

Alejandro Rojas JIMENEZ<sup>1</sup>

## Die Idee des Potenzlosen in der Spätphilosophie Schellings und in der Spätphilosophie Heideggers

**Abstract.** This paper is divided into two main thematic blocks. First, it expounds the doctrine of the potencies of Schelling, trying to show how this doctrine is based in a *Potenzlose*. Secondly, I examine the influence of this *Potenzlose* to Heidegger's *Geviert*.

**Keywords:** *Das Potenzlose*, doctrine of the potencies, identity, *télos*

„La liberté souveraine du Créateur est sauvegardée par la même processus de recel et de retrait. Dieu reste inexorablement le Dieu caché, le *Potenzloser*. Il se dissimule derrière les puissances qu'Il a distendues et extraverties, sa divinité comme *actus purissimus* demeure intangible, Il n'entre pas dans le procès cosmique.“<sup>2</sup>

[Tillette, X.]

### I. Einleitung

Der Versuch Schellings, das Absolute aus inneren Ursachen zu verstehen, führt ihn zum Begriff der Potenz. Zum ersten Mal benutzt er den Begriff der Potenz im Jahre 1798 (*Von der Weltseele*); jenseits der Naturphilosophie entwickelt sich dieser Begriff bis 1801 (*Darstellung meines Systems der Philosophie*) nicht weiter. Seitdem stellt die Realität auf eine bestimmte Weise die absolute Identität vor:  $A=A$ ;<sup>3</sup> mit objektiver Vorherrschaft ( $A=B+$ ) oder mit subjektiver Vorherrschaft ( $+A=B$ ). Diese Konstruktion führt zu den Graden oder Potenzen des Absoluten. Und hier liegt der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung.

Dank der Methode des teilweisen Übergewichtes kann Schelling das Absolute denken. Sowie in der Philosophie von Anaximander oder Heraklit

---

<sup>1</sup> rojasj\_a@yahoo.es

<sup>2</sup> Tillette, X. (1987), 132.

<sup>3</sup> „Ideales und Reales bilden zwar im endlichen Sein eine Einheit, aber so, dass immer eines von beiden überwiegt. In der Natur überwiegt das Objektive, in der Welt des Geistes das Subjektive, jeweils in verschiedenen Stufungen. Schelling hat diese ontologischen Grundverhältnisse in einem Liniengleichnis veranschaulicht (IV, 137; VII, 184).“ Hennigfeld, J. (2001), 21.

(oder Aristoteles<sup>4</sup>) sind Wandel und Widerspruch hier die Grundworte, weil die Einheit kein letztes Moment des dialektischen Prozesses nennt; denn das Absolute verbirgt sich immer hinter jeder Bestimmung. Ein Anfang ist aber der einer Bewegung, die auf ein *télos* zugeht. Dieser Zweck nennt aber hier kein Ende, denn obwohl der Zweck der Bestimmbarkeit (Produktivität) die Bestimmung (Produkt) ist, finden wir hier keine Identifizierung, sondern eine Kundgebung der Produktivität, die nicht unmittelbar offenbar ist. Daher bleibt diese Bestimmbarkeit frei „von aller Bestimmtheit und ebendarum auch zu aller Bestimmtheit.“<sup>5</sup> Sie äußert sich im Produkt. Sich verwirklichen heißt sich verendlichen. Die Produktivität verbirgt sich in dem Reproduziertwerden der Produkte; bei Schelling heißt es: „das beständige Reproduziertwerden.“<sup>6</sup> Dieses Reproduziertwerden hat kein Ende wegen der Unendlichkeit und Unbestimmbarkeit des absoluten Wesens. Daher heißt „sich verendlichen“ gleichzeitig die Be-freiung von den endlichen Formen der Verwirklichung und gerade deswegen die Freiheit zu aller Bestimmung. Auf diese Weise bemerken wir eine Bejahung der Zeit<sup>7</sup> als *aevum*.

Mit anderen Worten: Die unbedingte Produktivität des absoluten Wesens „verbirgt sich hinter den *einzelnen Erscheinungen*, in denen sie offenbar wird.“<sup>8</sup> Sie kann ohne Beziehung zum *péras* nicht gedacht werden; denn die „unbedingte Produktivität wird nicht unmittelbar offenbar.“<sup>9</sup> Die Begriffe des Wesens bzw. des einen Absoluten (Bestimmbarkeit) und der Formen (Bestimmung), stehen so zueinander, dass keines ohne das andere gedacht werden kann. Im Platonischen *Philebos* war Schelling den Begriffen des Bestimmbaren und der Grenze begegnet,<sup>10</sup> und er hat im *Philebos* diese Beziehung kennen gelernt.

Die Formen differenzieren das Wesen, d.h. sie bestimmen das Wesen und es erscheint in ihnen. Derart erscheint das absolute Wesen unter immer unterschiedlichen Gestalten in einem Nacheinander; obwohl dieses Erscheinen kein Ende findet, hat es aber ein deutliches Ziel (*télos*): die Offenbarung des absoluten Wesens in jeder Bestimmung. Das Ziel der Produktivität sind die Produkte, obgleich die Bestimmbarkeit frei von aller

---

<sup>4</sup> Vgl., Phys., 260a ff.

<sup>5</sup> Halfwassen, J. (2010), 76.

<sup>6</sup> Einl., SW I/III, 315.

<sup>7</sup> „Kontinuität ist jedoch der beste Name, um diesem Signifikanten der Zeit zu beschreiben, in den sich die Dinge einzuschreiben scheinen. Und außerdem begründet diese Kontinuität auch den Vorgang, um die Differenz transzendental/empirisch zu tilgen, die sich gerade ausgehend von dieser Kontinuität auflöst.“ Leyte, A. (2010), 152.

<sup>8</sup> VW, SW I/II, 382.

<sup>9</sup> Jacobs, W.G. (2004), 92.

<sup>10</sup> Vgl., Jacobs, W. G. (2011), 89.

Bestimmtheit bleibt, und eine Be-freiung sich bezüglich der begrenzten Formen verewigt (*perpetuitas vitae*). So sehen wir, wie gesagt wurde, eine Bejahung der Zeit als Kontinuität bzw. Beständigkeit aufgrund von der Freiheit zu aller Bestimmtheit. Wie Heidegger im Jahr 1941 sagt, finden wir hier eine „vom Nacheinander unberührte Beständigkeit (als Bewegung), vom Wechsel des Verschwindens und Ankommens unbetroffene Anwesenung.“<sup>11</sup> Aber nicht weil das absolute Wesen ein Weiter-Sein sei, sondern weil die Indifferenz zwischen der Bestimmbarkeit und der Bestimmung bis in alle Ewigkeit bleibt. Diese „bis in alle Ewigkeit“ heißt *sempiternitas in agendo* bzw. *vita sempiterna* des Wesens, die Jacobs so erklärt: „Die Unterscheidung von Form und Wesen hebt das Wesen nicht auf, sie behauptet es vielmehr als jene Identität, welche die Formen als solche desselben Identischen zu verstehen erlaubt. Deshalb wendet Schelling diese Unterscheidung auf jeder Reflexionsstufe wieder an: z.B. das absolute Wesen erscheint in den Formen Natur und Geist, das Wesen der Natur in den Formen des Organischen und Unorganischen, das Wesen des Organischen in den Formen von Pflanze und Tier usw.“<sup>12</sup>

## II. Die Potenzenlehre

Die Suche nach dem Absoluten,<sup>13</sup> die Schelling an der Hand von Kant und Platon beginnt, führt ihn jenseits von Fichte. Seine *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), gemeinsam mit *Bruno* (1802) und den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (1803) erschaffen eine deutliche eigene Philosophie: Die Identitätsphilosophie, bei der das Absolute mit Hilfe der Potenzenlehre betrachtet wird. Es geht um eine neue Darstellung des Absoluten, die an einer neuen Methode orientiert ist: der Methode des Potenzierens. Die Potenzen drücken die Momente aus, in denen die Beziehung Subjekt-Objekt sich auf die Erkenntnis selbst bezieht. Die Keimidee der Potenzenlehre hat Falgueras deutlich vorgestellt: „Es gibt keine Natur ohne Geist, auch keinen Geist ohne Natur. Es gibt keine Produktivität ohne Wissen, auch kein Wissen ohne Produktivität, obgleich die Natur und der Geist, die Produktivität und das Wissen Gegenteile sind. Sie können nicht gleichzeitig vorhanden sein, sie können aber auch nicht getrennt sein, und so ist die einzige Möglichkeit, dass sie gleichzeitig

---

<sup>11</sup> Heidegger M., (1971), 208.

<sup>12</sup> Jacobs, W.G. (2011), 89.

<sup>13</sup> „La genèse historique se récapitule dans un système qui veut être déroulé comme un devenir. Les époques de la pensée se reproduisent en moments du système, l'évolution singulière se hausse à l'universel.“ Tilliette, X. (1992), 504.

einbezogen werden, das bedeutet: mit teilweisem Übergewicht in zwei parallelen, harmonischen Verfahren.“<sup>14</sup>

Ein entscheidender Moment in der Entwicklung verändert aber die Lehre von Grund auf. Als Schelling versucht, der Kritik an der Beziehung zwischen Notwendigkeit und Freiheit zu begegnen, stellt er einen Ungrund fest, der die Potenzenlehre mit Festigkeit und Konsistenz ausstattet: Als Schelling versucht auf die Frage zu antworten, warum sich die pantheistische Darstellung des Absoluten auf die höchste Freiheit und die höchste Notwendigkeit konzentriert,<sup>15</sup> bemerkt Schelling, dass die Potenzenlehre sich in einem Potenzlosen halten muss, ohne welches sich jedes Werden und jedes Gleichgewicht des teilweisen Übergewichtes auflöst.

Das Potenzlose nennt das Wesen als ein Gehemmtsein, das insgeheim bleiben will. Das Gehemmtsein unterscheidet sich von der Möglichkeiten der Potenzen (Duplicität). Das Potenzlose muss aber noch tiefer erklären werden. Es steht in Zusammenhang mit dem Begriff des Ungrundes.

Wenn das Prinzip des Systems von 1801 die Einheit (Identität) des Absoluten war, nimmt der Urgrund der Freiheitsschrift jene Stelle ein. Der Urgrund ist nicht mehr diese Identität. Der Ungrund nennt aber kein Unvermögen, sondern einen neuen Sinn der Vorstellung der Offenbarung der Bestimmbarkeit, die mit der Hegelianischen absoluten Idee der Gesamtheit der Bestimmungen nichts zu tun hat.<sup>16</sup> In Richtung auf diese Vorstellung erscheint eine Gleichgültigkeit bzw. *indifferentia* gegenüber einer absoluten Bestimmung, weil die freie unbedingte Produktivität frei zu aller Bestimmtheit gedacht werden muss, und auf diese Weise muss sie im Handeln als eine ‚ewige That der Selbstoffenbarung‘<sup>17</sup> verstanden werden: die sich selbst wieder gebärende Zeit der Offenbarungsgeschichte. Daher geht es nicht mehr um die Potenzen, auch um kein Unvermögen, sondern um das Potenzlose: die Gleichgültigkeit gegenüber der höchsten bestimmten Einheit. Eine *indifferentia* der Gesamtheit der Bestimmungen, weswegen die Zeit im folgenden Sinne bezeichnet wird: „denjenigen

---

<sup>14</sup> Falgueras, I. (1999), 253.

<sup>15</sup> „Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist.“ PhU, SW I/VII, 385.

<sup>16</sup> „Hegels Gedanke, dass sich Gott im Menschen verwirklicht, ist die höchste Negativität, die höchste Unangemessenheit zum Wesen der Gottheit.“ Koslowski, P. (2001), 724.

<sup>17</sup> „Nach der ewige Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wäre ein anfängliches Regelloses zur Ordnung gebracht worden.“ PhU, SW I/VII, 359, 360.

Moment der Entscheidung, wo der Urwille aus der Ewigkeit seines lautereren SeinsKönnens heraustritt, um sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren.“<sup>18</sup>

Schelling versucht jetzt, den absoluten Ungrund als In-differenz zu denken: real und ideal (Finsternis und Licht) werden als Nichtgegensätze vorgestellt, nämlich als eine Zweiheit, die noch kein Gegensatz ist; die absolute Unterschiedslosigkeit. Wäre das Wesen *ante omnem affirmationem et negationem* nicht, wäre es nur am Ende des Nacheinanders. Es ist aber nicht am Ende,<sup>19</sup> sondern es ist in jedes Produkt, weil das Wesen die Wirklichkeit des möglichen Produkt ist: Die Indifferenz setzt und bestätigt die Unterscheidung der Prinzipien, anstatt diese Unterscheidung wieder aufzuheben, damit das Leben des Wesens, das Eins von Allem<sup>20</sup> ist, behauptet wird. Das Wesen kann Eins von Allem sein, weil es nicht am Ende ist, sondern als In-diferenz *ante* ist. Die Indifferenz ist nicht als absolute Identität zwischen der Bestimmbarkeit und der Bestimmung, die aus diesen beiden hervorgegangen wäre, zu denken. Die In-differenz der Prinzipien kann nicht so in einen Gedanken gefasst werden, dass sie ein Produkt wäre. Sie ist vielmehr das Unbegreifliche, das in jedem Produkt ist. Es geht um eine grundlegende Veränderung der Potenzenlehre, welche in zwei Schritten erklärt werden soll. Einerseits soll der spekulative Ursprung des Wechsels und andererseits der Sinn des Potenzlosen kommentieren werden.

## II.1. Der spekulative Ursprung des Wechsels der Potenzenlehre: das Scheitern der vermittelten Identität

Der spekulative Ursprung des Wechsels der Potenzenlehre liegt im Scheitern der vermittelten Identität. Die vermittelte Identität ist hervorgebracht worden, um die Spontaneität zu verstehen. Die Spontaneität als Grundbegriff nennt ein *movens per se* als *causa sufficiens omnis actus sui*. Die weitere Frage nach dem Grunde noch des Willens ist sinnlos: „Hier ist ein schlechthin Letztes.“<sup>21</sup> Die Spontaneität hat ihren Ursprung im mittelalterlichen Voluntarismus (Scotus und Ockham) und ist ein Grundbegriff der neuzeitlichen Philosophie geworden. Diese Idee des Grundes kann den Schritt von der Potenz zum Akt erklären, ohne über *eine*

---

<sup>18</sup> Friedrich, H.-J. (2009), 192.

<sup>19</sup> Vgl., WA, SW I/VIII, 232.

<sup>20</sup> Vgl., Buchheim, T., (1992).

<sup>21</sup> „Vielmehr bestimmt der Wille selbst sich ganz allein und ist das *movens per se* in jeder Handlung, die einzige und totale Ursache seiner Volitionen, *causa sufficiens omnis actus sui*. Die weitere Frage nach dem Grunde noch des Willens ist sinnlos: hier ist ein schlechthin Letztes.“ Heimsoeth, H., (1958), 220.

*causa finalis* zu sprechen. Die Existenz der unendlichen, allmächtigen, auf keine Möglichkeiten und Unmöglichkeiten festgelegten Freiheit Gottes ist für den Nominalismus die ewige unter allen Wahrheiten aus ihr gehen erst die andern ewigen Wahrheiten, die unser Verstand erfasst, in freier Tat hervor.<sup>22</sup> Das, was Gott will, ist eben deshalb gut und wahr.

Obwohl die Spontaneität und die Unendlichkeit aufgrund einer Diskussion nach Scotus ins Spiel kommen, und zwar in Bezug auf die Grundlage, behauptet Ockham, dass die *causa efficiens* nicht verstanden werden kann: Wenn der Grund keinen Grund hat, scheint es, dass dann nichts zu verstehen ist. Aber wir können denken, dass es möglich wäre, diesen Grund zu verstehen: Die Ursache kann erkannt werden, wenn man betrachtet, was sie verursacht hat. D.h., wenn man Cusanus folgt,<sup>23</sup> und wenn die Struktur *A efficit ut A sit totum* wieder aufgenommen wird. Falgueras behauptet, dass die gründliche Idee eines Entwurfes des deutschen Idealismus zur Vereinigung ist, dass „die absolute Realität mit dem Intellekt als spekulatives Verfahren zusammen bedacht werden kann, welches von *implicitus-efficiens* bis *explicitus-formalis* notwendig ist. Beide enthalten die Gesamtheit, aber anders.“<sup>24</sup>

*Implicitus-efficiens* nennt die Gesamtheit synthetisch, während *explicitus-formalis* die Gesamtheit analytisch nennt. Wäre das richtig, könnten wir sagen, dass der deutsche Idealismus ‚Spinozismus‘ ist.<sup>25</sup> Diese Folgerung ist aber problematisch, weil der deutsche Idealismus weit mehr als Spinozismus ist; aber dieser Entwurf des deutschen Idealismus ermöglicht uns, die Besonderheit der Spätphilosophie Schellings und den spekulative Ursprung des Wechsels der Potenzenlehre deutlich zu erklären: Gegen diesen Anspruch der Identitätsphilosophie bringt die Spätphilosophie Schellings ein Absolutes hervor, welches nicht mehr mit Hilfe der nach dem Prozess der Selbstkonstitution vermittelten Identität vorgestellt wird.

Ab 1809 bemerkt Schelling, dass die vermittelte Identität nicht hinreichend ist, um die Spontaneität als Grund zu verstehen,<sup>26</sup> da das Wesen nicht

---

<sup>22</sup> Vgl., ebd., 233 ff.

<sup>23</sup> „La implicación es una clase de unidad, aquella con que se puede pensar que se articulan sujeto y predicado en el juicio, principalmente si es analítico. Y Cusa traslada esa clase de unidad a la que liga Creador y criatura.“ García, J. A. (2007), 8.

<sup>24</sup> Vgl., Falgueras, I., (1976), 145.

<sup>25</sup> „Naturalmente, las diferencias entre el sistema de Espinosa y el de Schelling son grandes desde el punto de vista de los contenidos, pero no desde el punto de vista funcional del hallazgo especulativo, que es común a todas las filosofías del absoluto.“ ebd, 147.

<sup>26</sup> „Es ist Schellings Freiheitslehre der *philosophischen Untersuchungen*, mit der in der Geschichte des deutschen Idealismus dadurch ein Neuanfang gemacht wird, daß das Verhältnis von Spontaneität und Notwendigkeit einer Deutung unterzogen wird, die an deren Gegensatz festhält und ihn nicht zum Verschwinden bringt.“ Sturma, D. (1995), 154.

restlos in den Prozess eingeht. Schelling zeigt dann ein neues Moment an: Ein anfänglich unzugängliches Ur-Moment, das nicht in der absoluten Identität zu finden ist, sondern in der Dunkelheit des Abgrundes. Auf diese Dunkelheit des Abgrundes läuft eine Philosophie hinaus, welche als „eine freie Geistesstat“<sup>27</sup> verstanden wird. Schellings Philosophie zeigt sich immer mehr als der Anfang einer neuen Weise der Philosophie:<sup>28</sup> einer „post-idealistischen“<sup>29</sup> Philosophie. Diese Philosophie hat zur Folge, dass Schelling sich gezwungen sieht,<sup>30</sup> bei der Begründung der Philosophie von allem Endlichen abzusehen.

## II.2. Das Potenzlose und die Philosophie, die von allem Endlichen absieht.

### II.2.1 Die Indifferenz der Prinzipien

Die *philosophischen Untersuchungen* basieren auf einer für diese Abhandlung grundlegenden Unterscheidung zweier Prinzipien, nämlich zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist, und inwiefern es existiert. Diese Prinzipien sind in Gott unauflöslich, im Menschen dagegen auflöslich. Natürlich schließt die Möglichkeit der Auflösung noch nicht die Wirklichkeit derselben ein. Die tatsächliche Auflösung ergibt eine Disharmonie oder Zwietracht. Die Wirklichkeit dieser Zwietracht ist der Anfang des Bösen.<sup>31</sup> Wenn es die Möglichkeit des Bösen nicht geben würde, würde es auch keine Freiheit geben, weil die Freiheit eine Entscheidungsmöglichkeit impliziert und daher ein Vermögen des Guten und des Bösen ist.<sup>32</sup>

Dagegen bildet die Harmonie der Unterschiedenen eine Einheit, deren jedes für sich sein kann und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne

---

<sup>27</sup> EV, SW I/ IX, 229.

<sup>28</sup> „Hier muss alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es alles zu lassen – nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur ist, selbst Gott, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nun rein Seyendes“ EV, SW I/IX, p 217. Heidegger nimmt dieses Motto auf, um an die Gelassenheit zu appellieren; die einheitliche Grundstimmung, anhand derer wir uns erfolgreich die Einheit vorstellen können. Eine Einheit, die für viele Fachleute leer ist (*die Nacht (...) worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind.* Hegel, G.W.F., (1952), 19), und uns zwingt, weiterzugehen, jenseits aller Vorstellung. (Vgl., Duque, F., (1998a), 263).

<sup>29</sup> „el último Schelling lleva a su culminación el Idealismo y, de este modo, lo hace naturalmente desembocar en el ancho piélago de la filosofía contemporánea.“ Duque, F. (1998a), 928.

<sup>30</sup> Vgl., Duque, F., (1998b), 54.

<sup>31</sup> Vgl., PhU, SW I/VII, 390.

<sup>32</sup> Vgl., ebd., 352.

das andere.<sup>33</sup> Die Unterschiedenen stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder das andere erscheint. Dieses Wesen teilt sich aber nur, damit die zwei, die in ihm nicht zugleich sein konnten, durch Liebe (das ewige Band beider) eins werden. Schelling verwendet unterschiedliche Begriffe, mit denen er das erste Prinzip, den Grund der Existenz, benennt, z.B. die Natur in Gott. Er versteht ihn als vernunftlosen Drang, der sich naturhaft zu entfalten strebt oder als blinden Willen.<sup>34</sup>

Der Grund wird hier als das irrationale oder finstere Prinzip gedacht. Dieser Wille des Grundes will, ohne bewusst oder vernünftig wählen zu können. Der Wille des Grundes kann sich daher niemals verwirklichen und Ruhe finden; er ist ein verzehrendes Feuer. Um vernünftiger Wille zu sein, muss er sich selbst bestimmen. Daher muss Schelling eine zweite Potenz ansetzen.

Der Drang alleine bringt nichts hervor. Daher steht diesem Prinzip nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen. Ist das erste Prinzip Selbstbezüglichkeit, so das zweite Universalisierung, Hervorgang aus sich selbst. Schellings Name dafür ist *Logos*.

Weil das zweite Prinzip Hervorgang ist, impliziert es eine freiwillige Selbstbestimmung.<sup>35</sup> Die beiden Prinzipien sind diejenigen, durch die Freiheit gedacht werden kann. Selbstbestimmung ist aber nicht ohne Ziel zu denken. Daher bedarf der Gedanke der Freiheit eines dritten und letzten Prinzips, welches sagt, was sein soll, nämlich die Harmonie der Prinzipien oder die Liebe. Die drei Prinzipien oder Potenzen sind als Einheit zu denken.

„Die Liebe, die der Zweiheit von Grund und Existenz vorhergeht, nennt Schelling Ungrund.“<sup>36</sup> Wenn der Ungrund ein Wesen nennt, das vor aller Dualität sein muss, ist hier zu schließen: Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder das andere erscheint. Die Unterscheidung nennt Gott als Absolutes (sofern es existiert) und die Natur in Gott (Grund von Existenz). Natur bedeutet hier Hervorbringen, d.h. das Hervorgebrachte als eine Selbstoffenbarung Gottes. Wir müssen sagen, wenn die Produkte Äußerung Gottes sind, müssen sie produktiv bzw. lebendig sein. Für Schelling ist ein Hervorgebrachtes ein Produkt. Er unterscheidet aber das mechanisch Produzierte vom organisch Hervorgebrachten. Das mechanisch Produzierte kann seiner Produktionsweise entsprechend nur ein Mechanisches, also ein totes

---

<sup>33</sup> Vgl., ebd., 408.

<sup>34</sup> Vgl., ebd., 376.

<sup>35</sup> Vgl., SPV, I/VII, 430.

<sup>36</sup> Hennigfeld, J (2001), 127.



Produkt sein. Das organisch Hervorgebrachte ist dagegen gemäß seiner Produktionsweise ein Organisches, also ein "Kind", das aus Freiheit Produzierte ist dann ein Freies für sich fortwirkend. Entscheidend dabei ist die Produktionsweise. Er unterscheidet zwischen dem Zeugen und dem bloßen Bewirken, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist.<sup>37</sup> Wir sollen die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet als eine eigene Substanz denken. D.h. auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst geschieden.

Die Begriffe des Wesens bzw. des einen Absoluten und des organischen Hervorgebrachten, stehen so zueinander, dass keines ohne das andere gedacht werden kann; denn die unbedingte Bestimmbarkeit des Wesens (die Wesenheit) wird nicht unmittelbar offenbar, so dass wir hier die Verbindung der Prinzipien im Gleichgewicht wegen des Geheimnisses der Liebe finden.<sup>38</sup> Diese Verbindung lässt aber die Unterscheidung der Prinzipien bestehen,<sup>39</sup> weil die unbedingte Produktivität niemals unmittelbar offenbar werden kann. Deshalb nennt dieser Zweck kein Ende des Prozesses. Es geht hier, traditionell gesprochen, um die Allmacht Gottes, für die keine Grenze gedacht werden kann. Diese Allmacht ist zu denken als ein Potenzloses, so dass die Produktivität sich erschöpfen würde, wäre sie nicht unendlich: „wenn man umgekehrt versuchte, ein Produkt zu denken, an dem überhaupt nichts Produktives mehr wäre, so wäre die Produktivität in ihm zu Ende gekommen.“<sup>40</sup> Das bedeutet aber nicht, dass die Produktivität mittels des Produktes nicht kundgegeben wird, sondern dass die Produktivität sich zugleich in ihm offenbart und verbirgt.

Weil nicht die Aufhebung der Prinzipien gesucht wird, sage ich das Potenzlose, wie auch Schelling in den *Weltaltern* anstelle von Unvermögen sagt. Denn es nicht geht darum, eine Bestimmung zu suchen. Nur weil das Wesen frei von aller Bestimmtheit ist, kann er frei zu aller Bestimmtheit sein, und immer wenn das absolute Wesen die begrenzte Form ablehnt, kann es seine Unendlichkeit in dieser Bewegung der Befreiung zeigen.

Die unendlichen Möglichkeiten des Sich-verwirklichen-Könnens unterscheiden sich von der Wirklichkeit des Urwesens. Wenn ‚sich verwirklichen‘ ‚sich verendlichen‘ bedeutet, kann diese Einschränkung des Wesens keine Ruhe finden, weil das lauterste Wesen sich nicht selbst verwirklichen kann. Dann können wir nicht über ein Ende sprechen, sehr wohl aber über ein *télos*: Das Urwollen äußert seine Freiheit und

---

<sup>37</sup> PhU, SW I/VII, 347ff.

<sup>38</sup> „(...) das Geheimnis der Liebe, dass sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andre.“ ebd., 408.

<sup>39</sup> „anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhobe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr.“ ebd., 407

<sup>40</sup> Jacobs W.G. (1999), 48.

Produktivität (Wirklichkeit) mittels der Produkte (Möglichkeiten), aber nicht mittels Eines Produkts. Eine „*dialectique de la révélation et du recel*“<sup>41</sup> kann diese Freiheit bewahren. Die Identität der Prinzipien würde diese Offenbarung der Bestimmbarkeit verhindern.

## II.2.2. Die Dialektik der Offenbarung und der Verborgenheit

Ein unbestimmter Zweck ist nicht denkbar, aber das bedeutet nicht, dass wir ein Ende denken müssen. Schelling wusste, das „*apeiron* steht hier ganz gleich mit *péras*.“<sup>42</sup> Man redet vom *apeiron*, als solchem, insofern es vom *péras* getrennt ist. *Apeiron* (Bestimmbarkeit) und *péras* (Bestimmung) stehen so zueinander, dass keines ohne das andere gedacht werden kann.

Das, was wir hier finden, ist die Entdeckung der Notwendigkeit, eine Begrenzung aufzustellen: Nur wenn der Wille sich selbst begrenzt,<sup>43</sup> kann er erscheinen. Er bestimmt sich, damit er erscheinen kann. Der Wille des Grundes kann niemals Ruhe findet, weil er ein verzehrendes Feuer ist. Um vernünftiger Wille zu sein, muss er sich selbst bestimmen. Der freie Wille will seine Bestimmung, nicht aber sein Ende bzw. seine Grenze. Deshalb können wir diese Bestimmung nicht als ein Ende denken,<sup>44</sup> sondern als eine Dimension von *télos*.

Im Gegensatz zum Ende, welches die Folge der Prinzipien abschließt, sehen wir hier eine Bewegung in der das unbestimmbare Wesen in der Bestimmung, die das Wesen bestimmt (Selbstbestimmung), erscheint, und dass ferner die Bestimmung gleichzeitig das unbestimmbare Wesen differenziert. Immer bleibt die Beständigkeit der Produktivität unter stets neuen Gestalten.<sup>45</sup> Das Wesen erscheint unter unterschiedlichen Gestalten in einem Nacheinander; obwohl es kein Ende findet, findet es aber ein deutliches Ziel (*télos*): die Erscheinung des absoluten Wesens in den Produkten, wovon es frei ist, damit es frei zu aller Bestimmungen ist. Daher kann man über eine Befreiung<sup>46</sup> von den jeweils begrenzten Formen sprechen.

---

<sup>41</sup> Tilliete, X. (1987), 132.

<sup>42</sup> Timaeus (1794), 70.

<sup>43</sup> Vgl., SPV, SW I/II, 430.

<sup>44</sup> Vgl., GPPh, 95.

<sup>45</sup> „El curso del tiempo, en su incesante seguir, es inflexible, siempre lo mismo, constante. La continuidad del tiempo acaba con toda la soberbia de lo estable, de lo que aspira a ser de un modo fijo; y ella misma es ahora lo único realmente existente y permanente, lo redondo e igual a sí mismo, lo que eternamente retorna y se mantiene.“ García J.A. (1999), 123.

<sup>46</sup> „Die Wirklichkeit der Freiheit muss als das Geschehen der Befreiung gedacht werden.“ Hutter, A. (1996), 182.

Wir beobachten hier eine Dialektik der Offenbarung und der Verborgenheit. Die Bewegung ist kein grenzenloser Prozess: Sie ist eine Befreiung. Das worin sich die Freiheit findet. In der Freiheit ist Ziel. Selbstbestimmung ist nicht ohne Ziel zu denken. Zum *télos* gehört aber das *péras* als begriffliche Bestimmung, nicht aber als Grenze des Wollens. Was bedeutet dann hier Ziel, obwohl mit diesem kein Ende verbunden ist? Antwort: Freiheit. Wenn man nicht begreift, dass das wahre Ziel Freiheit ist, wird man in grenzenlose Prozesse kommen. Aber nicht dort, sondern in der Freiheit ist das Ziel.<sup>47</sup>

Das Ende ist kein Objekt des Wollens, sowie der Laut kein Objekt des Lichtes ist. Und sowie ein leuchtendes Gerät nicht den Laut beleuchten kann, kann der Wille auch nicht sein Ende wollen. Der Wille will seine Freiheit. Er will wollen bzw. produzieren. Deshalb geht es um keine Unmögen der Identität hier, sondern um ein Potenzloses<sup>48</sup> bzw. eine *indifferentia* (kein Wollen)<sup>49</sup> gegenüber der höchsten Identität der Prinzipien. Daher spricht Schelling von einem „Gehemmtsein“.<sup>50</sup> Das Potenzlose bedeutet, dass das Absolute nicht die höchste Identität sucht. Das Potenzlose legt eine Dialektik der Offenbarung und der Verborgenheit fest, die kein Ende sucht. Das, was das absolute Wesen sucht, ist zu produzieren, und deshalb seiner Unendlichkeit sowohl mittels des Produktes als auch mittels der Befreiung hinsichtlich der Endlichkeit zu offenbaren.

Tilliete stellt dar, dass wir in Schellings Philosophie *une philosophie en devenir* finden können. Er zeigt uns die Schwierigkeit, beständige Begriffe festzusetzen. Jedoch kann man ab 1809 einen Begriff nennen, der andauert. Obwohl es im Jahr 1809 noch nicht das Wort Potenzloses gibt, glaube ich sagen zu können, dass wir in der Lehre vom Ungrund der *Philosophischen Untersuchungen* diese Idee finden können, die im Laufe der Zeit bestehen bleibt. Obgleich die Rede im Jahr 1809 nicht vom Potenzlosen handelt,

---

<sup>47</sup> Vgl. Jacobs Vortrag in der *Universidad de Málaga* (Spanien) im Monat November im Jahr 2010. Der Vortrag wird im Jahr 2011 veröffentlicht. Wir können diese Idee, die wir in Málaga hören konnten, auch lesen: „Wenn man oder nicht begreift, dass das wahre Ende Freiheit ist, wird man kein Ende wollen und in grenzenlose, ziellose Prozesse kommen. Aber nicht dort, sondern im Ende, im *Télos* ist Freiheit.“ Jacobs, W.G. (2011b), 351f.

<sup>48</sup> „vielmehr es ist außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose.“ WA, SW I/VIII, 234.

<sup>49</sup> „Das Geheimnis nicht nur nicht wissen zu können, sondern es nicht wissen zu wollen, darin konkretisiert sich die Freiheit der Selbstständigkeit, welche zuletzt die Freiheit der Selbstbescheidung ist (...) Die Liebe wissen zu wollen, bedeutete daher ein Wissen ohne Liebe, welches Wissen, im Schellingschen Sinne, kein philosophisches Wissen wäre.“ Jürgensen, S. (1997), 152.

<sup>50</sup> „ein ursprüngliches Gehemmtsein der Produktivität.“ Einl., SW I/III, 287.

können wir ab 1809 diesen Prozess finden: die Bestimmbarkeit des Wesens des Absoluten und die Bestimmung des Absoluten zu erscheinen, nennt eine Beziehung der Prinzipien, die wir als *aevum* auszeichnen können. *Aevum* als *modus durationum*, worin etwas bis in alle Ewigkeit als Ungrund des Prozesses verborgen bleibt. Deshalb ist das Endliche herrschend, „aber in ihm als der gemeinschaftlichen Hülle liegt der Keim des Absoluten, der ganze Einheit des Unendlichen und Endlichen.“<sup>51</sup>

### **III. Das absolute Einzelwesen und das Verborgene. Zum Abschluss des ersten Teils dieser Ausarbeitung**

Die spätere Potenzenlehre besteht in der Dreiheit „Sein-können“<sup>52</sup>, „Sein-müssen“<sup>53</sup> und „Sein-sollen“. Die erste Potenz ist das Subjekt ohne Sein: reines können<sup>54</sup> bzw. reine Produktivität.<sup>55</sup> Die Zweite Potenz als Objekt ist das Produkt. In dieser Dreiheit ist das Sein-sollen ein Aufruf, der das Sein dorthin zieht, wohin es das gibt, was sein soll: das Gleichgewicht zwischen der Produktivität und dem Produkt. Jacobs interpretiert mit Recht: „dem Produkt als Objekt entspricht die Produktivität als Subjekt, wobei hier nicht an ein bewusstes Subjekt zu denken ist, sondern an das, was darunter liegt, wie das lateinische *subjectum* sagt.“<sup>56</sup> Die Produktivität drückt sich im Produkt aus: sie offenbart und verbirgt sich zugleich in ihm. Die unbedingte Produktivität verbirgt sich hinter den Erscheinungen bzw. Produkten, in denen sie offenbar wird.<sup>57</sup> Sie kann sich nur in den Produkten zeigen, obgleich sie sich verbirgt, weil sie als Produkt gar nicht in Erscheinung treten kann. Jacobs sagt: „die unbedingte Produktivität wird nicht unmittelbar offenbar.“<sup>58</sup> Aber sie ist, hier ist der Punkt, mittels des Produktes offenbar, obwohl „mittels“ wohlgermerkt hier keine Identifizierung nennt, sondern eine Indifferenz der Prinzipien. Sowie das Denken immer im Gedachten ist, obwohl es selbst kein Gedachtes ist, ist das Leben Gottes in diesem Sinne Eins von Allem, und die Welt die

---

<sup>51</sup> PhK, SW I/V, 430.

<sup>52</sup> Vgl., GPPh, 133.

<sup>53</sup> Vgl., GNPh, SW I/X, 18-19.

<sup>54</sup> „Die Freiheit des Anfangs ist reines Können und ist reiner, d.h. gleichgültiger Wille.“ Jantzen, J. (1999), 60.

<sup>55</sup> Krings, H. (1985), 123.

<sup>56</sup> Jacobs, W.G. (2004), 75.

<sup>57</sup> Vgl., VW, SW II, 382.

<sup>58</sup> Jacobs, W.G. (2004), 92.

Offenbarung des Lebensprozesses der Personalisierung Gottes (Bewusstwerdung) in der Natur und in der Geschichte.<sup>59</sup>

Immer wenn das absolute Wesen sich in eine bestimmte Form projiziert, geschieht eine Unangemessenheit zwischen dem Wesen (unbedingte Produktivität) und der Endlichkeit der Form (Produkte). Es geht aber hier um kein Unvermögen, weil nur wegen dieses Potenzlosen das Wesen sich seine Unendlichkeit und Bestimmbarkeit äußern kann. Daher nennt die Gleichgültigkeit gegenüber der Identität kein Nicht-Können, sondern ein Potenzloses bzw. eine Abwesenheit der Potenzen, damit die Äußerung der Bestimmbarkeit ermöglicht wird. Diese Äußerung hat ihren Grund nicht in den Potenzen, sondern mit dem *absoluten Einzelwesen*, das unter diesen liegt. Daher kann man sagen, dass das Potenzlose die Überlegenheit des Einzelwesens nennt.

Im Grunde liegt die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Schelling hat das, was das Seiende Ist, vom Seienden frei denken wollen und daher das Seiende nicht mehr als reine Möglichkeit, sondern als verwirklichte Möglichkeit gedacht. Einesteils realisiert sich die Möglichkeit selbst, andererseits ist das, was das Seiende Ist, die Ursache der Ursachen. Die Möglichkeiten werden realisiert, indem das, was das Seiende Ist, die Ursache der Ursachen ist.

Ursache der Ursachen heißt, das *Daß* geht aus sich heraus. Das ist deshalb möglich, weil das *Daß* das Sein nicht hat, sondern ist. Die drei Potenzen existieren nur, wenn das *absolute Einzelwesen* (anders: das, was das Seiende Ist) es ist. Es existiert überhaupt nichts Allgemeines (kein Was), sondern nur Einzelnes (nur Daß). Das Einzelne ist wirklich, das Allgemeine nur möglich. Das Einzelwesen ist folglich als Bedingung der Möglichkeit des allgemeinen Wesens gedacht, und das Einzelwesen bzw. das Absolute muss außerhalb des Zusammenspiels der Potenzen bleiben.

Schelling schließt: Die „Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seyns (*aition tou einai*) und in diesem Sinne es ist, und das *nur* wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, – das allerdings durch die Idee bestimmt ist, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich Ding ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.“<sup>60</sup> Das Einzelwesen<sup>61</sup> wird der

---

<sup>59</sup> „Wir können nun zum voraus sagen, dass eigentlich der ganze Prozess der Welterschöpfung, der noch immerfort der Lebensprozess in der Natur und in der Geschichte - das dieser eigentlich nichts anderes als der Prozess der vollendeten Bewusstwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist.“ SPV VII, 433

<sup>60</sup> DRPh, SW II/I, 292.

<sup>61</sup> „Schelling deja de lado el concepto de Dios y parte del puro existente (bloß Existierenden), en el que no es pensado nada más que el mero existir.“ Cruz, J., (1993), 117.

Zentralpunkt der Spätphilosophie Schellings. Es wird immer wichtiger in der Philosophie von Schelling, bis es sich schließlich als Mittelpunkt der Potenzenlehre festigt.

Das Wesen ist nur so erfahrbar, nämlich durch die Tat des Prozesses. Dabei bleibt das Potenzlose als Bedingung der Möglichkeit des Prozesses im dunklen Grunde. Daher geht es hier um die Möglichkeit des Prozesses der Offenbarung durch die Äußerung der Bestimmbarkeit, die sich gleichzeitig hinter den Erscheinungen bzw. Produkten verbirgt. Auf Grund von dieser Verbergung kann eine Befreiung des Wesens von der Endlichkeit stattfinden. So denkt Schelling einen wirklichen und lebendigen Prozess.

Von den Möglichkeiten, den ersten drei Potenzen, kann nur auf ein Wirkliches zurückgeschlossen werden, das ihre *aitia* ist.<sup>62</sup> Diese vierte Ursache bzw. „Ursache der Ursachen“<sup>63</sup> wird nicht mehr mittels der Potenzen gedacht, sondern als *le Dieu caché* außer *le procès cosmique*.<sup>64</sup> Gott bleibt unerbittlich verborgen. Die drei Potenzen (Attribute Gottes) sind in ihrer Ursache gegründet. Das vierte Moment kommt nur zum Vorschein, wenn man wahrnimmt, dass es keine Potenz ohne diese vierte Dimension geben kann. Einerseits bringt dieses vierte Moment eine Grenze der Macht der Erkenntnis zum Ausdruck,<sup>65</sup> andererseits nennt es ein „*originales Daß*“<sup>66</sup> Nicht das, was das Seyende ist,<sup>67</sup> sondern das Sein des Seyenden.<sup>68</sup>

## IV. Der Eindruck von Schelling auf Heidegger

### IV.1. Das Geviert

Ich werde nicht vorschlagen, den Einfluss von Schelling auf Heidegger zu suchen, wo wir im Prinzip hätten glauben können, suchen zu müssen. Das heißt, nicht in der Schrift von 1936, sondern in der GA 54 (1942-43), die nach dem Seminar im Jahr 1941 geschrieben war. In der GA 54 können wir eine Dialektik der Unverborgenheit und der Verborgenheit finden, die

---

<sup>62</sup> „Es scheint also, daß wir zu einer vierten Ursache fortgehen müssen.“ DRPh, SW II/I, 399.

<sup>63</sup> Vgl., ebd., 400.

<sup>64</sup> „La liberté souveraine du Créateur est sauvegardée par la même processus de recel et de retrait. Dieu reste inexorablement le Dieu caché, le *Potenzloser*. Il se dissimule derrière les puissances qu’Il a distendues et extraverties, sa divinité comme *actus purissimus* demeure intangible, Il n’entre pas dans le procès cosmique.“ Tilliette, X. (1987), 132.

<sup>65</sup> DRP, SW II/I, 413.

<sup>66</sup> „God’s original *Daß*.“ Beach E.A. (1948), 141.

<sup>67</sup> Vgl., DRPh, SW II/I, 412 und 385.

<sup>68</sup> „It will be recalled that Schellings distinguishes between the was, or essential „*wahtness*“ of things, and the Daß, or actualizing „*thahtness*“ of them.“ ebd., 136.

Heidegger auf das Geviert anwendet. Diese Dialektik stattet die Philosophie des Geviertes mit einer neuen Festigkeit aus.

Das Geviert wird erstmals schriftlich niedergelegt in *Der Rhein*<sup>69</sup> (1935). Später können wir das Geviert mit neuen Formulierungen finden: *Die Beiträge*<sup>70</sup> (1936), *Die Geschichte des Seyns* (1938), *Besinnung* (1938/39), usw. Der Prozess der Entwicklung muss besprochen werden, welcher bis 1949 (*Das Ding*) andauert.<sup>71</sup> Noch später hat die Formulierung des Gevierts einige Schwankungen aufzuweisen, aber jene sind nicht von Bedeutung. In diesem Prozess ist der Text von 1942/43, den wir genannt haben, sehr wichtig, weil Heidegger dort das zum Ausdruck bringt, was bis hierher nur ein Aufruf zu einem neuen Geschick war.

Heidegger hat im Jahr 1939 gesagt, dass die Ankunft der neuen Götter dem ganzen geschichtlichen, irdischen Dasein der Deutschen eine neue Bahn gewiesen und eine Bestimmtheit geschaffen werden soll.<sup>72</sup> Dieser Anruf ist ein Anruf zu einer neuen historischen Möglichkeit, zu einem neuen Anfang. Es geht ihm um eine neue Zeit, worin die Menschen nicht mehr an den Willen glauben, um die Geschichte zu beherrschen. Es geht um das Thema des Geviertes im Jahr 1939 in einem Anfangspunkt. Auf die folgende Kernstruktur läuft die Philosophie des Geviertes hinaus: immer wenn eine gegenwärtige Erscheinung (Ergebnis) erscheint, hindern andere Erscheinungen uns daran, die an ihrem Verborgensstand (Erde) auf den Moment der Möglichkeit der *Entbergung* (Götter) warten. Der Mensch sucht dann das, was verborgen war, und er kommt im Bereich des *Unverborgenen* an (Himmel).<sup>73</sup>

Diese Kernstruktur ruht auf *une dialectique de la révélation et du recel*, die Heidegger uns im GA 54 (1942/43) vorstellte: „Vielmehr ist das *Entbergen* zugleich ein *Ent-bergen*.“<sup>74</sup> Wir sind bei dem Wort *Unverborgenheit* auf einen Bereich der *Verborgenen-Unverborgenheit* gewiesen, wo wir eine *Verborgenheit* und eine *Verbergung*, und ein *Unverborgenes* und eine *Unverbergung* unterscheiden können. Das Geviert nennt ein Vierfaches, das ich im Kürze vorstelle: Die *Verborgenheit* bedeutet *Verhüllung*, *Verschleierung*, *Verdeckung*, *Aufbewahrung*, *Behütung*.<sup>75</sup> Das *Verbergen*

---

<sup>69</sup> *Geburt y Lichtstrahl, Noth und Zucht*.

<sup>70</sup> „Im selben Jahr, in dem Heidegger seine erste Vorlesung über die Freiheitsabhandlung hielt, also 1936, hatte er mit der Abfassung der *Beiträge zur Philosophie* begonnen.“ Friedrich, H.-J., (2009), 127.

<sup>71</sup> Vgl., Mattei J-F., (2004). Und Vgl., Stumpe M. (2002).

<sup>72</sup> Vgl., *Germanien*, GA 39, 93.

<sup>73</sup> Vgl., Rojas A., (2008).

<sup>74</sup> *Parmenides*, GA 54, 198.

<sup>75</sup> Vgl., ebd, 19.

bedeutet eine Handlung, obwohl es unbestimmt bleibt, wer verbirgt.<sup>76</sup> „Unverborgenheit kann heißen, dass Verborgenheit weggenommen, beseitigt, überwunden, gebannt ist.“<sup>77</sup> Deshalb können wir über eine Unverborgung sprechen. Aber „Unverborgenheit kann auch heißen, dass Verborgenheit gar nicht zugelassen ist.“<sup>78</sup> Wir können in diesem Sinne auch über das Unverborgene sprechen. Und obwohl Heidegger etwas Neues schafft, könnte er aus Schellings Philosophie lernen (besonders 1941)<sup>79</sup>, dass die Verborgenheit grundlegend ist, um die Bestimmbarkeit des Seins (die Wesenheit) zu schützen. Heidegger sagt im Jahr 1942/43: Die Wesenheit der Wahrheit ist im jeden Wahren, so dass ohne das Wahre keine Wesenheit wäre, und keine Wahrheit.<sup>80</sup> Die Vielzahl der Bedeutungen der Wahrheit nennt die bestimmten Gestalten des Wesens in der Geschichte: *certitudo*, *adaequatio*, usw.<sup>81</sup> D.h., das Wahre ist die Form, die die Wahrheit vor ihrer bloßen Wesenheit bewahrt. Die Wahrheit west sich im Wahren, und sie verbirgt ihre Wesenheit.

In der Vorlesung von 1942/43 ist am bedeutendsten die Wichtigkeit eines Verbergens zu zeigen, ohne dass an keine neue Erscheinung des Wahren gedacht werden könnte. Ohne eine Verborgenheit, die offenbar als abwesend gelten kann, kann es keine Bewegung in Richtung auf der Unverborgenheit geben. Die Verborgenheit nennt keine mögliche Anwesenheit, sondern den Grund der Möglichkeit, die nur unter anderen Möglichkeiten sein kann. Diese Pluralität, bzw. der Horizont der Möglichkeiten ist das, was die Abwesenheit gründet. Diese Abwesenheit verbirgt sich immer. Sie kann keine Anwesenheit sein, sondern sie ist das dunkel Sein der Möglichkeiten, das vor allem Existierenden und vor allen Gegensätzen vorhergehen muss.

Heidegger sagt nicht, dass er diese Idee von Schelling übernommen hat. Heidegger spricht von Anaximander und Heraklit statt von Schelling. Aber Heidegger spricht über Anaximander im Jahr 1946. So

---

<sup>76</sup> Vgl., ebd, 19.

<sup>77</sup> ebd, 20.

<sup>78</sup> ebd, 20.

<sup>79</sup> „(...) und das ist in der zweiten groß Vorlesung zu Schelling von 1941 wohl noch deutlicher -,dass Heidegger vor allem dem Blick auf Schellings Fundamentalunterscheidung von „dem Wesen, sofern es existiert und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ richtet.“ Swenzfeuer, S. (2010), 243.

<sup>80</sup> „Dia *Aletheia* ist das Wesen des Wahren: die Wahrheit. Diese west in allem Wesenden und ist das Wesen alles Wesens: die Wesenheit.“ GA 54, 242.

<sup>81</sup> „Im Wandel des Wesens der Wahrheit von der *alétheia* über die römische *veritas* zur mittelalterlichen *adaequatio*, *rectitudo* und *iusitia* und von hier zur neuzeitlichen *certitudo*, der Wahrheit als Gewissheit, Gültigkeit und Sicherheit wandelt sich mit das Wesen und die Art des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Unwahrheit.“ ebd, 84.



denke ich, dass *Der Spruch des Anaximander* im Jahre 1946 eine weitere Entwicklung der Vorlesung von 1942/43 ist. Im Jahr 1942/43 spricht er auch nicht über Schelling. Das Seminar über Schelling hat aber 1941 stattgefunden, daher können wir denken, dass er in der Idee von Anaximander das gefunden hat, was er aus Schelling gelernt haben könnte: ein Sich-Zurückziehen des absoluten Wesens,<sup>82</sup> das sich hinter der Erscheinung, in denen es offenbar wird, verbirgt. Heidegger spricht natürlich über keinen Gott, sondern über das Seinsgeschick, aber es gibt hier die Schellengianische Unterscheidung zwischen der Produktivität und dem Produkt.

Es ist so schwer, den Eindruck, den Schelling auf Heidegger gemacht hat, festzulegen; wir können einerseits sagen, dass Heidegger sich für Anaximander interessiert, weil Heidegger das sucht, was nicht in der Anwesenheit ankommt, sondern das, was sich verbirgt. Andererseits können wir sagen, dass wir dieses Spiel von „Geben und Entziehen“ in Schelling finden können, und dass die Vorlesung im Jahr 1942/43 nur ein Jahr später als das Seminar über Schelling im Jahr 1941 stattfindet; und fünf Jahre vor *Dem Spruch des Anaximander*.

#### **IV.2. Das Verbergen. Gevierts als Bereich der Verbergen-Unverborgenheit**

Die Philosophie der Neuzeit entsprang aus der Behauptung, dass man nur das denkt, was Anwesen ist; und dass die Dunkelheit der metaphysischen und transzendentalen Themen nicht wahre Themen der Erkenntnis sind. An Hand des Paares Anwesen-Abwesen kommt die folgende leitende Frage: Wie kommt das, was anwesend ruht, in der Anwesenheit an? Woher kommt diese Anwesenheit ihren gegenwärtigen Antrieb?<sup>83</sup> Was treibt sie an, aus der Abwesenheit herauszukommen? Husserl und Heidegger sprechen über *Vergegenwärtigung und Gegenwärtigen*, womit sie dieses Erscheinen der Erscheinung nennen, ohne das es nichts gegeben würde, um zu erkennen; kein Ergebnis.

Phänomenologie bedeutete bei Husserl nicht und niemals bloße Beschreibung oder eidetische Beschreibung überhaupt, sondern die Aufklärung gegenständlicher Themen durch Rückgang auf die Erlebnisse, in denen sie zur Gegebenheit kommen.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> „bei Schelling, innerhalb der deutschen Metaphysik, erhält das Begriffswort Existenz eine besondere Betonung, und zwar innerhalb der Unterscheidung: Grund und Existenz.“ *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 49, 196.

<sup>83</sup> „im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir je uneigentliche das Gegenwärtigen.“ *Sein und Zeit*, GA 2, p 338.

<sup>84</sup> „Selbstverständlich ist, daß diese Lebenswelt uns ständig wahrnehmungsmäßig gegeben

Man kann nur das denken, was anwesend ist. Daher spricht man von einer Gegebenheit, weil diese Anwesenheit gegeben werden muss. Und dann tritt die Frage nach dem Nichts auf. Warum ist das Nichts nicht? Warum gibt es überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Schelling und Heidegger denken daran, dass nicht nur das Gegeben wichtig ist, sondern auch das nicht-Gegeben, das Verbergen. Wenn das Verbergen nicht wäre, müssten wir über eine letzte Anwesenheit sprechen. Aber wir müssen weiter gehen: Heidegger und Schelling sprechen nicht nur über dieses Verborgene, sondern sie sagen uns, dass wenn dieses Verbergen nicht wäre, es auch keine Anwesenheit gäbe.<sup>85</sup> Nicht nur keine letzte Anwesenheit, sondern überhaupt keine Anwesenheit.

Was Heidegger aus Schelling im Jahr 1941 gelernt haben könnte, obwohl er auf Anaximander verweist, ist die Wichtigkeit des Verbergens. Vor dem Jahr 1946 (*Der Spruch des Anaximander*), im Jahr 1942/3 (nach dem Seminar über Schelling), spricht Heidegger zum ersten Mal darüber, was das Herz des Gevierts von nun an ist: Die Offenbarung der Bestimmbarkeit mittels der begrenzten Formen. Heidegger will nicht die Philosophie der Freiheit von Schelling wiederholen, sondern er will seinen Grundgedanken wiedererlangen. Ab der Seite 195 spricht Heidegger in der GA 54 von dem Freien und dem Offenen „in die Breite des Unbegrenzten und Grenzenlosen.“<sup>86</sup> Das Offene nennt einerseits eine Bestimmbarkeit bzw. *apeiron*: „Das Offene und seine Ausbreitung in die Breite des Unbegrenzten und Grenzenlosen ist eher die Zone, in der die Anhalte fehlen und in der jeder Aufenthalt sich ins Haltlose verliert.“<sup>87</sup> Andererseits nennt das Offene aber eine Bestimmung bzw. *péras*: die Bergung als ein Entbergen bedeutet gleichzeitig ein Anwesen und ein Aufgehen.<sup>88</sup> Der Sinn der Vorlesung besteht darin, dass er zeigt, wie das Offene bzw. das Sein<sup>89</sup> das Entbergen der unterschiedlichen Bestimmungen entbergen kann. Das Offene nennt eine vierfache Dimension der Anwesenheit und der Abwesenheit. Das ist

---

ist, aber so, daß von ihr jeweils nur sozusagen ein Ausschnitt in Wahrnehmung gegen ist, ständg nur ein Wahrnehmungsfeld in eigentümlicher Beweglichkeit: Wahrgenommene Objekte hören auf, wahrgenommen zu sein (ohne darum ihre Seinsgeltung zu verlieren), neue Objekte treten ins Feld, sie werden nun wahrgenommen.“ *Husserliana* 29, 193.

<sup>85</sup> „Der Ort aber, *worin* die Kräfte (Potenzen) zur Scheidung kommen, ist das Nichts als Abgrund des in ihm zu erzeugenden und zu gebärenden Seins. Und das ist die Freiheit!“ Friedrich, H-J., (2009), 77f.

<sup>86</sup> *Parmenides*, GA 54, 214.

<sup>87</sup> ebd, 214.

<sup>88</sup> Vgl., ebd, 197.

<sup>89</sup> „Das Offene ist das Sein selbst“ GA 54, 224.

kein *da*, sondern eine Breite, die die Bestimmbarkeit der Zuweisung des Seins ist.

Es geht hier wirklich um die Idee von *apeiron* und die Beziehung zu der Bestimmung. Heidegger könnte diese Lehre durch sein Interessen an Schelling gelernt haben: Das *apeiron* kann nur in Bezug auf das *péras* gelernt werden, weil das *apeiron* ohne das *péras* nicht sein kann. Das *péras* ist natürlich nicht das *apeiron*, und daher ist die Ersetzung und der Wechsel das Gesetz, das die polemische notwendige Verbindung<sup>90</sup> zwischen dem *apeiron* und dem *péras* erklärt. Es geht hier aber um keine ewige Wiederkehr *in sensu* Nietzsche, weil Nietzsche gegen den Zweck spricht.<sup>91</sup> Heidegger spricht über kein sinnloses Passieren bzw. Geschehen. Er denkt den Zweck bzw. *télos*.

Heidegger spricht, sowie Schelling, über keine Unmöglichkeit eines Ziels (*meta*). Die Unmöglichkeit eines Endes bedeutet keine Unmöglichkeit des Zieles, weil das Ziel die Offenbarung der freien Bestimmbarkeit des unendlichen Wesens mittels der Produkte möglich ist. Ich finde hier die Ähnlichkeit zwischen der Unterscheidung von Form und Wesen in Schellings Philosophie<sup>92</sup> und der Unterscheidung zwischen der Wahrheit und dem Wahren im 1942, die später die Unterscheidung von Seinsgeschick und Gestalt des Grundes<sup>93</sup> in der Spätphilosophie Heideggers ist. Hier ist die Eingeständnis im 1941: „trotzdem doch wieder das Seyn als dasjenige west, was allein ist.“<sup>94</sup> Das bedeutet, die beider Denker denken Ein Sein, das allein ist, und das west. Natürlich das Sein Heideggers ist weder Absolutes noch eine unbedingte Subjektivität, aber bleibt das Verständnis Schellings des Gesetzes der Identität meiner Meinung nach, d.h. ein Sein als dasjenige west, was allein ist.

#### IV. Zum Abschluss des zweiten Teils dieser Ausarbeitung

---

<sup>90</sup> „Krieg ist von allem der Vater, von allem König.“ DK 22 B53.

<sup>91</sup> „Ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke.“ *Vor Sonnenaufgang*, in: ASZ, 431.

<sup>92</sup> Vgl., Jacobs, W. G. (2011), 89.

<sup>93</sup> Vgl. *Der Satz von Grund*, GA 10, dreizehnte Stunde.

<sup>94</sup> „Die Sache selbst (was diese Metaphysik zu denken hat) ist das Absolute. Weil dieses als unbedingte Subjektivität (d.h. Subjekt-Objekt), als Identität der Identität und Nichtidentität gedacht ist und die Subjektivität wesentlich als willentliche Vernunft und damit als Bewegung, sieht es so aus, als decke sich das Absolute und seine Bewegtheit mit dem, was das seynsgeschichtliche Denken als das Ereignis erdenkt. Aber das Ereignis ist weder dasselbe wie das Absolute, noch ist es gar seine Entgegensetzung, etwa die Endlichkeit gegenüber der Unendlichkeit. Vielmehr ist im Ereignis das Seyn selbst als Seyn erfahren und nicht als ein Seiendes und schon gar nicht als das unbedingte Seiende und höchste Seiende gesetzt, trotzdem doch wieder das Seyn als dasjenige west, was allein ist“ Heidegger, M. (1971), 231.

Heidegger und Schelling sind zwei Momente einer Philosophie der Freiheit, die an der Basis ein grundlegendes Potenzloses als Grund eines Prozesses haben, worin die Bestimmbarkeit des Wesens offenbar wird, und worin sie sich gleichzeitig hinter den Erscheinungen verbirgt. In alle Kürze lesen wir in dieser Philosophie eine Verteidigung einer neuen Idee der Freiheit, die gegen die herrschende Erscheinung gedacht ist. Freiheit bedeutet eine Öffnung der neuen Möglichkeiten, die unter den herrschenden Erscheinungen verborgen wurden. Wäre sie nicht, wäre die herrschende Erscheinung nötig und die einzige Möglichkeit. Und auf diese

Weise würde auch das Ende der Bestimmbarkeit eintreten.

Im Gegensatz zu der absoluten Einheit, welche die Folge der Prinzipien abschließt, nennt das Potenzlose in der Philosophie Schellings, wie gesagt wurde, die *indifferentia* hinsichtlich der Identität der Prinzipien. Auf Grund von dieser Indifferenz geschieht eine „Bejahung der Zeit“,<sup>95</sup> in der die Verbindung der Prinzipien im Gleichgewicht wegen des Geheimnisses der Liebe kein Ende nennt. Es geht hier um kein Unvermögen, sondern um die Befreiung bezüglich der begrenzten Form, und deshalb die Möglichkeit der Offenbarung des absoluten Wesens nach Zeiten. Diese Offenbarung ist nur möglich, immer wenn die Bestimmbarkeit ihre Identität in einer Bestimmung nicht gesucht wird. Sie nimmt von der Identität Abstand, damit sie den Prozess und das Leben liebt.

Diese Verbindung schafft keine Unterscheidung der Prinzipien ab, weil obwohl ein unbestimmter Zweck nicht denkbar ist, bedeutet das nicht, dass wir ein Ende denken dürfen: Der freie Wille ist frei aufgrund einer Abwesenheit, die einen neuen Horizont der Bestimmungen begründet, die uns ermöglicht, über Befreiung der begrenzten Formen zu sprechen. Die Produktivität kann natürlich nicht produziert werden.

Heidegger interessiert sich auch für das Verborgene des Wesens hinter den Bestimmungen. Er denkt, das Verborgene schafft die Möglichkeit neuer Arten und Weisen, im Licht der Lichtung zu sehen, indem sich diese als abwesend offenbaren. Heidegger will nicht die Freiheitsphilosophie Schellings wiederholen, er erlangt aber den Grundgedanken des Potenzloses Schellings wieder. Schelling und Heidegger finden im Grunde ein Potenzloses, ohne das keine weitere Bestimmung mehr möglich wäre, und in diesem Sinne das Ende der Bestimmbarkeit. Dieses Potenzlose nennt den „Grund“ als *indifferentia* (nicht wissen zu wollen) hinsichtlich der Identität zwischen der Bestimmbarkeit und der Bestimmung: Wäre das Potenzlose nicht, wäre von Bewegung und Wandel bzw. Leben nicht zu reden. Heideggers Seinsgeschick, in Beziehung zur Gestalt der Bestimmung bzw.

---

<sup>95</sup> „Daher schließlich Freiheit als Entschluß zum Unausweichlichen (Bejahung der Zeit).“  
Heidegger, M. (1971), 232.

Schickung, setzt die Lehre des Potenzlosen Schellings in diesem Sinne fort, wie gesagt wurde, und deshalb kann ich sagen, dass Heidegger das Bindeglied ist, das die Philosophie von Schelling an die Geschichte der Philosophie anhängt, die den Anschein hatte, Schelling nach dem Jahr 1804 vergessen zu haben, und einen anderen Kurs einzuschlagen.<sup>96</sup>

## Literaturverzeichnis:

### 1. Siglen

- ASZ Also sprach Zarathustra  
DRPh Darstellung der reinrationalen Philosophie = Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie  
Einl. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie  
EV Erlanger Vorträge  
GA Gesamtausgabe  
GNPh Zur Geschichte der neueren Philosophie  
GPPh Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung  
PhK Philosophie der Kunst  
PhU Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände  
SPV Stuttgarter Privatvorlesungen  
SW Sämtliche Werke  
WA Die Welttaler  
VW Von der Weltseele

### 2. Weitere Literatur

- Aristoteles 1936: *Aristotle's physics*, Ross (Hg), Oxford University Press, New York.  
Beach E. A., 1948: *The Potencies of God(s)*, State University of New York Press, New York.  
Buchheim, T., 1992: *Eins von Allem, Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Meiner, Hamburg.  
Cruz, J., 1993: *Ontología de la razón en el último Schelling. Acerca de la introducción a la filosofía de la revelación*, Universidad de Navarra, Pamplona.  
Diels, H. 1930: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin.  
Duque, F., 1998<sup>a</sup>: *Historia de la Filosofía Moderna. La era crítica*, Akal, Madrid.

---

<sup>96</sup> „Es muy posible que el camino definido por la filosofía de Schelling siga una dirección por la que no continuó la propia historia de la filosofía y que en consecuencia señalaría un trayecto personal de Schelling, único transeúnte, perdido en un laberinto producido por los sueños de una razón visionaria, metafísica, especulativa y mística.“ Leyte, A. (1999), 13.

- 1998b: La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de libertad y la libertad del concepto en Schelling, in: *Daimon* 16, 41-56.
- Falgueras, I. 1976: *La res cogitans*, EUNSA, Pamplona.
- 1999: El inicio del método de las potencias, in: Leyte A. (Hg.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, Vigo, 247-256.
- Friedrich, H-J. 2009: *Der Urgrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- García, J. A. 1999: Siempre lo mismo o algo nuevo, in: *Thémata* 22, 119-131.
- 2007: La naturaleza según Nicolás de Cusa (1401-1464), in: *Espíritu* 131, 5-23.
- Heidegger, M. 1927: *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M..
- 1971: Ausgewählte Stücke aus dem Manuskripten zur Vorbereitung des Schelling-Seminars S.S. 1941, in: Feick, H. (Hg.), *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemayer, Tübingen.
- 1992: *Parmenides*, GA 54, Klostermann, Frankfurt a.M..
- 1995: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a.M..
- 1997: *Der Satz vom Grund*, GA 10, Klostermann, Frankfurt a.M..
- 1999: *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, GA 39, V. Kolstermann, Frankfurt a.M..
- 2006: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, GA 49, Klostermann, Frankfurt a.M..
- Halfwassen, J. 2010: Freiheit als Transzendenz. Schelling Bestimmung der absoluten Freiheit in den Weltaltern und in der Philosophie der Offenbarung, in: Hühn-Jatzen (Hg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Heimsoeth, H. 1958: *Die Sechs großen Themen der Abendländischen Metaphysik*, Kohlhammer Verlag, Darmstadt.
- Hennigfeld, J. 2001: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Husserl, E. 1993: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana 29, Kluwer, Dordrecht.
- Huttel, A. 1996: *Geschichtliche Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..
- Jacobs, W.G. 1999: Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften und die Schellingsche Naturphilosophie, in: Fehér-Jacobs (Hg.), *Zeit und Freiheit*, Kétef, Budapest, 37-54.
- 2011: Natur in der Kunst, in: Danz-Jantzen (Hg.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte*, Vienna University Press, Göttingen, 85-102.
- 2004: *Schelling lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

- Jantzen, J. 1999: Jenes Übertreten des Subjekts ins Objekt, in: Leyte, A., *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, Vigo, 39-64.
- Jürgensen, S. 1997: *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Krings, H. 1985: Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Ohysik Schellings, in: Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf W. Meyer (Hg.), *Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983*, Meyer, Stuttgart-Bad Cannstatt, 111-128.
- 1994: Genesis und Materie –Zur Bedeutung der Timaeus-Handschrift für Schellings Naturphilosophie, in: Schelling F.W.J., *Timaeus (1794)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Koloswki, P. 2001: *Philosophie der Offenbarung*, Schöningh, Paderborn.
- Leyte, A. 1999: Épocas de la razón: lógica e historia en Schelling, in: Leyte, A. (Hg.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Universidad de Vigo, Vigo, 13-24.
- 2010: Zeit-Denken. Zu einem nicht-begrifflichen Zugang zur Zeit bei Schelling und Heidegger, in: Hühn-Jatzen (Hg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 139-162.
- Mattei J-F. 2004: *Heidegger. L'enigme de l'être*, Press Universitaires, Paris, 2004.
- Nietzsche, F. 1930: *Friedrich Nietzsche Werke in zwei Bänden*, I, Kröner, Leipzig.
- Ohashi, R. 1995: Der Urgrund und das System, in: Höffer-Pipper (Hg.), *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 235-252.
- Plato 1838: *Opera omnia*, Hennings, Gothae.
- Rojas A. 2008: *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Universidad de Málaga, Málaga.
- Schelling, F.W. J. 1856: *Sämmtliche Werke*, II/I, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
- 1857: *Sämmtliche Werke*, I/II, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
  - 1858: *Sämmtliche Werke*, I/III, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
  - 1859: *Sämmtliche Werke*, I/V, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
  - 1860: *Sämmtliche Werke*, I/VII, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
  - 1861: *Sämmtliche Werke*, I/IX, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
  - 1861: *Sämmtliche Werke*, I/VIII, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
  - 1861: *Sämmtliche Werke*, I/X, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
  - 1972: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung*, Hrsg. V. H. Bottega D'Erasmus, Fuhrmans, Turin.
  - 1994: *Timaeus (1794)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Stumpe M. 2002: *Geviert, Gestellt, Geflecht. Die logische Struktur späten Texten*, Braunschweig.

- Sturma, D. 1995: Präreflexive Freiheit, in: Höffe O. y Pieper A. (Hg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 149-172.
- Swenzfeuer, S. 2010: Natur und Sein. Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger, in: Hühn-Jatzen (Hg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Frommannn-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 227-261.
- Tillette, X. 1987 : *L'Absolu et la philosophie*, PUF, Paris.
- 1992: *Schelling. Une philosophie en devenir*, II: *La dernière philosophie 1821-1854*, Vrin, Paris.