

Zweiter Teil: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)

1809 sieht die Welt für Schelling schon ganz anders aus. Aus dem Wirklichen, das ihn umgibt, leuchtet nicht mehr - wie Schelling noch drei Jahre zuvor angenommen hat - unmittelbar und ungebrochen das Göttliche hervor. Vielmehr sieht er nun überall die "universelle Wirksamkeit [des Bösen]" (VII 373). In den 1806er-Schriften, insbesondere in der Fichte-Streitschrift, glaubte Schelling noch, das Verstellt- und das Entzogenensein des Göttlichen dadurch erklären zu können, daß er es auf ein "falsches Denken" (VII 61), das vom einzelnen Menschen völlig willkürlich angenommen wird, zurückführte. In der Freiheitsschrift fällt seine Diagnose objektiver und dramatischer aus. Hier fragt er nach dem Realgrund des 'freien Denkens' und erkennt ihn in der menschlichen Freiheit als "einem Vermögen des Guten und des Bösen" (VII 352). Das Denken und Bewußtsein eines Menschen fundiert Schelling nun voluntativ. Er führt es auf den menschlichen Geist zurück, welchen er als das praktische, dem Bewußtsein vorausliegende und zugleich auf dieses irreduzible Selbstverhältnis des Menschen auslegt. Den "inneren Geistes- und Herzenstod" (VII 62), welchen Schelling 1806 noch durch ein 'sinniges Anschauen' heilen zu können glaubte, begreift er nun als die Folge eines geistigen Vollzugs, durch welchen das Göttliche nicht einfach aus dem Blick gerät, sondern aktiv verkehrt wird. Schelling verliert sein Vertrauen in die Sinne und in das Gefühl, welches sich in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* und in den 1806er-Schriften zeigt. Der Freiheitsschrift zufolge bekundet sich die göttliche Abkunft des einzelnen Seienden nicht mehr in diesen unmittelbaren, präreflexiven menschlichen Erschließungsweisen. Ins Zentrum von Schellings Interesse rücken hier die als ein rein geistiges Phänomen begriffene Angst und die Liebe, welche diese Angst zu überwinden vermag.

Die Freiheitsschrift ist alles andere als ein philosophisch einheitliches Gebilde. In der folgenden Interpretation werden zwei Ansätze unterschieden. Im ersten Kapitel wird die schöpfungstheologische Perspektive, welche Schelling in den einleitenden Abschnitten der Freiheitsschrift verfolgt und im Ansatz expliziert, herausgearbeitet. Dieser Strang der Freiheitsschrift, der von dem religionsphilosophischen Programm der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* angeleitet wird, knüpft an den oben interpretierten Modelltext aus der Fichte-Streitschrift an. Über diesen geht die Freiheitsschrift insofern hinaus, als sie nicht nur die naturphilosophische, sondern auch die anthropologische Dimension des schöpfungstheologischen Ansatzes beleuchtet. Diesen Ansatz aber bricht Schelling noch in der Einleitung der Freiheitsschrift unvermittelt ab und setzt noch einmal neu an, weil er glaubt, die Erfahrung der Realität des Bösen nicht mehr mit dem Gedanken der göttlichen Abkunft des Menschen vereinbaren zu können.

Der Neuansatz, welcher im zweiten Kapitel nachvollzogen wird, stellt ein Konglomerat aus spätplatonischen, christlichen, theosophischen und transzendentalphilosophischen Elementen dar. Schelling greift hierbei einerseits auf seine Schrift *Philosophie und Religion* von 1804 zurück, andererseits auf die spezifisch naturphilosophischen Darstellungen der Band-Konzeption und auf die 1807 gehaltene Rede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur*. An diese Schriften knüpft der Neuansatz insofern an, als in ihm vertiefend auf die Spannung zwischen dem Absoluten und der Einzelheit des Seienden reflektiert wird und im Verhältnis des Absoluten zum einzelnen Menschen der höchste Widerspruch erkannt wird.¹²⁴ Zu einer dramatischen Zuspitzung kommt es, weil Schelling hier das 'gnostische' Moment aus *Philosophie und Religion*, die Idee des aus einem prähistorischen Abfall hervorgehenden Gegengottes, wieder geltend macht. Dies führt dazu, daß Schellings affirmative Sicht des Realen, welche sich noch in den 1806er-Schriften bekundet, in das Gegenteil umschlägt. Zugleich übersteigt Schelling im Neuansatz der Freiheitsschrift den intellektualistischen Horizont von *Philosophie und Religion*, indem hier von einem bewußtseinstranszendenten Realen ausgeht, auf welches er in den 1806er-Schriften gestoßen ist und welches er 1804 noch geleugnet hat (VI 36).

Die Forschung sieht gewöhnlich in der Freiheitsschrift nur den Ansatz, welcher in der vorliegenden Interpretation als der Neuansatz bezeichnet wird. Weil sie die schöpfungstheologische Intention Schellings nicht in den Blick nimmt, bleibt ihr die grundlegende Spannung, welche diese Schrift durchzieht, verborgen. Verborgen bleibt ihr damit auch, daß von der Einleitung der Freiheitsschrift aus eine Linie zur existenzphilosophischen Theologie Kierkegaards führt und daß in der Freiheitsschrift die Entdeckung der Spätphilosophie Schellings, die Faktizität der Vernunft, existenzphilosophisch präfiguriert ist.¹²⁵

¹²⁴ Angelegt ist diese Zuspitzung bereits schon in *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur*. In dieser Schrift begreift Schelling erstmals die faktische Einzelheit als die Folge einer positiven Kraftwirkung: "[...] die meisten [betrachten] das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder alles ist: es besteht aber kein Einzelnes durch seine Begrenzung, sondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet" (VII 303). In dieser Schrift zeichnet sich bereits Schellings Interesse für das Böse als eine geistige Realität ab: "Wenn blind leidenschaftliche Kräfte aufgeregert sind, so ist der besonnene Geist als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geist selbst wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen wird, welche Macht schützt da, wachend über sie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mit leidet, wie rettet sie sich von Schmerz und vor Entweihung?" (VII 313).

¹²⁵ Als einziger hat bisher Theunissen (1965) diesen Bruch in der Einleitung bemerkt und davon ausgehend eine Spannung zwischen der anfänglichen Intention der Freiheitsschrift und ihrer Durchführung herausgearbeitet. Die Pointe seiner Interpretation liegt darin, daß sie den schöpfungstheologisch-anthropologischen Ansatz zur ursprünglichen Intention dieser Schrift erklärt und den Abfall von dieser Intention just an der Stelle (VII 354) beginnen läßt, an welcher Schelling explizit auf den Neuansatz hinweist. Die Grenze dieser Interpretation besteht darin, daß sie den Neuansatz einseitig am Maßstab der Schöpfungstheologie kritisiert und ihm deshalb kaum Produktives abgewinnen kann. Theunissen vermag deshalb auch nur eine Linie von der Freiheitsschrift zur Spätphilosophie zu ziehen. Nicht in den Blick kann hingegen kommen, wie Schelling über eine vertiefende Reflexion auf den Neuansatz zu den *Weltaltern* gelangt.

Die pauschale These, daß die Freiheitsschrift den "Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus" darstellt, verkennt nicht nur die eigentliche Kluft dieser Schrift, sie erweist dem Neuansatz, den sie ausschließlich im Blick hat, auch eine zu große Ehre.¹²⁶ Es wird im weiteren zu zeigen sein, daß dieser Ansatz sowohl dialektisch als auch phänomenologisch noch sehr unausgereift ist und daß Schelling diesen Ansatz bereits in den *Weltaltern* entscheidend modifizieren muß.

1 Der schöpfungstheologische Ansatz und seine Preisgabe (336-357)*

[1] Die Freiheitsschrift (im weiteren: FS) unterscheidet zunächst zwei Vorgehensweisen, von welchen sich eine philosophische Klärung des Begriffs der menschlichen Freiheit leiten lassen kann. Die erste kann insofern als 'phänomenologisch' bezeichnet werden, als in ihr, ausgehend von der "Thatsache der Freiheit" (336), der Begriff der menschlichen Freiheit entwickelt werden soll. Das hermeneutische Problem besteht hierbei darin, daß diese Tatsache, "so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde" (ebd.). Dem 'Sinn' fällt demzufolge die entscheidende Rolle zu. Dieser ist es nämlich, der zum einen die im Gefühl unmittelbar gegebene Oberfläche des Phänomens transzendiert und die Tiefendimension dieser Erfahrung erschließt und zum anderen als Mittler zwischen der Erfahrungstatsache und ihrer begrifflichen Explikation fungiert.

Gemäß der zweiten Verfahrensweise soll der Begriff der menschlichen Freiheit bestimmt werden, indem der "Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht" (ebd.) ausgeführt wird. Es handelt sich hierbei somit um eine rein begrifflich systematische Aufgabe, welche der von der Vernunft geleitete Verstand, das "dialektische Princip" (415), zu lösen hat.

Schelling entscheidet sich nun aber nicht für eine der beiden Verfahrensweisen. Vielmehr versucht er zu zeigen, daß es insbesondere für eine angemessene und vollkommene Bestimmung des Begriffs der menschlichen Freiheit einer gleicherweise phänomenologischen und dialektischen Methode bedarf.¹²⁷ Während

¹²⁶ Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941, welchen diese These zugrundeliegt, dient der vorliegenden Interpretation als implizite Kontrastfolie.

* Die Freiheitsschrift wird im weiteren ohne Bandangabe zitiert. Die Ziffern in eckigen Klammern, die die Gliederung der Freiheitsschrift transparenter machen sollen, beziehen sich auf die Absätze der Freiheitsschrift.

¹²⁷ Eine solche phänomenologisch-dialektische Methode hatte Schelling bereits 1806 im Blick (vgl. hierzu v.a. die *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, insbesondere Nr.9-14 und 31-35). Aber erst in der FS rückt die menschliche Selbsterfahrung abgehoben von einer Weltgenauer: einer Naturerfahrung in das Zentrum von Schellings methodischem Interesse. Die *Weltalter* führen diese Linie fort. Allerdings stellt sich Schelling zumindest im ersten *Weltalter*

der Ausgang von der Erfahrung als schlechthin alternativlos vorausgesetzt wird, begründet Schelling eigens, warum darüber hinaus auch eine dialektische Bestimmung des Begriffs der menschlichen Freiheit erforderlich ist. Der Sachverhalt, daß ein jeder Begriff nicht einzeln, sondern nur im Kontext anderer Begriffe bestimmt werden kann, trifft nämlich in ausgezeichneter Weise auf den Begriff der Freiheit zu. Dieser Begriff, dessen Realität die Erfahrung verbürgt, ist nämlich, weil er "einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß" (336), nicht bloß auf einen partiellen, sondern auf den universalen Begriffskontext, "das Ganze einer wissenschaftlichen Weltansicht" (ebd.) wesentlich bezogen.

Daß der phänomenologische Ansatz alternativlos vorausgesetzt wird, bedeutet nun aber nicht, daß sich in der FS ein eigenständiger Versuch findet, den Begriff der Freiheit ausgehend von der Erfahrung zu klären. Schelling spricht nämlich nicht von zwei eigenständigen, sich ergänzenden Verfahrensweisen, sondern davon, daß "die beiden [d.h. die von der Erfahrung ausgehende und die dialektische] Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen[fallen]" (ebd.).

Faktisch führt dieses methodische Selbstverständnis zu einer Spannung zweier gegenläufiger Tendenzen. Einerseits nämlich bewegt sich die FS in einem dialektischen Fahrwasser, in welchem Erfahrung nur eine untergeordnete Rolle spielt. Diese Tendenz zeigt sich erstmals am Ende des vorliegenden Absatzes, wo in bezug auf die "große Aufgabe", der sich die Philosophie zu stellen hat, nicht mehr explizit von Tatsachen und Erfahrungen die Rede ist, sondern nur noch von dem "Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht [d.h. mit dem Begriff des Systems]" (338).¹²⁸ Der Erfahrung kommt hierbei lediglich die Funktion zu, Kriterien bereitzustellen, an dem sich das wahre Vernunftsystem messen lassen muß.¹²⁹ Andererseits aber nimmt die FS Erfahrungen in Anspruch, die dem dialektischen Zugriff uneinholbar vorausliegen bzw. diesen radikal übersteigen. Diese Tendenz zeigt sich insbesondere immer dann, wenn die Faktizität des Einzelexistierenden und die Überschwenglichkeit der göttlichen Liebe geltend gemacht werden.¹³⁰

An und für sich ist die Spannung dieser beiden Tendenzen nicht unproduktiv. Im Gegenteil: wird sie kontrolliert ausgetragen und zugleich offengehalten, so lassen sich Reichweite und Grenzen der Vernunft ermessen. Anders als in seiner Spätphilosophie trägt Schelling in der FS diese Spannung aber nicht wirklich aus. Er

Druck, anders als in der FS und in den späteren *Weltalter*-Drucken, vorrangig nicht spezifisch dialektischen, sondern phänomenologischen Begründungsansprüchen.

¹²⁸ Noch deutlicher tritt die Schlagseite zugunsten der Dialektik bzw. des Verstandes am Ende der FS hervor: "Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt [...]". Vertrauen im Erkennen und "im Leben" soll hingegen allein im Verstand gründen (414).

¹²⁹ "Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyen widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen" (413).

¹³⁰ "Dieses [das Regellose bzw. die Sehnsucht] ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. [...] Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil" (359f). - Zur Liebe: vgl. insbes. 405f und 407f.

treibt hier die Vernunft nicht in die 'Verzweiflung' und unterscheidet deshalb auch nicht zwischen einer negativen und positiven Philosophie. Vielmehr verfolgt er hier die Absicht, die der Vernunft vorausliegende und die sie übersteigende Wirklichkeit in *ein* Vernunftsystem zu integrieren.¹³¹ Dies führt dazu, daß die beiden aufgezeigten Tendenzen auf unkontrollierte Weise miteinander vermengt werden und die Gesamtkonzeption der FS immer wieder von einem Extrem in das andere kippt. Einerseits nämlich führt Schelling den Rekurs auf Erfahrung nicht phänomengerecht und nur verkürzt durch, um den dialektisch einzulösenden Systemanspruch der Vernunft nicht zu gefährden. Andererseits rekurriert er aber immer dann ganz emphatisch auf Erfahrung, insbesondere auf die der Liebe Gottes, wenn gerade umgekehrt der Systemanspruch aufgrund der dialektischen 'Schlagseite' zu scheitern droht. In der Interpretation soll die unkontrollierte Vermengung dieser beiden Tendenzen herausgestellt werden und zugleich versucht werden, die dieser Vermengung zugrundeliegende Spannung produktiv zu machen.

*Kritische Darstellung des Pantheismus in schöpfungstheologischer Absicht
(338-347)*

"[...] das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus" (338) - mit dieser Doppelthese, welche Jacobis Position im Pantheismusstreit wiedergibt, setzt sich Schelling im Einleitungsteil der FS kritisch auseinander. Offen bleibt allerdings bis zum Ende der Schrift, ob das von Schelling letztlich intendierte Vernunftsystem als 'pantheistisch' zu bezeichnen ist.¹³² Widerlegt wird in der Einleitung nur die zweite These, also die Gleichsetzung von Pantheismus und Fatalismus und zwar zum einen dadurch, daß der Fatalismus nicht auf den Pantheismus als solchen, sondern generell auf ein verdinglichendes Denken zurückführt wird, welchem u.a. die pantheistische Konzeption Spinozas verhaftet bleibt (347-350). Zum anderen und zuvor befreit Schelling das pantheistische Denken vom Vorwurf des Fatalismus, indem er dieses kritisch darstellt (338-347). Die kritische Darstellung vollzieht sich in drei Schritten: Schelling geht von der Darstellung des Gefühlspantheismus aus [2], reformuliert sodann dessen Voraussetzungen so weit wie möglich mit Hilfe des Vernunftpantheismus der neuzeitlichen Philosophie [3/4], um schließlich beide in eine schöpfungstheo-

¹³¹ Zum unterschiedlichen Status der Vernunft beim mittleren und beim späten Schelling vgl. Theunissen (1994, 43f). - Philosophiegeschichtlich betrachtet macht sich Schelling den Einspruch Jacobis gegen eine rational verfahrenende Philosophie zu eigen, ohne aber dessen reduzierten Vernunftbegriff zu akzeptieren. Was letzteren betrifft, so steht Schelling in der Nachfolge Lessings, der in §73 der *Erziehung des Menschengeschlechts* eine "Universaltheorie aller Erkenntnisse" gefordert hat (vgl. hierzu auch 412).

¹³² Vgl. 354 und 409. Die Frage, ob der in der Einleitung zunächst favorisierte schöpfungstheologische Ansatz noch als 'pantheistisch' charakterisiert werden kann, stellt Schelling hingegen überhaupt nicht.

logische Konzeption zu überführen [5.1]. Dieser letzte Schritt gelingt allerdings nur im Ansatz [5.2].

[2] Schelling geht von der traditionellen Definition des Pantheismus als der "Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott" (339) aus. Bevor er den spezifisch philosophischen Sinn dieser Definition dialektisch entwickelt, legt er, indem er sich an ihren Wortlaut hält, den theologischen Gehalt des Pantheismus frei. In Frage steht infolgedessen anders als im ersten Absatz nicht mehr vorrangig, wie sich die individuelle Freiheit zum Weltganzen, sondern wie sich diese zu Gott verhält.¹³³ Schelling rekurriert hierfür vorerst nicht auf die Vernunft, sondern auf "das lebendigste Gefühl der Freiheit" (339), in welchem sich die der Vernunft vorausgehende pantheistische Grunderfahrung artikuliert. Mit der Vernunft bleibt damit zunächst auch der mit dieser einhergehenden Systemanspruch abgeblendet. Auf diese Weise unterläuft Schelling nicht nur Jacobis ebenso striktes wie pauschales Verdikt gegen 'den' Pantheismus. Er legt darüber hinaus auch Jacobis eigene pantheistische Voraussetzung frei. Denn dieser opponiert zwar einerseits vehement gegen einen Pantheismus der Vernunft, andererseits aber geht er in seinem eigenen Denken von einer pantheistischen Grunderfahrung aus.¹³⁴

Schelling gelangt zu dieser Grunderfahrung, indem er sich zunächst gegen diejenigen wendet, welche die individuelle Freiheit als "eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen [behaupten]" (339). Diese Ansicht konfrontiert er mit den Theologumena von der Allmacht Gottes und der "Dependenz aller Weltwesen von Gott" (ebd.) und deckt auf diese Weise den verborgenen Atheismus einer solchen antipantheistischen Position auf. Schelling verfährt an dieser Stelle weder phänomenologisch noch argumentiert er im strengen Sinne dialektisch. Demgemäß kleidet er denn auch die vorläufige Lösung des Problems in die Form einer Frage: "Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?" (ebd.).

Dieses zunächst sehr vage Vorgehen erklärt sich daraus, daß sich Schelling hier einer bestimmten Traditionsströmung, nämlich der des christlichen Gefühlspantheismus, mimetisch nähert, von welcher er sich im weiteren entschieden absetzen wird. Mit dieser Gestalt des Pantheismus teilt er zwar die Ausgangserfahrung, eben jenes "lebendigste Gefühl der Freiheit" (ebd.), welches zu dem "Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott" (ebd.) führt. Seine Kritik deutet sich aber sogleich in der These an, daß dieser Glaube "dem innigsten Gefühl

¹³³ Da Gott nicht nur der Grund des einzelnen Menschen, sondern immer zugleich auch der Grund aller Seienden und des Ganzen ist, wird die Frage nach dem Verhältnis von individueller Freiheit und Weltganzen zumindest implizit immer mitverhandelt. Der Zusammenhang beider Fragestellungen kommt in dem Theologumenon von der "Dependenz aller Weltwesen von Gott" (339) zum Ausdruck.

¹³⁴ Zu diesem Zwiespalt im Denken Jacobis, den sich Schelling an dieser Stelle zunutze macht vgl. Timm (1974, 147-160) und Henrich (1992, 48-73).

ebenso sehr *oder noch mehr* als der Vernunft und der Speculation zuzusagen scheint" (339f; Hervorh. v. Verf.). Der Mangel des bloßen Gefühls besteht darin, daß dieses nur die Einheit von Mensch und Gott, nicht aber ihren spezifischen Sinn zu erschließen vermag. Solange dieser nicht geklärt ist, besteht die Gefahr, daß das Gefühl der Einheit als eine Erfahrung unterschiedsloser Einheit mißverstanden wird. Wäre der einzelne Mensch unterschiedslos eins mit Gott, so müßte er entweder selbst Gott sein oder er würde umgekehrt in Gott gänzlich vernichtet werden.¹³⁵

Um dieses fatale Mißverständnis auszuräumen, geht Schelling über den bloßen Gefühlsglauben hinaus und bestimmt den spezifischen Sinn der Einheit von Gott und Mensch mit den Mitteln der Vernunft, d.h. mit Hilfe des von der Vernunft geleiteten Verstandes, welcher das "dialektische Princip" (415) ist. Erst im Anschluß daran werden die theologischen Voraussetzungen, welche einem christlichen Gefühlsglauben auf unreflektierte Weise zugrunde liegen und welche nicht vollständig dialektisch reformuliert werden können, wieder aufgegriffen.¹³⁶ Der Vernunft fällt demzufolge zunächst die Aufgabe zu, die *Differenz* in der Einheit des Menschen mit Gott geltend zu machen und zu explizieren. Sie steht dabei unter dem Anspruch, sowohl dem Gefühl der individuellen Freiheit als auch dem Gefühl der Einheit mit bzw. der Abhängigkeit von Gott gerecht zu werden. Der leitenden Hypothese zufolge ist dies nur möglich, wenn das Gefühl der individuellen Freiheit als gründend in der Erfahrung der Abhängigkeit von Gott erwiesen werden kann.

Indem Schelling somit, bevor er den theologischen Horizont wieder einholt, zunächst auf die Vernunft setzt und sich des Verstandes bedient, stößt er sich nicht nur von einem Gefühlspantheismus, sondern auch von der Position Jacobis entschieden ab. Dieser meinte nämlich, der Existenz eines persönlichen Gottes und der Faktizität des einzelnen, von Gott abhängigen Menschen nur gerecht werden zu können, wenn zwar von einer pantheistischen Erfahrung ausgegangen, im weiteren aber auf das dialektische Potential der Vernunft gänzlich verzichtet wird. Die Forderung nach einem Vernunftsystem galt ihm generell als Ausdruck eines nihilistischen Unterfangens.

[3] Um den spekulativen Gehalt der pantheistischen Grunderfahrung herauszuarbeiten, wendet sich die FS der neuzeitlichen Metaphysik, insbesondere Spinoza und Leibniz, zu. Abgesehen wird damit vorläufig von der spezifisch theologischen Frage nach dem Verhältnis Gottes zum einzelnen Geschöpf bzw. zum ontischen Dasein. Statt dessen geht es darum, dieses Verhältnis ontologisch zu klären. Als erstes wird - ausgehend von Spinoza - der ontologische Vorrang des Absoluten bzw. Unendlichen vor dem Endlichen aufgewiesen. Damit soll der

¹³⁵ Diese Kritik am Gefühlspantheismus, am "Spinoza der ekstatischen Alleinheit" (Timm 1974, 282) teilt Schelling mit Herder und Goethe. Erstmals hat Schelling diese Kritik in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* (1795) formuliert - vgl. Hühn (1994, 166 Anm.612).

¹³⁶ Der Rückgriff bzw. der Überstieg in Theologie wird mit der Bemerkung eingeleitet, daß die "Betrachtung des göttlichen Wesens selbst" einen "viel höheren Standpunkt" gewährt als die immanent dialektische Durchführung (346). An dieser Stelle wird sich zeigen, was Schelling in der Einleitung zur FS unter der - von Lessing geforderten - "Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten" (412) versteht.

Einwand abgewehrt werden, daß in einem pantheistischen Vernunftsystem Gott verendlicht bzw. umgekehrt die Dinge vergöttlicht werden.

Spinoza reformuliert das Verhältnis Gottes zu den Dingen durch das der absoluten Substanz zu ihren Modifikationen und legt dieses als ein Grund-Folge-Verhältnis aus: Die Substanz als der Grund ist allein "selbständig und ursprünglich" (340), ihre Modifikationen hingegen sind nur als ihre Folgen und sind somit nur durch die Substanz und in ihr. Deshalb kommen ihnen die Prädikate der Substanz auch nicht ursprünglich, sondern nur "abgeleiteterweise" (ebd.) zu. Zwischen der Substanz und ihren Modifikationen besteht somit ein prinzipieller Rangunterschied, welcher der geforderten prinzipiellen Differenz zwischen Gott und den Dingen entspricht. Sowohl der Vorwurf, daß Gott in einem pantheistischen System auf die Summe aller Dinge reduziert würde als auch der, daß die Dinge bzw. jedes einzelne Ding vergöttlicht würden, kann deshalb als entkräftet gelten.

Die unberechtigte Kritik an Spinoza führt Schelling auf eine "dialektischen Unmündigkeit" (342) zurück, welche dazu verleitet, den Begriff der Identität als 'eine "Einerleiheit" mißzuverstehen. Um einen dialektischen Identitätsbegriff zu gewinnen, reflektiert Schelling auf den "Sinn der Copula im Urtheil" (341), wobei er zunächst die Struktur eines Satzes der Form 'A ist B' unbesehen seines Inhalts untersucht. Dabei zeigt sich, daß in einem Satz nur dann etwas ausgesagt wird, wenn die Verknüpfung des Subjekts mit dem Prädikat weder als abstrakte Einerleiheit, noch als ein bloßer "unvermittelter Zusammenhang" (ebd.) aufgefaßt wird. Im ersten Fall handelte es sich um eine bloße Tautologie, im zweiten ginge die Einheit des Satzes gänzlich verloren. Die Kopula im Satz muß deshalb als eine Identität ausgelegt werden, in der Unterschiedenes aufeinander bezogen ist.

Damit ist ein erster Maßstab gewonnen, welcher im folgenden der "höheren Anwendung des Identitätsgesetzes" (ebd.), d.h. dem Verständnis von Sätzen mit einem philosophisch relevanten Inhalt, zugrundegelegt wird. In solchen läßt sich die Form 'A ist B' unter bestimmten Voraussetzungen in die Form 'A und B sind eins' transformieren. Welche der beiden Formen in einem Fall die angemessene ist, hängt offensichtlich von dem jeweiligen Inhalt eines Satzes ab. Soll in einem Satz eine einseitige ontologische Abhängigkeit zum Ausdruck gebracht werden - Schelling nennt als Beispiele: "das Vollkommene ist das Unvollkommene" und "das Gute ist das Böse" (ebd.) -, so *muß* ein solcher Inhalt in die Form 'A ist B' gefaßt werden. In diesem Fall bringt die Kopula ein Grund-Folge-Verhältnis zum Ausdruck: Das Subjekt A steht für den Grund bzw. für dasjenige, das dem durch das Prädikat Bezeichneten das Sein verleiht. Das Prädikat B steht somit für die Folge von A.

Ist statt dessen in einem Satz die Rede von ontologisch gleichrangigen, nur qualitativ verschiedenen Momenten - als Beispiele werden genannt: das Notwendige und das Freie bzw. die Seele und der Leib -, so *kann* die Form 'A ist B' in die Form 'A und B sind eins' transformiert werden. Die Kopula bezieht in diesem Fall A und B als Korrelate aufeinander und verweist zugleich auf ein implizites Subjekt, welches gleicherweise das Wesen von A und B ist: dasselbe, was A ist, ist auch dasjenige, was B ist.

Demnach scheint die Kopula im Satz sowohl ein Grund-Folge-Verhältnis als auch eine Korrelation zum Ausdruck bringen zu können. Auffällig ist aber, daß sich die Deutung der Kopula als Ausdruck eines Grund-Folge-Verhältnisses allein aus der "höheren Anwendung des Identitätsgesetzes" ergeben hat. Aus der Strukturanalyse eines gewöhnlichen Satzes der Form 'A ist B' hingegen ergibt sich, daß die Kopula als eine korrelative Identität aufzufassen ist. Jedenfalls interpretiert Schelling den Beispielsatz "Dieser Körper ist blau" nicht - wie noch in den 1806er-Schriften¹³⁷ - in der Weise, daß das Körpersein Grund für das Blausein ist, sondern wie folgt: "dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau (...)" (ebd.). Gegenläufig hierzu faßt Schelling aber an späterer Stelle das Ergebnis seiner Urteilsanalyse wie folgt zusammen: "Schon im Verhältnis des Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt [...]" (345f). Von einem Korrelationsverhältnis zwischen Subjekt und Prädikat ist hier nicht mehr die Rede.

Ob und gegebenenfalls wie sich dieser spannungsreiche Befund auflösen läßt, ist an dieser Stelle noch nicht abzusehen. Festzuhalten ist aber hier schon, daß Schelling im Hauptteil der FS, in welchem er nicht mehr von Gott, sondern von der ontologischen Unterscheidung zwischen "dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist" (357) ausgeht, sich implizit von dem korrelativen Identitätssinn leiten läßt. Inwiefern dort seinem Identitätsbegriff darüber hinaus auch die Bedeutung eines Grund-Folge-Verhältnisses zukommt, wird sich im weiteren ergeben. In den *Weltaltern* schließlich wird die Beziehung zwischen grammatischem Subjekt und Prädikat generell, also auch in Sätzen mit einem philosophisch relevanten Inhalt, als eine korrelative Identität und nicht mehr als ein Grund-Folge-Verhältnis ausgelegt.¹³⁸

Daß demgegenüber im Einleitungsteil der FS die Kopula im Urteil vorrangig als Grund-Folge-Verhältnis auslegt wird, erklärt sich zum einen daraus, daß Schelling hier seine eigene Position ausgehend von einer kritischen Darstellung Spinozas darstellt. Die unausgewiesene Prämisse, daß das grammatische Subjekt als Statthalter des Absoluten im Satz fungiert, ist deshalb zunächst Ausdruck der Mimesis an den Pantheismus Spinozas, welchen Schelling im weiteren Gang mit Hilfe seines spekulativen Identitätsbegriffs über sich hinaustreibt. Zum anderen aber hält Schelling in der Einleitung auch ganz affirmativ an der Auslegung der Kopula als Grund-Folge-Verhältnis fest und zwar deshalb, weil er hier, ohne sich selbst ausreichend darüber im klaren zu sein, eine andere Perspektive, den Horizont der neuzeitlichen Philosophie zu übersteigen, verfolgt als im Hauptteil. Er macht sich hier nämlich die Grundeinsicht Spinozas zu eigen, derzufolge das Endliche in seinem Sein einseitig von der absoluten Substanz abhängig ist, und zielt im weiteren auf eine schöpfungstheologische Ausdeutung dieser Einsicht. Um die Beziehung des Schöpfergottes zum einzelnen Geschöpf angemessen verstehen zu können, muß Schelling auf einen Identitätsbegriff rekurrieren, welcher der einseitigen Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer entspricht. Wenn es

¹³⁷ Vgl. VII 205 (Anm. zu XXXIV.). Vgl. hierzu S. 48 dieser Arbeit.

¹³⁸ Vgl. S. 168ff dieser Arbeit.

diesbezüglich auch sinnvoll erscheint, 'Identität' als ein Grund-Folge-Verhältnis auszulegen, so ist damit jedoch nicht gesagt, daß auch der Kopula im Urteil dieser Identitätssinn zukommt. Es wird sich vielmehr im Gegenteil zeigen, daß Schelling seine schöpfungstheologische Intention auch deshalb nicht zu Ende führen kann, weil er letztlich der substanzontologischen Prämisse verhaftet bleibt, derzufolge im Satz das grammatische Subjekt als Statthalter des Absoluten bzw. Gottes fungiert.

[4] Nachdem der prinzipielle Vorrang des Grundes vor der Folge festgehalten ist, geht es im weiteren darum, der Folge ihrerseits zu ihrem Recht zu verhelfen. Damit soll zunächst dem Einwand begegnet werden, "daß [in einem pantheistischen System] die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt" (343). Unter 'Individualität' versteht Schelling an dieser Stelle nicht die ontische Einzelheit des Dinges, sondern sein 'formelles' Wesen, d.i. seine intelligible Bestimmtheit oder Idee. Die Idee liegt dem ontischen Dasein des Dinges zugrunde. Sie ist *im* Absoluten als "eine eigne besondere Substanz" (344). Philosophiehistorisch betrachtet synthetisiert Schelling, indem er hier die absolute Substanz als den Grund intelligibler Mannigfaltigkeit bestimmt, die Alleinheitslehre Spinozas mit der leibnizschen Monadenlehre.¹³⁹

Das systematische Argument, das diesem synthetisierenden Blick auf die neuzeitliche Metaphysik zugrundeliegt, gewinnt die FS durch eine neuerliche Reflexion auf den Identitätsbegriff. Wird 'Identität' mit 'Einerleiheit' verwechselt, so resultieren daraus zwei einander abstrakt entgegengesetzte und deshalb ineinander umschlagende Einwände gegen ein pantheistisches System. Denn aufgrund der unterschlagenen Differenz in der Identität kann weder der Grund noch die Folge für sich festgehalten werden, so daß entweder der Grund in der Folge oder die Folge im Grund verschwindet. Wird demgegenüber der Identitätsbegriff dialektisch bestimmt, so macht sich das Differenzmoment in der Identität zunächst als der ontologische Vorrang des Grundes vor der Folge geltend. Sodann, dies ist das Thema des vorliegenden und des nächsten Absatzes, erweist sich die Differenz darin, daß die Folge von ihrem Grund unterschieden ist bzw. darin, daß der Grund in seiner Folge von sich selbst unterschieden ist.

Schellings Argumentation wird aber an dieser Stelle dem Anspruch, die Folge auf positive Weise in ihrer Individualität festzuhalten, nicht gerecht. Wird nämlich das Positive in der Folge ausschließlich im Grund bzw. der absoluten Substanz gesehen, so wäre die Individualität der Folge nur Ausdruck einer Negation. Die individuelle Folge würde als eine bloß akzidentielle Bestimmung der absoluten Substanz begriffen.¹⁴⁰ Schelling kann allerdings zugute gehalten werden, daß er bereits in einer früheren Schrift, den *Aphorismen zur Einleitung in die*

¹³⁹ Diese Synthese, die in der FS nur angedeutet wird, hat Schelling bereits in der *Propädeutik der Philosophie* von 1804 ausgeführt (vgl. VI 104ff). In der FS bezieht sich Schelling wohl auf Herder und Goethe, wenn er sagt: "[...] man [hat] zugegeben, daß die Monaden des Leibniz [...] kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind" (344f, vgl. hierzu Timm 1974, 281).

¹⁴⁰ Das Ergebnis der vorangegangenen Reflexion, wonach das Endliche nur als Folge des Unendlichen, des Grundes ist, wird nun graphisch als Bruch ausgedrückt, wobei der Grund (A) als Zähler und die Folge (a) als Nenner fungiert.

Naturphilosophie von 1805, die intelligible Individualität der Folge als eine positive Bestimmung im Absoluten aufgezeigt hat. Die in dieser Schrift entwickelte 'Ideenlehre' bzw. 'Fulgurationstheorie' begreift die Folge als eine je individuelle, im absoluten Grund begriffene und zugleich für sich seiende intelligible Position.¹⁴¹

Da zudem die mit dieser Problematik zusammenhängende Frage nach der Selbstständigkeit der Dinge erst im nächsten Absatz ausgeführt wird, soll an dieser Stelle lediglich festgehalten werden, daß mit der Aufweisung individueller Ideen im Absoluten der spezifisch philosophische Beitrag für eine pantheistische 'Weltansicht' eingelöst ist. Denn Philosophie im engen Sinne ist Schelling zufolge ontologisch verfaßt, sie beschränkt sich darauf, die Idee des Absoluten bzw. das Urwissen ideell darzustellen. Alles, was darüber hinaus geht, also "die Betrachtung des göttlichen Wesen selbst" (346), die Frage nach dem Reell- bzw. Ontischen der Ideen, die Thematisierung des ontischen und historischen Daseins ist demgegenüber den realen oder positiven Wissenschaften, d.h. der Theologie, den Wissenschaften von der Natur und der Geschichte, vorbehalten.¹⁴² Im nächsten Schritt der kritischen Darstellung des Pantheismus, mit welchem die Sphäre des Intelligiblen überschritten wird, geht die FS somit auch über den ontologischen Horizont hinaus, in welchem Schelling zufolge die neuzeitlichen Metaphysik verblieben ist.

[5.1] "Wollte man nun weitergehend die Leugnung - nicht der Individualität, sondern - der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären [...]" (345) - diesem Einwand begegnet Schelling zunächst dadurch, daß er von dem rationalistischen Begriff der Freiheit, wonach diese "in der bloßen Herrschaft des intelligenten Principis über das sinnliche und die Begierden besteht" (ebd.), ausgeht und herausstellt, daß der Pantheismus sich indifferent gegenüber diesem Freiheitsbegriff verhält. Diese Indifferenz spricht nicht gegen den Pantheismus, sondern gegen den rationalistischen Freiheitsbegriff. In diesem wird nämlich die Freiheit nur als ein empirisches Phänomen begriffen. Schelling zufolge wird aber die Erfahrungstatsache der Freiheit erst dann in der ihr eigentümlichen Tiefe oder 'eigentlich' erfaßt, wenn sie - wie erstmals in der von Kant ausgehenden idealistischen Philosophie - 'formell', d.h. transzendentalphilosophisch begriffen wird. Nicht der rationalistische, sondern der 'formelle' ist deshalb der "eigentliche

¹⁴¹ Vgl. VII 159-174 (insbes. 81.-91.). Eine weitere wichtige Bezugsstelle findet sich im §33 (Zusatz) des Würzburger Systems (VI 187), in welchem Schelling erstmals seine Konzeption vom "gedoppelten Leben" des Besonderen im Absoluten entwickelt hat, ohne jedoch schon seine individuelle Bestimmtheit profiliert ausweisen zu können.

¹⁴² Vgl. hierzu die siebte der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (V 276-285). Der Sonderstatus der Theologie kommt am deutlichsten zu Beginn der achten Vorlesung zum Ausdruck: "Die realen Wissenschaften überhaupt können von der absoluten als der idealen [d.i. die Philosophie] allein durch das historische Element geschieden oder besonder seyn: Aber die Theologie hat außer dieser allgemeinen Beziehung auf die Geschichte noch eine, die ihr ganz eigentümlich ist und zu ihrem Wesen insbesondere gehört. Da sie als das wahre Centrum des Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens [...]" (V 286).

Begriff der Freiheit" (ebd.), von dem die Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit auszugehen hat.

Die Aufgabe dieses Absatzes muß demnach darin bestehen, nachzuweisen, "daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey" (347). Da der idealistische Freiheitsbegriff noch nicht expliziert ist, kann es aber zunächst nur darum gehen, zu zeigen, daß der Pantheismus die Selbständigkeit der Dinge nicht leugnet. Während 'Freiheit' eine spezifisch menschliche Bestimmung ist, ist 'Selbständigkeit' eine Bestimmung, die jedem Seienden zuzusprechen ist. Selbständig ist alles, was substantieller Natur ist bzw. das den Grund seines Bestehens in sich selbst hat. Frei hingegen ist nur das Seiende, welches über seine Selbständigkeit hinaus auch aus sich heraus einen Anfang machen und selbstbestimmt handeln kann.

Um aufzuzeigen, daß der Pantheismus die Selbständigkeit der Dinge nicht leugnet, greift Schelling zunächst auf das - allerdings zweifelhafte - Resultat seiner dialektischen Reflexion zurück, wonach die Kopula im Satz bzw. die Identität von Subjekt und Prädikat als ein Grund-Folge-Verhältnis auszulegen ist. Er geht nun darüber hinaus, indem er die Implikationen dieses Identitätsbegriffes freilegt. Was den Grund betrifft, so trat das Differenzmoment in der Identität bisher lediglich als der Vorrang des Grundes vor der Folge hervor. Sein Vorrang gründet wie gesehen darin, daß er allein ursprünglich selbständig bzw. "in sich selbst ist" (340). Noch nicht im Blick war bislang die dem Grund selbst innewohnende Differenz bzw. Relationalität. Diese tritt hervor, wenn geltend gemacht wird, daß dem Grund seine Beziehung zur Folge wesentlich ist, daß er nur insofern wahrhaft selbständig, ist als er zugleich in sich auf sein Anderes bezogen ist - oder: "Das Ewige muß deswegen [weil das Gesetz des Grundes ebenso ursprünglich ist wie das der Identität] unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn" (346).

Dadurch, daß der Grund nicht länger nur eine Seite des Verhältnisses, sondern das ganze Verhältnis ist, wird der anfangs mit der absoluten Substanz Spinozas identifizierte Grund in ein schöpferisches Prinzip transformiert. Das Kennzeichen eines schöpferischen Prinzips - im Unterschied zu einem unproduktiven, sich "im Kreis der Einerleiheit herumdrehenden" (345) - besteht darin, daß durch dasselbe etwas von ihm Unterschiedenes hervorgebracht wird.

Mit der Fortbestimmung des Grundes zu einem schöpferischen Prinzip tritt zugleich die Selbständigkeit der Folge hervor: "Das, wovon es [das Ewige] durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. [...] wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes [...] und daher auch keine wirkliche Folge, d.h. der ganze Begriff höbe sich selbst auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem anderen. [...] Wäre das in einem andern

Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d.h. es wäre nichts begriffen" (346).

Mit dieser dialektischen Reflexion liefert Schelling, ohne dies allerdings explizit kenntlich zu machen, zunächst einmal das Argument für die These des vorangehenden Absatzes nach. Damit die individuelle Idee nämlich als "eine eigne besondere Substanz" (344) im Absoluten begriffen werden kann, muß vorausgesetzt werden, daß der absolute Grund auch in der ontologischen Sphäre als schöpferisches Prinzip fungiert. Die Idee ist zum einen darin vom absoluten Grund abhängig, daß sie von diesem als eine Folge hervorgebracht wird. Zum anderen ist sie aber auch in ihrer Selbständigkeit vom absoluten Grund abhängig. Denn dieser ist es, welcher die Idee, indem er sie von sich als Grund abhängt, als selbständig setzt.¹⁴³ Die Idee ist eine vom und durch den absoluten Grund abgehängte und deshalb selbständige Folge.

Die Ideen, d.i. das formelle Wesen der Dinge, erschöpfen sich demnach nicht in intelligibler, je individueller Bestimmtheit. Ihre darauf nicht reduzierbare intelligente Faktizität besteht darin, daß sie als Folgen aufzufassen sind, die vom absoluten Grund als selbständige gesetzt werden. Damit ist zwar noch nicht der vollständige, aber bereits der *ontologische* bzw. *formelle* Sinn des "Begriffs der derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" (347) expliziert. Denn soweit sind die Dinge nur formell und noch nicht reell, d.h. nur als Idee und nicht schon in ihrem ontischen Dasein, begriffen. Die Absolutheit der Dinge qua Idee besteht darin, daß sie *formell* selbständig sind. Ihre Deriviertheit erweist sich darin, daß ihnen diese Selbständigkeit vom Absoluten verliehen wird.

Wird aber einmal anerkannt, daß im Schöpferischen das Wesen des absoluten Grundes besteht, so kann nicht dabei stehen geblieben werden, das Absolute nur als den Grund der Ideen auszuweisen. Denn - dies war bereits die zentrale These der 1806er-Schriften - als *wirklich* bzw. *reell* schöpferisch erweist sich der absolute Grund erst dadurch, daß er auch das ontische Dasein, d.h. das ontisch einzelne Ding, hervorbringt. Schelling weist denn auch auf diese hin und bringt damit die *reelle* Selbständigkeit der Dinge in den Blick: "Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach" (346). Entsprechendes zeigt sich für das Einzelne, das in einem Ganzen begriffen ist: "das einzelne Glied [...] im Ganzen eines Organismus" kann zwar nicht unabhängig von diesem sein, ihm kommt aber innerhalb dieses Ganzen "ein Leben für sich" (ebd.) zu.¹⁴⁴

¹⁴³ Daß diese These Schellings Selbstverständnis entspricht, beweist der Satz: "Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müßten sie schon eben darum lebendig seyn. [...]; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend [...]" (347). Die "Gedanken des göttlichen Gemüthes" sind eben die Ideen, welche im vorangegangenen Absatz thematisch waren.

¹⁴⁴ Das "Leben für sich", welches an dieser Stelle einem in einem Ganzen begriffenen Glied zugesprochen wird, verweist nicht auf das formelle Wesen eines Dinges, sondern darauf, daß einem Ding die Kraft zukommt, sich als ontisch einzelnes zu behaupten. Denn dieses Leben ist Ausdruck einer "Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist"

[5.2] Die Untersuchung ist damit zwar bei der ontischen Realität und den darin lebenden einzelnen Geschöpfen angelangt, bislang wurde aber noch nicht wirklich der Übergang von der intelligiblen zur ontischen Sphäre expliziert. Es wurde vielmehr nur das Grund-Folge-Verhältnis als ein schöpferisches Werden aufgewiesen, und zwar einmal in der ontologischen, das andere Mal in der ontischen Sphäre. Die spezifische Differenz und der Zusammenhang zwischen diesen beiden Seinssphären liegt dagegen noch im dunkeln. Um sich dieser Frage zuwenden zu können, geht die Untersuchung zur "Betrachtung des göttlichen Wesens selbst" (346) über. Der "viel höhere Standpunkt" (ebd.), welchen eine solche Betrachtung gewährt, ist darin begründet, daß die Frage nach dem Übergang von der ontologischen zur ontischen Sphäre und der Status des ontisch einzelnen Dinges Schelling zufolge nur theologisch zu beantworten ist.¹⁴⁵

Mit diesem Überstieg kehrt die kritische Darstellung des Pantheismus zugleich wieder zu ihrem theologischen Ausgangspunkt zurück, ohne damit allerdings wieder in das anfänglich vage Argumentieren zurückzufallen. Inzwischen hat Schelling nämlich den Identitätsbegriff zureichend expliziert - dialektisch im Sinne einer Differenzeinheit, spekulativ als logische Chiffre für das Phänomen des Schöpferischen. Infolgedessen kann nun auf begründete Weise nicht nur die Vorstellung einer außergöttlichen Selbständigkeit der einzelnen Geschöpfe als destruiert, sondern auch der anfängliche Schein einer differenzlosen Einheit von Gott und Geschöpf als aufgelöst gelten.¹⁴⁶ Dagegen steht der Nachweis noch aus, wie mit Hilfe des gewonnenen Identitätsbegriffs erwiesen werden kann, daß die These von der nicht nur formellen, sondern auch reellen Selbständigkeit der Dinge den schöpfungstheologischen Glaubenssatz von der "Dependenz aller Weltwesen von Gott" (339) nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu fordert.

Schelling steht hier - wie zuvor schon in der Fichte-Streitschrift - auf dem Sprung, den pantheistischen in einen schöpfungstheologischen Ansatz zu überführen. Aber auch an dieser Stelle der FS springt er letztlich nicht und bleibt deshalb auch den geforderten Nachweis schuldig. Dies hat darin seine Ursache, daß Schelling mit dem Überstieg ins Theologische wieder von der ontischen Realität der Dinge abstrahiert und nur noch das Verhältnis Gottes zu den Ideen thematisiert. Definitiv tritt diese Reduktion erst ganz am Ende des Absatzes hervor, an der Stelle nämlich, an welcher Schelling die Schöpfung lediglich als "göttliche Imagination" und die daraus hervorgehenden Repräsentationen als "Dinge an sich" auslegt und sodann apodiktisch behauptet: "An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit" (347). Nicht mehr die Rede ist hier von dem ontischen Dasein. Damit wird aber gerade der spezifisch theologische Aspekt getilgt, nämlich die Frage nach dem Übergang von der ontologischen zur ontischen Sphäre und das Verhältnis Gottes

(346). Aufgrund dieses Vermögens kann ein Ding somit gerade seiner formellen Bestimmung bzw. Idee, durch welche es in ein Ganzes harmonisch eingefügt ist, widersprechen.

¹⁴⁵ Vgl. hierzu den bereits oben zitierten Beginn der achten der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (V 286).

¹⁴⁶ Dieser Schein ist nämlich "nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes" (345).

zum ontisch einzelnen Geschöpf. Gott ist wie in der ontologisch verfaßten neuzeitlichen Metaphysik nur als das Absolute, nicht aber als transzendenter Schöpfergott im Blick.

Der intendierte Überstieg in Theologie erweist sich somit faktisch als ein Rückfall in bloße Ontologie. Dies hat zur Folge, daß - wie schon in der Fichte-Streitschrift - die Selbständigkeit der Dinge letztlich wieder auf ihren formellen Aspekt reduziert wird. Selbständig sind die Dinge demnach nur als Idee. Der darauf irreduzible Aspekt ihrer reellen Selbständigkeit, welcher darin besteht, daß sich dieselben als ontisch einzelne behaupten können, gerät hingegen aus dem Blick. Im Neuansatz der FS wird dann zwar dieser spezifisch reelle Aspekt der Selbständigkeit zur Geltung gebracht, nämlich als die "Kraft, wodurch [ein Körper] sich in der Selbständigkeit [d.h. als ontisch einzelner] zu behaupten sucht" (370). Aber abgesehen davon, daß Schelling auch im Hauptteil der FS beide Aspekte der Selbständigkeit nicht scharf genug unterscheidet bzw. diesen Begriff äquivok verwendet, führt er dann die Kraft zur Selbstbehauptung auf den von Gott relativ unabhängigen Grund seiner Existenz zurück.

Diese Befunde legen die Vermutung nahe, daß sich Schelling über den in der FS angelegten schöpfungstheologischen Ansatz nicht ausreichend im klaren war. Um seine Potentiale zu bergen und damit zugleich diese in der FS angelegte, aber nicht durchgeführte Alternative zum faktisch ausgeführten Neuansatz der FS zu profilieren, soll nun in einem ersten Anlauf die schöpfungstheologische Option eigenständig weiter ausgeführt werden.

Schöpfungstheologisch betrachtet ist Gott nicht nur als der Seinsgrund der Ideen, sondern auch als der Grund des ontischen Daseins anzusehen. Die Dinge sind demzufolge nicht nur in ihrem formellen Wesen, sondern auch in ihrer ontischen Realität und Einzelheit göttlicher Abkunft. Deshalb muß letzterer eine eigene, auf die Idee irreduzible Dignität zugesprochen werden. Um diese in den Blick zu bekommen, ist der "Begriff der derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" nicht nur, wie bereits geschehen, formell bzw. ontologisch auszulegen, sondern darüber hinaus ist auch sein reeller, d.h. sein theologisch ontischer Gehalt zu explizieren.

Formell selbständig ist ein Ding - wie bereits gesehen - als Idee. Sie ist dem ontischen Werden, der Abhängigkeit von einem natürlichen Erzeuger und dem Begriffensein in einem ontischen Ganzen enthoben. Das 'reelle' Ding ist demgegenüber dem ontischen Werden unterworfen, es ist von einem natürlichen Erzeuger abhängig und immer in ein ontisch Ganzes eingebunden. Seine reelle Selbständigkeit erweist sich denn auch darin, daß es sich gegen dieses Werden als ontisch einzelnes behauptet und zugleich sein formelles Wesen entfaltet, daß es von seinem natürlichen Erzeuger Unabhängigkeit erlangt und daß es in dem funktionalen Zusammenhang des ontisch Ganzen, in welchen es begriffen ist, nicht gänzlich aufgeht, sondern sich als einzelnes behaupten kann.

Daß ein Ding in dieser Weise reell selbständig ist, ist zum einen in seinem formellen Wesen begründet. Denn das Formelle eines Dinges ist nicht nur der ontischen Realität enthoben, auf dasselbe ist auch zurückzuführen, daß ein Ding

seine individuelle Besonderheit in seinem ontischen Dasein ausbilden kann. Zum anderen und letztlich ist die reelle Selbständigkeit eines Dinges aber auf Gott zurückzuführen. Erstens nämlich ist die Idee, wie gesehen, ihrerseits vom Absoluten abhängig. Zweitens gründet die Tatsache, daß sich die Idee ontisch realisiert, nicht in dieser selbst, sondern in der göttlichen Schöpfungstat. Drittens schließlich ist die Idee lediglich der Grund dafür, daß ein Ding seine individuelle Besonderheit entfalten kann. Die Macht hingegen, daß es sich zugleich als ontisch einzelnes gegen das Werden, gegen seinen natürlichen Erzeuger und in dem ontischen Ganzen zu behaupten vermag, ist einem Ding von Gott verliehen. Dieser Aspekt der reellen Selbständigkeit ist in schöpfungstheologischer Hinsicht entscheidend. Denn die ontische Einzelheit eines Dinges bzw. die diesem einwohnende Kraft zur Selbstbehauptung macht dasjenige an seiner reellen Selbständigkeit aus, was prinzipiell nicht auf seine in der Idee begründete formelle Selbständigkeit zurückgeführt werden kann. Nur dann, wenn sich erweisen läßt, daß Gott den Dingen die Kraft nicht nur zu ihrer Selbstentfaltung, sondern auch zu ihrer Selbstbehauptung verleiht, sind dieselben nicht nur qua Idee, sondern auch in ihrer ontischen Einzelheit auf Gott bezogen. Eben dann wird Gott auch nicht nur als das Absolute, welches die Ideen hervorbringt, erkannt, sondern darüber hinaus auch als der Schöpfer der Dinge in ihrer ontischen Realität begriffen.

Diesen Erweis, mit welchem der pantheistische in einen schöpfungstheologischen Ansatz überführt worden wäre, erbringt Schelling nicht. Offensichtlich schlägt am Ende der Pantheismus-Darstellung die anfangs aufgewiesenen dialektischen Tendenz der FS durch. Denn die ontische Faktizität des Dinges erschließt sich nur der empirischen Erfahrung und dem Gefühl, nicht aber dem Verstand, auch dann nicht, wenn er als von der Vernunft geleitetes "dialektisches Princip" (415) fungiert. Aber auch die empirische Erfahrung erschließt nur die ontische Faktizität eines Dinges als solche. Daß dieses in seiner ontische Faktizität von Gott gesetzt ist, vermag nur eine Glaubenserfahrung, ein religiöses Gefühl bzw. Anschauen zu verbürgen. Von einem solchen geht Schelling wie gezeigt in seiner kritischen Darstellung des Pantheismus zwar aus, kommt aber am Ende nicht mehr darauf zurück. Dem Gefühl traut Schelling demnach hier offenbar nur zu, als Erfahrungsbasis für den dialektisch spekulativen Erkenntnisprozeß zu dienen, nicht aber als eine eigenständige, über Verstand und Vernunft auch hinausreichenden Erschließungsweise zu fungieren.¹⁴⁷

Worin dieses Mißtrauen generell gründet, warum Schelling insbesondere die Glaubenserfahrung, daß die Dinge in ihrer ontischen Faktizität von Gott gesetzt sind, nicht in Erwägung zieht, wird erst deutlicher werden, wenn die

¹⁴⁷ Dieses Selbstverständnis bringt Schelling am Ende der FS deutlich zum Ausdruck: "Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermessen, so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntnis handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt, nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will" (414). Hier zeigt sich, daß Schelling in der FS dem Gemüt bzw. dem Sinn nicht mehr in der Weise vertraut wie noch in den 1806er-Schriften.

anthropologische Dimension ins Blickfeld rückt. Dies ist erst im Zusammenhang mit der kritischen Darstellung des Idealismus der Fall, und zwar deshalb, weil hierfür der im Idealismus entdeckte Freiheitsbegriff eine entscheidende Rolle spielt. Schelling deutet zwar noch innerhalb der Pantheismus-Darstellung an, daß diese erst dann vollendet ist, wenn das Verhältnis Gottes zum Menschen ausgeführt ist. Denn: "Gott [...] kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist" (347). Die damit in Aussicht gestellte Explikation des anthropologisch theologischen Gehalts des "Begriffs einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" bleibt er aber an dieser Stelle schuldig - und auch im weiteren, wie sich zeigen wird. Bevor auf die damit verbundene endgültige Preisgabe des schöpfungstheologischen Ansatzes eingegangen werden kann, ist zunächst nachzuvollziehen, wie Schelling seine Darstellung des idealistischen Denkens vorbereitet, indem er den historischen Spinoza kritisiert.

Schellings kritische Spinoza-Rezeption (347-350)

[6/7] Auf die Pantheismus-Darstellung folgt eine Auseinandersetzung mit dem historischen Spinozismus. Schelling faßt hier in aller Kürze seine Kritik und seine, durch "das höhere Licht des Idealismus" (348) beleuchtete, Spinoza-Rezeption zusammen. Nur bezüglich der historischen Gestalt dieses Denkens, nicht aber bezüglich des idealistisch reformulierten Spinozismus, weiß sich Schelling mit Jacobi einig, daß die Einsprüche des Gefühls und des Glaubens gegen die Vernunft berechtigt sind. Schelling stimmt Jacobi in dem Punkte zu, daß Spinoza eine fatalistische Position vertreten hat. Er hält ihm aber erstens entgegen, daß das spinozistische System nicht einerlei mit dem Vernunftsystem schlechthin ist, daß es somit eine Alternative zu Jacobis 'salto mortale' gibt und zweitens, daß Spinoza nicht aufgrund seines Pantheismus als Fatalist zu bezeichnen ist. Spinozas Fehler liegt nämlich Schelling zufolge "keineswegs darin, daß er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind" (349), daß er von den Weltwesen, von der absoluten Substanz und dem menschlichen Willen nur einen verdinglichenden Begriff hat. "Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch" (ebd.).

Diese Spinoza-Kritik geht zurück zum einen auf die frühidealistische Einsicht, derzufolge das Ich als absolutes Tätigsein bzw. Selbstsetzen zu begreifen ist, und zum anderen auf die von Kant initiierte dynamische Naturphilosophie. Der originäre Beitrag des frühen Schelling besteht dabei darin, daß er u.a. mit Hilfe dieser beiden Entdeckungen das System des Spinoza idealistisch zu reformulieren und dadurch auf den Stand eines "eigentlichen Vernunftsystems" (350) zu erheben versuchte. Dieses Bemühen wird folgendermaßen zusammengefaßt: "Der Spinozische Grundbegriff durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkt verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen

eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Teil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzierende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Wollen verkläre" (ebd.).

Die Schwierigkeit, diese Skizze zu interpretieren, besteht darin, daß Schelling in ihr zum einen die Genese seiner kritischen Spinoza-Aneignung in das 'vollendete' Identitätssystem einträgt und zum anderen auch schon die Punkte markiert, an denen die FS vertiefend einsetzt. Unter dem "Spinozischen Grundbegriff" ist die absolute Substanz und des näheren die Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata* zu verstehen.¹⁴⁸ Die Vergeistigung dieser absoluten Substanz "durch das Princip des Idealismus" wurde oben vorgeführt: Der zunächst substantial gedachte Grund wird mit Hilfe eines dialektisch spekulativen Identitätsbegriffs dynamisiert und schließlich in ein schöpferisches Prinzip transformiert. Die von Spinoza nur äußerlich miteinander verbundenen Bestimmungen der *natura naturans* und *natura naturata* werden auf diese Weise in ihrem lebendigen Verhältnis entwickelt, womit zugleich die verdinglichende Vorstellung des Absoluten und der geschaffenen Natur überwunden wird.

Was ist nun aber unter der Veränderung des Grundbegriffs "in Einem wesentlichen Punkt" zu verstehen? Hiermit wird offensichtlich auf eine Dimension des Absoluten verwiesen, die sich nicht in die idealistischen Subjektivierung der Substanz auflösen läßt - nämlich diejenige, die der frühe Schelling von Jacobis Konzeption des Unbedingten entlehnt hat¹⁴⁹ und die die FS in der These zum Geltung bringt, daß die Liebe derart vom Geist unterschieden ist, daß sie über demselben ist (361 und 405f).

Der so veränderte und idealistisch reformulierte Begriff der absoluten Substanz soll nun aber darüber hinaus "eine lebendige Basis" erhalten und zwar in Form der Naturphilosophie, die nur einen, nämlich den reellen Teil im Ganzen der Philosophie ausmacht. Schelling faßt hier zum einen sein bereits, wie er glaubt, abgeschlossenes Projekt zusammen, die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie mit Hilfe der Naturphilosophie ontologisch zu fundieren, um den Gegensatz von Natur und Geist zu überwinden (333). Er deutet damit zum anderen aber auch schon auf den Neuanatz der FS, demzufolge die Realität des Bösen nur dann anerkannt werden kann, wenn der Idealismus "einen lebendigen Realismus zur Basis erhält" (356). Unter einem solchen Realismus versteht Schelling nicht mehr bloß die Naturphilosophie, die als der reelle Teil Eingang in das Identitätssystem gefunden hat. In diesem kam die Natur nur soweit in den Blick, als sie objektiver Ausdruck des Geistes ist. In der FS hingegen legt Schelling erstmals eine Dimension der

¹⁴⁸ Spinoza, *Ethica* I, propositio 29, scholium. Zu Schellings Rezeption dieser Unterscheidung vgl. III 273 und 284.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu Iber (1994, 30-32) und Henrich (1992, 126-135). Letzterer nimmt an, daß Schelling diese spezifische Jacobi-Rezeption von Hölderlin vermittelt wurde.

Natur frei, die sich nicht restlos in Bewußtsein und Verstand überführen läßt. Insofern das "einseitig-realistische System" (350) des Spinoza durch den Realismus im Sinne der FS reformuliert wird, zeichnet sich somit eine zweite, ebenfalls den idealistischen Horizont übersteigende Veränderung des "Spinozischen Grundbegriffs" ab. Während durch die erste die absolute Substanz über die idealistische Vergeistigung hinaus zur Liebe erhöht wird, sinkt sie durch die zweite Veränderung zum Prinzip des "lebendigen Realismus" herab. Dieser macht nämlich bloß die Basis, die nicht restlos zu vergeistigende Grundlage des Idealismus aus.

Mit der These, daß die Naturphilosophie nur dann zum reellen Teil des Vernunftsystems wird, wenn sie durch den ideellen Teil, "in welchem Freiheit herrscht", ergänzt wird, reformuliert Schelling sein früheres real-idealisiertes Programm. Besagte Ergänzung gründet nämlich in dem "letzten potenzirenden Akt", in welchem das Subjekt-Objekt der Natur zum Objekt eines Bewußtseins wird (IV 77). Die Verklärung der Natur in Empfindung, Intelligenz und letztlich in Willen geschieht in der Darstellung der drei Epochen des Selbstbewußtseins, welche das System der theoretischen Philosophie ausmachen (III 399-527). Mit dem Begriff des Willens ist der Übergangspunkt von der theoretischen zur praktischen Philosophie des ideellen Teils bezeichnet. Insofern der Realismus der Naturphilosophie im System der theoretischen Philosophie reformuliert werden kann, dient er lediglich dazu, den subjektiven Idealismus ontologisch zu fundieren. Die Natur kommt hierbei wiederum nur als objektiver Ausdruck geistiger Tätigkeit in den Blick. Insofern kann denn auch die These: "Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn [...]" (350) noch ganz im idealistischen Horizont verstanden werden. Bezogen auf diese These leitet Schelling denn auch seine kritische Darstellung des Idealismus mit der Bemerkung ein: "Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden [...]" (ebd.). 'Seyn' ist idealistisch gesehen demnach keine dinghaft vorgegebene Entität, sondern nichts als geistige Tätigkeit, Wollen.

Indem nun aber in diesem Übergang zur praktischen Philosophie das spezifisch menschliche Wollen und seine Freiheit in den Blick rückt und die FS auf dieses Phänomen vertiefend reflektiert, erschließt sich ihr der dunkle Grund des Wollens. Wollen ist zwar nach wie vor Ursein, nur erschöpft sich das Sein nicht mehr in geistiger Tätigkeit - genauer: Es zeigt sich im Geistigen ein Naturgrund, der nicht in Verstand auflösbar ist. Infolge dieser Einsicht revidiert Schelling auch seine frühere Naturauffassung. Daß die Natur, wie sie im reellen und im theoretisch ideellen Teil des Vernunftsystems begriffen ist, nur unzureichend erfaßt wird, daß die Natur nicht in Bewußtsein und Verstand aufgeht, erschließt sich Schelling erst in dem Moment, in dem er sich für die Dimension des spezifisch Menschlichen und die Realität des Bösen ernsthaft zu interessieren beginnt.

Kritische Darstellung des Idealismus (350-352)

[8] Das unverzichtbare Verdienst des Idealismus besteht nach Schelling darin, "daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken" (351). Dieser Begriff ist zwar noch nicht identisch mit dem gesuchten Begriff der spezifisch menschlichen Freiheit. Er stellt aber deshalb den unverzichtbaren Ausgangspunkt dar, von dem aus "wir eigentlich die Untersuchung unseres Gegenstandes aufnehmen [können]" (ebd.), weil mit ihm die Erfahrungstatsache der Freiheit erstmals nicht nur empirisch, sondern transzendentalphilosophisch begriffen wurde.

Mit dem Begriff der formellen Freiheit rekurriert Schelling auf Kants erkenntnistheoretische Entdeckung der subjektiven Spontaneität und greift darüber hinausgehend die Einsicht Fichtes auf, derzufolge das Ich als Tathandlung zu begreifen ist. Das Ich ist demnach in dem Sinne frei, als es kein vorgegebenes Ding unter anderen Dingen ist, sondern ein nicht zu verdinglichendes Tätigsein, ein reiner, sich selbst setzender Akt. Aufgrund dieser Verfaßtheit wird das Ich nicht kausal bestimmt, vielmehr bestimmt es sich selbst und das ihm Entgegengesetzte.

Unzureichend ist der formelle Freiheitsbegriff aber nicht nur deshalb, weil mit ihm die nähere Bestimmung der menschlichen Freiheit noch aussteht, sondern auch und zunächst deshalb, weil er allein nicht hinreicht, den Idealismus als System zu vollenden. Hierfür ist es erforderlich, daß der Begriff der formellen durch den der allgemeinen Freiheit ergänzt wird. Mit dieser Kritik faßt Schelling in groben Zügen seine Kritik am subjektiven Idealismus Fichtes zusammen und rekonstruiert den vom naturphilosophischen Ansatz ausgehenden Übergang zu seiner objektiv idealistischen Konzeption eines Real-Idealismus.

Der Gedanke ist, daß die Einsicht in die Verfaßtheit des Ichs und seiner Auszeichnung als dasjenige, was wahrhaft wirklich ist, das Intelligible bzw. das Ansich, sich auch in der Auffassung des Realen bzw. der Natur niederschlagen muß - in Schellings Worten: "Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten" (351). Das hört sich an wie eine naive Projektion, eine unkritische Übertragung der Freiheit, die das Ich auszeichnet, auf die Wirklichkeit im ganzen. Schelling ist sich zumindest im klaren darüber, daß diese Konsequenz nicht logisch deduzierbar ist. Explizit hebt er ihren Forderungscharakter hervor: "[...] es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey" (ebd.). Schelling möchte, obwohl es diese Stelle nahelegt, die Differenz zwischen Ich und Natur nicht verwischen. Er sucht vielmehr nach einem dem Ich und der Natur gemeinsamen Grund, welcher die formelle Freiheit des Ich und das tätig lebendige Wesen der Natur ontologisch zu fundieren vermag.

Die argumentative Ausführung dieser Intention bleibt in der FS allerdings sehr vage. Geht man davon aus, daß die unterschiedlichen Freiheitsbegriffe Versuche darstellen, die im Gefühl gegebenen "Thatsache der Freiheit" angemessen zu deuten, so erweist sich der Begriff der formellen Freiheit zumindest als einseitig. In

ihm spricht sich nämlich allenfalls der Selbstbezug dieser Erfahrung aus. Auf alle Fälle aber unangemessen kommt in ihm der entsprechende Weltbezug zum Ausdruck. Genau für diese andere Seite soll der Begriff der allgemeinen Freiheit eintreten. Ihm zufolge erschließt sich in der Freiheitserfahrung die dem Ich entgegenstehende Natur nicht als ein bloßes Objekt, sondern als ein objektives Subjekt-Objekt, eine produktive Lebensbewegtheit, aus welcher das Ich hervorgegangen ist.

Dahingestellt kann bleiben, ob mit diesem Begriff der allgemeinen Freiheit der Weltbezug, wie er in der Freiheitserfahrung mitgegeben ist, phänomengerecht gedeutet wird. Die Universalisierung des Freiheitsbegriffs ist in anderer Hinsicht jedenfalls auch ein Rückschritt auf dem Weg, den Begriff der spezifisch menschlichen Freiheit aufzufinden. "Von der anderen Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist" (352). Der subjektive Idealismus intendierte somit wenigstens mit dem Begriff der formellen Freiheit die Differenz zwischen menschlichen und bloßen Naturwesen festzuhalten. Diese Differenz wird in dem Begriff der allgemeinen Freiheit wieder eingeebnet. Nichtsdestotrotz muß aber der Fortschritt in diesem Rückschritt festgehalten werden. Denn mit dem Begriff der allgemeinen Freiheit wird die Vorstellung destruiert, menschliche Freiheit stehe ausschließlich in einem antagonistischen Verhältnis zur äußeren und inneren Natur. Darin liegt die Nähe des einseitigen Begriffs der formellen Freiheit zum bereits oben verworfenen rationalistischen Begriff der Freiheit, wonach diese "in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht" (345).

Entscheidend ist nun aber, daß beide innerhalb des Idealismus gewonnenen Freiheitsbegriffe, nicht hinreichen, das spezifisch Menschliche an der erfahrenen Freiheit zu bestimmen, denn: "um [...] die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin [...] Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit" (352). Der Horizont des Idealismus muß somit überschritten werden, wenn der Begriff der spezifisch menschlichen Freiheit, d.i. der "reale und lebendige Begriff [der Freiheit]" (ebd.), gefunden werden soll. Die Frage ist allerdings, in welcher Weise der idealistische Horizont überschritten werden muß.

Die Preisgabe des schöpfungstheologischen Ansatzes (352-355)

[9] Die Frage, auf welche Weise der Idealismus angesichts des Realbegriffs der Freiheit zu transzendieren ist, macht den Bruch, welcher die FS untergründig durchzieht, sichtbar. Schelling sieht sich nämlich durch diese Frage veranlaßt, den schöpfungstheologischen Ansatz, der sich in der kritischen Darstellung des Pantheismus zunächst abgezeichnet hat, abubrechen und statt dessen noch

einmal neu anzusetzen. Dieser Umbruch soll zunächst am Text nachvollzogen und sodann problematisiert werden.¹⁵⁰

Freiheit ist ihrem Realbegriff zufolge "ein Vermögen des Guten und des Bösen" (352). In diesem spezifisch menschlichen Vermögen und in der damit verbundenen Anerkennung der Realität des Bösen besteht die Herausforderung, welcher der Idealismus nicht gewachsen ist. Denn dieser muß, will er nicht die Realität des Bösen leugnen und damit zwangsläufig den Realbegriff der Freiheit verfehlen, gerade sein Proprium, nämlich den von der Vernunft geforderten Systemanspruch, preisgeben. Diese These verifiziert Schelling nun aber nicht an den idealistischen Konzeptionen. Vielmehr nimmt er den Realbegriff der Freiheit zum Anlaß, um ganz generell nach dem Verhältnis Gottes zum Bösen zu fragen. Damit rückt jetzt die Frage nach dem Vernunftsystem im Horizont der Theodizeeproblematik in das Zentrum der Untersuchung. Es werden idealtypisch verschiedene Systemansätze aus der Geschichte der Philosophie, die Immanenz-, die Concursus- und schließlich die Emanationslehre, vorgestellt, wobei die idealistischen Konzeptionen prinzipiell der Immanenzlehre zugerechnet werden. Schelling zufolge scheitern diese Ansätze allesamt deshalb, weil sie entweder den Realbegriff der Freiheit, welcher die Anerkennung des Bösen fordert, verfehlen oder aber Gott unausgesprochen zum Urheber des Bösen machen. Sein zentrales Argument lautet: Wenn "alles Positive der Kreatur von Gott kommt" und wenn "in dem Bösen etwas Positives [ist]", dann "kommt auch dies Positive von Gott" (353). Daraus wiederum glaubt er folgende Konsequenz ziehen zu müssen: "Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das ist, was sie diesem [dem realen] Begriff zufolge sein muß (und sie ist es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben" (354).

Schelling verwirft demnach nicht nur die von ihm rekapitulierten historischen Systemansätze, sondern auch seinen eigenen, zuvor durchgeführten Versuch, ein Vernunftsystem zu rekonstruieren, welches für den Begriff der Freiheit offen ist. Denn mit "der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott" ist eben die kritische Darstellung des Pantheismus gemeint, in welcher er noch die entgegengesetzte These vertreten hat, nämlich daß sich Gott in "freien aus sich selbst handelnden Wesen [offenbart], für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist" (347).

Seine neue These verifiziert Schelling allerdings nur an den rekapitulierten historischen Ansätzen.¹⁵¹ Er stellt nicht einmal die Frage, ob der Ansatz, welcher sich in seiner kritischen Darstellung des Pantheismus abzeichnete, den Horizont der

¹⁵⁰ Als erster hat Theunissen (1965, 181) diesen Bruch bemerkt und davon ausgehend eine Spannung zwischen der anfänglichen Intention der FS und ihrer Durchführung herausgearbeitet. - Heidegger (1936, 123) bemerkt zwar, daß Schelling an späterer Stelle seine Ableitung der Freiheit von Gott in Frage stellt, prinzipiell ist er aber bemüht, diesen Bruch einzuebneten.

¹⁵¹ Die Frage, ob Schellings Diagnose den rekapitulierten historischen Ansätzen gerecht wird, kann hier nicht beantwortet werden. Die bislang ausführlichste Darstellung dieses Abschnitts der FS findet sich bei Jantzen (1995).

historischen Ansätze übersteigt. Vielmehr setzt er stillschweigend voraus, daß dieser von ihm zunächst favorisierte schöpfungstheologische Ansatz eine bloße Variante eines idealistischen Immanenzsystems darstellt und deshalb ebenfalls verworfen werden muß.¹⁵²

Damit kann nun als gesichert gelten, was sich am Ende der Pantheismus-Darstellung bereits abgezeichnet hat, nämlich daß Schelling das den Idealismus transzendierende Potential des schöpfungstheologischen Ansatzes nur unzureichend wahrgenommen hat. Für die Interpretation ergibt sich daraus die Aufgabe, selbständig nachzuprüfen, ob und inwieweit der schöpfungstheologische Ansatz über den formellen Begriff der Freiheit hinaus auch mit ihrem Realbegriff vereinbar ist. Die kritische Darstellung des Pantheismus ist also gegen die faktische Tendenz der FS weiterzuführen, d.h. es ist zu fragen, ob und gegebenenfalls wie über die Selbständigkeit hinaus auch die Freiheit des einzelnen Menschen von Gott abgeleitet werden kann.

Dieser Fragestellung zufolge hätte die FS nach der anthropologisch motivierten Idealismuskritik wieder an die kritische Darstellung des Pantheismus anknüpfen und den anthropologisch theologischen Gehalt des Begriffs der "derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" explizieren müssen.

Schelling selbst hat diese Option weder in der FS noch in den folgenden Schriften ergriffen. Vierzig Jahre nach Erscheinen der FS hat allerdings Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* an dieser Stelle wieder angesetzt und von neuem den Versuch unternommen, die Freiheit des Menschen in Gott zu begründen. Auf die Nähe der FS zur existenzphilosophischen Konzeption Kierkegaards wurde in der Forschung schon mehrmals hingewiesen. Jedoch beschränkte man sich hierbei meist auf die zunächst in die Augen springenden Bezüge im Hauptteil der FS, insbesondere auf die Bestimmung der Angst, und die entsprechenden Ausführungen in Kierkegaards *Der Begriff Angst*.¹⁵³ Übersehen wird deshalb gewöhnlich, daß der unmittelbare Berührungspunkt mit Kierkegaard sich nicht im Neuansatz der FS, sondern eben an der Stelle in der Einleitung findet, an welcher Schelling den schöpfungstheologischen Ansatz preisgibt. An dieser Bruchstelle der FS nämlich setzt Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* ein und führt den schöpfungstheologischen Ansatz insofern fort, als er den

¹⁵² Dies geht daraus hervor, daß Schelling in seiner kritischen Darstellung des Pantheismus sowohl den der Concursus-Lehre als auch den der Emanationslehre zugrundeliegenden Identitätsbegriff kritisiert hat. In ersterer wird 'Identität' von Gott und den Weltwesen als ein bloßer Zusammenhang ausgelegt (vgl. hierzu die Kritik an Reinhold in der Anmerkung zur Urteilslehre: 342f). In der Emanationslehre hingegen kann die Selbständigkeit der Folgen nicht gedacht werden (vgl. 347).

¹⁵³ Vgl. Struve (1955), Figal (1980) und Hennigfeld (1987). A. Pieper (1995) stellt zwar die FS auch in ein Verhältnis zur *Krankheit zum Tode*. Sie legt aber hierfür den Neuansatz der FS zugrunde und ignoriert gänzlich die jeweiligen theologischen Voraussetzungen. - Es wird sich zeigen, daß die Differenzen zwischen dem Neuansatz der FS und Kierkegaards Angstabhandlung auch darauf zurückzuführen sind, daß Schelling seinen schöpfungstheologischen Ansatz zuvor preisgegeben hat, während Kierkegaard in der Angstabhandlung implizit von einem solchen ausgeht.

anthropologischen Gehalt des Begriffs der "derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" systematisch expliziert.¹⁵⁴

Um Schellings pauschale These, derzufolge eine "Ableitung der Freiheit aus Gott" nicht möglich ist, im folgenden überprüfen zu können, wird zunächst die in der FS unausgeführte anthropologische Dimension des schöpfungstheologischen Ansatzes eigenständig umrissen. Sodann wird dieselbe Problematik aus der Perspektive Kierkegaards dargestellt und schließlich werden beide Konzeptionen einander gegenübergestellt.

Die (unausgeführte) anthropologische Dimension des schöpfungstheologischen Ansatzes

Wenn wir uns vorläufig daran halten, daß Schelling den Begriff der menschlichen Freiheit als ihren "realen und lebendigen Begriff" (ebd.) bezeichnet, so ist zunächst danach zu fragen, welche Realität hiermit zur Geltung gebracht wird. Hierfür kann von der obigen Skizze, in welcher der ontologische und der theologisch ontische Gehalt des Begriffs der "derivierte Absolutheit oder Göttlichkeit" (347) expliziert wurde, ausgegangen werden. Als ein bloßes Naturwesen betrachtet ist der einzelne Mensch nämlich wie jedes andere Seiende zunächst als ein gleichermaßen abhängiges und selbständiges Wesen zu begreifen. Die von seiner rein formellen abzusetzende reelle Selbständigkeit erwies sich hierbei darin, daß ein Seiendes sich in seinem ontischen Dasein als ein einzelnes zu behaupten und zugleich seine Idee zu entfalten vermag. Seine reelle Abhängigkeit zeigte sich darin, daß ihm diese Macht zur Selbstentfaltung und zur Selbstbehauptung von Gott verliehen wird und daß es unbeschadet dieser Macht der ontischen Realität ausgesetzt bleibt.

Ein Mensch ist nun aber nicht nur ein selbständiges, sondern darüber hinaus auch ein "freies aus sich selbst handelndes Wesen" (347). Nur formell wird diese Freiheit begriffen, wenn der Mensch - wie im Idealismus Fichtes - auf sein intelligibles Wesen bzw. seine Ichheit reduziert wird. Das Reale seiner Freiheit tritt demgegenüber dann hervor, wenn darüber hinaus ein Doppeltes geltend gemacht wird: Zum einen das theologische Faktum, daß dem Menschen seine formelle Freiheit von Gott verliehen ist; zum anderen das anthropologische Faktum, daß die formelle Freiheit im Menschen nie für sich ist, sondern immer schon auf das ebenso ursprüngliche ontische Dasein dieses Menschen bezogen ist. Schöpfungstheologisch betrachtet ist die Gleichursprünglichkeit von formeller Freiheit und ontischem Dasein des Menschen darauf zurückzuführen, daß beides von Gott gesetzt ist. Das menschlich ontische Dasein ist demnach nicht ausschließlich als die Folge seiner aktualisierten formellen Freiheit aufzufassen.

¹⁵⁴ Ein Hinweis auf diese These findet sich bei Theunissen (1965, 189). - Für die systematische Fragestellung ist nicht wesentlich, ob Kierkegaard den schöpfungstheologischen Ansatz in der FS gesehen hat (die fast ausschließlich kritischen Bemerkungen zur FS in *Der Begriff Angst* sprechen zumindest auf den ersten Blick dagegen) oder ob er seinen Ansatz über eine anthropologische Umdeutung der Spätphilosophie Schellings gewonnen hat.

Vielmehr erweist es sich aufgrund seiner Abhängigkeit von Gott als ebenso zum Wesen des Menschen gehörig wie die formelle Freiheit. Das anthropologische Faktum, daß der Mensch in seiner Freiheit immer auf sein ontisches Dasein bezogen ist, stellt ebenso wie das biologische Faktum, daß der Mensch auch ein Naturwesen ist, eine Einschränkung seiner Freiheit dar. Der Mensch wird nämlich immer wieder auf sein natürliches Leben zurückgeworfen und er muß immer wieder auf sein spezifisch menschlich ontisches Dasein zurückkommen. Das theologische Faktum, also die Abhängigkeit der menschlichen Freiheit von Gott, erweist sich demgegenüber - paradoxerweise - als eine Entschränkung. Denn als eine Macht, die dem einzelnen Menschen von Gott verliehen wird, kommt der menschlichen Freiheit göttliche Dignität zu. Dies ist nicht so zu verstehen, daß die menschliche Freiheit dadurch, daß sie von Gott verliehen wird, an sich selbst göttlich wird. Die Rede von der 'Deriviertheit' hält vielmehr die prinzipielle Verschiedenheit des Menschen von Gott bzw. Gott als ein dem Menschen transzendentes Wesen fest.

Damit ist der anthropologisch theologische Gehalt des "Begriffs der derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" im Ansatz umrissen. Erlaubt nun aber diese schöpfungstheologische Freiheitskonzeption, die Freiheit als "ein Vermögen des Guten und des Bösen" (352) zu bestimmen und damit "die Realität des Bösen" (353) anzuerkennen, ohne Gott zum Urheber des Bösen zu machen? Zumindest insofern bedarf es in dieser Konzeption für die Erklärung der menschlichen Freiheit nicht der Annahme einer "von Gott unabhängigen Wurzel" (354), als Gott selbst den einzelnen Menschen als eine von ihm unabhängige und frei handelnde Macht setzt. Schöpfungstheologisch betrachtet ist Gott nämlich im Unterschied zur Natur keine heteronome Macht, von der sich der Mensch allererst zu befreien hätte. Vielmehr ist er im Gegenteil als eine den Menschen in Freiheit setzende Macht begriffen, er ermächtigt den einzelnen Menschen, sich frei zur Natur und zu Gott zu verhalten. Dies impliziert, daß sich der Mensch auch gegen Gott entscheiden und somit das Böse realisieren kann. Daraus folgt aber nicht, daß Gott seinerseits als Urheber des Bösen betrachtet werden muß. Denn die Entscheidung für das Gute oder das Böse liegt beim einzelnen Menschen. Daß Gott dem einzelnen Menschen diese Entscheidung ermöglicht, behaftet ihn nicht notwendig mit dem Bösen.

Um den anthropologischen Gehalt des "Begriffs der derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" aus der Perspektive Kierkegaards darzustellen, ist von der Bestimmung des Menschen in der *Krankheit zum Tode* auszugehen. Dieser zufolge ist der Mensch "ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen sich verhält" und zwar zu "demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat".¹⁵⁵ Wird von der These des Gesetzseins vorläufig abgesehen, so ist zunächst zu klären, was unter dem "ganzen Verhältnis" zu verstehen ist. Dieses umfaßt zum einen das Verhältnis als solches, welches für sich genommen noch kein Selbstverhältnis ist, und zum anderen das Faktum, daß sich das Verhältnis zu sich selbst verhält, welches als 'das Selbst' bezeichnet wird.

¹⁵⁵ Kierkegaard XI 128 (zitiert wird die Übersetzung von E. Hirsch in: S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 24. und 25. Abteilung, Düsseldorf 1954).

Beide Aspekte sind zwar wesentlich aufeinander bezogen und dürfen deshalb nicht abstrakt voneinander getrennt werden. Sie lassen sich aber gleichwohl zwei voneinander unterschiedenen Sphären, einer ontischen und einer ontologischen, zuordnen. In der ontischen Sphäre wird der Mensch als ein in bestimmter Weise verfaßtes, aus gegensätzlichen Momenten zusammengesetztes Seiendes betrachtet. In dieser Bestimmung des Menschen als einer Synthese, u.a. von Notwendigkeit und Möglichkeit, tritt die wesentliche Differenz der Spezies Mensch gegenüber allem Seienden hervor. Allerdings ist dem Menschen die Synthese nicht substantiell und ohne seine Zutun vorgegeben, vielmehr *ist* er die Synthese nur, indem sein Selbst die beiden Momente synthetisiert. Dieses Selbst gehört im Unterschied zum synthetischen Sein des Menschen der ontologischen Sphäre an. Es ist eine Chiffre für das reine Faktum des Selbstverhältnisses, den substratlosen Prozeß des Sich-zu-sich-Verhaltens.¹⁵⁶ Dem Selbst behält die *Krankheit zum Tode* letztlich die Bestimmung 'Freiheit' vor.¹⁵⁷

Damit lassen sich bereits zwei Einsichten Kierkegaards festhalten, welche es Schelling ermöglicht hätten, seine ursprüngliche Intention auch in anthropologischer Hinsicht durchzuführen. Zum einen erlaubt die Synthesetheorie das spezifisch Menschliche in der ontischen Sphäre auszuzeichnen.¹⁵⁸ Zum anderen wird Kierkegaards Freiheitsbegriff dem doppelten Anspruch der FS gerecht, nämlich über den idealistischen bzw. formellen Begriff hinaus das spezifisch Menschliche der Freiheit aufzuzeigen, ohne dabei das idealistische Niveau zu unterbieten. Hinter den Idealismus fällt Kierkegaard deshalb nicht zurück, weil er Freiheit letztlich mit dem Selbst identifiziert und somit in die ontologische Sphäre setzt. Er handelt demnach die Freiheitsproblematik nicht empirisch, sondern auf einem dem transzendentalphilosophischen Ansatz Fichtes entsprechenden Niveau ab. Zugleich geht er aber, indem er das Selbst bzw. die Freiheit nicht nur als Selbstbewußtsein, sondern ebenso als Wille begreift, über Fichtes 'ursprüngliche Einsicht' hinaus.¹⁵⁹ Darauf ist zurückzuführen, daß er das Selbst 'existential', nämlich als ein praktisches Sich-zu-sich-Verhalten versteht und damit vom dem ausschließlich als Reflexion bestimmten 'Ich' abhebt. Kierkegaard legt aber das formelle Wesen des Menschen nicht nur anders aus als Fichte, er reduziert den Menschen auch nicht auf dasselbe. Vielmehr machen ihm zufolge das Selbst und das auf dieses irreduzible ontische Menschsein, das aus entgegengesetzten Momenten

¹⁵⁶ Vgl. hierzu Theunissen (1991a, 51-57).

¹⁵⁷ "Das Selbst ist Freiheit" (Kierkegaard XI 142). - Vgl. zu dieser Problematik Theunissen (1991a, 62f).

¹⁵⁸ In modifizierter Form findet sich diese Einsicht im Neuansatz der FS. In diesem wird der Unterschied zwischen dem Menschen und einem Naturwesen darin erkannt, daß nur im Menschen die beiden Prinzipien als Eigen- und Universalwille in einer *Identität* begriffen sind. Dem Eigenwillen eines Naturwesens hingegen steht der Universalwille entgegen (vgl. 362f).

¹⁵⁹ "Ein Mensch, der gar keinen Willen hat, ist kein Selbst [...]" (Kierkegaard XI 142) Im Zusammenhang mit dem Phänomen der bewußten Verzweiflung spricht Kierkegaard von einem "dialektischen Zusammenspiel von Erkenntnis und Wille" (ebd. 160). Vgl. hierzu Theunissen (1991a, 52f) und (1993, 46f).

zusammengesetzte Verhältnis als solches, zusammen das Wesen des Menschen aus.

Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, worin Kierkegaard zufolge das Reale des Menschen und seiner Freiheit besteht. Diese Frage kommt erst mit der bislang abgeblendeten These in Blick, derzufolge das ganze Verhältnis, welches der Mensch ist, von einem Anderen gesetzt ist und sein Selbst sich immer auch zu diesem Anderen verhält. Der Ausdruck 'Gesetztsein' bezeichnet die Faktizität des Menschen. Zu unterscheiden ist hierbei wiederum zwischen ontischer und ontologischer Faktizität. Erstere besteht nicht nur darin, daß jeder Mensch der Spezies Mensch angehört und deshalb ein synthetisch zusammengesetztes Sein ist. Die ontische Faktizität umfaßt darüber hinaus auch das dem Menschen jeweils vorgegebene Dasein. Damit ist gemeint, daß sich der einzelne Mensch immer schon *als* ein je individuell bestimmter *in* einer je bestimmten ontischen Realität *vorfindet*.¹⁶⁰ Die ontologische Faktizität besteht demgegenüber darin, daß sich der Mensch qua Selbst nicht wiederum frei dazu verhalten kann, daß er als Freiheit bzw. als Sich-zu-sich-Verhalten bestimmt ist. Die Reale des Selbst erweist sich somit darin, daß der Mensch sich zu sich verhalten *muß*.

Der theologische Gehalt der *Krankheit zum Tode* und damit der Bezug zum schöpfungstheologischen Ansatz der FS, tritt aber erst mit der Thematisierung des 'Anderen' bzw. der Macht, die den Menschen gesetzt hat. Hinter diesen Umschreibungen verbirgt sich nämlich Gott. Als Gott wird dieses Andere in der *Krankheit zum Tode* zwar erst nach dem Durchgang durch das vielschichtige und -gestaltige Phänomen der Verzweiflung namhaft gemacht. Als implizite Voraussetzung liegt diese Identifikation allerdings schon den drei anthropologischen Thesen, mit welchen die Schrift einsetzt, zugrunde.¹⁶¹ In dieser theologischen Prämisse artikuliert sich die Glaubenserfahrung, daß der Mensch von Gott gesetzt ist.

Mit Blick auf das menschliche Selbst bedeutet dies, daß die Erfahrung, sich zu sich verhalten zu *müssen*, auf ein Anderes verweist und dieses Andere sich als Gott erweist. Daß das menschliche Selbst von Gott gesetzt ist, ist nicht im Sinne des idealistischen 'Immanenzdenkens' zu verstehen. Gott setzt sich nicht, indem er das menschliche Selbst setzt, in dieses. Vielmehr bleibt er ein gegenüber diesem Selbst Anderes bzw. Transzendentes. Das menschliche Selbst ist deshalb nicht in sich göttlich, ihm wohnt Gott nicht als das 'Andere seiner selbst' ein. Zwar verhält sich der Mensch, indem er sich zu sich verhält, immer auch zu Gott. Aber dasjenige, wozu sich der Mensch verhält, indem er sich zu *sich* verhält, ist nicht identisch mit Gott. Hinter dem 'zu sich' verbirgt sich vielmehr sowohl die ontologische als auch die ontische Faktizität des Menschen. Der Mensch verhält sich also zum einen immer schon dazu, daß er reines Sich-zu-sich-Verhalten ist, und zum anderen verhält er sich immer schon zu seinem Menschsein wie auch zu seinem vorgegebenen Dasein. Zu Gott hingegen verhält sich der Mensch, indem er sich zu sich verhält, als dem Anderen, das seinem Selbst transzendent ist, und das ihn in

¹⁶⁰ Zu dieser Dimension der ontischen Faktizität des Menschen vgl. Theunissen (1993, 19f).

¹⁶¹ Vgl. Theunissen (1991a, 37f).

den Vollzug des Sich-zu-sich-Verhaltens eingesetzt hat. Gott wird mithin nicht als eine Macht erfahren, die das göttliche Sein dem Menschen überantwortet, sondern vielmehr als die Macht, die dem einzelnen Menschen die Macht verleiht und die Verantwortung überträgt, sich zu sich, d.h. zu seinem Selbst, zu seinem Menschsein und zu seinem vorgegebenen Dasein, zu verhalten.

Der Mensch verhält sich nun zwar nur qua Selbst zu Gott. Indem er sich aber zu Gott verhält, soll dieser als eine Macht erschlossen werden, die nicht nur das reine Sich-zu-sich-Verhalten, sondern "das ganze Verhältnis", welches der Mensch ist, gesetzt hat. Der ontischen Seinsdimension des Menschen ist demnach eine eigene, auf das Selbst irreduzible Realität und Dignität zuzusprechen. Der Mensch *ist* zwar nur qua Selbst eine Synthese und er kann sich auch nur als Selbst zu seinem vorgegebenen Dasein verhalten. Dies bedeutet aber nicht, daß der Mensch durch sein Selbst sein synthetisch zusammengesetztes Sein und sein vorgegebenes Dasein konstituiert. Die Macht des menschlichen Selbst reicht lediglich soweit, die der Synthese vorausliegende, noch unmenschliche Realität zu den beiden Momenten der Synthese zu machen und auf diese Weise diese Realität in eine spezifisch menschliche zu verwandeln.¹⁶² Es vermag weiterhin sich dem ihm vorgegebenen Dasein zuzuwenden und dieses gestaltend zu übernehmen. Die Macht zu beidem kommt dem Menschen nicht aus seinem Selbst als solchem zu, sondern ist ihm von Gott verliehen.

Selbst dann, wenn man unterstellt, daß Kierkegaard den schöpfungstheologischen Ansatz der FS gesehen hat und es sich zur Aufgabe gemacht hat, den anthropologisch theologischen Gehalt des Begriffs der "derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" zu explizieren, müßte diese These sogleich mindestens hinsichtlich dreier Punkte eingeschränkt werden. *Erstens* führt Kierkegaard den schöpfungstheologischen Ansatz der FS strenggenommen nicht fort. Vielmehr beschränkt er sich ausschließlich auf die anthropologische Dimension dieses Ansatzes und gibt somit gerade die in der FS weitgehend ausgeführte Dimension, nämlich die naturphilosophische, preis. Das hat zur Folge, daß Kierkegaard die biologische Faktizität den Menschen aus dem Blick verliert.¹⁶³ Zudem resultiert daraus, daß die Natur aus der existenzphilosophischen Konzeption getilgt wird, ein einseitiger, nämlich ausschließlich geschichtlicher Weltbegriff. Daß Kierkegaard auch diesen geschichtlichen Weltbegriff nur sehr unzureichend ausgearbeitet hat, liegt auch - dies ist der *zweite* Punkt - an seiner Vernachlässigung des *Anspruches* der Vernunft, das Weltganze zu erfassen und zu denken. Wie immer Schellings diesbezügliche Vernunftprojekt auch zu bewerten ist, ihm liegt wenigstens die wahre Einsicht zugrunde, daß "die individuelle Freiheit doch auf irgendeine Weise

¹⁶² Vgl. ebd. 48.

¹⁶³ In diesem Punkt steht der *Begriff Angst* der FS noch näher, da Kierkegaard hier den Menschen zunächst noch als eine Synthese aus Leib und Seele begreift. In der *Krankheit zum Tode* wird dieser Ansatz zugunsten eines existenzdialektischen, zeittheoretischen Synthese-Konzeption (Notwendigkeit - Möglichkeit bzw. Zeit - Ewigkeit) fallengelassen.

mit dem Weltganzen [...] zusammenhängt" (337) und daß deshalb über dem Selbstbezug nicht der Weltbezug der Freiheitserfahrung vergessen werden darf.¹⁶⁴

Die Differenzen zwischen den schöpfungstheologischen Konzeptionen der FS und der *Krankheit zum Tode*, die sich in diesen beiden Punkten zeigen, ließen sich noch relativ einfach auflösen. Denn prinzipiell spricht nichts dagegen, die anthropologische Perspektive naturphilosophisch zu fundieren und Welt gleichermaßen als Natur und Geschichte zu begreifen. Anders verhält es sich mit dem *dritten* und entscheidenden Punkt. Kierkegaard setzt, wie oben bereits bemerkt, zwar die schöpfungstheologische These von Anfang an implizit voraus. Zu erweisen versucht er diese aber, indem er von dem erfahrungsmäßig negativen Phänomen der Verzweiflung ausgeht und dieses phänomenologisch durchdringt. Er verfährt damit auf jeden Fall inhaltlich negativistisch. Denn er erschließt den Grund der menschlichen Freiheit, d.h. Gott, durch die Analyse mißlingender Daseinsvollzüge bzw. Erfahrungen von Unfreiheit.¹⁶⁵ Schelling hingegen geht zu Beginn der FS von der positiven "Thatsache der Freiheit" (336) aus und versucht Gott als den Grund dieser Erfahrungstatsache aufzuweisen.¹⁶⁶ Er führt den schöpfungstheologischen Ansatz somit affirmativ theologisch durch. Daß er hierbei scheitert, ist, von Kierkegaard aus betrachtet, nicht auf den schöpfungstheologischen Ansatz als solchen zurückzuführen, sondern nur auf seine affirmative Durchführung. Diese ist es nämlich, welche nicht erlaubt, die Realität des Bösen bzw. der Sünde anzuerkennen. Insofern hat Schelling durchaus richtig geurteilt, wenn er seinem ursprünglichen Ansatz nicht zutraut, der Realität des Bösen gerecht zu werden. Insofern ist es auch nicht zufällig, daß just an der Stelle, an der die anthropologische Dimension des schöpfungstheologischen Ansatzes hätte ausgeführt werden müssen, Schelling diesen Ansatz endgültig verwirft. Anstatt aber angesichts der Realität des Bösen die methodische und inhaltliche Durchführung zu ändern und wie Kierkegaard negativistisch zu verfahren, gibt Schelling in der FS den schöpfungstheologischen Ansatz preis und glaubt, ganz neu ansetzen zu müssen.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Ein wesentlicher Mangel dieses Vernunftprojekts besteht darin, daß Schelling das Gefühl darauf beschränkt, die Tatsache der individuellen Freiheit zu erschließen und dem Verstand bzw. der Vernunft vorbehält, das Ganze zu erfassen (vgl. 337). Das Projekt, Gefühle bzw. Stimmungen zu analysieren, die die Tatsache des Weltganzen erschließen, wurde erst von Heidegger, insbesondere in *Was ist Metaphysik?* und *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in Angriff genommen. Vgl. Pocaï (1996).

¹⁶⁵ Zu Kierkegaards 'Negativismus' in seinen einzelnen Aspekten vgl. Theunissen (1991a, 24-34).

¹⁶⁶ Die Erfahrung der Unfreiheit wird in der FS hingegen nur gestreift, indem die Vorstellung der außergöttlichen individuellen Freiheit sogleich kritisiert wird (339) und am Ende der kritischen Darstellung des Pantheismus als Ausdruck von Unfreiheit erwiesen wird (347). Bereits in der Fichte-Streitschrift hat sich gezeigt, daß Schelling zwar von einer das gesamte Zeitalter prägenden negativen Erfahrung, dem "Geistes- und Herzenstod" (VII 62), ausgeht, daß er aber nicht bereit ist, diese als eine faktische Realität anzuerkennen. Stattdessen versucht er sie als einen bloß subjektiven Schein erweisen, indem er eine affirmative, auf theologischen Voraussetzungen beruhende Metaphysik einfach dagegenstellt. Vgl. hierzu S. 60 dieser Arbeit.

¹⁶⁷ Darüber hinaus fehlt es Schelling in der FS aber auch noch an den philosophischen Mitteln, um den schöpfungstheologischen Ansatz angemessen durchführen zu können. Insbesondere die Urteilslehre und die Explikation des Begriffs der "derivierten Absolutheit" haben gezeigt, daß

Im weiteren soll die Konzeption der *Krankheit zum Tode* nicht als Maßstab der Kritik, an dem der Neuansatz der FS einseitig zu messen ist, fungieren. Vielmehr soll dieselbe lediglich als *ein* Korrektiv dienen und den Hintergrund abgeben, von dem der Neuansatz abgehoben wird. Dies ist schon deshalb geboten, weil die FS selbst zunächst einen solchen Ansatz favorisiert und mit nur unzulänglichen Argumenten verworfen hat. Darüber hinaus wird sich zeigen, daß auch der Neuansatz mit christlichen Theologumena operiert. Gemeint ist hiermit vor allem die Schelling seit 1802 leitende religionsphilosophische These, derzufolge christlich betrachtet die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen von Gott ausgeht (V 117). Diesen christlichen Glauben macht die FS vor allem an den Stellen geltend, an welchen die göttliche Offenbarung auch als eine Kondeszendenz Gottes gedacht wird. Als eine solche Bewegung vollzieht sich die göttliche Liebe, von welcher der ewige Geist bewogen wird, das Wort auszusprechen (vgl.361). Als eine freie Herablassung Gottes wird weiterhin im Rahmen des geschichtsphilosophischen Entwurfs die Menschwerdung Gottes in Christus gedacht (vgl.380). Die eschatologische Hoffnung schließlich auf eine Zeit, in der die Liebe bzw. "Gott Alles in Allem" (404) ist, setzt ebenfalls, wenn sie glaubhaft sein will, einen transzendenten Gott voraus. Diese Stellen geben Anlaß zu der Vermutung, daß der Neuansatz zwar nicht mehr als 'schöpfungstheologisch' zu bezeichnen ist, daß er aber schöpfungstheologische Aspekte nach wie vor voraussetzt und zu integrieren versucht.

Der Neuansatz der Freiheitsschrift (356f)

[10/11] An der bereits zitierten Stelle, an welcher der schöpfungstheologische Ansatz verworfen wird, findet sich zugleich ein erster Hinweis auf den Neuansatz der FS. Die menschliche Freiheit soll, zumindest insofern sie "ein Vermögen zum Bösen" ist, nicht auf Gott, sondern auf eine "von Gott unabhängige Wurzel" (354) zurückgeführt werden. Diese bezeichnet Schelling im weiteren als 'das Reale', versteht darunter aber etwas anderes als in seinem real-idealistischen System.¹⁶⁸

Schelling noch zu sehr der traditionellen Metaphysik verhaftet ist und deshalb den spekulativen Gehalt des schöpfungstheologischen Ansatzes metaphysisch überformt bzw. deformiert.

¹⁶⁸ Obwohl Schelling hier ungeklärt läßt, ob bereits seine frühe Naturphilosophie diesem Anspruch genüge, kann gesagt werden, daß mit dieser zwar schon der ähnlich pathetisch vorgetragene Anspruch verbunden war, das Denken mit der faktischen Wirklichkeit zu vermitteln (vgl.II 13), daß aber in der Durchführung die bewußtseinstranszendente Dimension der Natur nicht eigens in den Blick kam. Da die FS einen Zusammenhang zwischen der Blindheit "für den Ursprung des Bösen" (356) und der Anerkennung des Realen erkennt, kann auch für das Identitätssystem gefolgert werden, daß in ihm ebenfalls noch nicht diese Realitätsdimension thematisch war. Denn im Würzburger System vom 1804 (vgl.VI 537ff, insbes. 546ff (§305)) findet sich noch die Auffassung vom Bösen, wonach das Böse zwar als ein Positives erscheint, in Wahrheit aber nur einen "geringeren Grad des Positiven" darstellt - eine Auffassung, welche die FS Spinoza zuschreibt (354). Zu diesem Zusammenhang vgl. auch W.Hübener, "Malum auget decorem in universo". Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik, in: ders., *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg 1985, 110-132.

Während er in diesem die neuzeitliche Tendenz, das Wirkliche sukzessive in Bewußtsein und Verstand aufzulösen, gewissermaßen zu Ende geführt hat, bringt er in der FS eine Realitätsdimension zur Geltung, welche sich einer restlosen Lichtung entzieht, nämlich "den lebendigen Grund der Natur" (357), bzw. dasjenige, was an jedem Ding "die unergreifliche Basis der Realität [ist], der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt" (360). Diese bewußtseinstranszendente Realitätsdimension, welche Schelling zufolge von der "ganzen neuuropäischen Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes)" (356) geleugnet wurde, soll in der FS zunächst zum Gegenstand der Naturphilosophie bzw. eines "lebendigen Realismus" (ebd.) gemacht werden. Sodann soll ein Idealismus, welcher einen solchen Realismus zu seinem Fundament hat, "den Blick für den Ursprung des Bösen" (ebd.) öffnen.

Dieses Programm wird im ersten Abschnitt des Hauptteils durchgeführt. Erst dann läßt sich auch zeigen, wie die FS das Verhältnis Gottes zu dem von ihm unabhängigen Realen bestimmt, ohne daß dies zu einem Dualismus, d.h. zu einem "System der Selbsterreißung und Verzweiflung der Vernunft" (354) führt. Ausgehend von der Einleitung kann dagegen schon der 'philosophiegeschichtliche Ort' des Neuansatzes umrissen werden. Erstens: Indem Schelling in der FS eine von Gott unabhängige Realität in Anschlag bringt, geht er auf Distanz zur jüdisch-christlichen Schöpfungsvorstellung und nähert sich dem von Platon im *Timaios* entwickelten Schöpfungsbegriff an.¹⁶⁹ Diesem zufolge ist Gott der Demiurg, welcher eine vorgefundene chaotische Materie zur Ordnung bringt.

Mit dem schöpfungstheologischen Ansatz geht zumindest vorerst auch die spezifisch anthropologische Ausrichtung verloren. Denn das Reale, worin die menschliche Freiheit gründen soll, ist nicht eine spezifisch menschliche Realität. Vielmehr ist es der nicht gänzlich zu lichtende Grund, welcher *alles* Lebendige antreibt und überwältigt, aus welchem zugleich aber auch die Kraft in jedem einzelnen Seienden stammt, mit der es sich in seiner Einzelheit behaupten kann.¹⁷⁰ Bezogen auf die nachidealistische Philosophie läuft der Neuansatz somit zweitens nicht unmittelbar auf die Existenzphilosophie zu, sondern vielmehr auf die Willensmetaphysik Schopenhauers und die Lebensphilosophie. Der anthropologische Ertrag dieser neuen Ausrichtung ist darin zu vermuten, daß damit zum einen der Menschen auch als ein Naturwesen und zum anderen das Unbewußte des menschlichen Geistes in den Blick rückt.¹⁷¹

¹⁶⁹ An drei Stellen (360, 374 und 390) bezieht sich die FS explizit auf Platons *Timaios*. Zum Verhältnis von platonischer und christlicher Schöpfungslehre im allgemeinen vgl. Pannenberg (1995, 40ff).

¹⁷⁰ Dies geht in der Einleitung aus Formulierungen hervor, in welchen Schelling das Reale mit "der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit" (356) in Verbindung bringt und es als dasjenige bezeichnet, worin die Seele "Fleisch und Blut" (ebd.) annimmt. Schelling selbst sieht sich in diesem Punkt in der Nachfolge Hamanns (vgl. 400f).

¹⁷¹ In diesem Zusammenhang ist allerdings festzuhalten, daß die biologische Faktizität, welche der Neuansatz zur Geltung bringt, zwar in der existenzphilosophischen Konzeption Kierkegaards faktisch nicht im Blick ist. Prinzipiell aber ist der schöpfungstheologische Ansatz dafür offen, den

Wie das Verhältnis des Neuansatzes der FS zur platonischen und nachidealistischen Tradition zu sehen ist, entscheidet sich aber letztlich daran, wie das Verhältnis des Neuansatzes zum Idealismus interpretiert wird. Bereits in der Einleitung tritt diesbezüglich eine Zweideutigkeit hervor. Denn einerseits scheint es, als solle die idealistische Überschätzung der menschlichen Freiheit kritisiert werden, indem diese mit einer im Idealismus verleugneten Wirklichkeitsdimension, einem nicht restlos in Bewußtsein und Verstand auflösbaren Realen konfrontiert wird. Andererseits aber soll nicht Gott, sondern eben dieses von Gott selbst relativ unabhängige Reale der positive Grund der menschlichen Freiheit sein. Letzteres läuft nicht auf eine Einschränkung, sondern auf eine ungeheure Potenzierung der menschlichen Freiheit hinaus. Denn damit wird dem Menschen auch noch die Realität überantwortet, welche der Idealismus bislang verleugnet hat.

2 Die Durchführung des Neuansatzes

2.1 Die Möglichkeit und der Begriff des Bösen (357-373)

Schellings Vorgehen in diesem ersten Abschnitt der Durchführung ist nur schwer nachzuvollziehen. Klar ist auf den ersten Blick nur, daß es um "den Begriff und die Möglichkeit des Bösen" (373) geht und daß hierfür die Realitätsdimension zur Geltung gebracht wird, welche Schelling am Ende der Einleitung eingeklagt hat. Da dem Neuansatz zufolge ein solches Reales anerkannt werden muß, um der Realität des Bösen gerecht werden zu können, scheinen im ersten Teil demnach die Bedingungen expliziert zu werden, die erfüllt sein müssen, damit das Böse möglich sein kann. Vorausgesetzt ist hierbei zum einen die Realität des Bösen, zum anderen die These bzw. der Glaube, daß Gott *ist* und daß er nicht der Urheber des Bösen ist. Diese beiden Voraussetzungen werden erst im weiteren Gang der Durchführung thematisiert.

Da das bewußtseinstranszendente Reale nicht schon das Böse ist, letzteres vielmehr ausschließlich aus einem bestimmten Vollzug des Menschen resultiert, muß in erster Linie der Begriff des Menschen geklärt werden. Im Zentrum steht hier also die Frage nach der Seinsverfassung des Menschen und die Frage, wie sich der Mensch zu seinem Sein verhalten kann. Diese spezifisch anthropologische Fragestellung läßt sich aber deshalb nicht abstrakt für sich behandeln, weil die Realität, ohne welche das Böse nicht möglich wäre, keine spezifisch menschliche Realität ist. Aufgrund dieser Einsicht fundiert Schelling zum einen die 'Ethik' in der 'Physik'. Zum anderen behandelt er deshalb die 'Ethik' nicht im engen Sinne

Menschen auch als ein Naturwesen zu begreifen. - Das Verhältnis Schellings zu psychoanalytischen Konzeptionen wird von O. Marquard (1987), A. Hutter (1994) und S. Zjizjek (1996) untersucht.

moralphilosophisch, sondern theologisch, nämlich als die Frage nach dem Verhalten des Menschen zu Gott.¹⁷² Daraus erklärt sich, daß Schelling hier zunächst die Zusammenhänge darstellt, die der menschlichen Sphäre voraus- bzw. zugrunde liegen, d.h. er expliziert zunächst das Verhältnis Gottes zur Natur.

Die Gliederung des ersten Abschnitts sei kurz vorgestellt: Auf die Einführung der beiden ontologischen Prinzipien, des Grundes von Existenz und des Existierendem (357), folgt ihre "Erläuterung" und zwar zunächst durch eine von Gott und sodann durch eine "von den Dingen ausgehende Betrachtung" (357-359). Im weiteren werden die beiden Prinzipien als die *Sehnsucht* und der *Verstand* Gottes ausgelegt und zunächst je für sich in den Blick genommen, d.h. es wird abgesehen von ihrer Synthesis bzw. Identität (359f). Gestiftet wird diese Identität in der göttliche *Schöpfungstat* durch den ewigen Geist. Auf die Darstellung der Schöpfungstat (360) folgt diejenige des göttlichen *Schöpfungsprozesses*, wobei die Frage, wie ein aus diesem Prozeß hervorgehendes Seiendes verfaßt ist, im Zentrum steht (360-363). Hiervon ausgehend wird sodann die Seinsverfassung des Menschen expliziert (363-373).

In der Interpretation dieses Stückes ist zum einen darauf zu achten, wie im Neuansatz die Bestimmungen, welche in der kritischen Darstellung des Pantheismus entwickelt wurden, aufgegriffen und umgedeutet werden. Zum anderen ist aufzuzeigen, daß Schelling bereits in diesem Stück schon seine Spekulation über den Ungrund und die Liebe, welche er erst am Ende der FS ausführt (406-409), stillschweigend voraussetzt.

Die ontologische Grundunterscheidung (357)

[12] Bislang hat Schelling nur andeutungsweise von dem Realen gesprochen, das sich dem idealistischen Zugriff entzieht. Um dieses Reale nun näher zu bestimmen, setzt der Hauptteil mit einer Unterscheidung ein, welche das "allgemeine Fundament" (373) der FS darstellt, der Unterscheidung "zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist" (357). Diese These hat zunächst nur den Status einer ontologischen Fundamentalhypothese. Sie bringt den ontologischen Sachverhalt zum Ausdruck, der gegeben sein muß, damit das Böse möglich ist.¹⁷³

Daß es sich hier um eine ontologische Grundunterscheidung handelt, zeigt sich daran, daß der Ausdruck 'das Wesen' hier nicht ausschließlich für Gott steht, sondern für jedes Seiende, für alles, was substantieller Natur ist. Daß eine

¹⁷² In die gleiche Richtung zielt Baader in seinem 1813 erschienenen Aufsatz *Über die Begründung der Ethik durch die Physik*.

¹⁷³ Schelling kann zwar auf die Schrift *Darstellung meines Systems der Philosophie* von 1801 verweisen, in der er bereits den Wortlaut dieser Unterscheidung vorweggenommen hat. Wie aber seine späteren Schriften, insbesondere der Abschnitt zur praktischen Philosophie im Würzburger System von 1804, zeigen, hat er die Relevanz dieser Unterscheidung für die Frage nach dem Bösen damals noch nicht gesehen.

Substanz nicht als ein abstrakt vorgegebenes Ding, sondern als ein Wollen aufzufassen ist, diese Einsicht hielt Schelling bereits in der Einleitung mit der These "Wollen ist Urseyn" (350) fest. Er geht nun aber über diese idealistische Reformulierung des traditionellen Seinsbegriffs hinaus, indem er am Wollen selbst eine Seite aufdeckt, die dem Idealismus verborgen bleibt: Ein als Willen begriffenes Seiendes geht demnach nicht darin auf, Existierendes zu sein, vielmehr ist in demselben auch ein Grund anzuerkennen. Unter dem 'Existierenden' ist das "Subjekt der Existenz" (VIII 172) zu verstehen, dasjenige, was herausgeht und im Herausgehen das im Grund verborgene Wesen offenbar macht. 'Grund' bedeutet hingegen soviel wie "Grundlage, Unterlage, Bedingung" (VIII 173). Reformuliert Schelling mit ersterer Bestimmung den neuzeitlichen, im Idealismus zur vollkommenen Ausbildung gelangten Subjektbegriff, so rekurriert er mit der Bestimmung 'Grund von Existenz' auf den antiken Subjektbegriff ὑποκείμενον.¹⁷⁴ Die FS opponiert also gegen die restlose Subjektivierung der Substanz im Idealismus und hält ein Wahrheitsmoment am voridealistischen Substanzdenken fest. Dieses Wahrheitsmoment kommt aber nur dann zur Geltung, wenn zum einen die idealistische Kritik an der Verdinglichung der Substanz mitvollzogen wird und wenn zum anderen der Grund nicht mit dem wahren Sein eines Seienden identifiziert wird (VIII 163). Denn das Wesen, "sofern es bloß Grund von Existenz ist", ist kein abstrakt vorgegebenes Ding, sondern ein nicht zu vergegenständlichendes Reales, eine spezifische Werdeform, die jedem Seienden zugrundeliegt.

Es ist offensichtlich, daß in dieser ontologischen Unterscheidung, mit welcher der Hauptteil der FS einsetzt, der Begriff des Grundes anders verwendet wird als in der Einleitung. In dieser wurde dem Begriff des Grundes der der Folge gegenübergestellt und die Beziehung beider als ein schöpferisches Identitätsverhältnis ausgelegt, in welchem dem Grund deshalb der Vorrang zukommt, weil durch ihn die Folge hervorgebracht wird. Demgegenüber steht der Begriff des Grundes nun in Opposition zur Bestimmung des Existierenden.

Formal ist den beiden Grund-Begriffen gemeinsam, daß sie beide, wenn auch in gänzlich unterschiedener Funktion, als Momente in einem Identitätsverhältnis fungieren. Wenn auch das Verhältnis von Grund und Existierendem dialektisch erst am Ende der FS erörtert wird (406ff), so findet sich bereits in der Urteilstheorie der Einleitung ein Hinweis darauf, daß auch dieses Verhältnis als eine Identität aufgefaßt werden muß. Dort wurde zwar die Kopula im Urteil vorrangig als Grund-Folge-Verhältnis ausgelegt. Aus der Analyse eines gewöhnlichen Satzes, d.h. einer Aussage über ein beliebiges Seiendes, ergab sich aber zunächst eine Auslegung der Kopula, derzufolge Subjekt und Prädikat qualitativ entgegengesetzte Bestimmungen ein und desselben, nur implizit ausgesagten Wesens darstellen. Auf diesen korrelativen Sinn der Kopula greift Schelling nun wieder zurück, wenn er 'Grund von Existenz' und 'Existierendes' als die allgemeinsten Bestimmungen eines existierenden Wesens ausweist. Diese beiden Bestimmungen werden implizit einem

¹⁷⁴ Vgl. Heidegger (1936, 97).

jeden Seienden zugesprochen, sobald über dasselbe eine Aussage gemacht wird. Dasjenige, von dem die beiden Grundbestimmungen ausgesagt werden, wird nicht durch das grammatische Subjekt bezeichnet, sondern kommt im Satz explizit überhaupt nicht vor. Die grammatische Subjekt- und die Prädikatstelle werden vielmehr durch die beiden Grundbestimmungen besetzt, welche beide als logische Prädikate des logischen, sich an der Satzoberfläche nicht manifestierenden Subjektes fungieren. Damit zeigt sich nun aber in der logischen Tiefendimension eines Urteils außer dem korrelativen Identitätsverhältnis auch ein Grund-Folge-Verhältnis. Als ein solches ist nämlich das Verhältnis des logischen Subjekts zu den beiden logischen Prädikaten und zu ihrer Beziehung auszulegen.¹⁷⁵

Die Frage, in welchem Zusammenhang die beiden Grund-Begriffe stehen, führt also auf die Frage zurück, wie sich die beiden Auslegungen der Kopula bzw. die beiden Identitätsbegriffe zueinander verhalten. Im Neuansatz steht, weil in diesem von der Unterscheidung zwischen dem Grund von Existenz und dem Existierenden ausgegangen wird, der korrelative Identitätssinn im Vordergrund. Damit wird aber der als Grund-Folge-Verhältnis aufgefaßte Identitätsbegriff, von dem sich der schöpfungstheologische Ansatz leiten läßt, nicht verworfen. Vielmehr wird sich dieser, wenn die Beziehung der göttlichen Liebe und des ewigen Geistes zu den beiden ontologischen Prinzipien expliziert wird, als das verborgene Fundament des korrelativen Identitätssinnes erweisen.

Die 'Erläuterung' der ontologischen Grundunterscheidung (357-359)

[13] Schelling weist die ontologische Grundunterscheidung zunächst an Gott auf. Er gelangt dazu, indem er mit der philosophischen Tradition Gott als das Ganze bestimmt, die damit zusammenhängende Bestimmung Gottes als Grund aber umdeutet. "Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben" (357). Daß Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, hieß in der Tradition: Gott ist durch sich selbst, *causa sui*. Schelling kritisiert an dieser Auslegung, daß in ihr das Grundsein Gottes nicht als "etwas Reelles und Wirkliches" gilt, sondern nur als ein "bloßer Begriff" (358) aufgefaßt wird. Gegen diese Logifizierung des Gottesbegriffs bringt Schelling nun aber zunächst nicht das Reelle zur Geltung, das in der Tatsache der göttlichen Offenbarung, in dem schlechthin freien "Willen der Liebe" (395) liegt. Das Reelle, von dem hier die Rede ist, ist somit auch nicht Ausdruck davon, daß das Sein Gottes von seinem freien Willen abhängt. Vielmehr ist es Ausdruck davon, daß in Gott ein Sein ist, welches seiner Existenz immer schon zugrundeliegt, ein "ewig dunkler Grund" (358), der Gott unwillkürlich bewegt. Dieser innergöttliche Grund, unterschieden von "Gott

¹⁷⁵ Dieses Verständnis des Urteils liegt wie bereits bemerkt den *Weltaltern* zugrunde. Dort führt Schelling dann auch die dieser Sichtweise entsprechende Urteilslehre aus. Vgl. hierzu S. 168ff dieser Arbeit.

absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert" (ebd.), ist von minderer Dignität. Er ist nämlich "nur der Grund seiner Existenz" bzw. nur "die *Natur* - in Gott [...]" (ebd.).¹⁷⁶

Anders als kurze Zeit später im Brief an Eschenmayer (VII 173) und im ersten *Weltalter*-Druck legt Schelling in der FS das Vorangehen des Grundes noch nicht zeitlich aus, vielmehr soll gelten: "In dem Cirkel, daraus alles wird, ist [es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier] kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist" (358). Schelling faßt demnach das göttliche Sein als eine schöpferisches Werden ("der Zirkel, daraus alles wird") auf, welche auf dem interaktiven Verhältnis zweier aufeinander irreduziblen ('keines ist das andere') und gleichursprünglichen ('keines ist ohne das andere') Wirkmächte, dem Grund und dem Existierenden, beruht. Der Grund ist somit immer schon *Grund von* Existenz. Das Existierende umgekehrt ist *existierender* Grund.

Auf diese Weise ist, zumindest zunächst, folgende Aussage zu verstehen: "Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht *actu* existierte" (358). Schaut man genauer hin, so zeigt sich, daß sich das "*Prius* des Grundes" nicht darin erschöpft, das Existierende zu sein, welches in einem schöpferischen Wechselverhältnis mit dem Grund begriffen ist. Dies wird deutlich, wenn man sich folgende Zusammenhänge vor Augen hält. Schelling übernimmt im vorliegenden Abschnitt aus der Identitätsphilosophie den Ausdruck "absolute Identität" als logische Chiffre für Gott. An der absoluten Identität unterscheidet er wiederum "das reine Wesen" und "das aktuelle Seyn" (ebd.). "Das aktuelle Seyn der absoluten Identität" ist zunächst gleichbedeutend mit dem Existierenden im oben genannten Sinn. Als solches gehört es aber zum Grund, weil alles zu diesem gehört, "was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt" (358). Unter diesem absoluten Sein ist das "reine Wesen" Gottes zu verstehen, das in anderer Weise als das Existierende "das *Prius* des Grundes" (ebd.) ist. Daß nämlich der Grund und aus diesem hervortretend das Existierende ist, ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß sich das reine Wesen Gottes aktualisiert. Das reine Wesen Gottes ist, sofern es sich aktualisiert, das Walten der göttliche Liebe, durch welches der Geist zum Aussprechen des Wortes bewegt wird (361). Hier tritt somit die am Anfang des Absatzes vermißte Bedeutung der Rede von Gott als dem Grund seiner Existenz hervor. Aber Gott wird damit nicht im schöpfungstheologischen Sinn als der Grund seiner Existenz bestimmt. Denn er ist lediglich der Grund dafür, daß die ihm innewohnende, ihn unwillkürlich bewegende Natur sich in ein schöpferisches Sein verwandelt.

¹⁷⁶ Unter der "Natur im allgemeinen" (358) versteht Schelling nicht nur den Grund, welcher Gott unwillkürlich bewegt, sondern auch den Grund, der infolge der göttlichen Schöpfungstat in einem schöpferischen Werden begriffen ist, sowie die Geschöpfe, die aus diesem Grund hervorgehen.

[14.1] Der von Gott ausgehenden folgt "die von den Dingen ausgehende Betrachtung" (358). Ziel dieser ist es zunächst, die Rede davon, daß die Dinge "toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm [Gott] verschieden sind" (359) aufzuklären. Die Korrektur ("richtiger zu reden") hat den Sinn, die jetzige Begründung der Unterscheidung der Dinge von Gott von derjenigen in der Einleitung abzusetzen. Dort wurde die These Spinozas, daß die Dinge *toto genere* von Gott verschieden sind, durch die einseitige Abhängigkeit der Dinge von Gott begründet und damit der Vorwurf der "Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer" (340) zurückgewiesen. Jetzt hingegen wird die These von der Verschiedenheit der Dinge von Gott nicht nur vorausgesetzt, sie hat auch einen anderen Sinn als in der Einleitung: Unendlich verschieden sind jetzt die Dinge von Gott nicht mehr deshalb, weil sie in ihrem Sein von Gott abhängig sind, sondern weil sie Werdende, weil sie - wie es später heißt - kreatürlich sind. Zu diesem Sinn der These gelangt Schelling, indem er der idealistischen Kritik an der spinozistischen Verdinglichung des Seienden eine andere Wendung als in der Einleitung gibt. Nicht der Begriff des Willens (350, 352), sondern "der Begriff des Werdens [ist] der einzige der Natur der Dinge angemessene" (358f). Auch mit dieser Bestimmung der Dinge wird der Schein ihrer abstrakten Vorgegebenheit destruiert. Doch anders als der idealistische Willensbegriff zielt der Begriff des Werdens nicht auf die formelle Selbständigkeit der Dinge, sondern zunächst im Gegenteil auf ihre gänzliche Unselbständigkeit. Während die Dinge qua Idee wie Gott bzw. Gott ähnlich sind, sind sie als Werdende "unendlich von ihm verschieden" (ebd.).

Schelling legt nun das unendliche Verschiedensein als ein Geschiedensein der Dinge von Gott aus und führt dieses auf einen von Gott als Existierendem verschiedenen Grund zurück: "Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie [die Dinge] in einem von ihm [Gott absolut betrachtet] verschiedenen Grunde werden" (359). Ein von Gott selbst verschiedener Grund muß deshalb angenommen werden, weil die Dinge als Werdende zum einen nicht in Gott sein können, zum anderen keine abstrakt vorgegebenen Entitäten sind und deshalb aus einem anderen hervorgehen müssen. Dieses andere ist demnach ein von Gott selbst verschiedener Grund. Da der Grund an dieser Stelle nur als das Prinzip des Werdens bestimmt ist, welches die Dinge unendlich von Gott selbst verschieden macht, ist das Geschiedensein der Dinge von Gott hier noch nicht als Ausdruck ihrer Selbständigkeit zu verstehen. Wie die Dinge aus diesem Grund hervorgehen, wie sie sich als einzelne behaupten und wie sie zugleich ihre besondere Bestimmtheit entfalten können, ist bislang nicht geklärt.

Soweit bestünde nun aber ein abstrakter Dualismus zwischen Gott selbst und dem Grund, aus welchem die Dinge werden. Dies hätte zur Folge, daß sich der Begriff Gottes auflöste. Denn nach Schelling kann nur dann von Gott sinnvollerweise die Rede sein, wenn er als das Ganze, als das, außerhalb dessen nichts sein kann, gedacht wird. Um einem abstrakten Dualismus zu entgehen, setzt Schelling den Grund, in dem die Dinge werden, in Gott und identifiziert diesen Grund somit mit dem, was zuvor als die Natur bzw. der Grund in Gott aufgewiesen

wurde. Auch die Dinge sind somit, sofern sie als werdende, als dem Grund in Gott angehörige begriffen werden, nicht abstrakt von Gott getrennt.

Anders als die kritische Darstellung des Pantheismus geht der Neuansatz somit nicht von der Immanenz der Dinge qua Willen bzw. Ideen in Gott aus, sondern von dem Geschiedensein der Dinge qua Werdende von Gott. Der Neuansatz ist aber nicht identisch mit der schöpfungstheologischen Option. Denn zum einen tritt im schöpfungstheologischen Ansatz die Geschiedenheit der Dinge von Gott zusammen mit ihrer reellen Selbständigkeit hervor. Zum anderen - dies ist die entscheidende Differenz - gehen die Dinge schöpfungstheologisch betrachtet nicht aus einem Gott inhärierenden Grund hervor, sondern sie stehen, indem sie von Gott hervorgebracht werden, als selbständige Seiende Gott, der ihnen transzendent bleibt, gegenüber. Die Annahme eines Grundes, der von Gott zwar verschieden, gleichwohl aber *in* Gott ist, unterscheidet den Neuansatz nicht nur von der christlichen, sondern auch von der platonischen Schöpfungsvorstellung. Denn dieser zufolge ist die Gott vorausliegende Materie, aus der Seiendes hervorgeht, nicht in Gott.

Die korrelative Dualität von Sehnsucht und Verstand Gottes (359-361)

[14.2] Bevor Schelling aufzeigt, wie etwas aus dem innergöttlichen Grund hervorgeht bzw. wie dieser Grund zum Sein von Seiendem wird, betrachtet er denselben 'an und für sich', d.h. als ein Werden, welches "unvermögend [ist,] etwas Dauerndes für sich zu bilden" (360). In dieser Absicht reformuliert er das Verhältnis von Grund und Existierendem durch dasjenige von Sehnsucht und Verstand und wendet sich zunächst der Sehnsucht, sodann dem Verstand Gottes zu. Zunächst ist aber noch zu klären, was sich hinter dem Ausdruck 'an und für sich betrachtet' verbirgt.

"[...] von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet [zu reden]" (359) heißt, die Struktur der Sehnsucht so zu explizieren, daß dabei vorläufig von der Identität zwischen ihr und ihrem gleichursprünglichen Pendant, dem Verstand, abgesehen wird. In ein Identitätsverhältnis werden die beiden dadurch gesetzt, daß der Geist die Sehnsucht und den Verstand synthetisiert und auf diese Weise beide zu einem "selbständigen und vollkommenen Willen" (ebd.) macht. Wenn Schelling an dieser Stelle somit den Willen gewissermaßen in seine Bestandteile zerlegt und dieselben 'an und für sich' betrachtet, so ist dies nicht so zu verstehen, als könnte von der Sehnsucht und dem Verstand ganz abstrakt für sich genommen die Rede sein. Vielmehr kann nur von ihrer vom Geist gestifteten Identität, nicht aber von ihrer Beziehung überhaupt abgesehen werden. Darin, daß die beiden Relata als gleichursprüngliche bestimmt sind, liegt zwar, daß sie auch unabhängig von ihrer Identität betrachtet werden können. Das bedeutet aber gerade nicht, daß sie in dieser Unabhängigkeit abstrakt voneinander getrennt sind und als fertig vorgegebene Entitäten bloß nachträglich und äußerlich miteinander verbunden werden. Vielmehr besteht das Eigentümliche von gleichursprünglichen Relata darin,

daß jedes der beiden unabhängig von ihrer Identität schon in sich auf das jeweils andere bezogen ist: Die Sehnsucht ist demnach in sich immer schon irgendwie verständlich und dem Verstand wohnt umgekehrt immer schon ein sehrender Zug bei.

Diese beiden der Identität vorausliegenden Beziehungen legt Schelling also im folgenden frei. Er geht damit gewissermaßen hinter die göttliche Schöpfungstat, d.i. die vom ewigen Geist vollzogene Synthesis von Sehnsucht und Verstand, zurück. Da der ewige Geist nichts anderes ist als der Vollzug dieser Synthesis, wird im weiteren somit von demselben abgesehen. Nicht abgesehen wird hingegen von der göttlichen Liebe. Denn auf ihr Walten ist zurückzuführen, daß - wie es an späterer Stelle heißt - "[der Ungrund] in zwey gleich ewige Anfänge auseinandergeht" (408), daß somit diese beiden, Sehnsucht und Verstand, nicht im Ungrund verschwinden, sondern aus demselben hervorgehen. Da die Liebe aber nicht wie der Geist als synthetisierender Vollzug bestimmt ist, vermag sie Sehnsucht und Verstand auch nicht in ein Identitätsverhältnis zu setzen. Auf die Liebe 'an und für sich betrachtet' ist vielmehr zurückzuführen, daß die beiden Relata in einer *korrelativen Dualität* begriffen sind. Damit ist zum einen das bereits Ausgeführte gemeint, nämlich daß die beiden Relata als gleichursprüngliche Momente auch unabhängig von ihrer Identität aufeinander bezogen sind. Zum anderen ist damit gemeint, daß ihnen beiden gleicherweise der wahre Ursprung, d.i. die Liebe, einwohnt.

Von der Sehnsucht heißt es zunächst, sie sei "die Sehnsucht, die das ewig Eine empfindet, sich selbst zu gebären" (359), sodann: "sie [die Sehnsucht] will Gott, d.h. die unergründliche Einheit gebären [...]" (ebd.). In der ersten Formulierung fungiert "das ewig Eine" als das logische Subjekt: Dieses empfindet die Sehnsucht bzw. sehnt sich danach, sich selbst zu gebären. In der zweiten Formulierung wird die Sehnsucht zum Subjekt. Schelling kann von der Empfänglichkeit des später als "Ungrund" (406) bezeichneten "ewig Einen" für ein von ihm Unterschiedenes ausgehen, weil er voraussetzt, daß der Ungrund als Liebe immer schon in dieses Unterschiedene, den Grund von Existenz, eingegangen ist. Für den Grund von Existenz folgt aus dieser Voraussetzung, daß ihm die Liebe immer schon einwohnt und daß er damit in sich immer schon auch auf das Existierende bezogen ist. Denn die ihm einwohnende Liebe setzt ihn zwar nicht schon in eine Identität mit dem Existierenden bzw. dem Verstand Gottes, bezieht ihn aber auf eine nicht-synthetische Weise auf denselben. Dies ist die Bedingung dafür, daß der innergöttliche Grund als Sehnsucht ausgelegt werden kann. Denn eine sehrende Bewegung geht einerseits, weil ihr die Identität mit dem Verstand noch mangelt, vage und ungezielt vor sich. Sie ist aber andererseits, weil sie nicht abstrakt vom Verstand getrennt ist, im Unterschied zu einem bloßen Drängen immer schon auf ein anderes überhaupt gerichtet.¹⁷⁷ Deshalb kann der Sehnsucht auch die präreflexive, antizipative Wissensform der "Ahndung" (359) zugeordnet werden.

Die Sehnsucht wird somit ganz auf einen ihrer beiden Aspekte, den des Sehns, festgelegt. Nicht ausgeführt wird hingegen ihr zumindest immer latent mitgegebener anderer, bedrohlicher Aspekt, nämlich der der Sucht. Zunächst

¹⁷⁷ Zu dieser Bestimmung der Sehnsucht vgl. E.Bloch (1977, 49).

spricht Schelling noch von der Sehnsucht als einem "wogend wallend Meer [...] nach dunklem ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden" (360). An einer späteren Stelle tilgt er dann das in diesem Bild noch anklingende bedrohliche Moment vollständig, indem er von ihr als dem zwar unwillkürlichen, aber nicht mit dem Gefühl des Zwangs verbundenen, "schönen Drang einer werdenden Natur" (395) spricht.

Was Gott betrifft, so hat diese Einschränkung allein durch die Voraussetzung ihre Berechtigung, daß Gott seinen Grund immer schon "durch Liebe bewältigt" (399) hat, d.h. daß er als Liebe immer schon in ihn eingegangen ist. Das Regellose des Grundes ist damit zwar noch nicht in Ordnung überführt, denn dazu bedarf es des ewigen Geistes, welcher Sehnsucht und Verstand synthetisiert. Bedrohlich wird das Regellose der göttlichen Sehnsucht erst infolge ihrer Synthetisierung mit dem Verstand, noch nicht zwar als der Grund des göttlichen Schöpfungsprozesses, wohl aber als der aus diesem Prozeß am Ende herauspringende menschliche Geist. Allein in Bezug auf den Menschen ist der Konjunktiv in der Wendung "als könnte es [das Regellose] einmal wieder durchbrechen" (359) als Realis zu verstehen.

An diesem Punkt setzt Schelling in den *Weltaltern* noch einmal neu an, indem er die Fixierung des Bedrohlichen auf den Menschen aufgibt und statt dessen - insbesondere im ersten *Weltalter*-Druck - die Bedrohlichkeit des Grundes in das Urwesen zurücknimmt und in diesem austrägt. Zugleich läßt er konsequenterweise die Voraussetzung fallen, daß die göttliche Liebe dem Grund immer schon einwohnt. Im ersten *Weltalter*-Druck stellt Schelling nicht nur dar, wie der 'Grund' allererst zu einem innergöttlichen wird. Er stellt darüber hinaus auch radikal in Frage, daß der 'Grund' sich ungebrochen der göttlichen Liebe fügt.¹⁷⁸

Bevor Schelling ausführt, wie die Sehnsucht durch die Synthesis mit dem Verstand zu einem "selbständigen und vollkommenen Wille" (359) wird, betrachtet er den Verstand Gottes 'an und für sich': "Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseys ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbild erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand - das Wort jener Sehnsucht [...]" (360f).

Darin, daß die Sehnsucht und die Erzeugung einer "inneren reflexiven Vorstellung" in Gott selbst als zwei sich einander entsprechende, d.h. korrelative Vollzüge begriffen werden, liegt: Beide Bewegungen vollziehen sich relativ unabhängig voneinander, d.h. keine wird durch die jeweils andere hervorgebracht, aber keine ist ohne die andere möglich. Für die Sehnsucht wurde dies bereits aufgewiesen. Jetzt ist zu zeigen, daß auch der Verstand in sich auf sein Anderes, den Grund, bezogen ist und es nur aufgrund dieser Beziehung zu einer ersten Selbstbeziehung Gottes kommen kann. Die erste Regung des innergöttlichen Grundes teilt sich über die göttliche Liebe dem Verstand Gottes mit. Die

¹⁷⁸ Vgl. hierzu S. 201 und S. 231 dieser Arbeit.

"Sehnsucht, die das ewig Eine empfindet, sich selbst zu gebären" (359) löst in Gott selbst eine unwillkürliche Regung aus, welche in ihm die reflexive Vorstellung zwar nicht hervorbringt, aber veranlaßt. Zustande kommt diese Vorstellung deshalb, weil in Gott selbst die Sehnsucht immer schon an ihrem Ziel ist: Die innere reflexive Vorstellung bzw. das Wort ist die erfüllte und deshalb aufgehobene Empfindung der Sehnsucht, "worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist" (361). Anders als die für sich betrachtete Sehnsucht ist der für sich betrachtete Verstand insofern als ein schöpferisches Vermögen anzusehen, als es in ihm zu einem Resultat, zu einem Produkt kommt. Genaugenommen ist der göttliche Verstand nichts anders als dieser schöpferische, in einer reflexiven Vorstellung sich manifestierende Vollzug. Der Mangel - gemessen am Maßstab eines realen schöpferischen Werdens - liegt im bloß ideellen Status des Produktes: Dieses ist soweit bloß Vorstellung bzw. Idee und zwar nur die des noch in sich ungeschiedenen Gottes. "Etwas Begreifliches und Einzelnes" (361) entsteht erst dadurch, daß die Idee aus dem innergöttlichen Grund als Seele hervorgehoben wird.¹⁷⁹

Die Schöpfungstat: Die Synthesis von Sehnsucht und Verstand durch den Geist (361)

[14.3] Das Walten der Liebe 'für sich betrachtet' reicht nur bis zur soeben ausgeführten korrelativen Dualität der beiden Prinzipien. Weder die damit einhergehende Erzeugung einer inneren reflexiven Vorstellung noch die als Sehnsucht ausgelegte Bewegung des Grundes sind im strengen Sinne als Handlung zu bezeichnen. Beide sind vielmehr Vorgänge, die sich - das Walten der göttlichen Liebe vorausgesetzt - unwillkürlich vollziehen. Gott als Existierender bzw. der göttliche Verstand ist immer schon darin begriffen, sich selbst anzuschauen, und als Grund von Existenz befindet er sich immer schon im Zustand der Sehnsucht. Als Handelnder erweist sich Gott erst darin, daß er sich als Existierender mit seinem Grund zusammenschließt, daß er Sehnsucht und Verstand synthetisiert. Darin besteht "die ewige That der Selbstoffenbarung" (359), welche vom ewigen Geist vollzogen wird:

[...] der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet (361).¹⁸⁰

¹⁷⁹ Diese Stelle weist auf die Sophia-Konzeption in den *Weltaltern* voraus. Allerdings ist hier noch nicht die Theorie einer "geistigen Materie" im Blick (WA I 59). Außerdem scheint sich in der FS die ideelle Mannigfaltigkeit erst im innergöttlichen Schöpfungsprozeß herauszubilden.

¹⁸⁰ Die Interpretation dieses Satzes wird zusätzlich durch eine ungenaue bzw. fehlerhafte Ausdrucksweise erschwert. Erstens macht es keinen Sinn zu sagen, daß der Geist das Wort *empfindet* (passender wäre: vernimmt). Zweitens kann die anfänglich regellose Natur nur das

Mit dem Ausdrücken "das Wort" und "Aussprechen" greift Schelling auf die Darstellung der Schöpfungstat im Johannes-Evangelium zurück. Die Annahme einer vorgängigen "regellosen Natur" ist hingegen platonischer Abkunft. Schelling verknüpft hier also die christliche mit der platonischen Schöpfungsvorstellung. Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß dies auf eine wechselseitige Relativierung der beiden Konzeptionen hinausläuft. In Wahrheit resultiert aber aus dieser Verknüpfung im Gegenteil eine wechselseitige Extremierung beider. Aus dieser Extremierung wiederum geht am Ende eine Konzeption hervor, die insofern radikal ihrer platonischen und christlichen Wurzeln entledigt ist, als in ihr der Mensch als ein gleichermaßen von der Natur und von Gott freies Wesen begriffen wird. Die Dynamik dieses Vorgangs beruht auf folgender Spannung. Einerseits wird nämlich die Souveränität des christlichen Gottes durch das platonische Motiv einer Gott vorausliegenden Natur eingeschränkt. Andererseits aber wird diese Depotenzierung Gottes dadurch 'kompensiert', daß entgegen der christlichen Vorstellung die Schöpfungstat nicht als ein einmaliges Ereignis begriffen wird. Vielmehr wird vorausgesetzt, daß die göttliche Liebe ungebrochen waltet und daß ferner die vom ewigen Geist vollzogene Schöpfungstat eine "ewige That" (359) ist. Die von Gott selbst unterschiedene Natur erlangt dadurch, daß sie von der göttlichen Liebe ungebrochen durchdrungen und vom Geist beständig ermächtigt wird, eine über die platonische Vorlage hinausgehende göttliche Dignität. Sie ist nämlich damit als eine immer schon in Gott seiende, schöpferisch tätige Macht begriffen. Zugleich deutet sich damit aber auch schon an, daß die aufgewiesene Spannung letztlich auf eine Katastrophe zuläuft. Denn durch das ungebrochene Walten der Liebe und das beständige Wirken des Geistes wird die an sich ohnmächtige Natur zunehmend ermächtigt. Dieser Prozeß verläuft harmlos, solange die Natur hierbei eine natürliche Macht bleibt. In dem Moment aber, in welchem sie zu einer geistigen Macht wird, was im menschlichen Geist der Fall ist, tritt die latente Bedrohlichkeit dieses Prozesses schlagartig hervor. Im bzw. als menschlicher Geist wird die Gott vorausliegende Natur nicht nur vollständig vergöttlicht und damit übernatürlich, sondern auch absolut unabhängig von Gott. Da nämlich die Natur restlos in den menschlichen Geist eingeht, ist der Mensch ausschließlich als vergeistigte Natur bestimmt. Er ist deshalb nicht durch eine Natur, die ihm vorausliegt und in der er sich befindet, eingeschränkt. Vielmehr ist es gerade diese Natur, welche, indem sie sich vergeistigt, den Menschen als Geist setzt. Die Macht hierzu nimmt die Natur nicht aus sich. Vielmehr ist diese der Natur durch die göttliche Liebe und den ewigen Geist verliehen worden. Mit der Natur geht somit auch diese von Gott verliehene Macht vollständig in den menschlichen Geist ein, so daß dieser auch der Abhängigkeit von Gott, welche für das christliche Denken konstitutiv ist, entledigt ist.

Dieser Vorblick ist im weiteren Schritt für Schritt einzuholen. Auszugehen ist von dem in der Schöpfungstat als Subjekt auftretenden ewigen Geist und seiner

Element, nicht aber das Werkzeug des Geistes sein. Als Werkzeuge sind vielmehr die aus dieser Natur hervorgehenden Geschöpfe zu bezeichnen.

Beziehung zur göttlichen Liebe. Der Geist handelt nicht rein aus sich heraus, vielmehr bedarf er hierzu der Liebe, die ihn bewegt, das Wort auszusprechen. Zwar heißt es, daß der Geist selbst die Liebe ist, doch ist dies nicht als eine Einerleiheit beider zu verstehen (405f). Der Geist ist nur insofern die Liebe, als er ihrem Willen entspricht. Er ist nichts als die von der Liebe getragene und bewogene Synthesis von Sehnsucht und Verstand. Die Liebe umgekehrt will diese Synthesis, vermag diese aber selbst nicht zu vollziehen. Hierfür ist sie auf den Geist angewiesen.

Ohne den Geist wäre die göttliche Liebe nun aber nicht wirklich Liebe. Denn *als* Liebe erweist sie sich nicht schon dadurch, daß sie dem ihr Anderen einwohnt und dieses infolgedessen sich sehndend auf das Göttliche bezieht. Als Liebe zeigt sie sich vielmehr erst dann, wenn sie diesem Anderen Selbständigkeit und letztlich Freiheit verleiht.¹⁸¹ Selbständigkeit erlangt dieses Andere, d.i. der Grund von Existenz, aber nur in der Identität mit dem Existierenden. Erst dadurch, daß der ewige Geist das Wort ausspricht und damit Sehnsucht und Verstand synthetisiert, konstituiert sich im Grund ein "selbständiger und vollkommener" (359) bzw. ein "freischaffender und allmächtiger Wille" (361).

In gewisser Weise göttlich, wenn auch nicht wirkungsmächtig, ist der Grund aber auch unabhängig von dieser Synthesis. Zum Ausdruck kommt dies in der These, daß die Natur, in die hinein das Wort gesprochen wird, schon "das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten [muß]" (361). Dieser göttliche Lebensblick wiederum stellt die Präfiguration des menschlichen Willens dar. Denn dieser ist "der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah als er den Willen zur Natur faßte" (363). Diesen beiden Thesen liegt die bereits explizierte Prämisse zugrunde, derzufolge der von Gott selbst verschiedene Grund deshalb immer schon in Gott ist und das Göttliche in sich enthält, weil er immer schon von der göttlichen Liebe durchdrungen ist. Die Schöpfungstat ist somit nur die Ursache dafür, daß das im Grund immer schon enthaltene Göttliche entfaltet werden kann bzw. daß sich die sehndende in eine schöpferisch wirkmächtige Werdeform transformiert. Durch die Schöpfungstat wird also der Schöpfungsprozeß initiiert. Da erstere nun aber als eine "ewige That" begriffen wird, können beide nur dem Begriff nach auseinandergehalten werden. Faktisch sind beide untrennbar miteinander verbunden.

Damit die hiermit sichtbar gewordene Tiefendimension des Schöpfungsprozesses im weiteren nicht aus dem Blick gerät, sollen noch einmal zusammenfassend die Verhältnisse festgehalten werden, welche diesem vorausliegen und ihn konstituieren. Anzuknüpfen ist hierbei wieder an die zweifache Auslegung der Identität, nämlich zum einen als Grund-Folge-Verhältnis und zum anderen als korrelative Identität gleichursprünglicher Momente. Das Walten der Liebe 'für sich betrachtet' führt nicht schon zu der korrelativen Identität, sondern lediglich zur korrelativen Dualität von Sehnsucht und Verstand. Die Liebe ist somit der Grund

¹⁸¹ Den Gedanken, daß Liebe sich nur in der Beziehung von Selbständigen und Freien erweisen kann, expliziert Schelling erstmals in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (VII 174; 162f.) und hält fortan daran fest (vgl. VII 408 und WA I 116).

dafür, daß der Grund von Existenz als Sehnsucht und das Existierende als Verstand bestimmt ist bzw. umgekehrt: Sehnsucht und Verstand sind die beiden Folgen, welche in der Liebe gründen. Damit ist das erste Grund-Folge-Verhältnis ausgezeichnet. Zur Identität von Sehnsucht und Verstand und damit zum Schöpfungsprozeß kommt es erst durch die Schöpfungstat, also durch die vom ewigen Geist vollzogene Synthesis beider. Schöpfungstat und Schöpfungsprozeß stellen somit ein zweites Grund-Folge-Verhältnis dar: Der ewige Geist ist der Grund, die korrelative Identität von Sehnsucht und Verstand die Folge. Sofern unter Grund und Folge "das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum)" (342) verstanden wird, zeigt sich schließlich innerhalb des Schöpfungsprozesses ein drittes Grund-Folge-Verhältnis: Indem sich nämlich durch die Schöpfungstat die korrelative Identität von Sehnsucht und Verstand formiert, wird das im Grund von Existenz implizite Göttliche expliziert.

Der Schöpfungsprozeß und die Seinsverfassung eines Seienden (361-363)

Nachdem Schelling oben die Verschiedenheit der Dinge von Gott auf ihre Herkunft aus dem Grund von Existenz zurückgeführt hat, unternimmt er im folgenden dasselbe für die Selbständigkeit der Dinge.¹⁸² Im weiteren geht es somit um den in der Pantheismus-Darstellung entwickelten, jetzt aber dem Neuansatz entsprechend modifizierten "Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit" (347).

Im einzelnen wird ausgeführt, wie infolge der Schöpfungstat, der Synthetisierung von Sehnsucht und Verstand, aus dem Grund "etwas Begreifliches und Einzelnes" (361) hervorgeht. Da hier das Hervorgehen eines Seienden aus dem Grund thematisch ist, wird zwar über die Sphäre des göttlichen Verstandes hinausgegangen und das Seiende somit nicht nur als Idee betrachtet. Gleichwohl geht es hier aber noch nicht darum, wie die "uns sichtbaren Kreaturen" (363) aus dem Grund hervorgehen. Denn zu solchen kommt es erst, wenn infolge des Mißbrauchs der Freiheit bzw. der 'Ursünde' aus den Kräften, aus welchen der Grund besteht, "der Leib konfiguriert wird" (361). Hier geht es vielmehr darum, wie ein noch nicht leibliches und noch integeres Seiendes aus dem *innergöttlichen* Grund hervorgeht.¹⁸³

Mit dieser Problemstellung nähert sich der erste Teil seinem eigentlichen Thema, der Frage nach der Möglichkeit des Bösen. Bevor geklärt werden kann, wie das Böse durch den Menschen realisiert werden kann, muß zunächst die ontologische Frage nach der Seinsverfassung eines einzelnen Seienden beantwortet werden. Zu unterscheiden sind nun aber zwei Perspektiven auf das aus dem innergöttlichen Grund hervorgehende Seiende. Zunächst wird dieses als eine Manifestation des dem Grund einwohnenden Göttlichen begriffen. In dieser Perspektive zeigt es sich als Seele, d.h. als das "lebendige Band" (362) einer spezifischen Konstellation von

¹⁸² Die Bestimmung der Individualität wird nur implizit mitverhandelt.

¹⁸³ Zu den Folgen, die sich aus der 'Ursünde' für die Natur ergeben vgl. 366 und VII 459.

Kräften [14.4]. Sodann wird das entstehende Seiende als ein Naturwesen begriffen, in welches die Synthesis von Sehnsucht und Verstand, also dasjenige, was das Göttliche zur Seele eines Seienden macht, eingeht. In dieser zweiten Perspektive wird das Seiende als eine spezifische Synthese von Eigen- und Universalwillen betrachtet [15.1].

[14.4] Infolge ihrer Synthesis durch den ewigen Geist sind Sehnsucht und Verstand nicht mehr in einer korrelativen Dualität, sondern in einer Identität begriffen. Als identisch gesetzte werden sie aber nicht einerlei. Ihre Differenz löst sich nicht auf, vielmehr wird sie dadurch zu einem Gegensatz fortbestimmt: Als identisch gesetzte sind Sehnsucht und Verstand zwei gegenstrebige, einander entgegenwirkende Mächte. Der mit der Sehnsucht synthetisierte Verstand wirkt darauf hin, das im Grund verborgen enthaltene Göttliche zu entfalten und dringt deshalb darauf, das Gemenge der Kräfte, als welches der Grund vorzustellen ist, zu scheiden. Die mit dem Verstand synthetisierte Sehnsucht widerstrebt dieser Scheidung und damit auch der Entfaltung des Göttlichen. Im tätigen Gegensatz mit dem Verstand transformiert sich das Unvermögen der Sehnsucht, das ihr einwohnende Göttliche hervorzubringen, in das Vermögen, in sich selbst zurückzustreben, "sich in sich selbst zu verschließen" (361) und damit der Entfaltung des Göttlichen aktiv entgegenzuwirken.¹⁸⁴

Zu einer bestimmten Konfiguration von Kräften mit einer Seele als organisierender Mitte kommt es, indem die widerstrebende Sehnsucht, vom Verstand überwunden, die Kräfte scheidet und der Verstand das im Grund verborgene Göttliche hervorhebt. Durch diesen Vorgang wird das Göttliche deshalb *bloß* zur Seele bzw. zum "lebendige Band" der geschiedenen Kräfte (362), weil die Sehnsucht noch nicht vollständig zu einer widerstrebenden Macht geworden ist und deshalb das Gemenge der Kräfte, welches der Grund anfänglich ist, nur partiell geschieden werden kann. Das emporgehobene Göttliche bleibt deshalb an den Grund gebunden und fungiert als das Band der Kräfte, welche aus dem anfänglichen Gemenge herausgelöst sind.

Was folgt nun daraus für die Frage nach der Selbständigkeit der Seele? Schellings eigene - unklare - These lautet: "Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen" (ebd.). Die Unklarheit besteht zunächst darin, daß mit der Unabhängigkeit der Seele vom ursprünglichen Verstand etwas anderes gemeint sein muß als damit, daß die Seele "ein besonderes und für sich bestehendes

¹⁸⁴ Heidegger interpretiert diese Transformation als eine bloße Steigerung: "die Sehnsucht [will] nun erst recht sich - in sich - das Aufleuchtende erreichen und erhalten [...]" (1936, 159). Er verkennt damit den qualitativen Umschlag dieses Übergangs und den zweideutigen Charakter der Sehnsucht. Als eine von der göttlichen Liebe durchdrungenen ist die Sehnsucht nämlich dadurch bestimmt, daß sie das ewig Eine gebären will. Vgl. zu dieser Stelle die richtige Interpretation von Korsch (1980, 134). - Generell unterscheidet Heidegger in seiner ersten Interpretation der FS nicht scharf genug zwischen 'Liebe' und 'Geist'. Daß es Schelling bereits in der FS und in den nachfolgenden Schriften noch mehr auf diese Unterscheidung ankommt, hat Heidegger erst in seinem zweiten Zugriff auf die FS bemerkt (Heidegger 1941, 134f und 181ff).

Wesen" ist. Unklar ist weiterhin, welcher der beiden Sachverhalte auf die Herkunft der Seele aus dem von Gott selbst relativ unabhängigen Grund zurückzuführen ist.

Die Antwort auf die zweite Frage liegt auf der Hand: Aus der Unabhängigkeit des Grundes kann nämlich lediglich der Sachverhalt erklärt werden, daß die Seele ihrerseits vom göttlichen Verstand unabhängig bleibt. Diese Unabhängigkeit ist aber nicht identisch mit dem Sachverhalt, daß die Seele eine "für sich bestehende Substanz" ist, sondern ist Ausdruck davon, daß sie vom göttlichen Verstand getrennt ist. Getrennt ist die Seele vom göttlichen Verstand aufgrund des widerstrebenden Charakters der Sehnsucht. Dadurch wird nämlich verhindert, daß das dem Grund einwohnende Göttliche nicht sogleich und ganz aus dem Grund hervorgehoben wird, sondern als Seele an diesen gebunden bleibt. Demgegenüber ist der Sachverhalt, daß die Seele eine "für sich bestehende Substanz" nicht auf den Grund, sondern vielmehr auf das diesem innewohnende Göttliche zurückzuführen. In diesem positiven Sinne selbständig ist die Seele nämlich deshalb, weil sie das Göttliche ist und ihr somit die Selbständigkeit des Göttlichen zukommt.

In der Einleitung mißlingt der Überstieg zu einer schöpfungstheologischen Konzeption u.a. deshalb, weil Schelling dort letztlich wieder vom ontischen Sein der Dinge absieht und die Dinge nur als Ideen betrachtet. Deshalb bekommt er dort auch nur ihre formelle Selbständigkeit in den Blick. Demgegenüber zeigt sich an dieser Stelle, daß der Neuansatz einerseits zwar die Selbständigkeit der Dinge geltend macht, die nicht auf die Idee, sondern auf die Bindung der Dinge an den Grund von Existenz zurückzuführen ist. Andererseits aber werden nun beide Aspekte miteinander vermengt, was dazu führt, daß der Begriff der Selbständigkeit äquivok verwendet wird. Um den Neuansatz kritisch rekonstruieren zu können, ist im weiteren genau zu unterscheiden zwischen der Selbständigkeit, die einem Seienden aufgrund seiner Herkunft aus dem Grund zukommt, und derjenigen, die darauf beruht, daß das dem Grund immanente Göttliche in ein Seiendes eingeht.

[15.1] Die Synthesis von Sehnsucht und Verstand hebt nun aber nicht nur das Göttliche aus dem Grund als Seele hervor, sie geht zugleich auch in das hierdurch entstehende Seiende ein und zwar als eine spezifische Synthese von Eigen- und Universalwille. Deshalb ist das aus dem innergöttlichen Grund hervorgehende Seiende nicht nur als eine Einheit von Seele und präfigurierem Leib, sondern auch als eine Synthese von Eigenwille und Universalwille zu betrachten.

Schelling spricht in diesem Zusammenhang auch davon, daß "jedes [...] in der Natur entstandene Wesen [...] ein doppeltes Princip in sich [hat], das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet" (362). Das "doppelte Princip" ist zusammengesetzt aus dem "dunklen Princip" (ebd.), welches das Prinzip der Sehnsucht ist, und dem Lichtprinzip, welches das "Princip des Verstandes" (363) ist. Beide Prinzipien sind nun aber in einem Seienden nicht äußerlich miteinander verbunden, vielmehr machen sie ein "doppeltes Princip" aus. Folglich muß das dunkle Prinzip zugleich auch dasjenige sein, das in einem gewissen Grad "in Licht verklärt" ist (ebd.). Der Grad, in welchem das dunkle Prinzip in einem Seienden gelichtet ist, entspricht genau dem Grad, in

welchem der Grund gelichtet ist und zwar in dem Moment, in welchem dieses Seiende aus ihm hervorgeht. Überhaupt kann nur dann Seiendes aus dem Grund hervorgehen, wenn dieser durch die Synthesis von Sehnsucht und Verstand zumindest minimal gelichtet ist. Daraus folgt, daß es kein Seiendes gibt, dessen dunkles Prinzip überhaupt nicht gelichtet ist.

Das Gelichtetsein ist nun aber nicht so verstehen, daß in demselben das dunkle Prinzip einfach verschwindet und sich in das Lichtprinzip bzw. den Universalwillen auflöst. Vielmehr verhält es sich so, daß das dunkle Prinzip in dem Grad in den Eigenwillen eines Seienden umgewandelt ist, in welchem es in einem Seienden gelichtet ist. Als dieser ist es mit dem Lichtprinzip in einer gegenstrebigen Einheit bzw. in einer Identität begriffen. Das *gelichtete* dunkle Prinzip ist also als eine Synthese von Eigen- und Universalwille zu betrachten.

Da nun aber in einem Naturwesen das dunkle Prinzip nicht vollständig gelichtet ist, ist ein solches nicht ausschließlich als eine Synthese von Eigen- und Universalwille bestimmt. Insoweit das dunkle Prinzip in ihm nicht gelichtet, also dunkel ist, insoweit ist es nicht Eigenwille und insoweit ist es also auch nicht in Identität mit dem Universalwillen. Vielmehr steht dieser einem Seienden, insoweit sein dunkles Prinzip nicht gelichtet ist, noch gegenüber. Als noch ungelichtetes dunkles Prinzip ist ein Seiendes gleichsam noch ganz mit dem Grund verwachsen und deshalb noch ganz als Werden bestimmt. Hierauf beruht die oben aufgewiesene unendliche Verschiedenheit der Dinge von Gott. Daß ein Seiendes nicht nur Werden ist, sondern als Gewordenes auch Bestand gewinnt, sich vom Grund abhebt und zugleich eine relative Unabhängigkeit von Gott erlangt, ist demgegenüber darauf zurückzuführen, daß sein dunkles Prinzip partiell gelichtet ist.

Das partiell *gelichtete* dunkle Prinzip verleiht einem Seienden nun aber in zweifacher Hinsicht Selbständigkeit. Zum einen nämlich ist das Gelichtetsein Ausdruck davon, daß in einem Seienden das dem Grund immanente Göttliche als Seele hervortritt und daß zugleich der Verstand, der das Göttliche hervorhebt, einem Seienden als Universalwille einwohnt. Damit ist diesem Seienden das Vermögen verliehen, die seiner Seele entsprechende Bestimmtheit zu entfalten und offenbar zu machen. Zum anderen geht in dem Grade, in welchem das dunkle Prinzip in einem Seienden gelichtet ist, auch die dem Verstand widerstrebende Sehnsucht in dieses Seiende als sein Eigenwille ein. Dadurch erst hat es "ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich" (363), vermöge welchem es in sich selbst zurückstreben und sich als einzelnes behaupten kann. Eine nur *relative* Unabhängigkeit von Gott verleiht das in den Eigenwillen umgewandelte dunkle Prinzip deshalb, weil es noch nicht ganz gelichtet ist. Es ist noch "bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille" (362) und als ein solcher dem Universalwillen untergeordnet bzw. dienstbar.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Das noch ungelichtete Dunkel an einem Seienden und das infolge der Lichtung in den Eigenwillen eines Seienden umgewandelte Dunkel bilden zusammen "die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt [...]" und ohne welchen es "keine Realität der creatur" gibt (360).

Dem Neuansatz der FS zufolge ist es demnach strenggenommen nicht der Grund als solcher, welcher einem Seienden seine zweifache Selbständigkeit, nämlich erstens das Vermögen zur Selbstoffenbarung und zweitens dasjenige zur Selbstbehauptung, verleiht. Daß ein Seiendes im ersten Sinn selbständig ist, ist darauf zurückzuführen, daß der Grund von der göttlichen Liebe durchdrungen ist und daß ihm deshalb das Göttliche, welches in einem Seienden als dessen Seele hervortritt, einwohnt. Daß ein Seiendes im zweiten Sinn selbständig ist, wäre zwar ohne den Grund nicht möglich, aber die Kraft zur Selbstbehauptung kommt nicht aus dem Grund als solchem, sondern aus dem von der göttlichen Liebe und vom ewigen Geist ermächtigten Grund. Denn zu einer Kraft der Selbstbehauptung wird der Grund erst infolge der Schöpfungstat. Erst durch seine Synthesierung mit dem Verstand wird der als Sehnsucht begriffene Grund zu einer dem Verstand widerstrebenden, in sich selbst zurückstrebenden Kraft. Daß er wiederum als eine solche Kraft in einem einzelnen Seienden hervortreten kann, ist die Folge des Schöpfungsprozesses. Denn Seiendes geht aus dem Grund nur dann hervor, wenn dieser zumindest minimal gelichtet ist.

Dieser Befund scheint den Neuansatz insofern in eine Nähe zum oben explizierten schöpfungstheologischen Ansatz zu rücken, als auch jener die zweifache Selbständigkeit eines Seienden auf Gott zurückführt. Der Eindruck der Nähe täuscht jedoch. Denn dem Neuansatz zufolge wird ein Seiendes strenggenommen nicht durch Gott in seine Selbständigkeit eingesetzt. Vielmehr beruht die Selbständigkeit eines Seienden darauf, daß das dem Grund einwohnende Göttliche hervorgehoben wird. Dadurch wird zum einen dieses Göttliche zur Seele eines Seienden und zum anderen wird dadurch der Grund zum Eigenwillen eines Seienden. Zwar setzt dieser Vorgang das Walten der göttlichen Liebe und das Wirken des ewigen Geistes voraus. Beides bleibt auch besagtem Vorgang transzendent, - allerdings nur solange, bis das Göttliche in einem Seienden ganz hervortritt und der Grund in einem Seienden ganz in den Eigenwillen dieses Seienden umgewandelt ist. In diesem Seienden, dem Menschen, ist die Abhängigkeit von Gott, die Deriviertheit, gänzlich absolviert. Von diesem Zielpunkt aus betrachtet, ist die Deriviertheit der Naturwesen nicht als Gesetztsein von Gott zu verstehen, sondern als Ausdruck davon, daß die Naturwesen noch an den Grund gebunden sind und deshalb noch nicht göttlich sind.

Die Seinsverfassung des Menschen und die Möglichkeit des Bösen (363-366)

Damit, daß der Mensch aus dem Grund hervorgeht, kommt der Schöpfungsprozeß an sein Ende. Umgekehrt wie in der Darstellung der Naturwesen wird der Mensch zunächst als eine ausgezeichnete Synthesis von Eigenwille und Universalwille [15.2] und sodann erst als eine ausgezeichnete Manifestation des dem Grund immanenten Göttlichen in den Blick genommen [15.3/16.1]. Schließlich wird der Frage nach der Möglichkeit und dem Begriff des Bösen nachgegangen, indem

ausgeführt wird, wie sich der Mensch zu seiner Seinsverfassung verhalten kann [16.2].¹⁸⁶

[15.2] Das Ausgezeichnete des Menschen als eine Synthese betrachtet, zeigt sich darin, daß in ihm das dunkle Prinzip nicht wie in einem Naturwesen nur partiell, sondern ganz gelichtet ist. Darin liegt erstens, daß in den Menschen der Grund nicht mehr als ein ungelichtetes Dunkel eingeht. Der Mensch ist damit nicht mehr mit dem Grund als solchem 'verwachsen'. Vielmehr ist er ganz aus dem dunklen, noch ungeschiedenen Grund herausgehoben und deshalb auch nicht mehr dem Werden unterworfen, welches der Synthetisierung von Sehnsucht und Verstand vorausliegt. Da der Mensch dieser basalen Faktizität, auf welche der Neuansatz die unendliche Verschiedenheit der Dinge von Gott zurückführt, enthoben ist, ist er auch nicht mehr unendlich von Gott verschieden.

Daraus folgt aber nicht, daß der Mensch vom Grund völlig frei ist und ganz darin aufgeht, Verstand bzw. Universalwille zu sein. Wie oben bereits gezeigt wurde, verhält es sich vielmehr so, daß mit der Lichtung des dunklen Prinzips seine Transformierung in eine dem Verstand widerstrebende Kraft bzw. in den Eigenwillen einhergeht. In einem Naturwesen bemißt sich deshalb die Stärke seines Eigenwillens, seiner Kraft zur Selbstbehauptung, nach dem Grad, in welchem sein dunkles Prinzip gelichtet ist. Für den Menschen ergibt sich somit zweitens, daß in ihm der Grund ganz in die Kraft der Selbstbehauptung umgewandelt ist.

Das wäre nun aber nicht möglich, wenn nicht zugleich auch der göttliche Verstand ganz in den Menschen einginge und sich in ihm als die Kraft zur Selbstoffenbarung geltend machen würde: "Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra" (363). Das Ausgezeichnete des Menschen als Synthese betrachtet besteht demnach drittens darin, daß ihm der göttliche Verstand nicht mehr entgegensteht, sondern ganz in der Identität mit dem Eigenwillen aufgeht.

Zusammenfassen lassen sich diese drei Punkte dahingehend, daß der Mensch nicht nur partiell, sondern ausschließlich als eine Synthese bzw. Identität von Eigen- und Universalwillen bestimmt ist. Er ist somit weder der Werdeform, welche den dunklen, noch ungeschiedenen Grund kennzeichnet, unterworfen noch ist er durch eine ihm entgegenstehende Idee vorbestimmt. Das Faktum allerdings, daß diese Synthese, die der Mensch ausschließlich ist, ganz gelichtet ist, beruht darauf, daß der Eigenwille, der seinem Begriff nach dem Universalwillen widerstrebt, faktisch dem Universalwillen entspricht. Er entspricht diesem, indem er "bloß als Träger und gleichsam Behälter des höhern Princips des Lichts" (364) fungiert, indem er sich also faktisch dem Universalwillen ganz unterordnet. In dieser Konstellation herrscht der Universalwille nicht mehr äußerlich über den Eigenwillen, vielmehr geht er ganz in den Eigenwillen ein, so daß dieser als Eigenwille zum Universalwillen bzw. aus beiden Willen "ein einiges Ganzes" (363) wird.

¹⁸⁶ Auf die daran anschließende Auseinandersetzung insbesondere mit dem leibnizschen Begriff des Bösen wird hier nicht eigens eingegangen.

[15.3] Aus dem Schöpfungsprozeß geht demzufolge der Mensch als eine Identität hervor, in welcher die höchste Gegenstrebigkeit der beiden Prinzipien in die höchste Einigkeit gefügt ist. Soweit ist der Mensch aber nur als eine ausgezeichnete Synthese, d.h. ausschließlich als Synthese von Eigen- und Universalwillen, bestimmt, womit erst der spezifische Unterschied des Menschen von einem Naturwesen festgehalten ist. Dasjenige, wodurch der Mensch radikal von einem Naturwesen unterschieden ist, zeigt sich erst, wenn er auch als eine ausgezeichnete Manifestation des dem Grund immanenten Göttlichen betrachtet wird.

Der innere Zusammenhang beider Betrachtungsweisen besteht in folgendem: In dem Moment, in welchem die dem Verstand widerstrebende Sehnsucht in die tiefste Tiefe zurückstrebt und daselbst auf das im Grund eingeschlossene Göttliche trifft, geht aus dem Grund ein Seiendes hervor, dessen dunkles Prinzip ganz gelichtet ist. Zugleich tritt in dem so verfaßten Seienden das Göttliche als ein solches hervor, das nicht mehr wie die Seele an den Grund gebunden ist, sondern ganz von diesem frei ist. "Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grund entspringt [...], ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip [...] in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf [...]" (363).

Bis zu diesem Punkt verfährt Schelling, gemessen an den Voraussetzungen des Neuansatzes, konsequent. Klärungsbedürftig ist hingegen, warum Schelling dieses im Menschen aufgehende "Höhere" sogleich als Geist bestimmt und warum er im weiteren den Geist nicht als ein von der Synthese unterschiedenes Drittes, sondern einseitig als eine potenzierte Manifestation des Eigenwillens auslegt. Beantworten lassen sich diese Fragen nur, wenn man nachvollzieht, wie die Äquivokation, die sich im Begriff der Selbständigkeit zeigte, hier auf den Freiheitsbegriff übergreift. Selbständig ist ein Seiendes, so wurde oben ausgeführt, erstens darin, daß in ihm das Göttliche als Seele hervortritt und daß ihm der göttliche Verstand als das Vermögen einwohnt, sein Wesen zu offenbaren. Auf andere Weise selbständig ist ein Seiendes dadurch, daß in es der Grund als die Kraft zur Selbstbehauptung eingeht. Daß das "Höhere", welches im Menschen aufgeht, als das Göttliche begriffen werden muß, macht Schelling mit folgender These deutlich: "Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick [...]" (363). Der menschliche Wille ist somit nicht von Gott gesetzt. Vielmehr *ist* er selbst dieses aus dem Grund emporgehobene Göttliche. Und er ist dieses im Unterschied zur Seele eines Naturwesens nicht nur partiell, sondern ganz. Dies ist nur möglich, wenn im Menschen anders als in einem Naturwesen das Göttliche nicht mehr an den Grund gebunden ist. Mit der Gebundenheit an den Grund hebt sich auch die relative Unabhängigkeit von Gott auf. Denn diese besteht darin, daß der Grund in einem Seienden als dessen Kraft, sich als einzelnes behaupten zu können, hervortritt. Als das dem Grund völlig enthobene Göttliche ist der Mensch somit nicht mehr relativ unabhängig von Gott. Er ist vielmehr seiner Einzelheit radikal entrissen und unterschiedslos eins mit dem Göttlichen. Insofern der Mensch auf dieses Göttliche reduziert ist, ist er aber nicht als Geist bestimmt. Denn der Geist ist "das

eigentlich Persönliche im Menschen" (VII 466), dasjenige - wie sich sogleich zeigen wird -, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist. Das Göttliche ist hingegen gerade das Unpersönliche, das reine Wesen Gottes, welches das Persönliche des Menschen 'zernichtet'.¹⁸⁷

[16.1] Insoweit ist also die Auslegung des im Menschen aufgehenden "Höheren" als Geist noch nicht gerechtfertigt. Sie ergibt sich erst daraus, daß dieses "Höhere" in einem zweiten Anlauf, nicht mehr nur als das dem Grund gänzlich enthobene Göttliche, sondern zugleich auch als eine potenzierte Manifestation des Grundes bzw. des Eigenwillens ausgelegt wird. Der als Geist bestimmte Mensch ist infolgedessen nicht nur in Gott, sondern zugleich auch von Gott geschieden.¹⁸⁸ "Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch die Einheit mit dem idealen Princip *Geist* wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besondres (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht" (364).

Genau an dieser Stelle schlägt die Äquivokation im Begriff der Selbständigkeit durch. Analytisch betrachtet, changiert Schelling nämlich mit den beiden Bedeutungen dieses Begriffs, je nachdem, ob es ihm darum geht, die Übernatürlichkeit und Göttlichkeit des Menschen oder aber seine Unabhängigkeit von Gott aufzuzeigen. Faktisch führt dieses Changieren dazu, daß die beiden Bedeutungen unkontrolliert 'zusammenschießen' und dadurch einen qualitativen neuen Begriff konstituieren, nämlich den des Geistes bzw. der 'geistigen Selbstheit'. Der 'qualitative Sprung' zeigt sich darin, daß der als Geist bestimmte Mensch als das Göttliche von Gott geschieden ist. Er ist somit nicht nur relativ, sondern *absolut* von Gott unabhängig.

Schelling nimmt nun aber diese unkontrollierte begriffliche Fortbestimmung für den Gang der Sache selbst. Dem Neuansatz der FS zufolge soll der menschliche Geist tatsächlich dadurch entstehen, daß im Menschen der aus dem Grund stammende Eigenwille und das aus dem Grund hervorgehobene Göttliche zu einer unterschiedslosen Einheit 'verschmelzen'.¹⁸⁹ Vorzustellen ist dies wie folgt: In dem Moment, in welchem die dem Verstand widerstrebende, in sich zurückstrebende Sehnsucht auf das dem Grund einwohnende Göttliche trifft, wird dieses Göttliche aus dem Grund herauskatapultiert. Zugleich erfährt die Kraft des Grundes eine qualitative Potenzierung. Im Zusammentreffen mit dem Göttlichen wird sie nämlich zugleich vernichtet und verwandelt. Sie wird als eine natürliche Kraft vernichtet und geht aus dieser Vernichtung - wie Phoenix aus der Asche - als eine radikal erneuerte, nämlich als eine geistige Kraft hervor.

¹⁸⁷ Auf die 'Zernichtung' der Persönlichkeit im absoluten Ich war bereits der frühe Schelling aus (I 200). An einer späteren Stelle der FS wird dieses Göttliche im Menschen als "das Wesen Gottes" bezeichnet, "das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist" (391).

¹⁸⁸ "Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott" (364).

¹⁸⁹ Schelling spricht davon, daß das Böse "aus dem zur *Intimität* mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip" folgt (372; Herv. v. Verf.).

Dieser Vorgang, in welchem das Göttliche und die Kraft des Grundes zusammentreffen und 'verschmelzen', ereignet sich allein im Willen des Menschen, genauer in seinem Eigenwillen. Als Geist ist dieser frei von sich, d.h. er ist das Andere seiner selbst, das Überkreatürliche. Als überkreatürlicher Eigenwille ist er zugleich frei vom Universalwillen und ist somit nicht mehr unfreies Werkzeug des göttlichen Verstandes: "Dadurch aber, daß die Selbstheit [d.i. der Eigenwille] Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen ins Überkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur. Der Geist ist über dem Licht [...]. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien" (364).

Als Geist steht der Eigenwille somit dem Begriff nach über dem Universalwillen. Als Geist ist er aber nur, wenn er als Moment der Synthese bzw. in der Identität mit dem Universalwillen faktisch diesem ganz unterworfen ist. Die Spannung des Eigenwillens besteht demnach darin, daß er als derjenige, welcher dem Universalwillen faktisch untergeordnet ist, diesem dem Begriff nach, d.h. als Geist, übergeordnet ist. Dem Universalwillen ist der Geist insofern übergeordnet als er "frei von beiden Prinzipien" ist. Frei von diesen ist der Geist aber nicht auf abstrakte, sondern in der Weise, daß er als ein Sich-zu-sich-Verhalten bestimmt ist. Dasjenige, *wozu* sich der Geist verhält, indem er sich *zu sich* verhält, ist nun aber nicht, zumindest nicht unmittelbar, die Synthese bzw. die Identität von Eigen- und Universalwillen. Denn der Geist ist nicht das der Identität der beiden Willen gegenüber Dritte, nicht der reine Vollzug der Selbstbeziehung. Da der Geist vielmehr eine Fortbestimmung des Eigenwillens ist und der Eigenwillen allein es ist, welcher "den Geist hat" (364), ist der Geist nichts anderes als der sich zu sich verhaltende Eigenwille.

[16.2] Damit ist die Seinsverfassung des Menschen expliziert. Bleibt also noch die Frage, wie sich der Mensch zu seiner Seinsverfassung verhalten kann: "Dadurch [...], daß sie [die Selbstheit] den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsternis herrscht) [...] kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht [...]." (365). Genauer: Sie kann streben, "das Verhältnis der Principien umzukehren" (365), d.h. den Eigen- über den Universalwillen zu erheben. Der als Geist bestimmte Mensch ist somit 'die Möglichkeit des Bösen'. Denn das Böse ist die Verkehrung der Prinzipien bzw. die Erhebung des Eigenwillens über den Universalwillen, welche jener vermöge seiner Geistigkeit vollziehen *kann*.

Wenn auch Schelling hier noch von der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen absieht, so läßt sich doch jetzt schon sagen, daß der Mensch nicht nur das Böse realisieren kann, sondern auch muß. Denn ist der Geist, welcher im Menschen aufgeht, ausschließlich als sich zu sich verhaltender Eigenwille bestimmt und gilt ferner, daß der Geist über dem Licht ist, so entspricht der Mensch nur und gerade dann seinem Begriff, wenn sich sein Eigenwille tatsächlich über das Lichtprinzip erhebt und das ursprüngliche Verhältnis der beiden Prinzipien pervertiert. Das Göttliche, welches im Menschen mit dem Eigenwillen zum Geist 'verschmilzt', kann deshalb nur das Gegengöttliche sein.

Schelling macht zwar geltend, daß sich der Mensch auch anders zu seiner Seinsverfassung verhalten kann, nämlich, daß er das ursprüngliche Verhältnis der Prinzipien dann bewahren kann, wenn "der Geist der Liebe in ihm waltet" (365) bzw. wenn sein Geist vom "Geist der ewigen Liebe" (364f) bestimmt ist. Diese Alternative, welche identisch mit der 'Möglichkeit des Guten' ist, wäre aber nur dann eine wirkliche Alternative, wenn der als Geist bestimmte Mensch in der göttlichen Liebe bleiben könnte, wenn er sich nicht als Geist setzen müßte. Dies setzt aber voraus, daß der Geist nicht sich zu sich verhaltender Eigenwille ist. Vielmehr müßte er ein Wille sein, welcher, indem er sich zu sich verhält, sich auch zu Gott verhält. Und indem er sich zu Gott verhält, müßte er diesen als eine Macht erfahren, welche ihn, den Geist, gesetzt hat. Erfährt sich der Geist als von Gott gesetzt, so erkennt er eine Macht an, die höher ist als er. Erst damit zeigt sich dem Geist die reale Möglichkeit, sich nicht als Geist setzen zu müssen.

Gerade diese schöpfungstheologische Voraussetzung aber glaubte Schelling in der FS angesichts der Realität des Bösen preisgeben zu müssen. Indem er statt dessen die Faktizität der menschlichen Freiheit allein darin erkennt, daß der Grund als der Eigenwille des Menschen dem göttlichen Verstand ganz untergeordnet ist, identifiziert er diese Freiheit letztlich mit dem Vermögen des Bösen. Der Neuansatz führt zwar explizit nur die Freiheit als "ein Vermögen zum Bösen" auf "eine von Gott unabhängige Wurzel" (354) zurück und läßt damit zumindest theoretisch die Option offen, dieselbe als ein Vermögen zum Guten in Gott zu gründen. Schelling ergreift im weiteren Gang der FS auch verschiedentlich diese Option. So behauptet er beispielsweise an späterer Stelle, daß "das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne" (391). Dieser Glaube beruht letztlich darauf, daß eben das Göttliche, welches infolge seiner 'Verschmelzung' mit der Kraft des Grundes zum gegengöttlichen Geist wird, auch dasjenige ist, welches zugleich diesem Geist unversehrt einwohnt und diesen zum Guten umzuwenden vermag.

Der Neuansatz unterscheidet sich diesen Ausführungen zufolge vom oben explizierten schöpfungstheologischen Ansatz im wesentlichen durch folgendes: Zwar ist der Geist auch dem Neuansatz zufolge der Vollzug des Sich-zu-sich-Verhaltens, er ist aber nicht ein gegenüber den beiden Syntheseglieder Drittes, sondern eine potenzierte Manifestation eines der beiden Glieder, nämlich des Eigenwillens. Es ist demnach auch nicht das Verhältnis, welches sich qua Geist zu sich verhält, sondern der Eigenwille. Die Folge davon ist, daß der Mensch nicht der ontischen Seinssphäre angehört. Denn der *sich zu sich verhaltende* Eigenwille ist Geist und als Geist gehört der Mensch der ontologischen Seinssphäre an. Der Mensch ist somit dem Neuansatz zufolge nicht auf beide Seinssphären verteilt. Vielmehr ist er das 'Seiende', welches ganz ins 'Ontologische' erhoben ist. Der menschliche Geist ist zwar gesetzter Geist, er ist aber nicht von einem anderen, welches ihm zugleich transzendent bleibt gesetzt. Vielmehr ist er dadurch gesetzt, daß der menschliche Eigenwille unmittelbar mit dem Göttlichen zusammentrifft und mit diesem 'verschmilzt'. Diese Faktizität ist nicht Ausdruck einer Abhängigkeit, weder derjenigen von der Natur noch derjenigen von Gott. Diese Faktizität setzt im Gegenteil den Menschen als ein radikal autonomes, ein gleicherweise von der

Natur und von Gott freies Wesen. Indem sich der Mensch zu sich verhält, verhält er sich somit nicht zu Gott als eine ihm transzendente Macht, die ihn in sein ontologisches und ontische Sein eingesetzt hat. Vielmehr verhält er sich zu sich selbst als demjenigen, welches das Göttliche selbst ist und von welchem das ganze ontische Sein abhängt.

Wenn auch die Durchführung in der FS im einzelnen nicht nachzuvollziehen ist, so steht Schellings Intention hingegen unmißverständlich fest. Aus der 'Synthese' spätplatonischer Philosopheme und christlicher Theologumena soll eine radikal neuzeitliche Freiheitskonzeption abgeleitet werden. Indem Schelling den Menschen der Natur gänzlich entreißt, ohne ihn zugleich in eine theologisch oder philosophisch begründete moralische Ordnung einzubinden, treibt er den neuzeitlichen Autonomiegedanken auf die Spitze. Er zieht daraus aber nicht die Konsequenz, die nach ihm Nietzsche und Heidegger ziehen werden. Während diese den theologischen Hintergrund einfach durchstreichen, versucht Schelling gerade im Angesicht der neuzeitlichen Freiheitserfahrung, Theologie neu zu begründen - und scheitert.

Aufgrund seiner theologischen Intention aber ist Schelling selbst die Konzeption der FS schon bald unhaltbar und ungeheuerlich geworden. In den unmittelbar auf die FS folgenden Schriften, den *Stuttgarter Privatvorlesungen* und dem Gespräch *Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, hält er zwar an der Intention fest, den Menschen als radikal autonomes, ein gleicherweise von der Natur und von Gott freies Wesen zu begreifen (VII 457f). In diesen Schriften korrigiert er aber implizit die FS insofern, als er hier zwischen dem Göttlichen und dem Geistigen des Menschen differenziert und damit das Wesen des Menschen nicht mehr auf den Geist, den sich zu sich verhaltenden Eigenwillen, reduziert. Schelling sucht fortan verstärkt nach demjenigen im Menschen, was diesen in seiner Ganzheit, als Einheit von Leib bzw. Gemüt und Geist, auf Gott bezieht, und weist dieses Band als die Seele des Menschen aus.¹⁹⁰

2.2 Die Wirklichkeit des Bösen (373-394)

Unter dem Titel 'die Wirklichkeit des Bösen' versammelt die FS drei Fragen: erstens die, wie das Böse als ein "allgemeines [...] Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können" (373); zweitens die, "wie das Böse [...] im einzelnen Menschen wirklich werde" (ebd.), drittens schließlich die Frage nach der Erscheinung des Bösen im Menschen (389). Von letzterer wird im weiteren abgesehen. Geklärt wird zunächst, was genau unter den beiden ersten Fragen zu

¹⁹⁰ Vgl. insbes. VII 468-474 und IX 43-49. - Bereits in *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* von 1807 hat Schelling deutlicher als in der FS zwischen Selbstbehauptung und Selbsthingabe unterschieden und die Seele als das Prinzip der Selbsthingabe aufgewiesen: "Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe und [...] der Kunst, fähig wird" (VII 312).

verstehen ist, und warum die Beantwortung der zweiten Frage erst "nach Erkenntnis des allgemeinen Bösen" (381) möglich sein soll.

Schelling geht so vor, daß er die Realität des allgemeinen Bösen als eine unbestreitbare Erfahrungstatsache voraussetzt und daraus auf die Notwendigkeit des Bösen für die göttliche Offenbarung schließt.¹⁹¹ Bislang wurde lediglich behauptet, daß der Geist des Menschen notwendig die *zertrennliche* Identität der beiden Prinzipien ist und sein Geist das Vermögen ist, die beiden Prinzipien zu trennen bzw. zu verkehren. Daß auch das Faktum der Verkehrung notwendig ist, wurde zwar noch nicht explizit gesagt, diese These liegt aber implizit schon im Begriff des Geistes. Da nämlich der Geist der sich zu sich verhaltende Eigenwille ist und dieser über dem Universalwillen ist, so ereignet sich die Verkehrung der beiden Prinzipien zwangsläufig in dem Moment, in welchem der Eigenwille sich tatsächlich zu sich verhält. Anders ausgedrückt: Indem der Eigenwille faktisch sich zu sich verhält, erhebt er sich zugleich über den Universalwillen und verkehrt damit das ursprüngliche Verhältnis der beiden Prinzipien. Schelling scheint demzufolge nur noch, um seine These zu begründen, zeigen zu müssen, daß der geistige Eigenwille sich zu sich verhalten *muß*. In dieser Absicht sucht er nach einem "allgemeinen Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen" (374) und er findet diesen darin, daß Gott den ihm innewohnenden Grund wirken 'läßt' und dieser "den Eigenwillen der Kreatur mit erregt" (375).

Was Schelling nun aber genau damit meint, ist nicht so recht klar. Offenbar ist das "Wirkenlassen des Grundes" (375) identisch mit dem allgemeinen Bösen, welches sich in der Natur ankündigt, in der Geschichte hervorbricht, und im einzelnen Menschen der Hang zum Bösen ist. Verhält es sich so, dann könnte Schelling zwar erklären, wodurch ein einzelner Mensch zur Entscheidung bzw. zum Bösen sollizitiert wird. Die 'Ursünde' hätte er damit aber immer schon vorausgesetzt. Die Natur präfiguriert nämlich nicht ursprünglich, sondern erst "durch den Mißbrauch der Freiheit" (366) das Böse.¹⁹² Und die Geschichte ist das Reich, in welchem sich der bereits gesetzte Geist verwirklicht.

Schelling interessiert sich nun aber tatsächlich nicht, obwohl er dies zunächst vorgibt, für die Frage, "wie zuerst das Böse in einer Kreatur entsprungen" sei (375).¹⁹³ Mit der Frage, wie das Böse im einzelnen Menschen wirklich wird, zielt er nicht auf den kreatürlichen Urmenschen, aber auch nicht, zumindest zunächst nicht auf den überkreatürlichen Geist des Menschen. Vielmehr ist mit dem "einzelnen Menschen" hier der Mensch gemeint, welcher in die bereits korrumpierte Natur hineingeboren wird und einer spezifischen geschichtlichen Realität ausgesetzt ist. Dadurch entsteht der Eindruck, Schelling erkenne hier die natürliche und realgeschichtliche Faktizität des einzelnen Menschen an und versuche den Hang zum Bösen aus dieser bestimmten Faktizität zu erklären. Dem steht aber entgegen,

¹⁹¹ "Da es [das Böse] unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen [...]" (373).

¹⁹² Vgl. auch 376f. Noch dezidierter vertritt Schelling diese These in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (VII 459f).

¹⁹³ Nur an dieser Stelle spielt die FS auf die biblische Sündenfallgeschichte an.

daß Schelling im weiteren, um die These, daß "das Böse immer die eigene Wahl des Menschen" (382) ist, ausweisen zu können, den einzelnen Mensch ganz auf seinen Geist reduziert. Der Geist des Menschen ist aber der natürlichen und realgeschichtlichen Faktizität gänzlich enthoben. Somit wird sein Geist auch nicht durch dieses bestimmte Dasein zur Entscheidung sollizitiert, sondern ausschließlich dadurch, daß er sich zu sich verhalten *muß*, also durch seine eigene völlig unbestimmte Faktizität.

Damit sind wir wieder bei der Ausgangsfrage angelangt. Schellings undurchsichtiges, zirkuläres Vorgehen erhellt sich allein aus seiner Intention. Er zielt nämlich darauf ab, den einzelnen Menschen *als* ein radikal autonomes und je individuell bestimmtes Wesen *in* das göttliche Offenbarungsgeschehen einzubinden. Faktisch läuft dies darauf hinaus, daß die Konzeption im weiteren in einen geschichtsphilosophischen und einen freiheitstheoretischen Strang zerfällt. Denn es gelingt Schelling nicht zu zeigen, inwieweit die individuelle Freiheit des Menschen durch die jeweilige natürliche und geschichtliche Realität mitbedingt ist. Das Scheitern in der Durchführung seiner Intention ist darauf zurückzuführen, daß dem Neuansatz zufolge erstens der Mensch ausschließlich als Geist, als ein überkreatürliches, von der Natur absolut unabhängiges Wesen bestimmt ist, und zweitens im Geist des Menschen wiederum Gattung und Individuum unterschiedslos zusammenfallen. Letzteres ist der Grund dafür, daß Geschichtsphilosophie und individuelle Freiheitstheorie in der systematischen Durchführung unvermittelt auseinanderlaufen.¹⁹⁴ Infolge der Aktualisierung des Geistes löst sich die unterschiedslose Einheit von Gattung und Individuum einerseits in das eine überindividuelle Gattungsgeschehen, andererseits in die vielen Lebensläufe der menschlichen Individuen auf.¹⁹⁵

Da Schellings Intention, Freiheitstheorie und Geschichtsphilosophie zu vermitteln, als gescheitert betrachtet werden muß, liegt es nahe, beide Konzeptionen getrennt voneinander zu interpretieren. Wird zunächst der geschichtsphilosophische Strang abgeblendet, so kommt nicht nur die Freiheitstheorie des Neuansatzes unverstellt in den Blick. Darüber hinaus tritt auch

¹⁹⁴ Faktisch hingegen fallen Geschichte und individuelle Freiheit in einzelnen, gewissermaßen geschichtsmächtigen Menschen unmittelbar zusammen: "Dieses Handeln aus dem Ungrund [gemeint ist das Handeln, in welchem sich unmittelbar die ursprüngliche Geistestat, der Charakter eines Menschen manifestiert] ist der geheime Talisman, die dunkle erschreckende Gewalt, wodurch bisweilen der Wille eines einzigen Menschen die Welt vor sich zu beugen vermag" (WA I 171).

¹⁹⁵ In diesem Punkt setzt sich Kierkegaard im *Begriff Angst* insofern kritisch von der FS ab, als er das Verhältnis von Individuum und Geschlecht 'dialektischer' bestimmt: Das "Wesentliche der menschlichen Existenz" besteht ihm zufolge darin, daß "der Mensch Individuum ist und als solches zu gleicher Zeit er selbst und das ganze Geschlecht, dergestalt, daß das ganze Geschlecht am Individuum teilhat, und das Individuum am ganzen Geschlecht" (Kierkegaard IV 300 - zitiert wird die Übersetzung von E.Hirsch in: S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 11. und 12. Abteilung, Gütersloh 1954). Ausgehend von diesem Begriff des Individuums ist es dann Kierkegaard im zweiten Kapitel der *Angst*abhandlung möglich, quantitative Unterschiede der Freiheit in der Geschichte anzuerkennen, ohne die qualitative Freiheit des einzelnen Menschen aufzuheben.

der innere Zusammenhang der Geschichtsphilosophie mit der Theodizeefrage und der Eschatologie deutlicher hervor. Daß es Schelling auf diesen Zusammenhang ankommt, zeigt sich daran, daß er an der Stelle den geschichtsphilosophischen Faden wieder aufgreift, an welcher er anhebt, die Theodizeefrage eschatologisch zu beantworten (403ff). Zumindest äußerlich erweckt er so den Anschein, als sei das radikal emanzipierte menschliche Individuum noch in das göttliche Offenbarungsgeschehen eingebunden.

Die Freiheitstheorie ist aber nicht nur aus ihrer geschichtsphilosophischen Einbettung herauszulösen, sie muß zumindest zunächst auch unabhängig von der theologischen Sündenfallproblematik behandelt werden. Dies legt der Text insofern nahe, als er den ursprünglichen Freiheitsakt des Menschen als eine Entscheidung bestimmt, die sowohl für das Böse als auch für das Gute ausfallen kann (384). Daß es Schelling darüber hinaus auch nicht um diese moralische Unterscheidung geht, zeigt sich daran, daß er den ursprünglichen Freiheitsakt unterschiedslos als "eine transzendente alles menschliche Seyn bestimmende That" (388) definiert. Die Freiheitskonzeption des Neuansatzes stellt demnach vorrangig eine transzendentalphilosophische, moralneutrale Freiheits- und Handlungstheorie dar. Erst am Ende dieses Abschnittes versucht Schelling, indem er die transzendente Tat als "das radikale Böse" (388) bestimmt, den theologischen und moralphilosophischen Faden wieder aufzugreifen.

'Die Angst des Lebens' (381)

Schelling beruft sich auf eine bestimmte Erfahrung der Angst, um zum einen zu zeigen, daß der einzelne Mensch seiner ursprünglichen Unentschiedenheit und Unbestimmtheit gewahr werden kann, und um zum anderen verständlich zu machen, wie er aus diesem Zustand herausgetrieben wird. In dieser Angst wird der einzelne, kreatürliche Mensch mit seiner "Freiheit als dem Übercreatürlichen" (381) konfrontiert. Für einen Moment ist er in seine ursprüngliche Unentschiedenheit und Unbestimmtheit versetzt und durch die Angst wird er aus diesem Zustand herausgetrieben. Die Angst ist es zwar, die diesen Zustand unerträglich macht, aber nicht durch sie, sondern durch die Tat des einzelnen Menschen wird dieser Zustand aufgehoben. Schelling vergleicht diese Angst mit der Situation, in der einen Menschen, "welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze" (ebd.). Und weiter deutet Schelling diese der Höhenangst vergleichbare Erfahrung wie folgt: "Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe der Selbstheit zu suchen" (ebd.).

Schelling schreibt der Angst demnach eine eindeutige Tendenz zu. In ihr schlägt die quasi mystische Transzendenzerfahrung ("das lauterste Wesen alles Willens"), in welcher der einzelne Mensch ganz außer sich, d.h. frei von allen voluntativen Vollzügen ist, und in welcher er das Gefühl hat, alles zu sein, in den 'Alptraum' der Vernichtung um.¹⁹⁶ Im Moment des Umschlags vollzieht sich der Akt, der Sprung der Freiheit, durch welchen die ursprüngliche Unentschiedenheit aufgehoben wird und sich der einzelne Mensch als Geist setzt.

Mit diesen Ausführungen sind die Punkte markiert, durch welche sich Schellings Konzeption der Angst von der Kierkegaards unterscheidet. Weil Schelling in der FS überhaupt nicht auf die Ursünde reflektiert, sondern diese einfach als gegeben voraussetzt, kann er nicht zwischen der Angst, in welcher das Individuum die Freiheitstat vollzieht, und der Angst, die durch diese Tat hervorgebracht wird, unterscheiden.¹⁹⁷ Das allgemeine Böse setzt Schelling voraus, weil er nur so glaubt, erklären zu können, wie im einzelnen Menschen die Entscheidung für das Böse sich vollzieht. Weil der einzelne Mensch in eine vom allgemeinen Bösen durchwirkte Welt geboren wird, ist in ihm ein Hang zum Bösen wirksam, welcher sich in der Konfrontation mit seinem überkreatürlichen Wesen als Angst äußert. Damit wird Schellings Konzeption zirkulär. Denn dasjenige, wodurch der einzelne Mensch zur ursprünglichen Entscheidung solliziert wird, wird erst infolge der Ursünde wirksam. Wie aber die Ursünde möglich wird, wird nicht ausgeführt. Dies ist insofern konsequent, als der Neuansatz der FS nur die Möglichkeit zulässt, daß der auf seine geistige Selbstheit reduzierte Urmensch das Böse realisiert. Anders als Kierkegaard kann Schelling deshalb auch nicht zwischen der qualitativen Angst unterscheiden, die jedem Individuum als Individuum zukommt, und der Angst, die in ihrem quantitativen Grad davon abhängt, welcher geschichtlichen Realität ein Individuum ausgesetzt ist.¹⁹⁸

Selbst wenn Schelling auf die Ursünde und die 'Angst der Unschuld' reflektiert hätte, so hätte er letztere anders konzipiert als Kierkegaard. Diese Angst kann in der FS nicht die "geschmeidige Zweideutigkeit" haben, welche Kierkegaard ihr zuschreibt,¹⁹⁹ weil es gemäß dem Neuansatz der FS unmöglich ist zu denken, daß

¹⁹⁶ Die positive Seite der Erfahrung verschwindet durch die Freiheitsakt nicht, vielmehr behält der Mensch davon eine Erinnerung. Aber gerade diese Erinnerung ist es, wodurch der einzelne Mensch fortan getrieben wird, sich selbst auf Kosten aller anderen zu verwirklichen: "[...] es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht [...]" (390).

¹⁹⁷ "Angst bedeutet nunmehr also zweierlei. Die Angst, in welcher das Individuum durch den qualitativen Sprung die Sünde setzt und die Angst, welche mit der Sünde hineingekommen ist und hineinkommt [...]" (Kierkegaard IV 325).

¹⁹⁸ "Das spätere Individuum ist ebenso wie Adam eine Synthesis, die vom Geist getragen sein soll; aber die Synthesis ist eine abgeleitete, und insofern ist die Geschichte des Geschlechts in ihr mit gesetzt; hierin liegt das Mehr oder Minder an Angst beim späteren Individuum" (ebd. 323).

¹⁹⁹ "Die psychologische Erklärung [des Sündenfalls] darf nicht die Pointe zerreden, sie muß in ihrer geschmeidigen Zweideutigkeit bleiben, aus welcher die Schuld hervorbricht im qualitativen Sprung" (ebd. 313). Ein solche Zweideutigkeit sieht Kierkegaard allein in der 'Angst der Unschuld' gegeben.

der Mensch auch in Gott bleiben könnte. Deshalb fehlt hier der Angst die Seite, welche den Menschen dazu bewegt, sich nicht als Geist zu setzen. In der Phänomenbeschreibung drückt sich dies darin aus, daß Schelling die Angst mit der Höhenangst vergleicht, welche abrupt hervorbricht. Kierkegaard zufolge ist die 'Angst der Unschuld' hingegen eine Angst, welche mit dem träumenden Geist hervortritt und welche sich prozessual steigert. Der träumende Geist verstrickt sich mehr und mehr in die Zweideutigkeit der Angst - bis er sich plötzlich, im Sprung der Freiheit, als Geist setzt.

Weiterhin unterschlägt die FS auch den subjektiven Faktor im Aufkommen der Angst. Wie Schelling vergleicht Kierkegaard an einer Stelle die Angst mit dem Schwindel. Aber während bei diesem der Schwindel nicht allein durch den Abgrund hervorgerufen wird, sondern immer zusammen damit, daß der einzelne auch in den Abgrund schaut, erscheint es in der FS so, als würde der Mensch von der Angst bzw. vom Schwindel ohne sein Zutun überfallen.²⁰⁰ Mit dem eindeutigen und objektiven Charakter der Angst geht in der FS der Ernst in der Entscheidung des einzelnen Menschen verloren. Zwar hält Schelling daran fest, daß das Böse nicht durch den Naturgrund, sondern allein durch die "eigene Wahl des Menschen" (382) verwirklicht werden kann. Zugleich mystifiziert er aber die Entscheidung des Individuums, indem er sie als notwendig für die Offenbarung Gottes ausgibt.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Kierkegaard lediglich in dem Punkt, daß die Freiheit sich als Sprung vollzieht, affirmativ an den Neuansatz der FS anknüpft. Dagegen unterscheiden sich die beiden Konzeptionen grundlegend, was die Umstände und Folgen dieses Sprungs betrifft.²⁰¹

Freiheit als transzendente Tat (382-389)

Um den dem Neuansatz gemäßen Begriff der menschlichen Freiheit zu klären, knüpft Schelling wieder an den Idealismus an. Im weiteren geht es ihm darum, "das formelle Wesen der Freiheit" (382) vertiefend zu bedenken. Als erstes wendet er sich gegen den "gewöhnlichen Begriff der Freiheit" (ebd.), demzufolge Freiheit empirische Willkür, ein abstrakt dezisionistisches Vermögen ist. Diese, zuletzt von Reinhold²⁰² ins Spiel gebrachte, Theorie eines liberum arbitrium indifferentiae verwirft Schelling aber nicht völlig, sondern nur, sofern sie empirisch, d.h. sofern sie "auf die einzelne Handlung" (ebd.) angewendet wird. Ein Wahrheitsmoment kommt dieser hingegen als Ausdruck "der ursprünglichen Unentschiedenheit des menschlichen Wesens" (ebd.) zu. Die Identifizierung der Freiheit mit empirischer Willkür kritisiert Schelling mit folgendem Argument: "Die Hauptsache ist, daß dieser

²⁰⁰ "Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Der, dessen Auge es widerfährt, in eine gähnende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig. Aber was ist der Grund? es ist ebensoviele sein Auge wie der Abgrund; denn falls er nicht herniedergeschaut hätte" (ebd. 331).

²⁰¹ Struves (1955) These, daß der *Begriff Angst* als Gegenschritt zur FS gelesen werden muß, ist demnach zu unterstützen.

²⁰² Vgl. hierzu den achten von Reinholds *Briefen über die Kantische Philosophie*.

Begriff [der Willkür] eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt [...]. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten" (383). Richtig daran ist, daß der Begriff der Willkür notwendig auf den des Zufalls führt und daß der Begriff des Zufalls nicht den Begriff der Freiheit begründen kann. Wird nämlich die Erfahrung eines Handlungsvollzuges als Willkürakt gedeutet, so scheint sich in dieser Deutung eine radikale Freiheitserfahrung zu artikulieren. Die Handlung wird dann als eine begriffen, die nicht nur aller Naturkausalität enthoben ist, sondern auch unabhängig von allen Vernunftgründen vollzogen wird. Selbst davon abgesehen, daß sich eine solche Deutung niemals beweisen läßt, schlägt der Sinn dieser Deutung auch notwendig in sein Gegenteil um. Denn die völlige Abtrennung des Willens von der Vernunft erweist sich zumindest nicht als Steigerung der Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung, sondern geradezu als die Vernichtung des Willens und damit als radikales Fremdbestimmtwerden.

Insoweit hat Schelling recht, daß der Begriff der empirischen Willkür, die Freiheit nicht zu retten vermag.²⁰³ Unrecht hat er aber darin, daß er im Phänomen der empirischen Willkür jegliches Freiheitsmoment leugnet und sogar aufgrund seiner apodiktischen Prämisse, "Zufall aber ist unmöglich" (ebd.), das Phänomen selbst bestreitet. Diese Prämisse steht geradezu in Widerspruch dazu, daß Schelling drei Absätze zuvor noch gefordert hat, das Zufällige, welches mit dem Erregtsein des Eigenwillens einhergeht, nicht nur anzuerkennen, sondern darin auch "eine Art von Freiheit" (376) zu sehen. Schelling glaubt diesen Widerspruch durch seine These auflösen zu können, daß der Mensch ausschließlich als Geist bestimmt ist und als solcher einerseits der empirischen Faktizität ganz enthoben und andererseits als das "Urzufällige" (XI 464) der Grund aller empirischer Zufälligkeit ist.²⁰⁴

Um "die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung" (384) auszuschalten, hält sich Schelling an die idealistische Tradition, in welcher Freiheit nicht als Willkür, sondern erstmals als Selbstbestimmung verstanden wurde: "[...] frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt" (ebd.). Mit Kant setzt Schelling voraus, daß das Wesen bzw. das Intelligible eines Menschen "in sich schon bestimmt seyn" (ebd.) muß. Denn andernfalls gäbe es für die einzelne Handlung keinen anderen Bestimmungsgrund als die bloße Willkür. Der

²⁰³ Dennoch wäre zu fragen, ob nicht gerade dieser Vernichtung des freien Willens ein Freiheitsmoment zugrunde liegt, nämlich die Freiheit zur Selbstdestruktion. Der Wille, der in jeder Handlungssituation gänzlich unberechenbar sein will, d.h. sich weder durch den sog. Naturtrieb noch durch die Vernunft bestimmen lassen will, ist Ausdruck einer Freiheit, die sich im Moment ihrer Realisierung destruiert will.

²⁰⁴ VII 459. - Schelling schließt den Zufall aus, weil er sich nur für den Bestimmungsgrund einer Handlung, den er radikal autonomistisch denkt, interessiert und den Handlungserfolg deshalb immer schon voraussetzt. Nicht im Blick ist bei ihm deshalb eine als Intentionalität gedachte Freiheit (vgl. Prauss 1983). Schelling sperrt sich gegen die Einsicht, daß eine beabsichtigte Handlung ihr Ziel erreichen oder verfehlen kann, daß der Erfolg zwar immer intendiert, letztlich aber nicht in der Macht des Menschen liegt. In dieser Unverfügbarkeit ist die Kontingenz begründet, welcher der einzelne Mensch ausgesetzt ist.

Begriff der als Selbstbestimmung verstandenen Freiheit löst sich aber auch dann auf, wenn das Bestimmte des Wesens auf eine äußere oder innere empirische Ursache zurückgeführt werden könnte. "Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es [das Intelligible des Menschen] in sich schon bestimmt seyn, [...] es selber als sein Wesen, d.h. seine eigene Natur müßte ihm Bestimmung seyn" (ebd.). Schelling setzt sich nun aber darin entschieden von Kant ab, daß er diese "eigene Natur", welche die einzelne Handlung bestimmt, nicht mit dem Sittengesetz identifiziert. Er versteht darunter vielmehr eine je individuelle Bestimmtheit: "Es [das Wesen eines Menschen] ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen" (ebd.). Schelling macht mit dieser These nicht nur die moralische Ungebundenheit der menschlichen Freiheit geltend. Er nimmt darüber hinaus auch Abschied von der Voraussetzung, daß es eine universale 'Bestimmung des Menschen' gibt.²⁰⁵

Kant setzt das Sittengesetz im Wesen des Menschen voraus, um begründen zu können, daß der Mensch in einer bestimmten Situation nicht seiner Neigung folgen muß, sondern frei ist, gemäß dem Sittengesetz zu handeln. Entschieden ist damit noch nicht, wie er jeweils faktisch handelt. Schelling dagegen ist der Auffassung, daß aus der intelligiblen Bestimmtheit des Menschen die einzelne Handlung mit Notwendigkeit erfolgt: "Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln" (ebd.).

Damit hat er nun zwar, was die einzelne empirische Handlung betrifft, das Zufällige gänzlich eliminiert. Dafür stellt sich nun aber umgekehrt das Problem, inwiefern die einzelnen Handlungen überhaupt noch sinnvollerweise als frei zu bezeichnen sind. "Wäre jenes Wesen ein totes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigene That*" (384). Soweit es Schelling hierbei lediglich um die strukturelle Verfaßtheit des menschlichen Wesens zu tun ist, kann er auf die Grundeinsicht Fichtes verweisen: "Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigene That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen - aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber" (ebd.).

Im weiteren vollzieht Schelling die gleiche Bewegung wie zuvor in der kritischen Darstellung des Idealismus (351f). Er geht hinter das bloß ideale Selbstsetzen, welches das Ich ist, auf das "reale Selbstsetzen" (ebd.) der Natur zurück und fragt sodann nach dem realen Selbstsetzen, das den Menschen auszeichnet. Dieses spezifisch menschliche Selbstsetzen geht zwar dem bewußten Sein des Menschen voraus, hebt sich aber vom noch bewußtlosen Sein der Natur ab. Im weiteren wird dieses Selbstsetzen als eine "transzendente" bzw. "intelligible That" begriffen,

²⁰⁵ Dieser auf das klassisch griechische Denken zurückgehenden Voraussetzung versuchte Fichte in der 1800 erschienenen Schrift *Die Bestimmung des Menschen* noch einmal Geltung zu verschaffen.

welche das "Leben [eines Menschen] in der Zeit" (385) bzw. "alles menschliche Seyn" (388) bestimmt.

Die transzendente Tat, welche das Wesen des einzelnen Menschen ist, versteht Schelling als eine Entscheidung,. Darin liegt zum einen, daß durch sie "die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens" (382) aufgehoben wird. Zum anderen soll damit zum Ausdruck kommen, daß es sich nicht um ein dem Menschen äußerliches Geschehen handelt, sondern um einen je selbst vollzogenen Akt. Der transzendente Charakter dieser Entscheidung erweist sich darin, daß sie dem menschlichen Leben nicht der Zeit nach vorangeht, "sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch[geht] als eine der Natur nach ewige That" (385f). Die transzendente Tat ist somit als die Grundentscheidung aufzufassen, auf welche zurückzuführen ist, daß ein Mensch sich in seinen Vollzügen als frei, d.h. als Urheber seiner Handlungen, erfährt.

Ist die Entschiedenheit allein auf die transzendente Tat des Menschen zurückzuführen, so muß ihr eine ursprüngliche Unentschiedenheit vorausgesetzt werden. Denn andernfalls wäre das Wesen des Menschen nicht seine eigene Tat, sondern wäre ihm gegeben. Damit stellt sich nun aber in der transzendentalen Sphäre die Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit und Willkür. Im Bereich des Empirischen hat Schelling die Vorstellung einer Willkürfreiheit als bloßen Schein ausgegeben. Destruiert wurde der Begriff einer empirischen Willkür dadurch, daß das intelligible Wesen als der Bestimmungsgrund der einzelnen Handlung geltend gemacht wurde. Dieses wiederum wurde als eines gefaßt, das nicht ein "Absolut-Unbestimmtes" (384) ist, sondern im Gegenteil immer schon entschieden und bestimmt ist. Da diese Bestimmtheit nun auf die transzendente Tat zurückgeführt wird, erweist sich diese als ein Akt, dem seinerseits kein Bestimmungsgrund mehr vorausgesetzt werden kann und der deshalb das 'Urzufällige' ist.²⁰⁶

Der Begriff der transzendentalen Tat hat für Schelling nicht den Status einer bloßen transzendentalphilosophischen Voraussetzung. Vielmehr soll sich in diesem Begriff die Tiefendimension der Freiheitserfahrung artikulieren. Folglich muß sich im menschlichen Bewußtseyn eine Erfahrungsbasis finden lassen, welche die Realität dieses Begriffes verbürgt: "In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann [die transzendente Tat] freilich nicht vorkommen, da sie ihm [...] vorangeht, es erst *macht*, aber sie ist darum doch keine That von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben [ist]" (386). Geblieben ist Schelling zufolge das Bewußtsein der Schuld. Damit ist, sieht man von den theologischen und moralphilosophischen Konnotationen ab, der Sachverhalt gemeint, daß jeder Mensch, unabhängig davon, ob er sich dies ausdrücklich bewußt macht oder nicht, sich als der Urheber seiner einzelnen Handlungen erfährt. Indem der einzelne Mensch handelt, verhält er sich demnach zugleich immer auch zu sich selbst und ist sich dieses Selbstbezuges unmittelbar inne. In diesem praktischen Selbstverhältnis, welches allem theoretischen Erkennen und aller praktischer Überlegung

²⁰⁶ Vgl. hierzu insbes. die 20. Vorlesung zur *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (XI 457-489).

vorausliegt, bekundet sich Schelling zufolge im empirischen Leben des Menschen die Realität der transzendentalen Tat.²⁰⁷

Mit seiner Theorie der transzendentalen Tat geht Schelling, ohne den transzendentalphilosophischen Ansatz aufzugeben, über den Idealismus hinaus. Denn Schelling versucht die menschliche Freiheit erstens vorrangig willenstheoretisch und nicht bloß - wie Fichte - bewußtseinstheoretisch zu begreifen und zweitens - im Unterschied zu Kant - moralneutral zu begründen. Schelling zufolge ist der Mensch nicht vorrangig durch sein Bewußtsein und auch nicht durch seine Beziehung zum Sittengesetz, sondern durch sein präreflexives praktisches Selbstverhältnis von einem Naturwesen unterschieden. Von diesem Selbstverhältnis geht Schelling aus und befragt es nach der Bedingung seiner Möglichkeit.

Soweit ist diese Theorie im Ansatz nachvollziehbar. In Widersprüche verstrickt sich Schelling allerdings in dem Moment, in welchem er versucht, diese transzendente Freiheitstheorie wieder in einen theologischen und moralphilosophischen Horizont einzubinden. Indem er die transzendente Tat als die "ursprüngliche Sünde" (388) bzw. als das "radikale Böse" (ebd.) deutet, widerspricht er offenkundig der Bestimmung dieser Tat, derzufolge sie "die Entscheidung für Böses und Gutes" (382) bzw. eine "alles menschliche Seyn bestimmende That" (389) ist. Die Intention, die sich hinter dem Versuch verbirgt, den gewonnenen Freiheitsbegriff auch theologisch zu problematisieren, ist eindeutig. Schelling möchte den neuzeitlichen, radikal autonomistischen Freiheitsbegriff zunächst auf die Spitze treiben, um ihn dann zu überwinden, d.h. für Schelling theologisch zu fundieren. Allerdings vermag der Neuansatz der FS diese Spannung nicht produktiv zu machen. Einerseits wird der einzelne Mensch in ein übersubjektives Geschehen eingebunden und andererseits wird das Verhältnis des einzelnen Menschen zu den übersubjektiven Mächten ausschließlich durch die transzendente Tat bestimmt: "Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder böse Geist in ihm handelt; und dennoch tut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In-sich-handeln-Lassen des guten und bösen Prinzips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist" (389). Und weiter wird die Umwendung zum Guten einerseits ganz von einem göttlichen Eingriff abhängig gemacht. Andererseits wird diese Abhängigkeit wiederum ganz von der transzendentalen Tat des einzelnen Menschen abhängig gemacht: "Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hilfe - (einer Hilfe bedarf der Mensch immer) - ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist" (389). Doch der Neuansatz der FS erlaubt weder zu denken, wie ein göttlicher Eingriff

²⁰⁷ Im Unterschied zur Existenzphilosophie erkennt Schelling in der transzendentalen Tat auch den qualitativen Bestimmungsgrund des menschlichen Handelns. Als phänomenale Basis hierfür macht er geltend, daß ein jeder Mensch das Gefühl kennt, "als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden" (386), und daß hierbei einem jeden bewußt ist, "durch seine Schuld" (ebd.) das zu sein, was er ist.

möglich ist, noch wie der einzelne Mensch sich der göttlichen Hilfe öffnen kann. Ersteres ist dadurch ausgeschlossen, daß Gott nicht auch als ein dem Menschen transzendentes Wesen begriffen wird; letzteres durch die These, daß das Wesen des Menschen ausschließlich "seine eigne That" (385) ist.²⁰⁸

In den *Weltaltern* löst Schelling diese Widersprüche zumindest insofern auf, als er hier zwischen der Freiheit als transzendentaler Tat und der sittlichen bzw. moralischen Freiheit unterscheidet.²⁰⁹ Letzere besteht darin, daß der Mensch in die Freiheit gesetzt wird, sich entweder von sich zu scheiden oder aber sich dieser Scheidung zu widersetzen und sich in sich zu verschließen. Die *Weltalter* verabsolutieren nicht die Faktizität, welche mit der transzendentalen Tat gesetzt ist und die als 'Charakter' bezeichnet wird. Vielmehr geht es ihnen darum, diese Faktizität zu durchbrechen und zu überwinden, ohne sie allerdings dadurch zu verleugnen oder einfach aufzulösen: "Wir fodern von dem Menschen allerdings auch, daß er seinen Charakter überwinde, nicht aber daß er ohne Charakter sey" (172). Hier zeigt sich, daß Schelling in den *Weltaltern* einen entscheidenden Schritt weiter ist als in der FS. In der FS kennt Schelling lediglich die mystische Ekstase. Der Mensch ist entweder ganz 'außer sich', ganz frei von allen voluntativen Vollzügen oder aber er ist ganz 'in sich', geht ganz darin auf, sich selbst zu behaupten und zu verwirklichen. Erst in den *Weltaltern* entdeckt Schelling das existentielle Phänomen der Selbstscheidung, den Vollzug, durch welchen sich der Mensch in der Zeit von sich scheidet und sich dadurch von der ihn beherrschenden Vergangenheit befreit.

2.3 Theodizee als eschatologische Geschichtsphilosophie (376-380 und 394-408)

Im folgenden wendet sich die Untersuchung dem Theodizeeproblem (394ff) und der eschatologischen Frage nach dem Ende des Bösen (403ff) zu. Indem Schelling auf diese Weise die Freiheitsproblematik wieder an die Darstellung des göttlichen Offenbarungsgeschehen anschließt, versucht er eine Antwort auf die Frage zu geben, wie menschliche Freiheit und System zusammenhängen. Auf die ungelöste Spannung zwischen der radikal autonomistischen Freiheitstheorie Schellings und seinem geschichtsphilosophischen Entwurf wurde oben bereits hingewiesen.

Die Theodizeefrage setzt voraus, daß Gott nicht nur als sich verwirklichendes Wesen betrachtet wird, sondern zugleich als eines, das sich, bevor es sich

²⁰⁸ Unvereinbar mit diesen beiden Voraussetzungen ist insbesondere folgende Stelle: "Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung [...] ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmut und göttliche Schönheit" (394).

²⁰⁹ Vgl. WA I 169-186 - insbesondere 179f: "Da es [dasjenige, das im sittlichen Sinne frei ist] aber im Moment der Aktion der Scheidung selbst in's Bewußtseyn erhoben wird, also jeden Augenblick sich als frey, als ein Wesen erblickt, das nichts hinter sich hat als den Ungrund der Ewigkeit, aus dem es unmittelbar entsprungen: so kann es im Akt der Scheidung selbst entweder ihr sich hingeben, oder die ihm gewordene Freyheit zum Mittel für sich machen, um ihr zu widerstehen - und diese Möglichkeit ist es, auf welcher endlich die moralische Freyheit beruht."

verwirklicht, zu sich selbst verhält (396). Was die Rechtfertigung Gottes betrifft, so verfolgt Schelling zwei Richtungen. Zum einen wird Gott dadurch entlastet, daß er, um sich zu verwirklichen, auf den Grund seiner Existenz angewiesen ist, der sich seiner direkten Verfügung entzieht. Der innergöttliche Grund ist ein unwillkürlich Anfangendes, das unvermeidlich dem göttlichen Verstand widerstrebt und den Eigenwillen der einzelnen Kreatur erregt. Dadurch wird allerdings das Böse nur ermöglicht, verwirklicht kann es allein durch den gegengöttlichen Menschen werden.

Zum anderen spricht Schelling Gott prospektiv frei. In diese Richtung geht die Theodizee in Geschichtsphilosophie und letztlich in Eschatologie über. Denn es muß gezeigt werden, daß Gott, obzwar er über seine Verwirklichung nicht direkt verfügt, dem Geschehen eine Richtung und ein Ziel zu verleihen vermag. Die menschliche Freiheit und das Böse wird dadurch zum bloßen Mittel der Verwirklichung Gottes depotenziert, so daß es eigentlich nicht mehr darum geht, Gott angesichts des Bösen zu rechtfertigen, sondern darum, das Böse in seiner Funktion für die ausstehende Verwirklichung Gottes zu erkennen. Mit dieser prospektiv ausgerichteten Theodizee endet die FS.

Geschichtsphilosophie in eschatologischer Absicht (377-380 und 403-405)

Schelling greift den geschichtsphilosophischen Faden, den er zwischen die Darstellung der Möglichkeit des Bösen und seiner Verwirklichung durch den einzelnen Menschen eingewoben hat (377-380), wieder auf und spinnt ihn in eschatologischer Absicht fort (403ff). In der Interpretation wurde die geschichtsphilosophische Dimension bislang ausgeblendet, weil Schelling einen Zusammenhang zwischen Geschichte und individueller Freiheit nur behauptet, nicht aber wirklich aufweisen konnte. Da der einzelne Mensch als ein sich selbst setzendes und sich individuell bestimmendes Wesen begriffen wird, muß undurchsichtig bleiben, wie sich die einzelnen Menschen von sich aus aufeinander beziehen und ein Gesamtleben formieren, das sinnvollerweise als Geschichte bezeichnet werden könnte. Schelling muß deshalb, ohne daß er sich dies explizit eingesteht, seinen radikal emanzipativen und individualistischen Freiheitsbegriff wieder zurücknehmen, um die vom Menschen gesetzte Realität als eine geschichtliche begreifen zu können. Er geht dabei soweit, daß er den Geschichts- mit dem Naturprozeß analogisiert und ersteren als die zweite Periode der göttlichen Selbstverwirklichung auffaßt.²¹⁰

Die Geschichte soll lediglich eine Wiederholung des Naturprozesses in höherer Potenz sein, der geschichtliche Grund, der Geist des Bösen, nur eine "höhere

²¹⁰ Hier zeigt sich die Tendenz, das spezifisch Geschichtliche einzuebnen und die Geschichte zu naturalisieren. Dieser Gefahr trägt Schelling erst in seiner Spätphilosophie Rechnung, wenn er präzise zwischen dem Verhältnis der Potenzen und dem der göttlichen Persönlichkeiten unterscheidet und durch ersteres nur den kosmogonischen, nicht aber den theogonischen Prozeß, d.i. die "höhere göttliche Geschichte", erklärt (vgl. Paulus 194-208).

Gestalt" (378) als der Naturgrund darstellen. Ist der Naturprozeß die "Geburt des Lichts" (ebd.) aus dem finsternen Grund, so der Geschichtsprozeß die "Geburt des Geistes" (ebd.) - genaugenommen des Geistes der Liebe - aus dem Geist des Bösen. Denn im Prozeß der Geschichte entwickelt sich nicht allererst das Verhältnis der beiden Prinzipien zu einem geistigen, sondern in ihm entwickelt sich das geistige Verhältnis selbst, d.h. es entwickelt sich dasjenige, das sich zu den beiden Prinzipien auf eine bestimmte Weise verhält. Genau dies bezeichnet Schelling als den persönlichen Charakter der Geschichte. Wie somit der geschichtliche Grund, der Geist des Bösen, darin persönlich ist, daß er im einzelnen Menschen den Naturgrund über das Licht erhebt, so kann in der Geschichte kein allgemeines Prinzip - wie das Licht im Naturprozeß - die Entwicklung des Geistes bewirken, sondern allein eine Macht, die das Recht des universalen Prinzips in persönlicher Gestalt geltend macht. Die Entwicklung dieser persönlichen Macht in der Geschichte ist Schelling zufolge "die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Wortes" (377). Darunter versteht er die Formen der Präexistenz Christi und schließlich die Geburt Christi. Aber letztere ist lediglich das vorläufige Ziel des Geschichtsprozesses. In Christus entspricht zwar zum ersten Mal der Geist eines einzelnen Menschen dem Geist der Liebe auf vollkommene Weise. Aber gerade weil Christus nur ein einzelner ist, in dem der Geist der Liebe wirklich ist, steht die Universalisierung dieser wahren Wirklichkeit noch aus. Christus scheidet deshalb die Geschichte in die alte, in die mit ihm einsetzende gegenwärtige und in eine zukünftige Zeit.

Schelling bezieht sich in der FS, was die Einteilung der einzelnen geschichtlichen Zeiten und die Charakterisierung der jeweils für sie bestimmenden Religionsformen betrifft, auf die achte seiner *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* von 1803: "Über die historische Konstruktion des Christentums".²¹¹ Die griechisch heidnische Religion ist dadurch bestimmt, daß in ihr die Identität des Unendlichen und des Endlichen im Bewußtsein noch nicht aufgehoben ist. Sofern das Bewußtsein durch diese Religion bestimmt ist, ist in ihm das Faktum des Übergangs von der Natur in die Geschichte nicht bewußt, es lebt in einer "Zeit der Unschuld oder Bewußtlosigkeit über die Sünde" (378). Deshalb kann in dieser Religion das Göttliche noch im Endlichen, im Naturgrund gesehen werden. Das religiöse Streben zielt auf die Erhebung, die Verunendlichung des Endlichen, die Vergöttlichung der Natur. Dieses Streben hat seinen letzten und höchsten Ausdruck in der griechischen Mythologie gefunden. Dieser Religion liegt aber bereits, weil die Sünde schon gesetzt ist, der Keim ihrer Auflösung zugrunde. In der FS vertritt Schelling die These, daß die Identität des Endlichen und Unendlichen dadurch aufgehoben wird, daß "das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes

²¹¹ In keiner anderen Schrift vor der FS hat Schelling so dezidiert behauptet, daß der Vernunft ein geschichtliches Moment einwohnt, welches nur theologisch angemessen zu verstehen und zu explizieren ist.

Princip" (ebd.) hervortritt.²¹² Dadurch, daß das endliche Prinzip aufhört, Medium des Unendlichen zu sein, und als Endliches realgeschichtlich sich zu verwirklichen, zu herrschen versucht, verkehrt sich der Naturgrund in eine widergöttliche Macht.

Das Christentum setzt das Gefühl, die Erfahrung dieser Trennung voraus. Das christliche Bewußtsein hat somit den Glauben an die Göttlichkeit des Naturgrundes verloren und verspricht sich deshalb die Versöhnung nicht von der Erhebung des Endlichen ins Göttliche, sondern umgekehrt von der Verendlichung des Unendlichen (V 117). Dieser Glaube, der in den griechischen Mysterien bereits antizipiert wurde, kommt mit der Geburt Christi in die Welt. Gott offenbart sich in Christus "in persönlicher, menschlicher Gestalt" (380). Denn nur in dieser Gestalt kann er dem Bösen, das seinerseits persönlicher Natur ist, entgegentreten und eine Beziehung zur Welt, die von ihm abgefallen ist, stiften. Der Glaube an Versöhnung, an die Aufhebung der Trennung, die mit dem Übergang in die Geschichte eintritt, aber erst im Christentum zum Bewußtsein kam, geht demnach auf die Initiative Gottes zurück. Doch stellt das einmalige Ereignis der Geburt und des Lebens Christi nur die "Möglichkeit der Heilung (des Heils)" (380) dar. Zum einen ist durch dieses Ereignis das Böse noch nicht überwunden, vielmehr zeigt es sich vor diesem Hintergrund allererst in seiner ganzen Radikalität, denn "erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten [tritt] auch das Böse ganz entschieden und *als* dieses [hervor]" (ebd.). Zum anderen bedarf es des weiteren einer Krisis, durch welche die alte Zeit überwunden und die neue, die jetzige Zeit begründet wird. Dies geschieht in der "*Turba gentium*", durch welche "das lebendige Wort als ein festes und beständiges Zentrum im Kampf gegen das Chaos eintritt" (ebd.).²¹³ Die jetzige Zeit ist somit als eine Zeit des Streites zwischen dem Guten und dem Bösen bestimmt.

Daß die Schöpfung eine Endabsicht hat und daß diese, wenn auch erst in "einer fernen Zukunft" (404), eingelöst wird, steht für Schelling außer Frage. Um die Endabsicht der Schöpfung zu bezeichnen, bezieht er sich auf die paulinische Lehre von der Herrschaft Gottes, in der "Gott Alles in Allem" sein wird (vgl. 1. Kor. 15, 28). Schelling interpretiert dieses Theologumenon als den Zustand der "vollkommenen Aktualisierung Gottes" (404).

Eingeschränkt soll die Absolutheit Gottes dadurch sein, daß dieser seine Endabsicht nicht unmittelbar erreichen kann und zwar deshalb nicht, "weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn" (403). Hinzuzufügen ist, daß sich Gott, wäre er nur Sein, überhaupt nicht real verwirklichen könnte, denn "das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich" (ebd.), anders ausgedrückt: Gott als Existierender kann sich nur im Grund seiner Existenz verwirklichen und indem er dies tut, ist er den Bedingungen des Grundes unterworfen.

Die FS geht an dieser Stelle demnach von dem metaphysischen, genauer: platonischen Dualismus von Sein und Werden aus. Sie möchte ihn überwinden,

²¹² In *Philosophie und Religion* (VI 16 und 66) hat Schelling diesen 'katastrophischen' Übergang dadurch zu erklären versucht, daß das Christentum die griechischen Mysterien offenbar gemacht hat.

²¹³ In der FS findet sich anders als in *Philosophie und Religion* (VI 65f) und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (VII 463f) keine Kritik an Institutionalisierung der Kirche.

indem sie den Übergang vom Sein in das Werden christlich denkt: Gott hat sich freiwillig seinem Grund und damit dem Schicksal der Endlichkeit unterworfen und offenbart sich als ein "menschlich leidender Gott" (ebd.). Nicht christliche, sondern spätplatonische Lehre ist hierbei der Gedanke, daß Gott das Endliche nicht hervorbringt, indem er sich freiwillig verendlicht, sondern sich einem ihm zugrundeliegenden Werden bloß freiwillig unterwirft. Trotz dieser angestrebten Vermittlung von Sein und Werden hält die FS aber zugleich auch an diesem Dualismus fest: "Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selbst wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig Werden" (ebd.). Schelling versucht an dieser Stelle somit, die Integrität Gottes zu bewahren, indem er mit metaphysischen Mitteln das göttliche Sein abstrakt von seinem Verwirklichungsprozeß trennt. Dies hat eine ungelöste Spannung zur Folge: Einerseits bleibt dadurch nämlich Gott selbst seine Verwirklichung äußerlich, andererseits aber wird dasjenige, worin sich Gott verwirklicht, der Grund seiner Existenz, zum Subjekt der Verwirklichung Gottes und damit zu einer selbst absoluten Macht.

Die Verwirklichung Gottes vollzieht sich zunächst im Naturprozeß als "Geburt des Lichts", sodann und letztlich in der Geschichte als die fortgehende Scheidung des Bösen vom Guten. Subjekt der Geschichte bzw. dieses Scheidungsprozesses ist der in Freiheit und somit geistig wirkende Grund: "Der Grund wirkt also in seiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualisierung Gottes" (404).

Hier zeigt sich denn auch die eigentliche Theodizee der FS: Der Grund muß in Freiheit wirken, weil ohne Freiheit das Gute nicht möglich ist. Wirklich kann das Gute aber nur im Gegensatz zum Bösen werden, wie umgekehrt das Böse nur im Gegensatz zum Guten: Das Gute ist das überwundene Böse und das Böse ist das pervertierte Gute. Schelling scheint zu glauben, daß Gott dann vollkommen aktualisiert ist, wenn der in Freiheit wirkende Grund solange die Scheidung vollzieht, bis er sich derart erschöpft, daß er nicht mehr die Kraft hat, das Gute zu pervertieren, sich über das Existierende zu erheben, sondern vielmehr auf immer im Zustand der Potentialität verharrt. An dieser Stelle tritt der mythische Zug der FS deutlich hervor: Dasjenige, welches potentiell das Böse hervorbringt und auch tatsächlich hervorbringt, erwirkt das Gute und wird zu dessen Garanten, indem es sich in seinem Wirken mehr und mehr, letztlich vollständig verzehrt. Der Grund soll sich schließlich selbst überwinden, sich endgültig zum Grunde machen, was zugleich die endgültige Verstoßung des Bösen in das Nichtsein ist. Denn das Böse kann nur solange sein, wie sich der Grund über das Existierende erheben kann.

Mit der Auszehrung des Grundes geht die Aktualisierung des idealen Prinzips einher. Am Ende ist dieses ein "ganz persönliches Wesen" und zwar deshalb, weil es den geschichtlichen und somit selbst persönlichen Grund zu seiner Basis hat. Damit ist das agonale Verhältnis der beiden Prinzipien überwunden und die vom Geist gestiftete Identität wieder hergestellt. Der Geist ist aber, indem er die Identität der beiden Prinzipien ist, zugleich "göttliches Bewußtseyn". Im Geist manifestiert sich die Einheit zwischen dem in der Natur und in der Geschichte sich

verwirklichenden und dem ursprünglichen Gott. Im Geist soll somit der Dualismus von Sein und Werden, von Absolutheit und Geschichtlichkeit letztlich überwunden sein.

Um den Übergang von dem agonalen Herrschaftsverhältnis der beiden Prinzipien zu ihrer Identität und der darin mitausgesprochenen Unterordnung der beiden unter das ursprüngliche Absolute plausibel zu machen, behilft sich Schelling wiederum mit einem christlichen Theologumenon. Er deutet das ideale Prinzip christologisch und versteht die Unterordnung dieses am Ende über den Grund herrschenden Prinzips unter das Absolute als den Gehorsam des göttlichen Sohnes gegenüber dem göttlichen Vater: "Er [Christus] muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. [...] wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem" (405).²¹⁴

Indem der Geist zwischen dem geschichtlichen und dem ursprünglichen Gott vermittelt, offenbart er zugleich das ursprüngliche Absolute als das, was es in Wahrheit ist und was es ohne seine Verwirklichung in der Geschichte nicht hätte sein können - nämlich: Liebe. "Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste (405f)."

Die dialektische Erörterung des Ungrundes und der Liebe (406f)

Bevor Schelling dazu übergeht, das Eschaton positiv auszuführen, schiebt er eine "dialektische Erörterung" (407) ein, in welcher er explizit auf das immer schon vorausgesetzte Wesen und sein Verhältnis zu der ontologischen Grundunterscheidung reflektiert. Er versucht zwar den Eindruck zu erwecken, als habe diese Erörterung an dieser Stelle ihren allein angestammten Ort. In Wahrheit jedoch liegt sie - wie gesehen - dem Neuansatz von Anfang an zugrunde. Daß Schelling sie an dieser Stelle ausführt, scheint damit zusammenzuhängen, daß ihm erst jetzt die Relevanz dieser Problematik deutlich wird. Er kann nämlich nicht das Ende der göttlichen Offenbarung bedenken, ohne sich zuvor über den Anfang und die Tiefendimension dieses Geschehens im klaren zu sein.²¹⁵

Die Explikation des "schlechthin betrachteten Absoluten" (408), welches in der Unterscheidung von Grund und Existenz immer schon als das Wesen, von dem beide Bestimmungen ausgesagt werden, mitangesprochen ist, vollzieht sich in drei

²¹⁴ In der Spätphilosophie spielt dieser Gedanke bereits im Übergang vom mythologischen Prozeß zur eigentlichen Offenbarung, zur Menschwerdung des Sohnes, die entscheidende Rolle und nicht erst in der Eschatologie (vgl. Paulus 259-263).

²¹⁵ Wie unausgereift die folgenden Ausführungen noch sind und zugleich wie zentral die damit verbundenen Probleme für Schelling in der Folgezeit werden, beweist der Sachverhalt, daß er im ersten *Weltalter*-Druck genau an dieser Stelle noch einmal einsetzt und die Probleme zu lösen versucht, in dem er das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit neu bedenkt. Der zweite *Weltalter*-Druck hingegen setzt damit ein, daß er diese Erörterung dialektisch vertieft (WA II 34-46).

Schritten.²¹⁶ In einem *ersten* wird das Wesen als das begriffen, das den beiden Prinzipien absolut vorausliegt und insofern weder das eine noch das andere ist. Das Wesen wird deshalb zunächst ontologisch als "Urgrund" bzw. "Ungrund" und dialektisch als "absolute Indifferenz" begriffen. Der Bestimmung 'Urgrund' zeigt an, daß Schelling das Wesen als den ursprünglichen Grund verstanden wissen möchte. Als 'Ungrund' wird dieser aber bezeichnet, um alle substantialen Vorstellungen, welche gewöhnlich mit der Rede von einem Grund verbunden werden, abzuwehren. Den Gehalt eines substantial verstandenen Grundes gibt die FS nicht einfach preis, sondern nimmt ihn in der Bestimmung 'Grund der Existenz' auf. Der Erfahrungsgehalt des Wesens als Ungrund erschließt sich in der "Angst des Lebens" (381), welche insofern auch als Angst vor dem Verlust des Substantiellen, vor der Haltlosigkeit verstanden werden kann.

Die dialektische Bestimmung 'absolute Indifferenz' ist von der der Identität abzusetzen. Während letztere in der FS immer eine Synthese von Entgegengesetzten bezeichnet und eine Bestimmung des Geistes ist (408), ist die absolute Indifferenz durch das "Verschwinden aller Gegensätze" definiert: "Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eigenes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes als das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatslosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre" (406). Als absolute Indifferenz aufgefaßt ist das Absolute demnach nicht das Allumfassende, sondern das Abgesonderte und, da ihm kein Prädikat positiv zugesprochen werden kann, das absolut Bestimmungslose. Urteilstheoretisch bedeutet dies, daß das Wesen niemals als das grammatische Subjekt eines Satzes fungieren kann.

Würde das Wesen von der Reflexion in seiner Absonderung fixiert, so schliche sich unweigerlich nicht nur wieder ein substantialer Sinn in seinen Begriff ein. Darüber hinaus würde es auch, da es dem Gegensatz abstrakt entgegengesetzt wäre, seinerseits zu einem bloßen Moment eines Gegensatzes, was seiner intendierten Absolutheit widerspräche. Um diesen Widerspruch abzuwehren, erfolgt eine *zweite* dialektische Reflexion: " [...] die beiden Principien [...] können von dem Ungrund niemals *als Gegensätze* prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion und jedes *für sich* von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweyheit der Principien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide *zugleich* seyn, d.h. beide müßten *als Gegensätze* von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder eins" (407). Schelling unterscheidet demnach zwischen dem Gegensatz und der Dualität der beiden Prinzipien und ordnet ihrem Gegensatz die absolute Identität

²¹⁶ In diesem Punkt knüpft die FS an die Schrift *Philosophie und Religion* (VI 23-25) an, in welcher Schelling die drei möglichen Formen, das Absolute in der Reflexion darzustellen, expliziert. Allerdings dynamisiert die FS die Statik dieser Ausführungen, indem sie die Abfolge als ein Geschehen begreift.

und ihrer Dualität die absolute Indifferenz zu. Die These, daß im Ungrund nur der Gegensatz der beiden Prinzipien, nicht aber diese selbst verschwinden, macht deutlich, daß sich der Einfluß des Ungrunds auf das Verhältnis der beiden Prinzipien beschränkt.

Daß im Ungrund der Gegensatz und mit ihm auch die Identität der beiden Prinzipien verschwindet, ist nun aber nicht so zu verstehen, daß die beiden Prinzipien als abstrakt vorgegebene Entitäten im Ungrund zurückbleiben. Vielmehr konzipiert Schelling dieses scheinbar beziehungslose Nebeneinander seinerseits als eine spezifische Beziehungsform, genauer als die Beziehungsform, die die verborgene Tiefendimension aller Gegensatz- und Identitätsverhältnisse ausmacht. Dies zeigt sich daran, daß die Bestimmung der absoluten Indifferenz, die zunächst eingeführt wurde, um den Ungrund als ein "von allem Gegensatz geschiedenes Wesen" herauszustellen, nun als ein Beziehungsbegriff gedeutet wird. Das Abgesondertsein des Ungrundes wird nämlich jetzt als Gleichgültigsein interpretiert und dieses wiederum wird darauf zurückgeführt, daß sich der Ungrund auf bestimmte Weise, nämlich "als totale Indifferenz" gegen die beiden Prinzipien verhält.

Die Gleichgültigkeit des Ungrunds gegen die beiden Prinzipien fungiert als Argument dafür, daß diese nicht als Gegensatz vom Ungrund ausgesagt werden können, in ihrer Dualität aber, d.h. jedes für sich, vom ihm ausgesagt werden müssen. Dieser undurchsichtige Gedanke ist, wie immer er auch sonst interpretiert werden mag, jedenfalls nicht so zu verstehen, als würde der Ungrund durch die beiden Prinzipien je für sich positiv bestimmt. Vielmehr ist an der aufgewiesenen Prädikatslosigkeit des Ungrunds festzuhalten. Denn nur weil der Ungrund selbst bestimmungslos ist, kann er gegen beide Prinzipien gleichgültig sein.

Für die Möglichkeit, daß der Ungrund in das wirkliche Sein übergeht, macht sich Schelling in einem *dritten* Schritt die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks 'gleichgültig' zunutze, welcher sowohl im Sinne von 'ohne Interesse sein' als auch im Sinne von 'die gleiche Geltung haben' verwendet werden kann. Die Möglichkeit dieses Übergangs besteht darin, daß sich der Ungrund auch anders als gleichgültig im Sinne von interesselos zu den beiden Prinzipien verhalten kann. Er kann nämlich auch in beide Prinzipien 'auseinandergehen' bzw. 'sich in diese teilen'. Indem er dies tut, erlangen beide die gleiche Geltung. Dies ist nicht so zu verstehen, daß er sich zwischen beiden aufteilt, sondern so, daß er je ganz in beide eingeht und folglich "in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist" (408). Daß aber der Ungrund tatsächlich seine Interessellosigkeit aufgibt, liegt außerhalb der Reichweite einer dialektischen Erörterung. Für diese stellt sich dieser Übergang nur als ein unmittelbares Hervorbrechen dar: "Unmittelbar aus dem Weder-Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor [...], und ohne Indifferenz, d.h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweyheit [bzw. Dualität] der Principien" (407). Damit, daß die Dualität aus der Indifferenz unmittelbar hervorbricht, ist also kein reales Geschehen gemeint. Vielmehr wird damit bloß das beschrieben, was der dialektischen Reflexion widerfährt, wenn sie das Absolute als Ungrund bzw. als Indifferenz zu denken versucht. Die Reflexion muß nämlich voraussetzen, daß das Absolute sich immer schon auch nicht interesselos zu den

beiden Prinzipien verhält. Denn versuchte sie das Absolute einzig in seiner Interessellosigkeit festzuhalten, so würde sie sich selbst vernichten.

Die Schöpfung als Ausdruck der Liebe Gottes - das Eschaton (408)

Um besagten Übergang als ein reales Geschehen begreifen zu können, knüpft Schelling wieder an die eschatologische Bestimmung Gottes als Liebe an: "Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge [Prinzipien], nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz" (408). Schelling begreift demnach die Liebe vorrangig als ein Geschehen, das aller persönlichen Existenz vorausliegt.²¹⁷ Liebe ist das reale Geschehen, welches sich im Verhältnis des Ungrunds zu den beiden Prinzipien und in dem Verhältnis der beiden Prinzipien, dem Grund von Existenz und dem Existierenden, zeigt. Als Liebe erweist sich der Ungrund darin, daß er sich nicht gleichgültig im Sinne von interesselos zu den beiden Prinzipien verhält, sondern sich diesen zuwendet und in jedes der beiden gleicherweise eingeht. Durch dieses Geschehen geht der Ungrund in die beiden Prinzipien auseinander. Dieser Vorgang ist nicht identisch mit der Schöpfungstat. Vielmehr ist er lediglich der Grund dafür, daß der Grund von Existenz und das Existierende als zwei gleichursprüngliche Prinzipien aufeinander bezogen sind, ohne jedoch schon in einer Identität begriffen zu sein. Zu einem solchen Verhältnis kommt es erst dadurch, daß der Geist, "von der Liebe bewogen" (361), das Wort ausspricht und derart die beiden Prinzipien synthetisiert.

Die Liebe erschöpft sich nun aber nicht in der vom Geist gestifteten Identität der beiden Prinzipien. Liegt der als Indifferenz begriffene Ungrund dieser Identität voraus, so geht der sich als Liebe erweisende Ungrund über die Identität hinaus: "Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem frei und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist."

Am Ende der Geschichte wird der anfängliche Ungrund seine Interessellosigkeit überwunden haben, ohne seinen transzendenten Charakter eingebüßt zu haben. Deutlich bringt Schelling diesen Doppelcharakter der Liebe in ihrer Entzogenheit ("von nichts ergriffene Einheit"; "von allem freie [...] Wohlthun") und Bezogenheit

²¹⁷ "Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern [...] dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere" (408). - Schelling zitiert zwar in der FS die Definition der Liebe aus den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (VII 174). Die Schlußausführungen der FS sind aber insofern als eine Selbstkorrektur Schellings zu verstehen, als hier die Vermengung der dialektischen Bestimmungen der Indifferenz und der Identität, wie sie sich 1806 noch findet, implizit kritisiert wird.

("gegen alles gleiche [...] Einheit"; "alles durchwirkende Wohltun") zum Ausdruck. Die Verwandlung des Ungrundes in Liebe ist mehr und anderes als bloße Explikation des anfänglich Impliziten. Die Geschichte kommt nicht dadurch an ihr Ende, daß die Unbestimmtheit in Bestimmtheit aufgehoben wird. Denn darin würde der Ungrund nicht in seinem Proprium, seiner absoluten Prädikatslosigkeit, offenbar. Dieses Proprium, das in der Entzogenheit des Ungrundes als Interesselosigkeit gegenüber allem erscheint, erweist sich infolge seiner Zuwendung zu den beiden Prinzipien letztlich als ein unterschiedsloses Interesse ("Wohltun") für alles. Der Ungrund soll demnach vom Ende her durchaus als der Urgrund erfahren werden. Allerdings ist er als solcher das gerade Gegenteil eines substantiellen Grundes. Auf ihn geht nämlich das allein in der Liebe zu erfahrende Vertrauen zurück, welches erlaubt, auf jeden substantiellen Halt zu verzichten.

Das eigentlich Problematische an dieser eschatologischen Konzeption ist nicht so sehr diese selbst, als vielmehr ihr Zusammenhang mit der vorangegangenen Darstellung der Selbstverwirklichung Gottes in der Geschichte. Denn einerseits reduziert der Neuanatz Gott auf den Prozeß seiner Selbstverwirklichung in der Natur und in der Geschichte. Dieser Perspektive, derzufolge der im Menschen geistig gewordene Grund das Subjekt dieses Prozesses ist, liegt die unbegründete Hoffnung zugrunde, daß dieses Subjekt selbst es ist, welches das Ende der Geschichte damit zugleich auch sein eigenes Ende als Subjekt erwirkt. Andererseits macht Schelling aber geltend, daß das Geschehen der göttlichen Offenbarung sich nicht im Prozeß seiner Selbstverwirklichung erschöpft, daß vielmehr das Walten der göttlichen Liebe diesen Prozeß umfaßt und übersteigt. Hier zeigt sich somit prinzipiell dieselbe Aporie wie in der Freiheitskonzeption. Schelling kann die Spannung zwischen dem Prozeß der Selbstverwirklichung und dem Geschehen der Offenbarung Gottes nicht produktiv machen. Vielmehr vermengt er beides miteinander. In den *Weltaltern* geht Schelling insofern über die FS hinaus, als er hier den Prozeß der Selbstverwirklichung ekstatisch denkt, d.h. als einen Vollzug, der sich im Moment des Scheidens für das Göttliche öffnet und in diesem Moment von dem Zwang, sich verwirklichen zu müssen, frei ist. Aber wie in der FS überformt Schelling auch noch in den *Weltaltern* die paulinische Utopie der Gottesherrschaft metaphysisch. Nicht in den Blick kommt das Eschaton, das auf die Gegenwart zukommt, in diese hineinfällt. Es wird vielmehr lediglich als der noch ausstehende Zustand begriffen, der durch den Prozeß der Scheidung verwirklicht wird.