

Philosophische Bibliothek

F.W.J. Schelling  
Über das Wesen der  
menschlichen Freiheit

Meiner





FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Philosophische Untersuchungen  
über das Wesen  
der menschlichen Freiheit  
und die  
damit zusammenhängenden  
Gegenstände

Herausgegeben von  
Thomas Buchheim

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 503

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-2162-9

ISBN eBook: 978-3-7873-3283-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. *www.meiner.de*

## INHALT

Einleitung. Von Thomas Buchheim .....	IX
I. Zur Fragestellung der Freiheitsschrift im Ganzen	IX
1. Freiheit und Notwendigkeit .....	IX
2. Die Dualität in der ursprünglichen Wirklichkeit Gottes .....	XIII
II. Philosophische Errungenschaften und frühe Rezeption der Freiheitsschrift .....	XXV
1. Methodische Besonderheiten der Freiheitsschrift	XXVI
2. Neue Facetten des Freiheitsthemas .....	XXIX
3. Die frühe Rezeption der Freiheitsschrift .....	XXXIII
III. Schellings Quellen in der Freiheitsschrift .....	XXXVIII
1. Jakob Böhme und Friedrich Christoph Oetinger .....	XL
2. Franz von Baader .....	XLV
3. Friedrich Heinrich Jacobi .....	XLVIII
4. Gottfried Wilhelm Leibniz .....	IL
IV. Zur Textgestaltung .....	LI
Literaturverzeichnis .....	LVIII

### Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Vorrede [zum Band der ›Philosophischen Schriften‹] ... 3,1\*

Philosophische Untersuchungen über das Wesen  
der menschlichen Freiheit  
und die damit zusammenhängenden Gegenstände

Einleitung ..... 9,1

\* Die hier wiedergegebenen Überschriften sind, bis auf die *Vorrede*, im Original nicht enthalten. Damit die entsprechende Textstelle besser aufgefunden werden kann, wird auf Seite und Zeile verwiesen.

I.	Gefühlte Gewißheit und Problem eines systematischen Begriffs der Freiheit .....	9,1
II.	Interpretationen des Pantheismusbegriffs .....	11,17
III.	Idealistisch-allgemeiner versus lebendig-menschlicher Freiheitsbegriff .....	23,21
IV.	Die Problematik menschlicher Freiheit als Vermögen zum Bösen angesichts des göttlichen Ursprungs der Wirklichkeit .....	25,15
Untersuchung .....		29,20
I.	»Naturphilosophische Deduktion«: Die interne Dualität der Offenbarungsprinzipien .....	29,20
1.	Unterscheidung der Prinzipien .....	29,35
2.	Die Sehnsucht als Analogie des Grundes .....	31,24
3.	Selbstzeugung Gottes und Schöpfung als zwei Schritte der Selbstoffenbarung .....	33,12
II.	»Deduktion der Möglichkeit des Bösen« .....	34,28
1.	Die Prinzipien als zwei Willen .....	34,28
2.	Zertrennlichkeit der Prinzipien im Menschen .....	36,24
3.	Die Bildung ihrer falschen Einheit als Positivität des Bösen .....	39,4
III.	»Deduktion der Wirklichkeit des Bösen« .....	45,8
1.	Die notwendige »Basis« des Bösen: universelle Wirksamkeit des Grundes als Verlockung zum Bösen .....	45,8
2.	Wirklichwerdung des Bösen und Guten im Menschen .....	54,5
3.	Erscheinung des Bösen und Guten im Menschen .....	61,20
IV.	Die »Freiheit Gottes« .....	66,5
1.	Gottes Freiheit in ihr selbst .....	66,19
2.	Gott als sittliches Wesen im Verhältnis zu seiner Offenbarung .....	70,30
V.	Ziel der Selbstoffenbarung Gottes: die All-Einheit der Liebe .....	75,11

1. Austilgung des Bösen durch seine Scheidung vom Guten .....	75,11
2. Der offenbare Gott als die Liebe und ihre Verborgtheit im Ungrund .....	77,28
3. Abwehr von Mißverständnissen seitens der Pantheismuskritik .....	80,21
Anmerkungen des Herausgebers .....	89
Gliederung und Analyse des Argumentationsganges .....	169
Register .....	189
I. Personen- und Sachregister (Text) .....	189
II. Personenregister und Bibelstellen (Einleitung und Anmerkungen) .....	222
III. Register der Werke Schellings (Einleitung und Anmerkungen) .....	232



# EINLEITUNG

## *I. Zur Fragestellung der Freiheitsschrift im Ganzen*

Die Freiheitsschrift, von vielen als Aufbruch Schellings zu neuen Ufern des Denkens gedeutet, ist dennoch in mancherlei Hinsicht eine Rückkehr zu seinen alten, aber zwischenzeitlich verlorenen oder verdeckten Überzeugungen. Beides schließt sich ja auch keineswegs aus. Um solche die Freiheitsschrift zwar wesentlich strukturierenden, aber nichtsdestoweniger in ihr mehr verschleierten als offengelegten Rückgriffe Schellings klar zu erkennen, sind einige Umwege nötig, die allerdings zugleich das Neuartige der Freiheitsschrift hervortreten lassen. Es sind insbesondere zwei Rückgriffe zu erklären: der auf den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit und der andere auf das Problem einer vorgängigen Wirklichkeit Gottes.

### 1. Freiheit und Notwendigkeit

Schelling veröffentlichte die Freiheitsschrift nicht umsonst im Verbund mit seinen frühesten Werken »idealistischen Inhaltes«<sup>1</sup>: neben ›Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen‹ (1795) die ›Philosophische(n) Briefe über Dogmatismus und Kriticismus‹ (1795; publ. 1796) und die ›Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre‹ (1796 und 1797). Die einzige diesbezügliche Ausnahme bildete seine gefeierte Akademie-Rede ›Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur‹ vom Oktober

<sup>1</sup> So die hier abgedruckte »Vorrede« zum Band der ›Philosophischen Schriften‹: 3,5 f.; vgl. Anm. des Hrsg. 2. (Zur Zitationsweise: Seitenzahlen, die sich auf den Text Schellings in dieser Ausgabe beziehen, werden ohne Voranstellung von »S.« angeführt; die Zeilenangabe wird durch ein Komma ohne nachfolgende Leerstelle abgetrennt.)

1807, die er auf diese Weise einem größeren Publikum zugänglich machen wollte<sup>2</sup>, und die allerdings auch schon dieselbe einigermaßen neue<sup>3</sup> Konzeption von *Lebendigkeit* verrät<sup>4</sup>, wie sie dann in der Freiheitsschrift vollends herrschend werden sollte. Im Übrigen jedoch überspringt Schelling — wie mir scheint nicht ohne Hintergedanken — seine inzwischen entwickelte Natur- und Identitätsphilosophie. Schon das Thema ›Freiheit‹ als Zentrum des »ideellen Teils der Philosophie«<sup>5</sup> legt den besagten Rückgriff aufs idealistische Frühwerk nahe, das seinerseits ganz diesem Thema gewidmet war und die Freiheit als das Prinzip der gesamten Existenz des Menschen verstand:

»Alles am Menschen trägt den Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die tote Natur ihrer Vormundschaft entlassen und der Gefahr seiner eignen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer Neubestandene *Gefahr*, eine Gefahr, in die er sich durch eignen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet« (›Abhandlungen‹ SW I, 388 f.).

Dieser Satz könnte ebensogut in der Freiheitsschrift stehen. Wie sehr dem aber die Auffassungen der Zwischenzeit widerstreiten, ermißt man durch folgendes Beispielzitat aus dem ›Würzburger System‹ von 1804:

»In der Seele als solcher gibt es keine Freiheit, sondern nur das Göttliche ist wahrhaft frei, und das Wesen der Seele, sofern es göttlich ist. (Aber in dem Sinn gibt es dann auch kein Individuum). — Der menschlichen Seele Freiheit zuzuschreiben, wurde man vorzüglich dadurch verleitet, daß man ihr erst einen besonderen *Willen* als eignes Vermögen zuschrieb, welches ein bloßes Produkt der Imagination ist. [...] demnach absolut frei ist nur

<sup>2</sup> Siehe die Vorrede: 3,31–4,2.

<sup>3</sup> M. E. erst nachweisbar seit Sommer 1806 in der ›Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre‹ SW VII, bes. 52–59 (siehe dazu Abschn. 2.)

<sup>4</sup> Vgl. ›Über das Verhältnis der bildenden Künste‹ SW VII, 294; 306; 309 f.; bes. 303 f.

<sup>5</sup> So die Vorrede: 4,35 f.

das Göttliche als das Wesen der Seele; der Mensch ist nicht für sich selbst frei« (SW VI, 541 f.).

Wo Schelling sich in den Jahren zwischen 1801 und 1806 überhaupt zum Thema Freiheit äußert, tut er dies in ähnlichem Sinn: Nur Gott ist frei und die absolute Freiheit selbst, der Mensch hingegen ist nicht in seinem Eigenen, sondern nur frei, sofern er sich in Einklang befindet mit dem göttlichen Wesen. Kerngedanke der Freiheitsschrift ist demgegenüber, daß der Mensch eine Freiheit für sich selbst hat, die sich gegen Gott empören kann. Erst Heideggers Auslegung von 1936 hat dies klar herausgestellt.<sup>6</sup>

Der zunächst reichlich abrupt wirkende Wandel hat jedoch einen tieferen, kaum gesehenen Grund in einer veränderten philosophischen Vorgehensweise Schellings. Man bemerkt ihn, wenn man den Blick auf das zentrale Anliegen der Freiheitsschrift und sogar der Philosophie Schellings überhaupt richtet, wie es die Vorrede zur neuen Untersuchung erklärt:

»Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt« (4,24–27).

Was nämlich hier zum »eigentlichen Gegensatz« erklärt wird, das betrachtet Schelling seit 1801 aus dem Standpunkt seiner vorausgesetzten *Identität*. Von da ausgehend aber gelingt es Schelling nicht, ihre Gegensätzlichkeit überhaupt noch auf angemessene Weise ernst zu nehmen mit der Folge, daß das ganze Phänomen *endlicher* spricht: *menschlicher* Freiheit nahezu verschwindet und nur die göttliche oder absolute übrigbleibt. Nicht so in der Freiheitsschrift: Sie dreht sich, wie Schelling erklärt,

<sup>6</sup> Aus diesem Grund muß der Erörterung des Verhältnisses der menschlichen zur *göttlichen* Freiheit in ihr so viel Raum gegeben werden; vgl. insbes. Hutter (1996), S. 180–183; 280–289 und s. dazu »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) SW VII, 458: »Die Verteidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dies eben das Schwerste ist«. Vgl. ferner Habermas (1954), bes. S. 238–244; 313 f. Sandkühler (1968), S. 194 f.

um den *Gegensatz* von Notwendigkeit und Freiheit, beginnt mit ihm schon in den ersten Schritten der Einleitung<sup>7</sup> und hebt ihn auch am Ende in der göttlichen Identität der Liebe nicht völlig auf. Und ebensowenig heben ihn sämtliche idealistischen Frühschriften auf, die Schelling im selben Band mit der Freiheitsschrift wiederveröffentlicht. Zwar stellen schon die ›Briefe über Dogmatismus und Kriticismus‹ die Identität von Freiheit und Notwendigkeit »im Absoluten« fest:

»Wer über Freiheit und Notwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Prinzipien im Absoluten *vereinigt* sein müssen — *Freiheit*, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, *Notwendigkeit*, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seins, der inneren Notwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. [...] Absolute Freiheit und absolute Notwendigkeit sind identisch« (SW I, 330 f.).

Doch ist dies damals gerade das *Movens* dafür, die Gegensätzlichkeit beider und mit ihr die endliche Freiheit des Menschen in der *Unerreichbarkeit* seines unendlich hinausgeschobenen Zieles — der göttlichen Einheit — festzumachen: »Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein anderes, daß der Kritizismus [d. i. die Freiheitsphilosophie], um sich vom Dogmatismus [der Notwendigkeitsphilosophie] zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur *Erreichung* des letzten Ziels fortschreiten müsse. [...] der Kritizismus [muß] das letzte Ziel nur als Gegenstand einer *unendlichen* Aufgabe betrachten« (›Briefe‹ SW I, 331). Ebenso schon, wenn auch noch ganz in der Terminologie des absoluten Ich, in ›Vom Ich‹: »Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seins [und damit Notwendigkeit]) erhalten« (›Vom Ich‹ SW I, 240).

Die ›Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre‹ gehen sogar noch einen Schritt weiter in

<sup>7</sup> Vgl. explizit: »ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken« (11,8–10).

Richtung auf die Thesenlage der Freiheitsschrift. Denn in ihnen ist der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit und mit ihm die Individualfreiheit des Menschen nicht nur ins Unendliche aufrechtzuerhalten, sondern zugleich das erklärte Organ einer *Erscheinung* oder des Bewußtwerdens der Freiheit überhaupt:

»Wir bedürfen also zur Erklärung der freien Willkür (als einer Tatsache des gemeinen Bewußtseins) der Idee von absoluter Freiheit; *ohne* diese begreifen wir keine *Freiheit* der Wahl; *mit* ihr allein begreifen wir nicht, wie *noch* eine Wahl *überhaupt* in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Notwendigkeit geworden ist. [...] So notwendig als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so notwendig ist es auch, daß die absolute Freiheit in uns als Willkür erscheine. [...] Mit der *Einen* Handlung, durch welche das Absolute in uns selbst zum Objekt (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unsrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der Außenwelt, als der *Sphäre* unsrer Endlichkeit, *einheimisch* werden« (SW I, 439 f.).

Damit aber ist, wenn Gott mit Recht als die absolute Freiheit bezeichnet werden darf, die endliche Freiheit des Menschen Passage zu einer Offenbarung Gottes, was bekanntlich die Hauptthese der Freiheitsschrift ist.

## 2. Die Dualität in der ursprünglichen Wirklichkeit Gottes

Der zweite Rückgriff, den Schelling mit seiner Freiheitsschrift vornimmt, und der den ersten zugleich stützt und begründet, gilt dem Konzept des internen Dualismus<sup>8</sup> innerhalb der absoluten (und jeder anderen lebendigen) Identität durch die Unterscheidung eines Grundes der Existenz vom existierenden Wesen, wie er ihn nach eigener Aussage zum ersten Mal in der ›Darstellung

<sup>8</sup> Diesen Ausdruck entlehne ich aus der empfehlenswerten Untersuchung zur Freiheitsschrift von Friedrich Hermanni (1994).

meines Systems« (1801) systematisch vertreten habe<sup>9</sup>. Dieser Hinweis wird allerdings in der Literatur nicht immer ernst genug genommen<sup>10</sup>, was nicht zuletzt an der nahezu unverständlichen Verkläutertheit des Bezugstextes liegen mag.<sup>11</sup> Zwar ist es richtig, daß Schelling auch nach 1801 durchwegs mit dem Begriffspaar von Grund und existierendem Wesen, allgemeiner Schwere (Nacht) und vereinzelter Distinktion (Licht) usw. operiert hatte, jedoch gerade nicht immer, um dezidiert eine Dualität des Wirklichen in seiner Wirklichkeit zu behaupten, ja nicht einmal, um eine diesbezüglich bestehende Schwierigkeit zu exponieren. Vielmehr vertrat Schelling seit dem »Bruno« (1802) jahrelang die Ansicht, daß jede Verschiedenheit endlicher Existenz von der unendlichen der absoluten Identität auf einen an sich *nichtigen* Absonderungsakt des Einzelnen, einem Sündenfall gleich, zurückzuführen sei<sup>12</sup>. Als Beispiel für viele führe ich zwei Absätze aus »Philosophie und Religion« an, worin man manchmal<sup>13</sup>, aber m.E. zu Unrecht, schon Keime von Schellings Freiheitsschrift erkennen wollte:

»Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Notwendigkeit ist das *wahre* Nichts, und kann eben deshalb auch nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit produzieren [...] Dieser Abfall ist übrigens so ewig (außer aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Denn wie jene auf ewige Weise als Idealität in ein

<sup>9</sup> Siehe 30,1 f. und Anm. des Hrsg. 102; 103.

<sup>10</sup> Vgl. sehr entschieden Habermas (1954), S. 249 und dazu seine Anm. 41. In neuerer Zeit erkennt man eher eine kontinuierliche Fortentwicklung der Identitätsphilosophie zur Freiheitsschrift an: z. B. Korsch (1980), S. 128–142; Peetz (1995), S. 78 f.; 135 ff. Zur Problemstellung der DMS s. Hrsg. (1992), S. 72–80; 88 und im Verhältnis zur Freiheitsschrift ders. (1996), S. 234–239, sowie Jantzen (1995), S. 77–85 (wenn auch mit Einwänden).

<sup>11</sup> Gute Erklärungen zur DMS, bes. zum dortigen Konzept des »Grundes« und dem Problem der bloß vorausgesetzten Existenz der absoluten Identität gibt Blanchard (1979), S. 316–350; Generalthese des Buches ist dabei, daß Schellings Identitätsphilosophie (und die noch früheren Phasen) schon deutlich die Problemkeime seiner späteren Philosophie seit der Freiheitsschrift anlegen (was allerdings unausgeführt bleibt).

<sup>12</sup> Vgl. »Bruno« SW IV, 257–259; »Fernere Darstellungen« SW IV, 389–394; »Würzburger System« SW VI, 197–199.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Tilliette (1975), S. 97 und 104.

anderes Absolutes, als Reales, geboren wird, und wie dieses andere Absolute, als Uridee, notwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im An-sich ist: so ist eben damit und auf gleich ewige Weise der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, ein doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, [...] welches, inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. [... Der Abfall aber] ist außerwesentlich für das Absolute, wie für das Urbild; denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft *Nichts* und nur *für sich selbst* ist« (SW VI, 40–42).

Folglich sind es nach Schellings Identitätsphilosophie zwei Elemente, durch welche die aktuelle Verschiedenheit des Einzelnen in der absoluten Identität begründet wird: erstens eine Art Selbstabbildung (als Selbsterkennen oder Selbstbejahung) der absoluten Identität in ein ihr völlig gleiches »anderes Absolutes« — der »Uridee« und ihren Gliedern —, welches aber zweitens ein nunmehr »gedoppeltes Leben« besitzt, nämlich entweder wahrhaft zu sein in der Identität selbst, oder sich für sich selbst abzusondern und so in seiner Wirklichkeit als Einzelnes zugleich Nichts zu sein. Niemand wird zwar leugnen, daß hierin viele Gedankenmotive auch noch der Freiheitsschrift enthalten sind. Dennoch fehlt ein wesentlicher Punkt: nämlich eine *wirkliche Dualität* in der absoluten Identität selbst. Sie verharrt vielmehr trotz aller inneren Verdopplung und Selbstausschließung des Nichtigen in reiner durchsichtiger, aber zugleich auch leerer Identität mit sich selbst.<sup>14</sup> Und das genau ist es, was Schelling im Som-

<sup>14</sup> Was Jacobi in einer 1803 veröffentlichten Kritik an Schelling folgendermaßen zu verspotten wußte: »Das Wort des Rätsels ist: Selbständigkeit der Natur: die *erste* Sylbe heißt *Wesen*, oder *Subjekt*, oder *Unendlichkeit*, die *letzte* *Form*, oder *Objekt*, oder *Endlichkeit*, die *mittlere*, *Aequalität*, *Identität*, gegenseitige Indifferenz von beiden, Subjekt-Objektivität; dreisylbige Einsylbigkeit das Ganze« (= »Zweiter Brief an Friedrich Köppen vom 21.8.1802, in: Köppen (1803), S. 246). Es ist ziemlich klar, daß Schelling in seiner Freiheitsschrift gerade diesen Fehler im Sinne Jacobis vermeiden wollte, indem er mit einem neuen »Wort des Rätsels« aufwartete (S. 33,36).

mer 1806 mit seiner ersten in München verfaßten Schrift ›Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre‹ (›Anti-Fichte‹), die er für eine seiner »besten und tüchtigsten« überhaupt hielt<sup>15</sup>, unter solchem Donnern zu Fall brachte, daß man sich wundert, warum dies nicht überall in der Forschungsliteratur seinen Wiederhall gefunden hat. Schelling beginnt seine diesbezügliche Überlegung denn auch mit deutlicher Selbstkritik:<sup>16</sup>

»Wir haben Sein und Erkennen [in der absoluten Einheit] auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Sein; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen. Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form [d. h. wenn diese ein anderes und eigenes Wesen gegenüber dem Gegensatz ist: s. 78,15 ff. und Anm. des Hrsg. 341] ist auch der Gegensatz; [...] Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die notwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Sein ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben. Ein Wesen, das bloß es *selbst* wäre, als ein bloßes Eins [...] wäre notwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht *als* Eins *sein*, denn das Sein, das aktuelle wirkliche Sein, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins *sein*, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und *in* diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist« (SW VII, 54).

Dies ist, mit völliger Klarheit, schon die aus der Freiheitsschrift bekannte Konzeption des internen Dualismus in Gott: als dem,

<sup>15</sup> Siehe Fuhrmans III, 349.

<sup>16</sup> Ähnliche Selbstkritik übt Schelling auch in der Freiheitsschrift, wenn er die Methode der Selbstabbildung des Absoluten in »derivierte Absolutheit« (20,7) als »ungenügend« (20,13) bezeichnet und bekennt, daß es folglich mit dieser Ableitung der menschlichen Freiheit »wohl nicht seine Richtigkeit habe« (27,2 f.).

der nicht bloß er selbst ist, sondern in sich zugleich ein Anderes als er selbst<sup>17</sup> — nämlich Grund von Existenz oder Natur<sup>18</sup>. Diese Andersheit ist nun, im Unterschied zu vorher, als eine *ursprüngliche* in der sich offenbarenden Einheit gedacht, die nicht durch Selbstanwendung oder Selbstkomplikation der Indifferenz (als Form des Absoluten) erreicht werden kann, sondern ihr bereits vorhergehen muß und sich in alle ferneren Komplikationen des Wesens fortpflanzt. Die Integration ursprünglicher Andersheit in der Einheit eines Selbst ist es, die Schelling seither mit den Begriffen *Lebendigkeit*<sup>19</sup> und *Persönlichkeit* bezeichnet. Dergleichen ist schon nicht in der nur wenige Monate früher, noch in Würzburg verfaßten Einleitung<sup>20</sup> zur 2. Auflage der ›Weltseele‹ zu finden, so sehr auch dort das Band der Einheit als eine ›lebendige‹ Kopula bezeichnet und beschworen wird. Vielmehr ist das »Band« damals noch ganz nach dem Modell der vorhergehenden Identitätsphilosophie gebaut als pure Einheit von Wesen und Form<sup>21</sup>, die alles weitere in sich selbst beseelt und hervorbringt.

Die skizzierte Änderung in Schellings Konzeption ursprünglicher Einheit<sup>22</sup> fällt demnach zeitlich zusammen mit seinem Wechsel von der Universität Würzburg an die Akademie der Wissenschaften zu München im April 1806, der erzwungen wurde, weil Würzburg auf Veranlassung Napoleons dem Haus Habsburg zugefallen war. Man kann nicht zuletzt deshalb die kon-

<sup>17</sup> Es könnte hier eine Beziehung zu Hegels seit der Jenaer Zeit entstehenden Theorie des Absoluten als ›Anderes seiner selbst‹ vorliegen, die allerdings zuerst in der ›Phänomenologie des Geistes‹ (1807) an die Öffentlichkeit kam (s. Anm. des Hrsg. 121).

<sup>18</sup> Vgl. z. B. 30,19 f.; 47,15 und siehe dazu Anm. des Hrsg. 102; 107; 121.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. ›Anti-Fichte‹ SW VII, 56 f. und 59.

<sup>20</sup> ›Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur‹ (SW II, 357 ff.).

<sup>21</sup> Vgl. ebd., SW II, 360; ferner zur an sich reinen Einheit des Bandes: II, 366 (und all seiner Folgen: II, 376 f.). Die Vermutung von Peetz (1995), S. 122 ff., in diesem Werk liege der eigentliche Umbruch zur Freiheitsschrift, verliert dadurch an Überzeugungskraft.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Korsch (1980), S. 132 f., ferner Hrsg. (1992), S. 85–89.

zeptionelle Änderung auch mit zwei bestimmten Namen in Verbindung bringen: Zum einen beschäftigte sich Schelling in München gemeinsam mit seinem neu gewonnenen Freund Franz Baader recht intensiv mit den theosophischen Schriften Jakob Böhmes (und seines Hermeneuten Oetinger), aus denen er den Gedanken einer von widerstreitenden Kräften bewegten, lebendigen Natur oder ›Selbstgeburt‹ in Gottes Wesen aus beinahe jeder Stelle gewinnen konnte und eben auch gewonnen hat (s. Abschn. III.). Das diesbezügliche Verdienst der »sogenannten Schwärmer«<sup>23</sup>, zu denen für Schelling in vorderster Linie Böhme zählt, hebt er auch prompt in jener Schrift gegen Fichte hervor: sie hätten »den Grund und die ewige Geburt der Dinge« (SW VII, 120) zuerst geschaut und er, Schelling, wolle nunmehr durch systematische Lektüre mehr von ihnen lernen.

Aber diese Verbindung zur tiefsinnigen, doch schwergenießbaren Gedankenwelt Jakob Böhmes ist gewiß nicht der einzige und auch wohl nicht der bestimmende Einfluß gewesen, der Schelling zu jener Änderung veranlaßte. Vielmehr dürfte ihn die persönliche Begegnung und schon absehbare Zusammenarbeit mit Friedrich Heinrich Jacobi an der Münchner Akademie (deren Präsident Jacobi wenig später wurde) zu diesem Schritt gebracht oder wenigstens darin entscheidend bestärkt haben.<sup>24</sup> Jacobi war seit langem, nämlich besonders auch in Schellings idealistischer Frühzeit, einer der wichtigsten und zutiefst bewunderten Anreger zu Schellings eigener Gedankenarbeit gewesen.<sup>25</sup> Er war der entschiedene Kritiker (und durch seine scharfsinnige Darstellung zugleich maßgebende Multiplikator) des Spinozismus und aller pantheistischen Einheitskonzepte der Philosophie, die nach ihm sowohl die Freiheit des Menschen als auch die Offenbarung Gottes als eines extramundanen, persönlichen

<sup>23</sup> Als solche hatte Fichte, versteht sich mit Blick auf Schelling, die Naturphilosophen gescholten in den ›Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters‹ (publ. 1806): vgl. Fichte, WW Bd. VII, 116 ff. Darauf antwortet Schelling postwendend in seiner oben erwähnten Schrift gegen Fichte.

<sup>24</sup> So urteilt auch Peetz (1995), S. 77 f.

<sup>25</sup> Siehe dazu die lesenswerte Studie von Sandkaulen-Bock (1990) *passim*, bes. S. 12–18; 57–65; 71–74; 178 f.

Wesens unmöglich machen müßten. Schelling übernahm zwar gerade die kritisierte spinozistische Einheitskonzeption des Wirklichen aus Jacobis ›Spinozabriefen‹<sup>26</sup>, doch übernahm er (zumindest seit der Konzeptionsphase der Freiheitsschrift) zugleich das Ziel des Gedankens, das Jacobi dort und anderswo gegen die Alleinheitslehren indiziert hatte, nämlich die Offenbarkeit Gottes als eines von der Natur getrennten Urhebers im Dasein und Gefühl der menschlichen Freiheit zur Enthüllung zu bringen. Das heißt: Schelling wollte offenbar mit von Jacobi verworfenen Mitteln das von Jacobi gestellte höchste Ziel, dessen die Vernunft aber — nach Jacobi — nur in »Ahnung«, »Gefühl« und »Glaube« gewiß sein könne, auf nachvollziehbare Weise in Begriffen realisieren<sup>27</sup>. Die Freiheitsschrift stellt, wie es scheint, einen neuerlichen Anlauf Schellings dar, dieses Ziel<sup>28</sup> in einer

<sup>26</sup> ›Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn‹ (1785) (= Ausgabe in den Werken IV 1), aber noch wichtiger die B-Auflage, Breslau 1789, die Schelling sehr gründlich studiert hat.

<sup>27</sup> Was Schelling wenig später unter dem Schlagwort eines »wissenschaftlichen Theismus« zusammenfaßte (s. ›Denkmal‹ SW VIII, 55). Der nicht-wissenschaftliche »Theismus« hingegen war die Sache Jacobis: s. z. B. Jacobis Schelling-Kritik im ›Zweiten Brief‹ an Friedrich Köppen, veröffentlicht in: Köppen (1803), S. 268: »Ist nun einmal jener alte Dualismus, der auch *Theismus* genannt wird, schlechthin verworfen, und geht die Philosophie von der Notwendigkeit seiner Abschaffung aus, so versteht sich mit der Selbständigkeit und Alleinheit der Natur ihre Doppelwesenheit von selbst, und ebenso von selbst, daß ihre Doppelwesenheit ihrer absoluten Einheit nicht schaden könne«. — Was lag für Schelling näher als durch eine neue Art des »Dualismus« die theistischen Postulate Jacobis doch einlösen zu wollen? Zur ›theistischen‹ Motivation der Freiheitsschrift vgl. insbes. Hermanni (1994), S. 101–113; 137.

<sup>28</sup> Was durchaus keine freundliche Aufnahme fand — vgl. z. B. Heinrich Heine, ›Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland‹ (1834): »Wir dürfen nicht verhehlen, weder aus Pietät noch aus Klugheit, wir wollen es nicht verschweigen: der Mann, welcher einst am kühnsten in Deutschland die Religion des Pantheismus ausgesprochen, welche die Heiligung der Natur und Wiedereinsetzung des Menschen in seine Gottesrechte am laute- sten verkündet, dieser Mann ist abtrünnig geworden von seiner eigenen Lehre, er hat den Altar verlassen, den er selber eingeweiht, er ist zurückgeschlichen in den Glaubensstall der Vergangenheit, er ist jetzt gut katholisch und predigt einen außerweltlichen persönlichen Gott« (Krit. Ausg. Bd. 8,1, S. 113).

auch für Jacobi anerkennenswerte Weise zu erreichen.<sup>29</sup> Z. B. klingt folgender Text Jacobis<sup>30</sup>, den Schelling gekannt haben dürfte, fast wie ein Programm der *Freiheitschrift*:

»Die Vereinigung von Naturnotwendigkeit und Freiheit in Einem und demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches *Wunder* und *Geheimnis*. Wer die Schöpfung begriffe, würde dieses Factum begreifen; wer dieses Factum, die Schöpfung und Gott selbst« (Werke II, 317).

<sup>29</sup> Wie bekannt, ist diese Absicht Schellings auf geradezu groteske Weise durchkreuzt worden: nicht nur stand Jacobi Schelling von vornherein sehr skeptisch gegenüber (vgl. Fuhrmans III, 349 Fn.), sondern er nahm zudem großen Anstoß an Schellings Akademierede ›Über das Verhältnis der bildenden Künste‹ von 1807 (in welcher nur geringe Keime des Schelling damals umtreibenden Gedankens zu erkennen waren), die Jacobi den letzten Anlaß für eine bis ins verleumderische gehende Generalkritik an Schellings (und aller verwandten) Philosophie gab. Diese Kritik wurde allerdings erst Ende 1811 mit der Schrift ›Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung‹ (Werke III, 245 ff., bes. 339 ff.) publik, ohne daß doch der neue Anlauf Schellings darin eigens gewürdigt worden wäre (s. den Brief Jacobis an Fries vom 7.8.1815 [›Schelling im Spiegel‹ Nr. 295]). Schellings gleich darauf gegebene, noch viel ehrenrührigere Antwort, ›Denkmal der Schrift von den Göttlichen Dingen‹ (1812), machte das persönliche Zerwürfnis jedenfalls perfekt. Die allzu harte Antwort dürfte gerade durch Schellings enttäuschte Hoffnung auf die endliche Anerkennung Jacobis für seine neue Methode, die göttlichen Dinge zur begrifflichen Darstellung zu bringen, motiviert sein. Jacobi seinerseits scheint schon 1808 den Braten gerochen zu haben, daß Schelling auf neuen philosophischen Instrumenten seine eigenen Melodien zu spielen bestrebt war. Denn in einem Brief an Fries schrieb Jacobi am 29.7.1808: »Wenn der Wahnsinn epidemisch wird, sagt in einer Schrift Hamann, so gilt es für gesunde Vernunft. In dieser Gefahr bin ich vor andern, da die neuen Leute vielfältig fast meine eigenen Reden in ihren unreinen Mund nehmen, so daß ich beim Anhören kaum noch weiß, wo der Lügner steckt, außer mir oder in mir. Eben dies treibt mich an, noch einmal in einer öffentlichen Schrift recht klar und eindeutig zu sagen, was ich von jeher gemeint habe. Ich habe nicht nur wirklich Hand daran gelegt, sondern bin auch nicht mehr weit vom Ende« (s. Fuhrmans III, 531 Fn.) — er meint damit seine Schrift gegen Schelling. Zur Auseinandersetzung zwischen Schelling und Jacobi über die »göttlichen Dinge« vgl. insbes. Brüggem (1967/68), Weisedel (1969), Wolfinger (1981) und Jaeschke Hg. (1994).

<sup>30</sup> Aus ›Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsetzung von dem Begriffe der Vernunft‹ veröffentlicht als Zusatz zum ›Brief an Fichte‹, Hamburg 1799.

Jedoch ist eben, daß dies gelingen könne, nach Jacobi gerade nicht zu hoffen; denn: »Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseins; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten«<sup>31</sup>.

Immerhin, das erste, was Schelling in Verfolgung der genannten Absicht tat, war, jene absolute Identität des Wesens aller Wesen (d. h. Gottes) zu einer *offenbarungsfähigen* Einheit umzustrukturieren, so daß Gott zwar eine von der natürlichen Welt völlig getrennte Existenz haben konnte, obwohl er zugleich auf nachvollziehbare Weise der Grund ihrer Einheit mit ihm blieb. Das sollte nun der Gedanke einer ursprünglichen Andersheit in Gott als lebendigem und persönlichem Wesen einbringen.

Schelling hat demzufolge nicht umsonst in seiner *Freiheitschrift* den Namen Jacobis, als des eigentlichen Urhebers aller Anwürfe gegen den Pantheismus und jeglichen Vernunftbegriff von Gottes Wesen und Erschaffen, verschont, ja gänzlich verschwiegen und vielmehr den sehr viel schwächeren, neuerlichen Vertreter ähnlicher Ansichten<sup>32</sup>, nämlich Friedrich Schlegel und dessen 1808 erschienenes Buch ›Über die Sprache und Weisheit der Indier‹ in den Vordergrund seiner Auseinandersetzung geschoben, denn schließlich wollte er Jacobis Anerkennung gewinnen.

Hier ist nun endlich der Punkt erreicht, wo Schellings *Rückgriff* über seine Identitätsphilosophie hinweg auf deren erste Ausgestaltung Plausibilität gewinnt: Denn man kann mit Fug und Recht behaupten, daß die ›Darstellung meines Systems‹ (DMS) von 1801, auf die sich Schelling in der *Freiheitschrift* an mehreren Stellen bezieht, ihrerseits das Projekt einer *Trennung* von Gott (oder der »absoluten Identität« als wirklich existierender)

<sup>31</sup> ›Spinozabriefe‹ Werke IV 1, 249 = B-Auflage S. 254.

<sup>32</sup> In einem Brief an August Wilhelm Schlegel vom 26.8.1808 äußert Schelling seinen Unmut darüber, daß Jacobi Friedrich Schlegels Buch über die Indier so sehr angerührt habe (s. Fuhrmans I, 413 f.).

und Natur (der Wirklichkeit aller anderen Dinge) verfolgte oder wenigstens als Problempunkt exponierte<sup>33</sup> — und zwar mit nachweisbarem, wenn auch dort unausgesprochenem, Bezug auf Jacobi. Zunächst aber ist die Bezeichnung dieses Projekts ja eine Behauptung, die Schelling selbst unmittelbar da aufstellt, wo er den internen Dualismus in der Freiheitsschrift einführt:

»Ohnerachtet es eben dieser Punkt [sc. die Unterscheidung von Grund und Existierendem] ist, bei welchem sie [die DMS] aufs bestimmteste vom Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seien mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dies nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen« (30,2–9).

Schelling hat recht damit<sup>34</sup>, daß jene erste Darstellung seines Identitätssystems einen durchgängigen Dualismus im Wesen der absoluten Identität behauptete<sup>35</sup>; auch recht damit, daß er damals *kraft* der Unterscheidung von Grund und Existierendem die Unterschiedenheit der existierenden oder als solche »seienden« absoluten Identität von der Natur als Inbegriff aller sonstigen Wirklichkeit hervorgekehrt habe<sup>36</sup>; nicht recht indessen würde er haben, wenn er damit sagen wollte, daß er damals schon im höchsten Wesen selbst eine interne Andersheit erkannt hätte, um ihm lebendige Wirklichkeit für sich selbst<sup>37</sup> unabhängig von al-

<sup>33</sup> Vgl. Schellings eigene Einschätzung der DMS im ›Denkmal‹ SW VIII, 81 Fn. 2: »In der ersten Darstellung meines Systems [...], auf die ich immer wieder verweisen muß, habe ich mich enthalten, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt [lebendiger Persönlichkeit] evolviert war, Gott zu nennen [...] Erst in späteren, weniger strengen Darstellungen bin ich davon abgewichen«.

<sup>34</sup> Schon Heinrich Heine gestand Schelling nicht zu, in seiner Identitätsphilosophie irgendetwas anderes als Spinoza behauptet zu haben: s. Anm. des Hrsg. 71.

<sup>35</sup> Vgl. bes. SW IV, 205.

<sup>36</sup> Vgl. bes. SW IV, 203 f. — eine Stelle, auf die Schelling selbst hinweist (30,34; siehe Anm. des Hrsg. 114).

<sup>37</sup> Wie zuerst im ›Anti-Fichte‹ SW VII, 59.

lem anderen zu verleihen. Dies letztere ist vielmehr das *Problem*, das Schelling in der DMS deutlich erkennt und ausspricht, das er aber merkwürdigerweise in allen ferneren Darstellungen seines Identitätssystems unter den Tisch fallen läßt: nämlich die Schwierigkeit, daß auf diese Weise einerseits das Absolute selbst nur wirklich existiert *im Verhältnis* zur davon unterschiedenen Wirklichkeit alles Endlichen (der »Totalität«), während andererseits die behauptete Identität beider nicht eine wirkliche, sondern nur eine des Wesens oder der Möglichkeit sein kann.

Sätze, die diese Schwierigkeit aussprechen, ohne sie als solche zu klassifizieren, tauchen des öfteren auf: »Die Form der Subjekt-Objektivität *ist* nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist« (SW IV, 125). Subjekt-Objektivität (in »quantitativer Indifferenz«) ist aber die Existenzform der absoluten Identität selbst, so daß sie demnach nur existiert, wenn auch etwas in »quantitativer Differenz« existiert. Endliche Existenz wird so zur Voraussetzung der absoluten, nicht umgekehrt diese die unabhängige Ursache jener.

Daß die geschilderte Schwierigkeit der DMS eng mit Jacobi'schen Theoremen zusammenhängt, sagt Schelling nicht hier, sondern in einer kaum ein Jahr später verfaßten Verteidigungsschrift<sup>38</sup> seines Identitätssystems gegenüber kritischen Stellungnahmen von Karl Leonhard Reinhold in dessen »Beiträgen«<sup>39</sup>. Dort erklärt Schelling (SW V, 58 f.), daß seine Konzeption der »quantitativen Indifferenz« als Existenzform der absoluten Identität an dem orientiert sei, was Jacobi an gewissen Stellen seiner »Spinozabriefe«<sup>40</sup> die (spinozistisch interpretierte) Identität des »Nichtzuunterscheidenden« genannt habe. Jacobi wiederum hatte die Identität des Nichtzuunterscheidenden am betreffenden Ort als den einzigen Reim bezeichnet, den er sich auf Lessings be-

<sup>38</sup> »Über das Identitäts-System und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus« (1802).

<sup>39</sup> Siehe »Beiträge«, Heft III (1801) Nr. 4, S. 163–184 sowie die Fortsetzung davon in Heft IV (1802), Nr. 3, S. 186–201.

<sup>40</sup> Nämlich einerseits Werke IV 1, 183 und 190 Anm. = B 183 und 191 Anm.; andererseits aber und im folgenden besprochen: Werke IV 1, 87 f. = B 61 (vgl. IV 1, 116–118 = B 92–94 und den Anfang der VII. Beilage).

rühmte Erklärung der »Dreieinigkeit« im § 73 der »Erziehung des Menschengeschlechts«<sup>41</sup> machen könne. Lessing versuchte in jenem Paragraphen die »transzendente Einheit« des dreieinigen Gottes als eine solche zu erklären, die »eine Art von Mehrheit nicht ausschließt«, nämlich deswegen nicht, weil Gott sich in einer Vorstellung seiner selbst vollständig und d.h. samt seiner Eigenschaft der »notwendigen Wirklichkeit« abbilde. Jacobi fragt sich nun, inwiefern hier von Einheit die Rede sein könne und kommt zu dem Schluß, daß Gott und sein vollständiges Abbild nur deshalb ein und dasselbe sind, weil sie jeweils alles oder der ganze Gott sind und damit in keiner übergreifenden Hinsicht voneinander unterschieden sein können; eben à la Spinoza, der seine Substanz einmal ganz unter dem Attribut der Ausdehnung und zum andern ganz unter dem des Denkens setzte. Und sichtlich ist dies die Methode, die Schelling in der DMS zum ersten Mal in großem Stil zur Einschreibung der Vielfalt in die transzendente Einheit der absoluten Identität verwendet hatte. Jedoch fügte Jacobi an derselben Stelle<sup>42</sup> eine wahrhaft umstürzende Kritik am Lessingschen Einheits-Modell hinzu, auf deren Schwierigkeit Schelling in jener ersten Darstellung noch aufmerksam war, die er aber in allen späteren Darstellungen des Identitätssystems zu ignorieren scheint, bis er eben in seiner *Freiheitschrift* mit einer Lösung (zumindest in seinen Augen) aufwarten konnte. Jacobi nämlich hatte hinzugefügt:

»Bloß in dieser transzendentalen Einheit angesehen muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruhet also auf der *Natura naturata* (dem Sohne von Ewigkeit [bei Lessing]); so wie jene, die Möglichkeit, das Wesen, *das Substanzielle des Unendlichen*, mit seinem Begriffe, auf der *Natura naturanti* (dem Vater [wiederum nach Lessings Darstellung])«.

Mit anderen Worten: Was der Vater selbst nicht hat, nämlich die Wirklichkeit, das kann er auch nicht in seinem Sohne abbil-

<sup>41</sup> Siehe Lessing, Werke Bd. 8, S. 505 und vgl. Anm. des Hrsg. 134.

<sup>42</sup> »Spinozabriefe« Werke IV 1, 87 f. = B 61.

den, diese ganze Dreieinigkeit Gottes ist nur eine (zwar sich selbst komplizierende, aber nichtsdestoweniger) unwirkliche Chimäre. Dasselbe Problem sah auch Schelling, wie oben kurz skizziert, in seiner ersten Darstellung, wenn er das actu-Sein der absoluten Identität in quantitativer Indifferenz unter die Bedingung der Aktualität des Besonderen in quantitativer Differenz zu stellen sich genötigt sah. Daß dies unhaltbar ist, wenn man, der Forderung Jacobis entsprechend, Gott als unabhängige *Ursache* der endlichen Welt denken möchte, wußte Schelling genau. Dazu braucht man vielmehr eine vorgängige Wirklichkeit Gottes als eigenes, individuelles Wesen, was Schelling nun in der Freiheitsschrift durch jene ursprüngliche Andersheit in Gott selbst glaubt erfüllen zu können.

## *II. Philosophische Errungenschaften und frühe Rezeption der Freiheitsschrift*

Schellings Untersuchung zielt auf eine umfassende Theorie der menschlichen Freiheit. Was die Vollständigkeit der inneren Momente ihres Begriffs und deren Einbettung in den Rahmen einer Gesamtsicht des Wirklichen<sup>43</sup> — in dem sie ja möglich sein muß — betrifft, steht sie sowohl in ihrer Zeit als auch eigentlich bis heute einzig und unerreicht da. Schelling verbindet in ihr den Kantischen und weiterhin idealistischen Ansatz, die Freiheit von innen heraus als Prinzip der Subjektivität zur Entfaltung zu bringen, mit dem älteren, metaphysisch-rationalistischen Ansatz, ihren Begriff auch an sich in einem übergreifenden Wirklichkeitskontext für rechtfertigbar zu halten, und weiß darüberhinaus sogar Mittel und Wege, die theologisch einschlägigen Fragestellungen der Tradition, wie Theodizeeproblem, Prädestinationslehre, Hamartiologie und Schöpfungs- bzw. Erlösungsdogma in den Theoriezusammenhang auf durchwegs philosophische Art und Weise aufzunehmen. Er wendet sich mit einer derartig in-

<sup>43</sup> »den Zusammenhang dieses Begriffs [der menschlichen Freiheit] mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht« (9,7 f.), vgl. ferner 11,1 f.

tegrativen Freiheitstheorie sowohl gegen diejenigen seiner Zeitgenossen, die geneigt waren, den Freiheitsbegriff zugunsten konsequent mechanistischer Naturerklärung aufzugeben, als auch gegen solche, die ihn ins Abseits einer überrationalen Gefühls-gewißheit verbannten, wie auch drittens gegen andere, die den Freiheitsbegriff nur als transzendentes Prinzip ohne unmittelbar empirische Realität gelten und fungieren lassen wollten. In solch einer Auseinandersetzung gegen viele Fronten nicht von vornherein und auf den ersten Blick gescheitert zu sein, müßte dem Schellingschen Entwurf schon für sich allein einen hohen philosophischen Rang sichern.

Wie gar nicht anders möglich, konnte Schelling eine so umfassende Untersuchung des Freiheitsproblems nur angehen, indem er die vielfältigsten Begriffselemente, Argumentationsformen und Darstellungsmittel aus den verschiedenen Traditionen zur Freiheitsproblematik aufgriff und miteinander zu vereinbaren suchte, also ein gerüttelt Maß fremden Gedankenimports in Kauf nahm (siehe Abschn. 3). Dennoch sind eine ansehnliche Reihe genuiner Beiträge Schellings zur Theorie der Freiheit auszumachen, von denen nachfolgend drei methodische und drei thematische (wenn auch weniger prominente als der bereits erklärte interne Dualismus) Erwähnung finden sollen.

### 1. Methodische Besonderheiten der Freiheitsschrift

Die erste *methodische* Leistung besteht in der für die Freiheitsschrift Rahmen gebenden Einsicht, daß das »Gefühl der Freiheit«<sup>44</sup> — als eine spezifisch geistige Gewißheit des Menschen — schon von Haus aus danach verlangt, »in Worten ausgedrückt« und damit zur begreifenden Selbstdarstellung seines Inhalts gebracht zu werden<sup>45</sup>: der Drang nach Selbstverständigung und Begriff der Freiheit ist als legitimer, echtbürtiger Zug der Freiheit selbst anzuerkennen. Aus diesem Grunde hat man nach

<sup>44</sup> Siehe 9,3; 10,26; 12,3; 18,9; 57,37; und vgl. 85.

<sup>45</sup> Vgl. 9,5 f.; 82,25–30; 85,18–32.

Schellings Auffassung lieber das Prinzip des Begreifens und, was für Forderungen man an einen Begriff überhaupt stellt, zu modifizieren (d. h. nicht auf objektivierende Erkenntnis einzuschränken), als die Freiheit und ihr Gefühl im Kontext menschlicher Vernünftigkeit so zu isolieren, daß sie zur Sprachlosigkeit verurteilt wird.

Damit hängt die zweite methodische Leistung unmittelbar zusammen, nämlich der Gedanke, daß eine begriffliche Systematisierung der Freiheit nur dann nicht eines performativen Selbstwiderspruchs überführt werden kann, wenn ihre Artikulation selbst als ein Aktus der Freiheit vonstatten geht: Denn das Ausdrücken der Freiheit hat, wie Schelling an ziemlich verborgener Stelle der Freiheitsschrift betont, den Charakter eines *Gesprächs*, auf dessen »Gang [...], wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt, doch alles wie gesprächsweise entsteht« (81,33–35 und vgl. Anm. des Hrsg. 354). Gesprächsweise Entstehung — das meint freie, aber doch unablässige Verfolgung einer gemeinsam gehegten Frage, bei der die Einflechtung immer neuer, von verschiedenen Seiten kommender Impulse — wie von Fäden zu einem insgesamt zugkräftigen Strang — an die Stelle der einlinigen, korsettierenden Form des Beweises tritt: das Begreifen der Freiheit ist eben ein legitimes Unterfangen der Freiheit selbst.

Drittens aber ist ein Begriff der Freiheit nicht durch nur *ein* philosophisches »System« im überkommenen Sinne zu leisten, sondern eine wohlorganisierte Gedankenbewegung, die »wie gesprächsweise« durch mehrere Systeme hindurchgehen muß und jedem seine Stelle und Rolle im Artikulationsprozeß der Freiheit zuzuweisen vermag. Hatte Friedrich Schlegel in seinem ›Indierbuch‹ nach Schelling den Fehler begangen, sämtliche solchen Systeme (nämlich das der »Emanation«, des »Dualismus« und des »Pantheismus« oder der »Indifferenz«) als sich ausschließende Alternativen zu behandeln, die letztlich alle zum Scheitern vor der Freiheit verurteilt seien, so verweist er selbst nun sowohl in der Freiheitsschrift als auch in begleitenden Briefen nicht ohne Stolz auf diese seine Hauptleistung, gezeigt zu haben, wie sie alle erst *zusammen* einen vollständigen Begriff der

Freiheit möglich machen: »In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. [...] So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. [...] aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?«<sup>46</sup>.

Noch deutlicher wird Schelling diesbezüglich in einem Brief an Windischmann (vom 9.5.1809): »das Wahre liegt aber gerade zwischen diesen dreien [den drei Systemen Schlegels s.o.] mitten inne und hat die organisch verflochtenen Bestandteile eines jeden in sich. Es gibt einen (aber auch nur einen) Punkt, bei dem die Vorstellung der Emanation anwendbar ist, einen (aber auch nur einen), wo die des Dualismus, und endlich wieder einen, wo die Indifferenz des Pantheismus. Ich glaube, diese Punkte in meiner Abhandlung mit zuvor nie erreichter Deutlichkeit bezeichnet zu haben« (Fuhrmans III, 604). Die genannten drei Angelpunkte strukturieren die Freiheitsuntersuchung: Die Emanation bezeichnet den Punkt der Selbstzeugung Gottes in seinem ihm völlig gleichen Sohn und ihre Gegenseitigkeit im Geist<sup>47</sup>; der Dualismus dagegen markiert das Verhältnis der Selbstunterscheidung Gottes zwischen seinem ewig vollendeten Selbstsein einerseits — in dem die »Sehnsucht« nur als überwundene ist — und andererseits eben dieser »Sehnsucht« des Grundes, das göttliche Wesen erst »zu gebären« — was in der Schöpfung wirklich geschieht<sup>48</sup>; die Indifferenz des Pantheismus schließlich bezeichnet in erster Linie Gott vor seiner (allein durch Profilierung der Gegensätze erfolgenden) Offenbarung für anderes<sup>49</sup> und bezeichnet zweitens — als offenbar gewordene »Identität« Gottes am Ende — auch die Alleinheit der Liebe un-

<sup>46</sup> Siehe 83,14–28; »Anfangspunkt« (83,28) — versteht sich der systematischen Darstellung, nicht etwa des »Absoluten«.

<sup>47</sup> Der Sache nach: 33,14–23; vgl. ferner 45 Fn. 22 und Anm. des Hrsg. 198.

<sup>48</sup> Siehe 31,31 f.: »einzig rechter Dualismus« und vgl. Anm. des Hrsg. 121.

<sup>49</sup> Siehe 78,4–10.; 79,19–25 und vgl. Anm. des Hrsg. 333; 337.

ter Ausschluß des Bösen.<sup>50</sup> Alle drei Punkte aber markieren nicht Verschiedenes, sondern dasselbe (»das Wahre« siehe das obige Briefzitat) aus drei Perspektiven, deren geklärtes Ineinandergreifen<sup>51</sup> nach Schelling erst die menschliche Freiheit vollständig in den Blick zu bringen verspricht.

## 2. Neue Facetten des Freiheitsthemas

Ein neues *thematisches* Element von Schellings Freiheitstheorie liegt in der notwendigen »Sollizitation zum Bösen«<sup>52</sup>: Da Gott sich als die zum Guten (ewig) entschiedene Freiheit offenbart, müssen in der Schöpfung Umstände Profil gewinnen, die das Gute von seiner Alternative, dem Bösen, überhaupt verschieden machen und es zugleich zur unausweichlichen Entscheidung des einzigen geistbegabten Geschöpfs stellen. Diese Profilierung der

<sup>50</sup> Zu dieser Grundstruktur der Freiheitsschrift vgl. die Ausführungen von Marquet (1976), S. 592 f., der allerdings die einzelnen Systeme etwas anders zuordnet.

<sup>51</sup> Diese Auffassung bleibt bei Schelling auch später von großer Wichtigkeit, vgl. z. B. die ›Weltalter‹ 1. Druck, Originalpagina 87: »Dagegen im lebendigen Zusammenhang des Ganzen, welches ihm [einem von zwei »widersprechenden Sätzen«] seine Stelle und mit ihr die Grenze seiner Gültigkeit bestimmt, kann jeder von beiden Sätzen als wahr erscheinen. Daher man nun vielmehr umgekehrt sagen möchte: jeder Satz sei außer dem System falsch, nur im System, im organischen Zusammenhang des lebendigen Ganzen gebe es eine Wahrheit. Das System im schlechten Sinne würde daher, wie alles, was vom Übel ist, vom Stehenbleiben herkommen, von der mangelnden Kraft der Entwicklung, der Steigerung, Hindurchführung. So sehen wir offenbar die ganze Verschiedenheit dagewesener Systeme entspringen durch das Festwerden auf Einem Standpunkte; nicht dieser, sondern nur das Stillstehen bei ihm ist das Falsche. Denn weiter entwickelt und fortgebildet müssen sie alle im wahren, im umfassenden Systeme zu Hause sein«. Es scheint, als würde Schelling auch in diesem Punkt durch die Lektüre von Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ inspiriert worden sein.

<sup>52</sup> Siehe z. B. 46, 12 f. Zu diesem seltener behandelten Thema vgl. Vossenkuhl (1995), allerdings führt dieses neueingeführte Theoriestück Schellings m. E. gerade nicht zu einer »Substantialisierung des Bösen« als Teil der göttlich begründeten Wirklichkeit (s. ebd., S. 123 f.); vgl. dazu außerdem Schwarz (1992), S. 183–188 und Hermanni (1994), S. 222–229.

Gegensätze, welche den Menschen herausfordert, aus der Unentschiedenheit zu treten und das Gute, das er genießen soll, durch sein freies Handeln erst zu vollbringen, geschieht nach Schelling durch die »allgemeine Wirksamkeit« oder »Anziehung des Grundes«, dank derer die Kluft zwischen den moralischen Alternativen, die keine Indifferenz der Freiheit erlaubt, aufgerissen wird. Sie, die Profilierung, ergibt sich genauer gesagt durch »Reaktion des Grundes«<sup>53</sup> oder der »Basis« auf die Näherung des Göttlichen im schaffenden Grund, d. h. ergibt sich als Reaktion auf die Zumutung, das Werkzeug von Gottes Offenbarung zu sein, und durchzieht die gesamte Schöpfung, bis sie im Menschen an den eigentlichen Ort der Entscheidung gelangt. Mit diesem Konzept einer notwendigen, kosmisch verankerten Versuchung der endlichen Freiheit<sup>54</sup> hat Schelling ein wirklich neues, in allen bisherigen philosophischen Expositionen des Freiheitsbegriffs ignoriertes Element beigesteuert, dem er entsprechend viel Aufmerksamkeit widmet.<sup>55</sup> Daß also die moralische Alternative des Bösen im Verlauf der Schöpfung überhaupt als solche Profil gewinnt, ist durchaus *notwendig* mit der Offenbarung Gottes verbunden, daß diese Alternative vom Menschen gewählt und so verwirklicht wird, ist dagegen schlechthin nicht notwendig<sup>56</sup> zu nennen, sondern Sache seiner Freiheitstat und damit der Selbst-

<sup>53</sup> Siehe z. B. 60,1 f. Damit greift Schelling erklärtermaßen ein naturphilosophisches Konzept Gotthilf Heinrich Schuberts auf (vgl. seinen Brief an Schubert vom 28.4.1809 bei Fuhrmans III, 596 f.), das er allerdings erst noch ins Geistige transponieren mußte, um es zur Erklärung der moralischen Alternative geeignet zu machen (s. Anm. des Hrsg. 87 und 196).

<sup>54</sup> Vgl. z. B. schon Tillich (1959), S. 92 f. Keineswegs ist es deshalb ein willkürlicher »Gewaltstreich« Schellings zu nennen, daß dieses allgemein erweckte Böse nicht das wirkliche Böse sein soll, wie zuerst Platenius (1928, S. 50) kritisch vermerkt, aber gewiß nicht als letzter gemeint hat.

<sup>55</sup> Insgesamt: 45,8–54,4.

<sup>56</sup> Vgl. dazu generell (ohne Bezug auf Schelling) Spaemann (1992), S. 21. Hier liegt eine der Hauptquellen des Irrtums über Schellings Freiheitstheorie, nach welchem der Mensch notwendig das Böse tun müsse, damit demgegenüber Gott und das Gute offenbar werden könne: in diesem Sinne vgl. z. B. Platenius (1928), bes. S. 58 f.; Habermas (1954), S. 268 ff.; Bracken (1972), S. 50 f. und 61; Vergauwen (1975), S. 151–153; 179; Marx (1977), S. 138; Korsch (1980), S. 136. Richtig dagegen Hermann (1994), S. 240–245.

gestaltung seines Geschicks. In Ansehung Gottes ist die genannte Wirksamkeit des Grundes nur als die notwendige Zumutung an den Menschen zu begreifen, aus eigenen Kräften das Gute zu tun, während vom Menschen aus betrachtet freilich darin auch das Böse als eine manifeste Möglichkeit und Verführung in Erscheinung treten muß.

An dieser Stelle fügt sich sogleich das zweite neuartige Element in Schelling Freiheitstheorie an: die »Angst des Lebens«<sup>57</sup>. Der Mensch nämlich kann nicht so konstituiert sein, daß er jener Zumutung, gut zu sein, ohne weiteres gewachsen wäre. Da er verschieden von Gott, d. h. von der ewig zum Guten entschiedenen Freiheit, aber doch überhaupt ein ebensolcher Geist wie Gott ist, dem die Entscheidung nur erst noch bevorsteht, muß dasselbe »Band der Lebenskräfte«, das in Gott unzertrennlich und unanfechtbar ist, wie Schelling sagt<sup>58</sup>, in ihm zertrennlich und anfechtbar sein. Diese verspürte Hinfalligkeit seines eigenen Lebens, läßt ihn vor der an ihn herangetragenen Zumutung, das Gute selbst zu tun, ausweichen und stattdessen seine Kräfte im eigensüchtigen Bewahrungsversuch des fragilen Lebens verschwenden, was bereits der Schritt in die Selbstverschließung des Bösen ist. So sehr das Verspüren der Gefahr und eigenen Anfälligkeit nötig ist für die geforderte Entscheidung zum Guten, so sehr »treibt« »die Angst des Lebens den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden« (53,25 f.). Es ist hier nicht mehr von einer ›felix culpa‹ die Rede<sup>59</sup>, auch nicht von einer unmöglichen Willkürentscheidung für das Böse aus Indifferenz<sup>60</sup>,

<sup>57</sup> Siehe 53,25 und vgl. Anm. des Hrsg. 231; der Sache nach handelt es sich zwar um ein Böhmesches Motiv, aber seine gedankliche Einbettung und theoretische Funktion verdankt es Schelling. Vgl. dazu Hrsg. 2011, S. 198–202.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. 36–38; 44 f.

<sup>59</sup> So deutete Schelling den Fall des Menschen in seiner Magisterdissertation ›De malorum origine‹ von 1792, vgl. SW I, bes. 32–37 (AA Bd. 1, S. 93–98; deutsch S. 140–145); vgl. zur dortigen Theorie des Bösen: Pieper (1985), S. 201–209. M.E. zu Unrecht beschreiben den Abfall des Menschen noch in der Freiheitsschrift als eine »felix culpa« z. B. Fuhrmans (F), S. 162 und Schulte (1988), S. 221.

<sup>60</sup> Für diese Auffassung vgl. z. B. Mokrosch (1975), S. 334–336.

noch wird der Mensch absurderweise durch Gott selbst in die Bosheit gestürzt<sup>61</sup>, sondern es handelt sich um die innere Tragik der endlichen Freiheit, daß sie für ihr eigenes Gut zugleich der Gefährdung durch sich selbst ausgesetzt sein muß, der sie erliegen, die sie aber auch bestehen kann.<sup>62</sup>

Der dritte hier zu erwähnende (weil wenig beachtete) Beitrag Schellings zu einer auch heute noch vertretbaren Theorie der Freiheit besteht in der Eschatologisierung der besten aller möglichen Welten oder des wahren Systems der Freiheit. Denn es ist eine der großen Schwächen von Leibniz' ›Theodizee‹ gewesen, den Schluß zwingend zu machen, daß wir jetzt mit allem Bösen, das da getan wird, doch alle die Nutznießer der besten Art sind, in der kontingente Wirklichkeit überhaupt stattfinden kann. Nach Schellings Theorie hingegen sind wir ursprünglich für einen anderen Zustand geschaffen worden<sup>63</sup>, von dem wir durch eignes Verschulden vorerst noch entfernt und auf dem Umweg der faktischen Geschichte unserer Bosheit befangen sind. Dabei ist es — und nur darauf muß Schelling allerdings beharren — kein Widerspruch, daß der Mensch einst, soweit er die Hilfe Gottes dafür anzunehmen bereit ist<sup>64</sup>, als selbst freies Wesen in Gottes

<sup>61</sup> Siehe 27,30 f. Dies wäre die Konsequenz, wenn das böse Handeln des Menschen notwendig zur Offenbarung Gottes wäre; siehe Fn. 56 und vgl. entsprechend z. B. Marx (1977), S. 138: »Der Mensch muß sich für das Böse entscheiden, um dem Guten zum Siege zu verhelfen und damit der Allherrschaft göttlicher Liebe. Hierin liegt: Die Freiheit als endliche hat ihr Ende [...] in dem Telos des Gesamtprozesses, in der ›Endabsicht‹ (404) der göttlichen Schöpfung«.

<sup>62</sup> Daß das Böse im Menschen wirklich wurde, ist deshalb weder ein notwendiges (s. Fn. 56) noch auch »irrrationales Faktum«, wie Platenius (1928), S. 54 schreibt, auf den man in dieser Frage gerne zurückgreift; vgl. z. B. Portmann (1966), S. 86.

<sup>63</sup> Für das »System im göttlichen Verstande [...], mit dem die Freiheit zusammenbesteht« (9,29–31), welches Gott »in uranfänglicher Weisheit« als die »allein mögliche Welt« ersah (70,22–29): nämlich »als ein Unabhängiges in ihm« zu sein (50,14). Demgegenüber identifiziert Holz (1970) fälschlich die »tatsächlich existierende« mit der »einzig möglichen Welt«, die für Gott »real erschaffbar ist« (S. 159).

<sup>64</sup> Siehe 61,1 ff.