

Zeitlichkeit, Sein und Seiendes: Schelling - Heidegger

Barbarić, Damir

Source / Izvornik: **Zeit und Freiheit. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Nietzsche, 1999, 215 - 224**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:775730>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Damir Barbarić

Zeitlichkeit, Sein und Seiendes:

Schelling – Heidegger

Als Heidegger im Jahr 1936 sich auf die ausdrückliche Interpretation der “Freiheitsschrift” Schellings eingelassen hat, erschien sie ihm bekanntlich als “eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie”¹. Obwohl aufgrund dessen der Schluss naheliegen könnte, Schellings Philosophie wurde von Heidegger einer eingehenden und auf das Ganze gerichteten Interpretation unterworfen, vergleichbar etwa jener des Werks von Nietzsche, Hölderlin oder auch Kant, ist das doch nicht der Fall gewesen. Trotzdem, dass dieselbe Schrift Schellings nach fünf Jahren der Gegenstand einer wiederholten Auseinandersetzung war, wobei wieder ihre Schätzung als eines “Gipfel[s] der Metaphysik des deutschen Idealismus”² zum Ausdruck gebracht wird, ist es kaum möglich, diesen wiederholten Versuch als einen weiterführenden und etwas neues bringenden anzusehen. Trotz einiger Anspielungen auf *Stuttgarter Privatvorlesungen* oder *Weltalter*, ist es doch klar, dass Heidegger inzwischen kein ernsteres Studium der reifen Philosophie Schellings unternommen hat, was in noch größerem Maß für die eigentlich späte Philosophie gilt, woran auch die gelegentliche durchaus pauschale Erwähnungen der “Potenzlehre” nichts ändern können. Im Grunde genommen, blieb Heidegger abgesehen von der offensichtlichen Faszination durch “Freiheitsschrift” seiner früheren diesbezüglichen Überzeugung verpflichtet, die zur Zeit seiner ersten eingehenderen Auseinandersetzung mit der “Metaphysik des deutschen Idealismus” im Jahr 1929 formuliert wurde: “Es ist charakteristisch, dass Schellings späte Arbeiten, die erst ein Vierteljahrhundert nach Hegels Tod erschienen, ganz wirkungslos blieben. Sie hatten freilich auch nicht die innere Kraft und Strenge der Durcharbeitung, was durchgängig den Schellingschen Schriften fehlt, wenn sie andererseits auch reich sind an plötzlich überraschenden Durchblicken und Ahnungen.”³

Es ist aber nicht weniger wahr, dass – wie das Claus-Artur Scheier unlängst festgestellt hat – “in Schelling [...] *den* metaphysischen \Zeitgenossen inkognito\ des späten Heidegger zu vermuten” ist, wobei freilich auch die anschließende Bemerkung Scheiers stark hervorzuheben sei, dass nämlich

¹M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Herausgegeben von Hildegard Feick, Tübingen 1971, S. 2.

²M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, GA 49, Frankfurt am Main 1991, S. 1.

³M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28), Frankfurt am Main 1997, S. 33.

“diese Zeitgenossenschaft eher im Getanen als im Gesagten aufzusuchen” ist.⁴ Wie es auch sonst der Fall ist, hilft die historisch-philologische Untersuchung wenig wenn es um die Nachweisung innerer Verwandtschaft der sachlichen, wahrhaft philosophischen Ansätze großer Denker geht, ihrer oft verschwiegenen, und genauso öft von ihnen selbst unerkant bleibenden geistigen Begegnungen, wie auch der immer verwickelten und schwer zu bestimmenden Scheidewege ihrer Denk-Bahnen.

Den Grund für die behauptete Nachbarschaft des späteren Heidegger zu Schelling hat Scheier auf überzeugende Weise in dem den beiden Philosophen gemeinsamen und sie verbindenden Grundgedanken der “ursprünglichen Zeitlichkeit” gezeigt. Diese unbestreitbare Feststellung sollte der Ausgangspunkt auch unserer Überlegungen zum Thema des Verhältnisses Heideggers zu Schelling sein.

Bekanntlich stellt die Feststellung eines scharfen Unterschieds zwischen ursprünglicher und “vulgärer” Zeit das Hauptergebnis des veröffentlichten Teils von *Sein und Zeit*. Schon im § 65 des Buches wurde die ursprüngliche Zeitlichkeit bestimmt als die ekstatische Einheit aller drei ihrer Ekstasen, nämlich der eigentlichen Zukunft als des “Vorlaufens”, der eigentlichen Vergangenheit als der “Wiederholung” des Gewesenen, und der eigentlichen Gegenwart als des “Augenblicks” des Entschlusses. So verstandene einheitliche Zeitlichkeit, die “kein *Seiendes* \ist\, die nicht ist, sondern sich *zeitigt*” (SuZ, 328), versucht Heidegger in den Jahren nach *Sein und Zeit* weiter zu denken, und zwar unter dem Titel “Temporalität”, womit der Übergang von der Betrachtung der Zeitlichkeit des *Daseins* zum Betrachtung derselben Zeitlichkeit einzig und ausschliesslich angesichts ihrer Funktion beim Verstehen des *Seins selbst* angezeigt wird.

Erörterung der Temporalität, wodurch eigentlich auch der nicht zur Veröffentlichung gekommene dritte Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* ausgearbeitet sein sollte, findet man heute am ehesten in den veröffentlichten Vorlesungen *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) und *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Weit - Endlichkeit - Einsamkeit* (GA 29/30) aus den Jahren 1927 bis 1930. Auf die schwierige und manchmal kaum nachvollziehbare Ausführungen, die ihren Ausgangspunkt von den Ergebnissen der dritten Abteilung (c) des § 69 von *Sein und Zeit*: “Die zeitliche Problem der Transzendenz der Welt” (SuZ, 364ff.) finden, können wir hier nicht eingehen. Es sei genug, wenn wir nur darauf hinweisen, dass das Wesen der Zeitlichkeit dort in einer freien Schwingung erkannt wird, die dem Dasein einen Schwung und Überschwung über alles und jedes Seiende ermöglicht und ihm vielmehr eben das vorschreibt. Als solche Schwingung ist die Zeitlichkeit in sich durchaus ekstatisch, d. h. eine *Weite* eröffnend. Zugleich ist sie aber auch diese zunächst unbestimmt offene Weite durch einen *Horizont* umschliessend und sie auf diese Weise bestimmend. Der ekstatische Horizont oder die

⁴C.-A. Scheier, Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitsschrift*, in: H. M. Baumgartner und W. J. Jacobs (Hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit* (Schellingiana, Band 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 29.

horizontale Ekstase machen also die innerste Natur der freien ursprünglichen Zeitlichkeit aus. In einer solcherweise verstandenen und bestimmten Zeitlichkeit erkennt Heidegger am Ende sogar ein “Urfaktum im metaphysischen Sinne”⁵.

Dieser Gang der Überlegung wurde aber bald als unzureichend empfunden. Analogie mit dem Kantischen Schematismus hat sich als gewissermaßen irreführend gezeigt, wie auch jegliche Orientierung am Willen, Worumwillen, am Grund und an der Transzendenz – was alles unzertrennlich mit dem immer noch grundsätzlich transzendentalistischen horizontal-ekstatischen Leitfaden zusammenhängt.⁶ Durch die viel umrätselte “Kehre” versuchte dann Heidegger einen neuen Ansatz beim “Sein selbst” und seiner inneren Geschichtlichkeit, genauer Geschicklichkeit zu finden. Auf diesem neuen Weg wurde zwar nichts von dem bisher Gedachten preisgegeben, manches aber wurde zutiefst und vom Grunde aus geändert.

Der unbedingte Vorrang von der Zeit und Zeitlichkeit wird allmählich relativiert. So stellt der späte Heidegger beispielweise die Unhaltbarkeit eigener anfänglichen These von der Zurückführbarkeit der Räumlichkeit des Daseins auf seine Zeitlichkeit, des Raumes auf die Zeit fest. Auch der vorher emphatisch behauptete Vorrang der eigentlichen Zukunft innerhalb ekstatischer Einheit der ursprünglichen Zeitlichkeit wird zurückgezogen. Anstatt dessen ist jetzt die Rede von der vierdimensionalen Zeit und von der *Nähe* des gegenseitigen Überreichens der sonstigen drei “Dimensionen” als von der vierten, der Sache nach aber eigentlich ersten und allerursprünglichsten “Dimension”. Die ganz späte Zeitbestimmung Heideggers versucht sich immer mehr in die Nähe der archaisch-frühgriechischen “schicklichen, schickenden, gönnenden und fügenden Zeit”⁷ zu begeben, nämlich der Zeit, die als innerste und eigentümlichste Lebenskraft einem jeden Seienden seine eigene Weile bestimmt.

Was uns aber hier am meisten interessiert, ist die Tatsache, dass Heidegger durch die Begegnung mit der “Freiheitsschrift” Schellings danach veranlasst war, seine inzwischen schon fast ganz verlassene und in den Hintergrund seines Philosophierens verdrängte Temporalitätsüberlegungen wieder aufzunehmen und in dem, was Schelling dort “Ewigkeit” eines ewig werdenden, lebendigen Gottes nennt eben dasselbe zu erkennen, was bei ihm selbst “ursprüngliche Zeitlichkeit” heißt:

“Aber was heißt ‚Ewigkeit‘, und wie ist sie in den Begriff zu fassen? Das Werden Gottes lässt sich nicht nach einzelnen Abschnitten am Nacheinander der gewöhnlichen ‚Zeit‘ aufreihen, sondern in diesem Werden ‚ist‘ alles ‚gleichzeitig‘; gleichzeitig aber bedeutet hier nicht, dass die Vergangenheit und die Zukunft ihr Wesen aufgeben und zur reinen Gegenwart ‚über‘-gehen, im Gegenteil: Die

⁵M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), Frankfurt am Main 1978, S. 270.

⁶Vgl. zuletzt: D. Köhler, *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnittes von “Sein und Zeit”*, Bonn 1993.

⁷M. Heidegger, *Grundbegriffe* (GA 51), Frankfurt am Main 1981, S. 121.

ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit besteht darin, dass Gewesensein und Künftigsein sich behaupten und gleichursprünglich mit dem Gegenwärtigsein als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen. Und dieser Schlag der *eigentlichen Zeitlichkeit*, dieser Augenblick, ‚ist‘ das Wesen der Ewigkeit, nicht aber die bloß stehengebliebene und stehenbleibende Gegenwart, das *nunc stans*. Die Ewigkeit lässt sich wahrhaft, d. h. dichterisch, nur denken, wenn wir sie als ursprünglichste Zeitlichkeit begreifen, niemals aber nach der Weise des gesunden Menschenverstandes, der sich sagt: Ewigkeit, das ist das Gegenteil zur Zeitlichkeit; also muss, um Ewigkeit zu begreifen, alle Zeit weggedacht werden. Was bei diesem Verfahren übrig bleibt, ist aber nicht ein Begriff der Ewigkeit, sondern lediglich ein missverständlicher und halbgedachter Begriff einer Scheinzeit.”⁸

Zwei Jahre vorher, gelegentlich einer Interpretation von Hölderlins Hymne “Germanien” hat Heidegger schon von der zwei “allgemein bekannten” Begriffe der Ewigkeit gesprochen: einerseits die Ewigkeit “1. als sempiternitas – das forgesetzte Weitergehen der Zeit, unaufhörliches Undsowweiter, nie ein letztes Jetzt”, andererseits “2. als aeternitas – das nunc stans, das stehende Jetzt, immerwährende Gegenwart”. Beide erwähnte Wesensbestimmungen werden aber dort als durchaus untreffende abgelehnt, wie auch die ihnen zum Grunde stehende Zeitbestimmung selbst:

“Aber diese beiden Ewigkeitsbegriffe entspringen auch einer bestimmten Erfahrung der Zeit, nämlich der Zeit als des *reinen Vergehens des Jetzt im Nacheinander*. Erstens ist Zeit das Nie-Aufhören des Nacheinander des Jetzt. Zweitens ist sie das vorgängige Stehenbleiben eines umfassenden Jetzt. Jener Zeitbegriff aber fasst weder das Wesen der Zeit, noch trifft der von ihm ganz abhängige Ewigkeitsbegriff das Wesen der Ewigkeit, soweit wir das überhaupt zu denken vermögen.”⁹

Dementsprechend versucht nun Heidegger die Ewigkeit und das Ewige mit Hilfe Hölderlins “dichterisch” zu denken, und zwar als “nicht das Fort-währende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals wiederzukehren”, wie es in den zu dieser Zeit niedergeschriebenen *Beiträge[n] zur Philosophie* heißt.¹⁰ Es fällt an dieser Bestimmung auf, dass die Grundmomente sowohl der ursprünglichen Zeitlichkeit wie auch der Geschichtlichkeit aus *Sein und Zeit*, namentlich “Augenblick” und “Wiederholung” auch hier ihre Bedeutung, obwohl verwandelt, beibehalten haben.

Obwohl es also außer aller Zweifel ist, dass die lebendig werdende Ewigkeit bzw. eigentliche Zeitlichkeit *der* Punkt ist, in welchem Heidegger den Grund der Verbindung eigenes Philosophierens mit den radikalen Bemühungen Schellings, das Ganze des Idealismus ins Frage zu stellen angesehen hat, geht er doch keineswegs zum Versuch einer eigentlichen thematischen Erörterung dessen über, und verzichtet auf eine genauere Vergleichung beider Ansätze. Die in der “Freiheitsschrift” so stark dominierende Unterscheidung zwischen dem Grund und der Existenz wie auch das Problem des Bösen

⁸M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. a.a.O., S. 136.

⁹M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (GA 39), Frankfurt am Main 1980, S. 54 f.

¹⁰M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), Frankfurt am Main 1989, S. 371.

zogen den größten Teil seiner deutenden Bemühung an sich an und die innere Verwachsenheit der echten Zeitlichkeit bzw. Ewigkeit mit diesen beiden Themen blieb fast wie unbemerkt.

Das ist aber auch nicht so sehr erstaunlich, da die Zeit bzw. Ewigkeit auch in der "Freiheitsschrift" selbst eher der Sache nach als schon thematisch-ausdrücklich den Mittelpunkt der ganzen Ausführung ausmacht. Erst nach der Verfassung dieser, den neuen eigenen Ansatz ankündigenden bahnbrechenden Abhandlung hat sich Schelling ganz emphatisch den "Abgründen" der Zeit umgewendet. Es sei hier beispielweise nur an die echt herausfordernde, obwohl ganz unvermittelt und unvorbereitet eingeführte Äußerung in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* erinnert:

"Eigentlich hat jedes Ding (nicht nur Universum) die Zeit in sich selbst. Es gibt keine äußere, allgemeine Zeit; alle Zeit ist subjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht außer sich. Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer sich hat, so kann alsdann seine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne subjektive Zeit hat. Dadurch entsteht dann das Abstraktum Zeit - nämlich erst durch Vergleichung, Messung. An sich gibt es keine Zeit."¹¹

Zeit spielt ja eine ganz entscheidende Rolle im gesamten Spätwerk Schellings. So sagt er z. B. an einem der vielen ähnlichen Stellen, zerstreuten überall im späteren Werk, nämlich in der vierten Münchener Vorlesung über das "System der Weltalter" aus dem Jahr 1827/28: "Die Zeit ist der Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie und nie wird sich eine verständliche Entwicklung geben lassen ohne bestimmte Erklärung von der Zeit."¹²

Und doch findet sich eine ganz thematische Erörterung der Zeit als solchen (wenn man von den früheren Bestimmungen innerhalb des breiteren Zusammenhangs der immer noch überwiegend idealistisch-systematischen und identitätsphilosophischen Naturphilosophie absieht) nur in einem einzigen Text des ganzen sowohl zur Lebenszeit veröffentlichten wie auch bewahrten nachgelassenen Werks, nämlich in dem von Schelling selbst so genannten Kapitel über die "Genealogie der Zeit" in erster Version des unbeendeten Hauptwerks *Weltalter* aus dem Jahr 1811. Bei der zweiten (J. 1813) und dritten Überarbeitung dieser ersten Version (wahrscheinlich auch in allen folgenden) wurde dieses Kapitel völlig ausgelassen, und da am Ende nur die dritte Fassung (jene aus dem Jahr 1815) in die vom Schellings Sohn herausgegebene *Sämtliche Werke* eingenommen wurde, blieb der Text der "Genealogie" durchaus unbekannt bis zum Jahr 1946, wenn Manfred Schröter auch erste und zweite Fassung der *Weltalter* veröffentlicht hat, zusammen mit den dazugehörigen Nachlass-Fragmenten.¹³

¹¹F. W. J. Schelling, SW I/7, 431.

¹²F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Herausgegeben und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt am Main 1990, S. 16.

¹³Der Text der "Genealogie der Zeit" ist verhältnismäßig wenig erforscht und interpretiert worden. Außer dem bekannten Buch von W. Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg 1956, sollte hier nur auf den sehr

Es wäre zu vermuten, dass Heidegger, gesetzt er wusste vom Text der “Genealogie der Zeit”, bei seiner mühsamen und wirklich bis zum Letzten angestregten Spekulationen vom Sein als “Anfang” – die teilweise schon in den *Beiträge[n] zur Philosophie*, mehr und bestimmter in der Vorlesung “Grundbegriffe” aus dem Jahr 1941 (GA 51) und zum größten Teil in den immer noch unveröffentlichten Schriften, die in den geplanten Bänden 70-72 der Gesamtausgabe enthalten sein sollten – eben in Schelling den am meisten zu Hilfe kommenden Gesprächspartner gefunden hätte. Um diese Vermutung gewissermaßen rechtfertigen zu können, wäre eine eingehende und gewiss recht umfangreiche Untersuchung nötig. Da aber so was hier nicht möglich ist, bescheide ich mich mit bloßer Aufzählung der bedeutendsten im Text von der “Genealogie der Zeit” zu findenden Thesen, die nach meiner Meinung auf Heideggersche Anfangsüberlegungen, falls sie einmal mit ihnen zusammen gedacht werden, wohl ein neues, philosophisch überaus produktives Licht zu werfen imstande sind.

Vor allem denkt Schelling in diesem Text die Zeit nur und ausschließlich aus ihrer Bezug zu *Ewigkeit*. Die Zeit ist nichts anderes als eine “beständige Sucht nach der Ewigkeit” (Schr. 124)¹⁴, und “der Ewigkeit Nacheiferin” (Schr. 235). “Das Wesen oder die eigentliche Kraft der Zeit liegt im Ewigen.” (Schr. 75)

Das Verhältnis der Zeit zu Ewigkeit darf aber nicht bloß im Sinne eines “Widerspiels und Gegensatzes” vorgestellt werden, nämlich so “als ob die Ewigkeit in der Zeit aufhörte und durch sie als Vergangenheit gesetzt wird. Denn die Ewigkeit ist ewig Ewigkeit; und alle Vergangenheit gehört schon zu der Zeit.” (Schr 18)

Die Ewigkeit liegt also keineswegs irgendwo außerhalb und jenseits aller Zeit. Sie liegt vielmehr, dem alltäglichen unentschiedenen Menschen zunächst und zumeist ganz verborgen, inmitten der Zeit selbst, in jedem Augenblick der wahren, d. h. lebendigen Zeit: “So nah liegt jedem Menschen der Ungrund der Ewigkeit, vor dem er sich entsetzt, wenn er ihm vor\’s Bewusstsein gebracht wird.” (Schr. 93)

Wenn also die Zeit nicht von der Ewigkeit getrennt und abgeschieden zu denken ist, dann ist sie nur als eine *in sich ewige* fassbar, mit den anderen Worten als eine “*ewig beginnende Zeit*” (Schr. 229). Der Anfang der Zeit, der zugleich Anfang der Welt überhaupt ist, darf nur als ein ewiger begriffen werden. Die Zeit ist nämlich immer anfangend. In jedem Augenblick wird die Zeit, und zwar als *die ganze Zeit* erzeugt, in jedem Augenblick ereignet sich “eine ewige und stets geschehende Zeugung” und diese Zeugung ist als die Zeitsetzende an sich “ein vorzeitlicher Akt” (Schr. 78). Die Natur der Zeit ist, wie auch die Natur der Welt eine “anfängliche” (ebda.).

erleuchtenden Aufsatz von J. Hennigfeld: “Zeitlichkeit und Ewigkeit. Schellings Theorie der Zeit”, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 17 (1991), S. 77-99, hingewiesen werden.

¹⁴Im folgendem wird Schröters Ausgabe der *Weltalter I* und *II* mit den zugehörigen Fragmenten (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter, München 1979 = 2., unveränd. Nachdr. d. 1946 ersch. Aufl.) durch Schr. angegeben.

Im ewigen Anfang entsteht aber keine *Zeit*, sondern *die Zeiten*, nämlich “die ganze Zeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dynamisch auseinander gehalten, aber eben damit zugleich verbunden sind” (Schr. 74). Der wesentliche, qualitative Unterschied dessen, was sonst als drei bloße “Dimensionen” einer und derselben Zeit betrachtet wird, ist eine der wichtigsten Merkwürdigkeiten und Eigentümlichkeiten des Zeitverständnisses Schellings.

Die gewöhnliche alltägliche, aber auch die schulmäßige abstrakt metaphysische Zeitbetrachtung fasst die Zeit als eine homogene, kontinuierliche Folge der grundsätzlich immer selben Phasen, Momenten oder “Jetztpunkten”, die sich von der unendlichen Vergangenheit über die punktuell vorübergehende Gegenwart in Richtung der aus dem Unendlichen kommenden Zukunft unaufhörlich spannungslos und sprungslos erstrecken. Ein Anfang solcher Folge ist an sich ganz undenkbar: ein jedes Jetzt setzt schon ein vorhergehendes Jetzt voraus und zwar ins Unendliche. Eine solche Zeitauffassung nennt Schelling aber eine bloß mechanische und falsche; eine solche Zeit selbst auch eine “tote”. Dem entgegen zeigt sich ihm die wahre, anfängliche und in sich wesentlich gegliederte Zeit als eine “dynamische”, “organische” und “lebendige”. Dass darin mehr als eine bloße Analogie zu die Unterscheidung Heideggers zwischen einer “ursprünglichen” und einer “vulgären”, “abgeleiteten”, “nivellierten” Zeit liegt, ist m. E. offenkundig genug.

Die Gegenwart aber, die an einer bedeutsamen Stelle (Schr. 255) “Mittelpunkt aller Zeit” genannt wird, ist an sich nichts anderes als ein ewig anfängliches Geschehen der Zeit- und Welterzeugung. Diese Erzeugung aber – und das ist gerade das am meisten Eigentümliche in der Philosophie des späteren Schelling – ist kein notwendiges, automatisches und sozusagen mild und stetig hervorströmendes Geschehen, sondern ganz im Gegenteil setzt sie als solche ein Leid und einen Schmerz, eine Spannung der Entgegensetzung und eine harte und mühsame Selbstüberwindung voraus. Das Innere der Zeit, ihre Natur selbst besteht nämlich in der Tat in einem ständigen Streit und einem unaufhörlichen Ringen der zwei entgegen gesetzten Prinzipien. In der ewig anfangenden Mitte der Zeit, im *Augenblick* der Gegenwart, der übrigens auch bei Heidegger stets als das Prinzip und der Ursprung ganzer Zeitlichkeit gedacht wird, ringen also ein mit einander zwei widerstreitenden Prinzipien und erst durch diesen Kampf und aus ihm entsteht das Ganze der Zeiten.

Bei Heidegger entspricht dem zunächst der Augenblick des Entschlossenheit des Daseins in seinem Vorlaufen zum Tode und dann, nach der “Kehre”, der innere Streit im endlichen Wesen des Seins selbst, der sich zum Ende seines Denkwegs vielmehr als die in sich strittige Mitte des “Gevierts” zeigen wird. Zur Zeit des Kunstverkaufsatzes erscheint dieser Kampf im Sein selbst als ein Urstreit zwischen der in sich verschlossenen und alles an sich ziehenden Erde einerseits und der öffnenden, lichtenden und befreienden Welt bzw. Himmel andererseits. Die Nahe einer solchen Konstellation zu jener nur scheinbar bloß naturphilosophischen Lehre Schellings von der Urspannung die im Ganzen der Seienden zwischen Schwere und Licht waltet fällt ja von sich auf.

Das Wesentliche aber dieses Kampfes und dieses Urstreites hat Schelling zunächst und zumeist durch zwei Begriffe oder, wenn man will, Metapher näher anzuzeigen versucht, nämlich durch die “Metapher” der *Zeugung* und der *Scheidung*.

Durch den ersten von beiden, durch den Begriff *Zeugung* knüpft er seine Zeiterörterung auf eine höchst produktive Weise an die theologische Trinitätsspekulation an, wobei die vorzeitliche und vorweltliche Vergangenheit mit dem Vater im Gott, die Gegenwart mit dem von dem Vater ewig gezeugten und ihn ständig überwindenden Sohn gleichgesetzt wird, während die in der echten Zukunft wiederherstellte anfängliche Ewigkeit als Zeitalter des Geistes gedeutet wird. Auf die fast unendliche und manchmal ganz unnachvollziehbare weitere Verwicklungen dieser Deutung, wo unter anderem Vater mit dem Sein, Sohn mit dem Seienden und Geist mit dem Wesen auf eine höchst denkwürdige Weise weiter gleichgesetzt wird, kann hier nur hingewiesen werden.

Wenn man also nach dem Ausgangspunkt einer genaueren Untersuchung grundsätzlicher Unterscheidung des Philosophierens beider Denker sucht, findet man ihn m. E. eben da, nämlich in der wenigstens auf den ersten Blick ganz entgegen gesetzten Stellung beider zu “ontologische Differenz”. Nach Heidegger gilt es, durch einen sich scheidenden Absprung von allem und jedem Seienden sich dem in sich schwingenden Bereich des Seins selbst, später des “Ereignisses” zu öffnen. Dem entgegen liegt für Schelling das Entscheidende gerade in der Überwindung der Seinsverbundenheit und in einem Sichbefreien für das Seiende, vielmehr noch weiter, für das Wesen. “Über das Seyn hinaus, und selbst in freies Verhältnis zu ihm zu kommen, dies ist das eigentliche Streben der Philosophie” – stellt er so z. B. in der späten Vorlesung über den Monotheismus im Zusammenhang der “Philosophie der Mythologie”¹⁵ und versichert vielmehr im folgenden, dass “am Seyn nichts” liegt, um mit dem hart lautenden Satz abzuschließen: “Die Philosophie vom Seyn anfangen, heißt sie gerade auf den Kopf stellen, heißt sich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen.”¹⁶ Ob da vielleicht doch etwas anderes als bloß ein vollkommener Gegensatz zu Stellung Heideggers vorliegt, wie es zwar scheinen muss, das sei hier bloß dahingestellt.

Durch den “Begriff” bzw. “Metapher” der *Scheidung* aber, worunter merkwürdigerweise auch jenes Phänomen fällt, das uns sonst als die *Entscheidung* bekannt ist, stellt Schelling einerseits eine lebendige Verbindung mit der echt philosophisch verstandenen und d. h. vertieften Psychologie her und andererseits mit den Fragen einer sozusagen *höheren philosophischen Moral*, was gewiss wieder in Richtung jenes Bereichs weist, der bei Heidegger zunächst als “Eigentlichkeit” des “Daseins”, d. h. des “wahren Selbst” und der ihm gehörenden “Entschlossenheit” gekennzeichnet wird, der aber keineswegs nur auf die erste, noch transzendentalistisch-subjektivistisch geprägte “Phase” seines Denkens

¹⁵F. W. J. Schelling, SW II/2, 33 f.

¹⁶Ebda.

beschränkt ist, sondern auch nach der “Kehre” unter dem Namen etwa “Inständigkeit” wieder auftritt und bis zum Ende bestimmend bleibt.

Jede freie Entscheidung beruht nach der Einsicht Schellings auf einer ursprünglichen Scheidung des höheren Ich im Menschen von dem niedrigeren, die an der Schwelle des Abgrunds der augenblicklichen Ewigkeit je von neuem vollzogen sein muss. In dieser urtümlichen philosophischen Grunderfahrung begegnen sich doch beide Philosophen und werden wieder einig auf dem *einen und selben Weg*, abgesehen von der Eigentümlichkeit des jeweiligen *Gangs* eines jeden:

”Wäre keine Scheidung, so wäre es [nämlich das Ich] bewusstlos, blind zusammenziehende Kraft. Da es aber im Moment der Aktion der Scheidung selbst in’s Bewusstsein erhoben wird, also jeden Augenblick sich als frei, als ein Wesen erblickt, das nichts hinter sich hat als den Ungrund der Ewigkeit, aus dem es unmittelbar entsprungen: so kann es im Akt der Scheidung selbst entweder ihr sich hingeben, oder die ihm gewordene Freiheit zum Mittel für sich machen, um ihr zu widerstehen – und diese Möglichkeit ist es, auf welcher endlich die moralische Freiheit beruht. Das sich-Hingeben an jenes andre und bessere Ich ist eigentlich erst das sich-Entschießen [...] sich-Aufschließen, Öffnen, ist eigentlich erst die Entscheidung. Dagegen das sich-Verweigern eigentlich nicht ein sich-Entschießen, sondern Einschließen ist, Verstockung und Verhärtung, obgleich freiwillige.” (Schr. 98)