

Sebastian Gardner\*

# Die Metaphysik der menschlichen Freiheit

Von Kants transzendentalen Idealismus zu Schellings  
*Freiheitsschrift*

DOI 10.1515/dzph-2017-0015

**Abstract:** Schelling's 1809 *Freiheitsschrift* (*Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*), perhaps his most widely read work, presents considerable difficulties of understanding. In this paper, I offer an interpretation of the work in relation to Kant. My focus is on the relation in each case of their theory of human freedom to their general metaphysics, a relation which both regard as essential. The argument of the paper is in sum that Schelling may be viewed as addressing and resolving a problem which faces Kant's theory of freedom and transcendental idealism, deriving from the challenge posed by Spinozism. One major innovation in Schelling's theory of human freedom is his claim that it presupposes the reality of evil. I argue that Schelling's thesis concerning evil also provides a key to the new and highly original metaphysics of the *Freiheitsschrift*. The relation of Schelling's theory of freedom to his general metaphysics is therefore complex, for it goes in two directions: the metaphysics are not simply presupposed by the theory of freedom but are also in part derived from it. These new metaphysics also, I argue, allow Schelling to resolve a problem which his own earlier Spinozistic system had left unresolved.

**Keywords:** freedom, Kant, German idealism, Schelling, Spinozism

---

\*Kontakt: Sebastian Gardner, University College London, Department of Philosophy, Gower Street, London WC1E 6BT, Vereinigtes Königreich; sebastian.gardner@ucl.ac.uk

„Wie muss eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?“<sup>1</sup>

Ältestes Systemprogramm

Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* von 1809 – auch *Freiheitsschrift* genannt – markieren einen Wendepunkt in seiner Entwicklung. Sie sind der Abschluss seiner Bemühungen, dem absoluten Idealismus eine befriedigende Form zu geben, und der Beginn seiner Spätphilosophie, die ohne Zweifel zu den schwierigsten Teilen des Deutschen Idealismus gehört.<sup>2</sup> Die Abhandlung ist kurz, aber ihr thematischer Umfang könnte kaum breiter sein. Zusätzlich zum titelgebenden Thema werden Pantheismus und philosophische Systematik, Moralphsychologie, Gut und Böse, das Wesen Gottes, Identität und Prädikation und das Wesen des Seins besprochen. Schellings Auseinandersetzung mit diesen Themen zeugt von einem Wechsel der Tonart: Er verwendet Idiome und Quellen, die der Philosophietradition der Moderne fremd sind, ganz so, als ließe er sich auf eine neue Art der metaphysischen Spekulation ein. Daher ist es auch kein Zufall, dass Heidegger das Werk aufgriff und zu einem Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus erklärte.<sup>3</sup>

Die Interpretation, die ich hier vorlege ist, dass die zentralen Thesen der *Freiheitsschrift* als das Produkt einer komplexen und langwierigen Entwicklung betrachtet werden können, die aus Kants Theorie der Freiheit entspringt. Diese Interpretation entspricht jedoch nicht Schellings eigenen Aussagen über sein Werk. Er beschreibt das übergeordnete Ziel der Schrift als die Eingliederung eines angemessenen Freiheitsbegriffs in die Systemphilosophie, wobei „System“ hier Vollständigkeit und Zweckgerichtetheit impliziert.<sup>4</sup> Dieses Ziel ist eher mit Spinozas Erbe als mit Kant zu assoziieren. Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist Schellings selbsterklärtes Ziel jedoch durchaus mit der Annahme kompatibel, dass er Kants Philosophie dort fortsetzt, wo dieser aufgehört hat: Die Grenzen von Kants Metaphysik der Freiheit werden nämlich genau in der Begegnung mit dem Spinozismus offenbar. Da ich die *Freiheitsschrift* aus einem speziellen Blickwinkel betrachte, kann dieser Beitrag keine umfassende Analyse des Werks

1 Hegel (1970), Bd. 1, 234.

2 Schellings Werke werden nach der Paginierung der *Sämtlichen Werke* zitiert, die *Freiheitsschrift* (in Abt. 1, Bd. 7, Schelling 1809) dabei im Folgenden mit der Sigle FS.

3 In seinen Vorlesungen zu Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* aus dem Jahre 1936 hier wird verwiesen auf die englische Übersetzung Heidegger (1984), 165.

4 Vgl. dazu Franks (2005).

(Heidegger 1988)

1856-61

liefern und viele seiner zentralen Thesen können hier nicht diskutiert werden. Ich meine jedoch, dass diese Thesen nicht mit der hier vorgelegten Interpretation in Konflikt stehen. Dass die spekulativen Thesen der *Freiheitsschrift* in einer kantischen Problematik verwurzelt werden sollen, ist dabei nicht so zu verstehen, als stellte ich die Selbstständigkeit und Originalität von Schellings Denken in Frage. Vielmehr geht es mir darum, dass – wenn sich ein Argument von kantischen Prämissen auf Schellings Schlussätze konstruieren lässt – dieses als willkommene Interpretationshilfe eines zweifellos tiefen, aber auch verwirrenden Werks dienen sollte. Diese Argumentationslinie kann dabei auch – vor allem aus hegelianischer Perspektive – so nachgezeichnet werden, dass sie die Philosophie nach Kant von ihrem rationalistischen Kern weg in wilderes, schopenhauersches und proto-heideggerisches Territorium führt. Kurz gesagt, ist es meine Absicht zu zeigen, dass die *Freiheitsschrift* – unabhängig davon, inwieweit sie ihren philosophischen Anspruch einlöst – weder mit dem ursprünglichen Programm des Deutschen Idealismus bricht noch diesen in die Irre führt.<sup>5</sup>

## 1 Kants Freiheitslehre: Spinozistische Probleme für den transzendentalen Idealismus

Ich beginne diesen Abschnitt mit einer stark verkürzten und selektiven Wiedergabe von Kants Freiheitslehre und den Fragen, die sich aus ihr ergeben; mit der Absicht, Anknüpfungspunkte der *Freiheitsschrift* an Kant deutlich zu machen.

Für Kant bleibt menschliche Freiheit in der letzten Instanz unverständlich: „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge [...], wie Freiheit möglich sei“ (GMS IV:458–459).<sup>6</sup> Die Philosophie kann jedoch die Bedingungen für freies Handeln benennen und sich ihrer Unverständlichkeit versichern – es gibt eine metaphysische Erklärung dafür, dass Freiheit sich rationaler Einsicht widersetzt, und diese Erklärung kann uns gleichzeitig von der Wirklichkeit der Freiheit überzeugen. Kant nennt

<sup>5</sup> Für eine grundsätzlich andere, aber nicht weniger bedeutsame Interpretation der *Freiheitsschrift* vgl. Pippin (1996).

<sup>6</sup> ~~###~~ Kants Werke (bis auf die *Kritik der reinen Vernunft*) werden, wie allgemein üblich, nach der Paginierung der Akademie-Ausgabe zitiert – für die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, wird im Folgenden die Sigle GMS verwendet; für die *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V, die Sigle KpV; für die *Metaphysik der Sitten*, Bd. VI, die Sigle MdS. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Paginierung der Originalausgaben von 1781 („A“) und 1787 („B“) und mit der Sigle KrV zitiert.

vier Bedingungen für freies Handeln. Zunächst hätte der oder die Handelnde anders handeln können müssen als tatsächlich geschehen. Zweitens müssen die bestimmenden Gründe der Handlung in der Gewalt des oder der Handelnden liegen. Drittens muss die Handlung nicht empirisch, sondern durch die Vernunft determiniert sein. Viertens muss der oder die Handelnde durch reine praktische Vernunft – also durch das Sittengesetz – motiviert oder zumindest prinzipiell motivierbar sein. Um diese vier Bedingungen erfüllen zu können, müssen zwei weitere metaphysische Bedingungen erfüllt sein. Zum einen muss der oder die Handelnde die besondere Eigenschaft der reflexiven Kausalität oder spontanen Selbstbestimmung haben, die Kant transzendente Freiheit nennt und er als unbedingte Kausalität, die rein aus sich selbst handelt<sup>7</sup> definiert. Zum anderen müssen Handelnde und Handlung Vernunftgründe haben: Die Handlung muss das Resultat einer aus dem intelligiblen Charakter des oder der Handelnden entspringenden intelligiblen Kausalität sein. Kant meint, dass diese Bedingungen nur dann erfüllt werden können, wenn transzendentaler Idealismus vorausgesetzt wird.<sup>8</sup> Der transzendente Idealismus wird damit zur Bedingung dafür, menschliches Handeln als frei bezeichnen zu dürfen.

Für die Zwecke dieses Beitrages können alle Probleme, die die Begründungen und die Zusammenhänge dieser verschiedenen Thesen betreffen – einschließlich der epistemologischen Fragen, die von Kants Darstellung aufgeworfen werden – beiseitegelassen werden. Mir geht es hier vor allem um die besonderen metaphysischen Schwierigkeiten, die die kritische Diskussion der kantischen Freiheitslehre in den ersten Jahren der Kant-Rezeption aufdeckte. Die beiden zentralen Figuren dieser Rezeption sind Carl Christian Eberhard Schmid und Karl Leonhard Reinhold. Beide waren bekennende Kantianer, beide glaubten, dass Kants Freiheitslehre weiterer Erläuterung bedürfe, und beide widmeten sich der Überarbeitung von Kants Theorie. Ihre Schlussfolgerungen könnten jedoch unterschiedlicher nicht sein. Für Schmid muss der Gebrauch der Vernunft intelligibel bestimmt sein, und der dadurch implizierte intelligente Fatalismus – wie er ihn nennt – ist für ihn eine konsistente und für Kantianer vertretbare Position.<sup>9</sup> Für

KrV A533/B561.

7 ~~####DEVEG###~~

8 Dieses Argument formuliert Kant in der dritten Antinomie der KrV: „Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten“, so wäre die „Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmte Ursache jeder Begebenheit. Wenn dagegen Erscheinungen [als] bloße Vorstellungen [gelten], die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“, also intelligente Ursachen (A 536–537/ B 564–565).

9 „[E]s muß etwas als vorhanden gedacht werden, was zugleich mit dem Daseyn der Vernunft, d. h. mit ihrer Wirksamkeit auf Erscheinungen, auch den bestimmten jedesmahligen Grad die-

Reinhold muss Kants Theorie in Begriffen eines grundsätzlichen Vermögens zur Selbstbestimmung neu formuliert werden; ein Vermögen, bestimmte Zustände nur durch ein „So-und-nicht-anders-Wählen“ hervorzubringen. Dieses Vermögen nennt Reinhold *Willkür*, also die Macht der Wahl, die das Selbst in Bewegung setzt – und er grenzt diese wie Kant vom *Willen* ab, also dem Vermögen der praktischen Vernunft, durch das wir lediglich die moralischen Eigenschaften einer Handlung erkennen können.<sup>10</sup>

Schmid argumentiert, dass Freiheit auf bloßen Zufall reduziert und damit ihrer moralischen Bedeutung beraubt würde, wenn menschliches Handeln nicht durch intelligible Kausalität bestimmt wäre. Intelligibler Determinismus sei hingegen ausreichend für moralische Zwecke, da dieser uns zumindest aus der natürlichen Kausalität heraushebe. Reinhold, der verständlicherweise daran zweifelt, dass ein übersinnliches Reich der Moral mehr Platz bieten könnte als ein determiniertes empirisches Reich, hält dagegen, dass Freiheit ein von der praktischen Vernunft unterschiedenes Grundvermögen sei, unabhängig von den anderen intellektuellen Vermögen und nicht durch andere Grundbegriffe zu erklären – und auch nicht rätselhafter als das Vermögen der empirischen Erkenntnis: Freiheit sei völlig begreiflich.

Es ist offensichtlich, dass nicht beide Darstellungen korrekte Interpretationen der Kantischen Freiheitslehre sein können. Auch ist deutlich, wo ihre jeweiligen Schwächen liegen. Wie Andreas Leonhard Creuzer, ein Zeitgenosse Schmidts und Reinholds, bemerkte, ist die Stärke der einen jeweils die Schwäche der anderen Interpretation.<sup>11</sup> Schmidts Position erfüllt die Bedingungen der reinen Vernunft, widerspricht jedoch der praktischen. Wenn wir unmoralisch handeln, weil wir nicht anders *können*, dann können wir unser unmoralisches Handeln auch nicht

---

ses Einflusses bestimmt“ (Schmid 1790, § 260b, 358–359). Was genau dieses „Etwas“ sein könnte – und wie es wirkt – lässt die Definition des intelligiblen Fatalismus offen; diese postuliert nur, dass es sich dabei um etwas anderes handeln muss als Gebrauch der Vernunft des oder der Handelnden. Dieses Problem ist schon früher von Johann August Heinrich Ulrich angesprochen worden (1788, § 12, 34): „Ueberhaupt sehe ich gar nicht: Warum wird dieses Vermögen [der Vernunft] bey gewissen Handlungen angewendet, bey andern nicht? Entweder ist etwas vorhanden, welches einmal der Grund der Anwendung, ein andernmal den Grund der Unterlassung enthält, oder nicht. Im ersten Fall Nothwendigkeit, im andern Fall, Zufall.“

**10** „Das Positive bey der Freiheit besteht in der Selbstthätigkeit der Person beym Wollen, einer ganz besondern Selbstthätigkeit, die von der Selbstthätigkeit der Vernunft, oder durch Vernunft, genau unterschieden werden muss“ (Reinhold 1792, 281).

**11** „Frey von den Gesetzen der sinnlichen Natur glauben wir, unabhängig, von allen Gesetzen überhaupt zu seyn, ohne daran zu denken, dass die Zeitumstände, die uns manchmal einzuschränken scheinen, auf etwas intelligibles hinweisen [...], welches die Erscheinung der Sittlichkeit zu einer bestimmten Zeit unmöglich macht“ (Creuzer 1793, 198–199).

als Produkt unseres Verstandes oder seinen Gegensatz als echte Möglichkeit begreifen; und damit werden die Begriffe von Schuld und Verdienst hinfällig. Reinholds Position erfüllt die Bedingungen der praktischen Vernunft, ist jedoch nicht mit der reinen vereinbar, da die Annahme einer Ursache mit kontradiktorisch entgegengesetzten Wirkungen – die hinreichend für die Handlung A und die Handlung Nicht-A sein kann – absurd wäre. Creuzer zieht daraus einen skeptischen Schlusssatz: Schmidts und Reinholds Positionen löschen sich gegenseitig aus und wir haben keinen weiteren Grund anzunehmen, dass Freiheit wirklich sei; und dafür jeden Grund anzunehmen, dass es sich bei ihr nur um eine Täuschung handelt, die aus unserem Unwissen über die wahren Gründe für unser Handeln entspringt.

Dass sich aus Kants Theorie überhaupt zwei so gegensätzliche Interpretationen entwickeln ließen, ist erstaunlich, und daher ist zu fragen, ob und wie Kant selbst sich dazu geäußert hat. Wie er zu Reinhold stand, wissen wir aus der Mds, die mehrere Jahre nach Reinholds Beitrag veröffentlicht wurde. Dort bestreitet Kant explizit, dass *Willkür* die Wurzel unserer Freiheit sei. Für ihn ist *freie Willkür* überhaupt kein grundlegender Begriff, sondern ein abgeleiteter: Er setzt die objektive Gesetzgebung des Willens voraus und bezeichnet die bloße Möglichkeit, an der Ausführung des Willens zu scheitern.<sup>12</sup> Würde man die freie Willkür als ursprüngliche und unabhängige ansehen, müsste man nach Kant entweder vom *empirischen* Phänomen der Wahl ausgehen – als wäre die transzendente Freiheit nur von diesem abgeleitet – oder man müsste fälschlicherweise voraussetzen, dass wir Einsicht in das Vermögen der Freiheit als noumenale Wirklichkeit hätten.

Mit Schmidts Position befasst sich Kant nicht direkt und namentlich, aber es gibt eine Passage in der KpV, in der er sich der Herausforderung des intelligiblen Fatalismus stellt. Wie bereits erwähnt ist dies auch die Stelle, an der seine Vertei-

---

<sup>12</sup> Mds, VI:226–227. Eine sehr große und vieldiskutierte Frage, die sich hier stellt, ist, ob Kant damit freies Handeln in bewusstem Gegensatz zum Moralgesetz ausschließt und so schuldhaftes Immoralität verunmöglicht. Interessant ist dabei, dass dies *kein* besonderes Problem in Schellings *Freiheitsschrift* darstellt. Zur Frage, warum dies so ist, schlage ich folgende Erklärung vor: Erstens sieht Schelling zu Recht, dass Kants Behauptung, dass (i) Zuschreibungen von Willkür begrifflich von Zuschreibungen des Willens-als-Vermögen abhängen, nicht impliziert (wie Kants Kritiker annehmen) dass (ii) jede einzelne Handlung, die nicht mit dem Willen im Einklang ist, unfrei wäre; zweitens sieht Schelling auch, dass, insofern eine Erläuterung dafür, dass These (i) These (ii) nicht impliziere, benötigt wird, eine solche in Kants Lehre vom radikal Bösen zu finden ist (wie weiter unten besprochen; dort wird gezeigt, dass Schelling keine Kritik an Kants Formulierung des bloß „formellen“ Begriffs der Freiheit zu äußern hat – wohl aber an dessen Umfang).

digung der menschlichen Freiheit mit Hilfe des transzendentalen Idealismus in Schwierigkeiten gerät:

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, so fern sie mit dem Naturmechanismus, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. [...] Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligible Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, *Gott*, als allgemeines Urwesen, sei die *Ursache* auch der *Existenz der Substanz* (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie zukommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen, die Handlungen der Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, *was gänzlich außer ihrer Gewalt ist*, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. (KpV V:100–101, ~~###Merkmale im Orig.###~~)

Unter solchen Umständen wäre laut Kant ein Mensch „eine Marionette oder ein [...] Automat“, „gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre“, da zwar „die nächsten bestimmenden Ursachen [...] seiner Bewegung [...] innerlich sind“, aber „die letzte und höchste doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird“. Kant verweist ausdrücklich auf die daraus resultierende Bedrohung als „Spinozismus“ (KpV V: 102).

Die in der zweiten Kritik vorgestellte Lösung bedient sich wiederum des transzendentalen Idealismus, jedoch in anderer Form als in der dritten Antinomie der ersten Kritik. Wäre Gott der Schöpfer aller Wesen in der Sinnenwelt, so Kant, dann *würde* die Freiheit vernichtet; Erscheinungen sind jedoch das Werk menschlicher Subjekte, und die Formen ihrer Anschauung sind Raum und Zeit. Gott kann daher *nicht* die Fakten der Sinnenwelt verändern:

[D]ie Schöpfung dieser Wesen [ist] eine Schöpfung der Dinge an sich selbst, weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. (KpV V:102)

Menschliche Freiheit ist nicht *an sich* Erscheinung, aber menschliches Handeln besteht in einer Synthese aus praktischer Vernunft und Erscheinung, und wenn Erscheinungen außerhalb der Reichweite göttlicher Vorbestimmung liegen, dann gilt dies auch für menschliches Handeln. Menschliche Freiheit wird möglich durch die Abschottung der Sinnenwelt von göttlicher Einflussnahme. Der transzendente Idealismus – so wie er hier gegen den Spinozismus eingesetzt wird – strebt danach, die empirische Wirklichkeit metaphysisch von den Dingen an sich zu lösen, also von jenen Objekten der intellektuellen Anschauung, aus denen sich Spinozas Ontologie zusammensetzt. Kant argumentiert, dass, wenn die Dinge an sich die einzigen Bestandteile der Wirklichkeit wären, diese dann keine Freiheit enthalten könnte; da sie jedoch *auch* Erscheinungen sind, ist Freiheit trotz der spinozistischen Bedrohung möglich.

Die Schwierigkeit liegt dabei darin, den Sinn zu erfassen, in dem die Sinnenwelt *unsere* ist und *nicht* zu Gott gehört. Wenn wir diesem Gedanken folgen, ergeben sich mehrere Interpretationsmöglichkeiten, aber keine davon ist für Kants Theorie von Nutzen.

(i) Wenn Erscheinungen nicht durch Dinge an sich determiniert sind – nicht einmal indirekt – dann müssten sie eine Wirklichkeit *sui generis* bilden, die mit nichts außer ihr selbst verbunden ist: Dies ist Fichtes ketzerische Version des transzendentalen Idealismus.

(ii) Wenn hingegen Erscheinungen eine Unterklasse alles Existierenden sind, die sich lediglich durch ihre Abhängigkeit von unseren Wahrnehmungsformen unterscheiden, dann muss es Gesetzmäßigkeiten ihrer Beziehung zum Ganzen geben, dem sie angehören (da die Wirklichkeit als Ganze vernunftbestimmt sein muss) – und damit wären sie wieder in Spinozas einzige Substanz eingegliedert.

(iii) Wenn Erscheinungen weder eine Unterklasse einer alles umfassenden Wirklichkeit sind noch eine eigene fichtesche Wirklichkeit ausmachen, dann wäre es Kant nicht gelungen zu zeigen, dass Freiheit mehr ist als die Art und Weise, wie praktische Vernunft die Welt *repräsentiert* – und ein Spinozist müsste sich *damit* nicht weiter auseinandersetzen, da Repräsentation in Spinozas System als Funktion der Vorstellung wegerklärt werden kann.

Die Schwierigkeit, die uns hier in der Bedeutungsfestlegung des transzendentalen Idealismus begegnet (noch deutlicher zu Tage tretend in Fichtes Umdeutung desselben) ist allgemein und betrifft nicht nur die Freiheitslehre: Sind Erscheinungen nur ein *Teil* einer größeren Wirklichkeit, oder sind sie in gewisser Weise eine *eigene* Wirklichkeit? Freiheit ist, wo sie mit dem Spinozismus konfrontiert wird, jedoch der Punkt, an dem diese allgemeine Frage als Problem hervortritt. Nur für den Kontext der Freiheit muss die Lehre des transzendentalen Idealismus so formuliert werden, dass sie menschliche Freiheit garantiert – dies ist weder für den Kontext der empirischen Erkenntnis noch für den der dritten

Antinomie der Fall, da in diesen weniger bedrängten und fordernden Kontexten die Beziehung des Empirischen zum Intelligiblen oder die Zusammensetzung des Intelligiblen keiner genauen Bestimmung bedürfen.

Zusammengefasst scheint es, als würde der Vorteil, den sich Kant verschafft, indem er menschliche Freiheit auf eine intelligible Grundlage stellt, durch ein fundamentales Problem aufgehoben. Dass die intelligiblen Grundlagen menschlichen Handelns – unser intelligibler Charakter und der Gebrauch der wirkmächtigen Vernunft – *weiteren* intelligiblen Determinanten unterworfen sind, ist eine echte Möglichkeit, die durch nichts in Kants System ausgeschlossen wird; Kant gibt keinen Grund dafür an, dass der Satz vom zureichenden Grund nicht auch für die Dinge an sich gelten sollte. Und selbst wenn die praktische Vernunft uns berechtigte, diesen gänzlich allgemeinen Einwand als müßige und rein theoretische Möglichkeit abzuschreiben, so gibt es doch zwei verstärkende Überlegungen, die ihm seine Kraft zurückgeben.

(i) Erstens verpflichtet uns die Tatsache des menschlichen Bösen darauf, – wie Ulrich, Schmid und Kreuzer betonen – die intelligible Bestimmung unseres intelligiblen Handelns als eine nicht bloß begriffliche Möglichkeit anzusehen: Auf den ersten Blick wäre die natürliche Erklärung für unmoralisches Handeln – auf der Grundlage von Kants Gleichsetzung von Moral mit praktischer Vernunft und Vernunftwirksamkeit mit intelligibler Kausalität –, dass ein intelligibler Faktor unser intelligibles Handeln behindert hätte. Das wiederum lieferte einen Grund für die Annahme, dass unser Handeln in der intelligiblen Welt nicht kausal abgeschottet ist.

Zwar hat Kant eine Auffassung vom Bösen, die der Annahme eines solchen äußeren Faktors zuwiderläuft: Sein Satz vom radikalen Bösen, der behauptet, dass unsere intelligible Neigung, eigennützige Interessen der Moral vorzuziehen, in einer intelligiblen *Wahl* dieser Neigung verankert sei. Die Begründung dieses Satzes ist jedoch vollständig vom praktischen Interesse abgeleitet, nämlich unserer Praxis, einander moralisch verantwortlich zu machen; und genau die Integrität dieser Praxis ist hier in Frage gestellt. Darüber hinaus gibt Kant selbst zu, dass der Satz vom radikalen Bösen nichts erklärt, einen Regress erzeugt und damit auch nicht den Satz des zureichenden Grundes erfüllen kann.

(ii) Zweitens lässt uns Kant ratlos zurück, wenn es darum geht, eine Bestimmung des Intelligiblen zu entwerfen, die der transzendentalen Freiheit zumindest einen minimalen Halt bietet. Kant bestreitet, dass Leibniz' Auffassung der intelligiblen Welt mit menschlicher Freiheit vereinbar wäre; er betont in jedem Falle, dass die korrekte (oder zumindest plausibelste) Beschreibung der intelligiblen Welt nicht von Leibniz, sondern von Spinoza inspiriert ist – und diese, so Kant, zerstöre die menschliche Freiheit umgehend. Kant deutet seine Akzeptanz der These, dass die Frage nach der Beschaffenheit der Dinge an sich logische

Folgen für die Existenz menschlicher Freiheit hat, an, wenn er zugibt, dass der Bedrohung des Spinozismus begegnet werden muss – was er durch den transzendentalen Idealismus zu leisten versucht. Dies führt uns jedoch zu dem bereits benannten Problem.

An diesem Punkt lässt sich festhalten, dass die Schwierigkeiten von Kants Theorie in seiner zweiteiligen Auffassung von menschlicher Freiheit begründet liegen. Freiheit benötigt sowohl intelligible Kausalität, die menschliches Handeln aus dem empirischen Netzwerk der Kausalität heraushebt, als auch transzendente Spontaneität, die die Dimension der bewussten Selbstbestimmung oder der Wahl zwischen Alternativen eröffnet. Dass diese beiden Teilbegriffe der Freiheit nicht notwendigerweise harmonieren, zeigt sich in den widersprüchlichen Rekonstruktionen der kantischen Freiheitslehre bei Schmid und Reinhold. Der Grund für diese Widersprüchlichkeit der Interpretationen ist, dass Kant sich nicht dazu äußert, welche der zwei Komponenten primär ist – welche die Bedingung der anderen ist, und in welcher menschliche Freiheit letztlich besteht. Benötigen wir eine intelligible Identität, so dass wir das Vermögen zur transzendentalen Spontaneität – in der menschliche Freiheit letztlich besteht – ausüben können? Oder macht transzendente Spontaneität bloß Raum für intelligible Kausalität in der empirischen Welt, so dass Freiheit in dieser begründet liegt? Was Kant in jedem Falle braucht, ist die *Gleichsetzung* von intelligibler Kausalität und transzendentaler Spontaneität. Er ist jedoch nicht in einer Position, diese Gleichsetzung vorzunehmen, da er den Satz des zureichenden Grundes unwidersprochen als Gesetz der intelligiblen Wirklichkeit anerkennt. Letztendlich ist es also der Satz vom zureichenden Grund, der intelligible Kausalität und transzendente Spontaneität in Konflikt bringt und damit Kants Lösung des Problems der menschlichen Freiheit in Frage stellt.

Diese zugegeben grobe Charakterisierung von Kants Lösung (und ihren Problemen) lässt natürlich Raum für Gegenargumente.<sup>13</sup> Für das Folgende ist jedoch von Bedeutung, dass diese Charakterisierung im Großen und Ganzen mit Schellings Ansichten zu Kants Leistung auf diesem Gebiet übereinstimmt.

---

**13** Die deutlichste Strategie, die damit für Kants Verteidigung übrig bleibt, bestünde darin, Kant aus dem Rahmen der postkantischen Rezeption herauszunehmen und so die Last zu erleichtern, die von einer Theorie der Freiheit getragen werden muss – im Gegensatz zur Freiheitsdebatte nach Kant, in der (wie schon im Titel „Freiheitsschrift“ vorausgesetzt) das *Wesen* der menschlichen Freiheit ergründet werden soll. Für eine Verteidigung Kants, die diesen Maßstab nicht senkt, vgl. Watkins/Brewer (2012).

## 2 Schellings Begriff der menschlichen Freiheit in der *Freiheitsschrift*: Überarbeitung Kants und Erhöhung des Bösen

Schelling stimmt Kant darin zu, dass intelligibles Handeln der Schlüssel zur menschlichen Freiheit sei, und bezeichnet dies als die große Einsicht des Idealismus:

Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. [...] Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. (FS 383–384)

Er folgt Kant auch in der Zurückweisung der reinholdschen These, dass menschliche Freiheit in unbedingter Wahlfreiheit bestehe (*Gleichgewicht*, wie Schelling es nennt):

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei contradictorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe [...] schlechthin bloß, weil es gewollt wird, [...] führt [...] zu den größten Ungereimtheiten. (FS 382)

Schellings Abkehr von Kant beginnt mit seiner deutlich anderen Auffassung von dem Problem, das sich aus der Rolle des Bösen für die menschliche Freiheit ergibt. Er hält daran fest, dass – im Sinne der Freiheit – die Wahl zwischen Gut und Böse auf gewisse Weise offen sein muss, dass also beide auf gewisse Weise *echte Möglichkeiten* darstellen. Wie er es ausdrückt: „Der reale und lebendige Begriff [der Freiheit] aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey“ (FS 352); „ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen“ (FS 354); „[wenn] auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet [wird], [so verschwindet] zugleich der reale Begriff der Freiheit“ (FS 353).<sup>14</sup>

Reinholds Postulat eines Vermögens, das als solches gegenüber moralischen Unterscheidungen gleichgültig ist, scheint auf den ersten Blick diese Bedingung anzuerkennen, schließt sie jedoch tatsächlich aus (FS 354), da es nicht den Sinn

<sup>14</sup> Möglich ist, dass Schelling durch die von Franz von Baader postulierte „Polarität des Gemüths“ (in dessen Aufsatz Über den Affekt der Bewunderung und der Ehrfurcht von 1804 (in Baader 1851, 25–32) beeinflusst wurde.

erfasst, in dem das Feld der Freiheit moralisch *polarisiert* ist; das gleiche gilt für Kants rein negatives Verständnis von Wahl (die Kants Begriff der Freiheit letztlich zu einem bloß „formellen“ werden lässt, wie Schelling es ausdrückt).<sup>15</sup> Was wir für eine Lösung des Problems des Bösen brauchen, ist die Identifikation eines *positiven* Grundes des Bösen im Handelnden, um damit die Anziehungskraft des Bösen erklären zu können.

Daraus können wir ersehen, dass Kant und Schelling einen Begriff des Bösen aus ganz unterschiedlichen Gründen benötigen. Kant braucht ihn, um auch unmoralische Handlungen den Handelnden zuschreiben zu können und somit daran festzuhalten, dass Vernunft (und also auch Freiheit) auch bei Handlungen gegen das Sittengesetz ausgeübt wird. Schelling braucht ihn, um Freiheit wirklich werden zu lassen – eine Annahme, die Kant nicht akzeptieren würde. Für Kant ergibt sich die Realität der Freiheit allein aus dem Sittengesetz. Zwar folgt die Existenz des Bösen daraus indirekt, als eine Art Zusatz – denn wäre es uns nicht möglich, dem Sittengesetz zuwider zu handeln, dann könnte uns dieses Gesetz gar nicht in der bestimmten Modalität des *Sollens* gegenübertreten, die wiederum Erkenntnisgrund der Freiheit ist. Das Böse ist daher für Kant nur eine negative und indirekte Bedingung menschlicher Freiheit und gehört nicht zum Begriff der Freiheit selbst – im Gegensatz zu Schelling.

Diese theoretische Differenz impliziert auch unterschiedliche Ansichten dazu, was eine Theorie des Bösen leisten muss. Sowohl Kant als auch Schelling behaupten, dass die Existenz des Bösen auf einen in dem oder der Handelnden zu verortenden und nicht-empirischen Grund für die Nichtübereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz verweise. Für beide muss das Böse einen intelligiblen *locus* haben und beide bestreiten, dass es ein Teil unserer empirischen Natur sei.<sup>16</sup> Für Kant bedeutet dies bloß, dass wir eine *Repräsentation* für den Grund des Bösen benötigen, die uns erlaubt, Handelnde auch für ihre unmoralischen Handlungen verantwortlich zu machen. Für Schelling muss eine solche Erklärung das Böse jedoch in dem viel substanzielleren Sinne begreiflich machen, dass wir uns zu ihm hingezogen fühlen, etwas, das der Begriff der Neigung nicht erklären kann. Daher kann er auch nicht einfach Kants Theorie des radikal Bösen übernehmen: Auch, wenn letztere in sich schlüssig ist, so kann sie doch nicht das leisten, was Schelling von ihr erwartet.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> FS 347, 349, 351.

<sup>16</sup> FS 372 und Kants *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (VI:34–35). Schelling spricht (FS 390) von „der bösen Neigung“, diese ist jedoch abgeleitet.

<sup>17</sup> Es ist nicht ganz klar, was der Schelling der *Freiheitsschrift* von Kants Theorie des radikal Bösen hält. Er bemerkt: „Daß aber gesagt wird, das vernünftige Princip sey im Bösen unwirksam,

Der zweite und ähnlich deutliche Aspekt von Schellings Abkehr von Kant ist dessen vollständige Identifizierung von menschlicher Freiheit mit intelligibler Notwendigkeit:

Das intellegible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist. (FS 384)

Dies wirft direkt zwei weitere Fragen auf: Kann diese Modifizierung der kantischen Theorie aus der Freiheitslehre heraus motiviert werden oder ist sie bloß ein Abbild von Schellings allgemeinen metaphysischen Differenzen mit Kant, seiner Wendung vom subjektiven zum absoluten Idealismus? Und wenn dies Schellings Ansicht ist, hat er sich damit nicht auch den intelligiblen Fatalismus angeeignet, den Kant (aus guten Gründen) zu vermeiden suchte?

Schelling beschreibt seine Gleichsetzung von Freiheit mit absoluter Notwendigkeit nicht als eine direkte Folge des kantischen Freiheitsbegriff in Kants eigenen Worten, sondern „so [...] wie wir glauben, daß er, um vernünftig zu seyn, ausgedrückt werden müsse“ (FS 384). Er meint also, dass seine Innovation aus der kantischen Freiheitslehre motiviert ist. Warum ist er davon überzeugt?

Dazu müssen wir uns dem Alles-oder-nichts-Charakter des Freiheitsproblems in Kants Formulierung zuwenden. Für Kant sind die einzigen Optionen Spinozismus oder transzendentaler Idealismus, und aus den daraus erwachsenden Schwierigkeiten können wir ersehen, warum Schellings Überarbeitung seiner Theorie unvermeidlich erscheint, sobald wir akzeptieren, dass Freiheit einen intelligiblen Grund braucht. Ich habe bereits zwei Interpretationsweisen für diesen transzendentalen Idealismus skizziert. Wenn die erste, fichtesche Interpretation eine Sackgasse ist, wie Schelling meint (aus Gründen, die mit der allgemeinen Metaphysik zu tun haben: für ihn umfasst die *Wissenschaftslehre* nur und höchstens eine subjektive Komponente der Systemphilosophie) dann bleibt nur die zweite, spinozistische. Diese hat zerstörerische Wirkung auf die Freiheit, insofern die Existenz in Gott Individualität auslöscht. Schelling ist sich

---

ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus?“ und verortet damit das Böse in einem intelligiblen Willen: „Will es unwirksam seyn, so liegt der Grund des Bösen in diesem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit“ (FS 372). Dies könnte auf Kant verweisen; Schelling sagt jedoch nicht, was er von dieser Willenszuschreibung hält, sondern geht direkt weiter zur Ableitung der Notwendigkeit eines „zweifachen Willens“. An anderer Stelle (FS 388) wird der Gedanke „einer transzendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That“ wiederum Fichte zugeschrieben und behauptet, das eine solche bei Kant – zumindest „in der Theorie“ – nicht vorkäme.

freilich dieser Kritik an Spinoza bewusst – die auf Leibniz zurückging, aber ihre neueste und kraftvollste Formulierung in Jacobis Nihilismusvorwurf gegen den Rationalismus gefunden hatte –, und er gesteht ihr eine gewisse Berechtigung zu. Aber ihm zufolge hatte Jacobi die Quelle der Bedrohung falsch eingeschätzt: Sie kommt nicht aus Spinozas Monismus oder seinem Pantheismus (der potenziell nihilistisch sei), sondern aus der „Leblosigkeit“ von Spinozas Substanz und dem entsprechend mechanistischen Charakter von dessen Weltordnung – Eigenschaften, welche für Schelling nicht notwendig an Spinozas Monismus als solchem hängen. Wenn also – wie Schelling glaubt – Spinozas System umgestaltet und „spiritualisiert“ werden kann, dann kann die Welt als Totalität der Dinge an sich in einer Art und Weise neu begriffen werden, die Individualität begründet und nicht auslöscht.<sup>18</sup> Wenn dem so ist, dann ist die einzig vernünftige Strategie zur Weiterentwicklung von Kants transzendentalen Idealismus, Raum für menschliche Freiheit durch die Existenz des Individuums in Gott zu schaffen, von dessen intrinsischer Freiheit sich die menschliche dann ableite: „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?“ (FS 339)

Was die zweite Frage angeht, die durch Schellings Gleichsetzung von Freiheit und absoluter Notwendigkeit aufgeworfen wird – das Problem des intelligiblen Fatalismus –, so meint Schelling auch hier nicht, dass er mit Kant gebrochen hätte, und die Gründe hierfür lassen sich wiederum gut nachzeichnen.

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als wäre Schelling mit seiner Rede von „innerer Notwendigkeit“ zu Leibniz' *automaton spirituale* zurückgekehrt, das Kant noch lächerlich gemacht hatte. Schelling erklärt jedoch, warum dem nicht so sei. Der nicht-empirische Determinismus und die „absolute Notwendigkeit“, die er postuliert, seien schlicht und einfach Selbstbestimmung; aus dem gleichen Grund, aus dem die intelligible Basis des freien Handelns einfach *Tun* sei:

[D]ie einzelne Handlung [erfolgt] aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit [...]. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todttes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm

---

**18** FS 340–347. Schelling behauptet hier, dass Kant fälschlich den Spinozismus als solchen – also in Kants Verständnis als „rein formellen“ – als der Freiheit entgegengesetzt angesehen hätte. Laut Schelling ergibt sich das eigentliche Problem erst dann, wenn das Böse als Voraussetzung der Freiheit aufgefasst wird.

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*; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder das andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigene That; Bewußtsein ist Selbstsetzen – aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. (FS 384–385)

Schelling behauptet hier, auf Fichte verweisend, dass der intelligible Ursprung der Freiheit kein „totes Sein“ sei, ein „in Ansehung des Menschen bloß gegebenes“. Stattdessen sei er „~~ein~~ <sup>reales</sup> ~~selbst~~ <sup>Ur- und Grundwollen</sup> ~~erzeugtes~~ ~~Selbstsetzen~~“, „ein ~~ursprüngliches und fundamentales~~ ~~Wollen~~, dass sich selbst ~~erschafft und Grund~~ ~~aller seiner~~ ~~Wesenheit~~ ist“. <sup>zu</sup> <sup>Etwas</sup> <sup>macht</sup> <sup>und die</sup> <sup>Basis</sup> Intelligibler Fatalismus – oder „~~Prädestinismus~~“<sup>20</sup>, wie Schelling ihn nennt – wird dadurch vermieden, dass der Ursprung der Freiheit in der Tat verortet wird und nicht in einer bereits existierenden geistigen Substanz. Das kantische Element der Spontaneität und transzendentalen Freiheit bleibt in Schellings fichte-anisierter Version der Lehre vom intelligiblen Selbst erhalten insofern das „Ich tue“ in der Tat, die ich bin, enthalten ist. <sup>Prädestination</sup>

Nach Schelling lässt sich also das Problem des intelligiblen Fatalismus lösen, indem man die Annahme, dass das selbstbestimmte Handeln irgendetwas anderes sei als der intelligible Charakter des oder der Handelnden, zurückweist: Diese Unterscheidung – die Kant beibehält, und die sich in Schmidts und Reinholds gegensätzlichen Interpretationen von Kants Freiheitslehre widerspiegelt – wird damit aufgelöst. Und da Schelling als Kritiker von Fichtes Idealismus sich nicht auf dessen *Wissenschaftslehre* als Grund für seine Gleichsetzung des Selbst mit der Tat berufen kann, muss er zeigen, dass sein überarbeiteter Spinozismus für diese Identifikation Raum lässt.

Die Aufgabe, die Kant Schelling hinterlassen hat, und die Schellings Überarbeitung von Spinozas System ihre Form gibt, besteht aus drei Elementen. Zunächst muss Kants Theorie des radikal Bösen so geändert werden, dass sie die Existenz des Bösen in dem starken Sinne erklären kann, wie Schelling ihn voraussetzt. Zweitens muss gezeigt werden, dass die Totalität des Wirklichen von der Art ist, dass sie freie Subjekte enthalten und diese mit Freiheit ausstatten kann – wenn der Verweis auf das Intelligible das Problem der menschlichen Freiheit lösen helfen soll, und wenn der handelnde Mensch nicht von der Totalität

19 ~~###DELEG### [Anm. an Red.: im Original ohne Quellenangabe, hier von mir also vom engl. Text herübersetzt]. / FS 386.~~

20 ~~###DELEG### [Anm. an Red.: für die Verwendung des Begriffs „Prädestinismus“ habe ich keine Belege bei Schelling, aber bei Krause (1822) gefunden – möglicherweise könnte man dies auch able]. / FS 387.~~

der Wirklichkeit isoliert werden kann, wie es Kants transzendentaler Idealismus vorschlägt – und dies hatte Spinoza nicht getan (jedenfalls nicht so, dass es Kants Zurückweisung des Spinozismus rechtfertigen würde). Drittens müssen Kants Schwierigkeiten bei der Vereinigung des intelligiblen Charakters mit transzendentaler Spontaneität überwunden werden.

### 3 Ein Problem für Schellings Spinozismus: Woher kommt das Endliche?

Zu diesen Elementen muss ein viertes hinzugefügt werden, das, obwohl es nicht explizit zur Agenda der *Freiheitsschrift* gehört, Schelling im Jahre 1809 unzweifelhaft beschäftigte und für meine Rekonstruktion seiner Absichten wichtig ist. Es handelt sich dabei um das Problem der *Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen* – die Frage, wie es eine Welt der endlichen Dinge sozusagen als Zusatz zum Absoluten geben kann, eine Frage, mit der Schelling sich schon 1801–1804 auseinandergesetzt hatte, als er versuchte, einen spinozistischen und postkantischen Idealismus zu formulieren.<sup>21</sup>

Karl August Eschenmayer, ein Anhänger von Schellings *Naturphilosophie*, der jedoch Zweifel an dessen Identitätsphilosophie hatte, betonte die Wichtigkeit dieser Frage in seiner Schrift *Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie* von 1803. Dort argumentierte er, dass diese Frage für die Alternativen einer entweder wissenschaftlichen (Schelling) oder glaubensphilosophischen (Eschenmayer) Lösung des Problems des Absoluten entscheidend sei.<sup>22</sup> Die Frage hatte Schelling selbst bereits zu verschiedenen Gelegenheiten behandelt. In der *Allgemeinen Deduktion* von 1800 beantwortete er die Frage nach dem Ursprung des Endlichen aus dem Unendlichen durch den Verweis auf ein unendliches Streben der Natur nach der Rückkehr zur ursprünglichen Identität, woraus sie durch eine ursprüngliche Teilung gerissen wurde – die dort jedoch unerklärt blieb.<sup>23</sup> In der *Darstellung* von 1801 wurde diese Frage wiederum aufgeworfen und auf komplexe, zweiteilige Weise beantwortet, indem er auf der einen Seite die Annahme

<sup>21</sup> Bemerkenswert ist, dass zwei Probleme, die nicht gleich schwierig sind – „Wie ist Endliches überhaupt möglich, wenn das Unendlich alles ist?“ (die etwas leichter zu beantwortende Frage) und: „Wie kann das Endliche aus dem Unendlichen abgeleitet werden?“ (die schwierigere Frage) – in der folgenden Diskussion nicht getrennt behandelt werden (vgl. wiederum Franks 2005).

<sup>22</sup> Eschenmayer (1803), §§ 70–78.

<sup>23</sup> ~~Fichte (1800), § 7.~~

↗ Schelling, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* (1800), § 7, Schelling (1856-61), Abt. 1, Bd. 4, 6-7).

zurückwies, dass „diese absolute Identität aus sich selbst herausgetreten sei“<sup>24</sup>, und er andererseits die Trennung des Individuums vom Absoluten in der Reflektion relativierte, die sich bereits aus dem Zentrum des Absoluten zurückgezogen hatte.<sup>25</sup> In *Bruno* (1802) wandte Schelling eine ähnliche, wenn nicht gar die gleiche Strategie an, insistierte wiederum, dass das Endliche im Unendlichen enthalten sei und verwies die Eigenartigkeit des Endlichen an dessen *Perspektive*.<sup>26</sup> Diese Lösung wirft nun ihrerseits die Frage auf, ob sie die Wirklichkeit des Endlichen zu einer bloßen Repräsentation reduziert. Ist die Existenz des Endlichen nicht mehr als die (Mis-)Repräsentation seiner Existenz? Schellings Antwort ist unklar: Er sagt, dass das Endliche eine durch das Absolute gegebene Möglichkeit aktualisiere, sich selbst als Eigenständiges zu betrachten (oder zu „setzen“). Ob dies es dem Endlichen erlaubt, in einem nicht-repräsentativen Sinne zu existieren – und ob damit die „Aktualisierung“ oder Selbstsetzung-als-Endliches eine robuste Lösung des Nihilismusproblems bietet – ist unsicher. Ähnlich unklar ist es, wie das Absolute, wenn es als absolute Identität und absolute Vernunft aufgefasst wird, seinen Modi oder „Inhalten“ auch nur die bloße Idee der eigenständigen Existenz vermitteln kann, Raum für ihre Formation schaffen kann (so wie es vermutlich zur besagten Selbstsetzung nötig ist) oder überhaupt eine Entität zur Aktualisierung dieser Idee befähigen kann. Dies ist der Schwerpunkt von Eschenmeyers Widerspruch. Schellings Replik in *Philosophie und Religion* (1804) ist wiederum nicht frei von Zweideutigkeiten. Er erklärt unvermittelt, dass es *keinen* gleichmäßigen Übergang zum Endlichen gebe, das er nun als Resultat eines *Abfallens* beschreibt, in dem die Welt, als Gegenbild des Absoluten, nicht auf dessen Absonderung beruht, sondern auf einem Abfall des Endlichen vom Absoluten.<sup>27</sup> Es bleiben doch Zweifel. *Philosophie und Religion* kann entweder als Wiederholung der Thesen der *Darstellung* mit einem anderen Vokabular gelesen werden oder als gänzlich neue Lehre. Wenn der Abfall wirklich eine neue Lehre ist, dann bleibt doch unklar, warum er – im Gegensatz zur 1800 vorgeschlagene-

Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801),  
§14, Schelling (1856-61), Abt. 1, Bd. 4, 120.

24 ~~###BELEG###~~.

, Schelling (1856-61), Abt. 1, Bd. 4, 119-20 u. 125-128.

25 Vgl. §§ 12–14 und §§ 26–30 der *Darstellung meines Systems der Philosophie*, ~~Fichte (1801)~~. Individuelles Sein *qua* Nicht-Identität mit dem Absoluten ist nicht ganz grundlos und in dieser Hinsicht ist es auch nicht willkürlich. Es ergibt sich aus der perspektivischen Verwandlung der „quantitativen Differenz“, welche dem Absoluten innewohnt. Diese Verwandlung ist jedoch selbst willkürlich in dem Sinne, dass sie vom Standpunkt der Vernunft aus falsch erscheint ~~###Anm. d. Übers., die Formulierung ist so in den Paragrafen, auf die hier verwiesen wird, nicht zu finden###~~. Die letzte Bemerkung in § 30 suggeriert, dass Schelling die Frage *nicht* für vollständig beantwortet hält.

26 ~~Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, Fichte (1802) (hier wird verwiesen auf die englische Übersetzung Schelling 1984, 149, 150 u. 158, 159).~~

27 ~~Philosophie und Religion, Schelling (1804)~~, Abt. I, Bd. 6, 38.

1865-61

, Schelling (1856-61), Abt. 1, Bd. 4,  
249-50 u. 257-259.

: „In Bezug auf die absolute Identität ist keine  
quantitative Differenz denkbar“ (§25), Schelling  
(1856-61), Abt. 1, Bd. 4, 125.

nen „ursprünglichen Teilung“ und den perspektivischen Thesen aus der *Darstellung* und aus *Bruno* – eine vollständige Lösung bieten soll, wo doch die Doktrin des Abfalls sich weiterhin genau zwischen der Ablehnung der Frage und dem Versuch einer Antwort bewegt.

Dieses Problem lässt sich auch als Nachfolgeproblem von Kants transzendentalen Idealismus begreifen. Kants Schwierigkeit, den Erscheinungen genügend Autonomie zuzugestehen, um Freiheit möglich zu machen (ohne sie zu einer Wirklichkeit *sui generis* werden zu lassen, die die Dinge an sich verdrängte), wird für Schelling zur Aufgabe, ein Gleichgewicht zwischen dem Anspruch des Absoluten auf die Wirklichkeit und dem der endlichen Wesen und Dinge zu schaffen. Dieser ontologische Wettkampf – auf einem ganz allgemeinen metaphysischen Niveau – wird wiederum ausgelöst und bedeutsam durch seine Implikationen für die menschliche Freiheit. An dieser Stelle könnten die Verteidiger Kants durchaus einwenden, dass Schellings spinozistische Wende durch ihr Unvermögen, die Welt als Ort endlicher Handlungen begreiflich zu machen, ohne sich auf einen Dualismus unvereinbarer Perspektiven zu berufen, nicht geleistet hat, was sie versprochen hatte: Die Schwierigkeiten des transzendentalen Idealismus sind lediglich in neuer Gestalt wieder aufgetaucht, als Bestätigung der kantischen Doktrin, dass Behauptungen über die Erkenntnis des Unbedingten, selbst, wo sie sich nicht in Widersprüchen verfangen, notwendigerweise für die Zwecke des *menschlichen* Verstandes nutzlos sind.

Daher scheint es, als müsste zur Ableitung des Endlichen im Kontext einer postkantischen und postspinozistischen Metaphysik noch mehr gesagt werden. In der *Freiheitsschrift* suggeriert Schelling, dass abgesehen vom weiter ungelösten Problem der Freiheit und des Bösen mit dem Idealismus alles in Ordnung sei – ja vielleicht sogar, dass er selbst das Problem 1804 in *Philosophie und Religion* gelöst hätte. Wie dem auch sei – das heißt, unabhängig davon, ob seine Theorie von 1804 adäquat ist, und unabhängig davon, was er selbst von ihr hält – werde ich im Folgenden darlegen, dass die *Freiheitsschrift* eine andere und überzeugendere Lösung des Endlichkeitsproblems anbietet.

## 4 Die Metaphysik der *Freiheitsschrift*: Theogonie und die Schöpfung freier Wesen

Wir haben bereits gesehen, welche Gestalt die Lösung haben muss, aber was ist ihr Inhalt? Es folgt eine extrem verdichtete Formulierung der Metaphysik der *Freiheitsschrift*. Sie lehnt sich an Plotin und Jakob Böhme an und hat die Form einer Theogonie:

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. [...] Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selber zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h., die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist aber für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist [...]. Dieses ist an den Dingen die unergründliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. (FS 357–360)

der nie aufgehende Rest

Schelling beginnt mit der Unterscheidung des Wesens „sofern es existiert“ vom „Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“<sup>28</sup> und behauptet, dass diese Unterscheidung auf alle Wesen und Dinge – auch Gott – angewendet werden müsse. In Bezug auf Gott müssen wir also seine Existenz *als* Gott vom Grund seiner Existenz unterscheiden – wobei letzterer, so Schelling, als unbestimmter, objektloser Willen oder Verlangen aufgefasst werden solle. Das implizite Objekt dieses ursprünglichen Willens oder Verlangens – der erste Ursprung, den es aus sich selbst zieht – ist Erkenntnis und Selbstbewusstsein, das Wissen um sich selbst als Existierendes, als erschaffene Einheit. Mit dem Abschluss dieser Entwicklung erhalten wir Gott als Gott. Der Grund der Existenz Gottes ist jedoch in diesem Prozess weder erschöpft noch aufgehoben worden – Schelling nennt es „unteilbares Übriges“, und es besteht als Grund, der Gott seinem Sein als Gott gibt. ###vorigen Satz prüfen### Gott hat damit interne Komplexität und umfasst zwei Prinzipien, eines rational und eines vorrational; Prinzipien des Lichtes und der Dunkelheit, wie Schelling sie nennt.

Wäre Schelling ein Theist, dann wäre sein nächster Schritt die Schöpfung von Mensch und Welt als eigenständige Materie; dies setzte jedoch den Gebrauch von Gottes Willen und Urteil voraus (so wie es Leibniz annimmt) und machte damit, nach Schelling, die Probleme der menschlichen Freiheit und des Bösen unlösbar. In seiner pantheistischen Auffassung jedoch entstehen Mensch und Welt nicht aus einem besonderen Schöpfungsakt, sondern aus Gottes Selbstschöpfung – ihr Dasein ist in Gottes Werden impliziert, und Gott kann sich nicht ohne Mensch und Welt vollenden. Dies bedeutet jedoch – ein zentraler Punkt in Schellings Theorie des Bösen –, dass die gleiche Dualität der Prinzipien, wie wir sie in Gott finden, Prinzipien des Lichtes und der Dunkelheit, Unterscheidung von Existenz und Grund der Existenz, auch im Menschen und anderen Wesen vorhanden sind –

<sup>28</sup> FS 357.

^ [New footnote:] FS 359.

allerdings mit dem Unterschied, dass, was in Gott (einer notwendigen Einheit) unteilbar ist, im Menschen voneinander getrennt werden kann. Und dies eröffnet die Möglichkeit des Bösen: Ein Zustand, in dem die Prinzipien getrennt sind und das irrationale Prinzip der Dunkelheit ein eigenständiges Sein beansprucht. Das Böse besteht darin, sich selbst willentlich eine von Gott unabhängige Existenz zusprechen zu wollen. Schelling verortet daher das Böse, genau wie Kant, in ~~den Neigungen~~ des Individuums. Und die Bestimmung dieser ~~Neigungen~~ – die Entscheidung des Individuums zwischen Gut und Böse – findet dort statt (gemäß der fichteschen Auffassung von Wesen des Seins als dem einer Tat), wo das Individuum zur Existenz kommt: Nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit.

der Gesinnung

Gesinnung

Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen – (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) –; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als einer der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfasslich diese Idee der allgemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. (FS 385–386)

## 5 Die Strategie der *Freiheitsschrift*: Analyse und Interpretation

Die vorhergehenden Ausführungen sind eine sehr komprimierte und unvollständige Zusammenfassung, in der zwei verdichtete Zitate Schellings die Hauptlast tragen; aber diese Zusammenfassung genügt doch, um herauszuarbeiten, wie die *Freiheitsschrift* eine komplexe Lösung der vier eingangs benannten Problemstellungen bietet. Ich habe dargelegt, dass Schelling

- (1) einen positiven Grund des Bösen zu identifizieren sucht;
- (2) erklären will, wie Individualität in Gott existieren kann;
- (3) erklären will, wie intelligible Notwendigkeit mit spontaner Selbstbestimmung zusammenfallen kann;
- und (4) die Möglichkeit einer endlichen Welt beschreiben will.

Er löst diese scheinbar voneinander unabhängigen Probleme, indem er sie im Zusammenhang zu begreifen sucht und dadurch miteinander verknüpft. Die Wirklichkeit des Bösen scheint nicht nur für Kant, sondern für jegliche Metaphysik ein unlösbares Problem darzustellen, aus den Gründen, die Schelling am Anfang der *Freiheitsschrift* darlegt – kurz gesagt, weil das Böse auf keine in sich stimmige Weise in die Struktur des Seins integriert werden kann (zumindest nicht so, wie die Philosophen bis Schelling Sein aufgefasst haben). Die Existenz der endlichen Welt scheint auf der anderen Seite ein unlösbares Problem für den Monismus darzustellen, solange das Absolute als absolute Identität verstanden wird – das Problem, das Schellings Identitätsphilosophie ungelöst gelassen hatte. Wenn jedoch die Existenz des Bösen und die Existenz der endlichen Welt *zusammen* als miteinander verbundene Primärdaten für metaphysische Spekulation herangezogen werden, ergibt sich eine Grundlage für Schellings Darstellung der Selbstschöpfung Gottes (und unserer Schöpfung in und mit Gott), durch die die diesen jeweilig zugehörigen Probleme gelöst werden. (Ad 4:) Im menschlichen Bösen entdecken wir den Grund für eine Welt der endlichen Dinge, insofern die Struktur der freien menschlichen Persönlichkeit – ihre Einheit entgegengesetzter Prinzipien – einen Grund für die Existenz der endlichen Welt intelligibel macht. Wir verstehen nun, weshalb das Problem der endlichen Welt für das System der absoluten Identität undurchdringbar blieb und dieses in Widersprüche trieb, und weshalb die Doktrin des *Abfalls* in *Philosophie und Religion* – wenn sie in vorausschauendem Bezug auf die *Freiheitsschrift* gelesen wird – im Gegensatz zu Schellings früheren Schriften als Lösung gilt. (Ad 1:) Diese Begründung<sup>29</sup> impliziert Wirklichkeit und Notwendigkeit des Bösen, ohne Gott zu dessen Quelle zu machen oder in Gnostizismus zu verfallen.<sup>30</sup> (Ad 3:) Wenn die Schöpfung des menschlichen Subjekts aus Gott Gottes Selbstschöpfung rekapituliert und mit dieser gar als Unterklasse zusammenfällt, dann wird die Identität von Sein und Tun, von intelligiblen Charakter und Spontaneität, wie sie in Gott vorgefunden wird, auch im menschlichen Individuum reproduziert. Damit ist die problematische Dualität der kantischen Freiheitslehre, wie sie sich im Gegensatz von Reinhold und Schmid spiegelt, ausgemerzt. Gleichzeitig hat Schelling damit intelligible Kausalität vor dem intelligiblen Fatalismus beschützt, ohne sich auf ein nicht-deterministisches Wahlvermögen zu berufen.<sup>31</sup> Da der Mensch in und

---

<sup>29</sup> Und nicht Endlichkeit als solche, FS 372.

<sup>30</sup> Die letztgenannte Option wird in FS 354 zurückgewiesen.

<sup>31</sup> Dies muss sogleich als offen diskutierte Frage gekennzeichnet werden. Das komplexe Problem der Charakterisierung des ursprünglichen Tat-Seins des Selbst im Hinblick auf die Debatte zwischen Determinismus und Indeterminismus, in der manche Kommentare suggerieren, dass

mit Gottes Selbstschöpfung entsteht (und nicht wie bei Leibniz Resultat eines Schöpfungsaktes ist), sind wir auch nicht Gottes Determination unterworfen; stattdessen haben wir an Gottes dynamischem und kreativem, selbstindividualisierendem Wesen Anteil. (Ad 2:) Dadurch lässt sich auch erklären, wie freie Individualität in Gott zu finden ist, wodurch sich wiederum Jacobis Nihilismusvorwurf zurückweisen lässt.

Wenn wir nun annehmen, dass es sich hierbei um eine korrekte Analyse von Schellings Strategie handelt, so bleibt noch die Frage nach ihrer Letztbegründung. Die *Freiheitsschrift* kann so verstanden werden, dass sie die Struktur der freien menschlichen Persönlichkeit – und nicht bloß die Struktur des theoretischen und praktischen Selbstbewusstseins, die zwar zu ihrem Kern gehört, aber sie nicht als Ganzes ausfüllt – als Leitprinzip der Metaphysik setzt.<sup>32</sup> Die Struktur, die Schelling im Menschen findet und auf Gott überträgt, ist *bedingte Autonomie* oder in Schellings Worten „derivirte Absolutheit“ (FS 347), und genau diese soll durch die asymmetrische Paarung aus Existenz und Grund-der-Existenz erklärt werden. In der *Freiheitsschrift* gelangt Schelling nicht auf epistemologischem oder direktem theoretisch-metaphysischen Wege zu dieser Auffassung,<sup>33</sup> sondern durch Extrapolation dessen, was Kant den praktischen Standpunkt nennen würde. Diese Extrapolationen sind jedoch nicht bloße „praktische Erkenntnisse“ im Sinne von Postulaten, die durch ihre Funktion für die praktische Vernunft bestätigt werden – so wie sie Kants Moralthologie ausmachen.<sup>34</sup> Schellings Argument von der Praxis zur Theorie sollte stattdessen mit den Begriffen erfasst werden, die Paul Franks als allgemeinen Weg zum Verständnis der Entwicklung des Deutschen Idealismus vorschlug. Franks argumentiert, dass Kants Deduktion des Sittengesetzes in der zweiten *Kritik*, sein Begriff vom Faktum der Vernunft, eine Blaupause für den Deutschen Idealismus sei, der die Strategie übernimmt, einen ontischen Grund – im Deutschen Idealismus: die Wirklichkeit des intelli-

---

Schelling hier den Indeterminismus wieder einberufe, kann für unsere Zwecke unbeachtet bleiben; vgl. dazu Kosch (2006), Kap. 4, u. O'Connor (2013). Ich meine, dass die Unterscheidung auf der hier relevanten Ebene keine sinnvolle Verwendung haben kann; zumindest kann sie nicht die Prozesse in Gang setzen oder die Schwierigkeiten hervorrufen, die entstehen, wenn der Indeterminismus auf nicht-absoluten Ebenen bejaht oder verneint wird.

~~32 Vgl. auch die *Weltalter* von 1813, hier wird verwiesen auf die englische Übersetzung Schelling (1997), 114–117 u. 120.~~

~~33 Diese Einschränkung ist wichtig, da diese Unterscheidung auch auf anderen Wegen begründet werden kann, wie es Schelling in den *Weltalter*-Schriften tut.~~

~~34 Schelling wies die Strategie, die Wahrheit eines metaphysischen Systems von seiner praktischen Rolle in der moralischen Bestimmung des Willens abhängig zu machen, zurück und betrachtete sie als Verunreinigung der fichteschen Philosophie.~~

Nichtnotwendigkeit (begründet im eigenen Willen), sich im Einklang mit dem Sittengesetz zu bestimmen,

giblen Grundes der Welt, das *ens realissimum* – aus einem epistemischen Grund, nämlich unserem Bewusstsein der Normativität der reinen Vernunft, herzuleiten.<sup>35</sup> In diesem Sinne kann zu Schelling gesagt werden, dass er in der *Freiheitschrift* die Aufgabe der zweiten Kritik auf modifiziertem und erweitertem Grund wiederholt: Während Kant in der Deduktion seine Primärdaten einzig auf die (normativ-positive) Achtung für das Sittengesetz beschränkt und so (genau wie er es zur Begründung des Sittengesetzes braucht) die Behandlung des Bösen in einen sekundären Kontext verlagert, nimmt Schelling das Böse in seine Primärdaten auf. So ist das Böse nicht Abwesenheit, sondern Inversion oder Verneinung von Normativität. Schellings epistemische Grundlage des Ontischen ist somit nicht bloß einseitiges Bewusstsein von Verpflichtung als Ehrfurcht vor dem Sittengesetz, sondern ein komplexes doppeltes Bewusstsein; einerseits von der Ehrfurcht vor dem Sittengesetz und andererseits die ~~nicht notwendige Bestimmung seiner selbst (begründet im eigenen Willen) im Einklang mit dem Sittengesetz~~, die aus dessen Zurückweisung folgt ~~###Anm. d. Übers.: das Original ist mir an dieser Stelle unverständlich geblieben, ich habe den Satz so getreu wie möglich übersetzt###~~. Auf dieser Grundlage wird Kants Verständnis der menschlichen Freiheit überarbeitet, während das radikal Böse auf eine tiefere Ebene verschoben wird: Es ist nicht länger eine theoretische Annahme mit unterstützender, regulativer Bedeutung, sondern ist jetzt Teil des faktisch (im kantischen Sinne) normativ Gegebenen. Kants Faktum der Vernunft wird so bei Schelling zum Doppelfaktum aus Vernunft und entsprechender Unvernunft, mit allen daraus resultierenden metaphysischen Unterschieden. Die Ableitung der allgemeinen Metaphysik aus dem praktischen Standpunkt gründet sich damit auf praktische Wahrnehmung im Sinne der Erkenntnis unserer eigenen intelligiblen Kausalität.

Die Eigenschaft dieser Gegenüberstellung von Gut und Böse, die ihr eine herausgehobene Rolle im Gebäude der Metaphysik gibt, ist die Asymmetrie ihrer jeweiligen Beziehung zur Vernunft: Wie Kants Analyse ergibt, ist das Gute das, was ein Handlungsgrund sein *muss*, während das Böse das ist, was kein Handlungsgrund sein *kann*. Die Wahl zwischen Gut und Böse ist damit überhaupt keine echte Wahl, und doch stehen wir ihr als einer Wahl gegenüber; was bedeutet, dass die Grenze des Raums der Gründe nicht die Grenze dessen bestimmt, was wir als wirklich erleben. Die Paarung aus Gut und Böse – eins innerhalb des Raums der Vernunft, das andere außerhalb, und doch beide untrennbar vereint – versieht Schelling mit der begrifflichen Form, die uns zum Verständnis des Seins als solchem führt, der Dualität aus Grund und Existenz: Es wird angenommen, dass das Sein als solches die Form und den Charakter des Gegensatzes von Gut

35 Franks (2005), Kap. 5.

und Böse habe. Da der Gegensatz von Gut und Böse ein Gegensatz von Vernünftigem und Nicht-Vernünftigem ist, hat Schelling damit die spekulative Philosophie über den Satz des zureichenden Grundes hinausgetrieben – was bedeutet, dass jenes Prinzip, das in seiner unbeschränkten Form die ursprüngliche Bedrohung der menschlichen Freiheit war, und das Kant durch den transzendentalen Idealismus nur aufheben wollte, jetzt durch Schelling entwaffnet worden war. Letztlich wurde dies durch Schellings Umdeutung der menschlichen Freiheit als etwas, das sowohl Gut und Böse als auch die Negation des Satzes vom zureichenden Grund umfasst (und damit immun gegen jeden Versuch, menschliche Freiheit mit Hilfe dieses Satzes zu leugnen, ist), erreicht.<sup>36</sup>

Ich will noch deutlicher machen, wie der Gegensatz von Gut und Böse in gewisser Weise die Entfremdung oder Uneinigkeit innerhalb des Seins ausdrückt – oder indirekten Zugang zu ihr erlaubt. Diese wird von Schelling durch seine Unterscheidung von Existenz und Grund ausgedrückt. Diese Unterscheidung, an der das ganze Argument der *Freiheitsschrift* hängt, verlangt nach einer Veränderung unserer ontologischen Rede und wird in revisionärer Absicht gemacht. Als wollte er diesen noch unterstreichen, deutet Schelling an, dass der Grund der Existenz mit Nichtsein verunreinigt ist; dass ihm also Existenz oder Sein nicht eindeutig zugeschrieben werden kann. Schellings These zum Seinsbegriff ist daher nicht einfach, dass das Sein grundverschiedene Typen habe (ähnlich der Unterscheidung von Natur und Geist, oder von Möglichem und Wirklichem): Das Sein enthalte eine in einfachen ontologischen Behauptungen verborgene Komplexität und begriffliche Undurchschaubarkeit, so dass die Rede davon, dass etwas *einfach* existiere oder Sein besitze, unvollständig sei. Die Annahme, dass Existenz als solche transparent und nicht komplex sei, zeigt sich unter anderem in gewöhnlicher Erkenntnis: Hegel sagt in der *Logik der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, dass es absurd sei, Inhalte des Bewusstseins als „neben“, „außerhalb“ oder als „Zusatz“ des Seins anzunehmen, obzwar wir nicht beim bloßen Sein stehenbleiben können, und obzwar Sein nicht stabil und letztgültig ist, sondern sich in seinen dialektischen Gegensatz verwandeln wird.<sup>37</sup> Daher muss angenommen werden, dass es diese Annahme absoluter, ursprünglicher Einfachheit ist – die Hegel erlaubt, das reine Sein (den bloßen Gedanken dessen, was eben nur Sein ist) an den Anfang der *Logik* zu setzen –, die

---

<sup>36</sup> Was Schelling in der *Freiheitsschrift* zum Satz vom zureichenden Grund sagt, ist, dass die Idealisierung des Spinozismus diesen Satz zu einem kreativen Prinzip umdeuten könne (FS 345–346). Dieser Teil des Arguments geht jedoch der Exposition des korrekten Freiheitsbegriffes voran.

<sup>37</sup> Hegel (1970), Bd. 8, § 86 Zus. 2.

Schelling als Herausforderung aufnimmt. Die in der *Freiheitsschrift* artikulierte Gegenposition ist, dass die Komplexität des Seins durch unsere Erkenntnis von Gut und Böse und von uns selbst als Wesen, die zu beidem fähig sind, bezeugt wird – was unmöglich wäre, wenn Existenz die einfache Natur hätte, die ihm in den Ontologien Spinozas, Hegels und des gemeinen Menschenverstandes zugeschrieben wird. Zusammengefasst ist Schellings Standpunkt, dass, wenn Existenz das offenliegende und einfache Faktum wäre, als das es gewöhnlich betrachtet wird, es unmöglich wäre, dass etwas existiert, das die Kapazität zum Guten und zum Bösen hätte. Da vom praktischen Standpunkt aus ein solches Wesen tatsächlich existiert, kann also das Sein nicht einfach sein. Obwohl Gut und Böse notwendig vereint sind – in dem Sinne, dass beide in der Reichweite individueller Entscheidungen liegen – kann doch die Distanz zwischen ihnen, der Grad und die Art ihres Gegensatzes nicht in einer einzigen Domäne des „Existierenden“ enthalten und überbrückt werden. Wenn wir Gut und Böse dem Sein zuschreiben wollen – und dies müssen wir –, dann muss der gewöhnliche Begriff vom Sein rekonfiguriert werden.

Kann damit gesagt werden, dass Schelling in der *Freiheitsschrift* die Existenz des Bösen, der Freiheit und des Endlichen *erklärt* habe? Hat er Freiheit und das Böse in dem Sinne begrifflich gemacht, wie er von Kant noch verneint wurde? Auf einer Ebene scheint dem so. Was aus Schellings Betrachtung entspringt, ist eine einheitliche und systematische Lösung verschiedener Probleme, nach der Gott, die Welt, der Mensch und seine Freiheit sowie das Böse alle aus der Struktur des Seins abgeleitet werden können. Dies ist eine metaphysische Erklärung im vollen und echten Sinn. Und wie Schelling am Schluss der Abhandlung betont, widmet die *Freiheitsschrift* sich der Aufgabe der klassischen Theodizee und löst damit Leibniz ab: Es wurde gezeigt, dass Gott so ist, wie er sein muss, und all das tut, was getan werden muss, um den höchsten Wert wirklich werden zu lassen; das Böse ist wirklich im positiven Sinne, und dennoch ist alles bestmöglich eingerichtet. In dieser Perspektive übersehen wir jedoch etwas Wichtiges, das zentrale Unterscheidungsmerkmal der *Freiheitsschrift* zu anderen Abhandlungen über das Problem des Bösen. Die Crux von Schellings Strategie ist es (wie von mir dargelegt), die relevanten Explananda (Freiheit und das Böse) an die Außengrenze der philosophischen Erkenntnis zu verlagern und zu zeigen, dass diese Grenze nicht als subjektive aufgefasst werden kann (als Konsequenz unserer begrenzten Erkenntnisfähigkeit), sondern als objektive verstanden werden muss, als der Punkt, an dem sich das Sein über die Vernunft hinaus erstreckt. Wenn dem so ist, dann kann es nicht Schellings Ziel sein, die Freiheit und das Böse zu erklären, denn was er aufzeigt, ist, dass beide notwendigerweise und an sich grundlos sind. Das Ziel ist vielmehr, die Freiheit und das Böse als letztgültige ontologische Fakten darzustellen; Eigenschaften des Seins, die überhaupt nicht

aus etwas noch Grundlegenderem folgen könnten. Daher lässt sich sagen, dass Schelling zwar die Unbegreiflichkeit der Freiheit, wie sie von Kant vertreten wurde, ausgeräumt hat, ohne jedoch zur Erkenntnis der Freiheit beizutragen. In Bezug auf das Problem des Bösen ist Schellings Leistung, dass er es ermöglicht hat, die Frage danach, warum das Böse existiere, mit der Replik „Ohne Grund“ zu beantworten – er hat die Bedingungen formuliert, unter denen diese Antwort als korrekt und vollständig gelten darf. Die *Freiheitsschrift* steht zwar in der Tradition der *Theodizee*, indem sie Gott von Schuld freispricht und uns mit dem Sein versöhnt, aber die Mittel, deren sich Schelling dabei bedient, sind denen Leibniz' diametral entgegengesetzt.

Am Anfang dieses Artikels habe ich auf die Frage nach Schellings Rolle in der Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus verwiesen. Es ist leicht einzusehen, warum die *Freiheitsschrift* – im Lichte ihres, von Böhme beeinflussten, zentralen Motivs der göttlichen Selbstschöpfung – nicht als ein weiteres metaphysisches Werk verstanden werden sollte, sondern als Abwendung von der Metaphysik (insofern deren Hauptaufgabe das Erklären ist) und als Vorarbeit zu späteren philosophischen Entwicklungen – Kierkegaard, Heidegger, und in gewissem Ausmaß Schopenhauer –, die diese Abwendung explizit machen.<sup>38</sup> Die hier von mir vorgelegte Interpretation unterstützt diese Lesart jedoch insofern nicht, als ich gezeigt zu haben hoffe, dass der doktrinäre Inhalt der *Freiheitsschrift* durch schrittweise und konstruktive Überarbeitung des kantischen Standpunktes erreicht werden kann. Dass Schelling eine gründliche Überarbeitung der Form metaphysischer Erklärung vornimmt, bedeutet nicht, dass er diese verwerfe; dass die *Freiheitsschrift* in gewisser Weise die Wirklichkeit der Unvernunft bejaht, impliziert keinen Sprung aus der Vernunft oder ihre Delegitimierung, da es Schellings Absicht ist, eben jenes Verhältnis von Vernunft und Unvernunft in Bezug auf die Erfordernisse metaphysischer Erklärung nachzuzeichnen.<sup>39</sup> Dennoch benötigen wir ein klareres Verständnis der Rolle der Theogonie. Diese

1988, 214-217

<sup>38</sup> Wie Dews (2008, 71) in *The Idea of Evil* feststellt, steht Schellings Hinwendung zu einem „quasi-theologischen“, „figurativen und anthropomorphen Diskurs“ in der *Freiheitsschrift* im Gegensatz zum Rationalismus der Moderne, dem Fichte treu bleibt.

<sup>39</sup> Heidegger hat damit im Rahmen seiner eigenen Metaphysik zu Recht Zweifel an Schellings Position ausgedrückt (Heidegger 1984, 123–125, 175 u. 193). Seine kritische Diskussion des Deutschen Idealismus in den *Beiträgen*, die kurze Zeit später verfasst wurden, macht dabei keine Ausnahme für die *Freiheitsschrift*. Der Weg, den Schelling meiner Ansicht nach *nicht* einschlug, ist der, den Heidegger in der Vorlesung *Der Satz vom Grund* wählt (hier wird verwiesen auf die englische Übersetzung Heidegger 1996, 117–129). Die komplexe Auseinandersetzung der *Freiheitsschrift* mit der enorm schwierigen Begrifflichkeit von den notwendigen Grenzen der Vernunft erklärt die Faszination, die diese auf zeitgenössische Philosophen wie Žižek ausübt.

(Heidegger 1997, 170-189)

kann so begriffen werden, dass sie nicht die Metaphysik der Identitätsphilosophie ablösen sollte, nachdem diese an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gekommen war, sondern vielmehr die mythologische Präsentation einer philosophischen Erkenntnis darstellt, die ihre offiziell richtige Formulierung in der Theorie der Logik erhält.<sup>40</sup> Diese Frage ist schwer zu beantworten, und womöglich hatte Schelling selbst im Jahr 1809 keine eindeutigen Ansichten dazu. Die *Weltalter*-Schriften lösen dieses Rätsel auch nicht vollständig und werden letztlich von der Unterscheidung „negativer“ und „positiver“ Philosophien abgelöst. Die *Freiheitschrift* befindet sich daher an einer vorwärtsgewandten Stelle in Schellings Entwicklung, während sie jedoch auch Lösungen zu den Aporien seines Frühwerks anbietet.<sup>41</sup>

*Aus dem Englischen von Maren Behrens*

## Literatur

Baader, F. v. (1851), Über den Affekt der Bewunderung und der Ehrfurcht, in: *Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft als speculative Logik*, hg. v. Hoffmann, F., Leipzig, 25–32.

Cruzer, C. A. L. (1793), *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens: mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, Gießen.

Dews, P. (2008), *The Idea of Evil*, Oxford.

Eschenmayer, K. A. (1803), *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen.

Franks, P. (2005), *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, Mass.

Hegel, G. W. F. (1970), *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Moldenhauer, E., u. Michel, K. M., Frankfurt am Main.

~~Heidegger, M. (1984), *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (1936), übers. v. Stambaugh, J., Athens, Ga.~~

~~Heidegger, M. (1996), *The Principle of Reason* (1956), in: *The Principle of Reason*, übers. v. Lilly, R., Bloomington, Ind., 117–129.~~

**Heidegger, M. (1997), *Der Satz vom Grund, Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 10*, hg. v. Jaeger, P., Frankfurt am Main.**

<sup>40</sup> In Anlehnung an die mythologische Darstellung einiger im Ältesten Systemprogramm entwickelten Ideen.

<sup>41</sup> Mein Dank gilt Diskussionsteilnehmern und -teilnehmerinnen am Philosophischen Institut der Universität London, der Temple University, des University College Dublin, der Universität Leiden, der Universität Tübingen und der Universität von Essex, wo ich Frühfassungen dieses Artikels vortragen durfte. Besonders dankbar bin ich für Kommentare von Peter Dews, Markus Gabriel, Ken Gemes, Wayne Martin, Brian O'Connor, Julia Peters, Ulrich Schlösser, Herman Siemens und Eric Watkins. Danken möchte ich ebenfalls zwei anonymen Gutachtern oder Gutachterinnen des *British Journal for the History of Philosophy* für ihre besonders hilfreichen Anmerkungen.

**Heidegger, M. (1988), *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 42, hg. v. Schüßler, I., Frankfurt am Main.**

- ~~Kant, I. (1994), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Vorländer, K., Hamburg.~~  
~~Kant, I. (1997), *Die Metaphysik der Sitten* (= Werkausgabe 8), hg. v. Weischedel, W., Frankfurt am Main.~~  
~~Kant, I. (2003), *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Brandt, H. D., u. Klemme, H. F., Hamburg.~~  
~~Kant, I. (2004), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Stagneth, B., Hamburg.~~  
~~Kant, I. (2010), *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Timmermann, J., Hamburg.~~  
Kosch, M. (2006), *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, Oxford.  
O'Connor, B. (2013), *Self-Determination and Responsibility in Schelling's Freiheitsschrift*, in: *Studies in Social and Political Thought* 21, 3–18.  
Pippin, R. (1996), *Heideggerian Postmodernism and Metaphysical Politics*, in: *European Journal of Philosophy* 4.1, 17–37.  
Reinhold, K. L. (1792), *Erörterung des Begriffes von der Freiheit des Willens*, in: *Briefe über die kantische Philosophie* 2, Leipzig.
- 262-308
- ~~Schelling, F. W. J. (1800), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*, in: *Zeitschrift für spekulative Physik* 1.1, Jena u. Leipzig.~~  
~~Schelling, F. W. J. (1801), *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: *Zeitschrift für spekulative Physik* 2.2, Jena und Leipzig, 1–127.~~  
Schelling, F. W. J. (1856–1861), *Sämmtliche Werke*, hg. v. Schelling, K. A. W., Stuttgart u. Augsburg.  
~~Schelling, F. W. J. (1984), *Bruno, or On the Natural and the Divine Principle of Things* (1802), übers. u. hg. v. Vater, M. G., Albany, N. Y.~~  
~~Schelling, F. W. J. (1997), *The Ages of the World* (1813), übers. v. Norman, J., in: Žižek, S., *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Ann Arbor, Mich.~~  
Schmid, C. C. E. (1790), *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena.  
Ulrich, J. A. H. (1788), *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Notwendigkeit: Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelsferien*, Jena.  
Watkins, E., u. Brewer, K. (2012), *A Difficulty Still Awaits: Kant, Spinoza, and the Threat of Theological Determinism*, in: *Kant-Studien* 103, 163–187.

Schelling, F. W. J. (1946), *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck, Nachlaßband*, hg. v. Schröter, M., München.