

# Eine Sternenstunde der Philosophie

*Von Arthur Hübscher (München)*

Wenige Wochen nach seinem Regierungsantritt, im August 1840, rief Friedrich Wilhelm IV., der Romantiker auf dem Thron, den alten Schelling nach Berlin: Er solle kommen, nicht wie ein gewöhnlicher Professor, sondern als der von Gott erwählte und zum Lehrer der Zeit berufene Philosoph, dessen Weisheit, Erfahrung, Charakterstärke der König zu seiner eigenen Stärkung in seiner Nähe wünsche. Die Berufung Schellings war die Kriegserklärung gegen die Hegelsche Philosophie. Es gelte, „die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ auszurotten, so hatte sich der König selbst vor kurzem ausgedrückt. Schelling solle dem Elend abhelfen, das der Übermut und Fanatismus der „Schule des leeren Begriffs“ angerichtet.

Schelling zögerte. Erst am 15. November 1841 begann er seine Vorlesungen in Berlin. Aber das größte Auditorium der Universität erwies sich als zu klein für den allzu großen Andrang. Für die Zeit weniger Wochen und Monate wurde Schellings Vorlesung zum Kreuzungspunkt europäischer Geistesbewegungen eines Jahrhunderts. „An der Spitze die Notabilitäten der Universität, die Koryphäen der Wissenschaft, Männer, deren jeder eine eigentümliche Richtung hervorgerufen hat, ihnen sind die nächsten Plätze um das Katheder überlassen“, und hinter ihnen, durcheinander gewürfelt, wie der Zufall sie zusammenführte, Repräsentanten aller Lebensstellungen, Nationen und Glaubensbekenntnisse. Mitten zwischen der übermütigen Jugend sitzt hier und da ein graubärtiger Stabsoffizier, und neben ihm wohl gar ganz ungeniert ein Freiwilliger, der in anderer Gesellschaft sich vor Devotion gegen den hohen Vorgesetzten nicht zu lassen wußte. Alte Doktoren und Geistliche, deren Matrikel bald ihr Jubiläum feiern kann, fühlen den langvergessenen Burschen wieder im Kopfe spuken und gehen ins Kolleg, Judentum und Islam wollen sehen, was es für eine Bewandnis mit der christlichen Offenbarung hat; man hört deutsch, französisch, englisch, ungarisch, polnisch, russisch, neugriechisch und türkisch durcheinander sprechen — da ertönt das Zeichen zum Schweigen und Schelling besteigt das Katheder. Ein Mann von mittlerer Statur, mit weißem Haar und hellblauem, heiterm Auge, dessen Ausdruck eher ins Muntere als ins Imponierende spielt, und vereint mit einigem Embonpoint, mehr auf den gemütlichen Hausvater als auf den genialen Denker schließen läßt, ein hartes, aber kräftiges Organ, schwäbisch-bayrischer Dialekt mit beständigem ‚eppes‘ für etwas, das ist Schellings äußere Erscheinung.“ (Friedrich Engels.)

Zu den Hörern des ersten Semesters zählte der Naturphilosoph Henrich Steffens, derselbe Steffens, der vor 43 Jahren die erste Vorlesung des jugendlichen Schelling in Jena gehört hatte. Savigny und Lichtenstein waren da, der Begründer der Historischen Rechtsschule und der berühmte Zoologe, beide schon weit über 60 Jahre, und neben ihnen die jungen Leute: Michael

12

Bakunin, der spätere Begründer der Ersten Internationale, und ein 21jähriger Journalist namens Friedrich Engels, einer der eifrigsten dieses Kreises<sup>1</sup>). Schon die Antrittsrede Schellings bewog ihn, in einem Aufsatz „Schelling und Hegel“ für den Toten einzutreten<sup>2</sup>), und noch ehe die erste Vorlesung zu Ende war, griff er in einer anonymen Schrift „Schelling und die Offenbarung“ den Lebenden an, schärfer und unnachsichtiger: hier wurde die neue Offenbarungslehre Schellings in ihrem Umwert gegenüber Hegel dargetan und als der „neueste Reaktionsversuch gegen die freie Philosophie“ öffentlich gebrandmarkt.

In der Polemik gegen Schelling erreichten die revolutionären Impulse der Jung-Hegelianer in diesen Jahren ihren Höhepunkt. Arnold Ruge, der im Sommer 1841 die Bekanntschaft des Philosophen gemacht und von ihm ein gern gehörtes Lob über seine „Deutschen Jahrbücher“ empfangen hatte, bekannte schon ein halbes Jahr später in einem Brief an Rosenkranz, daß Schelling ihm damals „die Haut vollgelogen“ habe. Engels selbst ließ seiner Polemik eine zweite folgen: „Schelling, der Philosoph in Christo“. Im nächsten Jahre, 1843, erschienen neue Streitschriften, von Carl Ludwig Michelet, Philipp Marheineke, Karl Rosenkranz, Ferdinand Christian Baur, dem Gründer der Tübinger kritisch-theologischen Schule, — mit ihm stimmte auch ein Vertreter der rechten Hegelschen Schule in den Chor der Gegner ein — und schließlich Paulus, der Satanas und Erbfeind Schellings aus der Würzburger Zeit, mit einem gehässigen Pamphlet. Nach einem Jahrzehnt aber hatte die politische und kirchliche Reaktion der fünfziger Jahre der Hegelschen Schule den geschichtlichen Boden entzogen, in der gleichen Zeit, da Schopenhauers Anschauung der Welt zu einer außergewöhnlichen Nachwirkung kam, nicht eigentlich wegen ihres inneren Gehalts, sondern einfach wegen ihrer staats- und geschichtsfeindlichen Grundstimmung.

Und, sonderbarerweise, auch diese Entwicklung zu Schopenhauer hin erhielt aus den Vorlesungen Schellings ihre Antriebe. Ein junger Hegelianer namens Julius Frauenstädt nahm aus den Vorlesungen der ersten beiden Semester nicht nur die Ablehnung Schellings mit — der Pantheismus sei falsch, der Theismus ebenfalls, also auch die Lehre Schellings, die beide verbinde —, sondern auch ernste Zweifel an seinem Meister Hegel. Man spürt in seiner Schrift „Schellings Vorlesungen in Berlin“ (1842) bereits den Einfluß Kants, man ahnt bereits den Einfluß Schopenhauers, dessen Hauptwerk Frauenstädt seit 1836 kannte und gelegentlich in Aufsätzen (1840, 1841) erwähnt hatte. Ein paar Jahre später konnte er den Philosophen in Frankfurt aufsuchen und fünf Monate hindurch fast täglich sehen, und als er 1848 seine im Anschluß an die Polemik gegen Schelling entstandene Abhandlung „Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung“ erscheinen ließ, da baute er bereits auf der „ganz neuen Weltansicht Schopenhauers“ auf. Seine „apostolische“

<sup>1</sup>) Ein paar Jahre später, 1844, fand sich auch Ferdinand Lassalle zu den Hörern Schellings — er schreibt am 13. Mai 1844 an seinen Vater: „Der Kuriosität halber [will ich] ein paar mal hingehen, natürlich kann ich nichts von seinen Vorlesungen erwarten als Intuition und Mystik.“

<sup>2</sup>) Telegraph für Deutschland, Dez. 1841.

Tätigkeit für Schopenhauer in den folgenden Jahren und Jahrzehnten hat bekanntlich nicht wenig zur Entfaltung von Schopenhauers Ruhm und Geltung beigetragen.

Bald nach Frauenstädt war Jacob Burckhardt in den Kreis der Berliner Hörer Schellings eingetreten. Er scheute „das Unheimliche, Monströse und Gestaltlose in den Vorträgen des alten Mannes“<sup>3)</sup>. Auch er fand dann seinen Weg zu Schopenhauer, langsamer allerdings und viel später als der Erz-evangelist. Erst in den siebziger Jahren finden sich in seinen Briefen die berühmten Stellen über den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung“ als „den“ Philosophen. Sie begleiten, als Leitworte und vertiefende Deutungen, nicht mehr die erste, bereits ausgelaufene Welle von Schopenhauers Zeitwirksamkeit, sondern schon eine zweite, die uns nicht nur die erste, von Frauenstädt herausgegebene Gesamtausgabe (1873), sondern, mehr noch, eine umfangreiche, bis heute nicht auf ihren philosophischen Gehalt geprüfte Pessimismus-Literatur der siebziger und achtziger Jahre hinterlassen hat. „Was für gewaltige Lichter“, schrieb Burckhardt im Sommer 1870 an seinen einstigen Wandergefährten Friedrich Preen, „strahlt jetzt der Philosoph aus.“ Im Oktober 1871 erwartete er mit Ungeduld Eduard von Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“, — „und doch würde unser früherer Philosoph eigentlich genügen.“ Und am 19. September 1875 schrieb er wieder an Friedrich Preen: „Kaiser sagt mir, Sie hätten in Oesterreich bei gebildeten Leuten den Philosophen so verbreitet gefunden, wie er fast überall zu sein scheint. Mir kommt immer mehr vor, er habe für unsere Zeit eine wahre spezielle Sendung gehabt. Je mehr die Illusionen des seit 1830 dominierenden Fortschrittes schwinden, desto wohltätiger ist es, daß einer uns im Zusammenhang sagt, was überhaupt alles zum Reich der Täuschungen gehört, und wie man den eiteln Hoffnungen zur rechten Zeit entsagen könne. Ihm gegenüber nun das furchtbare Reich dieser Welt, der sich allerwärts aufbäumende, erbarmungslose Optimismus bis auf die Arbeiter herab, welche im Wahn stehen, sich ein Wohlleben erzwingen zu können, das in keinem Verhältnis mehr zum allgemeinen Zustand der Gesellschaft stände. Am Ende wird die Weltschlacht zwischen Optimismus und nicht — Pessimismus sondern nur Malismus (verzeihen Sie das fade Wort) geschlagen werden.“ Burckhardts eigenes Vermächtnis an die Nachwelt, die Vorlesung „Weltgeschichtliche Betrachtungen“, die Nietzsche bereits im Winter 1870/71 hören konnte und die erst 1905, lange nach Burckhardts Tod, herausgegeben wurde, enthält die erste Geschichtsphilosophie im Sinne Schopenhauers.

Eine letzte auslösende Wirkung des späten Schelling sollte noch länger verborgen bleiben. In den Vorlesungen des Winters 1841/42 saß auch der junge Kierkegaard, der vor kurzem seine große Enttäuschung mit der Philosophie Hegels erlebt hatte. Als Schelling das Wort „Wirklichkeit“ nannte, da hüpfte wie in Elisabeth die Frucht des Gedankens in seinem Leib, vor Freude. Daß Schelling die Identitätsphilosophie, die „negative Philosophie“, wie er jetzt sagte, hinter sich gelassen hatte und eine neue, letzte, auf Offenbarung und Mythologie begründete „positive Philosophie“ lehrte, daß er

<sup>3)</sup> Brief an Gottfried Kinkel, 13. Juni 1842.

den Leistungsbereich der Vernunft begrenzen und das „bloße Existieren“, die „zufällige Notwendigkeit“ zum Ausgangspunkt des Denkens machen wollte, — dies alles wurde für Kierkegaard zur Grundlage nicht nur seiner Kritik an Hegel, sondern auch seines eigenen Begriffs der Existenz. Gewiß, die Freude war kurz, Schelling beharrte in seiner Beantwortung der Existenzfrage auf dem Boden der theoretischen Philosophie, Kierkegaard glaubte zu sehen, daß es ihm nicht um wirkliche, sondern um gedachte Existenz gehe, — „Schelling faselt ganz unerträglich“, schrieb er schon im Februar 1842. Und doch ist der Ansatz Schellings, mit Kierkegaard, über lange Jahre der Vergessenheit hinweg der Ansatz der heutigen Existenzphilosophie geworden: der Gedanke nämlich, daß der Mensch sich immer in einer „Situation“ befinde, daß seine Situation immer etwas für ihn bedeute und diese Bedeutung nicht von Elementen abgeleitet werden könne, die des existentiellen Sinns entbehren. Die Krisenstimmung des ersten Weltkriegs und die Bewußtseinslage der Nachkriegsjahre, zwischen 1920 und 1930, ließen die großen Werke der dialektischen Theologie und die Programmwerke der deutschen Existenzphilosophie entstehen, in unmittelbarem zeitlichen Anschluß an die Übersetzung der Werke Kierkegaards durch Klaus Schrempf und die Übertragung seiner Tagebücher durch Theodor Haecker.

Kierkegaard selbst hatte wohl bemerkt, daß Schopenhauer „als spekulativer Hiob sich auf den Aschenhaufen der Endlichkeit setzte“. Es gibt eine Wirkungslinie, die von Schopenhauer zu Kierkegaard hinüberführt, — sonderbar, daß sie in den (wenig ergiebigen) Tagebuch-Äußerungen Kierkegaards (aus dem Jahre 1854) nicht erkennbar wird. Sonderbar auch, daß man aus der Fortwirkung Kierkegaards bis zu Jaspers und Heidegger hin noch immer nicht den Rückschluß auf Schopenhauer gezogen hat<sup>4)</sup>. Der künftige Historiker der Philosophie wird zeigen können, wie aus dem Nachhall der Existenzphilosophie nicht nur im allgemeinen der dunkle Grundton von Schopenhauers Willenslehre vernehmbar ist. Er wird zeigen können, wie noch im Abgleiten aus den entscheidenden Positionen des klassischen Denkens gewisse Leitmotive und Leitgefühle Schopenhauers sichtbar werden, nicht nur der Gegensatz zu Hegel. Und er wird — vielleicht die wichtigste Aufgabe — zu zeigen haben, warum in den Jahren vor und nach dem ersten Weltkrieg die Berührung und Verbindung der beiden Wirkungslinien, von Schopenhauer und von Kierkegaard her, ausgeblieben ist.

Ein für das erste Zusehen rätselhaftes Ausbleiben. Denn eben als man sich auf Kierkegaard besonnen hatte, begann auch eine dritte, vorläufig letzte Welle von Schopenhauers Wirkung in die Zeit. Seit 1911 erschienen in rascher Folge die ersten Bände der historisch-kritischen Schopenhauer-Ausgabe, die Paul Deussen herausgab und R. Piper verlegte. Im Oktober des gleichen Jahres folgte, wieder auf Deussens Betreiben, die Gründung der Schopenhauer-Gesellschaft — ihre Aufgabe: das Studium und das Verständnis der Schopenhauerschen Philosophie anzuregen und zu fördern — und seit

<sup>4)</sup> Die Hinweise, die Günter Ralfs: Arthur Schopenhauer — System und Gestalt, in der Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer, Berlin 1938, gegeben hat, sind leider kaum beachtet worden.

1912 erschienen, immer umfangreicher, immer gewichtiger, die Jahrbücher der Gesellschaft. Die neue Schopenhauer-Renaissance fand die Verbindung zu einer neuen Offenheit für das Denken des Ostens. I. J. 1927 machte die Dresdner Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft unter dem Titel „Europa und Indien“ die Mittlerrolle der Schopenhauerschen Philosophie in der beginnenden fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen Osten und Westen sichtbar. Vivekananda und Romain Rolland erschienen als Repräsentanten dieser Begegnung beider Welten. Und als Karl Eugen Neumann ein Jahr später sein großartiges Übersetzungswerk aus dem Pali-Kanon abschloß, zeigten sich wieder allenthalben und selbstverständlich die Rückbezüge auf Schopenhauer.

Aber schon in der gängigen „Philosophie des Untergangs“, die seit Rathenau, seit Hammacher, seit Spengler die einbrechende Krisis des Abendlandes zu deuten suchte, stand Schopenhauer merkwürdig abseits. Man muß sich erinnern: In den Jahren des seelischen Niedergangs seit 1848 und wieder in den Gründerjahren seit 1870/71, immer wenn die dunkle Unterströmung des fortschrittsgläubigen Jahrhunderts zur Oberfläche drängte, hatte sie auch die warnenden, prophetischen Stimmen aufklingen lassen, die von einer künftigen Katastrophe kündeten: von Goethe und Fichte, von Niebuhr und Stendhal an bis zu Gobineau und Burckhardt, — eine lange Reihe, in der sich der Philosoph des Pessimismus nicht schlecht auszunehmen schien. Das neue Jahrhundert aber hatte schon unter düsteren Zeichen begonnen, es hatte den ersten Weltkrieg und sein Ende gebracht, die drohend ferne Zukunft schien auf einmal nahe gerückt, die Katastrophenangst war allgemein geworden. Die Aufgabe der Propheten schien erfüllt. Sie hatten die Überlieferungen von Jahrhunderten wachgehalten, und ihr Wissen um die Zukunft war immer aus dem Wissen um das Überzeitliche gekommen. Die Angst der Zeit aber, eine drängende, einmalige, unwiederholbare Angst, die nichts mehr war als sorgende Gegenwärtigkeit und in Sorge eingeholte Zukünftigkeit der Existenz, ohne Rückhalt im Vergangenen, — hätte sie aus den Propheten noch Trost und Warnung holen können? Was die Kulturkritik der Rathenau, Hammacher, Spengler umschrieb, das fand nun seine wirkliche Entsprechung in der Existenzphilosophie, in der sich die Forderung der Zeit erfüllte: sie gab der Gegenwart den unmittelbarsten Ausdruck, ihrer Verlorenheit, ihrer Ausweglosigkeit und Hoffnungslosigkeit, ohne verpflichtenden Rückblick auf die Tradition, sie war Ausdruck der gleichen Angst, die den späten Rilke und Paul Valéry bewegte und für die Franz Kafka seine unheimlichen Symbole schuf, aber auch Ausdruck ihrer eitlen Traditionsfeindschaft, ihres Willens, für eine vermeintlich neue Wirklichkeit die neue Aussage zu geben.

Unschwer die Verbindung nachzuweisen. Sie tritt ganz offen in den letzten Schriften Martin Heideggers zu Tage. Im Zeichen Nietzsches und Spenglers stehen die eschatologischen Fragen der „Holzwege“ um die einbrechende Weltnacht, — ob wir Spätlinge berufen sein könnten, die Anfänge des abendländischen Denkens noch einmal zu wiederholen und die vorzeitigen Erstlinge eines neuen Anfangs zu sein . . . Es sind Fragen, die keine Antwort finden.

Die Tradition, als Wahrheitsbesitz, ist abgetan, der Wille zur neuen Aussage unmittelbar ausgesprochen. Für Jaspers ist die gesamte Überlieferung nur ein immer wieder abgeglittenes Bemühen um das „Umgreifende“<sup>5)</sup>. In den „Holzwegen“ wird die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik von Platon bis zu Nietzsche als eine Fehlentwicklung angesprochen, als ein ständig weitergetriebener Abfall vom „Sein“, der einen völlig neuen Ansatz nötig mache. Erst nachträglich wird eine Ahnenreihe der Existenzphilosophie geschaffen, — zu dem einen, einzigen Zweck, die eigene Gebundenheit in die Situation vergleichend oder beispielgebend zu beglaubigen. Denker wie Kierkegaard oder Nietzsche, „die zu ihren Lebzeiten nicht gerechnet, dann noch lange in der Philosophiegeschichte ohne Geltung blieben“, können jetzt „in ihrer Bedeutung ständig wachsen“ (Jaspers). Man verfolgt die Reihe über Kierkegaard und Schelling zurück bis zu Pascal und Augustinus, den ersten vorlaufenden Männern des neuen, vorgeblich in Ansätzen mißglückten, in Systemen erstarrten und erstickten Denkens, das nun zum ersten Male aus tausendjährigen Fesseln befreit und im Gegensatz zu den gesamten abendländischen Überlieferungen aufgebrochen sei, — in jedem Denkkakt immer neu, einmalig, unwiederholbar.

Das Lob der Gegenwärtigkeit, des Augenblicks, des immer neuen Anfangs, erklingt unter vielen Vorwänden, in vielen Wendungen. Bei Heidegger: Alle Tage sei das Dasein vor das Sein-Können gerufen, — frei für eine Vergegenwärtigung, die doch dem Verfallen ausgesetzt sei. In jedem Augenblick verliere sich das Eigentliche an all das Seiende, das die Alltäglichkeit besitzt<sup>6)</sup>. Bei Jaspers: Man müsse das Sein in der Schwebelage halten, das Reich der Wahrheit löse sich auf „zugunsten eines sich wandelnden Behauptens der ihr Dasein jeweils durchsetzenden Menschen“<sup>7)</sup>. Bei Gabriel Marcel: Der Philosoph stehe vor der lastenden Notwendigkeit, immer wieder mit dem Nichts zu beginnen, und eben dieses unaufhörliche Wiederanfangen sei die echte philosophische Tätigkeit<sup>8)</sup>.

Man hat noch nicht bemerkt, daß sich in diesem Verhältnis des Existentialismus zum Gegenwärtigen eine entscheidende Denkbewegung des 19. Jahrhunderts wiederholt: das Gegenwartsbewußtsein, der Dienst am Augenblick und, damit eng verbunden, die „Originalitätssucht“, die Jacob Burckhardt als eine Krankheit seiner Zeit bezeichnet hat, der Wille, das unbedingt Neue und völlig Andere zu sehen und zu schaffen. Schon das „Junge Deutschland“

<sup>5)</sup> Karl Jaspers: Von der Wahrheit, München 1947, S. 192.

<sup>6)</sup> Martin Heidegger: Sein und Zeit, Halle a. S. 1927, 6. Aufl. Tübingen 1949, S. 284.

<sup>7)</sup> Karl Jaspers: Von der Wahrheit, München 1947, S. 33 f. Das Zitat gibt zugleich ein Beispiel für den zu grammatikalischen Schwebezuständen neigenden Stil von Jaspers. Sollen die Menschen das Dasein der Wahrheit durchsetzen, d. h. durchdringen, oder sollen sie ihr eigenes Dasein durchsetzen, d. h. zur Geltung bringen? Zu vergleichen wäre die manchmal hermeneutisch verkleidete Wirrnis Heideggerscher Stilübungen, etwa: „Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod. Das Nichts west als das Sein.“

<sup>8)</sup> Gabriel Marcel: Existentialisme Chrétien, Paris 1947, p. 315 sq.

hat dieses neue Lebensgefühl verkündet. „Ich glaube an die Zeit“ heißt es bei Gutzkow, „Die Zeit ist die Madonna der Poeten“ bei Herwegh, und mit der Zeit ist stets die eigene Zeit, die eigene Gegenwart, der eigene Augenblick gemeint, — nicht mehr der Augenblick, der Vergangenheit und Zukunft in sich schließt und für ein ganzes Dasein stehen kann („Dann ist Vergangenheit beständig, das Künftige voraus lebendig, der Augenblick ist Ewigkeit“ — Goethe), sondern der flüchtige, bewegte Augenblick, der das Neue bringen soll und doch nur gerufen ist, um in Sekundenschnelle ins Meer der Vergangenheit zurücksinken und einem Neuereu und wieder Neuereu Platz zu machen. „Neu“ ist das beliebteste Wort des 19. Jahrhunderts. Die neue Zeit — das ist der letzte Schritt zur höchsten Vollkommenheit; der neue Mensch — der Mensch schlechthin; der neue Glaube — nicht eine Abänderung alter Dogmen, sondern die Ab- und Auflösung aller früheren „dunklen“ Glaubenssysteme durch das wissende Bekenntnis der neuesten Zeit.

Was sich im Jahrhundert der Fortschrittsgläubigkeit noch ganz unbekümmert darstellt, in eitler Selbstgefälligkeit, das erhält im neuen Jahrhundert der Katastrophen die tragischen Züge der Vergänglichkeit. Das Neue lebt jetzt aus dem Negativen, es ist Entformung und Zertrümmerung und, im allgemeinen Chaos, der immer wiederholte tastende Versuch, der „Unbehauetheit“ des Menschen unserer Zeit, einen Ausdruck Hans Egon Holthusens zu gebrauchen, gerecht zu werden. Nicht in der Untergangphilosophie, sondern im existenzphilosophischen Bemühen erscheint die Kehrseite dieser Fortschrittsgläubigkeit zu einer letzten schwankenden Begrifflichkeit des Verfalls geprägt.

Über das Jahrhundert Hegels aber gehen wir zu Hegel selbst zurück, und nun erst gelangen wir zum eigentlichen Ursprung der existenzphilosophischen Abwertung des Überlieferten: Wir erkennen sie nicht nur als Wiederholung, sondern als letzte Übersteigerung einer Denkbewegung der Vergangenheit. In Hegels Geschichtsphilosophie sind alle überlieferten philosophischen Systeme wahr, als Momente der in der Geschichte der Philosophie erscheinenden Wahrheit. Dem Philosophen der Gegenwart bleibt es vorbehalten, das Geschehen zu vollenden und die Momente der werdenden Wahrheit zum Ganzen der seienden Wahrheit zu vereinigen. Es ist eine in jedem Augenblick neu gestellte, neu zu lösende Aufgabe. Im Sinn der Verfalls- und Augenblicksgläubigkeit aber sind alle überkommenen philosophischen Systeme unwahr. Wahr ist nur die Not des Fragens, der sie ihren Ursprung danken. Die Aufgabe des heutigen Philosophen besteht nicht in der Zusammenfassung von Momenten zum Ganzen der Wahrheit, sondern in der Auflösung aller Wahrheit zugunsten der ursprünglichen Frage. Die Existenzphilosophie enthüllt sich als negative „Hegelei“<sup>9)</sup>.

Die Frage nach Schopenhauers Verhältnis zur Existenzphilosophie scheint beantwortet. Das Schicksal des unzeitgemäßen Denkers unserer Zeit liegt im Schicksal des unzeitgemäßen, nur durch Mißverständnisse zu zeitweisem Ruhm gelangten Denkers des 19. Jahrhunderts vorgebildet. Die anscheinende

---

<sup>9)</sup> Hierzu vgl. den Aufsatz von Helmut Kuhn: „Erkenntnis und Entscheidung“, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. VIII (1954), S. 44-54.

Gemeinsamkeit zwischen Schopenhauer und den Existenzphilosophen zerfällt vor dem tiefen Gegensatz, der vor der Frage nach den bleibenden und allgemeinen Wahrheiten und nach der Art der Wahrheitssuche offenkundig wird. Und dieser Gegensatz — ist er nicht auch der Gegensatz zwischen der ganzen abendländischen Vergangenheit und der neuen Zeit seit Hegel?

Die abendländische Entwicklung bis zu Hegel steht im Zeichen einer Verantwortung vor den gleichbleibenden Wahrheiten und Werten und einer Verpflichtung vor dem ewigen Seinscharakter des Menschen, den es zu erhellen gilt<sup>10</sup>). Die Scholastiker des 12., die Reformatoren des 16., die Aufklärer des 18. Jahrhunderts, — sie alle richten ihren Blick auf das Zeitlose, das in allen Zeiten wirkt. Sie führen ihr Gespräch über Jahrhunderte hinweg. Noch Kant, noch Schopenhauer betrachten Platon oder Aristoteles oder Augustinus nicht unter historischen Gesichtspunkten, als ob sie bloße Vorläufer des eigenen Denkens seien, Repräsentanten geschichtlich bedingter Wahrheiten oder Irrtümer, sie sehen in ihnen zeitlose Mitarbeiter bei der Lösung der zeitlosen Probleme der Philosophie. Mit Hegel wird das Gespräch in den engeren Zirkel der Gegenwart zurückgeführt. Die neue Form des gemeinsamen Philosophierens, des Symphilosophiein, die Hegels, Schellings, Hölderlins Unterhaltungen im Tübinger Stift bestimmte, diese echt romantische Form des Philosophierens bleibt im existentialistischen Gespräch erhalten; sie erscheint jetzt unter verschiedenen Bezeichnungen als Anspruch der begehrenden Welt, als fragendes Erkennen, als Wahrheitsuchen im Miteinanderleben, als Kommunikation (wobei der Widersinn besteht, daß Kommunikation — Mitteilung — doch immer die Möglichkeit eines über Person und Augenblick hinaus Gültigen voraussetzt). Das Gespräch der Lebenden und der Toten ist auf ein Gespräch der Lebenden beschränkt worden.

Wir kehren noch einmal zu Schellings Vorlesung von 1841 zurück. In ihr hat sich für ein ganzes Jahrhundert und vielleicht für kommende Jahrhunderte eine Scheidung der Geister vollzogen. Sie hat Männer wie Burckhardt in den Raum der abendländischen Tradition zurückgeholt, sie hat anderen weite Tore in die Zeit geöffnet. Sie hat auch die Frage von Schopenhauers Wirkung in die Zeit zum erstenmal gestellt.

Es war nur eine kurze Sternenstunde der Philosophie. Im Sommer 1844 meldeten sich nur noch siebenzig Hörer für Schellings Vorlesung, im Winter 1844/45 nur noch neunundzwanzig. So sah ihn dieses Semester zum letzten Mal auf dem Katheder.

---

<sup>10</sup>) Vgl. Heinz Horn: Schopenhauer und der Geist des 19. Jahrhunderts, XXVII. Jahrb. 1940, S. 14-98.