das Verständnis der Philosophie Voegelins von kaum zu überschätzender und dennoch noch kaum erschlossener Bedeutung.⁹

Werksgehistorisch sind die Vorgänge im Licht der jüngsten Forschungen über die Entstehungsgeschichte der erst postum veröffentlichten *History of Political Ideas*¹⁰ inzwischen relativ klar. Im Spätherbst 1944, nach Abschluß ihrer ersten beiden Teilbände – „The Ancient World“ und „The Middle Ages“ – hatte sich Voegelin dem Schlußteil „The Modern World“ zugewandt. Da auch von diesem Teil etliche Kapitel – etwa die über das 16. und 17. Jahrhundert – schon ausformuliert vorlagen, erschien ein baldiger Abschluß der *History* absehbar. Während die Arbeiten trotz erheblicher konzeptioneller Probleme zunächst zügig vorangingen – zumal auch der Verlag auf eine schnelle Abgabe des Gesamtmanuskripts drängte, – kam es beim Schelling-Kapitel, das Voegelin im Sommer 1945 begonnen und im Herbst abgeschlossen hatte¹¹ – zu unerwarteten

⁹ Eine Ausnahme bildet Jerry Day, *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2004. Siehe dazu auch Jerry Day, *Voegelin's Published Remarks on Schelling: Variations and Themes*, in: *Voegelin's Research News*, vol. VI, no. 1, February 2003.

¹⁰ Zur Entstehungsgeschichte der *History of Political Ideas* siehe Peter J. Opitz, Vom „System der Staatslehre“ zur „Philosophie der Politik und der Geschichte“: Zur Entstehungsgeschichte von Eric Voegelins *Order and History*, in: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, *Die Kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, hrsg. von Jan Assmann; aus dem Englischen von Reinhardt Sonnenschmidt, München: Fink, 2002, S. 225-286, sowie „General Introduction to the Series“ von Thomas A. Hollweck, in: *CW*, vol. 19, *History of Political Ideas*, vol. I, *Hellenism, Rome and Early Christianity*, ed. and with an Introduction by Athanasios Mulakis, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997, S. 1-57.

¹¹ Siehe dazu den Brief Voegelins vom 12. August 1945 an Alfred Schütz und den Brief von Friedrich Engel-Janosi an Voegelin vom 29. Oktober 1945.

Komplikationen. Wie diversen Korrespondenzen jener Zeit – etwa denen mit William Y. Elliott oder mit Alfred Verdross – zu entnehmen ist¹², war Voegelin bei den Arbeiten über Schelling – und ein Jahr später über Giambattista Vico – auf eine, wie er schrieb, „einleuchtende Interpretation“ der platonischen Spätdialoge gestoßen; sie betraf vor allem die in ihnen enthaltenen Mythen. Wie aus den Korrespondenzen, vor allem aber aus dem Vorabdruck von Teilen eines neu verfaßten Timaios-Kapitels der *History*¹³ ersichtlich, bildete einen des zu ihrer Interpretation wichtigen Schlüssel offenbar Schellings Theorie des Unbewußten. Die Auswirkungen der neuen Einsichten waren weitreichend. Sie veranlaßten Voegelin nicht nur zu einer umfassenden Umarbeitung des Platon-Teils, in deren Verlauf dieser von zunächst nur 60 auf nun weit über 300 Seiten anwuchs, sondern führten in der Folge auch zu einer Neufassung aller anderen Teile des an sich schon abgeschlossenen und dem Verlag vorliegenden Teilbandes über die Alte Welt. So schrieb Voegelin zunächst den Aristoteles-Teil neu, arbeitete dann – in chronologisch umgekehrter Reihenfolge – die Kapitel über das vorplatonische Denken zurück bis zu Homer um, erweiterte daran anschließend den Teil über Ägypten und den kosmologischen Mythos und ergänzte diesen schließlich noch um eine umfangreiche Studie über Israel und die Offenbarung. Das Manuskript des Altertum-Bandes schwoll dabei im Laufe der Jahre auf ca. 1500 Manuskriptseiten an. Nicht genug damit: Parallel dazu hatte Voegelin auch bald wieder die Arbeiten am Schlußteil „The Modern World“ aufgenommen und dabei auch dessen schon fertige Stücke in einer grundlegenden Überarbeitung auf den Stand der Forschung und des neuen Ansatzes gebracht.

Worin bestand nun der neue Ansatz, der eine so grundlegende Umarbeitung veranlaßte und damit den Abschluß der fast fertigen *History* erneut in weite Ferne rückte? Diese Frage ist erheblich schwieriger zu beantworten als es war, die Vorgänge auf der werks-geschichtlichen Ebene zu rekonstruieren. Hinweise auf eine Antwort finden sich in einigen der autobiographischen Rückblicke Voegelins.

¹² Vgl. die Briefe vom 29. Januar 1947 Voegelins an William Y. Elliott und vom 31. Januar 1947 Voegelins an Alfred Verdross.

¹³ Eric Voegelin, Plato's Egyptian Myth, in: *The Journal of Politics*, vol. 9, 1947, S. 307-327.

So berichtete er nur wenige Jahre vor seinem Tod in einem *Autobiographical Statement at Age Eighty-Two* auch über seine Arbeiten an der *History* und stellte dazu fest:

„I worked myself all the way from the Chicago Oriental School on the oriental empires up through the nineteenth century. Then I arrived at *Schelling and his philosophy of the Myth*. That brought the crash. Because Schelling was an intelligent philosopher, and when I studied *the philosophy of the myth*, I understood that ideas are nonsense: there are no ideas as such and *there is no history of ideas; but there is a history of experiences which can express themselves in various forms*, as myths of various types, as philosophical development, theological development, and so on. One has to get back to the analysis of experience. So I cashiered that history of ideas, which was practically finished in four or five volumes, and started re-working it from the standpoint of the problem of the experiences. That is how *Order and History* started.“¹⁴

Diese Erinnerung hat ihre Schwächen. Sie stimmt jedoch, zumindest soweit sie die uns hier interessierenden Punkte betrifft, weitgehend mit diesbezüglichen Bemerkungen in einem anderen Erinnerungsstück überein – in Voegelins schon 1972 entstandenen *Autobiographical Reflections*. Auch in ihnen hatte er schon darauf hingewiesen, daß sich der Bruch mit dem ursprünglich der *History* zugrunde liegenden ideengeschichtlichen Konzept zeitlich während der Arbeiten an den Kapiteln über Schelling ereignete und sachlich durch die Einsicht in die Inadäquanz des ideengeschichtlichen Ansatzes verursacht worden sei. In der Folge sei es zu einer Verlagerung auf den Erfahrungsbegriff gekommen – wörtlich:

„I had written my *History of Political Ideas* up well into the nineteenth century. Large chapters on Schelling, Bakunin, Marx, and Nietzsche were finished. While working on the chapter on Schelling, it dawned on me that the conception of a history of ideas was an ideological deformation of reality. There were no ideas unless there were symbols of immediate *experiences*.“¹⁵

¹⁴ *The Beginning and the Beyond*. Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences. Supplementary Issue of *Lonegan Workshop*, vol. 4. ed. by Fred Lawrence, Chico, CA: Scholars Press, 1986, S. 119 (Hervorh. PJO).

¹⁵ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, ed. with an Introduction, by Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1989, S.63. Dt. Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, München: Fink, 1994, S. 83.

Wer vor dem Hintergrund dieser Feststellungen auf der Suche nach etwas genaueren Erläuterungen der Vorgänge das Schelling-Kapitel zur Hand nimmt, den erwartet eine Überraschung. Denn weder wird in ihm eine solche Fokusverlagerung von „Ideen“ zu „Erfahrungen“ thematisiert, noch findet sich ein Hinweis auf den Bruch mit dem bisherigen, die History fundierenden Konzept, das Voegelin schon 1939 in einer Introduction entwickelt hatte.¹⁶ Dasselbe Ergebnis erbringt die Durchsicht der wichtigsten Korrespondenzen jener Jahre – etwa die mit Alfred Schütz oder Friedrich Engel-Janosi, mit denen Voegelin in Ermangelung geeigneter Gesprächspartner in Baton Rouge, zahlreiche der beim Schreiben an der History auftauchende Probleme ansprach und diskutierte. Weder ist von so etwas wie einem konzeptionellen Paradigmenwechsel die Rede, noch findet sich ein Entwurf zu einer neuen Einleitung, in der ein solcher Wechsel näher erläutert und begründet wird – wie es im Falle einer scharfen Zäsur zu erwarten gewesen wäre. Angesichts der Tatsache, daß ein solcher Wechsel von einer Ideen- zu einer Erfahrungsgeschichte jedoch tatsächlich stattfand, drängt sich die Vermutung auf, daß er nicht so abrupt erfolgte, wie es die beiden zitierten Erinnerungstücke zunächst erwarten lassen, sondern daß er sehr allmählich in einem über mehrere Jahre sich hinziehenden Prozeß heranreifte; bezeichnenderweise spricht Voegelin in der obigen Passage von „it dawned on me“, was auf einen längeren Reifungsprozeß hinweist.

Und in diesen Reflexions- und Reifungsprozeß, so möchte man weiter vermuten, flossen nicht nur die bei den Schelling- und Vico-Studien gewonnenen Einsichten ein, sondern auch eine Reihe weiterer, in jenen Erinnerungen nicht ausdrücklich erwähnter Erkenntnisse, die in den folgenden Jahren dann irgendwann zu jenem neuen Konzept verschmolzen, das zur Grundlage von *Order and History* wurde. Die Jahre nach 1945 – im Herbst dieses Jahres schloß Voegelin die im Sommer begonnene Schelling-Studie ab, Ende Oktober 1946 beendete er das einige Monate zuvor in Angriff genommene Vico-Kapitel, auf das nun in einer großen Kehre die Neubearbeitung des

¹⁶ Der englische Text sowie eine deutsche Übersetzung finden sich in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelin's „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*, *Occasional Papers*, München: Eric Voegelin Archiv, ²2002.

Platon-Teils folgte – erweisen sich vor diesem Hintergrund als eine ebenso unruhige wie kreative Phase in der geistigen Entwicklung Voegelins und seines Werkes. Diese Vermutung wird in seinen *Autobiographical Reflexions* bestätigt und zugleich präzisiert. So heißt es dort kurz nach den oben zitierten Ausführungen über Schelling und Vico:

„These various occasions for becoming aware of the theoretical inadequacy of my conventional preconceptions about a history of ideas did not arise all at once and did not find immediate solutions. I would characterize the five years between 1945 and 1950 as a period of indecision, if not paralysis in handling the problems that I saw but could not intellectually penetrate to my satisfaction. [...] A breakthrough occurred on occasion of the Walgreen Lectures that I delivered in Chicago in 1951.“¹⁷

Und nach diesem Durchbruch dauert es dann noch einmal ein Jahr bis sich Voegelin die Zeit zu einer neuen Einleitung nahm, in der er die neu gewonnenen theoretischen und konzeptionellen Einsichten zu Papier brachte. Sie trug die Überschrift „The Symbolization of Order“ und bildete die erste der beiden großen Einleitungen, die er 1956/57 den ersten beiden Bänden von *Order and History* vorstellte.¹⁸

II

Während wir damit den Zeitpunkt präzisiert haben, an dem sich die während der Arbeiten über Schelling und Vico entstandenen Überlegungen Voegelins zu einem neuen theoretischen Konzept kristallisierten, dessen zentralen Bestandteil – so möchte man die Substanz der beiden Erinnerungsstücke formulieren – der Begriff der „Erfahrung“ bildete, bleibt das neue Konzept selbst noch immer vage. Seine Konturen werden ein wenig schärfer im Lichte einiger Äußerungen in den Korrespondenzen jener Jahre. Drei solcher Äußerungen, die in den Zeitraum von 1947 bis 1949 fallen, seien hier exemplarisch angeführt. Eine erste findet sich in einem Brief an den ebenfalls aus Wien in die USA emigrierten Rechtsanwalt Maximilian

¹⁷ Ebd., S. 64 (Hervorh. PJO).

¹⁸ Voegelin, *Die Kosmologischen Reiche des Alten Orients*, S. 39-51.

Mintz, mit dem Voegelin über die Jahre eine lebhafte Korrespondenz unterhielt und dem er auch immer wieder fertige Kapitel der *History* zur Lektüre schickte. An Mintz schrieb er im Frühjahr 1947, nachdem er ihm kurz zuvor über die gelungene Neu-Interpretation des platonischen Spätwerkes berichtet hatte: „Bei Gelegenheit der Arbeit am *Timäus* habe ich auch endlich eine Theorie des Mythos ausgearbeitet, von der ich (wenigstens im Augenblick) glaube, daß sie haltbar ist. Diese Theorie des Mythos hat mich 15 Jahre geplagt, weil man ohne sie die Theorie der Politik nicht systematisch behandeln kann.“¹⁹ Während hier nicht von Schelling und Vico die Rede ist, bleibt doch anzumerken, daß die „Arbeit am *Timäus*“ sich unmittelbar an die Arbeiten über jene beiden Philosophen angeschlossen hatte, also direkt durch jene verursacht worden war.

Die zweite Äußerung findet sich in einem Brief, der nur ein Jahr später, am 12. Februar 1948 verfaßt, an den Wiener Ministerialrat Josef Lehl gerichtet war. Nach einem kurzen Rückblick auf seine Tätigkeit seit seiner Emigration in die USA und seiner Arbeit an der „jetzt endlich ihrem Ende“ entgegengehenden *History of Political Ideas* schreibt Voegelin abschließend:

„Und nun, nach all diesen äusseren Daten, noch ein Wort über die Dinge, mit denen ich mich „wirklich“ beschäftige. *Meine Hauptarbeit in den letzten Jahren war die Ausarbeitung einer Theorie des Mythos.* Ich glaube zum Ziel gekommen zu sein und endlich eine Theorie durchformuliert zu haben, die in der Tat anwendbar ist. Zum mindest hat sie sich bewährt in der Interpretation der Platonischen Mythen, die bisher im Wesentlichen unzugänglich waren. Da die Theorie allgemein ist, ergeben sich auch sehr interessante Möglichkeiten für die Interpretation der christlichen Dogmatik; ich habe davon auch schon in meinem *Mittelalter*-Band zum Teil Gebrauch gemacht. Wenn ich mit dem historischen Teil fertig bin, werde ich

¹⁹ Briefe vom Februar/März von Voegelin an Mintz, zit. in Thomas Hollweck, *Mythos und Geschichte. Zur Genesis von Order and History, Occasional Papers*, XIX, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juli 2000, S. 44; der zweite Brief datiert vom 20. April 1947.

mich ganz der systematischen Problematik des Politischen zuwenden.“²⁰

Der Hinweis auf die beabsichtigte Hinwendung zu einer „systematischen Problematik des Politischen“ paßt genau zur Bemerkung gegenüber Maximilian Mintz, daß man ohne eine Theorie des Mythos „die Theorie der Politik nicht systematisch behandeln kann“.

Die dritte Äußerung Voegelins stammt vom Oktober 1949, und auch in ihr ist wieder von jener „Theorie des Mythos“ die Rede, die sich nun immer mehr als das eigentliche Ergebnis der Arbeiten an der History erwies. Sie findet sich in einem Exposé zu einem bei der Guggenheim-Foundation beantragten Stipendium für eine geplante Europa-Reise. In ihm berichtet Voegelin, daß er das Projekt, dem die Europa-Reise dienen soll – eine „theory of politics“ –, schon einmal, 1930, begonnen, dann aber, obwohl schon in Teilen fertiggestellt, wieder abgebrochen habe. Der Grund dafür sei das Fehlen einer brauchbaren „Theorie des Mythos“ gewesen sowie seine damalige Unfähigkeit, eine solche Theorie zu entwickeln. Seitdem habe er sich mit dem „problem of the myth and the historical processes in which political ideas grow, become socially effective, and lose their effectiveness to be replaced by new ones“, kontinuierlich beschäftigt. Diesem Ziel habe letztlich auch die History of Political Ideas gedient, und deren „most important systematic result“ sei genau das gewesen, woran er beim ersten Anlauf gescheitert war, nämlich „the development of a theory of the myth which stood the test of making possible the interpretation of all types of political ideas which actually occurred in Western history from antiquity to the present.“²¹

Auch bei der Interpretation dieser drei Äußerungen ist Vorsicht vor übereilten Folgerungen geboten, sicher erscheint jedoch zweierlei: Erstens, die in den Briefen an Mintz und Lehl sowie in dem Bericht an die Guggenheim-Foundation erwähnte „Theorie des Mythos“ bildet einen wesentlichen Teil des neuen theoretischen Paradigmas, in dessen Zentrum der Erfahrungsbegriff steht. Zweitens, diese

²⁰ Brief vom 12. Februar 1948 von Eric Voegelin an Josef Lehl (Hervorh. PJO).

²¹ Siehe dazu „Plans for Work“, der Voegelins Brief vom 8. Oktober 1949 an die Guggenheim-Foundation beigelegt ist.

„Theorie des Mythos“ ist selbst wiederum vor allem das Ergebnis jener durch seine Arbeiten über Schelling und Vico angestoßenen Platon-Studien. So hieß es in dem oben erwähnten Brief Voegelins an Alfred Verdross:

„Ich will nur kurz andeuten, dass meine Arbeiten an Vico und Schelling mich *auf Probleme aufmerksam gemacht* haben, die ich früher nicht gesehen hatte und die, soviel ich sehe, auch sonst in der Platonliteratur nicht behandelt werden. Es handelt sich um die Mythen der Spätwerke – Politikos, Timaios, Kritias. Ich glaube, eine Möglichkeit gefunden zu haben, *die Mythen als Seelensymbolik zu interpretieren*, und dadurch ihren Sinn herauszuholen, der verschieden ist von dem ‚offenen Inhalt.‘“²²

Unsere Feststellung, daß die Arbeiten über Schelling und Vico in theoretisch-methodischer Hinsicht den Übergang von einer Ideen- zu einer Erfahrungsgeschichte bilden, bleibt damit zwar auch weiterhin richtig, sie muß im Lichte obiger Bemerkungen Voegelins nun aber dahingehend präzisiert werden, daß sie zwar die Anstöße gaben, die zu diesem Übergang führten, daß sich das neue Konzept aber wohl erst während der Arbeiten an den platonischen Mythen herauskristallisierte.

III

Nach diesem Versuch, einige der wichtigsten Zusammenhänge sichtbar zu machen, die Voegelin nach Abschluß der Schelling- und Vico-Kapitel der *History of Political Ideas* zur Wiederaufnahme seiner Studien über Platon veranlaßten, die dann wiederum zu jenem neuen theoretischen Konzept führten, das zur Grundlage der ersten drei Bände von *Order and History* wurde, stellen sich zwei zentrale Fragen, denen nun noch ein wenig nachgegangen werden soll, um diesen bislang nur grob skizzierten Übergang vom ideengeschichtlichen Ansatz der *History* zum erfahrungstheoretischen Ansatz von *Order and History* noch ein wenig genauer auszuleuchten:

²² Brief vom 31. Januar 1947 von Voegelin an Alfred Verdross (Hervorh. PJO).

Welches waren die Anstöße und Anregungen, die Voegelin dazu veranlaßten, sich nach der Arbeit über Schelling und Vico erneut Platon, und insbesondere den platonischen Mythen zuzuwenden?

Worin bestand jene „Theorie des Mythos“, die Voegelin nun im Laufe seiner Studien über die platonischen Mythen im Politikos, Timaios und Kritias ausarbeitete und von der er sagte, daß sie für die systematische Behandlung einer „Theorie der Politik“ notwendig sei?

Angesicht der Tatsache, daß die betreffenden Texte Voegelins vorliegen, können sich die Antworten hier auf einige kommentierende Hinweise zu jenen Passagen beschränken, die dem um eine vertiefte Interpretation bemühtem Leser zur Lektüre empfohlen werden.

Dabei geht es zunächst um die erste der beiden oben aufgeworfenen Fragen. Gegen Schluß des Schelling-Kapitels zieht Voegelin eine interessante Parallele, in der er die Rolle Schellings in der europäischen Geschichte mit derjenigen Platons in der griechischen Geschichte vergleicht. In beiden Fällen würden die gleichen Phänomene, nämlich die Krise der traditionellen Religion und die erste große durch sie ausgelöste Reaktion, den geistigen Hintergrund bilden – im griechischen Fall das Absterben des Polytheismus und der Aufstieg der Sophistik, im Falle der europäischen Moderne die Atrophie des Christentums und die gegen dieses sich abgrenzende Aufklärung. In beiden Fällen, so kann man hinzufügen, ging es im Kern um den Transzendenzbezug des Menschen und die Reduzierung der Realität auf eine bloße Immanenz. Während es in Griechenland die Philosophie Platons gewesen sei, durch die der religiöse Bezug und damit, in der Sprache Voegelins, die Ordnung des Geistes wiederhergestellt wurde, weist er in der westlichen Moderne eine ähnliche Leistung der Existenzphilosophie Schellings zu. Beiden Denkern – so muß allerdings hinzugefügt werden – blieb ein unmittelbarer Erfolg in ihrer Zeit versagt: Nach Platon und Aristoteles setzte sich der geistige Zerfall des griechischen Denkens fort, begleitet vom Ende der griechischen Polisordnung, infolge der Eroberung Griechenlands zuerst durch Alexander und später durch Rom. Dasselbe gilt für Schelling, dem es ebenfalls nicht gelang, die auseinanderstrebenden Kräfte noch einmal zusammenzuführen und der deshalb für Voegelin am „Ende einer Epoche“ steht. Bezeich-

nenderweise folgt in der History dem Teil „Last Orientation“, dessen Kernstück die Schelling-Studie bildet, unter dem Titel „The Crisis“ der Schlußteil mit der Darstellung der Vertiefung der geistigen Krise des politischen Denkens im 18. und 19. Jahrhundert.

Auch die Leistungen der beiden Denker verortet Voegelin auf demselben Gebiet: Im Falle Platons in der Schaffung des „Mythos der Seele“, der im Abstieg zum kollektiven Unbewußten wie in Transzendenzerfahrungen die Verbindung zum göttlichen Grund wiederherstellt. Im Falle Schellings durch die Aufhebung der in der cartesianischen Philosophie vollzogenen Aufspaltung des Universums in Körper und Geist wobei Schelling an Giordano Brunos substantielle Spekulation anknüpfte, d.h. an dessen Erfahrung von der Identität von Natur und Geist. Als zentral erweisen sich in der Interpretation Voegelins dabei die Potenzenlehre Schellings, der Komplex der sog. „protodialektischen Erfahrungen“, in denen sich der Übergang vom Unbewußten zum Bewußten vollzieht sowie das anamnetische Verfahren, in dem sich der Prozeß des Universums erschließt. An Bedeutung gewinnt damit die Erforschung des Mythos als einer symbolischen Form, in der die Bewegungen in den Tiefen der Seele auf die Ebene des Bewußtseins gehoben und zum Ausdruck gebracht werden. Voegelin faßt diese für ihn zentralen Punkte wie folgt zusammen:

„Die Rückkehr zu Brunos ‚Natur im Geiste‘ wurde für Schelling das Fundament für die Ausarbeitung einer Philosophie des Unbewußten als des natürlichen Grundes für das Leben des Geistes. Die Philosophie des Unbewußten ist die historische Antwort auf die Suche nach dem Zugang zu den Substanzen der Natur. Auf der Grenze zwischen Bewußtem und Unbewußtem finden wir ferner die protodialektischen Erfahrungen, mit ihren ‚Tönen‘ der Existenz, als Quelle der „Bedeutung“, die ins Universum und besonders in die Geschichte projiziert werden kann, und die Projektion liefert Resultate, weil die Materialien der menschlichen Existenz in der Geschichte Manifestationen desselben Stroms der unbewußten Natur sind, zu dem auch der projizierende Philosoph selbst gehört. Diese Erkenntnis begründet Geschichte als die Wissenschaft von der Seele, und vor allem öffnet sie dem kritischen Verständnis das riesige Feld der Mythologie. Darüber hinaus macht sie das Studium der Geschichte zum Schlüssel für die Erforschung des Unbewußten.“

Ein weiterer zentraler Text, der die Bedeutung unterstreicht, die Voegelin Schelling als Schöpfer einer Philosophie des Unbewußten zuweist, ist das Kapitel über Giambattista Vico in der *History of Political Ideas*, das Voegelin im Herbst 1946 in deutlicher Anknüpfung an seine Studien über Schelling schrieb. Dabei ist es für die in ihm ausgeführten geistesgeschichtlichen Filiationen von Interesse, daß Voegelin auf der Linie, die er zuvor von Schelling zurück zu Bruno gezogen hatte, in deren Mitte nun das Werk des neapolitanischen Denkers verortet.²³ Beide – Vico und Schelling – weisen in seiner Perspektive zwei Gemeinsamkeiten auf: Sie fungieren einerseits als Kritiker der Aufklärung und der durch sie geförderten phänomenologischen Zerstörung der Substanzwissenschaft; andererseits werden sie durch ihr Werk zu Repräsentanten einer „neuen Wissenschaft“, die die verlorengegangene Ordnung des Geistes wiederherzustellen und darüber hinaus eine Philosophie des Geistes zu entwerfen sucht und dabei, indem sie dessen Geschichtlichkeit betont, die Form einer Philosophie der Geschichte des Geistes annimmt. Daß genau darin auch Voegelin die Richtung sieht, in die er selbst sich und damit auch seine *History* inzwischen bewegt, geht aus einem Brief an Alfred Schütz am Jahresende 1947 hervor, in dem er feststellt:

„Und je länger ich an diesem Stoff arbeite, desto mehr rückt das Problem der Historizität des Geistes und die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie ins Zentrum.“²⁴

Während aus einer Fülle von Hinweisen hervorgeht, daß es diese von Bruno über Vico zu Schelling reichende Traditionslinie ist, der sich Voegelin geistig verbunden fühlt, die er aufnehmen und in seinem Werk weiterführen will, geschieht etwas – zumindest auf den ersten Blick – Überraschendes. Statt sich nach Abschluß des Vico-Kapitels im Spätherbst 1946 nun auf den Schlußteil der *History*, nämlich auf die Darstellung der im 19. und 20. Jahrhundert sich vertiefenden geistigen Krise des Westens zu konzentrieren und gleichzeitig damit

²³ Eric Voegelin, Giambattista Vico, – *La Scienza Nuova*, hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz, sowie einem Nachwort von Stephan Otto; aus dem Englischen von Nils Winkler und Anna E. Frazier, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2003, S. 52.

²⁴ Brief vom 31. Dezember 1947 von Voegelin an Alfred Schütz.

in einem parallelen Entwicklungsstrang Positionen und Stationen auf dem Weg aus dieser Krise zu markieren, wendet sich Voegelin – wie schon oben gezeigt – nun erneut dem schon abgeschlossenen Platon-Kapitel zu. Daß er sich dabei vor allem mit den Spätdialogen und den in ihnen enthaltenen Mythen beschäftigt, ist im Lichte des an Schelling und Vico geschärften Blicks für die Bedeutung des Mythos und den in enger Verbindung damit stehenden Bereichs des kollektiven Unbewußten durchaus nachvollziehbar. Es wird von Voegelin in dem schon erwähnten Artikel über den Ägyptischen Mythos im Timaios, den er im August 1947, also schon bald nach seiner Fertigstellung, im *Journal of Politics* veröffentlicht, indirekt bestätigt. So heißt es in einer den Artikel abschließenden Notiz:

„The problem of the idea and of its relations to the unconscious could be clarified considerably through a comparison with the work of the other great philosopher who struggled with it, that is through a comparison with the work of Schelling. This comparison, however, would require an extensive, preliminary presentation of Schelling’s philosophy; it would burst the framework of this article. Nevertheless, the reader should be aware of the parallel between Plato and Schelling. He should observe in particular the parallel in the historical positions of the two philosophers: in both cases the philosophy of the unconscious becomes of systematic importance in the course of the reaction against the preceding Age of Enlightenment.“²⁵

Die im Zitat von uns hervorgehobene Formulierung markiert das zentrale Problem, um das es Voegelin geht. In ihr scheint sich der Übergang vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff anzudeuten – obwohl der Erfahrungsbegriff selbst noch nicht verwendet oder gar thematisiert wird. Es ist jedoch evident, daß der Begriff der Idee in keiner unmittelbaren Beziehung zu den Seelenregungen steht, die im Mythos zum Ausdruck gebracht werden, sondern daß diese Regungen und die aus ihnen geschöpften und in diversen Symbolformen artikulierten Erfahrungen einen adäquateren Begriff erfordern. Ob der Begriff der Erfahrung allerdings wirklich eine bessere Lösung ist, sei hier dahingestellt – es muß der Hinweis genügen, daß Voegelin ihn von nun an zunehmend verwendet.

Damit ist die erste der beiden oben aufgeworfenen Fragen beantwortet und wir können uns der zweiten Frage, der nach der „Theorie

²⁵ Voegelin, *Egyptian Myth*, S. 323.

des Mythos“, zuwenden, die – wie in der Korrespondenz immer wieder betont – im Zusammenhang mit Voegelins Arbeiten über die platonischen Mythen entstand. Auch hier müssen wir uns auf einige wenige Bemerkungen beschränken; und auch hier sei der interessierte Leser auf den einschlägigen Text verwiesen – in diesem Fall auf das Kapitel „Timaeos and Critias“ in *Order and History*²⁶, dem Voegelin auch den Text für seinen Artikel im *Journal of Politics* entnommen hatte, das jedoch inhaltlich weit darüber hinausgeht und in einem Abschnitt „Die Philosophie des Mythos“ auch eines der in der Forschung bislang weitgehend vernachlässigten Herzstücke von Voegelins Philosophie enthält.²⁷

Voegelin entwickelt seine „Philosophie des Mythos“ im Zusammenhang mit seiner Interpretation des platonischen Timaios, zu dem er gleich einleitend feststellt, daß dieser „eine Epoche der Menschheitsgeschichte markiert, da die Psyche in diesem Werk das kritische Bewußtsein über die Methoden erlangt hat, mit denen sie ihre eigenen Erfahrungen symbolisieren kann. Demzufolge kann eine Philosophie der Ordnung und Symbole nicht mehr angemessen sein, wenn ihre eigenen Prinzipien die platonische Philosophie des Mythos nicht substantiell aufgenommen haben.“²⁸ Diese Bemerkungen sind für das Verständnis des Voegelinschen Werkes in verschiedener Weise erhellend, geht aus ihnen doch hervor, (1) daß Voegelin – immer vorausgesetzt, daß diese Formulierungen aus dem Jahr 1947 stammen – sein Werk inzwischen schon als eine „Philosophie der Ordnung und der Symbole“ verstand, er also zu jener Zeit schon vom Konzept einer Ideengeschichte innerlich Abstand genommen hatte;

²⁶ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 3, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957, S. 170-214. Dt.: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 6, *Platon*, hrsg. und mit einem Nachwort von Dietmar Herz; aus dem Englischen von Veronika Weinberger, München: Fink, 2002, S. 208-256. Während viele Indizien dafür sprechen, daß dieses Kapitel im Frühjahr 1947 geschrieben wurde, ist nicht auszuschließen, daß es in der Endredaktion sechzehn Jahre später in einigen Formulierungen von Voegelin überarbeitet und ergänzt wurde.

²⁷ Eine Ausnahme bildet der oben zitierte Artikel von Thomas Hollweck „Mythos und Geschichte“.

²⁸ Voegelin, *Platon*, S. 222; die im folgenden im Text aufgeführten Seitenzahlen beziehen sich auf den Text der deutschen Übersetzung.

(2) daß die Grundlage dieser Philosophie die „Erfahrungen der Seele“ bilden und (3) daß in die Prinzipien seiner Philosophie die platonische Philosophie des Mythos inzwischen „substantiell“ eingegangen ist.

Voegelins „Philosophie des Mythos“ ist kompliziert, und der Versuch, wenigstens einige ihrer Grundbestandteile in einem systematisch-diskursiven Zusammenhang darzustellen, wird schon dadurch erschwert, daß sich Voegelin bei ihrer Darstellung eng am platonischen Timaios orientiert, was eine intime Kenntnis dieses schwierigen Textes voraussetzt. Weitere Probleme ergeben sich aus der Natur der Sache selbst, daß die Sachverhalte, um deren Darstellung es vor allem geht, dem Bewußtsein nicht in „Objektform“ gegeben sind. Das gilt für die Seele selbst, bei der es sich nicht um ein Objekt der Erkenntnis vergleichbar den Objekten der Außenwelt handelt, sondern um ein Sensorium im Menschen, das sich vom Bewusstsein her zum Unbewußten öffnet und auf seinem Grund mit dem Kosmos verbunden ist. Es gilt für die Kräfte und Bewegungen, die von diesem Grund in den Tiefen der Seele aufsteigen und an die Oberfläche drängen. Und es gilt schließlich auch für die Symbole, in denen diese Kräfte und Bewegungen zum Ausdruck gebracht werden und in denen sie sich widerspiegeln. „Denn sie benennen“ – so Voegelin – „keine unbewußte Realität als Objekt, sondern sie sind vielmehr selbst die unbewußte Realität, die sich im Medium des Bewußtseins bricht.“ (S. 232)

Damit sind die wichtigsten Grundelemente benannt, die sich in Voegelins „Philosophie des Mythos“, dessen Herzstück selbst wiederum der „Mythos der Seele“ bildet, verbinden. Voegelin spricht einige von ihnen in den Ergebnissen an, die er aus der Analyse des Ägyptischen Mythos zieht. Dieser habe gezeigt,

„daß die ‚Wahrheit‘ des Mythos aus dem Unbewußten aufsteigen wird, das sich in der Tiefe aus den Schichten des kollektiven Unbewußten des Volkes, des gattungsspezifischen Unterbewußtseins der Menschheit und jener tiefsten Ebene zusammensetzt, auf der sie mit den uranfänglichen Kräften des Kosmos in Verbindung steht. Auf dieser Vorstellung, daß in der Tiefe des Unbewußten ein kosmischer *omphalos* der Seele existiert, beruht Platons Anerkennung des Mythos als einem Medium der symbolischen Darstellung, das mit eigener Autorität gebt, unabhängig vom und älter als das Universum

des empirischen Wissens ist, welches vom Bewußtsein durch Vertiefung in seine Gegenstände konstituiert wird.“ (S. 223)

Das Ergebnis erinnert – zumindest auf den ersten Blick – an frühere Formulierungen Voegelins in den Politischen Religionen. Auch dort war von so etwas wie von einem omphalos die Rede gewesen, über dem die Seele mit dem Kosmos verbunden ist. So hieß es in den einleitenden Bemerkungen zum Religionsbegriff: „Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und darum fragwürdig. Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, zerrt es.“²⁹ In der Interpretation des Ägyptischen Mythos ist zwar die Vorstellung vom omphalos, an dem die Seele des Menschen hängt und von dem aus sie sich öffnet, geblieben, doch die Akzente haben sich geändert. Ergab sich dort aus den Erfahrungen das Erlebnis kreatürlicher Kontingenz und Angst, so ist hier der omphalos der Ort, „durch den die kosmischen Kräfte in die Seele strömen“ (S. 223), die wiederum die Grundlage für eine „Wahrheit“ und ein Wissen sind, die dem „empirischen Wissen“, also den Erkenntnissen aus Vernunft und Intellekt, überlegen sind, ja diesen erst die Richtung weisen, also Orientierung geben. Bezeichnenderweise vergleicht Voegelin diese mythische Ebene des Wissens und den in ihr wurzelnden Mythos mit der thomistischen *cognitio fidei* bzw. dem Anselmschen *credo ut intelligam*.

Wenn Voegelin in diesem Zusammenhang von der „Wahrheit“ des Mythos spricht, so klingt schon hier jener fließende Wahrheitsbegriff an, den er später in der *New Science of Politics* näher ausführen wird; Ansätze zu einer solchen Differenzierung sind schon hier erkennbar. Sie werden in Hinblick auf den Tatbestand angesprochen, daß ein Mythos als „unwahr“ erfahren werden kann, wie etwa in der *Politeia*, in der Platon sich kritisch gegen die homerischen Mythen wendet und dem Dichter deshalb ein Bürgerrecht in der von ihm begründeten Polis verweigert. Eine solche Einschätzung als „unwahr“ ist freilich insofern nicht unproblematisch als ein Mythos eigentlich nicht unwahr sein kann, „denn hätte er keine Erfahrungsgrundlagen in den Bewegungen der Seele, die er symbolisiert, gäbe es ihn gar nicht.“ (S. 223). Das Problem von Wahrheit und Unwahrheit des Mythos bzw. dieses eigentümliche Wahrheitsgefälle zwischen den verschiedenen Typen von Mythen ergibt sich aus dem

²⁹ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 15.

Tatbestand, daß sich die mythenerzeugenden Kräfte der Seele „in Symbole kleiden, die der Ebene des geistigen Bewußtseins sowie dem Differenzierungsgrad, den das Selbstverständnis des Menschen in seiner Umwelt erreicht hat, angemessen sind.“ (S. 224) Offenbar sieht Voegelin ein Wechselspiel zwischen der aus dem Unbewußten der Seele heraufdrängenden mythischen Symbolisierung einerseits und dem sich differenzierenden Bewußtsein andererseits, wobei in seiner Darstellung weder näher ausgeführt wird, wodurch diese Differenzierung des geistigen Bewußtseins bzw. sein Aufstieg „zu höheren Stufen“ bewirkt wird, noch wie man sich das Zusammenspiel dieser verschiedenen Kräfte, Erfahrungen und seelischen Bewegungen im Einzelnen vorzustellen hat. Allerdings wird eines schon an dieser Stelle deutlich und läßt sich als Antwort auf die zweite der oben gestellten Fragen konstatieren: Das anhand des Timaios dargestellte Seelen- und Symbolverständnis läßt sich nicht mehr mit Hilfe des traditionellen Ideen-Begriffs darstellen – und bezeichnenderweise findet der Begriff „Idee“ im Text auch an keiner Stelle Verwendung –, sondern bedarf eines neuen begrifflichen Instrumentariums, desjenigen der „Erfahrung“.

Voegelins „Theorie des Mythos“, wie sie im Platon-Teil skizziert wird, ist nicht sein letztes Wort, aber sie enthält doch schon wesentliche Elemente jenes erfahrungstheoretischen Ansatzes, den er bald *Order and History* zugrunde legen wird. Voegelin wird diesen ganzen Sachkomplex in den folgenden Jahren, bei der Revision jener Teile der *History*, die sich mit dem präsokratischen Denken befassen, näher ausführen. Wichtige Anregungen wird er dabei vor allem aus zwei Studien beziehen, die im Platon-Band bezeichnenderweise nicht aufgeführt sind (was wiederum für unsere Datierung spricht): aus Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 2. Auflage, 1948; sowie aus Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

Nach diesen allgemeinen Darlegungen zur Seele, zum Unbewußten und zum Mythos sowie den Ausführungen über verschiedene Ebenen von „Wahrheit“ bleibt abschließend noch ein dritter Bereich kurz anzusprechen. Er betrifft die unterschiedlichen Haltungen zum Mythos. Dabei kann an dem oben Ausgeführten angeknüpft werden. Bei

der ersten dieser Haltungen handelt es sich um die mehr oder minder unbefangene Akzeptanz der anonymen Volksmythen, wie sie etwa von Hesiod gesammelt wurden. Bei der zweiten handelt es sich um eine Einstellung, die zwar die „Wahrheit“ des Mythos als Symbolisierung der aus dem Unbewußten aufsteigenden Bewegungen nicht in Frage stellt, jedoch aufgrund eines differenzierteren Bewußtseins eine größere innere Freiheit sowohl im Umgang mit den Symbolen des Mythos an den Tag legt wie auch über ein „kritisches“ Bewußtsein über die Methoden verfügt, mit denen sie die eigenen Erfahrungen symbolisiert. Dies ist die Haltung, die Voegelin bei Platon und dem von ihm geschaffenen philosophischen Mythos konstatiert.

Eine dritte Haltung ist die der Freiheit vom Mythos. Während Voegelin den Schritt vom Volksmythos zum philosophischen Mythos als eine Art Fortschritt bzw. als Aufstieg interpretierte, kritisiert er die *Abwendung* vom Mythos und den Versuch seiner Überwindung durch „Wissenschaft“ und „Vernunft“ als eine Gefahr für die Ordnung und Stabilität individueller und gesellschaftlicher Existenz. Gefährdungen dieses Typus brachte im Altertum die Sophistik, die die Symbole des Mythos vergegenständlichte und damit „aus ihrer Verankerung im Unbewußten“ löste (S. 226). In der westlichen Moderne geschah Ähnliches durch die Aufklärung und eine an der Erforschung der „Objektwelt“ ausgerichteten Wissenschaft, die den Mythos zunächst vergegenständlichte und ihn dann zu überwinden trachtete. Im Widerstand gegen diese Entwicklung und in dem Entwurf einer Theorie des Unbewußten siedelt Voegelin deshalb die besondere Leistung Schellings an. Allerdings steht diese Würdigung unter einem gravierenden Vorbehalt. Während Voegelin einerseits konzedierte, daß Schelling als „Philosoph des Unbewußten gleich hinter Platon rangiert“, sah er dessen Leistung in einem wesentlichen Punkt beeinträchtigt, nämlich durch den Hang, „das Unbewußte zu intellektualisieren und seine Bewegungen auf die Formel eines dialektischen Prozesses zu reduzieren. (S. 233). Während Voegelin diesen Makel 1945 bei der Abfassung des Schelling-Kapitels zwar konstatierte, ihm aber noch keine größere Bedeutung beimaß und die Einschätzung der Philosophie Schellings als eine „letzte Orientierung“ noch nicht in Frage stellte, beginnt sich diese Einschätzung mit den Arbeiten an der „Philosophie des Mythos“ zu ändern. Neben Hegel wird Schelling nun zum Vertreter einer „kontemplativen Gno-

sis“ und damit zum Teil der Krise der Moderne. Zum eigentlichen Orientierungspunkt wird dagegen Platon, und es zeugt nur für dessen bleibenden Einfluß auf Voegelin, daß der fragmentarisch gebliebene Schlußband von *Order and History, In Search of Order*³⁰ in einem langen Kapitel über den platonischen *Timaios* abbricht.

³⁰ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1987. Dt.: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 10, *Auf der Suche nach Ordnung*, hrsg. von Gilbert Weiss und Paul Caringella; aus dem Englischen von Helmut Winterholler, München: Fink, 2005.

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München; geför-
dert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin
Trust

(ISSN 1430-6786)

- I -

Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
55 Seiten. München, April 1996; 2. überarb. Aufl. Juni 2000; 3. überarb. Aufl.
Oktober 2002

- II A -

Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten
45 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

- II B -

Eric Voegelin: Wedekind.

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart
62 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Oktober 1999

- III -

Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat.

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen
77 Seiten. München, Mai 1996; 2. überarb. Aufl. März 2002

- IV -

William Petropulos: The Person as Imago Dei.

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The
Political Religions“
56 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. Juni 2000

- V -

Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger
58 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. November 2001

- VI -

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)
76 Seiten. München, Dezember 1997; 2. überarb. Aufl. November 2002

- VII -

Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence

60 Seiten. München, Februar 1998

- VIII -

Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.

The Gnostic Myth in Modern Literature

56 Seiten. München, Juli 1998

- IX -

Eric Voegelin: Hegel - Eine Studie über Zauberei

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und
mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

97 Seiten. München, April 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2001

- X -

Sandro Chignola: „Fetishism“ with the Norm and Symbols of Politics.

Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938

71 Seiten. München, Juli 1999

- XI -

Peter J. Opitz (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation.

Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“

(englisch / deutsch).

Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

95 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2002

- XII -

Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.

Voegelins Weg nach München

52 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2003

- XIII -

Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau.

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

40 Seiten. München, Januar 2000

- XIV -

Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin - Wanderer zwischen den Kontinenten.

81 Seiten. München, Januar 2000; 2. Aufl. Juli 2000

- XV -

Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:

A Voegelinian Encounter

52 Seiten. München, März 2000

- XVI -

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin
48 Seiten. München, April 2000

- XVII -

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

Mit einem editorischen Nachwort von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen
von Nils Winkler
60 Seiten. München, April 2000; 2. überarb. Aufl. November 2003

- XVIII -

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

56 Seiten. München, August 2000

- XIX -

Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte.

Zur Genesis von *Order and History*
61 Seiten. München, August 2000

- XX -

Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)
Herausgegeben von Elisabeth von Lochner
62 Seiten. München, Januar 2001

- XXI -

Norbert Blößner: The „Encomium of a Noble Man“.

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation
55 Seiten. München, März 2001; 2. Aufl. Mai 2002

- XXII -

Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.

Eric Voegelin über Aristoteles
27 Seiten. München, April 2001

- XXIII -

Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung?

Das Verhältnis von *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und aus
der Sicht aktueller Forschungen
31 Seiten. München, Mai 2001

- XXIV -

**Eckart Schütrumpf: Eric Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik*
in *Order and History***

89 Seiten. München, Juni 2001

- XXV -

Arpad Szakolczai: Stages of a Quest.

Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's *History of Political Ideas*

63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

Peter Machinist: Mesopotamia in Eric Voegelin's *Order and History*

54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

William M. Thompson: Voegelin's *Israel and Revelation*.

The Reception and Challenge in America

77 Seiten. München, Oktober 2001

- XXVIII -

Giuliana Parotto: Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin

86 Seiten. München, März 2002

- XXIX -

Eric Voegelin: Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

51 Seiten. München, Juni 2002

- XXX -

Eric Voegelin: Die deutsche Universität und die Ordnung der Gesellschaft

Mit einem Nachwort von Hans Maier

59 Seiten. München, Oktober 2002

- XXXI -

Christian Schwaabe: Beschränkung aufs „Vorletzte“.

Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie

74 Seiten. München, November 2002

- XXXII -

Thomas Hollweck: Wie legitim ist die Moderne?

Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs

Begriff der Neuzeit

33 Seiten. München, Januar 2003

- XXXIII -

Manfred Henningsen: Voegelins Hitler

25 Seiten. München, Februar 2003

- XXXIV-**Hermann Lübke: Zustimmungsfähige Modernität.**

Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins
43 Seiten. München, März 2003

- XXXV-**Arno Waschkuhn: Eric Voegelins Hobbes-Interpretation**

34 Seiten. München, März 2003

- XXXVI-**Michael Henkel: Positivismuskritik und autoritärer Staat.**

Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik
92 Seiten. München, April 2003

- XXXVII-**Eric Voegelin: The People of God (1941).**

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III)
Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
59 Seiten. München, April 2003

- XXXVIII-**Gilbert Weiss: Libido Dominandi – Dominatio Libidinis.**

Zur Pneumopathologie der „Marktgeseellschaft“
40 Seiten. München Mai 2003

- XXXIX-**Eric Voegelin: Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire**

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz.
Aus dem Englischen von Anna E. Frazier
81 Seiten. München, September 2003; 2. überarb. Aufl. Mai 2004

- XL -**Peter J. Opitz: Eric Voegelins *The New Science of Politics* – Kontexte und Konturen eines Klassikers**

77 Seiten. München, Oktober 2003

- XLI -**Hans-Jörg Sigwart: „Zwischen Abschluss und Neubeginn“.**

Eric Voegelin und Max Weber
92 Seiten. München, November 2003

- XLIII -

Eric Voegelin: The Beyond and Its Parousia

Herausgegeben und mit einem Nachwort von William Petropulos
46 Seiten. München, Mai 2004

- XLIV -

Eric Voegelin: Phänomenalismus

Herausgegeben und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz.
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
31 Seiten. München, Juni 2004

- XLV -

Eric Voegelin: Schelling

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz.
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
86 Seiten. München, September 2004

<p><i>Preise:</i> 6 € pro Heft (III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII, XXXI, XXXVI, XXXIX, XL XLI und XLV 7 €pro Heft) + Versandkosten. Änderungen vorbehalten.</p>

“Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.”

Zeitschrift für Politik