

## Über das Wesen der menschlichen Freiheit

Die Antwort auf die Frage, ob der Mensch frei sei, ist von kaum zu überschätzender Bedeutung. Dennoch wird es nicht wenige geben, die diese Frage mit einem Schulterzucken abtun und sich dann wieder den konkreten Erfordernissen des Alltags zuwenden. Man kann gewiss ganz gut leben, ohne sich mit derlei Fragen abzuquälen. Ist der Mensch frei, gibt es einen Gott oder ein Leben nach dem Tod? Die einen sagen so, die anderen so, was soll es also? Das reale Leben stellt uns schließlich vor ganz andere Probleme. Doch kann es geschehen, dass uns, zum Beispiel in einer existentiellen Krise, eine dieser Fragen überfällt und uns nicht eher wieder loslässt, bis wir, wenn schon keine Antwort, dann wenigstens einen halbwegs funktionierenden Umgang damit gefunden haben. So erging es mir als junger Mann mit der Frage, ob ich frei sei oder nicht. War ich nicht frei, dann war ich auch nicht verantwortlich für das, was ich tat. Wenn ich mich dann gehen ließ, dann tat ich das, weil ich eben nicht anders konnte. Dann konnte ich den Kampf gegen manch bedenkliche Neigung getrost bleiben lassen. Aber ich merkte, dass ich genau das nicht wollte, und dass ich es nicht wollte, war eine freie Entscheidung. Freiheit war also nichts anderes, als sich für sie zu entscheiden, die Entscheidung dafür, dass man zuletzt ganz allein für sein Leben verantwortlich ist. Diese Antwort genügte dem damaligen Grübler, auch wenn damit der Grund der Freiheit längst nicht erreicht war; vielleicht zum Glück, denn dieser Grund ist ein Abgrund. Dieser Eindruck drängt sich einem zumindest auf, wenn man sich einem der klassischen Texte zu diesem Thema widmet, die Rede ist hier von Schellings Freiheitsschrift. Ihr Titel lautet in der Kurzform: **Über das Wesen der menschlichen Freiheit**, im vollständigen Wortlaut:

### ***Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände<sup>1</sup>***

Schelling veröffentlichte diese Schrift 1809 im Alter von 34 Jahren. Über den Verfasser ist hier nur das Nötigste zu sagen. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854) gehört in die Reihe, die mit Kant anfängt und mit Hegel endet. Nach Kant kommt Fichte, auf den wiederum Schelling folgt. Insofern gilt Schelling als Vorläufer Hegels. In der Regel ist es so, dass der Nachfolger von seinem Vorläufer einiges übernimmt und dann weiter entwickelt. Da die genannten aber Zeitgenossen waren, haben die Nachfolger ebenso auf ihre Vorläufer gewirkt wie diese auf jene, ausgenommen Kant, der hier gewissermaßen außen vor ist. Die drei nach Kant, also Fichte, Schelling und Hegel

---

<sup>1</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Lizenzausg.- Darmstadt, 1997 [im Folgenden: Freiheitsschrift]

bilden mit ihren Werken das, was man den klassischen Deutschen Idealismus nennt, was allerdings ohne Kant nicht möglich gewesen wäre, weshalb man ihn für gewöhnlich an den Anfang der Reihe stellt.

Nach dieser zugegebenermaßen holzschnittartigen Einordnung wollen wir uns umstandslos der Freiheitsschrift zuwenden. Mit ihr hat es in mancherlei Hinsicht eine besondere Bewandnis. Zunächst einmal gilt sie als Übergangswerk innerhalb Schellings philosophischer Entwicklung. Übergangswerk meint einen Beitrag, der sich vom Vorigen absetzt und auf Späteres bereits hinweist. Damit steht es gewissermaßen allein im Ganzen eines Werks, was im vorliegenden Fall noch dadurch besonders betont wird, als die Freiheitsschrift die letzte Veröffentlichung Schellings ist, die allein der philosophischen Theorie gewidmet war.

Besonders in seiner Uneindeutigkeit ist des Weiteren der Rang, den man dieser Schrift beimisst. Um nur Beispiele aus der neueren Zeit anzuführen, verweisen wir zunächst auf Manfred Frank, emeritierter Professor der Philosophie in Tübingen, der die Freiheitsschrift nicht eben besonders schätzt und statt ihrer die Lektüre von Schellings *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810 empfiehlt.<sup>2</sup> Xavier Tilliette, ein französischer Schellingforscher, gesteht der Schrift zwar zu, dass sie für den in Schellings Werken Unkundigen gewiss einige aufregende Themen zu bieten habe, für den Kenner aber weniger beeindruckend sei.<sup>3</sup> Für Heidegger hingegen ist die Freiheitsschrift eines der tiefsten Werke deutscher Philosophie und damit abendländischer Philosophie überhaupt.<sup>4</sup>

Eine Besonderheit der Schrift selbst ist ihr Aufbau. Der Text weist keinerlei formale Gliederung auf, es gibt weder Kapitel- noch Zwischenüberschriften, lediglich eine Vorrede, die sich vom eigentlichen Text absetzt. Diese scheinbar formlose Form ist von Schelling bewusst gewählt. Er entwickelt seinen Gedankengang wie gesprächsweise, um damit seinem Thema, der Freiheit, den adäquaten Ausdruck zu verleihen. Das verhindert nicht, dass die Gedanken einer strengen Logik unterliegen, der im freien Dahinfließen des Textes zu folgen nicht immer ganz einfach ist. Es ist nicht eben wenig, was Schelling hier auf gerade einmal 85 Textseiten seinen Lesern abverlangt. Schelling versucht einen Zugang zu seinen Gedankengängen dadurch zu erleichtern, indem er sie dem Leser menschlich näher bringt, d.h. sie in Analogie zu Phänomenen emotionalen Erlebens zu erklären. Dieses „menschlich näher bringen“<sup>5</sup> ist indessen kein bloßer Kunstgriff Schellings, sondern lediglich seinem Ansatz gemäß. Für ihn ist Gefühl, Sehnsucht die herrliche Mutter der Erkenntnis<sup>6</sup> und so ist es dann auch nur

---

<sup>2</sup> s. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Ausgewählte Schriften*.- 2. Aufl.- Frankfurt am Main, Vorbemerkung des Herausgebers, Biographische Notiz (ohne Seitenangabe)

<sup>3</sup> Tilliette, Xavier: *Schelling*.- 2. Aufl.- Stuttgart, 2004, S. 204

<sup>4</sup> Heidegger, Martin: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*.- 2., durchges. Aufl.- Tübingen, 1995, S. 2

<sup>5</sup> S. *Freiheitsschrift*, S. 31

<sup>6</sup> ebd., S. 33

folgerichtig, dass Schelling seine Untersuchung mit dem Gefühl der Freiheit beginnen lässt.<sup>7</sup> Durch das bloße Gefühl von Freiheit ist diese jedoch noch nicht begriffen. Dazu ist es u.a. erforderlich, dass man ihren Ort und ihre Möglichkeit im Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht eindeutig bestimmt. Hier beginnen dann auch schon die Schwierigkeiten. Eine Weltansicht, in der alles und jedes seinen bestimmten Platz hätte, wäre ein umfassendes System. Dabei ist jedes System als Weltansicht ein gedachtes System, das von Denkenden entworfen wurde. In solch gedachten, entworfenen Systemen wird jede Systemstelle durch alle anderen bestimmt, das Ganze ist als Einheit gegründet.<sup>8</sup> Wo sollte in einem solchen System Freiheit, die gewissermaßen Ursache aus sich selbst und insofern allein durch sich selbst bestimmt ist, ihren Platz haben?

Schelling reagiert mit seiner Schrift nicht zuletzt auf einen zeitgenössischen Schriftsteller<sup>9</sup>, der die These aufgestellt hatte, dass das einzig mögliche System der Vernunft Pantheismus sei, dieser aber unvermeidlich Fatalismus. Damit ist gemeint, dass der Pantheismus als einzig mögliches System Freiheit unmöglich macht, denn Fatalismus bedeutet so viel wie Schicksalsgläubigkeit, die Annahme, dass alles und jedes durch eine höhere Instanz oder logische Zwangsläufigkeit vorherbestimmt ist. In einer solchen Welt würde Freiheit zur bloßen Illusion. Dies umso mehr im Pantheismus, wenn man darunter versteht, dass Gott die alles durchdringende und vorherbestimmende, höchste und allmächtige Instanz ist. Denn die alles umfassende Allmacht Gottes scheint die individuelle Freiheit des Menschen von vorneherein auszuschließen, da diese, sofern sie ihren Namen verdiente, nicht nur unabhängig von Gott sein müsste, sondern sich darüber hinaus sogar gegen ihn richten könnte. Das wiederum widerspräche dem Begriff der Allmacht. Hier stellt Schelling die rhetorische Frage, ob angesichts dieser Argumentation nicht nur der Ausweg bleibe, den Menschen mit seiner Freiheit in das göttliche Wesen selbst zu setzen.<sup>10</sup> Er bezieht sich dabei nicht zuletzt auf die Hl. Schrift, die, so Schelling, in dem Bewusstsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand finde, dass wir in Gott leben und sind.<sup>11</sup> Wie, so fragt Schelling weiter, kann der Pantheismus die Freiheit ausschließen, wo er doch von so vielen, z.B. von den Mystikern, gefordert wurde, gerade um die Freiheit zu retten, d.h. zu begründen?<sup>12</sup>

Hierauf folgt eine kritische Sichtung unterschiedlicher Auslegungen des Begriffs Pantheismus. Um diese nachvollziehen zu können, brauchen wir vorab eine etwas genauere Definition dieses Begriffs. Diese finden wir bei Heidegger:

---

<sup>7</sup> ebd., S. 9

<sup>8</sup> s. Heidegger, Schellings Abhandlung, S. 26

<sup>9</sup> s. Freiheitsschrift, S. 11 (damit ist F.H. Jacobi gemeint)

<sup>10</sup> ebd., S. 12

<sup>11</sup> ebd.

<sup>12</sup> ebd.

„Pantheismus besagt in formaler Bedeutung:  $\pi\alpha\nu - \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  ; 'Alles - Gott' ; alles steht in Beziehung zu Gott; alles Seiende ist in Beziehung zum Grund des Seienden. Dieser Grund als das Eine,  $\acute{\epsilon}\nu$ , ist als Grund das, was alles andere,  $\pi\alpha\nu$ , im Grunde ist.“<sup>13</sup>

Nach dem Pantheismus also gründet alles in Gott, alles hat seinen Grund in Gott, alles ist im Grunde Gott und bleibt dadurch mit ihm verbunden, wenn nicht eins. Schelling nennt zunächst zwei herkömmliche Auslegungen des Pantheismusbegriffs, die sich wie folgt zusammenfassen lassen<sup>14</sup>:

- a. Alles ist Gott
- b. Jedes einzelne Ding ist Gott

Die erste meint, dass die Summe aller Dinge Gott ergibt, die zweite, dass auch jedes einzelne Ding Gott ist. Diese Theoreme lassen sich scheinbar leicht aus der formalen Definition ableiten.

Alles ist Gott und alles ist im Grunde Gott, ist das nicht, im Grunde, dasselbe? Ist Gott dann nicht lediglich die Summe aller Dinge? Und wenn auch das Einzelding in Gott gründet, ist es dann nicht, im Grunde, ebenfalls Gott? Was auf den ersten Blick wie bloße Schlussfolgerungen aus der formalen Definition daherkommt, kann dennoch nicht überzeugen, irgendetwas stimmt da nicht. Denn was in etwas gründet, kann doch nicht dasselbe sein, wie das, worin es gründet? Nach Schelling haben wir es hier mit einem falschen Verständnis des Gesetzes der Identität bzw. des Sinns der Copula im Urteil zu tun. Dies führt zu obigen Missdeutungen. Der Satz: Alles ist Gott, verstanden im obigen Sinne, dass das Universum aller Dinge Gott ergibt, ist falsch bzw. falsch verstanden. Entsprechendes gilt für den Satz: Das einzelne Ding ist Gott.

Was meint Schelling mit Gesetz der Identität und Sinn der Copula im Urteil und inwiefern sind sie in den obigen Auslegungen falsch gedeutet? Er gibt als Beispiel den Satz: Dieser Körper ist blau.<sup>15</sup>

Damit ist nicht gemeint, dass Körper und blau dasselbe sind, sondern, dass dasselbe, was in einer Hinsicht der Körper ist, in einer anderen Hinsicht auch blau ist. Mit Copula im Satz ist das Wörtchen „ist“ gemeint. Es bedeutet eben nicht, dass Körper und blau ein und dasselbe sind, einerlei, wie Schelling sagt, sondern es unterscheidet und verbindet (*copulo*) zugleich das Subjekt mit einem Prädikat, was „[...] wiederum das Verhältnis von Grund (antecedens) und Folge (consequens) darstellt“.<sup>16</sup> Hier mögen einige erläuternde Worte angebracht sein.

Dasselbe was in der einen Hinsicht der Körper und in der anderen auch blau ist, ist das Wesen, das sich im einfachen Aussagesatz in zwei Formen ausdrückt. Dabei werden diese Formen nach Binkelman<sup>17</sup> hierarchisiert, das Subjekt ist die Form des Wesens, das Formwesen, das Prädikat als

---

<sup>13</sup> Heidegger, Schellings Abhandlung, S. 82

<sup>14</sup> ebd., S. 87

<sup>15</sup> Freiheitsschrift, S. 14

<sup>16</sup> s. Jantzen, Jörg in: F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit/Hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper.- Berlin, 1995 (Klassiker Auslegen; Bd.3), S. 64 (Im Folgenden: KA)

<sup>17</sup> Binkelman, Christoph in: Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik/Hrsg. von Thomas Buchheim...- Tübingen, 2021 (Collegium Metaphysicum; 26), S. 41 (Im Folgenden: CM)

Form des Subjekts, also als Form des Formwesens ist die Formform. Darüber hinaus wird die Identität als aktive bzw. schöpferische verstanden, das Subjekt drückt sich im Prädikat aus, treibt dieses gleichsam aus sich hervor, lässt es Folge von sich sein, *consequens des antecedens*: „Das Innere ist das Äußere“.<sup>18</sup>

Drehen wir den Satz: Alles ist Gott um in: Gott ist alles, hieße das, dass Gott und alles nicht dasselbe, einerlei, sind, sondern dass alles aus Gott folgt. Das ist in der Tat Schellings Verständnis des Pantheismus, wobei er der Art und Weise der Folge aus Gott eine ganz eigene Wendung gibt.

Das ist einerseits kompliziert, andererseits aber, so Schelling, ist es schon einem Kind begreiflich zu machen, dass Körper und blau nicht dasselbe sind. Die Deutung der Subjekt-Prädikat-Beziehung als Verhältnis von Grund und Folge dient Schelling gleich im Anschluss dazu, noch eine weitere Auslegung des Pantheismusbegriffs zu verwerfen.<sup>19</sup> Deren Vertretern gehe es nicht darum zu sagen, dass alles Gott sei, sondern vielmehr, dass die Dinge nichts seien. Diese Deutung ist auf den ersten Blick in der vorigen: Gott ist alles enthalten.<sup>20</sup> Denn ist Gott alles, sind die Dinge nichts. Wenn aber die Dinge, wie alles Geschaffene, aus Gott folgen, so sind sie zwar abhängig von Gott, aber deshalb nicht nichts, denn sonst gäbe es Abhängigkeit ohne Abhängiges und Folge ohne Folgendes, was in sich widersinnig wäre.<sup>21</sup> Schelling sagt:

„... Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf.“<sup>22</sup>

Und weiter:

„Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen;...“<sup>23</sup>

Das gilt vor allem für den Menschen. Abhängigkeit hebt Freiheit nicht auf und die Schöpfung als Selbstoffenbarung Gottes erfordert geradezu, dass der Mensch frei sei. Doch an dieser Stelle ist dies nicht viel mehr als eine Behauptung. Um nachvollziehen zu können, wie Schelling im Folgenden daran geht, diese Behauptung zu belegen, müssen wir zunächst darauf eingehen, was Schelling unter Freiheit versteht. Einen ersten Hinweis darauf gibt Schellings Lob des Idealismus, dem der erste vollkommene formale Begriff der Freiheit zu verdanken sei. Damit ist jene Definition gemeint, die unter Freiheit Unabhängigkeit von Zeit und Kausalität versteht.<sup>24</sup> Das geht zurück auf Kant, nach dem die Erscheinungen der Dinge zwar gebunden sind an Raum und Zeit sowie bestimmt durch das Gesetz von Ursache und Wirkung, sprich der Kausalität. Aber diese durchgängige Bestimmtheit gilt

---

<sup>18</sup> ebd., S. 41

<sup>19</sup> Freiheitsschrift, S. 16

<sup>20</sup> s. Heidgger, Schellings Abhandlung, S. 88

<sup>21</sup> s. Freiheitsschrift, S. 19

<sup>22</sup> ebd., S. 18

<sup>23</sup> ebd., S. 19

<sup>24</sup> s. Jacobs, Wilhelm G. in: KA, S. 127

nicht für das An-sich der Dinge. Das An-sich ist frei, oder, wie Schelling sagt, Freiheit ist der einzig mögliche positive Begriff des An-sich.<sup>25</sup> Unabhängigkeit von Zeit und Kausalität hängen insofern zusammen, als Kausalität bzw. die Beziehung von Ursache und Wirkung sich in einem zeitlichen Ablauf äußert, in dem der Erscheinung der Wirkung, die der Ursache vorangeht.<sup>26</sup> Der Raum spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Um die Freiheit des An-sich zu erweisen, ist die Unabhängigkeit von Zeit und damit Kausalität offenbar ausreichend.

Vom An-sich spricht man aber zunächst nur bei den Dingen. Dann ist das An-sich der Dinge also auch frei? Diese Schlussfolgerung legt Schelling zumindest nahe und er kritisiert Kant dafür, an dieser Stelle nicht konsequent gewesen zu sein.<sup>27</sup> Wie ist das zu verstehen? Wäre jedes Ding durch seine Stellung im universalen Zusammenhang alles Seienden restlos bestimmt, durch seine jeweiligen Beziehungen vollständig erklärt, dann verlöre es seine Individualität, es wäre kein eigenes, von anderen unterschiedenes Seiendes mehr, sondern löste sich auf in einer „Relation ohne Relata“.<sup>28</sup> Das An-sich der Dinge ist demnach ihr Wesen, das, was es zu etwas Eigenständigem und insofern auch Freiem macht. Und das An-sich des Menschen? Ist es mit dem der Dinge identisch? Was genau soll man sich überhaupt unter dem An-sich vorstellen? Das An-sich der Dinge ist nicht erkennbar, hieß es oben. Gilt das ebenso für das An-sich des Menschen? Entzieht es sich ebenfalls jeglicher Erkenntnis? Oder haben wir hier vielleicht, da es schließlich um unser eigenes An-sich geht, eine Möglichkeit des Zugangs? Ja, die haben wir. Jeder Mensch verfügt über einen unmittelbaren Zugang zu seinem An-sich, denn dies ist nichts anderes als der Wille, der erkannt wird, indem er sich selbst zu etwas bestimmt<sup>29</sup>, d.i. ein freier Wille, frei von äußeren Ursachen. Unabhängig von der Zeit ist der Wille insofern, als jede Entscheidung, der ein selbst bestimmter Wille zugrunde liegt, von diesem durch die Zeit hindurch getragen wird, ohne dass es nötig wäre, den durchtragenden Willen stets aufs Neue zu aktivieren.<sup>30</sup>

Wenn die Eigenständigkeit der Dinge Ausdruck ihres An-sich ist, liegt der Gedanke nahe, dass dieses ebenfalls ein Wille ist, der sich in einem Auf-sich-beharren, in dem Bestreben, Eigenständigkeit zu bewahren, äußert. Dann wäre das An-sich von Ding und Mensch ein Wille bzw. ein Wollen, was Schelling mit den Worten ausdrückt:

„Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung.“<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> s. Freiheitsschrift, S. 24

<sup>26</sup> s. Jacobs, Wilhelm G.: Schelling lesen.- Stuttgart-Bad-Cannstadt, 2004, S. 41

<sup>27</sup> s. Freiheitsschrift, S. 24

<sup>28</sup> s. Gabriel, Markus in: CM, S. 249

<sup>29</sup> s. Heidegger, Martin: Vom Wesen der menschlichen Freiheit.- 2., durchges. Aufl.- Frankfurt am Main, 1994, S. 254

<sup>30</sup> s. Jacobs, Schelling lesen, S. 100

<sup>31</sup> s. Freiheitsschrift, S. 23

Dieser Freiheitsbegriff ist allerdings rein formal, denn er sagt nichts darüber aus, zu was sich der Wille bestimmen kann oder soll und darüber hinaus ist er allgemein, denn er definiert nicht allein die Freiheit des Menschen, sondern auch die der Dinge. Man wird indessen voraussetzen dürfen, dass es da doch einen Unterschied geben müsse und insofern gilt es „...die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit zu zeigen...“.<sup>32</sup> Dazu bedarf es eines realen und lebendigen Begriffs. Dieser aber ist, dass die Freiheit „ein Vermögen des Guten und des Bösen sei.“<sup>33</sup>

Damit ist, so Schelling, der Punkt der tiefsten Schwierigkeit benannt, dem sich jedes System stellen muss, zumindest jedes System, in dem Gott gleichsam der alles bestimmende Faktor der Systembildung ist. Denn entweder gibt es das Böse als ontische Tatsache, dann ist Gott, ohne den nichts sein kann, irgendwie, und sei es in noch so geringem Maße, dafür verantwortlich. Oder es gibt das Böse nicht wirklich, dann wäre indes Freiheit, nach Schelling, nur eine Illusion.<sup>34</sup> Das ist zuletzt das Ergebnis von Schellings kritischer Sichtung aller Versuche, Gott angesichts des Bösen zu rechtfertigen. Darauf können wir hier nicht im Detail eingehen, wie wir überhaupt den Text eher skizzenhaft wiedergeben, wobei wir so manches unterschlagen, wie z. B. Schellings Auseinandersetzung mit Spinoza und anderen, die das Bisherige wesentlich bestimmt haben; es sei hier wenigstens am Rande erwähnt.

Auf lediglich zwei der besagten Versuche, das Böse mit einem vollkommen guten Schöpfer in Einklang zu bringen, wollen wir einen kurzen Blick werfen. Das ist einmal der Dualismus, der gewissermaßen Ernst mit dem Bösen macht und es als gleichursprüngliches Prinzip dem Guten entgegensetzt. Schelling verwirft diese Lösung, denn sie führe zu einer Selbsterreißung der Vernunft.<sup>35</sup> Was er damit meint, sagt er nicht. Vielleicht unterstellt er der Vernunft, dass sie durchaus selbst schärfste Gegensätze denkend umfassen kann, solange sie eine zugrunde liegende Einheit vernimmt, dass sie aber, wenn diese Einheit nirgends gegeben ist, an der unüberbrückbaren Kluft zwischen zwei einander absolut Fremden, zu Grunde gehen muss.

Zum Zweiten sei hier auf die These eingegangen, dass das Böse zwar als positiv, d.h. wirklich seiend, zugegeben wird, dass man aber sogleich hinzufügt, das Positive daran sei die Freiheit, die, an sich weder gut noch böse, von Gott komme, und die der Mensch erst zum Bösen missbrauche. Wie aber kann aus Gott ein Vermögen zum Bösen kommen? Wenn die Freiheit ein Vermögen auch zum Bösen ist, und nach Schelling ist sie genau das, dann muss sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben.<sup>36</sup>

Damit ist wie nebenbei ein Gedanke erwähnt, den Schelling wenig später wieder aufgreift. Zuvor

---

<sup>32</sup> ebd., S. 24

<sup>33</sup> ebd., S. 25

<sup>34</sup> ebd.

<sup>35</sup> ebd., S. 27

<sup>36</sup> ebd.

aber kritisiert er die Verabsolutierung von Idealismus und Realismus in der Philosophie, die beide für sich allein kein lebendiges Ganzes ergeben können:

„Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt.“<sup>37</sup>

Worauf er damit hinauswill, deutet sich wenige Zeilen später an, wo der Satz fällt, mit dem die eigentliche Untersuchung allererst beginnt:

„Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.“<sup>38</sup>

Da hierauf alles andere aufbaut, müssen wir versuchen, uns den Sinn dieses Satzes zu verdeutlichen.

Wie also ist das zu verstehen? Zunächst einmal, mit „Naturphilosophie unserer Zeit“ meint Schelling in aller Bescheidenheit seine eigene. Inwiefern aber dieser Satz eine These aus Schellings

Naturphilosophie wiedergibt bzw. in leicht abgewandelter Form im vorliegenden Text erneut zum Einsatz bringt, kann hier nicht dargelegt werden, da es nicht nur den Rahmen sprengen, sondern auch die Möglichkeiten des Verfassers dieser Zeilen übersteigen würde. D. h. an dieser Stelle ist Unterstützung nötig, die wir uns wieder einmal bei Heidegger holen werden:

„Was meinen diese Titel: Wesen, Grund, Existenz? „Wesen“ ist hier nicht gemeint in der Bedeutung von „Wesen“ einer Sache, sondern in dem Sinne, wie wenn wir reden von einem „Lebewesen“, von einem „Hauswesen“, von einem „Erziehungswesen“; gemeint ist da je in sich stehende einzelne Seiende als Ganzes. An jedem Seienden solcher Art muß unterschieden werden sein „Grund“ und seine „Existenz“. Das will sagen: Das Seiende muß begriffen werden als Existierendes und als Grundgebendes. „Grund heißt für Schelling immer: Grund-lage, Unterlage, „Basis“... das Wort Existenz [gebraucht Schelling] in einem Sinne, der dem Wortbegriff näher bleibt als die seit langem übliche Bedeutung von „Existieren“ als Vorhandensein. Ex-sistenz, das *aus sich Heraus-tretende und im Heraus-treten sich Offenbarende*.“<sup>39</sup>

Was bedeutet diese Unterscheidung in Bezug auf Gott?

„Schelling [...] will gerade dieses denkerisch bewältigen: nämlich in den Begriff bringen, wie Gott zu sich selbst kommt, wie Gott – nicht als gedachter Begriff, sondern als Leben des Lebens – zu sich selbst kommt...“

Existenz meint bei Schelling immer das Seiende, sofern es *bei sich selbst ist*. Bei sich selbst sein kann aber nur jenes, was außer sich gegangen und immer in gewisser Weise außer sich ist.“<sup>40</sup>

„Gott *als der Existierende* ist der absolute Gott, oder Gott als er selbst; kurz: Gott-*selbst*. Gott als Grund seiner Existenz betrachtet „ist“ noch nicht Gott eigentlich als er selbst. Der Grund in Gott ist Grund zu seinem Selbstsein.“<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> ebd., S. 29

<sup>38</sup> ebd.

<sup>39</sup> s. Heidegger, Schellings Abhandlung, S. 129

<sup>40</sup> ebd., S. 131

<sup>41</sup> ebd., S. 132

Wir wollen einmal versuchen, Heideggers Erläuterungen durch die Unterscheidung zwischen den Existenzweisen Gottes und des Menschen zu verdeutlichen. Der Grund, die Grundlage des Menschen wäre demnach sein Körper, aus dem heraus er seine Persönlichkeit offenbaren kann, d.h. existiert.<sup>42</sup> Nur bleibt seine Person bis zu einem gewissen Grade im Körper gefangen, er kann zwar aus sich herausgehen und sich zeigen als der eine, der er ist, aber er kann seinen Körper nicht wirklich verlassen und reiner Geist jenseits des Körpers sein. Gerade deshalb hat er seinen Körper auch nie völlig in seiner Gewalt<sup>43</sup>, sondern ist ihm in mehrerlei Hinsicht unterworfen. Bei Gott ist es anders, er ist, als Existierender, jenseits seines Grundes aber dennoch eins mit ihm, denn es ist der Grund zu seinem Selbstsein. Dabei ist der Grund immer Grund von Existenz und die Existenz nie ohne ihren Grund.<sup>44</sup> Diesen Grund nennt Schelling auch die Natur in Gott<sup>45</sup>, aus der heraus die Dinge werden. Denn sie können als unendlich verschieden von Gott, absolut betrachtet, nur werden aus dem, was in Gott selbst nicht Er selbst ist<sup>46</sup>, d.h. sie werden zwar nicht außerhalb Gottes, jedoch im Grund seiner Existenz, nicht in ihm selbst als dem Existierenden.

Schelling erklärt, wenn wir uns den Grund menschlich näherbringen wollen,

„... so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären...“<sup>47</sup>

„Sie ist [...] auch Wille, aber Wille, in dem kein Verstand ist [...], sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist.“<sup>48</sup>

– – – an dieser Stelle brechen wir gleich wieder ab. Was jetzt folgt, ist nichts Geringeres als die Geschichte der Schöpfung. Die Schilderung ist einerseits großartig und lässt bereits Motive aus dem gewaltigen Epos der Weltalter<sup>49</sup> anklingen, doch andererseits hat sie zu etlichen schwerwiegenden Missverständnissen geführt. Mithin begäben wir uns unvermeidlich in Gefahr, uns völlig zu verirren oder doch zu verzetteln, wenn wir weiterhin nah, in diesem Fall allzu nah, am Text blieben. Deshalb soll hier versucht werden, Schellings Darstellung der Schöpfung in freier Nacherzählung wiederzugeben.

Bleiben wir zunächst bei dem letzten Zitat.

Was genau ersehnt die Sehnsucht im Grund? Sie ersehnt den Verstand, das Wort, das ihre dunkle Regellosigkeit lichtet. Sie ahnt den Verstand, kann ihn aber von sich aus nicht gebären. Auch wenn sie in immer neuen Anläufen danach strebt, wird sie doch wieder und wieder auf sich zurückgeworfen,

---

<sup>42</sup> Dass dieser Körper nur in einer Lebenswelt, etc. existieren kann, soll uns hier nicht weiter interessieren

<sup>43</sup> vgl. Freiheitsschrift, S. 71

<sup>44</sup> s. Jantzen, in: KA, S. 78

<sup>45</sup> s. Freiheitsschrift, S. 29

<sup>46</sup> ebd., S. 31

<sup>47</sup> ebd.

<sup>48</sup> ebd., S. 32

<sup>49</sup> s. Schelling, Ausgewählte Schriften, Bd. 4.- 1995, S. 213 – S. 319

ein „wogend wallend Meer“<sup>50</sup>, das nie zur Ruhe kommt. Entsprechend dieser Sehnsucht erzeugt sich aber in Gott eine innere reflexive Vorstellung seiner selbst.<sup>51</sup> Gott wird sich seiner selbst bewusst, er ist zu sich gekommen, noch vor aller Schöpfung, das Licht des Verstandes, in dem alles unterscheidbar wird, ist geboren. Gott erkennt die Sehnsucht des Grundes ebenso wie er über das Licht des Verstandes verfügt, er ist über beiden, d.h. er ist Geist. Das Licht Gottes erzeugt sich zwar entsprechend der Sehnsucht, doch nicht aus der Sehnsucht, wie oft interpretiert worden ist, was nicht zuletzt Schelling selbst durch missverständliche Formulierungen mit verschuldet hat. Wir können die Erzeugung des Lichts vielleicht mit einem angestregten Nachdenken vergleichen, durch das wir ein Rätsel lösen möchten, das „Wort dieses Rätsels“<sup>52</sup> finden möchten: all unsere Kräfte sind in Aufruhr, wodurch alles nur noch verworrener und undurchdringlicher zu werden droht, bis plötzlich aus einem Anderswo ein Licht aufblitzt, das uns das Wort, die Lösung, finden lässt. Dieses Licht kommt nicht ohne unsere Anstrengung, doch es kommt nicht aus ihr. Wie könnte aus dem, was gerade durch die Aufbietung all unserer Kräfte immer verschlossener und dunkler wird, ein Licht kommen? Mit diesem Licht ist aber nicht allein das Rätselwort gefunden, sondern wir sind dem Ringen entkommen und zu uns gekommen, wir werden uns unserer selbst in voller Klarheit bewusst, die Anstrengung hat sich gelöst, unsere Kräfte sind als wieder entspannte höchst präsent, ebenso wie der helle Aufschein unseres Um-uns-selbst-wissens, worin das Licht des Verstandes und die Sehnsucht des Grundes zur Einheit des Geistes finden.

Vielleicht kann man sich auf diese Art „menschlich näherbringen“<sup>53</sup>, was Schelling mit Erzeugung einer inneren reflexiven Vorstellung Gottes von sich selbst beschreibt, eine Formel, die in ihrer Knappheit dann doch ein wenig an den *deus ex machina* erinnert.

Und was ist mit dem Zitat davor, das ewige Eine, das sich danach sehnt, sich selbst zu gebären? Dies wurde von nicht wenigen dahingehend verstanden, dass die Sehnsucht des Grundes den einen Gott gebären möchte, der sich dann in einem Aufblitzen aus dem Dunkel der Sehnsucht erhebt, so über es und zu sich kommt. Aber Buchheim verweist wohl zurecht darauf, dass es nicht heißt: aus der Sehnsucht, sondern: entsprechend der Sehnsucht.<sup>54</sup> Die Existenz kommt nicht aus dem Grund, dieser geht jener nicht voran, sondern beide sind die gleich ewigen Anfänge Gottes, die Existenz ist nie ohne ihren Grund, und dieser nie ohne die Existenz, von der er der Grund ist. Das Eine, dessen Geburt ersehnt wird ist also nicht Gott, sondern vielmehr Gottes Sohn, womit die Welt gemeint ist.<sup>55</sup> Der Grund aber kann die Welt nicht von sich aus gebären, denn dazu fehlt ihm der Verstand, er ahnt ihn

---

<sup>50</sup> s. Freiheitsschrift, S. 33

<sup>51</sup> ebd.

<sup>52</sup> ebd., Fn 12

<sup>53</sup> s.o. Fn 5

<sup>54</sup> s. Freiheitsschrift, S. 124, Anmerkung 131

<sup>55</sup> s. Fuhrmans, Horst in: Schelling, F.W.J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit.- Stuttgart, 1995, S. 146 (Im Folgenden: Reclamausgabe)

zwar, hat ihn aber nicht. Der zu sich gekommene Gott erkennt den Grund als den Seinen, er blickt in ihn hinein, und dieser Blick dringt bis in das tiefste Dunkel des Grundes, von wo aus er als Ebenbild Gottes zurückblickt.

Bei Heidegger lesen wir:

„Im Grunde sieht Gott [...] sich als den Blickenden, sich als den sich Vorstellenden; denn indem ein Vorstellen etwas vor *sich* bringt, stellt es sich selbst mit in den Umkreis dessen, was vor ihm steht. Dieses Sichvorstellen geschieht, indem der Grund vorgestellt wird; daher sieht Gott im Dunkel des Grundes „sich“, aber eben im Gegenbild des Grundes; er sieht sein „Eben-bild“, aber verborgen im unentfalteten Grund.“<sup>56</sup>

Der Grund als unentfalteter ist dennoch der Grund Gottes, d.h. er ist voller Möglichkeiten, ruhender Urbilder, die er aber von sich aus nicht verwirklichen kann, da ihm – wie bereits erwähnt – der Verstand fehlt, also das Vermögen, im Lichte des Bewusstseins Unterschiede zu machen. Dieser Verstand, das Wort, der λόγος, ist bei Gott.

„... und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte...“<sup>57</sup>

Auf die Liebe werden wir später noch zu sprechen kommen. Bleiben wir vorerst beim Wort.

Das Wort wird ausgesprochen und damit die geahnten Möglichkeiten des Grundes angesprochen, die nun versuchen, dem ausgesprochenen Wort zu entsprechen. Dadurch werden die Kräfte geschieden in Kraft und Gegenkraft, Bewegung entsteht, der Verstand sucht im Grunde das ihm verwandte, das nach innen gekehrte Licht, das Urbild, die Idea<sup>58</sup>, die als gefundene dem Verstand ihrerseits entgegenstrebt; die Sehnsucht des Grundes aber versucht die Idea für sich zu behalten, in sich zu verschließen, wodurch eine Form in das sich Verschließende eingebildet wird. Jedes Wesen der Natur wäre derart eine vom Stoff gebändigte Idea bzw. eine Idea, die den Stoff in eine Form treibt. Dabei ist der Wille des Grundes der Eigenwille, der des Verstandes der Universalwille, jener das Prinzip der Selbstheit, dieser das des Strebens zum Licht, des sich Hingebens an einen übergeordneten Sinnzusammenhang. Der Universalwille gebraucht den Eigenwillen als bloßes Werkzeug<sup>59</sup> zur Einbildung immer neuer Wesen aus dem Grund.

Durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung der Kräfte wird schließlich der tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit, dort wo der Eigenwille am mächtigsten ist, ganz in Licht verklärt, d.h. der

---

<sup>56</sup> s. Heidegger, Schellings Abhandlung, S. 152

<sup>57</sup> s. Freiheitsschrift, S. 33

<sup>58</sup> ebd., S. 35

<sup>59</sup> ebd.

mächtigste Eigenwille wird eins mit dem Licht und sich seiner selbst bewusst, der Stoff wird durchbrochen, der Geist geht auf.<sup>60</sup>

Dies geschieht allein im Menschen. In ihm sind der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra. Denn der Wille des Menschen ist zugleich der in der Tiefe verschlossene Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur fasste. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt.<sup>61</sup> Im Willen des Menschen allein war die Möglichkeit des Verstandes angelegt, die durch die stetige Scheidung der Kräfte zur Wirklichkeit befreit und in Einheit mit dem Willen zu Geist wurde.

Die Herkunft aus dem Grund macht den Menschen relativ unabhängig von Gott als dem Existierenden, der Eigenwille des Menschen hört dadurch, dass er ins Licht gehoben wurde, in Licht verklärt ist, nicht auf, an sich dunkel zu sein. Der Verstand des Menschen ist nur ein Widerschein des göttlichen Logos, eine Reflektion aus dem Grund, so wie die Spiegelung des Mondes auf dunklem Wasser.

Wäre im Geist des Menschen die Identität von Eigenwille und Universalwille, von Selbstheit und Verstand ebenso unauflöslich wie in Gott, wäre kein Unterschied, d.h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Die Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss also beim Menschen zertrennlich sein. Dies ergibt die Möglichkeit zum Guten und Bösen.<sup>62</sup>

An dieser Stelle wollen wir einmal kurz innehalten. Beim ersten Lesen des Textes mag einem das Ganze derart phantastisch vorkommen, dass man wie benommen durch die Zeilen taumelt, manches drei- oder viermal liest, ohne auch nur das geringste zu verstehen, bis man sich schließlich vor die Wahl gestellt sieht, entweder alles für ausgemachten Humbug zu erklären oder bestenfalls für die Gesichte eines Zungenredners, die man vielleicht glauben aber niemals nachvollziehen kann. Nimmt man aber den Verfasser ernst und versucht kühlen Kopf zu bewahren, zeigt sich noch am ehesten, wo die Gedanken verständlich sind und wo sich Verständnisschwierigkeiten einstellen, die man dem Text ankreiden muss. Das umso mehr, wenn die eigenen Zweifel in der Sekundärliteratur bestätigt werden. Wir wollen einmal versuchen, das an einem Beispiel zu verdeutlichen. Oben wurde beschrieben, wie Gott zu sich kommt, noch bevor er das Wort ausspricht. Dieses Zu-sich-kommen geschieht jenseits der Zeit und ist insofern zeitlos. Was zeitlos ist, ist immer schon geschehen, d.h. Gott hat sich immer schon gefunden und seinen Grund überwunden und eins mit sich gemacht. Man könnte vielleicht auch sagen, das, was war, bevor die Zeit war, geschah in einer Vergangenheit, die es nie gegeben hat und die gerade deshalb allgegenwärtig ist. Die Zeit beginnt erst, nachdem Gott das Wort ausgesprochen hat. Wie aber können sich nun aus dem Grund Gottes, der in Ewigkeit eins mit ihm ist, Kreaturen entwickeln, die der Zeit unterworfen sind?<sup>63</sup> Das ist nur so denkbar, wenn es

---

<sup>60</sup> ebd., S. 36

<sup>61</sup> ebd., S. 35f.

<sup>62</sup> ebd., S. 36

<sup>63</sup> vgl. Jantzen, in: KA, S. 85

überhaupt denkbar ist, dass Gott in freier Verfügung über seinen Grund, diesen in die Zeit setzt, damit Zeitliches aus ihm entstehen kann. Oben hieß es, Gott könne sich selbst nur offenbaren in ihm ähnlichen, aber erkennen können wir Menschen ihn nur durch den Gegensatz<sup>64</sup>, d.h. das ewige und absolute Sein ist nur denkbar vor dem Hintergrund des zeitlich bedingten Werdens. Sollte das Gesagte alles nur noch unverständlicher machen, müssen wir das in Kauf nehmen. Es geht hier um den Versuch, eine Dimension jenseits oder diesseits von Raum und Zeit anklingen zu lassen, zu der wir im Grunde keinen Zugang haben. Doch wenn der Anklang gelingt und die Dimension als mögliche aufblitzt, war es den Versuch wert.

Und damit wieder zurück zum Guten und Bösen.

Eigenwille und Universalwille oder Selbstheit und Verstand bilden in ihrer Einheit den Geist.<sup>65</sup>

Annemarie Pieper beschreibt die drei in Anlehnung an Kierkegaard als Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.<sup>66</sup> Dabei wird der Geist als Geist der Liebe gleichsam als ein dritter Wille gedeutet, der das Verhältnis will<sup>67</sup>, während der Eigenwille danach strebt, sich in sich zu verschließen, der Universalwille danach, sich im Unendlichen zu verlieren. Insofern ist es Aufgabe des Geistes, der allein das Ganze im Blick hat, den Eigenwillen ebenso an den Universalwillen zurückzubinden wie diesen an jenen. Er tut dies, indem er aufzeigt, dass der Eigenwille sich erst in der Rückbindung an die Gegenstrebigkeit des Universalwillens voll entfalten kann, ebenso wie der Universalwille sich allein durch den Halt am sich verschließen wollenden Eigenwillen verfestigen und dauern kann.<sup>68</sup> Derart gibt der Geist den beiden Grund, sich zu lieben.

Gemeinsam ist den Gegenstrebigem, dass beide auch in sich selbst gegenstrebig sind, weil beide das Licht im Grund wollen. Der helle Wille richtet sich auf das Dunkle, um das darin verborgene Licht an und mit sich zu ziehen; der dunkle Wille greift aus nach dem Licht, um es in sich zu verschließen. Der Geist bleibt nur dann über den beiden, wenn beide ein dynamisches Gleichgewicht bilden, ähnlich einem Himmelskörper, dessen Expansions- und Attraktionskraft sich die Waage halten, wodurch eine Rotation entsteht.<sup>69</sup>

In Gott ist dieses Gleichgewicht der Kräfte als frei gesetztes ewig, unzertrennlich und unzerstörbar. Dem Menschen aber hat Gott eine eigene Freiheit gewährt, er kann sich vom Wollen des Universalwillens losreißen und den Verstand einzig und allein für die Befriedigung des Eigenwillens ge- bzw. missbrauchen.<sup>70</sup> Wenn aber der Eigenwille seine Rolle, lediglich als Basis des Universalwillens zu dienen, aufgibt und sich zum Alleinherrscher aufschwingt, verliert er nicht nur

---

<sup>64</sup> vgl. Freiheitsschrift, S. 45

<sup>65</sup> s. Jantzen, in: Ka, S. 87

<sup>66</sup> s. Pieper, Annemarie in: KA, S. 93

<sup>67</sup> ebd., S. 95

<sup>68</sup> ebd., S. 98

<sup>69</sup> Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Existenz denken.- Freiburg; München, 2015, S. 96

<sup>70</sup> Pieper, Annemarie in: KA, S. 96

seine Stellung im Ganzen, sondern auch seine Bindung an das Ganze. Das Licht des Verstandes erleuchtet jetzt nicht mehr den Blick für den übergeordneten Zusammenhang, sondern fällt allein auf Begierden und Lüste und erregt diese zu unaufhörlichem und unstillbarem Verlangen, zur Sucht, alles und jedes zu beherrschen und zu verkonsumieren, was letztlich den zum Scheitern verurteilten Versuch darstellt, den Verlust des Ganzen zu kompensieren.<sup>71</sup> Der Geist der Einheit wird in der verabsolutierten Selbstheit zum Geist der Zwietracht<sup>72</sup>, das Leben im Zentrum gottgewollter Klarheit und Wahrheit wird zum Leben der Falschheit und Lüge, zum Scheinleben, dessen Symbol die Krankheit ist.<sup>73</sup> Diese Perversion eines harmonischen Verhältnisses in ein disharmonisches, in dem das dunkle Prinzip sowohl das Lichtprinzip als auch den Geist einzig für seine Zwecke missbraucht, ist nur möglich, wenn Geist und Universalwille den Eigenwillen gewähren lassen und ihren Missbrauch zulassen.<sup>74</sup>

Insofern lehnt Schelling es auch ab, die vorgebliche Übermacht der Sinnlichkeit für das Böse verantwortlich zu machen, denn das Böse ist material, von seinen drei Willen her, identisch mit dem Guten, nicht aber in seiner formalen Struktur. Das Böse verdankt sich mithin keinem Mangel und erst recht keiner Schwäche, was schon allein daran deutlich wird, dass der Böse schlechthin, der Teufel, nach christlicher Lehre nicht die limitierteste Kreatur, sondern die illimitierteste ist.<sup>75</sup> Das Böse, so Schelling, zeichnet sich oft durch eine Vortrefflichkeit seiner Kräfte aus, die viel seltener beim Guten zu finden sei.<sup>76</sup> Er geht sogar so weit zu sagen, „daß wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig [ist], wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen.“<sup>77</sup> Anders gesagt: Wer das Zeug zum Bösen nicht hat, ist nicht gut, sondern harmlos.

Dabei muss es nicht bleiben.

Was es mit dem vordergründig Harmlosen auf sich hat, zeigt sich spätestens dann, wenn man ihm Macht über andere Menschen verleiht. Dann hat sich schon manch Harmloser in ein Monster verwandelt, auch dafür gibt es „genugsame Beispiele.“ Das Böse, das Schelling beschreibt, besitzt jenen „romantischen, luziferischen Nimbus“<sup>78</sup> wie Tilliette sagt, der uns heute eher fremd anmutet. Weiter heißt es bei Tilliette:

„[...] nach den Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts sind andere Gestalten des Bösen und der Freiheit hervorgetreten. Das Böse besitzt nicht mehr dieses diamantene Brechungsvermögen, die Freiheit hat ihre aristokratische und stolze Physiognomie verloren. Von Dostojewski zu Bernanos und Hannah Arendt haben wir gelernt, die Niedrigkeit des Bösen, seine Banalität, Feigheit und Einsamkeit

---

<sup>71</sup> vgl. Freiheitsschrift, S. 62

<sup>72</sup> ebd., S. 37

<sup>73</sup> ebd., S. 38

<sup>74</sup> ebd., S. 44; vgl. Pieper, in: KA, S. 105

<sup>75</sup> ebd., S. 40

<sup>76</sup> ebd., S. 41

<sup>77</sup> ebd., S. 72

<sup>78</sup> s. Tilliette, Schelling, S. 208

zur Kenntnis zu nehmen: Das menschliche Herz hat besser gezeigt, von welchem trostlosen Giften es sich nähren konnte.<sup>79</sup>

Kehren wir noch einmal zurück zu den Ausführungen von Annemarie Pieper. Aus ihren Erläuterungen zum oben durchgegangenen Textabschnitt der Freiheitsschrift möchte ich an dieser Stelle abschließend noch zwei Gedanken besonders hervorheben und darauf eingehen. Zum einen stört sie sich daran, dass das Verhältnis von Eigenwille und Universalwille bei Schelling als Subordination verstanden wird, d.h. der Eigenwille muss sich unterordnen, wenn das Verhältnis zum Guten dienen soll. Sie merkt hier kritisch an, dass die beiden Willen in der Einheit des Geistes als gleichberechtigt zu verstehen seien<sup>80</sup>, weshalb es eigentlich unzulässig sei, hier von Unterordnung des einen unter den anderen zu sprechen. Dazu ist anzumerken, dass jeder der drei Willen in der Tat unverzichtbar für die Funktion des Ganzen ist. Insofern wäre es gerechtfertigt von ihrer Gleichberechtigung zu sprechen. Allerdings strebt nur der Universalwille das Ziel an, auf das hin sich das Verhältnis als Ganzes orientieren soll, nämlich Gutes zu tun, indem man sich in die Abläufe des übergeordneten großen Ganzen nicht nur einfügt, sondern diese auch nach Kräften fördert. Deshalb nennt Schelling den Eigenwillen nicht umsonst ein Werkzeug<sup>81</sup>, d.h. ihm kommt für diesen Zweck nur eine dienende Rolle zu. Dem entspricht, dass sich der Geist der Tendenz des Universalwillens nicht etwa entgegenstellt, sondern bloß dafür sorgt, dass dieser durch den Eigenwillen gleichsam fest und im Bodengrund der Tatsachen verwurzelt bleibt, indem er in diesem Grund das ihm verwandte Licht sucht. Was nun aber, so fragt Piper, wenn sich der Universalwille von den anderen losreißt und so das Verhältnis zerstört? Müsste man das nicht ebenfalls böse nennen? Dann wäre das Nichts-als-gut sein wollen, ohne Rücksicht auf die eigene Festigkeit und Dauer im Resultat ebenso böse wie die Alleinherrschaft des Eigenwillens. Es könnte sich lohnen, darüber einmal nachzudenken. Doch an dieser Stelle wollen wir etwas anderes tun und erneut innehalten. Es wäre nicht weiter verwunderlich, wenn manch einem beim Lesen der letzten Abschnitte das Ganze allzu technisch erschiene, eher schlichte Physik als tiefe Metaphysik: das Verhältnis der Willen am Beispiel eines simplen Kräftedreiecks, gerade ausreichend, einen Steinklumpen dazu zu bringen, sich im Kreise zu drehen. So könnte man meinen, so ist es in gewisser Weise auch, doch darüber hinaus ist es unendlich viel mehr. Denn das allergrößte Wunder wird dabei unterschlagen. Um dies zu verdeutlichen, wollen wir erneut versuchen, uns das Ganze „menschlich näher zu bringen“. Dazu versetzen wir uns in die Position des Geistes, denn wir selbst sind Geist, jenes, was sich selbst erkennt, indem es sich an dem anderen seiner selbst bewusst wird.<sup>82</sup> Der Geist steht über den beiden

---

<sup>79</sup> ebd., S. 208f.

<sup>80</sup> s. Pieper, in: KA, S. 100

<sup>81</sup> s. Freiheitsschrift, S. 35

<sup>82</sup> vgl. ebd., S. 60

anderen Willen heißt, er erkennt sie und dadurch sich selbst als denjenigen, dem diese Kräfte zu Gebote stehen. Solange er über ihnen bleibt, sich mit keiner ausschließlich identifiziert und Distanz zu ihnen wahrt, kann er frei über beide verfügen. Der Geist ist über der Natur und über dem Licht<sup>83</sup>, mit ihm beginnt eine neue Epoche. Der Geist ist das allergrößte Wunder, er verfügt zwar über Kräfte, doch er selbst ist unendlich viel mehr als Kraft, er ist jenseits aller Physik.

Wie kann es aber sein, dass sich der, der über den beiden anderen steht, es dem einen von beiden gestattet, zum Alleinherrscher zu werden, wodurch das Verhältnis zum Bösen pervertiert?

Schelling sieht den Menschen auf einen Gipfelpunkt gestellt<sup>84</sup>, wo er die Vermögen zum Guten und Bösen gleichermaßen in sich hat: Für was er sich auch entscheidet, es wird seine Tat sein. Er kann sich aber nicht aus einer reinen Indifferenz heraus entscheiden, die Entscheidung braucht einen Anreiz, die dominante Attraktion einer der Alternativen. Dieser richtungsweisende Impuls wird mittelbar durch das Aussprechen des Wortes verursacht, denn sobald sich das Wort, das Licht des Verstandes dem Grund nähert, um das nach innen gekehrte Licht zu suchen und an sich zu ziehen, reagiert der Grund durch sich verschließenden Rückzug, damit das Licht in ihm und er immer dieser Grund bleibe. Dadurch wird der Eigenwille der Kreatur erregt, umso mächtiger, je heller das Licht und je tiefer die Schicht im Grund, von der aus die entsprechende Antwort erfolgt. D.h. kein Eigenwille sonst wird so stark erregt wie der des Menschen. Deshalb wird der Mensch fast schon zwangsläufig böse, aber eben nur fast. Hier jedoch beginnen die Schwierigkeiten. Einerseits ist die Erregung des Eigenwillens ein starker Anreiz, sich voll und ganz auf die Seite des Eigenwillens zu schlagen und damit das Böse zu wählen. Andererseits verlockt dieser Anreiz zwar zur Wahl des Bösen, macht diese aber nicht schon allein deshalb zu einer zwangsläufigen Notwendigkeit. Die Möglichkeit der Wahl wird durch den Anreiz nicht außer Kraft gesetzt, der Mensch kann sich immer noch für das Gute entscheiden. Wenn Schelling allerdings betont<sup>85</sup>, dass das Böse notwendig sei, da sich sonst die Liebe nicht offenbaren könne, dann scheint das dem Vorigen zu widersprechen. Denn was notwendig ist, wird auch wirklich, ohne dass der Mensch dabei eine Wahl hätte. Folglich wäre er auch nicht frei, einmal ganz davon abgesehen, dass Gott dann unmittelbar für das Böse verantwortlich wäre, denn der Anreiz, dem der Mensch nicht widerstehen könnte, kommt aus dem Gottesgrund.

Hier wollen wir es kurz machen. Schelling benennt, nicht eben sehr konsistent, zwei Formen des Bösen. Da ist einmal das wirkliche Böse, das in einer Umkehrung des Willensverhältnisses besteht (s.o.), indem der Eigenwille über den Universalwillen erhoben wird. Darüber hinaus spricht er aber auch noch von einem allgemeinen Bösen, ein „[...] durch Reaktion des Grundes erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt.“<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> ebd., S. 36f.

<sup>84</sup> ebd., S. 46

<sup>85</sup> ebd., S. 45

<sup>86</sup> ebd., S. 52

Das allgemeine Böse ist als erwecktes nichts anderes als die Erregung des Eigenwillens bzw. der erregte Eigenwille. Diese Erregung strebt nach Verwirklichung, d.h. nach Bewusstwerdung und Erhebung des Eigenwillens zum herrschenden Prinzip, wozu es aber nie kommt, außer beim Menschen. Das allgemeine Böse als erregter Eigenwille ist somit bloß die Ermöglichung des wirklichen Bösen insofern, als es dieses allererst zu Bewusstsein bringt und zugleich attraktiv macht. Da aber alles nur durch seinen Gegensatz erkannt werden kann, wird mit dem Bösen unmittelbar das Gute, das von der Liebe gewollt wird, ebenfalls bewusst. Zur Offenbarung der Liebe ist demnach das allgemeine Böse völlig ausreichend. D.h. das allgemeine Böse als Ermöglichung des wirklich Bösen ist als bedingt durch die Reaktion des Grundes gewissermaßen von Gott, nicht aber das wirklich Böse. Da es sich hier um ein Bewusstwerden handelt, müssten wir genau genommen davon sprechen, dass durch das Anziehen des Grundes der verkehrte Geist des Bösen und der Geist als Wille der Liebe sich dem Menschen als Alternativen offenbaren und um die Herrschaft ringen. Dabei unterliegt – fast – zwangsläufig der Wille zur Liebe, denn von der Attraktion des Eigenwillens einmal abgesehen kommt überdies erschwerend hinzu, dass die Angst des Lebens den Menschen aus dem Zentrum treibt<sup>87</sup>, d.h. der Wille zur Liebe verlangt vom Menschen das Absterben jeglicher Eigenheit, da er nur so tauglich für den Dienst am Sinnganzen wird. Dabei besteht die Aufgabe des Eigenwillens einzig und allein darin, tragende Basis für die Existenz zu sein.<sup>88</sup> Vor dieser Aufgabe im doppelten Wortsinne flieht der Mensch an die Peripherie, da er nur dort seinen Eigenwillen über die anderen erheben kann, wodurch er allerdings die Verbindung zum Ganzen verliert.

Schon in der Natur zeigen sich, durch Anziehen des Grundes, erste Vorzeichen des Bösen<sup>89</sup>, bis es endlich im Menschen aufbricht. Hier liefert Schelling eine skizzenhafte Geschichtsphilosophie<sup>90</sup>, in der die gesamte menschliche Entwicklung auf die christliche Offenbarung hinausläuft. Das Böse kommt im Verlauf der Menschheitsgeschichte erst nach und nach zum Vorschein, bis es sich endlich völlig offenbart, woraufhin gleichsam ein neues Wort ausgesprochen wird, und der urbildliche, gute Mensch<sup>91</sup> ans Tageslicht tritt, um den bisherigen Menschen wieder mit Gott zu versöhnen, denn „nur Persönliches kann Persönliches heilen und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.“<sup>92</sup> Darauf ist hier nicht näher einzugehen, denn es bleibt nach wie vor die Frage offen, was die Entscheidung des Menschen letztlich bestimmt, denn dass er fast notwendig das Böse wählt, heißt eben auch, dass er es offenbar, zumindest nach Schelling, nicht zwangsläufig wählen muss,

---

<sup>87</sup> ebd., S. 53

<sup>88</sup> s. Schmied-Kowarzik, Existenz denken, S. 208

<sup>89</sup> s. Freiheitsschrift, S. 48

<sup>90</sup> ebd., S. 49ff.

<sup>91</sup> ebd., S. 49

<sup>92</sup> ebd., S. 52

sondern eben nur fast. Zur Erinnerung: Müsste er, wäre er nicht frei. Doch Schelling beharrt auf der Freiheit des Menschen. Was aber heißt hier Freiheit?

Fassen wir noch einmal zusammen.

Schelling bestimmt Freiheit als das Vermögen zum Guten und Bösen. Dieses Vermögen verdankt sich der Herkunft des Menschen aus dem Gottesgrund, welche den Menschen relativ unabhängig von Gott macht. Diese Unabhängigkeit äußert sich vorrangig darin, dass beim Menschen die Einheit von Eigenwille, Geist und Universalwille zertrennlich ist. Dies ist notwendig, damit Gott als Geist offenbar werden kann. Gott als Geist ist Liebe, die offenbar wird, wenn durch Anziehen des Grundes, die Möglichkeit zum Bösen, als des Gegensatzes der Liebe zum Guten, aufscheint, was die Zertrennlichkeit voraussetzt, denn ohne diese würde sich diese Möglichkeit nicht als eine reale zeigen können. Dabei entscheidet sich der Mensch fast notwendig für das Böse, da die Entscheidung für die Liebe bzw. das Gute bedeuten würde, seiner Eigenheit abzusterben, denn der Wille der Liebe, der im Zentrum waltet, ist für jeden besonderen Willen ein verzehrendes Feuer, vor dem sich die Selbstheit, will sie sich als solche bewahren, nur an die Peripherie flüchten kann.<sup>93</sup>

Der Mensch entscheidet sich fast notwendig für das Böse bedeutet aber auch, dass er sich ebenso, und sei es auch nur theoretisch, dagegen und stattdessen für das Gute der Liebe entscheiden kann. Demnach ist so oder so eine Entscheidung notwendig. Wie aber kommt es zu dieser Entscheidung, die eine freie sein soll?

Die Antwort auf diese Frage leitet Schelling ein, indem er vorab darauf eingeht, was man für gewöhnlich unter Freiheit versteht, nämlich das unbestimmte Vermögen, von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten eine zu wählen.<sup>94</sup> Unbestimmt ist dieses Vermögen deshalb, weil es dabei keine bestimmenden Gründe geben soll, sondern das Gewählte allein deshalb gewählt wird, weil man es eben will. Eine Entscheidung ohne bestimmenden Gründe ist aber, nach Schelling, unvernünftig und unterscheidet den Menschen nicht wesentlich von Buridians Esel, nur dass der Mensch hier allein deshalb nicht verhungern würde, weil er sich, anders als der Esel, willkürlich entscheiden kann. Dann wäre Freiheit das Vermögen zur vernunftlosen Willkür, bei dem es einem zum Beispiel völlig frei steht, ohne dass es dazu eines Grundes bedürfte, den Arm anzuziehen oder auszustrecken.<sup>95</sup> Dem setzt Schelling entgegen, dass das Nichtwissen des Grundes nicht auf sein Nichtdasein schließen lasse und dass vielmehr gerade ein Nichtwissen umso gewisser zu einem Bestimmtwerden führe. Überdies würde derart der Zufall in die Handlungen eingeführt, aber, so Schelling, Zufall ist unmöglich. Warum? Weil er der Vernunft wie der notwendigen Einheit des Ganzen widerspricht.<sup>96</sup> Die klassische Begründung liefert andernorts Leibniz, auf den sich Schelling in

---

<sup>93</sup> ebd., S. 53

<sup>94</sup> ebd., S. 54

<sup>95</sup> ebd.

<sup>96</sup> ebd., S. 55

der Freiheitsschrift oft bezieht. Der Zufall ist unmöglich „[...] da nichts ohne Ursache geschieht.“<sup>97</sup>

Aber hieß es nicht oben, dass das An-sich des Menschen unabhängig vom Kausalitätsgesetz und damit frei bzw. jenseits von Ursache und Wirkung ist? War das nicht gerade das formale Wesen der Freiheit? Wir werden sehen. Vorerst, so Schelling, setzt sich dem Verständnis der Freiheit als Willkür „[...] mit vollem Fug der Determinismus entgegen, der die empirische Notwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen[...].“<sup>98</sup>

Hier endlich leitet Schelling auf seinen Begriff von Freiheit über, wenn er sowohl dem Konzept der Willkürfreiheit als auch der Leugnung der Freiheit im Determinismus vorwirft, dass ihnen beiden jene höhere Notwendigkeit unbekannt sei, die keinem von außen bewirkten Zwang folgt, sondern vielmehr „[...] eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit ist.“<sup>99</sup>

Schelling konstruiert hier einen Freiheitsbegriff, der sowohl dem Vernunftmangel der Willkürfreiheit entgeht als auch dem An-sich des Menschen als seinem intelligiblen Wesen gerecht wird. D.h. die freie Handlung hat zwar ihre Gründe bzw. Ursachen, aber diese bestimmen die Handlung nicht von einem wesensfremden Außerhalb, da dieses das An-sich überhaupt nicht tangieren könnte, sondern mit innerer Notwendigkeit unmittelbar aus dem Intelligiblen des handelnden Menschen selbst. Kurz: Das intelligente Wesen reagiert nicht auf Gründe, sondern ist selbst der Grund.

Nach Schelling geht das intelligente Wesen des Menschen als absolute Einheit all seinen Inhalten immer schon voraus, was wohl heißt, dass alles, was von außen auf den Menschen einwirkt, immer schon auf die absolute Einheit des intelligenten Wesens trifft, aus dem heraus die freie Handlung gemäß dem Gesetz der Identität erfolgt.<sup>100</sup> Dies ist aber nur möglich, wenn die absolute Einheit zugleich absolut bestimmt ist, denn vom „absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es [...] keinen Übergang.“<sup>101</sup> Diese Bestimmung wiederum kann ebenfalls nicht von außen kommen, sie ist die innere Natur des intelligenten Wesens dieses je konkreten Menschen, aus dem die Handlungen mit absoluter Notwendigkeit folgen, „denn frei ist was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.“<sup>102</sup> Wäre diese innere Natur jedoch vorgegeben, dem Menschen gleichsam zugeteilt, wäre der Mensch weder frei noch zurechnungsfähig, denn er unterläge dann statt einer äußeren einer inneren Notwendigkeit, auf die er keinerlei Einfluss hätte. Frei kann der Mensch also nur dann heißen, wenn er seine innere Natur,

---

<sup>97</sup> zitiert nach: Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund.- 8. Aufl.- Stuttgart, 1997, S. 45

<sup>98</sup> s. Freiheitsschrift, S. 55

<sup>99</sup> ebd.

<sup>100</sup> ebd., S. 56

<sup>101</sup> ebd.

<sup>102</sup> ebd.; das entspricht Spinozas Definition von Freiheit, s. Freiheitsschrift, S. 146, Anmerkung 241

sein intelligibles Wesen, selbst geschaffen, d.h. selbst bestimmt hat; „das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigene Tat*; [...]“<sup>103</sup>

Hier endlich sind wir an dem Punkt angelangt, der, soweit ich sehe, der umstrittenste der gesamten Freiheitsschrift ist, ebenso beharrlich verteidigt wie brüsk verworfen, jenes Konzept der Selbstbestimmung, das die Grenzen des Verstandes zu sprengen scheint, das aber vermutlich ganz wesentlich dafür verantwortlich ist, dass man immer noch nicht fertig ist mit dieser Schrift. Eine der neuesten Veröffentlichungen von Forschungsberichten zur Freiheitsschrift ist der von Thomas Buchheim und anderen herausgegebene Band **Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik** von 2021<sup>104</sup>, aus dem hier bereits zitiert wurde. Der Text umfasst ca. 500 Seiten, wovon sich allein rund 150 mit der „berühmt-berüchtigte[n]“<sup>105</sup> intelligiblen Tat auseinandersetzen, womit jener Akt bezeichnet wird, der, laut Schelling, das intelligible Wesen des Menschen bestimmt. Darauf können wir hier nicht näher eingehen. Völlig unbefriedigend wäre es allerdings, wollten wir uns stattdessen mit einer vagen Skizze aus der Affäre ziehen, oder gar diese „höchst seltsame Theorie“<sup>106</sup> stillschweigend unter den Tisch fallen lassen. Deshalb soll hier versucht werden, ausgehend von Schellings Ausführungen und zwar genauso wie sie geschrieben stehen, einen Eindruck zu vermitteln, was am Gedanken der intelligiblen Tat derart faszinierend und zugleich hohnlachend dem gesunden Menschenverstand ist, dass man sich mehr als 200 Jahre später immer noch mit ihm beschäftigt. Wenn wir dabei eigens betonen, was an sich selbstverständlich ist, dass wir uns nämlich an Schellings Wortlaut halten wollen, verdankt sich dies der Tendenz einiger Kommentare zu unserem Gegenstand, Schelling nicht voll und ganz beim Wort zu nehmen, wohl weil man glaubte, diese Theorie sonst nicht retten zu können.<sup>107</sup> Wir aber wollen uns Satz für Satz und Wort für Wort an Schellings Text halten.

Worum geht es also? Die intelligible Tat bestimmt das intelligible Wesen des Menschen. Zur Erläuterung dessen, was darunter zu verstehen ist, knüpft Schelling zunächst an Fichte an, der das Bewusstsein des Ich als Selbstsetzen versteht, wobei das Ich dieses Selbstsetzen selber ist.<sup>108</sup> Das kann jeder ansatzweise nachvollziehen, der willentlich all seine umherschweifenden Gedanken auf sich selber richtet und in dem einen zusammenfasst: Ich bin, wobei das Gedachte durch das Denkende selber gesetzt wird und beide identisch sind. Nach Schelling ist dieses Bewusstsein als Selbstbewusstsein, insofern es als ein Selbsterfassen oder -erkennen des Ich gedacht wird, nicht das erste, da allem Erkennen das Sein, das darin erkannt wird, schon vorausliegen muss. Ist dieses Sein

---

<sup>103</sup> ebd., S. 57

<sup>104</sup> s.o. Fn 17

<sup>105</sup> s. CM, S. 4

<sup>106</sup> s. Fuhrmans, in: Reclamausgabe, S. 160

<sup>107</sup> s.z.B.: Oehl, Thomas in: CM, S. 385ff.

<sup>108</sup> s. Freiheitsschrift, S. 57

aber ein Selbstsetzen, so ist es ein dem Bewusstsein vorausgehendes Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht.<sup>109</sup>

Dem entspricht, dass es von der intelligiblen Tat kein Bewusstsein gibt, da sie diesem wie dem intelligiblen Wesen vorhergeht, dieses erst macht.<sup>110</sup> Die Tat, die das intelligente Wesen bestimmt, kann nicht in die Zeit fallen, da das intelligente Wesen laut Definition unabhängig von der Zeit ist (s.o.). Sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit und unergriffen<sup>111</sup> von ihr hindurch als eine ewige Tat. Wenn diese Tat im Jenseits der Zeit geschieht, kann sie nur in jenem Bereich erfolgen, in dem Gott ist, bevor er das Wort ausspricht. Es ist so, als wolle Schelling sagen, dass in jenem Bereich jenseits der Zeit, alles, was sich in der Zeit im stetigen Nacheinander entwickelt, bereits angelegt und im Wesen bestimmt ist. Fuhrmans sagt:

„Indem aber Gott über den wogenden aufbrechenden Grund seinen Geist kommen lässt [...] lichtet sich der Grund Gottes [...] aus dem chaotischen Gegeneinander der Mächte wird ein geordnetes Miteinander, wird ein gelöstes Spiel der Kräfte, und ihr Spiel gebiert in Gott das ganze Ideenreich, gebiert die Bilder des möglichen Seins.“<sup>112</sup>

In diesem Jenseits der Zeit, das der Zeit nicht vorangeht, sondern sie gleichsam transzendiert, ist das Spätere bereits im Früheren enthalten und es geschieht alles wie in einem magischen Schlag zugleich, so Schelling.<sup>113</sup> Wenn aber alles zugleich geschieht, ist alles auch immer schon geschehen, zumindest soweit es die intelligente Tat betrifft. Der Gottesgrund ist eins mit Gott, der Lichtblick als die Möglichkeit des Menschen wird Geist und Geist ist in Gott<sup>114</sup>, der Mensch hat beide Zentren zugleich in sich, die intelligente Tat als Ur- und Grundwollen, d.h. als Zusammenwirken von Urwille gleich Verstand und Willen des Grundes als Eigenwille hat immer schon stattgefunden, die Ur-Entscheidung zum Guten oder Bösen ist immer schon gefallen, das überzeitliche Muster bereitgestellt.<sup>115</sup>

Nun liegt es nahe, das Wesen des Menschen, zum Geist erhobene Selbstheit zu sein, als allgemeines aufzufassen, und den Abfall des Menschen von Gott, die Flucht aus dem Zentrum und die Wahl des Bösen als ebenso allen Menschen gemeinsame Entscheidung zu verstehen, die bereits im Jenseits der Zeit getroffen wurde, so dass jeder Mensch, der geboren wird mit dem Makel des Bösen versehen ist.<sup>116</sup> In der individuellen Geschichte wäre dann für jeden einzelnen Menschen die

---

<sup>109</sup> ebd.

<sup>110</sup> ebd., S. 58

<sup>111</sup> ebd., S. 57

<sup>112</sup> s. Fuhrmans, in: Reclamausgabe, S. 152

<sup>113</sup> s. Freiheitsschrift, S. 59

<sup>114</sup> ebd., S. 36

<sup>115</sup> vgl. Freiheitsschrift, S. 57: „Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung... erschaffen.“

<sup>116</sup> ebd., S. 60

Möglichkeit gegeben, sich durch die Gnade Gottes wieder dem Guten zuzuwenden und den guten Geist in sich handeln zu lassen. So in etwa versteht es Buchheim.<sup>117</sup> Aber Schelling sagt eindeutig, dass eben diese Möglichkeit des in-sich-handeln-Lassens des Guten bereits durch die intelligible Tat bestimmt oder eben verworfen sei.<sup>118</sup> Der Unterschied wird offenbar bereits an jenem Nicht-Ort im Jenseits der Zeit gemacht.

Um hier weiterzukommen, müssen wir fragen, wodurch diese Entscheidung bestimmt wird. Wovon hängt es ab, ob einer in der Zeit dazu bereit sein wird, den guten Geist in sich handeln zu lassen, oder ob er nicht dazu bereit sein wird? Die Angst des Lebens treibt den Menschen aus dem Zentrum, sagt Schelling. Wer aber aus lauter Angst das Böse wählt, der tut dies offensichtlich nicht um des Bösen willen, sondern um der Angst willen. Dem kann, so darf man hoffen, durch die Gnade Gottes geholfen werden. Aber ist Angst der einzig denkbare Grund, das Zentrum zu verlassen? Wäre es nicht ebenso denkbar, dass aus Stolz und Hochmut der Auftrag zum Dienst am Ganzen zurückgewiesen wird? Würde es überraschen, wenn vor allem der besonders kräftige Eigenwille die Zumutung, seiner Eigenheit abzusterben, als bittere Kränkung empfände und voller Ingrimms von sich wiese? Wohl kaum.

Der Böse fürchtet das Feuer im Zentrum nicht, er trägt es im Herzen als den Hass, den er gegenüber dem Ganzen empfindet. Schließlich soll beim Urbösen schlechthin genau dies der Fall gewesen sein. Somit schied sich das intelligible Wesen im Jenseits der Zeit in zwei Grundmuster, die sich innerhalb der Zeit aktualisieren. Alles, was wir sonst für gewöhnlich Charakter nennen, wäre bloßes Beiwerk, zeitbedingt und unerheblich, dem aufgesetzt, worauf es allein ankäme, auf die grundlegende Entscheidung.

Aber damit ist immer noch nicht geklärt, wer denn nun aus Angst das Zentrum verlässt und wer aus Stolz oder Hochmut, denn an der Größe des Eigenwillens, wie soeben nahegelegt, kann es nicht liegen. Wir sahen oben, dass auch der Gute ohne starken Eigenwillen nicht zu denken ist. Doch letztlich muss diese Frage unbeantwortet bleiben. Das Ur- und Grundwollen handelt aus absoluter Freiheit, für welche Handlung, so Schelling an einem anderen Ort<sup>119</sup>, kein Grund mehr angegeben werden kann. So kommt offenbar, was eingangs ausgeschlossen wurde, durch die Hintertür wieder herein: der Zufall.

Davon einmal abgesehen scheint es so, dass sich das intelligible Wesen uns aussucht und nicht umgekehrt. Wie aber das zeitunabhängige intelligible Wesen, bestimmt durch die ewige intelligible Tat, den in der Zeit geborenen Einzelnen findet oder sich erschafft, wollen wir hier als Frage stehen lassen. Am Ende bliebe dann allein eine tragische Freiheit, die darin bestünde, dass wir annehmen,

---

<sup>117</sup> ebd., S. 181f.

<sup>118</sup> ebd., S. 61

<sup>119</sup> s. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Stuttgarter Privatvorlesungen.- Hamburg, 2016, S. 13

was sich uns ausgesucht hat und gerade dadurch frei werden.<sup>120</sup> Wer ständig mit sich und seinem Sosein hadert, wird niemals frei sein. Doch ist dies nicht das letzte Wort Schellings zur Freiheit. Inwieweit er auf seinem folgenden Weg die Freiheit des Menschen gerade in der Fähigkeit sah, sich von sich selbst zu scheiden und sich gleichsam ein höheres Ich zu zeugen<sup>121</sup>, kann hier nicht weiter erörtert werden.

Die Freiheitsschrift bezieht sich nicht selten auf Vorläufer, auch wenn sie diese nicht immer benennt. Dazu gehören aber nicht nur die bereits erwähnten wie Kant, Leibniz, Spinoza oder Fichte, sondern eben auch Jakob Böhme, die Kabbala oder Friedrich Christoph Oetinger.<sup>122</sup> Es war Schellings Anspruch, die Gesichte und Offenbarungen der letztgenannten in nachvollziehbare Gedankenfolgen zu übersetzen.<sup>123</sup> Inwieweit ihm das immer gelungen ist, sei einmal dahingestellt. Dass seine Ausführungen zur intelligiblen Tat eine besonders krasse Zumutung an das Denken bedeuten, war offenbar auch ihm bewusst. Denn er führt für seine Thesen einen Beleg an, den er mit einer Art Zugeständnis einleitet:

„So unfaßlich diese Idee [der intelligiblen Tat] der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden.“<sup>124</sup>

Die Beweiskraft dieses Belegs scheint fragwürdig. Wie können wir uns dieses Gefühl veranschaulichen, womit lässt es sich vergleichen? Vielleicht mit der Erinnerung an uns selbst als an den Fremden, der wir nie waren, in einer Vergangenheit, die es nie gegeben hat und die unser Leben bestimmt von Nirgendwo. Für den gefestigten Rationalisten nichts als dreistes Gewäsch; doch für jeden, dem es widerfuhr, dass ihm die eigene Existenz unheimlich wurde, vielleicht ein Fingerzeig. Damit soll es genug sein.

An dieser Stelle, so Schelling, scheine nichts anderes übrig zu bleiben, als eine Erscheinung des Bösen im Menschen zu beschreiben.<sup>125</sup> Nun könnte man meinen, dass dazu weiter oben bereits das Nötigste gesagt sei. Das ist nicht ganz falsch, denn Schelling wiederholt hier in der Tat einiges, was bereits im Vorigen erwähnt worden ist: das Böse in seiner Möglichkeit als Verkehrung der zugeordneten Positionen von Eigenwillen und Universalwillen<sup>126</sup>, der Hunger der Selbstsucht<sup>127</sup> und

---

<sup>120</sup> vgl. dazu: Sturma, Dieter in: KA, S. 167, Fn 19

<sup>121</sup> s. Schelling, Die Weltalter in: Schelling: Ausgewählte Schriften, Bd. 4, S. 309; s.a.: Oser, Thomas: Sprünge über den Horizont des Denkens.- Dissertation.- Berlin, 1997, S. 146

<sup>122</sup> vgl. Freiheitsschrift, XLff., S. 126, Anmerkung 137

<sup>123</sup> vgl. ebd., S. 84

<sup>124</sup> ebd., S. 57

<sup>125</sup> ebd., S. 61

<sup>126</sup> ebd.

<sup>127</sup> ebd., S. 62

das Symbol der Krankheit.<sup>128</sup> Dann aber bringt er auch Neues, u.a. wie nebenbei einen Aspekt, der ihm offenbar bloß als Übergang zum nächsten Thema dient, der jedoch darüber hinaus einen wesentlichen Unterschied markiert. Dieser besteht darin, dass der Böse durch falsche Imagination, d.h. durch die Vorgaukelung, über alle Dinge herrschen zu können, woraus Begierden und Süchte entstehen, die Freiheit verliert, da die wahre Freiheit

„[...] im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit [ist], dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnis empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, bereitwillig bejahen, was notwendig ist.“<sup>129</sup>

Zunächst einmal bedeutet dies, dass die freie Entscheidung für das Böse zur Unfreiheit führt, dass also allein der Gute seine Freiheit behält, die darin besteht, dass Notwendige zu bejahen. Die Freiheit ist insofern nicht zuletzt Freiheit von der Wahl, von der Qual, wählen zu müssen. Dies gilt im eminenten Sinne auf dem Feld der Moral, weshalb Schelling die Wahl als Pest aller Moral bezeichnet.<sup>130</sup> Dem gegenüber steht das wahre Gute, das allein durch göttliche Magie bewirkt werden kann<sup>131</sup>, die in jenen waltet, für die Gott die klare Erkenntnis und das geistige Licht selber ist.<sup>132</sup> Derart Erleuchtete handeln gewissenhaft so, wie sie wissen<sup>133</sup> und der Gott sie unterrichtet.<sup>134</sup> Diese Gewissenhaftigkeit nennt Schelling Religiosität.<sup>135</sup> Sie offenbart sich nur in denen, die ihrer Eigenheit abgestorben sind, in denen der Geist der Liebe sich selber weiß als das Bestreben, im Sinne des übergeordneten Zusammenhangs das Rechte zu tun. Die Gewissenhaftigkeit ist Ausdruck eines höheren Wissens, das göttlichen Ursprungs ist und das denen verborgen bleiben muss, die, versteift auf ihr Ego, vom Ganzen abgeschnitten sind. Nur ein Ich muss wählen.

Auf das, was hier höheres Wissen genannt wurde, zielen vielleicht auch jene ostasiatischen Weisheitslehren ab, für die das Böse ein Zeichen von Unwissenheit ist.<sup>136</sup>

Schelling nennt als Beispiel für einen derart entschiedenen und der Wahl unbedürftigen Heroen Cato den jüngeren, von dem es hieß

„ er sei der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot); sondern weil er gar nicht anders habe handeln können.“<sup>137</sup>

---

<sup>128</sup> ebd., S. 63 am Beispiel des Fiebers

<sup>129</sup> ebd.

<sup>130</sup> ebd., S. 64

<sup>131</sup> ebd., S. 63

<sup>132</sup> ebd., S. 64

<sup>133</sup> ebd.

<sup>134</sup> ebd., S. 65

<sup>135</sup> ebd., S. 64

<sup>136</sup> vgl. Nishida, Kitaro: Über das Gute.- 1. Aufl.- Frankfurt a.M.; Leipzig, 2001, S.71

<sup>137</sup> s. Freiheitsschrift, S. 64f.

Ich gebe zu, dass mir beim Lesen dieser Zeilen spontan der Gedanke kam:

Vermutlich ein Dummkopf!

Uns heutigen ist dieses reflexionslose Tun fremd geworden, und wenn wir ihm begegnen, kommt es uns eher verdächtig vor. Die Welt ist komplex und die Lage zu kompliziert, um spontan zu handeln, die Zeit der Spontis ist vorbei. Das schließt nicht aus, dass wir hin und wieder an einem einschlägigen Workshop teilnehmen, damit der Kontakt zu unseren natürlichen Impulsen, falls es so etwas überhaupt geben sollte, nicht völlig abreißt. Aber wir trauen ihnen nicht wirklich über den Weg. Sie sind uns ein ewiger Quell von Fehl- und Vorurteilen. Niemand käme auf die Idee, ein Lob des Vorurteils zu schreiben<sup>138</sup>, auch wenn nicht ganz klar ist, wie wir ohne *unser* spontanes Vorurteil zu *unserem* durchdachten Urteil gelangen sollten.

Wir reflektieren, wägen ab, spielen in Gedanken alles durch, wollen niemandem wehtun. Und wir tun recht daran. Nur hat es manchmal den Anschein, dass wir vor allem uns selbst nicht wehtun wollen. Dann wägen wir nicht die Tatsachen ab, sondern das, was uns unsere eigene Meinung wert ist, gegen das, was es uns kosten würde, wenn wir diese Meinung äußerten. Das wiederum wäre einem Cato völlig fremd gewesen.

Doch zurück zum Text, wir sind noch nicht fertig. Zwecks Überleitung auf das Folgende sei eine Frage gestellt, der wir bislang ausgewichen sind, obwohl sie sich bereits früh aufgedrängt hat. Sie lautet: Warum ist der reale Begriff der Freiheit der, dass sie Freiheit zum Guten und zum Bösen ist, d.h. entweder für das eine oder für das andere? Woraus lässt sich das ableiten? Wäre eine andere Bestimmung nicht ebenso denkbar? Um mit der letzten Frage zu beginnen: Es scheint gar nicht so einfach, eine grundsätzlichere Entscheidung und damit Freiheit zu denken als die zum Guten und zum Bösen. Dennoch hat diese Bestimmung auf den ersten Blick etwas Willkürliches an sich. Dass dieser Eindruck trügt, zeigt sich, wenn wir Schellings realen Begriff von Freiheit in einem größeren Zusammenhang betrachten. Damit ist die Selbstoffenbarung Gottes gemeint, in welcher dem Menschen eine konkrete Aufgabe zukommt. Zwar ist das Böse notwendig, um die Liebe Gottes zu offenbaren, doch war der Mensch dafür vorgesehen, freiwillig das zu tun, was Gott als Geist der Liebe nicht anders tun kann, nämlich das allgemeine Böse zu überwinden; der Mensch sollte dabei mithelfen, das Gute im Grunde ins Licht zu heben, indem er die Liebe Gottes an alle Geschöpfe weitergibt.<sup>139</sup> Insofern besteht die Freiheit des Menschen darin, seine Aufgabe freiwillig zu übernehmen oder aber abzulehnen, und eben das ist die Freiheit zum Guten und zum Bösen. Wenn aber Gott als Geist der Liebe nicht anders kann, als das Gute zu tun, worin besteht dann seine Freiheit? Denn dass er keine hat, ihm also ein Vermögen fehlt, über das eines seiner Geschöpfe verfügt, ist schlechterdings unvorstellbar. Ganz im Gegenteil, es wäre vielmehr zu erwarten, dass

---

<sup>138</sup> Das stimmt nicht ganz, wie mich Google belehrt hat; aber sei's drum!

<sup>139</sup> s. Schmied-Kowarzik, Existenz denken, S. 201, 205, 209; vgl. Freiheitsschrift, S.82

Gott nicht nur Freiheit hat, sondern dass diese darüber hinaus von weit höherer und mächtigerer Art als die des Menschen ist. Die Antwort darauf, welcher Art diese Freiheit sein könnte, leitet Schelling durch eine Frage ein, die er die höchste der ganzen Untersuchung nennt: Ist die Offenbarung notwendig oder freie Tat?<sup>140</sup>

Erinnern wir uns. Gott wird in der Freiheitsschrift als Persönlichkeit verstanden, d.h. als Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis.<sup>141</sup> Demzufolge ist Gott kein logisches Abstraktum, aus dem die Offenbarung sich gleichsam wie von selbst deduzierte, sondern sie ist Handlung oder Tat.<sup>142</sup> Nichts von allem, was geschieht, lässt sich auf bloße Notwendigkeit allein zurückführen, d.h. die Abläufe sind gewollt, sie unterliegen keiner toten Mechanik, sondern einem lebendigen Willen. Das gilt erst recht für den Anfang, die Entscheidung zur Schöpfung war eine freie Tat.<sup>143</sup>

Entscheidung heißt, es hätte auch anders sein können, der Wille zur Schöpfung setzt einen Gegenwillen voraus, einen in das innere Wesen zurückgehenden Willen, ein An-sich-halten, in dem Gott all das erkennt, was im Grunde implizit enthalten ist.<sup>144</sup> Dieses Erkennen der Möglichkeiten bedeutet auch, dass Gott alles vorhersah, was geschehen würde

Nach der Entscheidung geschieht alles mit Notwendigkeit, bedingt durch die göttliche Natur. Fuhrmans sagt, dass Gott die Welt erschuf, war eine freie Tat, doch was er erschuf, lag nicht mehr bei ihm, denn er konnte aus dem Grund nur hervorheben, was in ihm bereits enthalten ist, nämlich seine Natur.<sup>145</sup> D.h. eine bessere Welt war nicht möglich.<sup>146</sup> Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie als persönliche wirklich werden kann, die Basis, den Grund von Existenz. Auch Gott kann diese Bedingung nicht aufheben.<sup>147</sup> Nur dass Gott diesen Grund sich völlig zu Eigen gemacht hat, ihn beherrscht und absolut durchdringt, eins mit ihm ist. Im Grund liegen die Möglichkeiten zur Form, in der Existenz das Bewusstsein dieser Möglichkeiten.

Der Mensch hingegen bekommt seinen Grund nie vollends in seine Gewalt (s.o.), auch der gute nicht, auch in ihm ist und muss sein die erregte Selbstheit, denn diese ist notwendig zur „Schärfe des Lebens.“<sup>148</sup> „Denn wo nicht Kampf, da nicht Leben“<sup>149</sup>, sagt Schelling. Daher auch das Herbe

---

<sup>140</sup> s. Freiheitsschrift, S. 66

<sup>141</sup> ebd.

<sup>142</sup> ebd., S. 67

<sup>143</sup> ebd., S. 68

<sup>144</sup> ebd.

<sup>145</sup> s. Fuhrmans, in: Reclamausgabe, S. 169

<sup>146</sup> vgl. Freiheitsschrift, S. 70

<sup>147</sup> ebd., S. 71

<sup>148</sup> ebd.

<sup>149</sup> ebd.

kraftvoller Persönlichkeiten, die ihre dunklen Impulse in lichte Kreativität verwandeln und von daher auch die Schwermut, die allem anklebt<sup>150</sup>, was aus dem Grunde ist.

Die Frage, warum Gott es nicht vorgezogen habe, angesichts der vorhergesehenen Folgen, auf die Schöpfung zu verzichten, verdient nach Schelling keine Erwiderung, denn es hätte bedeutet, damit das Böse nicht wäre, müsse Gott selbst nicht sein.<sup>151</sup>

Hier wollen wir einmal innehalten. Die Selbstverständlichkeit, ja Unverfrorenheit, mit der Schelling von Gott nicht nur redet, sondern auch zu wissen vorgibt, kann heute nur noch befremden. Aber es war nun einmal eines der obersten Ziele, wenn nicht das oberste überhaupt, der Denker des Deutschen Idealismus und nicht nur dieser, den oder das zu erkennen, was allem zugrunde und voraus liegt. Dass dies kein Objekt im gewöhnlichen Sinne sein kann<sup>152</sup>, versteht sich dabei von selbst. Doch ist das Bedürfnis nicht allzu verständlich, von dem reden zu wollen, was man als den oder das Höchste voraussetzen muss, wenn man es nicht vermag, sich mit dem bloßen Zufall abzufinden? Und das nicht, weil man zu schwach für diese eisige Einsicht wäre oder zu dumm, sondern weil man sie im Gegenteil als Beleidigung der Intelligenz empfindet?

Wie dem auch sein mag, Schelling denkt groß vom Menschen, so groß, dass es einem schwindlig werden kann. Dem entsprechend missbilligt er die Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, angesichts der vorhergesehenen Folgen, die Schöpfung, also auch die des Menschen, zu unterlassen. Das dürfte vielen von uns heutigen nicht mehr so leichtfallen. Nicht wenigen wird sich unabweisbar die Frage aufdrängen:

War es das wert? Wäre es hier nicht leichter, an bloßen Zufall zu glauben?

Wir wollen es an dieser Stelle wagen, wozu sonst die ganze Schreibung, uns die Situation "menschlich näher zu bringen."

Gott hält an sich, nachdem er alles vorhergesehen hat: unendliches Leid, fürchterliche Gräuel und unsägliche Grausamkeiten. Er hält an sich, doch dann spricht Er das Wort aus. Warum? Nach Schelling, um seine Liebe zu offenbaren. Ja, bestimmt. Aber war da nicht auch noch etwas anderes? Fühlte der absolut Einzige nicht eine gleich absolute Einsamkeit? Wog Er nicht ab, müde des müßigen Spiels mit seinen Möglichkeiten und entschied sich zum Dennoch bevor Er das Wort aussprach? Wir wissen es nicht und wie könnten wir es wissen! Nur wagen wir die Vermutung, dass Er, falls Er abwog, dann nicht das Böse gegen seine Einsamkeit, sondern seine Einsamkeit gegen seine Liebe, und Er sprach das Wort aus, weil seine Liebe größer war als seine Einsamkeit, größer als Er selbst.

---

<sup>150</sup> ebd.

<sup>151</sup> ebd., S. 74

<sup>152</sup> s. Krings, Hermann in: KA, S. [173]

Nichtsdestotrotz wird es nicht wenige geben, die Gott einiges zu verzeihen haben. Der Gedanke, dass, da wir in Gott sind, Gott selbst leidet, wenn wir leiden, ist vielen vermutlich ein zu schwacher Trost.

Aber genug davon.

Zuletzt bleibt nur noch zu fragen, ob das Böse endet und wie, ob überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht hat und wenn ja, warum diese nicht gleich am Anfang erreicht wird.<sup>153</sup> Beginnend von hinten lautet die Antwort, dass Gott ein Leben ist und wie jedes Leben ein Schicksal hat, das, wie jedes Schicksal von Anfang bis Ende durchlebt und also auch durchlitten werden muss.<sup>154</sup> Gott unterwirft sich freiwillig diesem Schicksal, um die Liebe zu offenbaren, deren vollständige Offenbarung erreicht ist, wenn das Böse endet. Das Böse endet, wenn es ganz und gar überwunden ist, was wiederum dann der Fall ist, wenn alles Gute aus dem Dunklen ins Licht gehoben worden ist, so dass das Dunkle als bloßer unrealer Rest übrigbleibt, ein *caput mortuum*.<sup>155</sup>

Das ins Licht gehobene Gute vereint sich mit dem ursprünglich Guten und ordnet sich dem Geist unter.<sup>156</sup>

Dabei ist der Geist jedoch nicht das Höchste, denn er ist der Geist der Liebe, ihr Hauch. Die Liebe ist das Höchste von allen, sie war schon da, ehe Grund und Existenz da waren, „aber noch nicht war als *Liebe*, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?“<sup>157</sup>

Hier, so Heidegger, verlässt auch den Denker das Wort.<sup>158</sup> Deshalb wollen auch wir an dieser Stelle nur das Nötigste beibringen, natürlich in Anlehnung an Schelling, der hier nicht einfach verstummt, sondern eine Grenze markiert, die er den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung nennt.<sup>159</sup>

Schellings subtile Erörterungen dazu müssen wir unterschlagen. Das folgende ist eingeständenermaßen stark vereinfacht.

Die Liebe liegt Existenz und Grund von Existenz zugrunde, aber nicht als Liebe und auch nicht als Grund, sondern, so Schelling, als Urgrund oder vielmehr als Ungrund.<sup>160</sup> Über diesen gibt es nichts weiter zu sagen, als dass es über ihn nichts weiter zu sagen gibt. Es kann nicht gesagt werden, was er ist, doch sagt Schelling, was er tut. Er teilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge von Existenz und Grund von Existenz, er ist in jedem von beiden gleicherweise. Er teilt sich, damit die Liebe sei, denn „dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere.“<sup>161</sup>

---

<sup>153</sup> s. Freiheitsschrift, S. 75

<sup>154</sup> ebd.

<sup>155</sup> ebd., S. 77

<sup>156</sup> ebd.

<sup>157</sup> ebd.

<sup>158</sup> s. Heidegger, Schellings Abhandlung, S. 154

<sup>159</sup> s. Freiheitsschrift, S. 77

<sup>160</sup> ebd., S. 78

<sup>161</sup> ebd., S. 79

Die Liebe ist also nicht erst, wenn Grund und Existenz sind, sondern sie kommt beiden zuvor, wenn auch noch nicht als Liebe. Das Urwesen ermöglicht als Ungrund Grund und Existenz und verbindet beide als Liebe. Der Grund liebt das Licht, weil es ihn zum Festhaltenwollen und Anziehen erregt, wodurch er erst wahrhaft aktiver Grund sein kann. Das Licht wiederum liebt den Grund, weil es nur in ihm und aus ihm die Formen schaffen kann, an denen es fassbar wird. So wird jedes erst mit und durch das andere voll und ganz es selbst, verbunden durch die Liebe, die existiert aufgrund von Grund und Existenz, denen sie als Ungrund zugrunde liegt.

Abschließend wollen wir noch einmal zurückschauen.

Schellings Versuch, die Möglichkeit von Freiheit im Ganzen eines Systems aufzuzeigen, richtet den Fokus zwangsläufig darauf, wie ihr Zusammenhang mit diesem Ganzen gedacht werden kann. Das birgt die Gefahr in sich, dass die Freiheit, allein für sich betrachtet, aus dem Blick gerät. Wie können wir am Schluss unseres Gangs durch den Text, das zur Freiheit gesagte möglichst prägnant zusammenfassen? Was wissen wir jetzt über das Wesen der menschlichen Freiheit?

Wir wollen es tunlichst vermeiden, noch einmal alles herbeizuschaffen, was im Vorigen dazu niedergeschrieben worden ist. Stattdessen möchten wir nur einen Punkt aus dem Ganzen herausgreifen, um von ihm aus die spezifischen Facetten der Freiheit aufzuzeigen.

Wir sahen oben, dass die intelligible Tat, nach Schelling, das intelligible Wesen bestimmt. Dabei bestimmt sich der Böse, indem er dem Eigenwillen den absoluten Vorrang gegenüber Geist und Universalwillen einräumt. Dadurch wird er unfrei, so hieß es. Warum? Weil er jetzt durch falsche Imagination seinen Begierden und Süchten unterworfen ist. Das schließt indessen nicht aus, dass sein intelligibles Wesen von äußeren Ursachen unberührt bleibt. Der Böse handelt in selbstbestimmter Unfreiheit, wobei er einzig und allein seinem Wesen folgt, einem irrationalen, unbeugsamen Willen, der eher seinen eigenen Träger und damit sich selbst vernichtete, als dass er seinem Wesen untreu würde. Zizek, dem dieser Epilog das meiste verdankt, nennt hierfür das Beispiel des Skorpions, der auf dem Rücken eines Froschs einen Fluss überquert und den Frosch, noch vor dem rettenden Ufer, durch einen Stich tötet, woraufhin beide untergehen.<sup>162</sup> Lieber untergehen, als dem eigenen Wesen untreu werden – aber eben nicht aus Freiheit, sondern zwanghaft, auch wenn dieser Zwang nicht als solcher empfunden werden mag. So ist der Böse zwar frei gegenüber dem Außen, aber nach Innen an das eigene Wesen gefesselt.

Zizek wertet diese fatale Freiheit dennoch höher als die Wahlfreiheit.<sup>163</sup> Diese ist ihm die niederste Form von Freiheit, denn hier geht es bloß um die Wahl zwischen „Apfelkuchen und Kirschkuchen“<sup>164</sup>, zwischen Malle und Korsika, zwischen CDU und SPD. Was hier wie Freiheit daherkommt und ja auch

---

<sup>162</sup> s. Zizek, Slavoj: Der nie aufgehende Rest.- Dt. Erstausb.- Wien, 1996, S. 102 (Lt. Zizek stammt dieses Beispiel von Orson Welles)

<sup>163</sup> ebd.

<sup>164</sup> ebd., S. 101

in der Tat dem Wählenden anheimgestellt ist, ist durch Vorlieben d.h. Prägungen aus der Vergangenheit bestimmt, ebenso wie das Urteil, das Pro und Contra abwägt, denn was dem einen sein Pro, ist dem anderen sein Contra, d.h. längst entschieden. Höher als die Freiheit der Wahl ist demnach die Freiheit von der Wahl, das ist die Freiheit des Wesens, das seiner Bestimmung folgt. Aber höher noch als die Freiheit des Wesens ist die Freiheit vom Wesen, d.h. vom selbstischen Wesen. Das ist die Freiheit des Guten, der sich einem höheren Willen unterwirft und gleichsam zu dessen Funktionär wird. Es ist jene Freiheit, die, wie Schelling sagt, im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit ist (s.o.). In dieser Freiheit agiert der Mensch als Organ des Ganzen, in ihr offenbart sich der Geist des Ganzen. Zizek bringt dafür das Beispiel des Künstlers<sup>165</sup>, der sich im Schaffensrausch als Medium einer höheren Macht empfindet, die ihm die Hand führt, die Töne hören lässt, die Worte zuruft. Im radikalen Künstler, vielleicht mehr noch als im Heiligen, vereinigen und steigern sich Wahl- und Wesensfreiheit zu dieser höchsten Freiheit. Denn der Künstler hat längst gewählt und verhungert lieber, als von seinem Künstlertum abzulassen, allein um diesen Moment zu erleben, in dem sich in ihm und durch ihn offenbart, was größer als er selbst ist. Dabei wollen wir es bewenden lassen.

Ursprünglich war geplant, dem Gang durch die Freiheitsschrift noch eine kurze Betrachtung des Libet-Experiments anzufügen, welches angeblich die Unfreiheit des menschlichen Willens beweist. Doch haben wir entschieden, darauf zu verzichten.<sup>166</sup> Unser Thema war die Freiheitsschrift, was, wie man sieht, mehr als genug für einen Groove ist.

Ein weiterer Grund für diesen Verzicht ist das Gefühl, mit der Form der Büchergrooves: der Gang durch einen Text als Erzählung, spätestens hier an eine Grenze gestoßen zu sein. Das liegt vermutlich vorrangig daran, dass die wie gesprächsweise Form der Freiheitsschrift der Erzählform allzu ähnlich ist. Wie wir hier gelernt haben, wird alles erst durch seinen Gegensatz kenntlich, so dass zur Erläuterung der Freiheitsschrift eine strenge Textgestalt mit klarer Gliederung vermutlich bessere Dienste geleistet hätte. Dabei wollen wir uns beeilen hinzuzufügen, dass wir uns nicht einbilden, die Freiheitsschrift wirklich erläutert zu haben. Dafür haben wir zu viel unterschlagen und vermutlich obendrein von dem, was wir geliefert haben, das eine oder andere falsch verstanden. Doch davon einmal abgesehen kann es sein, dass die Form der Grooves überhaupt ausgereizt ist. Dann wäre es langsam an der Zeit, die Bude zu schließen.

P. Bröcher, 25. September 2023

---

<sup>165</sup> ebd., S. 103

<sup>166</sup> Das Nötigste dazu sagt Herbert Helmrigh in: Hirnforschung und Willensfreiheit/Hrsg. von Christian Geyer.- 1. Aufl.- Frankfurt a.M., 2004, S. [92]-97