

VERLAG KARL ALBER 

Die *Weltalter* haben immer wieder Anlass zur Diskussion gegeben, ob und inwiefern Schelling die Vernunft einer radikalen Verzeitlichung unterzieht. Um dieser Frage nachzugehen, versucht die Studie, Schellings Lehre von den Weltaltern vor dem Hintergrund von Kants Zeitlehre problemgeschichtlich wie argumentativ zu rekonstruieren. Dabei zeigt sich nicht nur, dass Schelling mit seiner ›Zeit-Kritik‹ ins Problemzentrum nachkantischer Systemdiskurse vorstößt; auf der Folie eines sich um 1800 vollziehenden Erfahrungswandels wird Schellings Weltalterlehre auch als eine Theorie geschichtlicher Zeiten lesbar.

Der Autor:

Peter Neumann, geb. 1987, Studium der Philosophie, Wirtschaftswissenschaften und Politikwissenschaft in Jena und Kopenhagen. Von 2013–2019 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Jena, wo er mit der vorliegenden Studie 2017 promoviert wurde; seit 2019 Forschung und Lehre an der Universität Oldenburg.

Peter Neumann

Zeit im Übergang zu Geschichte

BEITRÄGE ZUR
SCHELLING-FORSCHUNG

8



Herausgegeben von

Lore Hühn (Freiburg)

Philipp Schwab (Freiburg)

Paul Ziche (Utrecht)

Peter Neumann

Zeit im Übergang zu Geschichte

Schellings Lehre
von den Weltaltern und
die Frage nach der Zeit
bei Kant

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49065-5

Vorwort

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die geringfügig bearbeitete Fassung der Dissertation, die im Herbst 2016 an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena angenommen und im Sommer 2017 verteidigt wurde. Mit einer so langwierigen, alle Kräfte auf sich ziehenden Arbeit wie der einer Dissertation verhält es sich ganz eigentlich so, wie Goethe es in einem Brief vom 16. Dezember 1808 an Friedrich August Wolf schildert: »Ich hatte mir manches zu arbeiten vorgesetzt, daraus nichts geworden ist, und manches getan, woran ich nicht gedacht hatte; das heißt also ganz eigentlich das Leben leben«. Dass ich dieses Leben so »ganz eigentlich« leben konnte, habe ich Menschen zu verdanken, die im Folgenden auch bedankt sein sollen: Allen voran Prof. Dr. Andreas Schmidt, dessen Freude am kartographischen Philosophieren auch dieser Arbeit über manche Unebenheit hinweggeholfen hat; Prof. Dr. Andrea Marlen Esser, die das Anliegen in jeder Hinsicht unterstützt und freundlicherweise das Zweitgutachten übernommen hat; PD Dr. Burkhard Nonnenmacher, der sich dankenswerterweise des Drittgutachtens annahm. Während der Promotionszeit bot mir das DFG-Schwerpunktprogramm 1688 *Ästhetische Eigenzeiten – Zeit und Darstellung in der polychronen Moderne* vielfach Gelegenheit zu kritischem Austausch. Hierfür sei den Koordinatoren des Programms, insbesondere aber Dr. Helmut Hühn gedankt. Stellvertretend für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar möchte ich mich bei Corinna Deibel bedanken.

Inhalt

Einleitung: Transzendente Einheit der Zeit und geschichtliche Pluralität der Zeiten. Ein Konfliktfall um 1800	1
1. Problemaufriss	2
2. Inhaltsaufriss und methodische Vorbemerkungen	9
3. Textgrundlage	16
Erster Teil: Die reine Absenz der Zeit.	
Kants transzendente Zeitlehre	23
1. Kants kritische Grundlegung der Zeit	25
1.1. Form der Anschauung und formale Anschauung	25
1.2. Die vorreflexive Verzeitlichung der Zeit	32
1.3. Selbstverzeitlichung: Der »fließende Punkt der Gegenwart«	42
1.4. Die objektive Wirklichkeit der Zeit	46
2. Das Zeitproblem des transzendentalen Idealismus	51
2.1. Deutungskonflikt »Formale Anschauung«	51
2.2. Jacobis Kritik des Zeitapriorismus	54
2.3. Jacobis »Zeit«-Kritik als Systemkritik	59
2.4. Im »Hohlraum« der transzendentalen Zeitanschauung	66
3. Übergang zum »historischen Idealismus«	72
3.1. Das metaphysische Problem des Anfangs	72
3.2. Der Neueinsatz der Weltalterlehre: Problem(dis-)kontinuitäten	76
3.3. Schellings Abschied von den »Prämissen«	83

Zweiter Teil: Konstellationen des Umbruchs.

Schellings genealogische Zeitlehre	89
4. Schellings geschichtliche Offenlegung der Zeit	90
4.1. Zeiterfahrung und Zeitreflexion	90
4.2. Hauptmomente der ›Genealogie der Zeit‹	94
4.3. Zeit als Akt der Zeitigung	112
5. Methodologischer Exkurs: Zur offenen Form der Genealogie	115
5.1. Der Anfang in Hesiods <i>Theogonie</i>	115
5.2. Konstellation als genealogische Denkfigur	122
5.3. Κρόνος und Ζεύς: Temporale Übergänge und Zäsuren	127
6. Nachkantische ›Zeit‹-Revolutionen	136
6.1. »Umkehrung der Principien« in der <i>Ichschrift</i>	136
6.2. Verkehrung der Ordnung von Ewigkeit und Zeit in den <i>Weltaltern</i>	147
6.3. Die Vergeschichtlichung des Absoluten	158
7. Geschichtliche Zeit und ›ewige Zeit‹	168
7.1. ›Organismus‹ als Zeit- und Geschichtsordnung	168
7.2. Entgeschichtlichungstendenzen	175
7.3. Der »ungereimte Begriff einer ewigen Zeit«: Noch einmal Jacobi	189
8. Der ›Zeitkern‹ der Weltalterlehre	198
8.1. Schellings Wiederentdeckung der ›Lebenszeit‹	198
8.2. Die geschichtliche Doppelerfahrung der menschlichen Freiheit	203
8.3. Der personale Sinn von Zeit	211

Dritter Teil: Gegenwart im Konflikt.

Schellings Theorie geschichtlicher Zeiten	221
9. Zeitphilosophische Verschiebungen	222
9.1. Pluriformität der Zeit	222
9.2. Das ›ungeheure Recht‹ der Gegenwart	228
9.3. Szientifisches Zeitregime und personaler Zeitvollzug	236
9.4. καταστροφή: Der ›Einbruch‹ der Zeit	245
9.5. Monokratie und Alterität	252

10. ›Zeit‹-Konflikte: Erfahrungen geschichtlicher Dis-/Kontinuität	258
10.1. Kants Philosophie des ›Trotz dessen‹	258
10.2. Geschichtszeichen: Kant und der ›Enthusiasmus‹	263
10.3. Das ›Entsetzen‹ über den Abgrund der Zeit	270
10.4. <i>κρίσις</i> und »entschiedene Gegenwart«	276
10.5. <i>Maria Stuart</i> oder Die temporale Signatur der Unentschiedenheit	285
10.6. Polychronie und das Problem der Synchronisierung	289
11. Eigenzeiten der Moderne	299
11.1. Schellings Rückeroberung ›personaler Zukunft‹	299
11.2. ›Mitwissenschaft‹ als Zeitgenossenschaft	309
11.3. Die mitlaufende Differenz der zeitlichen Praxis	317
Schluss: Schellings Lehre von den Weltaltern und die Frage nach der Zeit bei Kant. Ausblicke auf einen exemplarischen ›Zeit‹-Konflikt der Moderne	323
Literaturverzeichnis	327
1. Primärliteratur	327
2. Forschungsliteratur	332
Namensregister	353
Sachregister	359

Einleitung: Transzendente Einheit der Zeit und geschichtliche Pluralität der Zeiten. Ein Konfliktfall um 1800

Was Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in der Urfassung der *Weltalter* von 1811 gegen den »Kantianismus« ins Feld führt, kommt einer *Umkehrung* der kritischen Philosophie gleich. Waren Raum und Zeit von Kant ins Subjekt verlegt und zu reinen Formen der sinnlichen Anschauung erklärt worden, sollen sie nun wieder in den Objekten selbst vorhanden sein. Schellings Kritik an Kant ist unüberhörbar: Die Zeit sei keine bloße Form unserer Vorstellungen, sie sei eine »innre«, den Dingen »inwohnende Zeit«:

Nicht nur dieses oder jenes Ding, z. B. der Weltkörper oder das organische Gewächs; schlechthin jedes hat seine Zeit in sich selbst, ob sie gleich in den hier genannten entfalteteter, ausgesprochener ist als in den andern; ja sollte irgend ein Ding durch den hohen Grad seiner Ungeschiedenheit ohne lebendige innre Zeit scheinen, so unterliegt es wenigstens keiner außer sich; kein Ding hat eine äußre Zeit, sondern nur eine innre, eigne, ihm eingeborne und inwohnende Zeit. Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darinn, daß er diese *allgemeine* Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die beschränkte gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird. (WA I, 78)

Wirft man daraufhin einen Blick in die *Critik der reinen Vernunft*, wird schlagartig klar, in welche Opposition Schelling sich mit seiner Kritik am »Kantianismus« tatsächlich begibt. Die Zeit, so heißt es bei Kant, sei zwar durchaus »etwas Wirkliches«, nämlich die »wirkliche Form der innern Anschauung«; gerade deswegen könne sie eines aber mit Sicherheit nicht sein: eine Bestimmung, die vom Objekt ausgeht: »Sie [die Zeit, P. N.] ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen« (KrV, A 37/B 54). Es muss also schon eine besondere Bewandtnis haben, wenn ein Nachkantianer wie Schelling drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen der Vernunftkritik offen von einem »Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit« spricht und die Statuten der transzendentalen Ästhetik auf eine derartige Weise depriviert. Kein Wort mehr von

›gegebenen Resultaten‹ und ›noch fehlenden Prämissen‹.¹ Schellings Vorstoß widerruft, und das muss zunächst überraschen, die Grundlagen der kritischen Philosophie im Ganzen.

1. Problemaufriss

In der Auseinandersetzung mit Kant bzw. dem »Kantianismus« geht es Schelling in der Sache um das, was in der Philosophie von jeher als *Realitätsproblem der Zeit* diskutiert worden ist und seinen prototypischen Ausdruck in der berühmten Paradoxie des Augustinus gefunden hat, wonach die Frage nach der Zeit zu stellen gar nichts anderes heißt, als immer schon in der Zeit zu sein und mit ihr umzugehen.² Eine Antwort auf die Frage, was die Zeit sei, kann, wie Carl Friedrich von Weizsäcker im Anschluss an Augustinus bemerkt hat, dementsprechend auch nur immer wieder deutlich machen, »was wir alle immer schon über die Zeit wissen«.³ Wie Augustinus scheint Schelling erneut die Realität der Zeit auf ihre unhintergehbare Präsenz, ihre Mitgegenwärtigkeit im denkenden Bewusstsein zurückzuführen, und schlägt dabei doch einen ganz anderen Weg ein als dieser. Denn anstatt dass die Zeit wie bei diesem einer vom Entstehen und Vergehen unabhängigen Seeleninstanz überantwortet wird, ist sie in die Eigendynamik der Dinge selbst eingelassen, und zwar als eine von Ding zu Ding je verschiedene Zeit. Jedes Ding, so lautet die These Schellings, hat seine eigene, je individuelle Zeit. Dass die Zeit in diesem Sinne *dingspezifisch* differiert, kann als die moderne Reformulierung eines sehr alten Gedankens gelten, bedient Schelling sich doch augenscheinlich einer Formulierung, die auf das alttestamentliche Wort des Predigers Salomo zurückgeht, nach dem ein jegliches Ding *seine* Zeit habe und alles Vorhaben unter dem Himmel *seine* Stunde.⁴ Nicht nur die ›alte‹, auch die ›neue‹, unsere, die moderne Zeit ist – bricht man das monochromatische Siegel, unter dem sie erscheint – durch eine irreduzible *Vielheit von Zeiten* gekennzeichnet, durch »unendlich viele Zeiten« (WA I, 81 f.). Auch in ihr bilden die Dinge noch immer ihre eigene Zeit heraus. Schelling ist indes

¹ Vgl. F. W. J. Schelling an G. W. F. Hegel, 6. Januar 1795, AA III,1, 16.

² Vgl. Augustinus, *Bekennnisse*, XI, 14.

³ Vgl. von Weizsäcker 1964a, 8.

⁴ Vgl. Pred 3,1, 1–8.

nicht der erste Autor, der in der Schwellenzeit ›um 1800‹ Zeit auf diese Weise *relationiert*, *pluralisiert* und *individualisiert* und damit den Fokus auf die geschichtliche Erfahrung einer *irreduziblen Vielheit verschiedener Zeiten und Zeitordnungen* lenkt.⁵

Es war Johann Gottfried Herder, der in seiner *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* von 1799 bereits einen ähnlichen Vorstoß gewagt hatte. Seinerseits in Auseinandersetzung mit den Grundlagen der transzendentalen Ästhetik Kants begriffen, statuiert Herder, dass »jedes veränderliche Ding das Maß *seiner* Zeit in sich« habe: »dies bestehet, wenn auch kein anderes da wäre; keine zwei Dinge der Welt haben dasselbe Maß der Zeit« (FA 8, 360). Die in kritischer Absicht verwandte, wenn auch in konzeptioneller Hinsicht durchaus verschiedene Positionierung Herders zeigt an, dass Schellings Invektive gegen den »Kantianismus« weniger unerwartet kommt, als es auf den ersten Blick scheint. Was zunächst bloß an eine der vielen Volten erinnert, die Schelling im Laufe seiner philosophischen Entwicklung vollzogen hat – Volten, die ihm das nicht immer schmeichelhafte Prädikat eingetragen haben, ein echter ›Proteus der Philosophie‹ zu sein –, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als geradezu exemplarischer Fall eines komplexen Erfahrungswandels, der sich an der Schwelle zum 19. Jahrhundert vollzieht und seit Arthur Oncken Lovejoy mit dem Begriff der Verzeitlichung (*temporalizing*) verschlagwortet wird.⁶ Zu den einschneidenden, zeitmodalisierenden Erfahrungen um 1800 gehören – hier bloß stichwortartig – die Erfahrung eines beschleunigten sozialen Wandels, eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbruchs und eines umfassenden wissenschaftlichen Aufbruchs.⁷ Zeit wird im Zuge dieses komplexen Erfahrungswandels auf einmal anders erfahren. Die Gegenwart, in der man lebt, scheint sich auf irreversible Weise verändert zu haben: Dasjenige nämlich, was sich verändert hat, ist die Struktur der Veränderung selbst. Es ist nicht der bloße Bruch, die Differenz, welche die Erfahrung von Zeit und Gegenwart um 1800 so fundamental anders macht. Unumkehrbar an der erfahrenen Veränderung ist, dass sich die Veränderung *permanent* vollzieht, dass sie als radikale Diskontinuität ins Denken und in die Lebenswirklichkeit eindringt. Die Zeit der Gegenwart steht nicht mehr bruchlos zur Verfügung: Sie gibt sich über-

⁵ Vgl. Gamper/Hühn 2014.

⁶ Vgl. Lovejoy 1936.

⁷ Vgl. Koselleck 1989; Luhmann 1975; Oesterle 2002; Oesterle 1985.

haupt nur noch zu erkennen als *geschichtliche Gegenwart*, die im Konflikt mit anderen, reagiblen Zeiten steht und damit fortlaufend unter Legitimationsdruck gerät.⁸

Schellings nicht weniger als Herders Einlassungen zum Problem der Zeit bei Kant scheinen genau aus diesem historischen Erfahrungswandel heraus motiviert zu sein. Ihre ›Zeit‹-Kritik lässt sich geradezu als Reaktion auf einen historischen Erfahrungswandel verstehen, in dem es zu unterschiedlichen *Verzeitlichungsschüben* kommt, wobei schon die ›kopernikanische Wende‹ Kants, Zeit nicht mehr als Newton'schen ›Behälter‹, sondern als Grundverfassung menschlicher Subjektivität zu verstehen, als maßgeblicher Anstoß für die folgende Entwicklung einer *reflexiven Verzeitlichung der Zeit* gelten kann.⁹ Auch Kants am Modell der Mathematik und Naturwissenschaften orientierte Zeittheorie reagiert schon auf eine Facette dieses Erfahrungswandels, auf »Erfahrungsdruck« und »Empirisierungszwang« als den Bedingungen, unter denen eine moderne Naturwissenschaft sich nur herausbilden kann.¹⁰ Bereits das Reflexivwerden der Zeit als Form unserer sinnlichen Anschauung, als geregeltes Nacheinander, als Vorstellungsabfolge, ist als erster Schritt in Richtung auf eine *radikale Verzeitlichung aller Lebensbereiche* zu verstehen.¹¹ Verzeitlichung zu Ende zu denken, kann für Schelling wie für Herder deshalb nicht bedeuten, die transzendente Wende Kants in irgendeiner Weise ›rückgängig‹ zu machen. Nichts läge in diesem Fall ferner. Es kann höchstens bedeuten – und gerade hierin liegen die noch zu hebenden Potenziale ihrer ›Zeit‹-Kritik –, dem Zeitregime einer unendlichen, homogenen und kontinuierlichen Zeitabfolge, wie es sich im Anschluss an Kants Konzept einer linearen Zeit herausbildet, eine erfahrungsgesättigte Kritik entgegenzuhalten, die es auf Umfang und Grenzen hin befragt und ihm seinen Ort innerhalb einer Pluralität verschiedener Zeiten und Zeitordnungen zuweist.¹² Genau dafür

⁸ Vgl. dazu Neumann 2018.

⁹ Vgl. Sandbothe 1997.

¹⁰ Lepenies 1978, 16 f.

¹¹ Vgl. dazu Stockhorst 2006.

¹² Unter einem ›Zeitregime‹ lässt sich mit Aleida Assmann ein »Komplex kultureller Vorannahmen, Werte und Entscheidungen, der menschliches Wollen, Handeln, Fühlen und Deuten steuert, ohne dass diese Grundlagen vom Individuum selbst bewusst reflektiert werden«. Jede Zeitordnung, so die implizite Annahme, bringe in der Moderne ihre eigene kulturelle Semantik hervor. Im Fall der kantischen ›Zeit‹ betrifft dies allem voran die kulturelle Praxis des Messens, Rechnens und Vergleichens, also die Fähigkeit zur abstrakten, formalisierten Zeitvorstellung. Im Fall der ›Zeit‹ Schel-

argumentieren Schelling und Herder letztlich: für eine Eigenzeitlichkeit der Erfahrungswelt, die unterschwellig zur Zeitlichkeit einer am bloßen Reißbrett der Erkenntnis entworfenen Objektwelt verläuft.¹³ Insofern hat die Kritik System, spiegeln sich in Schellings und Herders Invektiven erfahrungsgeschichtliche Prozesse der *Relativierung*, *Pluralisierung* und *Individualisierung* von Zeit wider.¹⁴

Worin, so gilt es nun aber zu fragen, besteht das *philosophische* Problem, auf das die Pluralität verschiedener Zeiten und Zeitordnungen Schelling zufolge eine Antwort sein soll? Worin genau liegt der »Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit«, den es durch den Verweis auf ihre »*allgemeine* Subjektivität« zu korrigieren gilt? Hatte Kant nicht durch den Erweis der transzendentalen Idealität der Zeit Newtons Theorie der absoluten Realität der Zeit zu den Akten der überkommenen Metaphysik gelegt? Und war nicht gerade die Beschränkung der Zeit auf ihre empirische Realität, auf die Schelling anspielt, wenn er von der »beschränkte[n]« Zeit des »Kantianismus« spricht, die Bedingung der Möglichkeit dafür gewesen, den Begriff einer objektiven Erfahrung auf der einen Seite gegen den Skeptizismus Humes zu verteidigen, ohne dabei auf der anderen Seite einem Dogmatismus Wolff'scher Prägung zu verfallen? Was heißt hier aber »empirische Realität«? Und wie begründet Kant die transzendente Idealität der Zeit? Eine transzendente Deduktion der Zeit hat die Vernunftkritik nicht aufzuweisen, soviel steht dem Buchstaben nach fest. Was es gibt, ist lediglich eine transzendente und metaphysische Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit. Wie aber »anfangen« mit solch einer »Lücke« im System? Hatte dergestalt nicht schon Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* behauptet, dass der Begriff der Zeit entscheidend sei für das »System der *Wissenschaftslehre*, so wie überhaupt für allen *Idealismus*« (GA IV,2, 124)? Und kann nicht auch das spätere Votum Schellings aus der Vorlesung über das *System der Weltalter* von 1827, wonach die Zeit der »Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie« zu sein habe, als belastbares Indiz dafür gelten, dass es sich bei der hier angezeigten Frage nach der Realität

lings und Herders beträfe dies vor allem die Praxis des Handelns und Erzählens, also das personale Zeit- und Geschichtsdenken (Assmann 2013, 19).

¹³ Selbst Fichte gelangt in seinem Spätwerk zu der Einsicht, dass sich das »Zeitleben« in einzelne Momente des wirklichen Lebens aufspalte: »Es giebt nicht eine einzige Zeit, sondern es giebt Zeiten, und Zeitordnungen über Zeitordnungen und in Zeitordnungen« (GA I,8, 75).

¹⁴ Vgl. Jordheim 2011.

der Zeit um eine Problematik handelt, die der nachkantischen Frage nach den Ermöglichungsbedingungen eines Systems der reinen Vernunft so grundlegend eingeschrieben ist, dass sich »ohne bestimmte Erklärung von der Zeit« nicht einmal ansatzweise eine »verständliche Entwicklung« (Schelling 1827/28, 16) eines solchen Systems wird geben lassen? Wie aber steht es um eine »bestimmte Erklärung von der Zeit« bei Kant? Weither ist es damit anscheinend nicht, schaut man sich in der *Kritik der reinen Vernunft* um: »So fehlt, was Zeit und Raum betrifft, allein schon eine Antwort auf die Frage: Warum gibt es davon ausgerechnet zwei?«. ¹⁵ Besieht man sich die Sache also genau und berechnet zudem mit ein, dass Schelling schon immer ein »problemoffenes Gespür« für die entscheidenden Fragen der Transzendentalphilosophie Kants hatte, so wird man auch in diesem Fall feststellen können, dass Schellings Kritik an der Zeitlehre Kants nicht nur einen neuralgischen Punkt der Konzeption selbst berührt, sondern ins Problemzentrum transzendentaler Subjektivitätswürfe um 1800 vorstößt. ¹⁶

Verbunden mit der Kritik am formalen Vorstellungscharakter der Zeit ist bei Schelling nicht die Forderung nach einer von Kant nicht geleisteten und in diesem Sinne erst nachzuliefernden ›Deduktion der Zeit‹. Im Gegenteil: Eine ›Zeit‹-Deduktion, wie sie der transzendente Idealismus in Aussicht stellt, würde geradewegs darauf hinauslaufen, die Zeitlichkeit der Subjekte und damit die Zeit zuletzt selbst aufzuheben. Schelling schwebt etwas ganz anderes vor: eine »Genealogie der Zeit« (WA I, 75), eine *erfahrungsgesättigte Metaphysik der Zeit- und Weltentstehung*. Schelling versucht nicht länger, die Zeit aus einem überzeitlichen Prinzip zu deduzieren. Um dem »geschichtlichen Eigensinn des Urteilens und Handelns« gerecht zu werden, der »Eitelkeit« dessen, was nach Schellings eigenen Worten eines »wahrhaften Zweckes ermangelt« (SW XIII, 7), darf die Zeitlichkeit der Subjekte gerade nicht wieder in die Ewigkeit des Absoluten – *sub specie aeternitatis* – aufgehoben werden, sondern muss geschichtlich aufweisbar bleiben: *mikrogeschichtlich* als die Zeit eines je Einzelnen, *makrogeschichtlich* als die Zeit einer jeweiligen geschichtlichen Gegenwart. ¹⁷ Es ist die geschichtliche Erfahrung der Diskontinuität, die Schelling gegen Kant und die metaphysische Tradition geltend macht,

¹⁵ Prauss 2015, 13.

¹⁶ Sandkaulen 2004a, 35.

¹⁷ Sandkaulen 2011, 272a.

eine Form der *Zeitpraxis*, die nicht mehr die klassische Frage stellt, was Zeit denn nun ›eigentlich‹ sei, sondern im ureigensten Interesse praktischen Handelns und seiner geschichtlichen Aneignung fragt: »[W]as ist gewesen? und was wird sein?« (WA III 1, 191).

Als besonders vielversprechend stellt sich Schellings Zeitdenken also in dem Maße heraus, wie es im Versuch einer spekulativen Grundlegung der Zeit auf reale Zeiterfahrungen bezogen bleibt: Schelling liefert zwar eine spekulative Analyse der Zeitenstehung, stößt dabei aber auf eine zeiterzeugende Kraft, welche die abstrakte Frage nach dem Ursprung der Zeit in die konkrete Frage nach dem praktischen Umgang mit ihr transformiert. Die Bestimmung des Begriffs der Zeit erfolgt über die Praxis der Zeit selbst, kann auch nur von dorthier, in den gewordenen Strukturen praktischer Selbstverhältnisse wiederum geschichtlich erschlossen werden. Es ist die geschichtliche Erfahrung, die bei Schelling jeder begrifflichen Bestimmung von Zeit zuvorkommt, ein unvordenkliches Geschehen, das von Kants nach dem Vorbild der Mathematik und der reinen Naturwissenschaften entworfene Zeitlehre so wenig berührt wird, dass man meinen könnte, es spiele für das Selbst- und Weltverständnis des Menschen, um das es schließlich auch ihm gehen muss, gar keine Rolle. Dabei prägen gerade geschichtliche Entscheidungen, seien sie individuell oder kollektiv, sei es im Urteils- oder im Handlungsvollzug, unsere eigene Daseinserfahrung, und zwar einerseits als Erfahrungen der Freiheit, andererseits aber auch als Erfahrungen des Ungewissen, Neuen, oft sogar Schrecklichen.¹⁸ Urteilen und Handeln sind, um es mit Hannah Arendt zu sagen, die Tätigkeiten, in denen Menschen auf verschiedene Weise die »personale Einzigartigkeit ihres Wesens« zum Vorschein bringen.¹⁹ Und es sind gerade Erzählungen und keine Deduktionen, in denen das zeitlich entzweite Davor und Danach, der geschichtliche Lebenszusammenhang, die uns zustoßende und (un-)bewältigte Erfahrung dargestellt werden kann.²⁰

Schelling stellt nun gerade diese geschichtlich hervorgetretene, im Zwiespalt von Alt und Neu sich formierende, von Diskontinuitäten durchzogene Erfahrung ins Zentrum seiner Zeitanalyse: Die Zeit prä-

¹⁸ Vgl. Gadamer 1987c.

¹⁹ Arendt 1960, 169.

²⁰ Schellings *Weltalter*-Projekt weist in diesem Punkt überraschende Ähnlichkeiten zu narratologischen Ansätzen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts auf, wie man sie beispielhaft bei so unterschiedlichen Autoren wie Agamben, Benjamin, Blumenberg, Ricœur und Rorty findet. Vgl. jüngst dazu auch Hutter 2017.

sentiert sich uns von jeher als eine *Differenzerfahrung im Vollzug*. Der Fokus auf den diskontinuierlichen Vollzug von Zeit zeichnet Schellings Zeitkonzeption dabei im Grunde noch gegenüber einer primär am kontinuierlichen Zeiterleben orientierten Zeitkonzeption à la Bergson aus, mit der sie in kant-kritischer Absicht in anderer Hinsicht zentrale Parameter teilt.²¹ Der Fokus auf die geschichtliche Erfahrung ist es, der Schellings Kant-Kritik neben der von Bergson zu einer für die moderne Zeitphilosophie zentralen Streitsache macht und die Fragen in systematischer Hinsicht vorgibt: Aus welcher Zeit bezieht der Mensch sein grundlegendes Selbst- und Weltverständnis: aus der geschichtlichen Zeit, in der wir von jeher *urteilend* und *handelnd* begriffen sind, Entscheidungen vollziehen, Verantwortung übernehmen, für uns und für andere, und mit den Folgen dieser Entscheidungen leben müssen, oder aus der rein formalen Zeit, mit der wir *rechnend*, *messend* und *vergleichend* umgehen?

Angesichts solcher zentralen Fragen ist es das Ziel der vorliegenden Studie, Schellings ›Genealogie der Zeit‹ im Ausgang von Kants Zeitlehre problemgeschichtlich wie argumentativ zu rekonstruieren und in Auseinandersetzung mit ihr systematisch zu explizieren. Die Antwort, die Schelling auf die strukturellen Defizite der kritischen Zeitlehre zu geben versucht, bewegt sich zwar von vornherein auf einem anderem – spekulativen – Niveau. Das bedeutet allerdings nicht, dass man nicht versuchen kann und sollte, seinen genealogischen Ansatz im Ausgang von denjenigen Problemen in den Blick zu bekommen, die sich, hat man einmal die Folie der Vernunftkritik aufgelegt, im Ausgang von Kant stellen. Vor dem Hintergrund von und in Konfrontation mit Kants kritischer Grundlegung der Zeit verspricht gerade Schellings Zeitdenken einerseits originäre Einsichten in die Zeitkonzeption Kants sowie den tief im Zeitproblem verwurzelten Systemdiskurs um 1800 zu geben, andererseits aber auch bzw. in eins damit eine in gegenwärtigen Debatten oft unterschlagene Dimension, und zwar die *Geschichtlichkeit der Zeit* bzw. die *Zeitlichkeit der Geschichte* zu erkunden. Zeit tritt nie singular auf und ist schon in gar keinem Fall gegeben. Zeit wird immer wieder neu, in Differenz zu anderen Zeiten geschichtlich-praktisch von uns hervorgebracht und widerfährt uns auf irreversible Weise im Prozess der Hervorbringung selbst; ihre Darstellungsform ist die nur selber in der und durch

²¹ Vgl. Bergson 1889.

die Zeit zu realisierende Erzählung.²² Als Kategorie ist Zeit nicht allein der Theoretischen Philosophie zuzuordnen; sie gehört gleichermaßen in den Bereich der Praktischen Philosophie. Zeitverhältnisse sind praktische Verhältnisse geschichtlich-personaler Art. Fluchtpunkt der vorliegenden Überlegungen bildet darum die Konzeption einer *personalen Eigenzeit*, deren Umrisse es in den *Weltaltern* im Ausgang von exemplarischen Erfahrungen geschichtlicher Diskontinuität als Kategorie einer *handlungs- und erzählungsbasierten Geschichtszeit* erstmals herauszuarbeiten gilt.

2. Inhaltsaufriß und methodische Vorbemerkungen

Der erste Teil der Studie ist dem vielschichtigen und keineswegs immer stringenten Begründungsgang einer kritischen Grundlegung der Zeit bei Kant gewidmet. Im Zentrum steht dabei das Verhältnis von Form der Anschauung und formaler Anschauung als die unbeantwortete Frage danach, wie die Einheit der Anschauung transzendental zu denken sei. Kant behauptet zwar in der transzendentalen Ästhetik, die Zeit sei nichts anderes als die Form des inneren Sinns, unweigerlich wirft das aber die Frage auf, ob sie damit auch schon die *wirkliche* Form der sinnlichen Anschauung ist. Was verbürgt, anders gesagt, die objektive Gültigkeit der Zeit in Ansehung der Erscheinung, die *Übereinstimmung* der formalen Einheit der Anschauung als Form des inneren Sinns mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption? Der erste Teil der Studie möchte zeigen, dass Kant mit der Lehre von der formalen Anschauung in der transzendentalen Logik gerade versucht hat, eine Antwort auf diese Frage zu geben, eine Antwort, die dergestalt aber zugleich ins Problemzentrum der kritischen Philosophie hineinführt, insofern sie die Frage nach der von Kant ansonsten so strikt aufrecht erhaltenen kategorialen Unterscheidung von Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand berührt. Sind die Anschauungsformen von Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik noch a priori gegeben, weist Kant sie in der dafür einschlägigen Fußnote in § 26 als Gegenstände einer ihre formale Einheit begründenden transzendentalen Synthesis des Verstandes aus. Können Raum und Zeit dieser Lehre zufolge dann aber überhaupt noch a priori gegeben sein oder sind nicht vielmehr – samt

²² Vgl. Gadamer 1986; Hammer 2011; Schmidt-Biggemann 2018.

dem Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, das sie enthalten – als Produkte des Verstandes anzusehen? Und wenn das der Fall ist: Würde die verstandesmäßige Bedingtheit der Formen von Raum und Zeit nicht der kategorialen Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand auf eine Art und Weise widersprechen, die das Fundament der kantischen Vernunftkritik im Ganzen untergräbt? Das Anliegen des ersten Teils der Studie ist es nicht, zu einer abschließenden Beurteilung der kritischen Grundlegung der Zeit bei Kant zu kommen. Dies sei anderen Untersuchungen überlassen, die sich dem Zeitproblem bei Kant in singulärer Weise widmen.²³ Anliegen der vorliegenden Studie ist es vielmehr, die problematischen Fragen auf dem Gebiet der kritischen Zeitlehre anzuzeigen und damit den problemgeschichtlichen Weg zu weisen, der Schellings genealogischer Zeitlehre vorausliegt. Hierzu ist neben Kants Vernunftkritik aber auch die radikale Vernunftkritik Jacobis einzublenden. Erst durch sie, so die Überlegung, wird das Motiv deutlich, dass Schelling dazu bewegt, die Blickrichtung in den *Weltaltern* radikal umzukehren.

Die Einbeziehung Jacobis basiert auf der Einsicht, dass Jacobis Denken eine entscheidende Formationsbedingung sowohl des Schellings'chen Denkens wie auch der klassischen deutschen Philosophie insgesamt darstellt.²⁴ Wo immer es Perspektivverläufe innerhalb der nachkantischen Philosophie nachzuzeichnen gilt, sind die Wege, die Jacobi eingeschlagen hat, Knotenpunkte theoriegeschichtlicher Orientierung.²⁵ So auch im vorliegenden Fall: Jacobis von Spinoza *Ethik* aus entwickelte fundamentale Kritik am Typus einer »Metaphysik aus bloßer Logik« (JW 2,1, 388) entzündet sich bei Kant nicht zuletzt auch an der »Zwitterstellung« von Raum und Zeit, Formen der Anschauung und formale Anschauungen zugleich zu sein. Ungeklärt bleibe bei Kant, wie die Zeit überhaupt in die Zeit komme. Ein Problem, das seine Brisanz in der Darstellung Jacobis vor allem dadurch

²³ Vgl. Michel 2003.

²⁴ Vgl. Sandkaulen 1990; Sandkaulen 2000.

²⁵ Wie wirkmächtig Jacobis Vernunftkritik von Beginn an für Schelling offenbar gewesen ist, spricht sich in einem Brief an seinen Verleger Perthes aus, in dem es heißt: »Wie mächtig hat er [Jacobi, P. N.] zum voraus in Alles eingegriffen, was unserem Zeitalter indeß wichtig geworden ist; ebendeßwegen glaube ich, daß Er – der Erste, der dieß alles so gewaltig anregte, auch der Letzte seyn wird, der das entstandne Chaos wieder ordnet« (F. W. J. Schelling an F. Perthes, 3. Juli 1798, AA III,1, 172). Vgl. dazu auch Schick 2013.

erhält, dass es sich Jacobi zufolge um ein Problem handelt, das theoretisch überhaupt nicht gelöst werden kann: Zeit ist unhintergebar, präsent nur in Form des Handlungsvollzugs. Hier aber zeigt sich aus Sicht der vorliegenden Studie die Möglichkeit, Licht in Schellings allzu oft bloß als dunkel verschrieener ›Genealogie der Zeit‹ zu bringen. Denn wenn im transzendentalen Idealismus und darüber hinaus ungeklärt bleibt, ob und auf welche Weise ein Anfang der Zeit überhaupt zu denken ist, dann scheint eine ›Genealogie der Zeit‹, welche die Frage nach dem Ursprung der Zeit suspendiert, indem sie die Zeit immer schon aus ihren geschichtlich-praktischen Bezügen zu anderen Zeiten begreift, sich geradezu als Antwort auf das transzendentalphilosophische Problem des Anfangs zu verstehen, wie es auch Jacobi angestachelt durch Spinoza bei Kant gesehen hat. Im Ausgang vom transzendentalen Ansatz Kants lässt sich der genealogische Ansatz Schellings also genau in dem Maße in den Blick nehmen, wie man dessen Kritik am formalen Charakter der Zeit mit der Kritik an der Anfangslosigkeit transzendentalphilosophischen Systemdenkens verbindet. Die ›Zeit-Kritik, die Schelling vorbringt, ist – hierin aufs Engste derjenigen Jacobis verwandt – *Systemkritik in nuce*.

Auf Grundlage der im ersten Teil herausgearbeiteten Probleme gilt es im zweiten Teil der Studie, Schellings ›Genealogie der Zeit‹ argumentativ zu rekonstruieren. Leitend für die Rekonstruktion ist das Motiv der *Verkehrung*: Kants kritische Zeitlehre, die mit dem Anspruch auftrat, radikale Wende der Metaphysik zu sein, wird von Schelling seinerseits gewendet. Die Zeit ist nicht bloß in den Subjekten vorhanden, sie wird vielmehr erst durch die zeitigende Freiheit der Subjekte hervorgebracht. Sind Zeit und Subjektivität aber gleichursprüngliche Prinzipien, dann muss, was sich dergestalt als Verkehrung ihres Verhältnisses beschreiben lässt, sich auch auf der nächst höheren Abstraktionsebene, dem Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, niederschlagen. Und genau das ist der Fall: Schelling stellt in den *Weltaltern* der Ewigkeit die Zeit als *eigenständiges Prinzip* gegenüber. Die Zeit ist nicht länger von der Ewigkeit als Zeit gesetzt, wie man es von den klassischen Zeitphilosophien von Platon bis zum frühen Schelling erwartet. Das Verhältnis stellt sich geradezu umgekehrt dar: Die Ewigkeit existiert nicht von selbst, sie existiert nur durch den Vollzug von Zeit hindurch. Dementsprechend stellt die Zeit auch keine *Privation* der Ewigkeit dar. Sie ist vielmehr als eine *Provokation* derselben zu verstehen. Denn in dem Maße, wie die Zeit der Ewigkeit als ein selbstständiges Prinzip gegenübertritt, ist bereits

in der Ewigkeit eine ›Zeit‹ gesetzt; eine Zeit vor aller Zeit, eine vorgeschichtliche Zeit, die erst dann zur realen, geschichtlichen Zeit wird, wenn sie durch einen Akt der Scheidung in ihre Perioden auseinandergetrieben wird und als Gegenwart im polaren Spannungsfeld von Vergangenheit und Zukunft erscheint.

Ob und auf welche Weise Schelling mit einer so verstandenen *positiven Verkehrung der Ordnung von Ewigkeit und Zeit* auf methodischer Ebene einen Ansatz zur Lösung des von Jacobi aufgeworfenen Problems bereitstellt, wird am Ende des zweiten Teils der Studie zu diskutieren sein.²⁶ Zu fragen ist vor allem danach, ob es sich bei den *Weltalter*-Fragmenten tatsächlich um die »Geburtsstunde des historischen Bewußtseins« handelt, wie Wolfgang Wieland betont, oder ob mit Axel Hutter nicht vielmehr davon auszugehen ist, dass das von Wieland anvisierte Projekt einer radikalen Geschichtlichkeit durch die ständige Überblendung von Individual- und Universalgeschichte in den *Weltalter*-Fragmenten nicht auf halber Strecke steckenbleibt.²⁷ Auch wenn Hutter betont, dass Schelling bereits in den *Weltaltern* die für seine spätere Philosophie maßgebliche Grundüberzeugung gewonnen habe, dass der eigentliche Gegenstand der Philosophie Ereignis- oder Geschehenscharakter besitze, wird gegen ihn festzuhalten sein, dass sich die Rede von der geschichtlichen Existenz des Menschen durchaus auch in der Weltalterphilosophie verteidigen lässt; Wielands Ansatz wird dahingehend zu modifizieren sein, dass sich die Zeitanalyse, die Schelling vorlegt, methodisch in noch sehr viel stärkerem Maße von der geschichtlich-konkreten Zeitpraxis her beschreiben lässt; die Frage nach der Verfasstheit der Zeit bliebe ohne die Erfahrung geschichtlicher Negativität, des Hineingehaltenseins in

²⁶ Unerörtert muss die Frage bleiben, ob und auf welche Weise das *Weltalter*-Projekt in der Spätphilosophie fortgesetzt wird. Grundsätzlich plädiert die vorliegende Arbeit mit Aldo Lanfranco für eine Entdramatisierung der Rede vom ›Scheitern‹. Fruchtbarer für eine *Weltalter*-Lektüre ist es, die wiederholten ›Umkehrungen‹ in Schellings Denken auf ihre inneren Aporien hin zu befragen. Zur Rezeptionsgeschichte des ›Scheitern‹-Theorems in der Schelling-Forschung nach 1945 vgl. Lanfranco 1992 sowie ders. 1996. Interessanterweise führt Lanfranco in diesem Zusammenhang auch ein Zitat von Schelling selbst an, das die Unabgeschlossenheit des Werkes thematisiert und so versucht, ihr eine systematische Pointe zu geben: »Der ein Werk, das in seiner Seele lag, vom ersten verschlossenen Keim bis zur vollkommenen Gestalt ausgebildet, der im Kampf mit einer unbezwinglich scheinenden Natur dennoch zur Klarheit gelangt, der etwa mag urtheilen. Leute ohne geistige Erfahrung können hier nichts richten« (WA I, 102).

²⁷ Wieland 1956, 9; Hutter 1996, 121.

die Geschichte, für Schelling am Ende genauso abstrakt und leblos wie die mechanische Zeitauffassung, gegen die sie sich in systematischer Hinsicht zu behaupten sucht. Insbesondere hier, so wird sich zeigen, ergibt sich die Möglichkeit, Schellings Kritik an Kants Begriff einer rein formalen Zeit aus dem Binnenraum der klassischen deutschen Philosophie herauszulösen und in zeitphilosophischer Sicht als eine Theorie geschichtlicher Zeiten zu reformulieren, die einen Beitrag zur aktuellen Zeit- und Moderneforschung zu leisten vermag. Da Schelling seine Zeitkonzeption selber unter das Motiv des geschichtlichen Neuanfangs gestellt hat, besteht diese Möglichkeit nicht ›auch‹, die Aktualisierung ist ihr von jeher eingeschrieben.

Gefragt werden soll im dritten Teil der Studie also danach, ob und auf welche Weise die Kritik, die Schelling in historisch exemplarischer Weise gegen Kant vorbringt, für die gegenwärtige Zeitforschung fruchtbar gemacht werden kann, und was das systematische Interesse umgekehrt wiederum über den historischen Problembestand verrät. Entscheidend, um diesen Schritt zu tun, ist in methodologischer Hinsicht die Einsicht, dass philosophischer Konzeption eine *multiple innere Verfassung* zukommt, wie Dieter Henrich es formuliert: Auch Werke befindet sich *im Werden*.²⁸ Henrich zufolge reicht es nicht allein aus, philosophische Konzeptionen problemgeschichtlich zu motivieren oder argumentativ zu rekonstruieren, um ihre innere Verfasstheit zu verstehen. In den Blick kommen müssen auch jene Potenziale, die dann sichtbar werden, wenn man eine philosophische Konzeption in den systematischen Zusammenhang stellt, in den sie thematisch und methodisch gehört, und sie in dieser Weise *historisch dekontextualisiert*. Wenige Konstellationen exponieren die Frage nach der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins so beziehungsreich wie die zwischen Schelling und Kant.²⁹ Als ausgesprochen innovativ stellt sich Schellings ›Zeitkritik‹ nämlich insofern dar, als sie mit einer Theorie individuell verschiedener Zeiten, oder eben: verschiedener ›Weltalter‹, zugleich einen Grundkonflikt der modernen Zeitphilosophie formuliert, den man vorläufigerweise als einen Konflikt zwischen ›linearer Zeit‹ und ›dimensionierter Zeit‹ beschreiben kann.³⁰ Während Kant nur eine Zeit und aufgrund deren Schematisierung durch den reinen Verstand

²⁸ Vgl. Henrich 2011, 111.

²⁹ Vgl. Adolphi 2004, 360.

³⁰ Vgl. Sandbothe 2004.

auch nur *einen* Modus der Zeiterfahrung kennt, und zwar den der gemessenen, gezählten Zeit, erhebt Schelling die Frage nach der Gleichzeitigkeit von »verschiedenen Zeiten« (SW VIII, 302), also die Frage nach der *Pluralität geschichtlicher Zeiten* zum Problem der Bestimmung dessen, was Zeit ist. Blickt Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit einer objektiven, kontinuierlichen Vorstellungsabfolge, problematisiert Schelling die Ermöglichungsbedingungen einer personalen, von realen Diskontinuitäten durchzogenen Temporalität unseres Daseins.³¹ Exemplarisch ist dieser Konflikt in genau dem Maße, wie an einer besonderen, hier historischen Konstellation ein allgemeines, für die Moderne entscheidendes und bis heute unabgeklontes Problem sichtbar wird, die Frage nach der Einheit der Zeit in der irreduziblen Vielfalt ihrer verschiedenen Zeitformen.³² Schelling verschärft diesen Konflikt sogar noch einmal, indem er radikal mit der für die klassische Zeitphilosophie einschlägigen Vorstellung bricht, die Zeit könne ihrem Wesen nach überhaupt nur eine einzige – *singuläre* – Zeit sein, in der das Dasein bloß vorkommt, nicht aber in der es sich als Dasein respektive als Person unter anderen Personen überhaupt erst geschichtlich herausbildet. Zeit steht für Schelling von jeher im Plural ›Zeiten‹: ein Grund, warum es neben Herder gerade der sonst so ›sperrige‹ Schelling ist, der in der neueren Zeit- und Moderneforschung mit großem Interesse zur Kenntnis genommen wird.³³ Was in diesem für die Moderne exemplarischen ›Zeit‹-Konflikt genau unter einer ›linearen‹ und einer ›dimensionierten Zeit‹ zu verstehen ist, und wie sich beide Zeitformen zueinander verhalten, und vor allem: wie Schelling die Zeit überhaupt als Ganze in den Plural setzt, diese und andere Fragen werden unter Rückgriff auf die Ergebnisse des ersten und zweiten Teils im dritten Teil der Studie zu explizieren sein.³⁴

³¹ Die thematische Nähe zu Heideggers Interpretation der Frage nach der Zeit liegt auf der Hand, soll aber in der vorliegenden Studie nur randständig verfolgt werden. Zur Konstellation ›Heidegger–Schelling‹ (unter zusätzlicher Berücksichtigung Jacobis) vgl. insbesondere Sommer 2015, Gadamer 1987b, Iber 1998.

³² Vgl. Brüggemann 2015; Schneider/Brüggemann 2011.

³³ Vgl. Gamper/Hühn 2014, 30 f.

³⁴ Es ist erstaunlich, dass es sich hierbei nach wie vor um ein Desiderat der Schelling-Forschung handelt. Vgl. dazu Sollberger 1996, 318: »Eine nähere Untersuchung zur Zeitkonzeption Schellings hätte zu zeigen, in welcher Weise aus Schellings enger Verknüpfung der Zeit mit Entschiedenheit, Geschichte und Positivität, lagezeitliche Bestimmungen und Zeitmessungen letztlich in modalzeitlichen Bestimmungen begründet sind«. Ob es sich um ein Fundierungsverhältnis von lagezeitlichen und mo-

Erst wenn man die Positionen Schellings und Kants gegeneinander profiliert, anstatt sie gegeneinander auszuspielen, kann aus der kritischen Distanz, in der sie zueinander stehen, die Reichweite des jeweiligen Ansatzes und seine Grenzen in den Blick kommen und ein Inbeziehungsetzen beider Positionen im Sinne einer geschichtlichen Verschiebung der Problemlage möglich werden. Den methodischen Leitfaden, welcher der Arbeit zugrunde liegt, bildet dementsprechend ein *Sichtbarmachen der Strategien*, mit denen Kant und Schelling – aus unterschiedlichen Richtungen kommend – jeweils versuchen, dem Realitätsproblem der Zeit angesichts des eingangs beschriebenen historischen Erfahrungswandels gerecht zu werden. Erst durch eine so zu bezeichnende *agonale Erhellung* der verschiedenen Ansätze kann einerseits die Zeittheorie Kants gegen eine zu vereinseitigende ›Zeit‹-Kritik Schellings verteidigt und andererseits das Zeit- und Geschichtsdenken Schellings für die weitere Zeit- und Moderneforschung fruchtbar gemacht werden. Der Untertitel der vorliegenden Studie zielt in dieser Hinsicht auf ein Doppeltes ab: Die Lehre von den Weltaltern bei Schelling und die Frage nach der Zeit bei Kant sind einander nicht einfach nur entgegenzusetzen, so als hätte man es mit zwei disparaten Zeitmodellen zu tun, die sich problemlos voneinander abgrenzen ließen. Schellings personales Zeit- und Geschichtsdenken gewinnt seine kritische Dimension vielmehr überhaupt erst in dem Maße, wie es in seiner Absetzungsbewegung von Kants linearer Zeitvorstellung zugleich auf diese bezogen bleibt. Dieser agonale Zug macht es zu einer der vielschichtigsten ›Zeit‹-Kritiken der Moderne. Vielschichtig deshalb, weil die geschichtliche Dimensionierung der Zeit, auf die Schelling abhebt, die Herrschaft der Zeit voraussetzt und sie weiter forciert. Die geschichtliche Pluralisierung der Zeit macht die Frage nach ihrer transzendentalen Einheit nur umso dringlicher, wie diese durch jene immer wieder in einen tragischen Konflikt mit sich selbst hineingezogen wird.

dalzeitlichen Bestimmungen handelt, wie Sollberger hier vorschlägt, oder ob nicht der konflikttheoretische Ansatz jedes Begründungsverhältnis von vornherein unterläuft, wird im Gang der Studie eingehender zu prüfen sein.

3. Textgrundlage

Schellings Werk *Die Weltalter* ist ein Fragment, und zwar in doppelter Hinsicht. Fragment sind die *Weltalter* nicht nur, weil sie unvollendet geblieben sind. Fragment sind sie auch deshalb, weil der gesamte Umfang des Konvuluts bis heute nicht bekannt ist. Von ursprünglich mindestens zwölf Entwürfen gibt es heute noch drei erhaltene Fassungen: *Die Weltalter* von 1811, 1813 und 1814/15. Letztere Fassung wurde von Schellings Sohn Karl Friedrich August in den Band VIII der *Sämtlichen Werke* aufgenommen. Die Fassungen von 1811 und 1813 wurden 1946 von Manfred Schröter veröffentlicht und stammen aus dem im Zweiten Weltkrieg bei einem Bombenangriff zerstörten Münchner Nachlass. Klaus Grotzsch hat 2002 zudem in Form einer Vorausedition Manuskripte aus dem Berliner Nachlass herausgegeben. Die aus der Zeit zwischen 1810 und 1820/21 stammenden Manuskripte zu den *Weltaltern* bilden den wohl umfangreichsten Teil des noch erhaltenen Nachlasses; vieles ist noch nicht ediert. Die Ausgangsbedingungen für eine historisch-systematische Rekonstruktion sind demnach denkbar schlecht, und dennoch soll der Versuch gewagt werden, anhand derjenigen Texte, die zur Verfügung stehen, Schellings genealogischen Ansatz Profil zu verleihen. Die Untersuchung wird sich dabei hauptsächlich auf die erste Fassung von 1811 konzentrieren: In keinem anderen *Weltalter*-Entwurf verankert Schelling die Zeit so ›tief‹ im Absoluten wie hier, in keinem anderen Fragment wird die menschliche Zeiterfahrung methodisch so reflektiert ins Zentrum der Zeitanalyse gestellt. Auch Christian Iber hält in diesem Sinne fest, dass Schelling in keinem anderen *Weltalter*-Druck so weit gehe, »zur Begründung der Geschichtlichkeit des Absoluten wenigstens der Möglichkeit nach ›im Ewigen schon eine innre Zeit‹ anzunehmen«. ³⁵ Dass die »Genealogie der Zeit« in den beiden anderen Drucken fehlt, heißt nicht, dass Schelling von der genealogischen Methode Abstand genommen hat. Weit gefehlt: Andere mit der ›Genealogie der Zeit‹ in enger Verbindung stehende Konzepte wie der ›Organismus der Zeiten‹ oder die ›Scheidung von sich selbst‹ ziehen sich durch alle drei Entwürfe hindurch, abgesehen davon, dass das Genealogie-Kapitel ohnehin nur diejenigen Momente der Geschichte aufgreift, deren Etappen, Stadien

³⁵ Iber 1994, 209

und Epochen auch an anderer Stelle Erwähnung finden und thematisiert werden.

Um nicht missverstanden zu werden: Dass die ›Genealogie der Zeit‹ auch dort, wo nicht in expliziter Weise von ihr die Rede ist, bei Schelling mitgegenwärtig ist, bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass sich der Textverlauf der verschiedenen Fassungen strikt parallelisieren ließe. Es soll nur heißen, dass die in der ersten *Weltalter*-Fassung entwickelte Konzeption einer ›Genealogie der Zeit‹ sich durchaus auch aus anderen beiden Entwürfen herausdestillieren ließe. Schelling greift sogar in der späteren *Philosophie der Offenbarung* noch einmal auf den Titel »Genealogie der Zeit« (SW XIV, 108) zurück, sodass Aldo Lanfranchi ausdrücklich zuzustimmen ist, wenn er festhält, dass Schellings genealogische Zeitlehre keineswegs bloß aus dem ersten *Weltalter*-Druck erschlossen werden kann.³⁶ Als zentrales Problemfeld einer Philosophie des Absoluten ist sie in der mittleren und späten Phase Schellings notorisch virulent. Insofern können in der vorliegenden Studie neben der ersten Fassung auch die Entwürfe von 1813 und 1814/15 in Maßen zur argumentativen Rekonstruktion herangezogen werden. Für die *Entwürfe und Fragmente* zum Ersten und Zweiten Buch, die von Manfred Schröter als »Werkstattschutt« herausgegeben worden sind, sowie ausgesuchte Passagen der Spätphilosophie, gilt dasselbe.³⁷ Recht verstanden ist das *Weltalter*unternehmen gar nichts anderes als eine großangelegte ›Genealogie der Zeit‹. Wenn im Folgenden also von der ›Genealogie der Zeit‹ – in einfachen Anführungszeichen – die Rede ist, dann ist das genealogische Projekt im Ganzen gemeint, das gleichnamige Kapitel »Genealogie der Zeit« aus der Urfassung von 1811 erscheint hingegen in doppelten Anführungszeichen.

Ein weiteres Problem, das sich aus textinterpretatorischer Sicht stellt, zugleich aber ins Zentrum der Zeitlehre Schellings hineinführt, ist die Darstellungsform des Textes. Die *Weltalter* vergegenwärtigen und inszenieren die Entstehung der Zeit in Form einer Erzählung, die bis in die Vorzeit, den Mythos, zurückreicht. Die Darstellungsform des Mythos hat in der Forschung nicht selten dazu geführt, dem Werk die philosophische Legitimation insgesamt abzuspreeken. Und in der Tat: Nicht alle von Schelling veranschlagten Begriffe lassen sich in handfeste, kategoriale Unterscheidungen überführen. Ob es

³⁶ Vgl. Lanfranchi 2002, 95.

³⁷ Schröter 1946, 186.

sich aber deshalb schon um den »naive[n] Ausdruck unmittelbaren seelischen Empfindens« handeln muss, wie selbst Manfred Schröter urteilt, bleibt jedoch fraglich.³⁸ Wer sich auf die *Weltalter* einlässt, muss immer auch bereit sein, Übersetzungen zu wagen – in die eine oder andere Richtung –, Bezüge zur philosophischen Tradition herzustellen, ohne welche die Interpretation hinter der systematischen Stoßrichtung des Textes zurückbliebe. Wenig hilfreich erscheint es deshalb, angesichts der bildreichen Sprache Schellings sich reflexartig darauf zu berufen, es könne sich hierbei um nichts anderes als einen »Abfall von der Methodik einer der Rationalität verpflichteten Philosophie« handeln.³⁹ Wer in der mytho-poetischen Darstellungsweise der *Weltalter*-Fragmente einen argumentativen »Abfall« erkennen möchte, verkennt, dass der Einsatz des Mythos bei Schelling in *aufgeklärter Weise* erfolgt. Das originäre Verdienst Schellings besteht darin, »den Schatten, der notwendig zum Licht der Erkenntnis gehört, philosophisch gegenwärtig zu halten«. ⁴⁰ In diesem Sinne richtet sich die Art und Weise, wie Schelling »mythologisiert«, auch nicht gegen den *λόγος*, sondern gegen eine falsch verstandene Opposition von *μῦθος* und *λόγος*, christlichem Offenbarungsglauben und aufklärerischer Rationalität.⁴¹ Beide – Mythos und Logos – gehören schon ihrer ursprünglichen Bedeutung nach zusammen: Beide bedeuten »Wort« und beide sind Teil ein und derselben Sprache, ein und desselben sich in unterschiedlichen Gestalten formierenden Sprachgeistes.⁴² Im Hinblick auf dieses dialektische Verhältnis von Mythos und Logos hebt gerade Peter Lothar Oesterreich die Durchdringung von Bildlichkeit und Begrifflichkeit in der *Weltalter*-Philosophie für eine systematische Lektüre der Texte hervor: Der eigentümliche Sprachstil Schellings könne weder als Produkt »naiver Dichtung« noch als »hochreflektierte (post)moderne Kombination mythologi-

³⁸ Schröter 1946, XVI.

³⁹ Jaeschke 1996, 215. Genauso wenig scheint es aber auch angebracht, die bildhafte, von Mythologemen durchdrungene Sprache als Basis für eine Rekonstruktion zu nehmen. So spricht schon Wieland 1956, 23, von der »Unsitte«, Schellings mittlere und späten Schriften aus den Einflüssen Jakob Böhmes erklären zu wollen. Eine solche inhaltliche Annäherung habe eine »denkende Aneignung« der Problematik, die Schelling bis in seine späten Schriften hinein verhandle, für lange Zeit erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.

⁴⁰ Gerhardt 2006.

⁴¹ Vgl. dazu auch Matuschek 2013.

⁴² Philippson 1994, 47.

scher, biblischer oder theosophischer Sprachformen« gelten.⁴³ Vielmehr bestehe die darstellungs- und erkenntnistheoretische Pointe der *Weltalter* darin, die kritische Selbstreflexion der Moderne in ihre äußerste Konsequenz zu treiben, die des Erinnerns ihrer eigenen Geschichtlichkeit als des »unaufhebbaren *Grundes* ihrer rein rationalen Existenz«. ⁴⁴ Der eigentümliche Sprachstil Schellings entspringe keinem »unüberlegten oder irrationalen Romantizismus«, wie Schelling-Kritiker immer wieder behaupteten, sondern – im Gegenteil – vielmehr der »konsequenten Reflexion historischer Vernunft auf ihre ideale literarische Darstellungsform«. ⁴⁵

Die Kritik an der mytho-poetischen Darstellungsweise fördert – gegen ihre eigene Intention – gerade dasjenige Motiv zu Tage, aus dem heraus Schelling sich für die Form einer Vergangenheitserzählung entscheidet. Im Gegensatz zu denjenigen Arbeiten, die gegen Schelling vorbringen, dieser lasse sich spätestens im Neuaufbruch der Freiheitsproblematik ab 1809 von seinen Gegnern auf ein Terrain locken, auf dem seine Vernunftphilosophie »manövrierunfähig« werde und nur noch durch die »geflügelten Rosse der Phantasie« fortbewegt werden könne, unternimmt die vorliegende Studie den Versuch, Schellings darstellungstheoretischen Ansatz in dem Maße sachlich begreifbar zu machen, wie sie auf die ursprüngliche Problemlage zurückfragt, aus der heraus sich der *Weltalter*-Mythos entwickelt, und versucht von dorthier, sich Aufklärung über Reichweite und Grenze des Lösungsansatzes zu verschaffen. ⁴⁶ »Jeder ernst zu nehmende Autor hat Anspruch darauf, daß sein Text zunächst einmal darauf befragt wird, was er mitteilen möchte, und wie er dies tut«, so hat es Wolfgang Wieland einmal in bester hermeneutischer Tradition formuliert. ⁴⁷ Als Leitfaden für eine argumentative Rekonstruktion des Textes, die das Werk in seiner Darstellungsform ernst nimmt, könnte auch Walter Benjamins Bemerkung aus der *Erkenntniskritischen Vorrede* seines Trauerspielbuchs, es sei dem »philosophischen Schrifttum« zu eigen, »mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung zu stehen«. ⁴⁸ Das hochgradig sensible und nicht zuletzt für den Gang der philosophischen Entwicklung Schellings viel-

⁴³ Oesterreich 1997, 73.

⁴⁴ Oesterreich 1997, 176.

⁴⁵ Oesterreich 1997, 183.

⁴⁶ Jaeschke 1996, 215.

⁴⁷ Wieland 1975, 239.

⁴⁸ Benjamin 1928, 207.

fach aufschlussreiche Verhältnis zwischen Erkenntnis- und Darstellungsform verpflichtet jedenfalls zu der von Thomas Buchheim geforderten »Aufbietung geradezu anatomischer Genauigkeit in der Lektüre«, um die *Weltalter*-Fragmente lesbar zu machen und problemorientiert befragen zu können.⁴⁹

Ein letzter Punkt, den es beim interpretatorischen Umgang mit den *Weltaltern* zu berücksichtigen gilt, betrifft seine Rezeptionsgeschichte. Wo immer das Werk nicht darstellungshalber schon das Etikett des Irrationalismus angeklebt bekommt, ist es mit anderen globalkategorialen Verschlagwortungen versehen und wird vor-schnell zum »Wendepunkt« der klassischen deutschen Philosophie erklärt. Großerzählungen wie »Vollendung«, »Aufhebung« oder »Destruction« des klassisch idealistischen Denkens sind Schlagworte, die in diesem Zusammenhang fallen, vom erstaunlicherweise immer noch verbreiteten geschichtsphilosophischen Dreischritt »Fichte-Schelling-Hegel« einmal abgesehen – Narrative, die heute nur noch begrenzt dazu beitragen können, die Aktualität Schellings und das Bedürfnis, das augenscheinlich nach ihm besteht, gerecht zu werden. Narrative dieser Größenordnung tragen von jeher die Tendenz in sich, die »Vielfalt gleichzeitiger, aufeinander reagierender und konkurrierender Entwürfe in der nachkantischen Philosophie« auszublen- den und verstellen deshalb von vornherein die Möglichkeit einer konkreten Verortung Schellings, seiner Positionen und den Übergängen, die zwischen den verschiedenen Phasen seines philosophischen Denkens bestehen.⁵⁰ Und deshalb gilt für Schelling dasselbe, was Andreas Arndt einmal in Anbetracht der tiefsitzenden Vorurteile gegenüber der philosophischen Romantik formuliert hat, die in der Sache eben auch nur in der Vielzahl ihrer Erscheinungsformen, als »Roman-tiken« – im Plural – zu verstehen ist: »Angemessener wäre vielmehr ein »agonaler« Ansatz, der die Streitsache in den Mittelpunkt und die Vielstimmigkeit im Widerstreit über die Grundlegung einer Philoso-

⁴⁹ Buchheim 1992, 1. Dieses Anliegen ist innerhalb der Schelling-Forschung so neu nicht. So forderte schon Horst Fuhrmans im Vorwort seiner Edition der *Grundlegung der positiven Philosophie*, es sei mehr denn je an der Zeit, Schelling »zu buchstabieren«: »Es ist Zeit, Schelling zu buchstabieren, zurückzufinden zu jenem mühsamen und genauen Interpretieren des von ihm Gesagten, darin nicht einfach grosse Conceptionen – so bedeutsam sie sind und bisher Übersehenes erhellen können – zu versuchen, sondern offen zu sein für all das Tastende und Werdende, das Schellings Spätwerk eigen ist« (Fuhrmans 1972, 6).

⁵⁰ Arndt 2015, 143.

phie nach Kant zu Gehör bringt«. ⁵¹ Eben hierin – in der *agonalen Erhellung* – liegt die Chance für ein tieferes Verständnis seines Denkens: Schellings Philosophie mag nicht ›groß‹ in der systematischen Konsequenz ihrer einzelner Systemgestalten sein. ›Groß‹, das hatte schon Wolfgang Wieland betont, ist Schellings Philosophie im »Reichtum der Erfahrungen sowie in der Unermüdlichkeit und Offenheit des Fragens, durch das jede Antwort und jedes System immer schon überholt ist«. ⁵² Insofern gehört es zum methodischen Ansatz der vorliegenden Studie, dass sich noch aus den unvollendet gebliebenen und heute nur noch unvollständig erhaltenen *Weltalter*-Fragmenten originäre Einsichten in das Spannungsgefüge der nachkantischen Philosophie einerseits und dem Konflikt moderner Zeitkonzeptionen andererseits gewinnen lassen. Erst eine vorbehaltlos strenge Konzentration auf die philosophischen Problemgehalte eröffnet für den Interpreten der *Weltalter* die Möglichkeit, »ein Gelingen inmitten des Scheiterns« zu setzen, das »Gelungene *gegen* das Scheitern« zu rekonstruieren. ⁵³

⁵¹ Arndt 2015, 144.

⁵² Wieland 1956, 7. In ähnlicher Weise urteilt auch Weisedel 1969, 34, über Schellings Relevanz: Im Gegensatz zu Hegel, der eine früh gefundene Konzeption sein ganzes Leben durchhalte, werde für Schelling das Erreichte auf jeder Stufe immer wieder von neuem fragwürdig. So fragwürdig, dass er jedesmal am »Abgrund der Problematik« stehe: »Die Unvollendung erwächst ihm so aus der Tiefe des Fragens«.

⁵³ Hutter 1996, 38.

