

## SECHSTES KAPITEL

### Die Bestimmung eines ursprünglichen Verhältnisses der Zeitstufen bei Schelling<sup>\*1</sup>

Nachdem Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die Zeit in der Parallelität zum Raum untersucht und sie in der transzendentalen Bestimmung der Anschauung als „Form des inneren Sinnes“, den Raum entsprechend als „Form des äußeren Sinnes“<sup>2</sup> definiert hatte, wobei beide zusammen das Objekt der Anschauung konstituieren, war die Frage nach der Beziehung wie nach der Unterscheidung von Zeit und Raum neu aufgeworfen. Während bei Kant die Parallelität von Zeit und Raum ihre wesentlichen Unterschiede überdeckt, hat Schelling gerade die Frage nach diesen unterscheidenden Bestimmungen aufgegriffen und beantwortet. Es kommt uns in der Interpretation seiner Gedanken nicht auf eine Darstellung der Problematik von Zeit und Raum innerhalb der idealistischen Philosophie an; vielmehr soll versucht werden, phänomenale Bestimmungen beider herauszulösen aus dem allgemeinen spekulativen Zusammenhang und sie für unsere eigene Problemstellung fruchtbar zu machen.

A. In der Frage nach den unterscheidenden Bestimmungen von Zeit und Raum kommt es uns vor allem darauf an, ursprüngliche Zeitbestimmungen zu finden, die noch nicht durch ein räumlich vorstellendes Denken umgebogen wurden in „anschauliche“ und darin die ursprüngliche Wirklichkeit der Zeit verdeckende Sachverhalte. Erst wenn eine „reine“, vom Raum unabhängige Zeit aufgefunden ist, kann das positive Verhältnis von Zeit und Raum geklärt werden. [44/45]

Die entscheidende Entdeckung Schellings ist dabei, daß dieses Verhältnis von Zeit und Raum selbst ursprünglich ein zeitliches ist und erst als solches ganz verstanden werden kann. Schelling kann das Verhältnis von Zeit und Raum auf ein ursprüngliches Verhältnis der Zeitstufen übertragen und hier innerhalb der Zeitproblematik selbst erst eigentlich klären. Der Begriff „Raum“ kann dann in gewissem Sinne (nicht schlechthin) ausgeklammert werden, wobei seine Problematik nicht aufgelöst, sondern erst eigentlich als eine zeitliche erfaßt wird. Was zunächst im Verhältnis von Zeit und Raum aufgefunden wird, erhält seine volle Klarheit so erst in einer notwendigen Übertragung auf ein ursprüngliches Verhältnis von Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart.

---

\* Meine Dissertation „Über den Begriff der Zeit“ ist erschienen beim Max Niemeyer Verlag Tübingen 1962, 203 Seiten. Sie kann im Computerausdruck kapitelweise abgerufen werden. Die Seitenwechsel der Originalausgabe sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> Die Zitate werden angegeben mit dem Band und der Seitenzahl der Ges. Werke, hrsg. von K. J. A. Schelling in 14 Bänden 1856/61, in neuer Anordnung herausgegeben von M. Schröter, München 1925 ff.

<sup>2</sup> L Kant, Kritik der reinen Vernunft, vgl. A 23 und A 26.

i. Um zu erfahren, was Zeit und Raum an sich selbst sind, muß ihr Gegensatz herausgestellt werden. Schelling fragt zunächst, was die Zeit unabhängig vom Raum ist: „... es ist hier von der reinen Zeit die Rede, d. h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum“ (III, 466). Im wesentlichen stützen wir uns in diesem Abschnitt auf die Darstellung im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800). Doch sollen vorweg einige Bestimmungen aus einer früheren Schrift<sup>33</sup> angeführt werden.

a) Raum und Zeit erscheinen hier als „Formen der Endlichkeit“, die als „zwei relative Negationen voneinander“ (II, 368) bestimmt werden, d.h. insoweit die eine gesetzt ist, wird die andere negiert. Der Raum für sich betrachtet ist der Ausdruck des „Für-sich-Bestehens“ (II, 364) der Dinge in ihrer Besonderheit und abgelöst vom Ganzen (Ewigkeit), als solcher „überall bloß Umkreis, nirgends Mittelpunkt“ (II, 363). Die Zeit dagegen verbindet die Besonderheit der einzelnen, nicht ewigen Dinge mit dem All und ist darin „Ausdruck des Einen im Gegensatz des Vielen“ (II, 364). Sie drückt die innere Mitte eines Wesens aus, in der es am Ewigen teilhat und ist darin „überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis“ (II, 365). Wie der Raum das Prinzip der Trennung, des Auseinander in der Besonderheit ist, so ist die Zeit das einende Prinzip, das die Dinge aus ihrem Für-sich-sein wieder zurückholt in die Identität und den Zusammenhang ihres Ursprungs. Diese Konzeption hält Schelling auch in späteren Schriften fest. [45/46]

b) Im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) wird zunächst in ähnlicher Weise der Gegensatz einer raumunabhängigen Zeit und eines zeitunabhängigen Raumes herausgestellt, dann aber weiter nach den Phänomenen gefragt, die in der wechselseitigen Bestimmung beider sich konstituieren.

Der Gegensatz erscheint in der Bestimmung der Zeit als reiner „Intensität“ und des Raumes als bloßer „Extensität“. Die Intensität kann dargestellt werden im Bild des „Punktes“ als der „absoluten Grenze“. Aus sich selbst aber bedeutet sie Wirkmächtigkeit, Kraft zur Expansion, Tätigkeit in ihrem Ursprung. So wird in Beziehung auf das handelnde Subjekt (Ich) für „Intensität“ der Begriff „Tätigkeit“ eingesetzt: „Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst.. in Thätigkeit gedacht“ (III, 466). Und demgegenüber die Bestimmung des Raumes: „Das Entgegengesetzte des Punktes oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich“ (III, 467). Als Gegensatz zur Tätigkeit wird der Raum an anderer Stelle beschrieben als „bloße Aufgelöstheit, Nichtigkeit, reine Ohnmacht“ (VI, 220). In demselben Sinne bestimmt Schelling in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1802) die Zeit als reine Tätigkeit mit Verneinung allen Seins, den Raum dagegen als reines Sein mit Verneinung aller Tätigkeit (vgl. V, 251). Eine dritte Bestimmung der reinen Zeit liegt in ihrer „Richtung“: „In

<sup>33</sup> „Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur“ in „Von der Weltseele...“ (1789), WW II, 357 ff.

der Zeit allein ist ursprünglich Richtung... Im Raum ist ursprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben sich in ihm gegenseitig auf, er ist als ideelles Substrat aller Succession selbst absolute Ruhe, absoluter Mangel der Intensität, und insofern Nichts“ (III, 477).

2. Betrachtet man nun die verschiedenen Bestimmungen der reinen Zeit (Intensität, Tätigkeit, Einheit, Identität, Mittelpunkt, Richtung) und des reinen Raumes (Extensität, Ohnmacht, Für-sich-sein, Differenz, Umkreis, Richtungslosigkeit), so wird deutlich, daß man den jeweiligen Gegensatz nicht isoliert festhalten kann, ohne daß alle seine Bestimmungen zu Grenzbestimmungen werden, die je für sich unendlich sind. Nun soll aber das Endliche durch sie bestimmt werden. Es müssen also die Phänomene aufgesucht werden, die in dem wechselseitigen Ineinander von Zeit und Raum sich konstituieren. „Beide für sich sind gleich unendlich, nur in entgegengesetztem Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum wird nur durch die Zeit endlich. Eines wird durch das andere endlich, heißt, eines wird durch das andere bestimmt und gemessen“ (III, 468). Diese gegen- [46/47] seitige Bestimmung darf nicht verstanden werden als ein Übergehen beider ineinander, wobei beide gleichartig würden bzw. die Zeit die Bestimmungen des Raumes annehmen könnte und umgekehrt. Die durch den Raum bestimmte Zeit wird nicht selbst räumlich, sondern behält ihren zeitlichen Charakter, ja sie wird gerade in der Bestimmung durch den Raum erst zu dem, was man gewöhnlich unter „Zeit“ im Gegensatz zum Raum versteht. Nur die Zeit als Zeit kann den Raum bestimmen und der Raum sich nur als Raum von ihr einschränken lassen, indem er die Größe ihrer Intensität an dem Maß der aus ihr entspringenden Bewegung bestimmt.

a) Das „Objekt“ ist das erste Produkt der gegenseitigen Einschränkung von Zeit und Raum: „Intensität und Extensität sind wechselseitig durcheinander bestimmt. Das Objekt ist nichts anderes als fixierte, bloß gegenwärtige Zeit, aber die Zeit ist fixiert einzig und allein durch den Raum, der erfüllt ist, und die Raumerfüllung ist bestimmt *einzig* und allein durch die Zeitgröße, die selbst nicht im Raum, sondern extensione prior ist. Was also die Raumerfüllung bestimmt, hat eine bloße Existenz in der Zeit, was umgekehrt die Zeit fixiert, hat eine bloße Existenz im Räume“ (III, 468). „Die Extensität ist also im Objekt nicht bloße Raumgröße, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, mit einem Wort das, was wir Kraft nennen. Denn die Intensität einer Kraft kann nur gemessen werden durch den Raum, in den sie sich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden“ (III, 468).

Schelling unterscheidet hier eine spezifische „Zeitgröße“ von der Raumgröße. Die Zeitgröße ist „extensione prior“ und wird bestimmt als „Kraft“, die sich expandiert in den Raum hinein. Sie kann an sich selbst nicht gemessen werden, wohl aber ist sie auch vor ihrer Expansion Größe im Sinne einer Wirkmächtigkeit. Demgegenüber ist die Raumgröße bloße Ausdehnung als Ergebnis einer schon vollzogenen Wirkung, darin ein Maß gebend für die

Zeitgröße als Kraft, aber unfähig, diese in ihrer Eigenart zu fassen. Man muß also zwei Bedeutungen auseinanderhalten. Größe als „Zeitgröße“ ist bestimmt als Intensität nach Maßgabe ihrer Kraft oder Wirkmöglichkeit. Sie kann sich in einer Bewegung ausdrücken und sich darin zugleich als „Raumgröße“ ihr Maß geben lassen in einer bestimmten Ausdehnung ihrer Expansion. Die primäre Größe ist immer die wirkkräftige Zeitgröße als reale Möglichkeit zur Tätigkeit, während die Raumgröße erst hinterher ein Maß gibt für die schon vollzogene Handlung.

Das Verhältnis von Intensität und Extensität ist so einerseits wechs- [47/48] seitig, andererseits aber einseitig bedingt. In der Bestimmung eines Raumes oder einer Zeit ist das Verhältnis wechselseitig, insofern beide aneinander und durcheinander „gemessen“ werden können. Fragt man aber nach dem Bedingenden, so ist das Verhältnis von Intensität und Extensität ein einseitiges, insofern die Intensität primär die Extensität bestimmt, nicht aber umgekehrt das schon Extensive (Ausgedehnte, Ohnmächtige) wiederum von sich her in Intensität (Möglichkeit, Kraft) zurückgehen bzw. zu ihr in Beziehung treten kann. Der Raum ist für die reine Zeit nur das Substratum ihrer Entfaltung; sie müßte zwar ohne den Raum bloße Möglichkeit bleiben, aber eine Möglichkeit im ursprünglichen Sinne als Fähigkeit zu (*dynamis*, *potentia*, „Potenz“). Die Extensität ist so zwar der unabdingbare, aber doch nur äußere Grund für die Verwirklichung der Intensität und kann ihre reale Möglichkeit, gleichsam ihren inneren Grund nicht in sich befassen. Die Intensität hat ihre reale Möglichkeit in sich selbst und findet nur den Grund ihrer Verwirklichung außer sich im „Raum“. Das In-Beziehung-setzen ist so allein eine Möglichkeit der Zeit, die als ursprüngliche Potenz der Tätigkeit gegenüber dem Raum als dem bloß ermöglichenden Grund des Handelns die primäre Wirklichkeit ist. Auch die Rückbeziehung auf sich selbst ist nur eine einseitige und zeitliche Möglichkeit, während der Raum von sich her keine Beziehung auf sich selbst hat, wie ihm eine solche auf die Zeit mangelt. Wichtig werden diese Bestimmungen im weiteren Gang der Interpretation, wenn das Verhältnis von Zeit und Raum als eine aus dem ursprünglichen Verhältnis der Zukunft zur Vergangenheit im Zeitbewußtsein abgeleitete Beziehung verstanden werden kann.

b) Das Bild für die Verwirklichung der realen Möglichkeit der reinen Zeit im Raum ist die Linie. „Da die Zeit an und für sich oder ursprünglich die bloße Grenze bezeichnet, so kann sie äußerlich angeschaut, d.h. mit dem Raum verbunden, nur als fließender Punkt, d. h. als Linie, angeschaut werden. Aber die Linie ist die ursprünglichste Anschauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeschaut, nur insofern sie als Linie angeschaut wird“ (III, 487f.). Das Bild der Zeit als Linie muß in zwei möglichen Bedeutungen scharf unterschieden werden. In dem angeführten Zitat wird sie als eine sich expandierende Intensität (als fließender Punkt) verstanden und macht in ihrer Bewegung die ihr innewohnende Kraft anschaulich. Ande-

rerseits aber kann sie auch als schon fertige Linie betrachtet werden, deren Intensität schon verbraucht ist: so genom- [48/49] men ist sie Ausdruck des Nacheinander und kann als bloße Raumlinie geradezu das Außereinander, die Differenz verdeutlichen. Schelling selbst betont vor allem die erste Bedeutung und versteht unter der Zeit als Linie eine sich aktiv expandierende Intensität, die das Zerstreute sammelt und in seine Einheit zurückbringt. Wir zitieren dazu eine Stelle aus einem späteren Werk:<sup>4</sup> „Zeit ist Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch diese ihr eignes Leben verliert und dem Ganzen unterworfen wird, aber eben dieß ist der Fall in der Linie, wo zwar eine Differenz, ein Außereinander gesetzt ist, aber in dieser Differenz eine herrschende, sie durchdringende, die Einzelheit negierende Identität“ (VI, 223). Hier sind beide Ausdrucksmöglichkeiten der Linie als Identität (Intensität) oder Differenz (Außereinander) gesehen. Primär will sie jedoch nach Schelling die reale Möglichkeit verdeutlichen, die die Differenz unterwerfen, in sich aufheben und zur Einheit (dem Ganzen) bringen soll.

Was die Zeitlinie für Schelling ausdrückt, ist also ein doppeltes: Ihre Sukzession wird verstanden als Expansion der Intensität der reinen Zeit; im Vollzug dieser Expansion setzt sie ein Zugleichsein aller ihrer Momente in der Stiftung einer Einheit, in der das vorher zerstreute Außereinander gesammelt und dem Ganzen untergeordnet wird. Die Sukzession ist bei Schelling also kein ursprünglicher Modus der reinen Zeit, wie das Zugleichsein für ihn keine primäre Bestimmung des reinen Raumes ist, sondern beide konstituieren sich erst in der Einbildung der Zeit in den Raum. Die Intensität der reinen Zeit (Punkt, Grenze) expandiert sich in den Raum (Sukzession) und erst in ihrer Fixierung (ihrem Angehaltenwerden) durch diesen entsteht das „Zugleichsein“. Nur in dieser gegenseitigen Bestimmung können Zeit und Raum sich wechselseitig Objekt werden und sich rückbezüglich erfassen. „Im Raum für sich betrachtet ist alles nur nebeneinander, wie in der objektiv gewordenen Zeit alles nacheinander ist. Beide, Raum und Zeit, können also nur in der Succession als solche Objekt werden, weil in derselben der Raum ruht, während die Zeit verfließt. Synthetisch vereinigt zeigen sie sich beide, der Raum und die objektiv gewordene Zeit, in der Wechselwirkung. Das Zugleichseyn ist eben diese Vereinigung, das Nebeneinanderseyn im Raum verwandelt sich, wenn die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichseyn. Ebenso das Nacheinanderseyn in der Zeit, wenn die Bestimmung des Raums hinzukommt“ (III, 477). Auch diese Formu- [49/50] lierung soll hier nicht ganz ausgeschöpft werden. Doch macht sie deutlich, daß Phänomene wie das „Zugleichsein“, die „Dauer“ oder das „Fließen“ nicht von einem „Nebeneinander“ oder „Nacheinander“ her begriffen werden können, sondern nur aus einer ursprünglichen Wechselwirkung (deren voller Sinn noch in Frage steht), in der

---

<sup>4</sup> „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804). Aus dem Nachlaß, WW Bd. VI, 131 ff.

alle jene Phänomene erst entspringen. Man darf nicht vom „Fließen der Zeit“ oder von der „Dauer des Ich“ ausgehen, wenn man das ursprüngliche Phänomen der Zeit erfassen will. Die „reine“ Zeit ist weder ein Fließen noch eine Dauer, sondern ein ursprüngliches Verhältnis, das von Schelling hier als Wechselwirkung zwischen Zeit und Raum, an anderer Stelle aber als ein Verhältnis von Zukunft und Vergangenheit beschrieben wird. Von ihm her erweisen sich das „Fließen“ oder die „Dauer“ der Zeit wie das „Zugleichsein“ im Raum als sekundäre, aus einem noch zu bestimmenden ursprünglichen Verhältnis abgeleitete Modi der Zeit.

In der Übertragung des Problems von Zeit und Raum auf ein Verhältnis der Zeitstufen ist der Begriff des Raumes von Schelling zwar nicht gänzlich vermieden worden, aber doch so gefaßt, daß er auch entbehrt werden kann. Es geht Schelling selbst dabei um eine Charakteristik des Lebens in der Zeit im Unterschied zum ewigen Leben des All. Die im Raum ausgedrückte Besonderheit, das individuelle Außereinandersein des zeitlichen Lebens wird gesehen in seiner körperlichen Besonderung. Der „Raum“ repräsentiert die Funktion, die der Körper für das Lebendige hat: ohne Beseelung ist er bloßes Außereinander, Differenz, Ohnmacht, Nichtigkeit. Als beseelter, das heißt aber für Schelling als von der Intensität (Zeit, Tätigkeit, Ich) als von der absoluten Realität des ewigen Lebens im All ergriffener, ist er dem Ganzen unterworfen, von ihm beherrscht und ihm dienend.

B, Die Problematik von Zeit und Raum muß nun auf ein Verhältnis der Zeitstufen übertragen werden. Dazu werden Stellen aus dem „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (WW VI, 131 ff.) interpretiert, in dem die Theorie der Zeitstufen von Schelling erstmals auf wenigen Seiten im Ansatz konzipiert wurde.

i. Zunächst muß kurz dargestellt werden, in welcher Weise hier Raum und Zeit erscheinen und sich aufeinander beziehen. Im Blickpunkt steht das Verhältnis des Lebens im All zum besonderen Leben der Dinge. Dieses einzelne, vom Ganzen losgelöste Leben ist hier gemeint, wenn von „Raum“ die Rede ist: „Im Gegensatz des Lebens [50/51] im All kann das besondere Leben nur als ein unendliches Zerfallen in Differenz - ohne Identität - erscheinen, als unendliche Nicht-Identität, reine Ausdehnung“ (VI, 219). Der Raum als reine Ausdehnung (Extensität) ist als das Leben der Dinge in ihrer Selbheit gekennzeichnet durch eine gänzliche Beraubung der Identität, ein kraftloses Zerfallen. „Der Raum ist die bloße Form der Nichtigkeit der Dinge... oder er ist Form des bloßen Affirmirtseyns der Dinge., im Gegensatz des Lebens im All“ (VI, 221). Dieses völlige Außereinandersein wird vor allem durch die zweite Dimension des Raumes, die Fläche ausgedrückt. Sie ist die „herrschende“ Dimension des Raumes (VI, 277).

Demgegenüber hat die Zeit eine ganz andere Stellung und Aufgabe. Im „System des transzendentalen Idealismus“ wurde sie als Intensität, Kraft, reale

Möglichkeit der Tätigkeit unter dem Bild des sich expandierenden Punktes bestimmt. Hier hat sie dieselbe Funktion, die Identität in die Extensität oder Differenz einzubilden. Wir zitierten schon die betreffende Stelle im Zusammenhang mit der Zeitlinie: „Zeit ist Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch diese ihr eignes Leben verliert und dem Ganzen unterworfen wird...“ (VI, 223). Als diese reale Möglichkeit hat sie ihren Ursprung im All und bringt, von ihm ausgehend, das zerstreute, selbstische Leben zurück in das Alleben: „Ist nämlich das besondere Leben der Dinge als ein Besonderes und im Gegensatz gegen das All bloße aufgelöste, Nichtigkeit, reine Ohnmacht, so erscheint dagegen in der entgegengesetzten Beziehung des Alls auf die besonderen Dinge ihr besonderes Leben zwar als reell, aber nur insofern, als es dem unendlichen Begriff des Ganzen dient, und von ihm gleichsam unterjocht, als Besonderes vernichtet ist. Die Zeit ist diese Vernichtung des besonderen Lebens als eines besonderen“ (VI, 220). Ist der Raum (Besonderheit, Selbstheit) im Gegensatz zum Ewigen begriffen und in seiner bloßen Möglichkeit der Negation ohnmächtig, so hat die Zeit ihre reale Wirkmöglichkeit aus der Fülle des All und kann das besondere Leben als besonderes dem Ganzen unterwerfen und es in seinen Dienst stellen. Wir halten uns hier nicht auf an der pantheistischen Form der Aussage. Interpretiert man wörtlich, dann ist hier das Besondere tatsächlich als „vernichtet“, d.h. als völlig im Ganzen aufgelöst zu denken. Doch ist auch eine weniger pantheistische Auslegung möglich, ohne daß dadurch das Phänomen als solches verändert würde. Das Besondere kann durch die einende Kraft der Zeit seiner Selbständigkeit beraubt sein, ohne dadurch sein eigenes Sein völlig zu verlieren. Es gibt auch für Schelling nicht nur einen [51/52] Gegensatz zwischen Ganzem und Besonderem, sondern daneben ein Verhältnis der Unterordnung des Besonderen unter das Ganze, ohne daß seine Besonderheit völlig vernichtet würde. Erst so kann es überhaupt „dienen“ und beherrscht werden. Auch wenn Schelling, wie wir sahen, bei der Zeitlinie die Einheit (Identität) betont, dann ist dennoch auf ihr das Außereinander noch mitgesetzt, aber nicht mehr schlechthin, sondern nur noch in einer untergeordneten Beziehung zur übergreifenden Einheit. Wichtig ist also nicht das pantheistische Schema des frühen Schelling, das nur einen Gegensatz und eine völlige Identität (Indifferenz) kennt, sondern die Aussage, daß die Zeit eine Möglichkeit (Potenz) zur Stiftung eines Zusammenhanges ist, in dem die Negation des Ursprungs (Alleben) durch das individuelle Leben wieder rückgängig gemacht werden kann, so daß der Gegensatz in einer Unterordnung zur Ruhe kommt und dadurch das in der Privation von seinem Ursprung ohnmächtige Leben als dienendes eine positive Möglichkeit und Wirksamkeit erhält, sei es im Zurückgehen ins All (pantheistisch verstanden) oder in der dienenden Ergreifung der Möglichkeit seiner „Zeit“ als Intensität und Kraft.

In diesem Ansatz ist das Verhältnis (zunächst noch als Verhältnis von Zeit und Raum) primär verstanden als ein Wirkungsverhältnis, in dem eine unend-

liche Positivität (Zeit, Kraft) eine unendliche Negativität (Raum, Ohnmacht) zurückholt in die positive Möglichkeit eines lebendigen Ineinanderwirkens. Will der „Raum“ den Zusammenhang mit dem Ganzen stets aufheben, so stiftet die Zeit ihn immer wieder von neuem. Ihr ursprünglicher Sinn ist die immer neue Konstituierung der Einheit eines Lebendigen gegenüber den auflösenden Kräften. Sie ist dazu fähig, weil sie primär Kraft und Tätigkeit, d.h. selbst das Leben ist, aber nicht Leben in der Negativität seines Sich-absonderns vom eigenen Ursprung, sondern einende Kraft aus dem Ursprung des Lebendigen.

Achtet man nicht auf die Intensität der reinen Zeit, sondern nur auf ihr Bild als Punkt, und in gleicher Weise nicht auf die Ohnmacht des Raumes, sondern auf seine umfassende Weite, d.h. betrachtet man die Wirklichkeit nicht als eine Wirksamkeit, sondern als eine anschauliche Gegebenheit, so muß sich das Verhältnis beider geradezu umkehren: Die reale Möglichkeit der Zeit wird angeschaut als ein bloßer Punkt, ein Nichts an Realität. Umgekehrt gibt der angeschaute Raum ein Bild der Totalität und scheint unendlich mächtiger zu sein als der bloße Punkt. Die Zeit als Identität kann nie die vollendete Totalität ausdrücken, „welche der Zeit ewig fehlt, der Raum aber hat“ (VI, 275). Diese Vertauschung der Prädikate beim Übergang aus der Wirk- [52/53] lichkeit als reale Wirksamkeit in die Wirklichkeit als vorstellbare Anschaubarkeit (Bild) scheidet zwei grundsätzliche Betrachtungsweisen der Phänomene. Was in der einen als das Realste erscheint, ist von der anderen her gesehen ein bloßes Nichts. Schelling hat diese Unterscheidung ausdrücklich vollzogen: „Die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit ist die absolute oder die grenzenlose Realität, welche.. die bloße unendliche Möglichkeit des Wirklichen enthält (Anschauung des Raumes = Raum). — Das Wirkliche für das reflektirte Erkennen wird bloß gesetzt durch Begrenzung, denn es wird für das reflektirte Erkennen bloß gesetzt, sofern es in der Zeit gesetzt, d. h. unter dem Begriff der Dauer gedacht wird. So wie also die unendliche Möglichkeit der Wirklichkeit in der absoluten Realität, so liegt die Wirklichkeit in dem, was absolute Nicht-Realität - bloße Grenze ist“ (VI, 520/21). Der Raum ist als bloße „unendliche Möglichkeit“ des Wirklichen im Sinne einer bloßen Ermöglichung ohne Fähigkeit (Potenz) zur realen Verwirklichung. Trotz seiner anschaulichen Unendlichkeit ist er der bloß äußere Grund der Möglichkeit des Wirklichen und nicht dieses selbst. Die Zeit dagegen als „das Wirkliche“, d.h. das Wirkende selbst ist im „reflektierten Erkennen“ anschaulich gegeben als „absolute Nicht-Realität- bloße Grenze“.

Es wird also immer ein doppeltes Bild geben, je nachdem man die eine oder andere Betrachtungsweise zugrundelegt. Das bedeutet, daß es eine ursprüngliche Sicht für das Wesen „Zeit“ gibt und eine abgeleitete, anschauliche, bildhafte. Das ursprüngliche Wesen der Zeit muß sich verkehren in sein Gegenteil, sobald es unter dem Aspekt einer vorgestellten Anschaulichkeit gesehen wird. Diese zunächst nur umrißhaft angedeutete Möglichkeit einer doppelten

Betrachtungsweise, der eine ursprüngliche Wirklichkeit der Zeit und eine abgeleitete Zeitvorstellung entspricht, ist ein wesentliches Ergebnis der bisherigen Interpretation.

Es bleibt nicht bei dieser ersten formalen Vorzeichnung; vielmehr gibt Schelling selbst die wesentliche Konkretion dieser Fragestellung in der Rückführung der bisher aufgezeigten Problematik auf ein ursprüngliches Wirkungs- und Begründungsverhältnis der Zeitstufen.

2. Die Überleitung der Problematik von Zeit und Raum auf ein Verhältnis der Zeitstufen wird von Schelling in einem doppelten Vergleich ausdrücklich vollzogen: „Wird der Raum mit der Zeit verglichen, so ist die Zeit in dem Raum = erster Dimension, der Raum im Raum = zweiter Dimension. Hinwiederum verhält sich die Zukunft als die Zeit in der Zeit, die Vergangenheit aber als der Raum in der [53/54] Zeit“ (VI, 276/77). Dieser doppelte Vergleich entspricht genau den beiden herausgestellten Betrachtungsweisen. Projiziert man die Zeit in die anschauliche Gegebenheit des Raumes, so bildet sie als sich expandierender Punkt (Linie) dessen erste Dimension und drückt die synthetische Funktion des Einens von Außereinanderbefindlichem aus. Dem Raum entspricht seine zweite Dimension, die Fläche, die das Bild der reinen Differenz und Besonderheit darstellt. Faßt man aber umgekehrt das Verhältnis als eine unanschauliche Wirklichkeit (Wirksamkeit) der Zeit, so entspricht dem, was bisher unter „Zeit“ verstanden wurde, nun die „Zukunft“, und das bisherige Reden von Raum meint die „Vergangenheit“. Die Zukunft ist „die Zeit in der Zeit“ und die Vergangenheit „der Raum in der Zeit“, so wie im räumlichen, anschaulichen Vergleich die Zeit die Linie im Raum und der Raum die Fläche im Raum waren.

Nun fällt auf, daß die jeweils dritte Dimension, die Tiefe des Raumes und die Gegenwart, in dieser Vergleichung nicht erscheinen. Kurz vorher wird die Entsprechung beider festgestellt. Doch wird verständlich, daß sie innerhalb des Gegensatzes von Zeit und Raum bzw. Zukunft und Vergangenheit nicht auftauchen, wenn man bedenkt, daß sie für Schelling die Indifferenz, d.h. die Aufhebung des Gegensatzes als eines Gegensatzes bedeuten. Wie erst das Kubische dem Raum den Charakter der Totalität verleiht, so ist erst in der Gegenwart die Möglichkeit einer Integrität der Zeitstufen gesetzt und damit Gegenwart „als solche noch das unmittelbarste Gegenbild der Ewigkeit“ (VI, 276). Gegenwart erscheint also erst dort, wo die eigentlichen zeitlichen Möglichkeiten (Zukunft und Vergangenheit) schon in ein positives Verhältnis getreten sind. Die wesentlich zeitliche Problematik ist gesetzt im widersprüchlichen Verhältnis von Zukunft und Vergangenheit.

3. „Die erste Dimension der Zeit ist die Zukunft“ (VI, 275). Wenn sie „die Zeit in der Zeit“ genannt wird, so können alle Begriffe auf sie übertragen werden, die bisher die „reine Zeit“ charakterisierten: reine Intensität, Kraft, reale Möglichkeit, Tätigkeit. Aber auch das anschauliche Bild ist auf sie an-

zuwenden: sie ist vorstellbar als Punkt und bloße Grenze und erscheint trotz ihrer Wirkmächtigkeit als bloße Nicht-Realität. Diese doppelte Betrachtungsweise der Zukunft ist genauer hervorzuheben.

a) Daß etwas als „zukünftig“ gesetzt wird, heißt im ursprünglichen Sinne, daß es eine reale Möglichkeit hat, die ihm in seinem „Begriff“ [54/55] oder „Wesen“ vorgehalten wird, die es aber noch nicht voll verwirklicht hat: „... denn ich sage, daß etwas zukünftig ist, wovon der Begriff und die Möglichkeit vorhanden ist ohne das Seyn und die Wirklichkeit“ (VI, 275). Dieser Begriff ist aber nicht nur ein vorgehaltenes Bild seiner selbst (als formale Möglichkeit), sondern enthält in sich auch die Fähigkeit, sich sein Sein anzuschaffen: „Der Begriff aber ist das Affirmirende, wie das Seyn das Affirmirte“ (VI, 275). Der Ursprung seiner Kraft liegt so für ein Wesen, das in der Differenz seines Begriffs (was es sein kann) und seines Seins (was es schon ist) existiert, nicht in diesem jeweiligen Sein, sondern in seinem Begriff, d. h. in seiner Zukunft. Es verwirklicht sich aus dieser Zukunft heraus, die allein seine reale, wirkkräftige Möglichkeit ist. Zugleich ist diese Zukunft in ihrer Vollendung „das vollendete Affirmirtseyn, die Totalität“ (VI, 275) selbst, sobald die Differenz des Begriffs zu seinem Sein aufgehoben ist. Solange diese noch besteht, hat ein Wesen sein volles Leben nur als zukünftiges vor sich, aber in der affirmierenden Kraft schon wirksam bei sich im allmählichen Angleichen der konkreten Wirklichkeit an ihren Begriff. Die Zukunft in ihrem Wesen (ihrer Vollendung) ist als Totalität nicht mehr unterscheidbar von der Ewigkeit.

b) Daß ein Wesen eine Zukunft hat, hieß primär, daß ihm in ihr eine reale Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung gegeben ist. Blickt man jedoch auf seine faktische, noch unvollendete Wirklichkeit, dann erscheint die Zukunft als ein Ausstand der Vollendung: weil es noch eine Zukunft hat, ist ein solches Wesen unvollkommen und existiert in der Differenz zwischen seinem Begriff und seinem Sein: „Die Dinge sind insofern in der Zeit, als sie nicht alles in der That und auf einmal sind, was sie dem Begriff nach seyn könnten; d.h. sie sind in der Zeit wegen der Differenz des Begriffs und des Seyns... so ist die Zeit die Privation der besonderen Dinge von der Seite der Totalität. In dem Setzen einer Zukunft wird nun aber eben die Totalität negirt; daher ist, dieß vorher zu sagen, die Zukunft eigentlich die Zeit in der Zeit, wie die Linie die Zeit im Räume ist...“ (VI, 275). Ist die Zukunft ihrem Wesen nach die reale Möglichkeit der Totalität (d.h. diese selbst), so ist sie als gesetzte gerade umgekehrt die Privation und Negation dieser Totalität. Was sie vom Begriff her als Möglichkeit ist, wird vom gegebenen Sein her als Ausstand und Mangel empfunden. Wir beobachten hier wiederum den völligen Umschlag der Prädikate, je nachdem man die Zukunft von ihr selbst her oder von dem Sein in der Zeit als dem schon anschaulich Ge- [55/56] gebenen her betrachtet. Die als Zeit gesetzte und vom gegebenen Zustand her betrachtete Zukunft zeigt sich nicht mehr als eine Möglichkeit, sondern erscheint als ein Ausstand und Mangel. Das Wirkende wird nun nicht mehr in den Begriff selbst (die Zukunft) gesetzt

sondern in das Sein (Vergangenheit), das damit seiner Ohnmacht überlassen ist bzw. eine abgeleitete kausale Wirksamkeit erhält.

4. Die zweite Dimension der Zeit ist die Vergangenheit. Als dem „Raum in der Zeit“ können alle bisher auf diesen bezogenen Begriffe auf sie übertragen werden: Extensität, Für-sich-Bestehen, Selbheit, Nichtidentität, Differenz, Zerfallen, Ohnmacht, Nichtigkeit. Andererseits ist sie wie der Raum „per oppositum Reflex der Identität der Dinge in dem AU“ (VI, 277) und Bild der Totalität.

a) „Daß es eine Zukunft für die Dinge gibt, ist, sagten wir, der Ausdruck der Nicht-Totalität, ist Privation der Totalität. Die Vergangenheit dagegen ist Verneinung der Identität. Durch die Vergangenheit ist mein Zusammenhang aufgehoben mit dem, mit welchem ich eins war...“ (VI, 276). Die Vergangenheit erscheint so als das trennende Prinzip, das die Lebenseinheit zerstören, den Zusammenhang aufheben möchte. Doch ist sie darin von sich her nur mächtig, wenn die Zukunft (Intensität, Kraft) nicht das Zerstreute sammelt und sich als das einende, „die Identität in die Differenz“ (VI, 223) einbildende Prinzip wirksam erweist. Das bedeutet, daß die eigene Möglichkeit der Vergangenheit nur eine von der ursprünglichen Potenz der Zukunft abgeleitete Möglichkeit ist und von ihrer Kraft zehrt, wenn die Zukunft es versäumt hat, sich zu behaupten. Das primäre Wirkungsverhältnis aus der Zukunft in die Vergangenheit hat aber nur dort Geltung, wo ein Wesen tatsächlich eine Zukunft hat, bzw. seine Zukunft als Möglichkeit bewußt und frei ergreifen kann. Im anderen Falle ist die Vergangenheit allein herrschend, und ein sekundäres Wirkungsverhältnis aus der Vergangenheit in die Zukunft tritt in Kraft: „In der Vergangenheit denken wir uns den Keim der Gegenwart, dessen, was wirklich ist, die Möglichkeit der gegenwärtigen Wirklichkeit, aber jene als different, als geschieden von dieser, als nicht-seyend, da jene ist“ (VI, 275).

In welcher Weise die hier behauptete Wirksamkeit der Vergangenheit verstanden werden kann, ohne daß diese Bestimmung der ihrer „Ohnmacht“ widerstreitet, muß später noch deutlicher werden. Man könnte zunächst an die Kausalität denken als die gebundene Wirkmöglichkeit der Vergangenheit in die Zukunft hinein. Sie würde dem [56/57] Wirkungsverhältnis aus der Zukunft in die Vergangenheit als der Möglichkeit der Freiheit gegenüberstehen. Doch ist hier sicher nicht nur an die Kausalität gedacht. In welcher Weise jenseits der Alternative von Kausalität und Freiheit auch die Vergangenheit bestimmend sein kann, ohne der primären Wirkmöglichkeit aus der Zukunft zu widerstreiten, vielmehr innerhalb dieser selbst eine untergeordnete Wirksamkeit erhält, das kann indes erst im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich gemacht werden.

Gegenüber dem die Herrschaft der Vergangenheit betonenden kausalen Denken ist das radikal Neue in Schellings Gedanken, daß die Zukunft als reale Möglichkeit der Freiheit, als Begriff, Kraft und „die herrschende Dimension der Zeit“ (VI, 277) entdeckt und die Vergangenheit als Aufhebung der Identität in die Differenz, als

das Zerfallende, Ohnmächtige, Nichtige gesehen wird. Der wirkmächtigen Zukunft entspricht der Begriff der Freiheit, der sich fortzeugenden Vergangenheit die Kausalität. Erst in der Verdeckung der primären Dimension der Zukunft und dem damit verbundenen Verlust der Freiheit könnte die Vergangenheit ihre sekundäre, bindende Wirksamkeit ausschließlich behaupten. Die Wirksamkeit der Vergangenheit darf indessen nicht auf den Begriff der Kausalität eingeschränkt werden. Wo die Vergangenheit nicht allein das Feld behauptet, kann ihre Reaktion auf die Aktion der Zukunft unterstützend (dienend) oder gegenwirkend sein. Schelling ist also nicht in die kausale Denkweise zurückgefallen, wenn er hier der „ohnmächtigen“ Vergangenheit eine Wirksamkeit zuschreibt, nachdem er zuvor die Zukunft als „herrschende Dimension“ der Zeit bestimmt hatte. Doch selbst wenn dies der Fall wäre, so wäre ein solcher Rückfall erklärlich und entspräche dem Übergang in eine anschauliche Betrachtungsweise, die ein anderes Bild ergibt als die Bestimmung des ursprünglichen Verhältnisses. Geht man von einer primären, unanschaulichen Wirklichkeit als Wirkmöglichkeit aus, dann ist die Zukunft als Intensität und Kraft die herrschende Dimension und die Vergangenheit ohnmächtig. Schaut man aber auf die anschauliche Gegebenheit, dann wird der intensive Ursprung als Punkt und Grenze zum Ausstand, während die Vergangenheit als das schon Gegebene zum unermesslichen Raum anschwillt und übermächtig erscheint. Was in der Zukunft der realen Möglichkeit nach die Fülle bedeutete, gegenüber der die Vergangenheit armselig und nichtig war, das wird jetzt ein Mangel, und die Vergangenheit wird reich.

Suchen wir indessen mit Schelling die ursprüngliche Wirklichkeit zu erkennen, dann müssen wir uns vor dem anschaulichen Scheinbild [57/58] hüten. Die reale Möglichkeit liegt dann in der Zukunft (sie wird sich als die Möglichkeit der Freiheit zeigen), und die Vergangenheit nimmt als ihr zwar unabdingbarer Ermöglichungsgrund eine untergeordnete und dienende Stellung ein. Wir erinnern noch einmal an eine schon zitierte Stelle: „Zeit ist Einbildung der Identität in die Differenz... wo zwar eine Differenz, ein Außereinander gesetzt wird, aber in dieser Differenz eine herrschende, sie durchdringende, die Einzelheit negierende Identität“ (VI, 223) Man darf für Zeit hier „Zukunft“, „Intensität“, „Tätigkeit“, „Ich“ einsetzen und zu diesen Begriffen noch den der Freiheit hinzufügen. Wie dann aber die sekundäre Wirkmöglichkeit der Vergangenheit zustande kommt, ist vorweg nur kurz anzudeuten und muß noch ausführlich interpretiert werden: „Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr... Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht“ (VIII, 259). Dieser Satz kann jetzt noch nicht ganz verstanden und ausgelegt werden. Doch wird schon soviel deutlich, daß die Vergangenheit einen doppelten Aspekt zeigen kann: Sie erscheint zunächst als eine unmittelbare, bindende Wirksamkeit, dann aber nach

der Aufhebung dieser Gebundenheit (aus der „Kraft“ der „eigentlichen Zukunft“ d.h. aus der Freiheit) als eine „erschaffene“, als solche „gesetzte“, „untergeordnete“ Vergangenheit, die nun erst befreiend wirkt auf eine „wahre Gegenwart“ und eine „eigentliche Zukunft“ hin. Die primär erfahrene, bindende Vergangenheit muß zuerst abgeschieden und ihre unmittelbare Gegenwärtigkeit („man kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr“) aufgehoben werden (was allein durch die Zukunft als Möglichkeit der Freiheit geschehen kann), damit sie in ihre dienende Möglichkeit innerhalb des vollen, freien Verhältnisses der Zeitstufen eingesetzt werden kann. Erst diese Aufhebung der unmittelbaren Anwesenheit von Vergangenheit eröffnet die freie Möglichkeit der Zeit, die erst jetzt auch eine „wahre“ Gegenwart und eine „eigentliche“ Zukunft hat. Doch ist wie gesagt dieser entscheidend wichtige Zusammenhang noch ausführlich zu interpretieren.

b) Das Bild der Vergangenheit ist wie beim Raum das der „Totalität“, sofern man nicht von ihrer Wirkmöglichkeit (Ohnmacht), sondern von ihrer äußeren Gegebenheit, dem anschaulichen Raum der [58/59] Vergangenheit als Geschichte oder Natur ausgeht. Schelling umschreibt diese Totalität der Vergangenheit als „das Einsseyn aller Dinge im All“ (VI, 276). Nun war auch schon die Zukunft in ihrer Vollendung als „Totalität“ bestimmt. Für Schelling fallen im Unendlichen die Gegensätze von Intensität und Extensität zusammen. Sie sind in der „unendlichen realen Substanz“ eins und „wenigstens relativ eins in den besonderen realen Dingen“ (VI, 223). In gleicher Weise verschwindet auch der Gegensatz von Zukunft und Vergangenheit in der Identität der wahren Gegenwart oder Ewigkeit, weil die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in ihr überwunden ist. Die Zeitstufen fallen nur dann auseinander und stehen in einem relativen Gegensatz, wenn noch eine Differenz zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Seienden besteht.

5. „Die dritte Dimension der Zeit ist die Gegenwart“ (VI, 276).

a) Sie hat zwischen den beiden Polen von Zukunft und Vergangenheit nur eine unselbständige Wirklichkeit und ist „der bloß relative Indifferenzpunkt, durch welchen das Affirmirende mit seinem Affirmirten und dieses mit jenem zusammenhängt“ (VI, 276). Gegenwart kann so von beiden Seiten her bedingt sein. Wird die Zukunft als das reale Seinkönnen eines freien Wesens wirksam, so ist die Gegenwart von ihr her bestimmt und affirmierend auf die Vergangenheit. Ein Wesen ist frei, wenn es eine Zukunft hat. Wird umgekehrt die Vergangenheit als „Möglichkeit“ und herrschende Macht der Gegenwart gesetzt (Kausalität), so ist diese in bezug auf die Zukunft affirmierend. Ein unfreies Wesen ist darin unfrei gesetzt, daß es nur eine Vergangenheit hat und keine eigene Möglichkeit der Zukunft. Die Kausalität ist gegenüber der Freiheit bestimmt und begrenzt durch den Mangel der Zukunft als der primären

Zeitdimension und hat so nur eine sekundäre Wirksamkeit. Die Gegenwart bildet die „Mitte“ (VI, 276) zwischen Vergangenheit und Zukunft, und hat als solche nur eine vermittelnde Funktion.

b) Das Wesen der Gegenwart ist dann erfüllt, wenn sie nicht mehr „bloß relativer Indifferenzpunkt“ ist, sondern eine „unendliche, ewige, zeitlose Gegenwart, die nicht bloß Mitte, sondern wahre Identität ist...“ (VI, 276). War sie innerhalb der Differenz von Vergangenheit und Zukunft die bloße „Synthesis“, so wird sie als „ewige Gegenwart“ die „absolute Thesis“ (VI, 276), d.h. sie ist im Zusammenfallen der vollendeten Möglichkeit als der Wirklichkeit nun selbst die Identität einer Vergangenheit, die ihre Möglichkeit erreicht hat und einer Zukunft, die sich voll verwirklicht hat und keinen Ausstand mehr bedeutet. Als die Einheit aller Zeitstufen ist die „wahre Gegenwart“ das in sich vollendete Leben, das seine Vergangenheit und Zukunft in seiner Gegenwart zur Einheit gebracht hat und sie so nicht mehr weiß als Vergangenheit und ahnt als Zukunft, sondern nur noch als Gegenwart lebt und erkennt. „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige erkannt, das Zukünftige geahndet“ (VIII, 199).

6. Wir wollen die wichtigsten Gedanken des ersten Teils unserer Interpretation kurz zusammenfassen:

a) Das Denken Schellings bewegt sich immer auf zwei Ebenen, einer anschaulich gegebenen, aber sekundären, ableitbaren Wirklichkeit und einer unanschaulich im Ursprung stehenden Wirksamkeit. Zeit erscheint einmal in zeit-räumlichen Bildern und Vorstellungen und ist durch eine relative Bezogenheit und einen relativen Gegensatz zum Raum bestimmt. Fragt man aber nach ihrer reinen Wirklichkeit, so erscheint sie bildlich als „Nicht-Realität“ (Punkt), ist aber ihrer Potenz nach die wirkende Realität. Die reine Zeit als Intensität und die reine Extensität stehen sich vom Endlichen als ihrer Synthesis her gesehen als ein Gegensatz gegenüber, im Unendlichen jedoch fallen sie zusammen. Die zeitliche Problematik entsteht erst dort, wo der Gegensatz nicht absolut, sondern nur relativ ist. Dies ist der Fall in den anschaulichen Verhältnissen der Zeitlinie und in dem ursprünglicheren Bedingungsverhältnis von Zukunft und Vergangenheit, das als solches ein Wirkungsverhältnis ist und nicht von Phänomenen wie dem Fließen oder der Dauer der Zeit her erfaßt werden kann. Umgekehrt können diese Zeitmodi erst verstanden werden aus dem primären Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft, das nur gegeben ist für ein freies Wesen, das eine Zukunft hat als Ausdruck der Differenz zwischen seiner faktischen Wirklichkeit (seinem Sein) und seiner Möglichkeit (seinem Begriff). Das bedeutet, daß nur der Mensch eine eigentliche Zukunft, durch sie ein bewußtes Verhältnis zur Vergangenheit und in dem freien Zusammenhang beider eine Zeit hat.

b) Der Vorrang der Zukunft innerhalb der Struktur der Zeitlichkeit ist meines Wissens zum erstenmal von Schelling gesehen und in dieser Klarheit herausgestellt worden. Wenn er seither noch oft betont wurde, so ist das meist geschehen ohne die tiefere Begründung, die wir bei Schelling finden. Meist wird der Zukunftsbezug des Menschen [60/61] so dargestellt, daß dieser als in die Zukunft blickend, seine Ziele in ihr entwerfend und aktiv in sie hineinschreitend verstanden wird. Demgegenüber kommt der Mensch bei Schelling von der Zukunft her auf sich zu; er handelt nicht in die Zukunft hinein, sondern aus ihr heraus, weil sie allein seine Möglichkeit ist und ihm seine Freiheit gibt. Das Verhältnis zur Zukunft ist so nicht primär vom „Blick“ her bestimmt, sondern von der *potentia*, und nur insofern ein Mensch aus der Zukunft lebt, kann er in dieser Mächtigkeit (Freiheit) seine Vergangenheit so bewältigen, daß sich auch seinem Blick ein Zukunftshorizont freigibt. Der zukünftige Mensch ist als solcher mit seiner Vergangenheit beschäftigt, und nur insofern er diese seiner Zukunft dienstbar machen, d.h. aus ihrer Gebundenheit in die Freiheit führen kann, hat er auch eine reale Möglichkeit der Zukunft vor sich im Blick liegen.

c) Die Problematik der Zeit ergibt sich nicht dort, wo eine reine Zeit unendliche Bestimmungen erhält, sondern in dem relativen Gegensatz zu einem anderen Prinzip. Zeit (Zukunft) wurde charakterisiert als das einende Prinzip des Lebens gegenüber dem in der Differenz des Für-sich-Bestehens (in der Vergangenheit) befangenen einzelnen Lebendigen. Der Mensch als ein Wesen, in dem beide Richtungen zusammenlaufen, hat die beiden grundsätzlichen Möglichkeiten, die Vergangenheit über sich Herr werden zu lassen und sein Leben zu zerstreuen oder kraft seiner Zukunft den Zusammenhang seines Lebens aufzubauen. Er bewegt sich zwischen zwei Zentren seines Lebens, einem inneren (Identität, Zukunft, Geist) und einem äußeren (Differenz, Vergangenheit, Natur) und hat die Aufgabe, beide zu vermitteln und die Freiheit zu wählen oder in eine Gebundenheit zu verfallen. Im reinen Gegensatz von Identität und Differenz ist die Identität allein affirmierend, während das Außereinander völlig ohnmächtig ist. In der relativen Bezogenheit beider hat das Außereinander (die Vergangenheit) insoweit eine sekundäre Wirkmöglichkeit, als das innere Zentrum (Zukunft) sich entmächtigen läßt. Die Gegenwirkung gegen die Freiheit erwächst stets aus einer Ohnmacht der Freiheit. Wie das möglich ist, muß nun noch genauer untersucht werden.

C. In seinen Fragmenten „Die Weltalter“<sup>5</sup> hat Schelling den in seinem „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie [61/62] insbesondere“ (1804) auf nur wenigen Seiten vorgezeichneten Ansatz einer Theorie der Zeitstufen in einem großen Entwurf entfaltet und zum Teil ausgeführt. Das Werk sollte nach seinem Plan nichts geringeres sein als eine vollständige Darstellung

---

<sup>5</sup> F. W. J. v. Schelling, „Die Weltalter“, Fragmente; in den Urfassungen von 1811 und 1813 hrsg. v. M. Schrotet, München 1946. Die beiden ersten Drucke der Fragmente werden mit den Seitenzahlen dieser Ausgabe zitiert; Zitate aus dem in den Ges. Werken herausgegebenen dritten Druck werden nach der ersten Ausgabe zitiert (Bd. VIII, bei Schröter Bd. IV).

der Entfaltung des göttlichen Urwesens vor der Weltschöpfung (Vergangenheit), in der Welt (Gegenwart) und bis zur ewigen Vollendung hin (Zukunft). In drei Büchern über die göttlichen Weltzeiten sollte die ganze Entwicklung des Alls in einer Geschichte Gottes („Vergangenheit“), der Natur und des Geistes („Gegenwart“) und des vollendeten Geistes („Zukunft“) als das „große System der Zeiten in seinem weitesten Umfange“ (14) dargestellt werden. Schelling intendierte ein spekulatives System der gesamten Wissenschaft, die sich in ihrem eigentlichen Wesen als „Wiedererinnerung“ (191) und „Historie“ (8) verstand und ohne einen vollständigen Begriff der Zeit nicht gelingen konnte. Die Ausführung des Plans blieb in drei verschiedenen Entwürfen des ersten Buches („Die Vergangenheit“) stecken. Der Grund dafür lag nicht in einem Unvermögen Schellings, das ganze System spekulativ zu durchdringen. Für die geforderte historische Darstellung war jedoch das dazu nötige geschichtliche Einzelwissen einerseits nicht verfügbar (z.B. für die Geschichte des Universums, der Erde und der Natur, vgl.' S. 263 ff.), andererseits so umfangreich und erst zu sammeln und zu ordnen (z. B. für die geistesgeschichtliche Entwicklung des Menschen), daß schon die Vorarbeiten die Kraft eines einzelnen weit überstiegen hätten. In welcher Weise Schellings spätere Philosophie der Mythologie und Offenbarung in dem Gesamtplan des Entwurfs der „Weltalter“ ihren Ort hat, kann an dieser Stelle nicht untersucht werden. Die uns hier gestellte Aufgabe kann für eine größere Untersuchung dieses Zusammenhanges nur als Vorarbeit angesehen werden: es gilt, das „System der Zeiten“ in seiner inneren Struktur 7,11 durchschauen und seine Prinzipien klar hervortreten zu lassen. Diese Aufgabe ist hier nicht primär im Interesse einer Interpretation der Entwicklung von Schellings Denken gestellt. Vielmehr ist im Denken Schellings über Zeit auch unabhängig von der Aufgabe, die er sich selbst dabei gestellt hatte, die Möglichkeit gegeben, die ursprünglichen Phänomene der Zeitlichkeit in einer tieferen Weise zu verstehen, als es bisher möglich war. Wir haben die „phänomenologische Reduktion“ schon in der bisherigen Interpretation seiner Gedanken vollzogen und können auch in der Folge nicht anders verfahren. [62/63]

1. Das Verhältnis von Zukunft und Vergangenheit *zeigte* sich als das Gegen-einander bzw. Ineinander zweier entgegengesetzter Prinzipien oder Kräfte, die den Dualismus des Lebens in der Zeit bedingen: Zukunft wurde bestimmt als die einende, das in der Besonderung zerstreute Leben der Vergangenheit in den Zusammenhang des Allebens zurückbringende Kraft. Das in der Vergangenheit herrschende, selbstische und sich verschließende Prinzip wird von der Kraft der Zukunft allmählich überwunden und in ihren Dienst gestellt.

Die bisherige Entwicklung des Gedankens konnte so weit vordringen: „Zukunft“ und „Vergangenheit“ sind einmal verstanden als aufeinander folgende „Zeiten“, von denen jede für sich die Herrschaft eines anderen Prinzips umschreibt. Wo keine Zukunft ist, herrscht die Vergangenheit und in ihr der Wille zum Sich-in-sich-verschließen, das selbstische Prinzip. Ist dieses aber

völlig überwunden durch die sich ausbreitende und darin eine höhere Einheit und ein freies Zusammenwirken der Kräfte bildende Möglichkeit (Potenz) der Zukunft, dann ist die Vergangenheit als solche erst gesetzt und zugleich in die freie Gegenwart aufgehoben. Solange aber die Vergangenheit noch nicht gänzlich überwunden ist und die Zukunft noch nicht ihre volle Herrschaft angetreten hat, sind beide aufeinander bezogen in einer „Gegenwart“, in der sie gegeneinander bzw. miteinander wirken können. In ihr sind „Vergangenheit“ und „Zukunft“ nicht aufeinander folgende „Zeiten“, sondern zugleich anwesend als „Kräfte“ (Potenzen). Der Dualismus der Zeit als Unentschiedenheit der beiden Prinzipien wird gerade dadurch bestimmt, daß die Zukunft und Vergangenheit nicht als „Zeiten“ oder „Stufen“ in einer Folge, sondern als „Kräfte“ zugleich wirklich sind.

Beide Möglichkeiten sind in Schellings Begriff der „Potenz“ enthalten. In den Anfangsfragmenten des zweiten Buches der „Weltalter“ nennt Schelling die Potenz eine „Kraft (Potenz), welches im Vorbeygehen zu sagen die erste genügende Erklärung dieses von jeher mit Recht dunkel genannten Begriffs zu seyn scheint“ (258). An anderer Stelle spricht er von einer „Stufe oder Potenz“ (273). Der Zusammenhang beider Bedeutungen wird ausdrücklich festgestellt. Den in der Simultaneität wirkenden Kräften des Lebens entsprechen die Perioden oder Zeiten seiner Entwicklung: „So in der Succession werden sie die Potenzen seiner äußeren Lebens-Perioden, wie sie in der Simultaneität Principien seines beharrlichen Seyns waren... Die Folge der Potenzen (dieß Wort in dem einmal festgesetzten Sinne genommen) verhält sich also auch als eine Folge von Zeiten. Dieses Gesetz allein ist fähig, den Organismus der Zeiten [63/64] aufzuschließen“ (WW VIII, 310). Von hierher wird deutlich, daß die ein Wesen konstituierenden Kräfte und Möglichkeiten allein in seinen Zeiten liegen: „Alles ist nur Werk der Zeit und nur durch die Zeit erhält jedes Ding seine Eigenthümlichkeit und Bedeutung“ (12). Die Fülle der aus diesem Ansatz sich ergebenden, weitreichenden Folgerungen kann im Rahmen dieser kurzen Interpretation nur angedeutet werden. Will man den „Organismus der Zeiten“ entfalten, so kann man ausgehen von dem Verhältnis der „Kräfte“ und sie in ihrem Gegeneinander wie in ihrem vereinigten Zusammenwirken beschreiben. Das zweite, allein freie Verhältnis der Kräfte aber läßt sich nicht fassen und beschreiben, ohne daß es zugleich als ein Verhältnis der Zeiten verstanden wird. Die Interpretation muß stets beide Aspekte hervorheben und ihre Bezogenheit aufeinander deutlich machen.

Die in den „Weltaltern“ konzipierten Gedanken Schellings sind in den früheren Schriften schon keimhaft enthalten und bezeugen die Kontinuität seines Denkens, das zwar eine Entwicklung, aber keinen Bruch zeigt. Inwieweit zu seiner Entwicklung das Studium mystischer Traditionen beigetragen hat, deren Einflüsse sich an vielen entscheidenden Stellen aufzeigen lassen, bleibe hier dahingestellt. Auf welche Weise Schelling mit ihnen in Berührung kam, müßte ebenfalls noch untersucht werden. Vor allem scheint neben eigener Lektüre

der Verkehr Schellings mit Franz von Baader in den Jahren der Konzeption der „Weltalter“ einen großen Einfluß gehabt und in vielem zur Klärung der Gedanken beigetragen zu haben. Bei dem Vergleich mit der folgenden Interpretation von Baaders Zeittheorie wird die enge Verbindung ohnehin deutlich, so daß hier das persönliche Verhältnis beider nicht eigens untersucht werden muß.

Die Interpretation der Fragmente der „Weltalter“ ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden, insofern die Entwürfe unter sich sehr ungleich, die Gedanken oft noch nicht völlig ausgereift sind und die spekulative Form der Darstellung das Herauslösen der zentralen Anschauungen und grundlegenden Prinzipien schwierig macht. Schelling hat sich vorgenommen, „die Geschichte der Entwicklungen des Urwesens“ (10) als eine „vollständige Konstruktion der Idee Gottes...“ (VIII, 269) zu beschreiben. Dieser weite Horizont kann hier weitgehend abgelöst werden, ohne daß dadurch der innere Zusammenhang der Gedanken verlorengehen würde. Unter Bezugnahme auf den Spruch des Hippokrates, daß alles Göttliche menschlich und alles Menschliche göttlich sei (vgl. S. 249), vollzieht Schelling selbst oft den Übergang aus der einen in die andere Sphäre, und gerade der [64/65] Ausgang von der Erkenntnis des eigenen, menschlichen Daseins ist der Schlüssel für die Erkenntnis der größeren Zusammenhänge, in denen sich überall dieselben Prinzipien und Potenzen kundtun. „Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte“ (VIII, 207). Die Spiegelung des Makrokosmos im Mikrokosmos erlaubt es, bei der Interpretation von den menschlichen Verhältnissen auszugehen und den größeren spekulativen Rahmen weitgehend abzulösen.

2. Bei der Darstellung des Widerstreites und der Vereinigung von „Vergangenheit“ und „Zukunft“ als den beiden Kräften und Stufen im Dualismus der Zeit wurde bisher noch nicht gefragt nach der Entstehung ihres doppelt bestimmbaren Verhältnisses. Das menschliche Leben wurde zunächst einfach darin gekennzeichnet, daß es eine Vergangenheit, eine Zukunft und als die „Mitte“ beider eine Gegenwart habe. Versteht man diesen zeitlichen Zusammenhang aber als ein Verhältnis von Kräften, so ist er nur in dieser Form gegeben, solange noch keine von beiden völlig zur Herrschaft gekommen ist. Man kann so auch danach fragen, wie eine Zeit beschaffen ist, die nur eine Vergangenheit hat oder im anderen Falle alle Vergangenheit in ihrer Gegenwart gewordenen Zukunft aufgehoben und dieser unterworfen hat. Zunächst aber stellt sich die Frage, wie der Dualismus der Zeiten überhaupt entstanden ist und was für ein Zustand ihm vorhergeht.

Schelling geht im ersten Entwurf aus von dem vorzeitlichen Urzustand und beschreibt ihn als eine Ewigkeit, die völlig in sich ruht, nichts will und wirkt, die in reiner Lauterkeit die Fülle des Seins in sich birgt, ohne es zu haben und alles ist, ohne es bewußt zu sein (vgl. S. I4 ff.). Alle Kräfte sind noch ungeschieden und gleichgültig gegeneinander (vgl. S. *i)6f.*). Entscheidend

ist in dieser ersten Lauterkeit das Fehlen jeglichen Willens. Der sich oder etwas wollende Wille wäre immer in sich zugleich der Mangel dessen, was er will. Die Ewigkeit jedoch ist Fülle des Seins und hat alles in sich. Weil sie ihr Sein aber völlig unbewußt und nicht in dem ausdrücklichen Wissen um sich selbst hat, gibt dieses Fehlen der Bewußtheit die Möglichkeit, daß ein Wille nach ihr erwachen kann. Was die lautere Ewigkeit ist, will dieser Wille nun auch haben und darin bewußt sein.

In dem zweiten Entwurf des Buches der „Vergangenheit“ geht Schelling von der menschlichen Situation aus. Er beginnt sogleich [65/66] mit der Darstellung des Widerstreites eines schon erwachten Willens und gibt als das Ziel der Entwicklung den Willen an, der nichts mehr will, weil er alles erreicht und nun Ruhe gefunden hat. Doch ist diese Ewigkeit „nach“ der Zeit nicht mehr jene erste Lauterkeit vor ihr, die um sich noch nicht weiß: am Ende steht das seiner selbst bewußte, auf sich selbst bezogene und wiederum wunschlos selig gewordene Sein. Die Entwicklung zwischen beiden Endpunkten aufzuzeigen und als ein Verhältnis der Zeiten zu erkennen, ist die eigentliche Aufgabe des Werkes. Dabei kann das Geschehen auf eine doppelte Weise betrachtet werden. Es ist danach zu fragen, wie es sich von der Seite des erwachenden Willens zum bewußten Sich-haben her darstellt. Daß dieser Wille sich selbst sucht, bedeutet, daß er das unmittelbare Sein außer sich gesetzt bzw. sich selbst außerhalb gestellt hat. Die Frage ist, auf welche Weise er es wieder finden kann. Der zweite Aspekt ergibt sich im Blick auf die vom erwachenden Willen außer sich gesetzte, ursprüngliche Fülle des Seins in der Frage, wo diese geblieben und wie sie wiederzufinden ist. Beide Aspekte müssen zunächst dargestellt werden auf der ersten Stufe der Entwicklung des Willens, in der ein in ihm selbst aufbrechender Widerspruch noch nicht überwunden werden kann.

3. Eine Bewegung entsteht erst, wo ein Drang und Wille zur Bewußtheit erwacht. Dieser Anfang ist in sich nicht abzuleiten. Der Wille zur Bewußtheit zeugt sich selbst aus und von sich selbst (vgl. S. 13 ff.). Aber wo er einmal erwacht ist, sind in ihm notwendig zwei entgegengesetzte Strebungen zugleich gesetzt: Als Wille zur Existenz hat er sich selbst in die Negativität gesetzt, insofern er nun außer sich suchen muß, was er zuvor unbewußt als lauterer Sein schon hatte. Zugleich aber hat er die Fülle des Seins negiert und als eine zu erreichende Möglichkeit gesetzt. Wie der Wille in die Negativität (nicht haben) gesetzt ist, so das Sein in die Potentialität (haben können).

Damit ist der Wille in einem inneren Widerspruch befangen. Als ein Wille, der sein eigenes verlorenes Sein bewußt ergreifen will, muß er sich zusammenziehen und zusammenhalten, insofern er das Ich ist, das sich selber (sein Sein) sucht und sich nicht verlieren darf. Zugleich hat er dieses Sein seiner selbst außer sich gesetzt und muß aus sich herausgehen, wenn er es finden will. Er muß sich selber finden und kann sich doch nicht in sich finden. So ist in ihm ein blindes Sich-wollen, das sich in sich selbst festhält, um sich nicht zu ver-

lieren, und zugleich eine Kraft, die aus sich herausgehen [66/67] will, um sich verlierend ihr Sein außer sich zu finden. Beide Kräfte sind notwendig aufeinander angewiesen, und keine kann ohne die andere bestehen. Die ausbreitende, entfaltende Kraft würde zerfließen ohne eine zusammenziehende Gegenkraft, die Eigenheit und Bestand gibt, und diese würde ohne die andere sich in sich verschließen und ihr eigenes Leben ersticken (vgl. S. 19 f.).

Das mögliche Verhältnis beider Kräfte läßt sich nun auf eine doppelte Weise bestimmen: Entweder bleibt der sich festhaltende Wille herrschend und verhindert ein Hinausgehen aus sich selbst aus Angst, sich zu verlieren - dann ist ihm eine Erfüllung versagt, weil er sich in seiner eigenen Negativität (Mangel, Sucht) festhält und die außer sich gesetzte und zugleich in sich verborgene Fülle immer noch mehr verschließt. Oder die nach außen gerichtete Strebung überwindet die selbstische Kraft - dann ist die Möglichkeit gegeben, daß der Wille zum Sein, indem er sich verliert, außer sich sein Sein findet und tätig in sich aufnehmen kann. Wir müssen beide Möglichkeiten ins Auge fassen.

a) Der Widerstreit bleibt unlösbar, solange der sich selbst wollende Wille herrschend ist. In sich selbst als Wille findet er nicht das, was er sucht, insofern er wollend immer auf ein außerhalb seiner selbst Liegendes bezogen sein muß. Er müßte notwendig aus sich herausgehen und sich verlieren, um sein Ziel (Sein, Wesen) erreichen zu können. Daran aber hindert ihn seine eigene selbstische Kraft, die im blinden Sich-haben-wollen Angst hat und zurückschreckt vor dem Sich-verlieren. Die in diesem Widerstreit zustandekommende Bewegung ist ein unaufhörliches Hin und Her, der immer neue Ansatz zum Herausgehen aus sich und seine ständige Überwältigung durch die selbstbefangene Kraft. Der selbstische Wille ist der gehemmte Wille und kann weder aus sich wirken noch in sich Ruhe (Erfüllung) finden. Ein Wirken des Willens ist nur möglich nach außen. Wird dieses Herausgehen aus sich vereitelt, so zeigt sich das in einer Hemmung der Tätigkeit, im Weder-aus-noch-ein-Können eines in diesem Widerstreit befangenen Wesens. Die verneinende, egoistische Kraft verhindert das Finden und die Entfaltung der Daseinsfülle, die sie dennoch immerdar suchen muß. Solange das blinde Sich-wollen die herrschende Kraft ist, kann der Wille nie zu seinem Ziel gelangen und steht als sich wollender unter einem ständigen Antrieb zum Handeln und Wirken, verbunden mit einer ebenso permanenten Hemmung.

Der Widerstreit ist also nicht Ausdruck zweier unabhängiger, aber [67/68] gegenstrebiger Kräfte, sondern entsteht in dem einen Willen, der in dem Verlangen nach Sein sich wollen und zugleich sich nicht wollen muß und in dieser Gespaltenheit seiner selbst in seinem Wirken gehemmt wird, wenn er nicht in sich die sich selbst festhaltende Grundkraft überwinden und sich aufgeben kann, um sich über ein anderes wiederum zu finden. Solange dies nicht geschieht, bleibt der Streit unlösbar. Der in ihm befangene Wille ist „ein Doppelwesen, in dem Liebe und Zorn gleichgewogen sind“ (3 5). Unter Liebe versteht Schelling hier die sich aufgebende, frei nach außen wirkende Kraft, die unter der Übermacht

des sich verschließenden Wollens leidet und sich von ihm befreien (scheiden) will. Der Zorn als selbstischer Wille aber fürchtet im Kräftigwerden der Liebe den Verlust des von ihm als leere Möglichkeit seiner selbst festgehaltenen Seins und verhindert ihr Wirken. Der Wille bleibt in diesem Gegeneinander gespalten. „Insofern er nun die Liebe in sich empfindet und ihr Wille ist, entsteht auch ihm ein Verlangen nach der Scheidung; kaum aber empfindet der andere oder eigene Wille in ihm die Scheidung, so erschrickt er und fürchtet, daß die Existenz verloren gehen möchte und zieht also wieder zusammen“ (35).

Es wäre nun leicht, das eben herausgestellte Verhältnis eines in sich widerstrebenden Willens mit den verschiedenen Bezeichnungen und unter den vielfältigen Aspekten, unter denen Schelling es variiert, immer •wieder von neuem zu durchdenken. Der Streit wird beschrieben unter den Begriffspaaren Kontraktion und Expansion, Einwicklung und Entwicklung, Verschließung und Offenbarung. Wichtiger jedoch als diese Variation des Gedankens ist nun die Hervorhebung des zweiten Aspektes, der bis jetzt noch nicht beachtet wurde.

b) Im Sich-bewußt-werden und Haben-wollen wurde der beschriebene Widerstreit des Willens als ein ewiger Anfang gesetzt, über den der Wille nicht hinauskommen kann. Das von ihm gesuchte Sein hatte sich der erwachende Wille als bloße Möglichkeit gesetzt. Nun war aber dieses Sein unbewußt, schon wirklich gewesen; das sich als Wille setzende, sich wollende Wesen hatte sein Sein ohne Wissen darum zuvor schon besessen. Daß der erwachende Wille nach Bewußtheit sich selbst außer sein Sein gesetzt bzw. dieses außer sich gestellt hatte, bedeutet zugleich, daß er es in sich verschloß. Was vorher die Fülle war, ist nun das in die bloße Möglichkeit gesetzte und leere „sich“ (Ich) seiner selbst. Als in ihm potentiell gesetztes Sein muß er es solange immer mehr in sich verschließen, als er sich an seinem nur potentiellen und leeren Ich festhält. Solange der [68/69] selbstische Wille herrscht, kann er nichts anderes tun als das in ihm und durch ihn verschlossene Sein immer mehr zu verschließen, statt es im Suchen nach außen zugleich in sich zu öffnen und zu entfalten, d.h. sich erinnernd bewußt zu machen und dadurch zu gewinnen. Wenn nämlich der Wille seine verschließende Grundkraft überwindet, findet er alles, was er außer sich suchte, zugleich in sich. Das Sichöffnen nach außen ist zugleich die Entfaltung der inneren Fülle, die er in sich verschloß, indem er sich selbst ins Leere setzte und darin zugleich sein unmittelbares Sein sich verbarg in dem formalen Bezugspunkt („sich“) seines selbstischen Wollens.

Das durch die Setzung des Willens in sich verschlossene und nur durch ein Herausgehen aus sich zugleich in sich eröffnete ursprüngliche Sein, das immer mehr in die Verborgenheit geraten mußte, je länger unter der Herrschaft der verneinenden, kontraktiven Grundkraft im Willen das leer und negativ gesetzte Sein („sich“) als solches festgehalten wurde und darum in seiner Fülle in sich verschlossen blieb, nennt Schelling die „Vorzeit“. Sie ist im Innersten des Menschen eingeschlossen und enthält die Fülle seines ganzen Wesens, doch schlummernd, verschlossen, stumm. „In diesem also ruht die uner-

gründliche Vorzeit; aber obwohl es treu den Schatz heiliger Vergangenheit bewahrt, ist es doch in sich selbst stumm und kann nicht aussprechen, was es in sich verschließt“ (112). „Es ruht in ihm die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Urbild der Dinge schlummert in ihm“ (113). Es kann nicht geöffnet werden und wird immer noch mehr verschlossen, solange der Wille das Sein (Wesen) allein in sich sucht und gerade dadurch verschließt.

Das bisher erst in seinem Widerstreit beschriebene Verhältnis der beiden Grundkräfte (Potenzen) des Willens muß nun auch in ihrem positiven, freien Zusammenwirken erläutert werden. Dazu muß wiederum das Verhältnis zuerst dargestellt werden, wie es sich vom Willen her zeigt und dann unter dem Aspekt des Seins. Ein volles Verständnis ist nur möglich durch die Einsicht in den inneren Zusammenhang dieser beiden Gedankengänge, der bei Schelling nicht klar zum Ausdruck kommt und auch hier in wenigen Worten nur angedeutet werden kann.

4. a) Der Widerstreit des in sich gespaltenen und in seiner Wirksamkeit gehemmten Willens kann nur aufgehoben werden, wenn die in ihm herrschende, selbstische Kraft überwunden wird. Die Verschärfung des Konfliktes entstand dadurch, daß der sich wollende Wille [69/70] sein Sein außer sich gesetzt und zugleich in sich verschlossen hatte. Er kann als sich isoliert wollender Wille weder nach außen wirken noch sein Sein in sich finden. Die einzige Möglichkeit des Sich-findens liegt für ihn im Sich-verlieren. Das bedeutet, daß der bejahende Wille von der Herrschaft der verneinenden Grundkraft befreit werden muß, indem er sich von ihr scheidet. Doch kann das nur so geschehen, daß der herrschende Wille sich selbst überwindet und die bisher von ihm bezwungene, entfaltende Kraft freiläßt. Diese Selbstüberwindung ist ein Akt, der freiwillig geschieht und nicht abgeleitet werden kann. Schelling beschreibt ihn als eine Steigerung des inneren Widerspruchs im Kampf der beiden Grundkräfte, auf dessen höchstem Punkt der zusammenziehende, blinde Wille sich aufgibt und wie in einem „Blitz“ die Freiheit geboren wird (vgl. S. 41). Die Scheidung bedeutet ein Freiwerden des nun nicht mehr gehemmten Wirkens jeder Kraft. Die bejahende, entfaltende Kraft ist nicht mehr durch die verneinende Kraft zurückgehalten und kann frei ausgehen. Die zusammenziehende Kraft gibt sich auf und ist darin erst zu ihrem eigenen Wirken befreit, weil nun ihre in sich zuvor verschlossene Fülle und Kraft erst frei entfaltet werden kann. Die Scheidung beider Kräfte bedeutet so ihr Freiwerden voneinander, nicht aber ihre Trennung. Durch die Scheidung ist nur der Streit und die mit ihm verbundene gegenseitige Hemmung aufgehoben. Nun erst können beide Kräfte frei zusammenwirken, indem die überwundene Kraft sich in den Dienst der freien Entfaltung stellt und durch ihre vorher verschlossenen und nun selbst freiwerdenden Möglichkeiten diese begründet. Die im Streit alles freie Wirken zurückhaltende Kraft wird nun der tragende Grund dieser freien Tätigkeit. Die Scheidung der beiden opponierenden

und darin gehemmten Kräfte endet in einer Subordination, in der die bisher herrschende Kraft zur dienenden wird. Schelling beschreibt immer wieder die gegenseitige Begründung und das innige Zusammenwirken der beiden voneinander geschiedenen und dadurch zueinander befreiten Kräfte des Willens. Die am Anfang herrschende verschließende Kraft wird nun das niedere, dienende Prinzip für die höhere Potenz, die sich in jenem und durch es aussprechen und darstellen kann.

Aus der Scheidung der Grundkräfte und der Befreiung der entfaltenden Kraft geht als die freie Verbindung beider der „wirkende Wille“ (22) hervor, der wie der gehemmte nur ein Wille ist, nun aber im freien Zusammenwirken beider Kräfte von innen her Kraft empfängt, um nach außen zu wirken. Die entfaltende Kraft hat ihren tragenden Grund gefunden in der zusammenziehenden, in der Auf- [70/71] gabe ihrer Herrschaft erst zu ihrem eigenen Wirken befreiten Kraft, die nur durch ihre Unterordnung unter die andere selbst frei werden konnte.

b) Wie dieser Übergang aus einer hemmenden Opposition beider Kräfte durch ihre Scheidung in ein freies Begründungsverhältnis möglich ist, ist bisher noch dunkel geblieben. Um ihn besser zu verstehen müssen wir betrachten, wie sich die beschriebene Scheidung auswirkt in bezug auf die von dem kontraktiven Willen verschlossene ursprüngliche Fülle des Seins. Dieses war von der selbstsüchtigen Urkraft zugleich außer sich gesetzt und in sich verschlossen worden. In der Aufgabe der Verschlossenheit nach außen wird zugleich die im Innersten des Menschen verschlossene Wesensfülle seiner „Vorzeit“ wieder befreit und offenbar. Das freie Herausgehen aus sich ist zugleich die freie Entfaltung des im Innern schlummernden Wesens und seiner Kräfte. Die Scheidung ist in der Befreiung des Wirkens nach außen zugleich eine Befreiung nach innen.

Was die Vorzeit wiederum eröffnen kann, ist die Scheidung und freie Entfaltung der Kräfte: „Auch würde es sich nie eröffnen, wäre ihm nicht ein Anderes beygesellt, das selbst ein Gewordenes ist...“ (112). Dieses „Gewordene“ ist die in der Scheidung der ausgehenden Liebe freigewordene, höhere Kraft und Wesensfülle des in der Zeit sich entfaltenden Geistes, der sich verständlich und beschaulich werden kann, indem er das innere Wesen befragt und das in ihm ununterscheidbar Eine unterscheidet und in der Entfaltung befreit (vgl. S. 113). In dem Eröffnetwerden der Vorzeit durch das Hinzutreten eines „Gewordenen“ ist aber auch ein zeitliches Verhältnis angesprochen, insofern die Entfaltung des freien Wirkens in der Kraft der Liebe zugleich die Entfaltung der Zeit ist und nur durch die gewordene Zeit die Fülle der Vorzeit wiederum zur Erscheinung gebracht werden kann.

Wir haben zunächst die befreiende Scheidung der Kräfte oder Potenzen und den Übergang ihrer Opposition in ein freies Begründungsverhältnis ohne Bezug auf die zeitliche Problematik kurz dargestellt. Für den zunächst nur

verneinenden und gehemmtten Willen eröffnete sich damit eine Möglichkeit des freien Wirkens, für das im Innern verschlossene Wesen die Möglichkeit zur Entfaltung. Die zusammenziehende, blinde Kraft wird überwunden und zum Grund des freien Willens. Sie tritt zurück in die Latenz und bloße Potentialität, um so das freie Wirken zu begründen. Die Scheidung und freie Unterordnung der beiden Grundkräfte im „wirkenden“ Willen ist der Ursprung und die Möglichkeit der menschlichen Freiheit, die [71/72] nur über einen ihr verfügbaren Grund (das untergeordnete selbstische Naturprinzip) sich verwirklichen kann und ohne diesen ohnmächtig bleiben müßte. Sie kann begründete (wirkende) oder entgründete (gehemmte) Freiheit sein, je nachdem sie die ihr widerstrebende, blinde Naturkraft aufheben und sich unterwerfen kann oder von dieser aufgehoben wird. Was im Widerstreit die Freiheit fesselt, das macht sie stark, wo es überwunden ist.

Der Gedanke eines freien Begründungsverhältnisses der gegenstrebigen Kräfte ist erst in seinem Ansatz entwickelt und kann seine volle Klarheit nur gewinnen und seine Bedeutsamkeit erweisen, wenn sein zeitlicher Aspekt aufgezeigt wird. Erst indem sich die Scheidung der beiden Grundkräfte oder Potenzen zugleich als eine zeitliche Scheidung nachweisen läßt, erhält sie ihre volle Bedeutung und Tragweite. Die Theorie der Freiheit enthält in sich eine Theorie der Zeit und umgekehrt, insofern beide nur durcheinander zu erhellen sind. Die Scheidung der Zeiten und die Unterwerfung der Vergangenheit wie die Begründung des freien Lebens durch sie kann nur verstanden werden, wenn man sie zugleich als eine Scheidung der Kräfte ansieht. Umgekehrt kann diese als die Bedingung der Freiheit und des Bewußtseins nur erhellt werden, wenn sie als eine zeitliche Scheidung verstanden wird. Die Entfaltung des freien Bewußtseins ist bedingt durch die von ihm geleistete Entfaltung der Zeit. Nur das von Schelling an die Spitze gestellte Grundgesetz der genauen Entsprechung und Identität der Kräfte und Zeiten kann erklären, was die Zeit für den Menschen bedeutet und worin seine „Zeitlichkeit“ besteht.

5. Die Scheidung der beiden Potenzen des Willens und ihre neue, freie Einheit ist, so sagten wir, zugleich eine zeitliche Scheidung. Mit der Scheidung im göttlichen Urwesen ist die selbstische Kraft (Zorn) in ihm als ewige Vergangenheit gesetzt und durch die bejahende Kraft der „Liebe“ in seinem „Sohn“ die Gegenwart der göttlichen Weltzeit eröffnet. Im Sohn ist die frei ausströmende Kraft des göttlichen Wirkens durch das aussprechende Wort in die Schöpfung der Welt ausgegangen und der Anfang ihrer Zeit gesetzt (vgl. S. 77 f.). Die engere Wiederholung dieses göttlichen Geschehens im Bereich des Menschen erlaubt es uns, das Problem sogleich auf die anthropologische Ebene zu übertragen.

a) Wir zitierten schon im ersten Teil der Interpretation eine Stelle, die in diesem Zusammenhang wichtig wird und erst jetzt ganz erhellt werden kann: „Der Mensch, der sich nicht selbst überwunden, hat [72/73] keine Vergan-

genheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr... Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht. Und schon aus dieser sittlichen Betrachtung würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenen zu Grunde liegt“ (WW VIII, 259). Wir stellen dazu noch die entsprechende Formulierung aus der ersten Fassung der Weltalter: „Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr“ (11). In den Zitaten ist die schon im Verhältnis der Kräfte dargestellte doppelte Möglichkeit ausgesprochen: Der erste Zustand ist eine Ungeschiedenheit der Zeiten, als ein Leben in einer Vergangenheit, die man noch gar nicht als solche hat, weil man ganz „in ihr lebt“ und „nie aus ihr heraus kommt“. Die herrschende, bindende Vergangenheit entspricht der Herrschaft der sich in sich verschließenden, egozentrischen Kraft, und wie diese eine freie Entfaltung des tätigen Willens verhindert, so macht jene das über das scheidende Aussprechen vermittelte Haben der Zeiten unmöglich. Eine Zeit hat nur, wer sich der Herrschaft der unmittelbaren Vergangenheit entgegensetzen kann, indem er sie aus der Potenz seiner Zukunft als Vergangenheit von seiner Gegenwart scheidet und dieser „als Überwundenen zu Grunde“ legt. Erst aus dieser zeitlichen Scheidung, die zugleich eine Scheidung der Kräfte ist (sich „überwinden“, „losreißen“), ergibt sich die Möglichkeit, eine „entschiedene Vergangenheit“, eine „wahre Gegenwart“ und eine „eigentliche Zukunft“ zu haben.

Die primäre, unmittelbare Wirksamkeit der Vergangenheit kann aufgehoben und überwunden werden, indem man sie als vergangen setzt. Dadurch ist die Gegenwart von ihr befreit und kann die bisher von jener gebundenen freien Kräfte der Zukunft entfalten. Dem freien Zusammenwirken der Potenzen in einem Verhältnis der Unterordnung entspricht ein Verhältnis der Zeiten, in dem die Vergangenheit in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit aufgehoben, im Ausgesprochenwerden als Vergangenheit der freien, entfaltenden Kraft der Zukunft zu Grunde gelegt und darin einer befreiten Gegenwart verfügbar gemacht wurde. [73/74]

b) Die scheidende Kraft des Geistes sieht Schelling vorzüglich in der Möglichkeit des Aussprechens im Wort. Die Überwindung einer Macht und die Scheidung von ihr gelingt, wenn man sie nennen kann. So wird eine unmittelbar gegenwärtig wirkende Vergangenheit überwunden, indem sie als solche erkannt und darin ausgesprochen ist. Zugleich gibt sie selbst ihre eigene Verslossenheit auf und spricht als Ausgesprochene sich selbst gleichsam als

„Mitlauter“ aus. „Aber nun verhält sich auch das Seyn nicht mehr wie zuvor, da es gewissermaßen allein herrschend war; seine (Aussprechlichkeit oder) Ausgesprochenheit beruht eben darauf, daß es zum Mitlauter, d.i. zum Untergeordneten (des Geistes) gemacht wird, und umgekehrt nur in seiner Unterordnung und durch sie ist es aussprechlich und ausgesprochen“ (251). Erst die ausgesprochene und dadurch untergeordnete Vergangenheit schließt sich selber auf und macht die in ihr verborgene Fülle (Vorzeit, Wesen) offenbar. Sie ist aussprechend nur als Ausgesprochene, wie sie zuvor als Verschließende auch sich selbst verschloß. Die Bedingung für das Offenbarwerden des Seienden und damit der Ursprung des Bewußtseins liegt in der Möglichkeit der zeitlichen Scheidung, in der ein Gegenüber als Vergangenheit ausgesprochen werden kann und durch diesen Akt sich selbst wiederum ausspricht, offenbar (erkennt) und verfügbar macht. „Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtseyn) ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Bewußtseyn ohne etwas, das zugleich ausgeschlossen und angezogen wird“ (WW VIII, 262). Erkenntnis geschieht nur durch „diese Scheidung, diese Verdoppelung unsrer selbst“ (5) in zwei Wesen, „ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber nach Wissen sucht, und ein Wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß...“ (i 13 f.). Dies im Inneren verschlossene Wesen enthält alle Erkenntnis, doch verdunkelt und vergessen. Der aussprechende, befreiende Geist öffnet in der Scheidung und Überwindung der zusammenziehenden Kraft diesen Schatz der Vergangenheit und hat nun in ihr „ein Anderes... in welchem er sich beschauen, darstellen und verständlich werden“ kann (4).

Das Aussprechen erfüllt damit eine doppelte Funktion. Das bindende Unmittelbare (herrschende Vergangenheit) wird als Vergangenheit ausgesprochen und damit aus der Aktualität in die Potentialität zurückgesetzt, insofern es als vergangenes dem freien Wirken verfügbar und seinem Ansprechen hörig wurde (vgl. das verfügbare Gedächtnis). Gleichzeitig mit der Versetzung der vorher herrschenden Kraft ins Innere (als Grund) wird aber auch das von ihr im Innern verschlossen gehaltene Wesen (die „Vorzeit“) wieder aufgeschlossen [74/75] und im Aussprechen entfaltet. So ist jedes Aussprechen ein zweifaches Tun: es bringt das Äußere nach innen und entfaltet das Innere nach außen. Im Aussprechen hält es sich in der Mitte zwischen Innen und Außen und vermittelt beide. Es ist nicht so, als ob das Äußere nach innen kommen und das Innere sich veräußern könnte. Das Innere wird vom Äußeren erweckt, und nur in dieser Form kann eine Verbindung von Innen und Außen Zustandekommen. Jedes Wirken nach außen ist zugleich ein Wirken nach innen, wie alles, was von außen herantritt, einen inneren Grund finden muß, um überhaupt zum Bewußtsein zu kommen.

Auch die zeitliche Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart kann nicht einfach so vorgenommen werden, daß die Vergangenheit das Innere, die Gegenwart das Außen repräsentiert. Die Vergangenheit wie die Gegenwart können je nach dem Aspekt der Betrachtung als Innen und Außen bestimmt

werden. Herrscht die selbstische Kraft, so ist in ihr das Innerste des Wesens verschlossen: es gibt nur ein Außen als bindende Vergangenheit. In dem freien Verhältnis aber ist die Vergangenheit das wiedergefundene Innere (Vorzeit), in dem sich als in seinem Wesen die Zukunft über ihre freie Gegenwart begründet. Das ausgesprochene und entfaltete Wesen (Gegenwart) aber ist auch zugleich das Außen für die aussprechende Kraft des Geistes. Das bedeutet, daß die Mitte (freie Gegenwart) als das freie Band von Innen und Außen die wesentliche und wirkende Einheit ist zwischen den beiden abgründigen Tiefen der „Vorzeit“ (Vergangenheit) und der reinen Innerlichkeit und Wurzel des Geistes (Zukunft), die beide in der Mitte zusammentreffen, wenn der fragende, Wissen suchende Geist das um sein verborgenes Wissen nicht wissende Wesen (Vorzeit) an sich gezogen und, dessen stummes Wissen aussprechend und erschließend, sich in ihm begründet hat. Jedes Aussprechen des unbewußten Wesens ist zugleich ein Einsprechen in das bewußte Wesen, und nur durch das Vermitteln als Bilden der neuen Mitte ist die bewußte, freie Einheit erreichbar. Die Mitte ist das freie Wesen, der aus dem „Ungrund der Ewigkeit“ herausgestellte und auf ihm aufgebaute Grund der Existenz.

6. In dem Begründungsverhältnis der Kräfte bzw. Zeiten muß nun ein bisher nicht ausdrücklich beachtetes, wesentliches Strukturmoment noch hervorgehoben werden. In der bisherigen Interpretation war immer nur von zwei ursprünglichen Kräften und ihnen entsprechenden Zeiten die Rede gewesen. Das erste Verhältnis ihres gleichgültigen Ineinanderseins (Ungeschiedenheit) wurde aufgehoben [75/76] in einem Widerstreit, der nur durch ihre Scheidung selbst wiederum aufgehoben und beendet werden konnte. Die neu gewonnene vermittelte und freie Einheit kann aber nicht mehr aus der bloßen Zweiheit verstanden werden wie der vorhergehende Gegensatz. Die Zweiheit erlaubt nur, eine ungeschiedene Einheit (Indifferenz) oder einen Gegensatz anzunehmen. Ein Verhältnis der Unterordnung aber hält gegenüber der Indifferenz an der Scheidung fest, ohne jedoch in einen neuen Gegensatz zu fallen. Das Begründungsverhältnis ist nur denkbar als ein Verhältnis zweier Kräfte, die auseinander- und zugleich zusammengehalten werden in einer Mitte, die sowohl das Zusammenfallen wie das Auseinanderfallen der Potenzen verhindert. Diese Mitte ist nicht schon mit dem Gegensatz und noch weniger in der Indifferenz gegeben. Als vermittelte Einheit beider ist sie ein Drittes, ein selbständiges „Band“, das die beiden Grundkräfte zusammenbindet, ohne sie in ihrem verschiedenen Wirken aufzuheben. Als Einheit einer Zweiheit ist sie tätig einende Kraft und begründet so die lebendige Bewegung des Aus- und Eingangs, indem sie in einem Akt unterscheidet und eint, ausspricht und einspricht, aus sich und in sich schafft. Ist die bloße Indifferenz das stumme, die ungeschiedenen Kräfte zusammenziehende Band, so ist die freie, in der Mitte gehaltene Einheit das sprechende, artikulierende Band: „Denn nicht absolute Trennung der Kräfte soll die Scheidung seyn, nicht Zerreißung des anfängli-

chen Bandes der Einheit... Nur Lösung soll die Scheidung seyn, durch welche jedes Princip unabhängig von dem anderen oder in seine eigene Freyheit gestellt wird. Wir werden diese Lösung am richtigsten ansehen, wenn wir sie als Artikulation des erst stummen Bandes der Existenz betrachten, wodurch dieses in das vernehmliche, sprechende Wort verwandelt wird, in welchem Selbst- und Mitlauter nicht getrennt, sondern nur in das gehörige, aussprechliche Verhältniß zu einander gesetzt sind“ (61).

Die wesentliche, freie Einheit in einem Verhältnis der Unterordnung ist eine Dreiheit, die als Einheit gesetzt ist und die Zweiheit zugleich in sich hält (vgl. S. 68). Dieses Dritte ist der begründete „Geist“ als die sich über die Vermittlung der beiden Grundkräfte begründete Mitte der Existenz. Er ist „das organische Princip der Zeiten“, ihr „Eintheiler und Ordner“ (82). „Das also, worin Seyn und Seyendes, zwey entgegengesetzte Willen, Ja und Nein sich gegenseitig unterscheiden und erkennen als zu einem Wesen gehörig, ist Geist“ (144). In ihm erst ist die Totalität aller Kräfte und Zeiten gesetzt als „der höchste innere Einklang, die freywilligste Einstimmigkeit der Principien... Es ist eben eine solche freye Zusammen- [76/77] gehörigkeit und bloß innre, nicht äußere Untrennlichkeit, die im genauen wissenschaftlichen Ausdruck als Totalität bezeichnet wird“ (145). Der Geist ist das aus dem Widerspruch von Zukunft und Vergangenheit herausgesetzte, begründete und freie Leben. „Dieses nun wäre wohl die schönste und vollkommenste Einheit, da die Widerstreitenden frey und doch zugleich Eins sind, wo die freye Bewegung nicht die Einheit, noch die Einheit die freye Bewegung aufhebt“ (146).

Den Geist als die im scheidenden Aussprechen aufgehende, begründete und freie Mitte der Potenzen und Zeiten nennt Schelling die Zukunft. Er versteht diese nun aber nicht mehr nur als bloße Möglichkeit der Integration der Zeiten, sondern als ihre sich verwirklichende und verwirklichte Totalität. Sie ist als die positive Einheit und das versöhnte Ganze aller drei Zeiten nicht schon vorweg gegeben und muß sich erst durch die Scheidung von der Vergangenheit und deren vermittelnde Unterordnung in der Gegenwart begründen. „Nur eine immer werdende, sich stets erzeugende und, mit einem Wort, vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftige, kann jene Einheit seyn“ (66). Als einende und begründende Potenz (Zukunft als Möglichkeit, Begriff) ist sie schon jetzt in der allmählichen Überwindung des Widerstreits am Werke, aber erst mit der vollkommenen Aufhebung und Unterwerfung der Vergangenheit und gleichzeitig mit der vollkommenen Begründung und Ausbildung der geistigen Mitte ist die Vollendung der Zukunft und damit die Totalität des geistigen Lebens wie das Ganze der Zeiten erreicht. Die Zukunft ist in dieser Gestalt nicht mehr nur eine Dimension der Zeit neben den anderen, sondern als ganze Zeit der Idee nach vor aller Scheidung und Entfaltung der Zeit als potentielle Zeit gesetzt; sie ist gegenwärtig als der sich begründende und über seinen schon gelegten Grund wirkende Geist, und sie ist zukünftig als die vollendete Begründung und Totalität des Seins. In dieser letzten Form ist

sie die „Endzeit“ nach aller Zeit und entspricht der „Vorzeit“, deren Fülle sich nun in ihr bewußt und frei in einem ewigen Leben entfaltet und verwirklicht. „Nachdem also das Seyn aufs höchste entfaltet und durch die Zeit auseinandergesetzt ist, tritt die contrahirende Kraft als tragende Vergangenheit in ihre volle Rechte, und die letzte Wirkung, durch welche der ganze Prozeß sich schließt, ist diese, daß sie nochmals das Entfaltete (ohne es zurücknehmen zu können) als Eins setzend oder zusammenfassend, die Simultaneität zwischen allem Gewordenen hervorbringt, so daß die Früchte verschiedener Zeiten in einer Zeit zusammenleben...“ (87). Ist aber die Versöhnung aller Zeiten in der [77/78] einen Zeit verwirklicht, dann wird diese jetzt noch zukünftige, vollendete Zeit jene „ewige Gegenwart“ (VI, 276) sein, in der die Zukunft als Begriff und Möglichkeit des freien Lebens mit der in seiner Vergangenheit verwirklichten und nun in ihr zusammengefaßten Lebensfülle eine lebendige Einheit bilden.

7. Die Bestimmung der „Zukunft“ als freies Zusammenwirken aller Kräfte und Zeiten erlaubt es, nun das „große System der Zeiten“ (14) in seinen Grundzügen zu überblicken. Dabei ist zu beachten, daß nun die drei Zeiten nicht mehr als Potenzen in dem Sinne erscheinen, daß sie als stets zugleich anwesende Kräfte wirken, sondern als „Stufen“ in ihrem Nacheinander betrachtet werden. In jeder der drei „Weltzeiten“ ist der ganze Ternar der Zeiten stets enthalten; die „Weltzeiten“ unterscheiden sich nur durch das jeweils verschiedene Verhältnis, in dem die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihnen zueinander stehen. Um einer durch diesen verschiedenen Gebrauch der Begriffe entstehenden Verwirrung vorzubeugen, muß im folgenden noch ausdrücklich gefragt werden, in welchem inneren Zusammenhang die beiden Möglichkeiten zueinander stehen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einmal als Stufenfolge und dann wieder als in jeder Gegenwart zugleich anwesende Kräfte zu verstehen.

a) Die Zukunft ist als „ganze Zeit“ der Idee nach jeder bestimmten Zeit vorausgesetzt. „Nun wird aber ein solches Verhältniß des Einzelnen zu einem Ganzen, bey welchem jenes zu seiner Wirklichkeit dieses schon als vorhanden in der Idee voraussetzt, allgemein als ein organisches betrachtet. Also ist die Zeit im Ganzen und Großen organisch. Aber wenn im Ganzen, so auch im Einzelnen“ (81). Im organischen Verhältnis steht das Ganze mit dem Einzelnen in einem freien, widerspruchslosen Verhältnis. Die Widerspruchslosigkeit ist „das Wesen der Ewigkeit“ und kann sowohl vor allem Widerspruch (absolute Vorzeit) als auch nach seiner völligen Überwindung (Totalität der Zukunft) gedacht werden. Der Unterschied beider Seinsweisen liegt darin, daß im ersten Zustand alle Kräfte noch ungeschieden und ihrer selbst nicht bewußt sind, während in dem „ewigen Ende“ der Zukunft ihr freies, bewußtes Zusammenwirken das sich offenbare Leben bestimmt. Dazwischen liegt die Zeit der Scheidung (Gegenwart), in der die Kräfte allmählich geschieden und zugleich in eine höhere Einheit gebracht werden. Was

gewöhnlich unter „Zeit“ verstanden, wird, ist so für Schelling allein die Weltzeit der „Gegen- [78/79] wart“. In ihr liegen die beiden Grundkräfte der Vergangenheit und der Zukunft noch im Streit. Sie hat noch keine entschiedene, völlig unterworfenene Vergangenheit und deshalb auch noch keine vollkommen freie Zukunft. Die wahre Vergangenheit ist vor der Zeit, wie die eigentliche Zukunft nach der Zeit sein wird: „Die Zeit der Welt ist nur Eine große Zeit, die in sich keine wahre Vergangenheit noch eigentliche Zukunft hat; die aber ebendarum diese zum Ganzen der Zeit gehörigen *Zeiten* außer sich voraussetzt. Die wahre vergangene Zeit ist die vor der Zeit der Welt gewesene, die wahre zukünftige ist die nach der Zeit der Welt seyn wird...“ (188).

b) Die erste bewußtlose Ewigkeit wird im potentiellen Anfang der Zeit als absolute Vergangenheit gesetzt. Die Zeit beginnt mit dem freien Wirken des Willens zur bewußten Existenz, der das ursprünglich bewußtlose und verschlossene Sein aussprechen und dadurch sich selbst begründen kann. Das Ziel ist das Sich-Offenbarsein der Existenz im freien und bewußten Sich-haben. Es kann nur erreicht werden, indem die anfänglich herrschende, sich im blinden Sichwollen verschließende Naturkraft des Lebens von der frei entfaltenden Geisteskraft geschieden und dieser als überwundene zum Grunde gelegt wird. Die Vergangenheit wird von der Gegenwart geschieden und dadurch erst in die Möglichkeit einer dienenden Wirksamkeit erhoben. Jede Kraft hat nun ihre eigene Zeit und kann frei wirken. Die Scheidung der Zeiten bedeutet jedoch nicht ihre Trennung, bei der nur immer die eine oder andere wirksam sein könnte. In dieser Folge wäre die Vergangenheit nicht mehr wirklich, wenn die Gegenwart wirklich ist, und beide schlossen sich aus. Daß die Vergangenheit aber nicht mehr ist, kann nur heißen, daß sie nicht mehr als Gegenwart wirklich ist. Wohl aber ist sie als Vergangenheit gerade zugleich mit der Gegenwart da. Ausschließen können sich beide nur, wenn auch die Vergangenheit als Gegenwart wirken will und dieser die Herrschaft streitig macht. Der Streit rührt so daher, daß die Vergangenheit noch gar nicht als Vergangenheit gesetzt wurde und sich unmittelbar als Gegenwart behaupten will. In diesem Falle kann der Geist keine freie Gegenwart haben und ist der Vergangenheit unterworfen, während die als solche gesetzte Vergangenheit der freien Gegenwart des Geistes untergeordnet ist. „Denn das, was in verschiedenen Zeiten ist, ist noch immer zumal. Nach einander ist nur, was in verschiedenen Momenten derselben Zeit gedacht wird; oder, verschiedene Momente derselben Zeit können, als solche gedacht, nicht gleichzeitig seyn. Aber als verschiedene *Zeiten* angesehen [79/80] können sie zumal seyn, ja sie sind es nothwendig zumal. Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen freylich nicht als ein Gegenwärtiges zugleich seyn, als Vergangenes aber ist es ihm allerdings gleichzeitig, und ebendieses gilt, wie leicht einzusehen von der Zukunft“ (175 f.). Die drei Zeitstufen können also prinzipiell nicht von

einer Folge her bestimmt werden, insofern sie als unterschiedene notwendig zugleich wirklich und wirksam sind. Schellings Bestimmung der drei Zeiten als einer Folge von „Weltaltern“ widerstreitet dem nicht. Die Weltalter folgen nicht aufeinander innerhalb der Zeit, so wie sie im engeren Sinne verstanden wird. Die ganze Zeitfolge im üblichen Sinn des Wortes gehört in die Weltzeit der „Gegenwart“ und ist so eine Folge innerhalb einer Zeit, während die „Vergangenheit“ vor aller Zeit und die „Zukunft“ (beide hier als „Weltalter“ verstanden und nicht als Potenzen innerhalb einer Weltzeit) nach aller Zeit liegt. Das schließt wie gesagt nicht aus, daß innerhalb der Weltzeit der „Gegenwart“, die sonst allein als „Zeit“ angesprochen und von der „Vorzeit“ und der „Endzeit“ abgehoben wird, wiederum ein Verhältnis von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit besteht, das durch einen relativen Gegensatz von Zukunft (Möglichkeit) und Vergangenheit (Wirklichkeit) bestimmt ist. Diese Widersprüchlichkeit und zugleich die Bewegung ihrer Aufhebung in der allmählichen Unterordnung der Vergangenheit unter die sich in ihr begründende freie Zukunft ist gerade das eigentümliche Geschehen der gegenwärtigen Weltzeit, die sich darin von der vorzeitlichen „Vergangenheit“ und von der endzeitlichen „Zukunft“ unterscheidet. Was ihr als der „Zeit“ vorhergeht, ist ein „ewiger Anfang“ aller Zeit, was ihr folgt, das „ewige Ende“ der in die Ewigkeit zurückgegangenen Zeit. Was also die „Weltalter“ als aufeinanderfolgende Perioden bestimmt, ist die Herrschaft der einen oder anderen Kraft, wobei die anderen Potenzen bzw. Zeiten in jeder Weltzeit immer zugleich anwesend sind, nur nicht als herrschende. Die absolute Herrschaft der kontraktiven Urkraft (Vergangenheit als Gegenwart) hat mit dem Beginn der Zeit (Weltzeit der Gegenwart) tatsächlich aufgehört und ist vergangen, nicht aber die relative Gegenwirkung der Vergangenheit und im vollendeten Zustand der verwirklichten Zukunft ihre begründende Wirksamkeit. So ist es kein Widerspruch, wenn die Zeiten als immer zugleich seiende und daneben auch als eine Folge bestimmt werden. Die Schwierigkeit verschwindet, sobald beachtet wird, daß Schelling hier von der Folge der „Weltzeiten“ und nicht von der Folge innerhalb einer Zeit (etwa als verfließende Dauer) redet. Die Folge der Weltzeiten wird durch [80/81] das jeweils verschiedene Verhältnis der Zeiten in ihnen bestimmt und ist nur in dieser Beziehung ein Nacheinander; ihr Verhältnis überhaupt aber ist durch das wesenhafte Zugleichsein von Zukunft und Vergangenheit in der Gegenwart konstituiert. Damit ist die Frage nach der Art des Verhältnisses der Zeitstufen gestellt, das prinzipiell nicht von einem Außereinander und Nacheinander einer Folge her verstanden werden kann.

Aus den beiden schon zitierten Stellen<sup>6</sup> werden zwei Möglichkeiten deutlich. Die herrschende Vergangenheit, aus der man gar nicht heraus-

---

<sup>6</sup> Vgl. o. S. 73.

kommen kann, ist noch gar nicht als Vergangenheit gesetzt. Vielmehr besteht ihre bindende Macht gerade darin, daß sie unmittelbar gegenwärtig wirkt. Sie zeigt sich als eine Gegenwart, welche die Zeit in sich verschlossen hat, und gerade im Festhalten der Ungeschiedenheit von Gegenwart und Vergangenheit beweist sie ihre Macht. Sobald aber die unmittelbar gegenwärtige Vergangenheit in ihrer blinden, zusammenziehenden Kraft ausdrücklich als Vergangenheit gesetzt, d.h. abgeschieden ist, ist ihre Wirksamkeit als Gegenwart aufgehoben und die Möglichkeit der Entfaltung der Zeiten gegeben. Sie ist nun als Gegenwart vergangen, als Vergangenheit aber gerade gegenwärtig und zugleich mit den beiden anderen Zeiten anwesend. Damit ist ihr die Möglichkeit genommen, als Gegenwart zu wirken, zugleich aber eine neue Weise des Wirkens als Vergangenheit eröffnet. Wenn die Kraft der Vergangenheit als unmittelbare und unerkannte Gegenwart herrschte, so hat sie nun als überwundene eine untergeordnete Wirksamkeit. Sie wird gegenüber der in der Scheidung befreiten Möglichkeit des freien Geistes unselbständig und begründet diese. Das freie Verhältnis der Zeiten und mit ihm die Freiheit des Menschen ist nicht unmittelbar gegeben, sondern entsteht durch die Überwindung einer gegenwirkenden Naturkraft (unmittelbare Vergangenheit), die erst von der Gegenwart geschieden und überwunden werden muß. In dieser Scheidung wird das Verhältnis der Zeiten nicht als eine Folge begründet, sondern als ein freies Zusammenwirken von Kräften bzw. Zeitstufen in einem Verhältnis der Unterordnung oder Begründung. Die Zeit wird nicht sukzessiv entfaltet, indem auf eine Vergangenheit eine Gegenwart und auf diese eine Zukunft folgt. Sie entsteht immer zugleich als ganze Zeit. In der Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart ist die erste Ungeschiedenheit überwunden und zugleich die freie Einheit beider in ihrer Zukunft begründet.

c) Die absolute „Vergangenheit“ als vorweltliche Zeit, die „Gegenwart“ als Entfaltung der Zeit und die vollendete „Zukunft“ als nachweltliche Zeit sind durch die jeweilige Herrschaft verschiedener Potenzen als aufeinanderfolgende Perioden oder „Weltalter“ bestimmt. Als Kräfte sind sie in jedem Augenblick der Zeit zugleich wirksam. Das große System der Zeiten kann so auf engere Verhältnisse übertragen werden und hat in den Zeiten des menschlichen Lebens „ein Nachbild, eine Wiederholung in engerem Kreise“ (202). „... jedes Einzelne in der Schöpfung... hat wieder seine Zeiten, seine Vergangenheit, seine Gegenwart, und seine Zukunft“ (255). Den Weltzeiten entsprechen die Lebenszeiten: „Alles Leben hat nur Ein Gesetz“ (180). Die Wiederkehr desselben Verhältnisses der Potenzen und Zeiten auf verschiedenen Stufen macht die begriffliche Bestimmung schwierig, denn jede der drei Potenzen kann in den verschiedensten Formen erscheinen. Die analogen Verhältnisse machen es nötig, ganz kurz die wichtigsten Bestimmungen der drei Zeiten noch einmal

hervorzuheben und zu ergänzen.

8. a) Die „Vorzeit“ als uranfängliche Fülle, die im ungeschiedenen Zusammenhang der noch nicht erwachten Kräfte unbeweglich in sich ruht (vgl. S. 24, 181f.), wird im ersten Erwachen des Willens nach Bewußtheit als eine „Vergangenheit“ gesetzt, die vor aller Zeit liegt, insofern in diesem Willen erst ein Anfang der Zeit gesetzt wurde. Solange nun die verneinende Kraft des Willens herrschend ist, wird sie das ursprüngliche Sein der Vorzeit immer mehr in sich verschließen. Das bedeutet, daß mit dem Erwachen des Willens zwar ein Anfang der Zeit gesetzt ist, aber als solcher festgehalten wird: die Zeit bleibt befangen in ihm und kann sich nicht entfalten. Dieses Stadium repräsentiert im engeren Kreise der Weltzeit der Gegenwart die „Natur“. Erst wenn das blinde Sich-wollen in der Entfaltung des Geistes überwunden werden kann, ist die Verschlossenheit der Vorzeit durch die freie Entfaltung der Zeit (das Gewordene) wieder aufgehoben.

b) Die anfängliche Herrschaft der kontrahierenden Kraft hat somit zur Folge, daß mit dem freien Wirken des Willens die Entfaltung der Zeit gehemmt ist. Ihr Anfang bleibt potentiell; solange die entfaltende Kraft gebunden und „in jedem Augenblick durch neue Contraction, durch Simultaneität bezwungen“ (77) ist, kann sie ihren wirklichen Anfang nicht finden. Schelling unterscheidet einen absoluten, aber nur potentiellen Anfang der Zeit im ersten Erwachen des Willens [82/83] zur Bewußtheit von ihrem wirklichen Anfang in der göttlichen Weltzeit der „Gegenwart“, die mit der Scheidung und Überwindung des selbstischen Willens beginnt und mit dem freien Wirken auch die Zeit entfaltet. Mit dem Beginn der „Gegenwart“ ist die Vergangenheit zwar als Gegenwart aufgehoben, bleibt aber als „ewiger Anfang“ (78) der in jedem Augenblick anwesende, tragende Grund der Gegenwart.

c) Die erste Entfaltung der Zeit im Anfang der Welt, das Werden der Natur wie die allmähliche Begründung des Geistes wiederholt innerhalb des Weltalters der „Gegenwart“ im engeren Kreis die Folge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Hier ist die „Natur“ bestimmt als „Vergangenheit“ und gebunden durch die Herrschaft der kontraktiven, blinden Kraft, die deshalb auch „Naturkraft“ genannt wird. Zwar ist diese Bindung nicht so absolut wie vor dem Anfang der Zeit. Die Natur hat in sich eine zeitliche Entfaltung und ein wirkliches Werden. Doch ist ihre positive, ausbreitende Potenz in jedem Augenblick wieder überwältigt durch die kontraktive Kraft und bleibt darin ein unbewußtes Schaffen. Die Folge davon ist, daß auch ihre Zeit sich nicht frei entfalten kann, sondern als „innere Zeit“ (78) jedes Dinges eingewickelt bleibt in ihren Anfang. „Aber dieser Anfang ist nicht Anfang, der aufhören könnte Anfang zu seyn, sondern immer gleich ewiger Anfang“ (78). Hat der Mensch in seinem freien, bewußten Geist die Möglichkeit, die im Anfang gehaltene und zugleich verschlossene innere Zeit zu entfalten und ihre jeweilige Gegenwärtigkeit aufzuschließen mit Hilfe einer äußeren, vorgestellten Zeitform, so bleibt die Zeit der Natur „in je-

dem Augenblick durch neue Contraction, durch Simultaneität bezwungen“ (77). Die Zeit kommt in der Natur gar nicht als solche zum Vorschein. „Kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit aufs Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit...“ (78/79). Die Natur ist in ihre Zeit hineingesetzt; das bedeutet, daß ihr Schaffen notwendig und unbewußt, nicht wie beim Menschen frei und bewußt ist.

d) Von dieser „inneren Zeit“ (78) her gesehen entsteht „durch Vergleichung und Messung verschiedner Zeiten... jenes Scheinbild einer abstrakten Zeit, von welcher wohl zu sagen ist, sie sey eine bloße Weise unseres Vorstellens...“ (79). Schelling wertet hier die vorgestellte, äußerliche Zeit etwas ab, doch muß auch ihre positive Bedeutung im Blick behalten werden. Wenn man nach der Realität [83/84] der Zeit unabhängig vom menschlichen Bewußtsein fragt, dann bleibt in der Tat nur die „innere Zeit“ jedes Dinges übrig, während die äußere, formale Zeit als eine bloße Vorstellung keine Realität außerhalb des Bewußtseins hat. In anderer Beziehung aber wird diese imaginäre, vorgestellte Zeit sehr wichtig. Sie allein ermöglicht es dem Menschen, in seiner Zeit frei zu werden, seine Vergangenheit als Vergangenheit zu setzen und sich in ihr begründen zu können. Im Aussprechen der Zeit als Zeit kann der Mensch die innere, im Anfang festgehaltene und verschlossene Zeit jedes Dinges entfalten, indem er sie als eine vorgestellte Zeit in sich erzeugt. In ihrem öffnen erkennt er die in eine noch ungeschiedene Gegenwart eingeschlossene Zeit der Natur als „Vergangenheit“ in bezug auf die eigene, freie Gegenwart seines Geistes. Indem der Mensch die in der Natur noch gegenwärtig herrschende, kontraktive Kraft für sich und in sich als „vergangen“ setzt, hat er sich die Natur unterworfen und dienstbar gemacht. Es darf hier nicht nur an die äußere Natur gedacht werden. Diese bezwingt er nur, indem er die Natur in sich überwindet. Der menschliche Geist kann nur wirken und sich entfalten, indem er den Widerstand der Natur überwindet und sich in ihr begründet. Er ist in allen seinen Handlungen auf ihre unbewußte Tätigkeit und Kraft angewiesen, und alle seine bewußten Akte basieren auf der unbewußten Leistung einer Natur, die ihn vorher überwältigt hatte und sich selbst dabei verschloß, die nun aber, nachdem er sich von ihr befreite, selbst frei wurde und als dienende Kraft das vollbringen kann, was sie als herrschende vergeblich wollte. Die Natur kann erst in dem freien Begründungsverhältnis mit dem Geist ihre volle schöpferische Kraft entfalten, und je mehr der Geist sich in ihr begründen kann, indem er ihre ursprüngliche bindende Gegenmacht aufhebt, um so größer wird wiederum die ihm von ihr zuströmende Kraft und Fülle. Nur als unterworfen und als vergangen gesetzte kann auch die Natur frei mitwirken und zum Träger und Quellgrund des Geistes werden. „Darum hat alles Bewußtseyn das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußtwerden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt“ (VIII, 262). Die Natur ist für den Geist die „Unterlage... oder, noch bestimmter ausgedrückt, sie ist auch in der Gegenwart noch die

Seite ihrer Vergangenheit“ (262). Die Mitte oder das sprechende, freie Band ist der in der Natur begründete Geist und die im Geist aufgehobene Natur. Je mehr sie geschieden werden, umso inniger und freier wird ihre Einheit, in der das unbewußte und das bewußte Wirken sich nicht mehr widerstreiten, sondern das unbewußte Tun die geistigen Akte trägt und ermöglicht. Erst in ihrem [84/85] Zusammenwirken können beide sich erfüllen und befreien. War vorher die Natur das Wirkliche und der Geist die von ihr eingeschlossene, nur potentielle Kraft, so bewirkt ihre Scheidung die Erhebung des Geistes zur affirmierenden Wirklichkeit in der Unterwerfung der Natur, die nun zurücktritt in die Potentialität. „Eigentlich besteht der ganze Prozeß nur in einer Erhöhung des Seyenden, das zuvor in bloßem Potenzzustand war, in's Wirkende und damit in's Geistige, wogegen dann von selbst das zuvor herrschende Princip, das Seyn, in die Potentialität zurücktritt u. dem Geistigen unterworfen wird... Was zuvor Innres, Verborgenes war, soll Äußeres werden, u. im Gegentheil was Äußeres u. Offenbares war, in die Innerlichkeit zurückgehen“ (256).

e) Die als Vergangenheit gesetzte Natur bildet den „Leib“ des Geistes (vgl. S. 258). Sie ist darin in bezug auf die Gegenwart (den Geist) leidend und ihr hörrig, nach außen aber tätiger Grund des geistigen Wirkens. In der vollkommenen Leiblichkeit ist das Ziel erreicht, daß „die beyden Principien, die zuvor... auf eine blinde nothwendige und bewußtlose Art Eines waren, auf eine freye und bewußte Eins werden“ (263). Die freie Einheit ist verwirklicht in der „Mitte“ beider, die zwischen der reinen Innerlichkeit des Geistes und der bloßen Äußerlichkeit der Natur sich hält als der über seine Natur wirkende (in ihr begründete) Geist, „wo das Innere ganz verkörpert ins Äußere, das Äußere völlig verklärt ins Innere, beyde zusammen nur Ein unzerstörliches Leben darstellen“ (272). Der Zustand der Seligkeit als „Freiheit und Herrschaft der Seele“ wäre dann erreicht, „wenn die hier noch streitenden Kräfte, wenn Geist und Leib völlig versöhnt, Formen wären Eines und des nämlichen ungetheilten Lebens“ (273). „Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit, sondern wenn der Leib von der Seele durchdrungen ist die Fülle der Vollkommenheit“ (273/74).

f) Damit wird in der sich allmählich vollziehenden Scheidung und Einung der Kräfte, in der schrittweisen Überwindung der „Natur“ (Vergangenheit) durch den Geist (der in seiner vollen Wirklichkeit noch zukünftig, in seiner Möglichkeit aber schon gegenwärtig ist) innerhalb des Weltalters der „Gegenwart“ schon das Leben der Zukunft als der völligen Versöhnung beider vorgebildet und als „ewiges Ende“ aller Zeit antizipiert. Als endgültige Herrschaft der „Seele“ (als vollendetes, geist-leibliches Leben) ist sie nach aller Zeit, der Idee nach vor aller Zeit und in der allmählichen Begründung der Mitte [85/86] als freier Einheit von Geist und Natur in aller Zeit anwesend und wirksam.

g) Die „Vergangenheit“ als blinde Sucht nach Sein, das sie zugleich verschließt und die Entfaltung des Lebens hemmt, die „Gegenwart“ als ihre allmähliche Überwindung und Begründung des Geistes in ihr durch die Befreiung von ihr, die

„Zukunft“ als Vollendung der freien Einheit des in sich erfüllten Lebens (Seligkeit) folgen als die drei göttlichen Weltzeiten oder „Weltalter“ aufeinander. Zugleich aber umschreiben sie die drei möglichen Verhältnisse des Menschen zu seiner Zeit: Das blinde Sich-haben-wollen und daraus folgend das Überwältigtsein von der „Vergangenheit“ bedeutet Hemmung des geistigen Lebens und Ohnmacht des freien Willens. Das kräftige und freie Leben beruht auf der ausbreitenden, bejahenden Kraft der Liebe und findet sich im selbstlosen Wirken. Die Seligkeit des Lebens schließlich gründet auf einer entschiedenen Vergangenheit, hat eine freie Gegenwart und eine tröstliche Zukunft und vergißt auf dem Höhepunkt seine zerspaltene Zeit, die aus ihrer ersten Verschlossenheit befreit und in ihrer negativen Macht überwunden, nun in eine offenbare Gegenwärtigkeit zurückkehren kann. [86/87]

