

STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE  
UND PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben

von

Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, László Tengelyi, Günter Zöllner

BAND 28

---

ERGON VERLAG

Schellings Philosophie der Freiheit

Studien zu den

*Philosophischen Untersuchungen*

*über das Wesen der menschlichen Freiheit*

Herausgegeben

von

Diogo Ferrer und Teresa Pedro

---

ERGON VERLAG

## Bibliographie

- Castoriadis, Cornelius*: The Logic of Magmas and the Question of Autonomy, in: The Castoriadis Reader, translated and edited by David Ames Curtis, Oxford 1997.
- Cramer, Wolfgang*: Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt/Main 1957.
- Derrida, Jacques*: L'écriture et la différence, Paris 1967.
- Fichte, Johann Gottlieb*: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2, hg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- Gabriel, Markus*: Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“, Berlin/New York 2006.
- Idem*: Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift, Bonn 2006.
- Idem und Žižek, Slavoj*: Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism, New York/London 2009.
- Idem*: Nachträgliche Notwendigkeit – Gott, Mensch und Urteil beim späten Schelling, in: Philosophisches Jahrbuch I/2009, S. 21-41.
- Idem*: Transcendental Ontology: Essays on German Idealism, New York/London 2011.
- Heidegger, Martin*: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1995.
- Hogrebe, Wolfram*: Prädikation und Genesis. Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“, Frankfurt/Main 1989.
- Idem*: Echo des Nichtwissens, Berlin 2006.
- Idem*: Die Wirklichkeit des Denkens. Vorträge der Gadamer-Professur, hg. von Markus Gabriel – Jens Halfwassen, Heidelberg 2007.
- Kömürücü, Cem*: Sehnsucht und Finsternis. Schellings Ontologie der Sprache in der Freiheitsschrift und in den Stuttgarter Privatvorlesungen, Diss. Heidelberg 2010.
- Munitz, Milton K.*: Cosmic Understanding. Philosophy and Science of the Universe, Princeton 1986.
- Schelling, F. W. J.*: Sämtliche Werke, 14 vol., hg. von K.F.A. von Schelling, Stuttgart 1855 sq.

## Grund – Tiefe – Ungrund. Überlegungen zur Begründungsproblematik im Anschluss an Schellings *Freiheitsschrift*

Christoph Asmuth

Betrachtet man den philosophischen Weg Schellings bis zur *Freiheitsschrift* ohne Rücksicht auf die spätere Entwicklung, also gleichsam genetisch oder wie aus der Perspektive eines Zeitgenossen, so dürfte man zu dem überraschenden Ergebnis gelangen, dass die hier von Schelling selbst als neuer Entwurf apostrophierte Theorie eigentlich nicht zu erwarten war. Mit der *Freiheitsschrift* macht Schelling eine überraschende Wende öffentlich, die er selbst nicht als Wende oder gar als Kehre deutet, sondern als grundlegenden Neuansatz seines – immer schon angestrebten – Systems. Man mag das als Abschied vom Idealismus deuten: ‚Long Hello & Short Goodbye‘, wobei noch immer zu fragen wäre, welcher Idealismus hier in Rede steht.

Schelling selbst suggeriert die Ansicht, er habe sich vom Idealismus distanziert. Er bemängelt, der Idealismus in seiner avanciertesten Gestalt – Fichte – sei bloß abstrakt und verfehle den realen und lebendigen Begriff (SW VII, 352). Allerdings gibt es auch Bemerkungen, aus denen hervorgeht, dass Schelling den Idealismus lediglich für einseitig und daher ergänzungsbedürftig hält. Das entspräche ganz jener Programmatik, die bereits Fichte ins Spiel brachte, als er von einem Subjekt-Objektivismus sprach, der in Schellings Ideal-Realismus schließlich seine Fortsetzung finden sollte.<sup>1</sup> Freilich täte man Schelling unrecht, diesen erneuten Systemwechsel als Mangel aufzufassen, wie es Hegel tat, der einmal so oberlehrhaft wie treffend witzelte, Schelling habe seine Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Oder Heinrich Heine, der befand: Ein vollständiges System

findet sich in keinem von Herrn Schellings Büchern (...) Man muß vielmehr seine Bücher chronologisch lesen, die allmähliche Ausbildung seines Gedankens darin verfolgen und sich dann an seiner Grundidee festhalten. Ja, es scheint mir auch nötig, daß man bei ihm nicht selten unterscheide, wo der Gedanke aufhört und die Poesie anfängt. Denn Herr Schelling ist eines von jenen Geschöpfen, denen die Natur mehr Neigung zur Poesie als poetische Potenz verliehen hat (...).<sup>2</sup>

Freilich macht es wenig Sinn, die Diskontinuität und Sprunghaftigkeit der philosophischen Entwicklung bei Schelling gegen eine Kontinuität des Denkens auszuspielen: Welchen Maßstab wollte man dafür anlegen? Und man muss nicht zartfühlend mit einem Autor umgehen, wenn man die Stärken eines Denkens

<sup>1</sup> „Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus der Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus“ (Schelling: Freiheitsschrift, SW VII, S. 356).

<sup>2</sup> Heinrich Heine: Werke und Briefe in zehn Bänden. (Bd. 5) Berlin/Weimar 1972, S. 295f.

erkennen will, das zwar den Grund anstrebt, aber zielsicher verfehlt. Wäre dies ein Kriterium, so müsste man manche Theorie verbannen, von deren Bedeutsamkeit man doch überzeugt ist.

Andererseits fällt es nicht schwer, den Weg Schellings als einen Weg in die Tiefe zu begreifen. Diese Spur legt Schelling selbst, und wir wissen heute, dass die *Freiheitsschrift* auf diesem Weg nur eine Station war.<sup>3</sup> Das Problem, von dem Schelling ausgeht, lässt sich in doppelter Weise exponieren: Einerseits geht es ihm nach wie vor um die Entwicklung des Systemgedankens; andererseits strebt er nach einer Vertiefung der ethisch-praktischen Dimension seiner Philosophie. Beide Problemkomplexe entsprechen einer Dynamik der Philosophie nach Kant. Es handelt sich um drei, hier nur summarisch anzugebende, allerdings die innere Systemgenerierung betreffende Überlegungen, die miteinander verzahnt sind: die Auseinandersetzung mit Fichte bis etwa 1806, die Kritik Eschenmayers in dessen Schrift *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie* (1803), auf die Schelling schon in *Philosophie und Religion* (1804) eingegangen war, und schließlich die unverhohlene Kritik Hegels in der *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hier wollte und musste Schelling eine Standortbestimmung vornehmen. Die *Freiheitsschrift* zeigt auf der einen Seite das ungebrochene Interesse Schellings an der Systembildung, unter der er letztlich eine Prävalenz der Einheit vor der Differenz, die Dominanz der Kohärenz vor der Pluralität verstand, auf der anderen Seite aber die Tendenz, die ethisch-praktische Ausrichtung seiner Philosophie zu vertiefen und zu begründen, womit letztlich die Anerkennung eines in sich differenten Prinzips verbunden ist. Seit den Arbeiten von Siegbert Peetz Anfang der neunziger Jahre scheint sich dieser Befund klar in die Entwicklung Schellings einzuordnen.<sup>4</sup> Damit gehört Schellings *Freiheitsschrift* in den beginnenden Diskurs der Moderne, den Diskurs über Einheit und Vielheit des Wissens und die Diversifizierung der Wissenschaften, zugleich verstanden als Prozess einer zunehmenden Differenzierung und Pluralisierung. Mit Fichtes *Wissenschaftslehre* und Hegels *Phänomenologie* lagen bereits zwei profilierte Entwürfe vor, auf welchem Wege angesichts zunehmender Diversifizierung dennoch Einheit zu den-

<sup>3</sup> Vgl. zum frühen Schelling: Wolfgang Bartuschat: Über Spinozismus und die menschliche Freiheit beim frühen Schelling, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, hg. von Hans-Martin Pawlowski u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 153-176. – Zur Entwicklung: Thomas Buchheim: Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 223-239; Walter E. Ehrhardt: ‚Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes‘ – ein Rückweg zur ‚Freiheitsschrift‘?, in: Ebd., S. 240-251; Dale E. Snow: The Evolution of Schelling's Concept of Freedom, in: Schelling zwischen Fichte und Hegel, hg. von Christoph Asmuth – Alfred Denker – Michael Vater, Amsterdam 2002, S. 317-332.

<sup>4</sup> Siegbert Peetz: Die Freiheit im Wissen: eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt a. M. 1995.

ken sei, Einheit des Wissens und Einheit der Welt.<sup>5</sup> Für beide Lösungsmöglichkeiten gilt, dass sie aus einer prinzipiellen Differenz eine dynamische Konstruktion der Philosophie gewinnen wollen. Holzschnittartig vorgestellt lassen sich die beiden Antworten so aufeinander beziehen und einander entgegenstellen:

Bei *Fichte* ist dies das Reflexionsmodell, das zwar unter einer Prävalenz der Einheit steht, indes aber nur gedacht werden kann unter Voraussetzung prinzipieller Zweiheit. In vielfältigen Varianten spielt Fichte diese Idee durch, die zugleich eine Idee endlicher Selbstbezüglichkeit ist. Prinzipielle Dualität stellt sich unter einem Primat von Einheit dar – und ist überhaupt nur unter einem Primat von Einheit darstellbar. In einer komplexen Dialektik von Vollzug und Darstellung, von Tun und Sagen, entwickelt Fichte ein Modell des Wissens als Generierung von Perspektiven, ein Modell, das sich letztlich selbst als Perspektive erweist. Diese philosophische Konstruktion ist dynamisch, weil die prinzipielle Zweiheit nicht aufgelöst werden kann, die philosophische Konstruktion ist System, weil sie unter dem Primat der Einheit steht. Ähnlich liegt der Fall bei Hegel: In der *Phänomenologie des Geistes* feiert er seine Entdeckung der Negativität mit emphatischen Worten. Die Selbstentzweiung des Begriffs, der sich von sich unterscheidet, um sich mit sich zusammenzuschließen, jenes Gegeneinander von Verstand und Vernunft, das Versöhnung nur begreifen kann im Durchgang durch den Schmerz des Negativen, jene Arbeit des Begriffs, dessen Durchdringung der Wirklichkeit zugleich Selbstdurchdringung des Begriffs ist, ist ebenfalls ein Modell, dessen Dynamik aus dem Zusammenspiel von Unterschied und Ununterschiedenheit und im Wechselspiel beider miteinander seine argumentative Kraft gewinnt. Die Eingangspassagen der *Freiheitsschrift* zeigen nachdrücklich, dass auch Schelling eine besondere Form der Negativität zu entwickeln beabsichtigt. Bereits in *Philosophie und Religion* zeigt sich klar, dass ein negatives und unterscheidendes Moment bereits auf der Ebene der Prinzipien angesetzt werden muss, wenn anders denn Schelling über eine bloß deskriptive, argumentativ harmlose Anerkennung des Kontingenten hinausgehen will. Tatsächlich deutet bereits der Begriff der *Indifferenz* in der *Darstellung meines Systems* von 1802 deutlich darauf hin, dass Schelling sich ganz darüber im Klaren ist, dass ohne Integration des Negativen bereits auf der Prinzipienebene ein System der Philosophie nicht möglich ist.<sup>6</sup> Es ist sein Begriff der Indifferenz, der auch in

<sup>5</sup> Vgl.: Masakatsu Fujita: Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ in Schellings ‚Freiheitsschrift‘, in: Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F.W.J. Schellings in Japan, hg. von Juichi Matsuyama – Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt a. M. 2000, S. 115-126; Lore Hühn: Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens. Berlin Diss. 1992/93. Stuttgart 1994; Sven Jürgensen: Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Würzburg 1997; Theodor I. Oiserman: Zur Frage der Differenz der Freiheitsphilosophie Schellings und der Freiheitslehren Kants und Fichtes, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 305-312.

<sup>6</sup> Vgl. Sarhan Douib: Die Begriffe Indifferenz, quantitative Differenz und Endlichkeit in Schellings ‚Darstellung meines Systems der Philosophie‘. Eine philosophische Rekonstruktion

der *Freiheitsschrift* eine gewichtige Rolle spielt (VII, 406). Damit kann man Schellings Abschied von einer harmonistischen Identitätsphilosophie relativ früh ansetzen. Allerdings verkennt Schelling, dass er mit der Indifferenz, der Ununterschiedenheit, bereits ein wichtiges argumentatives Element mit systembildender Dynamik in Händen hält. Zumindest macht er keinen Gebrauch davon. Das Interesse Schellings, das er in der *Freiheitsschrift* auf den Grund und dessen negative Implikate richtet, zeigt, dass für Schelling der Diskurs über das Verhältnis von Unterschied und Ununterschiedenheit noch nicht abgeschlossen ist. Fichte und Hegel konnten seiner Auffassung nach keineswegs zeigen, wie Negativität möglich ist, geschweige denn, wie deren systembildende Kraft ineins: entfesselt und gebannt werden kann. Allerdings kommt es bei Schelling weder in der *Freiheitsschrift* noch auch später zu einer Klärung der fundamentalen Optionen, entweder der Aufgabe des Systemgedankens samt der diesem innewohnenden harmonistischen Tendenzen oder der Anerkennung des Negativen im Gewand konstitutiver Vielheit.

Aber auch in der zweiten Hinsicht, namentlich der Gewinnung einer ethisch-praktischen Position, steht Schelling unter Zugzwang. Fichte hatte den Primat des Praktischen zur einzigen Systemoption gemacht. Sein System, schrieb Fichte bekanntlich an Reinhold – und Schelling formuliert das in der *Freiheitsschrift* nahezu mit den gleichen Worten –, sein System sei von Anfang bis Ende eine Analyse des Begriffs der Freiheit (GA III, 4,182). Ähnlich stellt sich die Situation bei Hegel dar, für den bekanntlich Freiheit nichts anderes ist als das Bei-sich-selbst-Sein im Anderen. Freiheit ist insofern nichts anderes als Negativität.<sup>7</sup> Der Unterschied zwischen beiden Ansätzen besteht darin, dass Fichte im Gegensatz zu Hegel die Differenz zwischen dem Sollen und dem Begriff des Sollens, zwischen Prozess und Deskription, im Prozess aufheben will und dieses Aufheben selbst zum Gegenstand des Sollens macht. Hegel indes insistiert auf der analytischen Kraft der begrifflichen Konstruktion und hält insofern am *Begriff* der Freiheit und dessen Systemcharakter fest. Für ihn, Hegel, bleibt die Position Fichtes dem Horizont des Endlichen verhaftet.<sup>8</sup>

### 1. Gehen wir der Sache auf den Grund: Grund und Tiefe

Es ist genau dieser Diskurs, an den Schelling am Beginn der *Freiheitsschrift* anknüpft.<sup>9</sup> Seine Grundfrage lautet: Wie ist ein System möglich, das durch ein

tion, in: Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings. Le problème de la finitude dans la philosophie Schelling, hg. Von Mildred Galland-Szymkowiak, Münster 2011, S. 107-125.

<sup>7</sup> Vgl. Christoph Binkelman: Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel, Berlin 2007.

<sup>8</sup> Vgl. Christoph Asmuth – Alfred Denker – Michael Vater (Hg.): Schelling – Zwischen Fichte und Hegel, Amsterdam 2000.

<sup>9</sup> Zur *Freiheitsschrift* grundlegend: Otfried Höffe (Hg.): F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995; Siegbert Peetz: Die Freiheit im Wissen: eine Untersu-

Prinzip realer konkreter Freiheit bestimmt ist? Wie ist ein solches System möglich, in dem der Grund der Negativität zugleich Grund der Freiheit ist? Schellings Lösungsweg zeigt sich als Kritik an Fichte und, unter dem Etikett des Idealismus, als Kritik an Hegel. Dabei kann Schelling nicht verleugnen, dass es sich in erster Linie und zugleich um Selbstkritik seines eigenen philosophischen Wegs handelt. Jene Unfähigkeit, reale Freiheit in einem System zu denken, ist der Schatten seines eigenen Verständnisses von einer idealistischen Philosophie. Das Verständnis für die Philosophie Fichtes, das in der *Freiheitsschrift* auftritt, ist charakteristisch verzerrt. Die Anspielung auf das Ich, das eines jeden Ich sei und die höchste Substanz, bezieht sich weniger auf Fichte als auf Schellings eigenen Ansatz, etwa in *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795).

Schelling orientiert sich in der *Freiheitsschrift* nach wie vor an der Darstellungsform des Systems, wobei System bei ihm in klarer Anspielung auf Spinoza vornehmlich mit dem *Pantheismus* in eins gesetzt wird.<sup>10</sup> Dieses Etikett sollte nicht verwirren. Schelling bezieht sich damit unmittelbar auf die zeitgenössische Diskussion. Insbesondere Jacobi und vermittelt seiner Lessing und Moses Mendelssohn, später Fichte und Schelling selbst diskutierten ihre eigenen Positionen vor dem Hintergrund der *Ethica* Spinozas. In Rede steht jedenfalls die Vorstellung, dass die einzelnen Elemente des Erkennens und Handelns miteinander in ein kohärentes Gefüge integriert werden können müssen, vor allem dann, wenn ideale Methode und reale Sachhaltigkeit ununterscheidbar zusammenfallen sollen.<sup>11</sup> Schelling kennt zwei Formen, wie sich das Eine und die Vielheit der Dinge zueinander verhalten können, um ein System zu bilden. *Zunächst und erstens*: Alles ist im Einen, dann besteht Freiheit in der Einheit mit dem Einen. Dies ist der Weg der Mystik. Die *Freiheitsschrift* erklärt sich nicht darüber, warum dieser Weg abgeschnitten ist. Allerdings gibt es Andeutungen. Es scheint, dass Schelling die reale Möglichkeit individueller Freiheit in den mystischen Konzeptionen ver-

chung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt a. M. 1995; Bernhard Rang: Identität und Indifferenz: eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie, Frankfurt a. M. 2000. Neuerdings.: Tom Geboers: Die Endlichkeit der menschlichen Freiheit. Überlegungen zur menschlichen Endlichkeit ausgehend von Schellings ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘, in: Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings. Le problème de la finitude dans la philosophie Schelling, hg. Von Mildred Galland-Szymkowiak, Münster 2011, S. 227-240.

<sup>10</sup> Vgl.: Damir Barbarić: Das reale Prinzip in der ‚Freiheitsschrift‘ und in der Weltalterphilosophie. Zu Schellings Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Dualismus, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 272-278; Sabine Doyé: Die menschliche Freiheit und das Problem des absoluten Vernunftsystems. Zur Entwicklung des Schellingschen Systems. Diss. 1971. Köln 1972.

<sup>11</sup> „Das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus“ (Schelling: Freiheitsschrift, SW VII, S. 338).

misst. Die später folgende Frage nach dem Bösen lässt sich in der Mystik nicht beantworten, ja, noch nicht einmal stellen. Die Mystik beschreibe jenen Weg,

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.<sup>12</sup>

*Ferner und zweitens:* Das Eine ist identisch mit Allem, eine Theorie, die Schelling Spinoza zuspricht und deren Missverständnisse Schelling an den drei Arten der Kopula: Existenz, Identifikation, Prädikation diskutiert. Im Gegensatz zur ersten Form, die Vielheit in der Einheit aufzuheben, geht es bei der zweiten Form um die Restitution der Differenz. Die Dominanz der Identität soll hier als gebrochen erwiesen werden. Zwar gibt Schelling zu, dass erst der Idealismus den eigentlichen Begriff der Freiheit entwickelt habe; aber er ist unzufrieden mit der systematischen Durchdringung des idealistischen Freiheitsbegriffs. Die Formel Schellings lautet: Der Idealismus habe die Freiheit zum einzig Realen gemacht. Nun komme es darauf an, dass umgekehrt allem Wirklichen Freiheit zugrundeliege (a.a.O., 351f.). Schelling entscheidet sich keineswegs zur Rückkehr zur alten Ontologie; es heißt: „Wollen ist Urseyn“ – nicht aber: Ursein ist wollen. Gott will nicht, weil er ist, sondern er ist, weil er will. Der Gedanke des Idealismus lautet: Freiheit sei der einzig mögliche positive Begriff des An-sich. Schelling kritisiert ihn, weil er abstrakt ist. „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit“ (a.a.O., 352). Schelling hingegen geht es um den realen und lebendigen Begriff der Freiheit, der ein Vermögen sei des Guten und des Bösen.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Ebd., S. 339 – Offen bleibt die Frage, inwieweit Schelling sich in der *Freiheitsschrift* und seinem Mystikbegriff an Meister Eckhart orientieren kann. So weiß man, dass Hegel durch Baader aufmerksam gemacht wurde auf den „Mystiker“ Meister Eckhart. Nicht ohne Stolz berichtet Baader von seinem Berlinaufenthalt 1823/24: „Ich war mit Hegel in Berlin sehr häufig zusammen. Einstens las ich ihm nun auch aus Meister Eckhart vor, den er nur dem Namen nach kannte. Er war so begeistert, dass er am folgenden Tag eine ganze Vorlesung über Eckhart vor mir hielt und am Ende noch sagte: da haben wir es ja, was wir wollen“ (Franz von Baader: *Sämtliche Werke*, hg. von Franz Hoffmann, Leipzig 1851-60, Bd. 15=Hauptbth. 2, Bd. 5, S. 159). Dass sich Schelling in der *Freiheitsschrift* positiv auf Baader bezieht, ist offenkundig. Außerdem fallen zahlreiche Begriffe, die einen Bezug zu Eckhart herstellen können: Geburt, Gelassenheit, Eigenwille, Selbstheit, Lauterkeit usw. Natürlich tradieren auch andere Traditionslinien vor allem neuplatonischer Provenienz die genannten Ausdrücke, so dass ein Bezug zu Eckhart keinesfalls zwingend ist.

<sup>13</sup> Es liegt nahe, diese Konzeption bei Schelling in unmittelbare Nähe zu rücken zum Naturrechtsaufsatz Hegels, der die These vertritt: „Es ist die Ansicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher sie eine Wahl sein soll zwischen entgegengesetzten Bestimmtheiten, so daß, wenn +A und -A vorlägen, sie darin bestünde, *entweder* als +A oder als -A sich zu bestimmen, und an dies *Entweder-Oder* schlechthin gebunden wäre. So etwas wie diese Möglichkeit der Wahl ist schlechthin eine empirische Freiheit, welche eins ist mit der empirischen gemeinen Notwendigkeit und schlechthin nicht von ihr trennbar“ (Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*,

Was für den frühen Schelling kaum thematisch war, erhält in der *Freiheitsschrift* große Bedeutung, nämlich der Begriff des Bösen.<sup>14</sup> Hier kann man durchaus von mehr als nur einer Akzentverschiebung sprechen. Bis in die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts hinein dominierte bei Schelling ein Begriff der Vollkommenheit, ein Begriff der Harmonie, der durchaus auf antike Wurzeln zurückverweist. Zwar gibt es einen Begriff der Materie, des Regellosen, das erst durch einen Schöpfungs- und Schaffensprozess in Ordnung und Harmonie übergeht, aber die Spuren des Chaos werden bedeutungslos. Entsprechend hätte man hier erwartet, dass Schelling nun den Begriff des Guten, Schönen, Vollkommenen in das Zentrum der Erörterung stellt. Das ist bekanntlich nicht der Fall. Schellings Interesse kreist nun um das Böse. Das erscheint mir keine Wiederkehr der Theodizee-Problematik zu sein,<sup>15</sup> denn Schelling erörtert nicht nur die Frage, wie ein an sich guter Gott das Böse zulassen kann, sondern verknüpft die Frage nach dem Bösen mit der metaphysischen Frage nach dem Grund der Welt, der Schöpfung, des Systems. Das ist die Frage nach dem Bösen als dessen Realprinzip.

Um es vorweg zu sagen: Die Antwort Schellings ist zunächst nicht besonders originell. Prinzip des Bösen ist der individuelle Eigenwille, die Trennung und Losreißung vom göttlichen Willen, das Verlassen der Einheit mit dem Einen; das Böse ist „Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien“, menschliche Hybris, luziferisches Prinzip des gefallenen Engels, Sündenfall (I, 7, 366). Diese und ähnliche Vorstellungen von Existenz und Wirken des Bösen finden sich zahlreich in der Geschichte der Theologie und der Religion wie der Philosophie. Tatsächlich schließt sich Schelling mit dieser Theorie nicht nur an spätantike Vorstellungen

seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. TWA 2, S. 476f.).

<sup>14</sup> Vgl.: Hans-Ulrich Baumgarten: Das Böse bei Schelling. Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant, in: *Kant-Studien* 91 (2000), S. 447-460; Renate Breuning: Das Böse in der Philosophie Schellings, in: *Religion und Rationalität*, hg. von Renate Breuning – Peter Welsen, Würzburg 2000, S. 69-83; Thomas Buchheim: Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: *Philosophisches Jahrb.* 107 (2000), S. 47-61; Friedrich Hermann: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung. Gütersloh 2002; Christian Iber: Die Theodizeeproblematik in Schellings *Freiheitsschrift*, in: *Freiburger Zschr. f. Philos. u. Theologie* 48 (2001), S. 146-164; Bernd Irlenborn: ‚Das Böse ist das Gute‘. Die Depotenzenierung des Bösen in Schellings ‚*Freiheitsschrift*‘ vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre, in: *Archiv f. Begriffsgeschichte* 42 (2000), S. 155-179; Wilhelm G. Jacobs: Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 11-27; Teresa Pedro: Le problème du mal de les ‚Recherches sur l’essence de la liberté humaine‘ de 1809, in: *Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings. Le problème de la finitude dans la philosophie Schelling*, hg. von Mildred Galland-Szymkowiak, Münster 2011, S. 241-253.

<sup>15</sup> Vgl.: Christian Iber: Die Theodizeeproblematik in Schellings *Freiheitsschrift*, in: *Freiburger Zschr. f. Philos. u. Theologie* 48 (2001), S. 146-164.

an, sondern tradiert gleichzeitig Überlegungen aus Mystik und Theosophie. Zu den vielfältigen Querverweisen kommt eine antikisierende, metaphernreiche Sprache, die poetische Ader Schellings sowie ein unterschwelliger Diskurs zur Philosophie Platons.<sup>16</sup> Dies hat dazu geführt, dass sich die Forschung auf diese Aspekte besonders gestürzt hat. Man muss diese historischen Analysen nicht für falsch halten, um den Akzent doch anders zu legen. Ich glaube nämlich, dass die Verankerung Schellings im Kontext neuplatonischer (etwa Plotin, VII, 355) oder mystischer Traditionen (Mystik, VII, 339) schnell den Blick verstellt für die Tatsache, dass Schelling dennoch in der Diskussion des beginnenden 19. Jahrhunderts anzusiedeln ist und daher ein ganz spezifisches Verhältnis zur Moderne ausdrückt. So mag man seine Philosophie immerhin als Kritik am Autonomieprinzip deuten – neu oder originell wäre das im Jahr 1809 nicht. Bedeutsam scheint mir indes, dass Schelling nicht gewillt ist, das Böse mit der Irrationalität zu konfundieren und damit zu depotenzieren.

Es ist Schellings Bestreben, das Böse in seiner Wesentlichkeit zu zeigen. Es soll nicht nur in einer Privation bestehen. Das Böse sei keinesfalls mit dem nur weniger Guten zu verwechseln: Dies ergäbe nämlich keinen realen Begriff des Bösen, sondern nur ein Böses für Menschen, die „dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen“<sup>17</sup>. Und hierin liegt der eigentlich spannende Aspekt der Antwort Schellings. Das Böse liegt nicht im Anderen der Vernunft, sei dies auch die Sinnlichkeit, sondern in der Rationalität selbst, im „Geist“. Der Grund des Bösen liegt „in dem höchsten Positiven“, in der Geistigkeit des Menschen, die sich in ihrer Partikularität den Universalwillen angeeignet hat. Darin liegt zugleich die enorme Hellsichtigkeit Schellings und seine Aktualität, komme sie auch im Gewand tief verankerter Traditionen daher: Das Böse der Moderne liegt in der Rationalität, nicht in der geistlosen Natur, nicht in der Irrationalität. Damit ist das Böse gerade nicht im Extraordinären zu suchen, sondern in dessen rationaler Banalität.

Die Überlegung, ein bloß indirektes Prinzip des Bösen in Gott anzunehmen, leitet die Frage nach dem Grund und regiert damit zugleich die Aufgabe einer Durchdringung des Grundes. Bekanntlich greift Schelling auf ein Theorem zurück, das er zuvor in der Naturphilosophie entwickelt hat: Die Unterscheidung

zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Christoph Asmuth: Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte. Habilitationsschrift. Göttingen 2006; ders.: Philosophie und Religion und der Platonismus, in: F.W.J. Schelling. Philosophie und Religion. Text und Interpretation, hg. von Alfred Denker – Holger Zaborowski, Freiburg 2008, S. 98-107.

<sup>17</sup> Schelling: Freiheitsschrift, SW VII, S. 371.

<sup>18</sup> Ebd., S. 357. Schelling verweist selbst auf die *Darstellung meines Systems der Philosophie*.

Zu beachten ist hier, dass Schelling eine Differenzstruktur im göttlichen Grund konstatiert. Der Grund von Existenz und die Existenz selbst des göttlichen Wesens sind unterschieden, allerdings korrelational aufeinander bezogen und keinesfalls als zeitliches Grund-Folge-Verhältnis aufzufassen. Schelling sagte:

Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existierte.<sup>19</sup>

Ferner ist zu bemerken, dass in beiden hier vorkommenden Formulierungen der „Grund der Existenz“ mit einem einschränkenden „bloß“ oder „nur“ belegt wird. „Nur“ Grund von Existenz zu sein, heißt noch nicht zu existieren. Es ergibt sich also im Grund eine selbstbezügliche Struktur, in der die Noch-nicht-Existenz und die Existenz einander wechselseitig bedingen. Es läge nahe, hier an ein Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit zu denken, an *dynamis* und *energeia*, allerdings in einer ontologisierten Tiefenstruktur, die dem aristotelischen Denken fremd ist: Das „dynamische“ Prinzip nennt Schelling die „Natur in Gott“.

Die interessante Wendung, die Schelling hier vollzieht, besteht in der Überlegung, dass jener Grund der Existenz prinzipiell dunkel ist. Zwar finden sich in der *Freiheitsschrift* immer wieder Bemerkungen, die diese Grundüberlegung abschwächen und kompatibel machen sollen mit einer durchgängig auf die Vernunft setzenden Philosophie. Das kann indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich der Grund der Existenz dem denkenden Zugriff entzieht. Der *Verlust des Grundes* besteht nicht in der Einsicht, dass kein Grund existiert, sondern dass er a-logisch ist. Er ist das, was „in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*“<sup>20</sup>. Schelling bezeichnet ihn als „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“, also unbewussten ahnenden Willen, als das anfängliche Regellose, als Dunkelheit und Finsternis, als tiefe Nacht.<sup>21</sup>

Da die existentielle Bedeutsamkeit des Bösen nicht auf ein abgetrenntes Prinzip zurückgeführt werden darf, das neben Gott eigenständig ist, muss es einen Grund in Gott haben, der aber in Gott nicht böse ist. Die Differenz muss auf ein Prinzip zurückgeführt werden, das selbst Differenz ist, in Gott aber Einheit. Diese Überlegung versetzt den Grund in die Tiefe. In Gott ist ein Grund, der Grund seiner Existenz ist, der unter dem Aspekt des Noch-nicht-Gott-Seins völlige Dunkelheit und bloßer Wille ist. Hier ist nicht Entzug, sondern Entzogenheit. Schellings Rede vom Grund erweist sich dabei als ambivalent, denn er spricht von der Grundlage wie von der Begründung. Grund ist einerseits *Grund und Boden*, das Funda-

<sup>19</sup> Ebd., S. 358.

<sup>20</sup> Ebd., S. 359.

<sup>21</sup> Ebd., S. 359ff., vgl. ebd., S. 375.

ment, auf dem das göttliche Lichtwesen sich entwickelt.<sup>22</sup> In diesem Sinne ist der Grund keineswegs *Ursache*,<sup>23</sup> eine Bemerkung, die wichtig ist, weil sie zu Überlegungen anregt, inwieweit die grundlegende Selbstbezüglichkeit in Gott überhaupt als *causa sui* aufzufassen ist. Ebenfalls bedeutsam ist die Differenzierung von Grund und Ursache für die Frage nach der Schöpfung. Andererseits ist der Grund Begründung für die dynamische Prozessualität, die aus der anfänglichen „Natur in Gott“ die im Menschen verwirklichte Vernunft entwickelt, ein Prozess, der zugleich Selbstbegründung des Menschen in der Natur ist. Schelling entscheidet sich dabei für ein Begründungsmodell, das anstrebt, in den Grund zurückzugehen. Der Rückgang in den Grund ergründet den Grund und Boden des göttlichen Wesens. Und es erlaubt, die Substantialität des Bösen in den Grund zu projizieren, ohne dass das Böse zum göttlichen Wesen gehörte. Denn erst die Partikularität, die sich im Einzelnen ausdrückt, lässt das substantiell Böse zum Ausdruck kommen. Und hier ist es nicht irrational, sondern im höchsten Sinne vernünftig, weil durch die Vernunft gemacht. Die Rationalität des Bösen ist insofern erkaufte durch eine Verdunkelung des Grundes und dessen Vertiefung.

## 2. „*Nihil sine ratione.*“ Grund und Ungrund

Schließlich überschreitet Schelling auch die Vertiefung in den Grund. Der Abstieg in die Tiefe ist dabei zugleich der „höchste Punkt der ganzen Untersuchung“ (VII, 406). Höhe und Tiefe sind dabei dasselbe, der höchste Punkt ist die tiefste Tiefe. Schelling knüpft dabei unmittelbar an die Unterscheidung an zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und insofern es existiert. Während der anfänglichen Grundlegung schien es so, als konstruierte Schelling einen Unterschied ohne Unterschied. Denn das Wesen bleibt ein einheitliches Wesen, mit einem immanenten Unterschied, der keine Trennung zulässt. Diese Idee verdankt sich einer Vorstellung von Einheit, die den Unterschied dominiert, aber nicht eliminiert. Denkbar ist ein solcher Unterschied ohne Unterschied nur im Zusammenhang prinzipienhafter Korrelationalität. In der Tradition gibt es zwei Themenbereiche, in denen solche Formen von Korrelationalität begegnen. Zuerst sind sicher die neuplatonisch inspirierten Trinitätsspekulationen zu nennen, auf die vor allem Augustins mächtiger Erklärungsversuch in *De trinitate* gewirkt hatte und dessen Ausläufer in der Moderne deutlich, wenn auch meist anonym, spürbar sind.<sup>24</sup> Damit verbunden, aber argumentativ nicht darin aufgehend, ist ein

zweiter Bereich zu nennen: der Bereich der Selbstbezüglichkeit. Neben der schon genannten Schrift Augustins sind hier noch ganz andere Traditionsstränge zu nennen-, für Schelling sicherlich bedeutsam: die philosophische Entwicklung nach Descartes und deren Aufhebung.

Schelling kann das unruhige Prinzipiengefüge aus Grund und Existenz nicht auf sich beruhen lassen. Der unruhige Trieb des Grundes, welcher der reinen Geistigkeit, dem Licht, vorausgesetzt ist, trägt ein Moment der Differenz in das Absolute, welcher das Werden Gottes erklärbar macht. Diese Zurücknahme der Differenz, die schon in der Frage steckt, ob nicht dieses Zugleich von Grund und Existenz im Blick auf ein Eines überboten oder unterboten werden müsse, konkretisiert Schellings Ansatz in der *Freiheitsschrift*.

[E]s muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*?<sup>25</sup>

Der Ungrund ist die gewaltsame Vernichtung aller Gegensätze.<sup>26</sup> Der Ungrund ist absolute Differenzlosigkeit. Ohne Differenz gibt es aber keine Möglichkeit der Prädikation. Schelling nimmt zu einer Theorie Zuflucht, bei der das Eine schlechthin unbenennbar ist. Es ist nur als das Unbenennbare benennbar. Es handelt sich um eine Theorie, die eine negative Totalität ausdrückt, nämlich die völlige Abwesenheit von Gegensätzen. Es handelt sich um die schon erwähnte Indifferenz, von der Schelling nun schreibt:

Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre.<sup>27</sup>

Vom Ungrund kann nicht nur nichts Gegensätzliches ausgesagt werden, es kann gar nichts von ihm ausgesagt werden. Die Schwachstelle einer solchen Theorie wird von Schelling gleich mitbenannt: Es könnte sein, dass es so etwas, das völlig gegensatzlos ist und unbenennbar, gar nicht gibt, dass es nichts wäre oder in sich widersprüchlich, also unmöglich, das heißt notwendig inexistent. Tatsächlich ist diese Schwachstelle fundamental. Die Indifferenz ist per se inexistent, ja, sogar weder existent noch inexistent. Die bloße Behauptung der realen Existenz einer

<sup>22</sup> Vgl. die zeitlich naheliegenden Überlegungen Hegels zum „bestimmten Grund“: Wissenschaft der Logik. Erster Band (1812/13). Gesammelte Werke, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff., Bd. 11, S.302-314.

<sup>23</sup> Vgl. dazu bereits Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (TWA 20, S. 450).

<sup>24</sup> Vgl. Malte Dominik Krüger: Göttliche Freiheit: die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008; Peter L. Oesterreich: ‚Der umgekehrte Gott‘. Augustinus’ Einfluß

auf Schellings Rede vom Bösen, in: Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. von Rainer Adophi – Jörg Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 483-495.

<sup>25</sup> Schelling: Freiheitsschrift, SW VII, S. 406.

<sup>26</sup> Vgl. zum Ungrund: Hans-Joachim Friedrich: Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger, Stuttgart 2009; Schütze, Ingo: Schellings Deutung des christlichen Dogmas der Dreieinigkeit, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 313-324.

<sup>27</sup> Schelling: Freiheitsschrift, SW VII, S. 406.

absoluten Indifferenz nützt hier gar nichts. Genauso verhält es sich mit der Beziehung des Ungrundes zu Grund und Existenz, von der Schelling ebenfalls bloß behauptet:

Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das *vor* allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund.<sup>28</sup>

Der Rückgang auf die Indifferenz erscheint in der *Freiheitsschrift* weder notwendig zu sein, noch trägt er etwas zur Theorie der Freiheit bei. Es scheint sich vielmehr um einen Reflex zu handeln, über die Vertiefung der Tiefe hinaus nochmals einen weiteren Schritt hinabzusteigen bis zur Wurzel der Wurzelhaftigkeit. Die Idee der Indifferenz geistert spätestens seit 1802 durch die Theoriebildungen Schellings. Hier überhöht oder, wie man jetzt sagen könnte, „untertieft“ sie die bisherige Grundlegung, indem sie einen weiteren Modus von Einheit einführt, der alle Gegensätzlichkeit von sich ausschließt. Schelling scheint aber zu entgehen, dass er damit seiner eigenen Absicht zuwiderhandelt. Die Differenz wird durch die Vertiefung entmündigt. Sie steht jetzt nicht nur in einem fragilen Verhältnis zur Einheit, sondern sie wird – als Folge des Ungrundes – der Einheit untergeordnet. Der Versuch, den Differenzcharakter von Wissen und Welt im Absoluten zu verankern, scheitert am Konzept von Einheit, sei diese auch Indifferenz. Hier ist ebenfalls kein „Entzug“, sondern absolute Entzogenheit. Ferner kann Schelling jetzt nicht mehr erklären, wie aus dem Ungrund überhaupt etwas folgt. Dem Ungrund entspräche eine Unfolge, eine Folge, die keine Folge wäre.<sup>29</sup> Zwischen Ungrund, Grund und Existenz kann keine Korrelationalität stattfinden, da im Ungrund keine Differenz ausgemacht werden kann. Mehr noch: Die Differenz der Indifferenz zu Grund und Existenz rückt für Schelling ins Unerklärbare. Dies nicht nur deshalb, weil ohnehin von der Indifferenz nichts zu präzisieren ist, sondern weil die Indifferenz *per definitionem* keine Differenz hat.

Mir scheint dieses Dilemma Schellings vor allem darum zu entstehen, weil er sich einer Methode verpflichtet fühlt, die Begründung nur im Rückgang verankern kann. Die Metapher der „Tiefe“ signalisiert diese Art des Weges. In ihrer Konsequenz liegt der Perspektivwechsel weg von der Differenz des Phänomenalen und dessen vielfältigen Gründen hin zur Authentizität und Ursprünglichkeit. Dies mag auch ein Grund sein, weshalb die Spekulationen über das Wesen Gottes, dessen Persönlichkeit und Geschichte, nur im Rückzug von der Welt möglich sind. Dem entspricht eine edle Melancholie, die weiß, dass der Grund Gottes der dunklen Schwerkraft analog ist und in der Einheit Gottes mit dem göttlichen Licht eins ist.

Die Vertiefung der Tiefe zerstört schließlich auch die Einsicht Schellings in die existentielle Bedeutung des Bösen. So wie der Ungrund schließlich alle Differenz

in der absoluten Indifferenz negativ egalisiert, so fügt sich letztlich auch das Böse unter die Herrschaft des Positiven:

Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich.<sup>30</sup>

Schelling widerspricht damit ganz offen seiner eigenen Intention, denn er kritisierte alle traditionellen Formen, das Böse zu erklären, den Kardinalfehler aller anderen Erklärungsarten, weil sie alle

sämtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte *malum metaphysicum* oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur

beruhen (I, 7, 367).

Dabei hatte Schelling gute Argumente in der Hand. Vor allem der Begriff der *Indifferenz*, der bei Schelling wie ein Dietrich in jedes Schloss zu passen scheint, gelangt nicht zur argumentativen Entfaltung. Schelling war nicht dazu gezwungen, die Indifferenz der Differenz von Grund und Existenz vorzusetzen. Er hätte vielmehr das Verhältnis von Grund und Existenz selbst als Indifferenz fassen können. Da die Indifferenz selbst bereits Differenz enthält, ohne in schiere Differenz umzuschlagen, hätte ihm dieser Begriff erlaubt, Differenz und Indifferenz als Unterschied ohne Unterschied zu fassen. Faktisch ist dies in der Tradition schon geschehen, und zwar in einem analogen Zusammenhang mit neuplatonischem Hintergrund, nämlich paradigmatisch bei Nikolaus von Kues, der ebenfalls über das Problem nachdachte, wie die Gottheit als das Eine adäquat zu benennen sei. Sein Begriff des „Nicht-Anderen“, das nichts anderes ist als das Nicht-Andere, ist nicht nur selbstbezüglich, weil es sich selbst definiert, sondern zugleich auch selbst entfaltend, weil es sich selbst differenziert. Dieser Weg war für Schelling indes abgeschnitten, weil er dem Rückgang in die Tiefe verpflichtet war. Zugleich erweist sich damit sein Begriff der Freiheit, insofern sie gerade Freiheit auch zum Bösen ist, einerseits als hellsichtig, andererseits aber in der Ausführung als inkohärent.

### Bibliographie

- Asmuth, Christoph*: Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte. Habilitationsschrift. Göttingen 2006.  
*Ders.*: Philosophie und Religion und der Platonismus, in: F. W. J. Schelling. Philosophie und Religion. Text und Interpretation, hg. von Alfred Denker – Holger Zaborowski, Freiburg 2008, S. 98-107.

<sup>28</sup> Ebd., S. 408.

<sup>29</sup> Vgl. Fichtes Konzept der Freiheit als Nicht-Folge in der WL 1805. – Christoph Asmuth: Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit, in: Michael Gersten (Hg.): Fichte in Erlangen 1805. (Fichte-Studien; 33) Amsterdam 2009, S. 45-62.

<sup>30</sup> Schelling: *Freiheitsschrift*, SW VII, S. 409.

- Ders.*: Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit, in: Fichte in Erlangen 1805. Fichte-Studien 33, hg. von Michael Gerten. Amsterdam 2009, S. 45-62.
- Asmuth, Christoph – Denker, Alfred – Vater, Michael* (Hg.): Schelling – Zwischen Fichte und Hegel. (Bochumer Studien zur Philosophie; 32) Amsterdam 2000.
- Baader, Franz von*: Sämtliche Werke, hg. von Franz Hoffmann, Leipzig 1851-60, Bd. 15=Hauptabth. 2, Bd. 5.
- Barbarić, Damir*: Das reale Prinzip in der ‚Freiheitsschrift‘ und in der Weltalterphilosophie. Zu Schellings Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Dualismus, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 272-278.
- Bartuschat, Wolfgang*: Über Spinozismus und die menschliche Freiheit beim frühen Schelling, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, hg. von Hans-Martin Pawlowski, et al., Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 153-176.
- Baumgarten, Hans-Ulrich*: Das Böse bei Schelling. Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant, in: Kant-Studien 91 (2000), S. 447-460.
- Binkelmann, Christoph*: Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel. Berlin 2007.
- Breuninger, Renate*: Das Böse in der Philosophie Schellings, in: Religion und Rationalität, hg. von Renate Breuninger – Peter Welsen, Würzburg 2000, S. 69-83.
- Buchheim, Thomas*: Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift; in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 223-239.
- Ders.*: Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: Philosophisches Jahrb. 107 (2000), 47-61.
- Douib, Sarhan*: Die Begriffe Indifferenz, quantitative Differenz und Endlichkeit in Schellings ‚Darstellung meines Systems der Philosophie‘. Eine philosophische Rekonstruktion, in: Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings. Le problème de la finitude dans la philosophie Schelling, hg. von Mildred Galland-Szymkowiak, Münster 2011, S. 107-125.
- Doyé, Sabine*: Die menschliche Freiheit und das Problem des absoluten Vernunftsystems. Zur Entwicklung des Schellingschen Systems. Diss. 1971. Köln 1972.
- Ehrhardt, Walter E.*: ‚Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes‘ – ein Rückweg zur ‚Freiheitsschrift‘?, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 240-251.
- Friedrich, Hans-Joachim*: Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger, Stuttgart 2009.

- Fujita, Masakatsu*: Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ in Schellings ‚Freiheitsschrift‘, in: Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F.W.J. Schellings in Japan, hg. von Juichi Matsuyama – Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt a. M. 2000, S. 115-126.
- Geboers, Tom*: Die Endlichkeit der menschlichen Freiheit. Überlegungen zur menschlichen Endlichkeit ausgehend von Schellings ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘, in: Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings. Le problème de la finitude dans la philosophie Schelling, hg. von Mildred Galland-Szymkowiak, Münster 2011, S. 227-240.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. TWA 2.
- Ders.*: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. TWA 20.
- Ders.*: Wissenschaft der Logik. Erster Band (1812/13). Gesammelte Werke, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff., Bd. 11.
- Heine, Heinrich*: Werke und Briefe in zehn Bänden, Bd. 5, Berlin/Weimar 1972.
- Hermanni, Friedrich*: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002.
- Höffe, Otfried – Piper, Annemarie* (Hg.): F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Klassiker Auslegen, Berlin 1995.
- Hühn, Lore*: Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens. Berlin Diss. 1992/93. Stuttgart 1994.
- Iber, Christian*: Die Theodizeeproblematik in Schellings Freiheitsschrift, in: Freiburger Zschr. f. Philos. u. Theologie 48 (2001), S. 146-164.
- Irlenborn, Bernd*: ‚Das Böse ist das Gute‘. Die Depotenzierung des Bösen in Schellings ‚Freiheitsschrift‘ vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre, in: Archiv f. Begriffsgeschichte 42 (2000), S. 155-179.
- Jacobs, Wilhelm G.*: Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 11-27.
- Jürgensen, Sven*: Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Osnabrück Diss. 1994. Würzburg 1997.
- Krüger, Malte Dominik*: Göttliche Freiheit: die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008.
- Oesterreich, Peter L.*: ‚Der umgekehrte Gott‘. Augustinus‘ Einfluß auf Schellings Rede vom Bösen, in: Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. von Rainer Adophi – Jörg Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 483-495.
- Oiserman, Theodor I.*: Zur Frage der Differenz der Freiheitsphilosophie Schellings und der Freiheitslehren Kants und Fichtes, in: Schellings Weg zur Freiheits-

schrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 305-312.

Peetz, Siegbert: Die Freiheit im Wissen: eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt a. M. 1995.

Pedro, Teresa: Le problème du mal de les ‚Recherches sur l'essence de la liberté humaine‘ de 1809, in: Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings. Le problème de la finitude dans la philosophie Schelling, hg. Von Mildred Galland-Szymkowiak, Münster 2011, S. 241-253.

Rang, Bernhard: Identität und Indifferenz: eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie, Frankfurt a. M. 2000.

Schütze, Ingo: Schellings Deutung des christlichen Dogmas der Dreieinigkeit, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, hg. von Hans Michael Baumgartner – Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 313-324.

Snow, Dale E.: The Evolution of Schelling's Concept of Freedom, in: Schelling – Zwischen Fichte und Hegel, hg. von Christoph Asmuth – Alfred Denker – Michael Vater, Amsterdam 2002, S. 317-332.

## Identité et raison suffisante dans la *Freiheitsschrift* de 1809

Carlos Morujão

En 2009 nous célébrons le deux-centième anniversaire de la mort du compositeur viennois Friedrich Joseph Haydn. Personne aujourd'hui ne démentira son importance exceptionnelle dans l'histoire de la musique, ni ne contestera la profonde jouissance esthétique qui accompagne l'écoute de ses symphonies ou de ses sonates. 200 ans après sa publication, la *Freiheitsschrift* pourra-t-elle encore éveiller un intérêt équivalent chez ses lecteurs et nous être de quelque utilité, à nous qui vivons et philosophons au début du XXI<sup>e</sup> siècle ? Il s'agit, on le sait, d'un écrit qui a été dans une large mesure le fruit des circonstances, et que Schelling ne se serait peut-être pas décidé à publier sous la forme qui est celle que nous lui connaissons aujourd'hui si ce n'était la Préface de Hegel à la *Phénoménologie de l'Esprit*, de 1807, et le fameux «livre indien» de Friedrich Schlegel<sup>1</sup> de 1808. Ce petit Traité schellingien de 1809 est à mon avis un ouvrage qui a toujours été un peu surestimé par plusieurs générations d'interprètes de la pensée schellingienne. Dans une large mesure c'est aussi un ouvrage peu original, où l'influence d'Oetinger et de Jacob Boehme (celle de ce dernier reçue par l'entremise de Franz von Baader) détient quelques fois fâcheusement le rôle d'élément nuisible à la clarté et à la rigueur de l'argumentation purement philosophique. Jean-François Marquet notait le caractère parfois nettement sophistique de certaines explications de Schelling<sup>2</sup>, dans l'œuvre qui aura peut-être plus qu'aucune autre contribué à sa renommée.

Ces *Recherches* doivent pour une bonne part leur succès à leurs deux thèmes centraux, d'ailleurs étroitement liés entre eux et annoncés dans le titre de l'œuvre: le thème de la liberté humaine et le thème du mal (celui-ci étant un des sujets qui, pour reprendre le titre même de l'ouvrage, se rattachent à la liberté<sup>3</sup>). Le thème de la liberté n'est pratiquement jamais abordé pour lui-même, sauf dans les premières et les dernières pages du Traité, mais presque toujours en fonction du second, le mal, dont le pouvoir en l'homme constitue, pour Schelling, le concept réel. Ce pouvoir se manifeste comme une séparation ou scission entre l'homme et le

<sup>1</sup> Fr. Schlegel: Über die Sprache und Weisheit der Indier. In Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 8, München / Paderborn / Wien / Zürich, 1975. (Dans une lettre à Steffens, du 24 Avril 1809, Schelling demandera encore à son ami des renseignements sur la vraie position de Schlegel sur le problème du bien et du mal. Cf. Plitt: Aus Schellings Leben. In Briefen, II, p. 134 ; cit. in X. Tilliette: Schelling. Une philosophie en devenir, Paris, 1970, vol. I, p. 511.)

<sup>2</sup> J.-F. Marquet: Liberté et Existence, Paris, 1973, p. 415, note 3.

<sup>3</sup> Le mal est un des «damit (sc.: la liberté humaine) zusammenhängenden Gegenstände», pour reprendre la formulation du titre même de l'ouvrage de 1809.