

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 42

SCHELLING:

VOM WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT (1809)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

SCHELLING:
VOM WESEN DER
MENSCHLICHEN FREIHEIT
(1809)



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936
Herausgegeben von Ingrid Schüßler

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar
© der Einzelausgabe von »Schellings Abhandlung über das Wesen
der menschlichen Freiheit (1809)«:
Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1988
Satz und Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

VORBETRACHTUNG

§ 1. Schellings Werk und die Aufgabe der Auslegung . . .	1
a) Die Freiheitsabhandlung in der Synopse geschichtlicher Ereignisse von 1809	1
b) Unmittelbare Absicht und Verfahren der Auslegung	5
c) Lebensdaten Schellings, Werkausgaben und Schriften über ihn	7
d) Erläuterung des vollständigen Titels der Abhandlung als Hinführung zur Frage nach dem Seyn	14
e) Schelling und Hegel	19

ERSTER TEIL

ZUR MÖGLICHKEIT EINES SYSTEMS DER FREIHEIT. DIE EINLEITUNG VON SCHELLINGS ABHANDLUNG (I. Abt., VII, 336-357)

Erstes Kapitel

<i>Der innere Widerstreit im Gedanken eines Systems der Freiheit. Die Einleitung der Einleitung (336-338)</i>	<i>23</i>
§ 2. Die zwei Aufgaben der Untersuchung: die Umgrenzung des Freiheitsbegriffs und seine Einfügung in das Ganze einer »wissenschaftlichen Weltansicht«	23
a) Das Gefühl der Tatsache der Freiheit. Vorfragen zur vorläufigen Umgrenzung des Freiheitsbegriffs	23
b) Die metaphysische und systemfordernde Bedeutung des Ausdrucks »wissenschaftliche Weltansicht« bei Schelling gegenüber dem heutigen Verständnis	26
c) Die Unverträglichkeit von Freiheit und System. Die Einfügung des Freiheitsbegriffs in ein System der Freiheit als Aufgabe	33
§ 3. Allgemeine Erörterung der Schwierigkeiten eines Systems der Freiheit	38

a) Vorbetrachtung über die heutige Gleichgültigkeit gegenüber dem System. Die Ablehnung des Systemgedankens bei Kierkegaard und Nietzsche	38
b) Was heißt überhaupt System? Wortbedeutung und Gebrauch bei den Griechen und im Mittelalter . .	44
c) Hauptbedingungen der ersten Systembildung in der Neuzeit. Der Wille zum mathematischen Vernunftsystem	50
d) Rückbesinnung auf die Bedingungen der neuzeitlichen Systembildung. System als Seynsgesetz des neuzeitlichen Daseins	57
§ 4. Zur Geschichte der neuzeitlichen Systembildung . . .	59
a) Erste Gestaltungen des Systems im 17. und 18. Jahrhundert	59
b) Kants Bestimmung des Systembegriffs aus dem Wesen der Vernunft. Die treibenden Schwierigkeiten bei seiner Begründung und Ausgestaltung	61
§ 5. Der neue Ansatz im deutschen Idealismus: Philosophie als intellektuelle Anschauung des Absoluten	74
a) Der Schritt über Kant hinaus. Wissen im Sinne der intellektuellen Anschauung	74
b) Rückbesinnung auf die Arbeit am »System« . . .	78
c) Geschichte als Weg des absoluten Wissens zu sich selbst	82
§ 6. Zur Selbigkeit von Seyn und Gefüge. Die Freiheitsabhandlung als eine ursprüngliche Theologie des Seyns .	84
a) Philosophie als Onto-theo-logie. Der Zusammenhang der Frage nach dem Seienden im Ganzen (»Theologie«) mit der Frage nach dem Seienden als solchem (Ontologie). Gott (Grund alles Seyns) als die leitende Idee des Systems überhaupt	84
b) Über die Erkennbarkeit eines Systems im göttlichen Urwesen. Prinzip: durch den Gott in uns den Gott außer uns erkennen	89
§ 7. Die Forderung nach neuen Prinzipien für die Systemfrage. Die höhere Gegensatzformel von Notwendigkeit und Freiheit	99

a) Die Frage nach System und Freiheit als Zustand der Philosophie	99
b) Zum gewandelten Begriff von Natur und Notwendigkeit bei Schelling. Menschliche Freiheit gegenüber der Notwendigkeit in Gott als der einzigen und höchsten	104

Zweites Kapitel

<i>Die Pantheismusfrage als Frage nach dem Prinzip der Systembildung. Hauptteil der Einleitung (338-357)</i>	107
--	-----

§ 8. Richtung und Anspruch der Auslegung. Das Widerspiel von theologischer und ontologischer Fragestellung und die ursprünglichere Frage nach dem Wesen und der Wahrheit des Seyns	107
§ 9. Verschiedene Auffassungen von Pantheismus. Pantheismus und Freiheitsfrage	114
a) Der Pantheismusstreit (Jacobi). Zurückweisung des Pantheismus als Atheismus und Fatalismus	114
b) Schellings vorgreifende Erklärung eines ursprünglicheren Pantheismus	117
c) Kritische Betrachtung von drei weiteren Pantheismusformen	123
§ 10. Die onto-logische Dimension der Pantheismusfrage. Zwischenbetrachtung über das Identitätsgesetz und das Wesen der Copula	129
a) Zum Verständnis der Identität in »ist«, Copula und Satzgefüge. Die »höhere Anwendung des Identitätsgesetzes« auf die Pantheismussätze. Identität als schöpferisch fortschreitende Einheit des Verschiedenen	129
b) Gemeines Denken und dialektisch mündiges Denken	137
c) Rückblick auf die Grundbewegung von Schellings Fragen	141
§ 11. Warum die rechtverstandene Freiheit den Pantheismus fordert. Der »formelle« Begriff der Freiheit: Selbständigkeit als Eigenständigkeit im eigenen Wesensgesetz	143
§ 12. Warum der rechtverstandene Pantheismus die Freiheit fordert. Allgemeine Deduktion der Möglichkeit der Freiheit im Ganzen des Seienden	148

§ 13. Vorstufen von Schellings Identitätssystem. Die Grundstellung des Idealismus	151
a) Rückblick auf wesentliche Schritte der Auslegung	151
b) Der Irrtum des Spinozismus nicht theologisch, sondern ontologisch. Statt lebloser Identität des Einerlei Liebe im metaphysischen Sinne als das innerste Wesen der Identität (Zusammengehörigkeit des Verschiedenen)	153
c) Wesen und Grenzen der idealistischen Fragestellung. Die Subjektivität des Vorstellens bestimmt das Ich und das Sein	156
§ 14. Der lebendige Begriff der menschlichen Freiheit	160
a) Idealismus und Realismus. Schellings »höherer Realismus«: das Begreifen auch der Natur aus dem Prinzip der Freiheit	160
b) Sichselbstwollen als das ursprüngliche Wesen des Seyns. Der formelle und der lebendige Begriff der menschlichen Freiheit	163
c) Menschliche Freiheit: das Vermögen des Guten und des Bösen	167
§ 15. Drei Versuche zur Einfügung der Wirklichkeit des Bösen in das System. Die Notwendigkeit eines neuen Ansatzes	172

ZWEITER TEIL

METAPHYSIK DES BÖSEN ALS GRUNDLEGUNG EINES SYSTEMS DER FREIHEIT. DIE HAUPTUNTERSUCHUNG DER FREIHEITSABHANDLUNG (I. Abt., VII, 357–418)

Erstes Kapitel

<i>Die innere Möglichkeit des Bösen (357–373)</i>	181
§ 16. Übersicht	181
§ 17. I. Die innere Möglichkeit des Bösen (357–377). Schellings Unterscheidung von Grund und Existenz	182
a) Voraussetzungen für den Nachvollzug der Untersuchung. Die Sammlung aller Fragen auf die Seynsfrage	182

b) Die Seynsfuge von Grund und Existenz als Grundgefüge des in sich stehenden Seienden	185
c) Erläuterung der Seynsfuge im Hinblick auf Gott . .	190
d) Die innere Möglichkeit des Bösen im Zusammenhang mit dem Seyn des werdenden Gottes. Ewigkeit und Zeitlichkeit	192
e) Erläuterung der Seynsfuge im Hinblick auf die Dinge. Entwurf einer Ontologie der Schöpfung . .	201
§ 18. Metaphysische Ableitung des Wesens des Menschen: die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen	205
a) Sehnsucht als Wesensgesetzlichkeit der Seynsfuge .	205
b) Das Seyn der Dinge als bestimmtes Heraustreten des göttlichen Seyns in die Offenbarkeit	213
c) Die »ewige Sehnsucht«. Die Existenz Gottes in Identität mit seinem Grund	216
d) Schöpfung als (zeitliche) Beugung des ewigen Wesens Gottes: Aussichheraustreten und Zusichselbstkommen des Absoluten	224
e) Die Frage nach dem Werden des Einzelnen (principium individuationis) in der Werdebewegtheit der Schöpfung. Momente der Werdebewegtheit des geschaffenen Schaffenden	228
f) Wiederholung. Die in sich widerwendige Seynsfuge und die Bewegtheit des Lebendigen überhaupt . .	233
§ 19. Irrtümer der heutigen Naturauffassung	238
§ 20. Eigenwille und Universalwille. Die Zertrennlichkeit dieser Prinzipien im Menschen als Bedingung der Möglichkeit des Bösen	240
§ 21. Das Werden des Bösen als des Gegengeistes in der Verkehrung der Seynsfuge	247
a) Die eigenwillentliche Erhebung über den Universalwillen als das Böse. Der Mensch als jenes Wesen, das die Seynsfuge seines Daseins ins Ungefüge umwenden kann	247
b) Ontologie und christliche Ethik. Die Sünde als das christlich gedeutete Böse	251

Zweites Kapitel

<i>Die Art der Wirklichkeit des Bösen (373-416)</i>	254
§ 22. II. Die allgemeine Wirklichkeit des Bösen als Möglichkeit der Vereinzelten (373-382)	254
a) Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen	254
b) Das »Anziehen des Grundes« und der Hang zum Bösen im Geschaffenen. Vorzeichen des Bösen in der Natur und in der Geschichte	259
§ 23. III. Der Vorgang der Vereinzelung des wirklichen Bösen (382-389)	264
§ 24. IV. Die Gestalt des im Menschen erscheinenden Bösen. Der Wechselbezug zwischen Gut und Böse (389-394) .	271
§ 25. V. Die Rechtfertigung der Gottheit des Gottes angesichts des Bösen (394-398)	274
§ 26. VI. Das Böse im Ganzen des Systems (399-406) . . .	277
§ 27. VII. Die höchste Einheit des Seienden im Ganzen und die menschliche Freiheit (406-416)	279
SCHLUSSBEMERKUNGEN	282
§ 28. Zur Frage des Anthropomorphismus bei Schelling . .	282
Nachwort der Herausgeberin	287

VORBETRACHTUNG

§ 1. Schellings Werk und die Aufgabe der Auslegung

a) Die Freiheitsabhandlung in der Synopse geschichtlicher Ereignisse von 1809

Schelling erörtert das Wesen der menschlichen Freiheit in einer Abhandlung, die den Titel trägt: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Diese Abhandlung erschien erstmals zusammen mit früher veröffentlichten Arbeiten Schellings in einem Bande, der überschrieben ist: F. W. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band. Landshut, bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler, 1809.

1809: Napoleon beherrschte, d. h. hier: bedrückte und schmähte Deutschland. Seit 1806 bestand das Reich nicht einmal mehr dem Namen nach. In diesem Jahr hatten sich sechzehn deutsche Fürsten unter dem Protektorat Napoleons zum Rheinbund zusammengeschlossen. Am 1. August gaben sie auf dem Reichstag zu Regensburg ihre Scheidung vom Reiche kund. Am 6. August antwortete Franz II. durch die Niederlegung der deutschen Kaiserkrone. Am 14. Oktober 1806 erlebte Preußen bei Jena und Auerstedt seinen tiefsten Sturz. Napoleon schrieb an den Sultan: »Preußen ist verschwunden.« Der König war nach Memel in den letzten Winkel der deutschen Erde geflohen. Durch den Frieden von Tilsit wurde Preußen auf das rechte Elbufer zurückgedrängt. Kursachsen war zum Rheinbund übergegangen. Bis zur Elbe war »Französisch« die Amtssprache.

1808 berief Napoleon eine Fürstenversammlung nach Erfurt. Dort kam Goethe ins Gespräch mit Napoleon. Sie unterhielten

sich über die Dichtung, insbesondere das Trauerspiel und die Darstellung des Schicksals. Napoleon sagte: Die Trauerspiele »haben einer dunkleren Zeit angehört; was will man jetzt mit dem Schicksal? Die Politik ist das Schicksal! . . . Kommen Sie nach Paris! Ich fordere es durchaus von Ihnen. Dort gibt es größere Weltanschauung –«. ¹

1809: Goethe wurde 60 Jahre alt. Der Faust, erster Teil, war eben erschienen. Fünf Jahre früher, 1804, war Kant achtzigjährig gestorben; vier Jahre vorher, 1805, wurde – vor der Zeit – Schiller weggerafft. 1809 erlitt Napoleon in der Schlacht bei Aspern seine erste schwere Niederlage. Die Tiroler Bauern unter Andreas Hofer standen auf.

Inzwischen hatte im Norden Preußen begonnen, seinen »festen und gewissen Geist« (Fichte) wiederzufinden. Der Reichsfreiherr vom Stein leitete die Neugestaltung der Verwaltung. Scharnhorst schuf Geist und Form eines neuen Heeres. Fichte hielt in der Berliner Akademie seine Reden an die deutsche Nation. Schleiermacher wurde durch seine Predigten in der Dreifaltigkeitskirche der politische Lehrer der Berliner Gesellschaft.

1809 wurde Wilhelm von Humboldt preußischer Kultusminister und betrieb die durch Fichtes und Schleiermachers Denkschriften vorbereitete Gründung der Universität Berlin. Im gleichen Jahr kehrte der königliche Hof von Königsberg nach Berlin zurück. Im Jahr darauf starb die Königin Luise. Im folgenden Jahr erschloß sich am Wannsee Heinrich von Kleist, der Dichter, der lange von dem dunklen Plan umgetrieben wurde, Napoleon gewaltsam zu beseitigen – Napoleon, den Goethe als ein großes »Naturphänomen« bewunderte, den Hegel, als er ihn nach der Schlacht bei Jena durch die Stadt reiten sah, die »Weltseele« nannte und von dem der alte Blücher sag-

¹ Goethes Gespräche. Gesamtausgabe. Begründet von W. Frhr. von Biedermann. Zweite durchgesehene und stark vermehrte Auflage herausgegeben von F. Frhr. von Biedermann. Band I Leipzig 1909, S. 539. (Gespräch mit dem Kanzler F. von Müller vom 2. Oktober 1808).

te: »Laßt ihn machen, er ist doch ein dummer Kerl.« Indessen war Hardenberg, der Diplomat, preußischer Staatskanzler geworden; er bewahrte die wachsende preußisch-deutsche Erhebung vor einem vorzeitigen Losschlagen.

Alle die neuen Männer aber – ganz verschieden und eigenwillig in ihrer Art – waren einig in dem, was sie wollten. Was sie wollten, kommt in jenem Mahnwort zum Ausdruck, das unter ihnen umging. Sie nannten unter sich den werdenden preußischen Staat den »Staat der Intelligenz«, d. h. des Geistes. Allen voran forderte der Soldat Scharnhorst immer hartnäckiger für den Krieg zwar Tapferkeit, für den Frieden aber Kenntnisse und wieder Kenntnisse und Bildung. Bildung, das meinte damals: wesentliches Wissen, das alle Grundstellungen des geschichtlichen Daseins durchgestaltet, jenes Wissen, das die Voraussetzung jedes großen Willens ist.^a

Und bald sollte die tiefe Unwahrheit jenes Wortes an den Tag kommen, das Napoleon in Erfurt zu Goethe gesprochen: »Die Politik ist das Schicksal.« Nein, der Geist ist das Schicksal und Schicksal ist Geist. Das Wesen des Geistes aber ist die Freiheit.

1809 erschien Schellings Abhandlung über die Freiheit. Sie ist Schellings größte Leistung, und sie ist zugleich eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie.

Zwei Jahre vor Schellings Freiheitsabhandlung, 1807, war Hegels erstes und größtes Werk erschienen, die »Phänomenologie des Geistes.« Die Vorrede dieses Werkes enthält eine scharfe Absage an Schelling und führte zum endgültigen Bruch zwischen den beiden Jugendfreunden. Der Dritte im Bunde der Jugendfreundschaft der drei Schwaben, Hölderlin, ward um dieselbe Zeit von seinen Göttern in den Schutz des Wahnsinns hinweggenommen.

So waren die drei, die als Studiengenossen im Tübinger Stift

^a 1809 entstand C. D. Friedrichs »Seelandschaft mit dem Mönch«.

gemeinsam eine Stube bewohnt hatten, in ihrem Dasein, und d. h. zugleich in ihrem Werk, auseinandergerissen, aber nicht einfach zerstreut. Sie vollbrachten nur, jeder nach seinem Gesetz, eine Gestaltung des deutschen Geistes, deren Verwandlung in eine geschichtliche Kraft noch nicht vollzogen ist – und erst dann vollzogen werden kann, wenn wir zuvor wieder gelernt haben, schöpferisches Werk zu bewundern und zu verehren.

Als Schelling seine Abhandlung über die Freiheit veröffentlichte, war er 34 Jahre alt. Seine erste philosophische Schrift ließ er im letzten Jahr seiner Studienzeit erscheinen (1794): »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«. Weiter konnte die philosophische Thematik überhaupt nicht mehr gespannt werden. Von dieser Schrift bis zu der Freiheitsabhandlung vollzieht sich eine stürmische Entfaltung seines Denkens. Jedes Jahr dieses 15jährigen Zeitraums bringt eine oder mehrere Abhandlungen und dazwischen entscheidende Werke wie den »Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«, 1799, und das »System des transzendentalen Idealismus«, 1800. Jenes brachte den Idealismus Fichtes in einen ganz neuen Bereich und den Idealismus überhaupt auf eine neue Bahn. Dieses wurde der Vorläufer für Hegels »Phänomenologie des Geistes« und Vorbedingung für Schellings eigene spätere Schritte. 1801 erschien: »Darstellung meines Systems der Philosophie«.

Nach der Freiheitsabhandlung hat Schelling, von einigen Gelegenheitsreden und der unten erwähnten Streitschrift gegen F. H. Jacobi abgesehen, nichts mehr veröffentlicht. Aber dieser 45jährige Zeitraum bis zu seinem Tode 1854 bedeutet weder ein Ausruhen auf dem bisher Erreichten noch gar ein Erlöschen der denkerischen Kraft. Wenn es nicht zur Gestaltung des eigentlichen Werkes kam, dann liegt das an der Art der Fragestellung, in die Schelling seit der Freiheitsabhandlung hineinwuchs.

b) Unmittelbare Absicht und Verfahren der Auslegung

Nur von hier aus kann die Zeit des Schweigens begriffen werden – oder besser umgekehrt: Die Tatsache dieses Schweigens wirft ein Licht auf die Schwierigkeit und Neuartigkeit des Fragens und auf das klare Wissen des Denkers um all dieses. Was gewöhnlich zur Erklärung dieses Zeitraums des Schellingschen Schweigens beigebracht wird, zählt erst in zweiter und dritter Linie und gehört im Grunde in den Bereich des Klatsches. Schelling selbst hat daran insofern eine gewisse Schuld, als er dagegen nicht unempfindlich genug war. Was aber in dieser Zeit des schriftstellerischen Schweigens an denkerischer Arbeit vor sich ging, können wir einigermaßen abschätzen an den 90 Vorlesungen, die uns aus dem Nachlaß überliefert sind. Einigermaßen – denn zwischen Vorlesungen und dem gestalteten und in sich stehenden Werk ist nicht nur ein gradweiser, sondern ein wesentlicher Unterschied. Schelling aber mußte – wenn das gesagt werden darf – am Werk scheitern, weil die Fragestellung bei dem damaligen Standort der Philosophie keinen inneren Mittelpunkt zuließ. Auch der einzige wesentliche Denker nach Schelling, Nietzsche, ist an seinem eigentlichen Werk, dem »Willen zur Macht«, zerbrochen, und das aus dem gleichen Grunde. Aber dieses zweimalige große Scheitern größter Denker ist kein Versagen und nichts Negatives, im Gegenteil. Das ist das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs. Wer den Grund dieses Scheiterns wahrhaft wüßte und wissend bewältigte, müßte zum Gründer des neuen Anfangs der abendländischen Philosophie werden.

Nietzsche schrieb einmal in der Zeit seines größten Schaffens und seiner tiefsten Einsamkeit in ein Widmungsexemplar seines Buches »Morgenröthe« (1881) folgende Verse:

»Wer viel einst zu verkünden hat,
Schweigt viel in sich hinein.

Wer einst den Blitz zu zünden hat,
Muß lange – Wolke sein.«²

Schellings Abhandlung über die Freiheit ist eines jener ganz seltenen Werke, in denen sich eine solche Wolke zu bilden beginnt. Noch schwebt sie über uns. Wir Spätergekommenen haben nur dies eine als nächste Pflicht, auf diese Wolke hinzuzeigen. Das soll geschehen, indem wir die Abhandlung über die Freiheit auslegen.

Die unmittelbare Absicht bei dieser Auslegung ist aber eine dreifache:

1. das Wesen der menschlichen Freiheit und d. h. zugleich die Frage nach der Freiheit zu begreifen. Damit wird die innerste Mitte der Philosophie ins Wissen gehoben – und wissend versetzen wir uns in die Frage selbst.
2. gilt es, die Philosophie Schellings von hier aus im ganzen und in ihren Grundzügen uns näher zu bringen.
3. erreichen wir auf diesem Wege ein Verständnis der Philosophie des deutschen Idealismus im Gesamten aus seinen bewegenden Kräften; denn Schelling ist der eigentlich schöpferische und am weitesten ausgreifende Denker dieses ganzen Zeitalters der deutschen Philosophie. Er ist das so sehr, daß er den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaustreibt.

Freilich bringt er das Fragen noch nicht an jenen metaphysischen Ort, in den sich Hölderlin dichterisch hinauswerfen mußte, um damit allerdings erst recht einsam zu bleiben. Die Geschichte der Einsamkeiten dieser Dichter und Denker wird nie geschrieben werden können; es ist auch nicht nötig. Genug, wenn wir immer etwas davon im Gedächtnis behalten.

Wir werden in der nächsten Stunde sogleich die Auslegung

² Widmung für August Bungert vom 14. 3. 1883. Vgl. Hans-Joachim Mette, *Der handschriftliche Nachlaß Friedrich Nietzsches*. Verlag Richard Hadel, Leipzig 1932. 6. Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzschearchivs. S. 70 f., Anm. 1.

von Schellings Freiheitsabhandlung beginnen. Ihr Text ist gesondert zugänglich in einer Ausgabe der »Philosophischen Bibliothek«. Das Verfahren der Auslegung ist dieses: Wir folgen Schritt für Schritt dem Gang der Abhandlung und entwickeln jeweils an einzelnen Haltepunkten dasjenige, was geschichtlich und d. h. zugleich sachlich zu wissen notwendig ist. Indem wir so ein Verständnis der Abhandlung gewinnen, rückt sie selbst von uns ab und hinein in das Geschehnis der Philosophie des deutschen Idealismus und offenbart so zugleich das innerste Gesetz dieser Geschichte und damit jenes, was wir selbst bewältigt haben müssen, um ins Freie zu kommen. Wesentliches wird in der Geschichte des Menschen niemals dadurch überwunden, daß man ihm den Rücken zukehrt und durch bloßes Vergessen sich scheinbar freimacht. Denn das Wesentliche kehrt immer wieder, und die Frage bleibt nur, ob dann ein Zeitalter dafür bereit und stark genug ist.

c) Lebensdaten Schellings, Werkausgaben und
Schriften über ihn

Der Auslegung von Schellings Abhandlung sei noch kurz ein Doppelpes vorausgeschickt:

1. ein knapper und mehr äußerlicher Abriß des Lebensganges Schellings,
2. ein Hinweis auf das nötigste und brauchbarste Handwerkszeug für unsere Arbeit.

Zu 1. Wo das Werk eines Denkers oder Stücke und Spuren seines Werkes überliefert sind, bleibt »das Leben« eines Philosophen unwichtig für die Öffentlichkeit. Ohnehin bekommen wir durch eine Lebensbeschreibung das Eigentliche eines philosophischen Daseins nie zu wissen. Wenn nun trotzdem einige grobe Hinweise auf den äußeren Lebensgang Schellings gegeben werden, dann geschieht das mehr in der Absicht, damit eine Möglichkeit zu bieten, diesen Lebensgang in die bekannte Zeitgeschichte deutlicher einzuordnen.

Schelling entstammt, wie mancher andere große Deutsche, einem protestantischen Pfarrhaus. Er wurde am 27. Januar 1775 in dem schwäbischen Städtchen Leonberg geboren – nicht weit vom Geburtsort des großen Astronomen Johannes Kepler. Zwei Jahre später, 1777, wurde Schellings Vater als Prediger und Professor an die theologische Vorbereitungsschule nach Bebenhausen bei Tübingen berufen. Mit 10 Jahren kam der junge Schelling an die Lateinschule nach Nürtingen, in das Städtchen, in dem gleichzeitig Hölderlin seine Knabenzeit verlebte. Schon ein Jahr später mußte der Vater den Knaben aus der Schule zurücknehmen, da er dort nach Aussage der Lehrer nichts mehr zu lernen hatte. So erhielt Schelling in Bebenhausen zusammen mit den älteren Seminaristen Unterricht bis 1790, in welchem Jahr er – also 15jährig – an der Universität Tübingen als Student eingeschrieben wurde. Schon die Lehrer in Bebenhausen erkannten in ihm ein »ingenium praecox«, eine frühreife schöpferische Begabung. Schelling las bereits vor seiner Universitätszeit neben anderer philosophischer Schulliteratur, die er ablehnte, die »Monadologie« von Leibniz. Dieses Werk ist für seine ganze künftige philosophische Arbeit entscheidend geblieben. Von Kant wußte Schelling noch nichts. Im gleichen Jahr aber, 1790, als Schelling die Universität Tübingen bezog, erschien dasjenige Werk Kants, das für das junge Geschlecht und die Gestaltung des deutschen Idealismus ein Grundstein wurde, die »Kritik der Urteilskraft«.

Schelling studierte 5 Jahre in Tübingen, 2 Jahre Philosophie und 3 Jahre Theologie; er nahm denselben Studiengang gleichzeitig mit Hölderlin und Hegel, die beide gleichaltrig, aber fünf Jahre älter als Schelling, früher die Universität verließen.

Kants Philosophie, die Französische Revolution, die Griechen, der durch Jacobis Schrift über Spinoza (1785)³ entfachte Pantheismusstreit bestimmten die geistige Welt der Tübinger bis in die Gepflogenheiten des Alltags. Schelling veröffentlic-

³ F. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Löwe, Breslau 1785. WW, Bd IV, 1. Abt, Leipzig 1819.

te, wie schon erwähnt, noch im letzten Jahr seiner Studienzeit seine erste philosophische Schrift, die ganz unter dem Einfluß der eben bekannt gewordenen Wissenschaftslehre von Fichte stand. Als um Ostern 1795 Hölderlin, der in Jena während seiner dortigen Hauslehrertätigkeit Fichte gehört hatte, Schelling in Tübingen besuchte, konnte er diesem bestätigen, daß er (Schelling) »gerade so weit sei wie Fichte«.

Auch Schelling wurde, wie seine Freunde, Hauslehrer, und zwar in Leipzig, wo er gleichzeitig das Studium der Naturwissenschaften eifrig betrieb. Im Jahre 1798, also mit 23 Jahren, wurde Schelling auf die Anregung Fichtes hin und auf Betreiben Goethes nach Jena als außerordentlicher unbesoldeter Professor der Philosophie berufen. Die Namen Weimar und Jena genügen, um erkennen zu lassen, in welcher lebendigen und stürmischen geistigen Welt Schelling sich entfalten durfte. Im Jahre 1801 kam außerdem Hegel von Frankfurt nach Jena, um sich da zu habilitieren.

Die Jenaer Zeit, 1798-1803, ist die fruchtbarste in Schellings Leben; er begründete damals sein System, ohne freilich starr auf diesem zu beharren. In Jena hielt er erstmals seine berühmt gewordenen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Sachliche und persönliche Dinge führten 1803 zu seinem Weggang. Nach einer kurzen Lehrtätigkeit in Würzburg siedelte Schelling 1806 nach München über, wo es damals noch keine Universität gab. Schelling wurde Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste. Schelling blieb – abgesehen von der Unterbrechung durch den Aufenthalt in Erlangen 1820-27 – bis 1841 in München. Im Jahre 1826 wurde die altbayrische Universität Ingolstadt von Landshut (dort seit 1800) nach München verlegt. Die Berufung Schellings an die Universität war – trotz geheimer Machenschaften dagegen – eine Selbstverständlichkeit.

Im Jahre 1831 starb Hegel, der seit 1818 in Berlin eine glänzende Wirksamkeit entfaltet hatte und die Philosophie in

Deutschland beherrschte. Als bald wurde der Plan, Schelling als seinen Nachfolger zu berufen, lebendig. Aber erst im Jahre 1841, nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV., kam es dazu. Schelling las in Berlin bis 1846, aber er vermochte nicht, eine gleich glänzende Wirksamkeit wie Hegel zu entfalten. Das lag nicht nur an der Art seiner jetzigen Philosophie, es lag am Geist und Ungeist des ganzen Zeitalters. Schelling zog sich von aller öffentlichen Tätigkeit zurück und lebte bis zu seinem Tode 1854 ganz der Ausgestaltung seines geplanten Hauptwerkes, das über die Gestalt von Vorlesungsreihen nicht hinauskam.

Man pflegt beim Namen Schelling gern darauf hinzuweisen, daß dieser Denker fortgesetzt seinen Standpunkt geändert habe, und man verzeichnet dies sogar zuweilen als einen charakterlichen Mangel. Die Wahrheit aber ist, daß selten ein Denker so leidenschaftlich seit seiner frühesten Zeit um seinen einen und einzigen Standort kämpfte wie Schelling. Hegel dagegen, der bedächtige, veröffentlichte erst mit 37 Jahren sein erstes großes Werk; damit aber war er auch zugleich mit der Philosophie und seinem Standort im Reinen; was folgte, war Ausarbeitung und Anwendung, freilich alles in großem Stil und einer reichen Sicherheit.

Schelling jedoch mußte immer wieder alles loslassen und immer wieder dasselbe neu auf einen Grund bringen. Schelling sagt einmal:

»Selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen.« (IX, 217/8)

Schelling hat diesen Schritt mehrmals getan. Deshalb entbehrte er meist die Ruhe und Stetigkeit der Entfaltung, und daher fehlt seinem Schaffen oft die Gediegenheit der letzten Ausarbeitung. Aber mit der fatalen Wendigkeit eines Standpunktwechsels hat all dieses nichts gemein.

Was dieses lange Leben eigentlich getragen, erfüllt und immer wieder zu neuen Anläufen fortgerissen hat, sollen wir durch die Auslegung der Schrift über die Freiheit erfahren. Man braucht nichts zu kennen als das Bild des alten Schelling, um zu ahnen, daß in diesem denkerischen Leben nicht nur ein persönliches Schicksal ablief, sondern daß der geschichtliche Geist der Deutschen selbst sich eine Gestalt suchte.

Zu 2. Die Hilfsmittel unserer Arbeit.

a) Die Werke Schellings wurden bald nach seinem Tode von seinem zweitältesten Sohn herausgegeben: F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Hg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg: Cotta 1856-61. Sie umfaßt 14 Bände zu 2 Abteilungen. Die I. Abteilung umfaßt 10 Bände: hier wurde alles gesondert Erschienene und die Aufsätze und Abhandlungen in Zeitschriften, Akademiereden und Vorlesungen aufgenommen und teilweise durch Unveröffentlichtes ergänzt. In der II. Abteilung (1856-58) ist aus dem Nachlaß die spätere Lehre des Philosophen, wie sie sich seit 1805 ausbildete, in Vorlesungen zugänglich gemacht (Philosophie der Mythologie und der Offenbarung).

Einen gewissen Ersatz für diese selten gewordene Gesamtausgabe bieten »Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter«; bisher, seit 1927, sind 6 Hauptbände erschienen.

Außerdem sind zu gebrauchen: »Schellings Werke. Auswahl in 3 Bänden« 1907, in der Philosophischen Bibliothek bei Felix Meiner. Da auch gesondert einzelne Schriften wie unser Text.

Unentbehrlich als Quellenwerk für die Lebensgeschichte Schellings, aber auch für das Werden seiner Werke sind die

drei Bände: »Aus Schellings Leben. In Briefen«, 1869/70 herausgegeben von G. L. Plitt. Sie sind Vorarbeit zu einer vom Herausgeber geplanten Gesamtdarstellung vom Leben Schellings. Dazu auch: Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlaß beider. In: »J. G. Fichte, Briefwechsel«. Hg. v. H. Schulz, 2 Bde. Berlin 21930.

Einen unmittelbaren, geschlossenen quellenmäßigen Einblick, vor allem in die Jenenser Zeit, verschafft die von Gundolf herausgegebene Sammlung »Romantikerbriefe«, 1907.

b) Von den Schriften über Schelling und sein Werk sind nur zwei nennenswert.

1. Die immer noch beste Gesamtdarstellung von *Kuno Fischer*: »Schellings Leben, Werke und Lehre«. 1. Aufl. 1872. 1923 in 4. Aufl. als Bd. VII seiner »Geschichte der neueren Philosophie«. Die Darstellung Kuno Fischers ist deshalb ausgezeichnet, weil sie anspruchslos ist und doch aus einer reichen Kenntnis des ganzen Zeitalters schöpft. Die Verarbeitung der Quellen zur Lebensgeschichte in breiter Schilderung ist meisterhaft, wenn auch in Einzelheiten veraltet. Die Behandlung der Werke Schellings geschieht in der Form eines schlichten Berichts, oft in brauchbaren Inhaltsangaben, die philosophisch nichts in Bewegung bringen, aber auch nichts verderben.

2. Eine neuere Darstellung geringen Umfangs gibt *H. Knittermeyer* unter dem Titel: »Schelling und die romantische Schule«, München 1929, in der Sammlung »Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen«, Bd. 30/1. Knittermeyers Buch ist ernsthaft, sorgfältig angelegt und frisch geschrieben; es bringt als Anhang einen verlässlichen Wegweiser durch das Schrifttum über Schelling und die Romantik. In diesem Buch kommt allerdings die entscheidende Philosophie Schellings, wie sie in der Freiheitsabhandlung entwickelt wird, nicht zur gebührenden Darstellung. Überdies bringt die Ausrichtung des Verfassers an der heutigen dialektischen Theologie eine große Verengung des Gesichtskreises mit sich, vor allem, wo die eigentlich metaphysisch-spekulativen Fragen berührt werden.

Über die historischen Darstellungen des ganzen Zeitalters des deutschen Idealismus unterrichtet am besten *Windelbands »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie«* in der neuen Ausgabe von Heimsoeth, 1935. Darin ist eine »Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung« enthalten.

Für die allgemeine geistesgeschichtliche Durchdringung des ganzen Zeitalters sind die Forschungen von *W. Dilthey* in erster Linie zu benutzen. Es sind alles nur Vorarbeiten zu einer groß und tief angelegten Geschichte des deutschen Geistes. Wenn es sich um eine Auslegung des deutschen Idealismus handeln soll, die unmittelbar der schöpferischen Auseinandersetzung mit ihm dient, dann gibt das Werk Diltheys nichts her, sowenig wie die nach Wert und Umfang kleineren Gesamtdarstellungen dieser Zeit. Wo es aber gilt, das verschlungene Walten des Geistes, sowohl des Einzelnen wie des Volkes, sichtbar zu machen, wird alles hell und großartig, mag auch die leicht verschwebende Darstellungsart Diltheys unserer Stilart nicht mehr ganz zusagen. Besonders zu nennen sind aus den Gesammelten Schriften:

Bd. II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion.

Bd. III: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes.

Bd. IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus.

Einzeln erschien: »Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin«. – Oft vergessen wird das Jugendwerk Diltheys: »Das Leben Schleiermachers« (I, 1870). Vor allem der II. und IV. Band bringen grundlegende Darstellungen der geistigen Lage Deutschlands zwischen 1795 und 1806. Wir dürfen im Wust täglicher Neuerscheinungen und Traktätchen nicht die bleibenden Werke wesentlicher Deutscher über die großen Deutschen aus dem Auge verlieren. Das Neueste ist auch in der Wissenschaft nicht immer das Beste, und es ist der Tod der Wissenschaft, wenn sie ihre große Überlieferung ver-

liert. Das ganze Zeitalter ist undenkbar ohne den Geist Kants. Groß und edel und sogar durch die schöpferische Kritik an ihm neu bestätigt, wirkt sein Werk durch alles hindurch, nicht zuletzt durch die Kraft der Verwandlung, die es ausstrahlt.

d) Erläuterung des vollständigen Titels der Abhandlung
als Hinführung zur Frage nach dem Seyn

Wir beginnen jetzt die Auslegung von Schellings Abhandlung und nehmen als Leitspruch unserer Auslegung der Freiheitsabhandlung Schellings dessen eigene Worte:

»Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken; . . . [in dem Gedanken], von dem er ausgeht.« (II. Abt., III, 60.)

Und das andere Wort:

»Es ist ein schlechter Einwurf gegen einen Philosophen, daß er unverständlich sei.« (X, 163)

Der Titel der Abhandlung lautet vollständig: »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände«.

Es gilt zunächst eine kurze Erläuterung des Titels. Was deutet dieser Titel an? Untersuchungen, nicht Darlegung und Mitteilung von Ergebnissen und Behauptungen oder lediglich eine Kennzeichnung eines Standpunkts. Wir werden gezwungen, den Gang philosophischen Fragens nach- und mitzugehen. Und zwar handelt es sich, wie es scheint, um eine einzelne Frage, die nach dem Wesen der Freiheit, und zwar der *menschlichen* Freiheit. Man kennt diese Frage unter dem landläufigen Titel des »Problems der Willensfreiheit«; und es wird da verhandelt, ob der menschliche Wille frei oder unfrei sei und wie das hinreichend überzeugend bewiesen werden könne. Freiheit gilt als eine Eigenschaft des Menschen; was die Freiheit sei,

hält man für ausgemacht, insgleichen meint man dabei schon zu wissen, was und wer der Mensch selbst sei. Ungewiß ist nur noch, ob ihm und seinem Willensvermögen die Eigenschaften der Freiheit zukomme oder ob sie ihm abgesprochen werden müsse.

Mit dieser Frage der Willensfreiheit, die am Ende verkehrt gestellt und deshalb gar keine Frage ist, hat es die Schellingsche Abhandlung nicht zu tun. Denn hier gilt die Freiheit nicht als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: Der Mensch gilt allenfalls als Eigentum der Freiheit. Freiheit ist das umgreifende und durchgreifende Wesen, in das zurückversetzt der Mensch erst Mensch wird. Das will sagen: Das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit. Die Freiheit selbst aber ist eine alles menschliche Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt. Sofern der Mensch als Mensch *ist*, muß er an dieser Bestimmung des Seyns teilhaben^b, und der Mensch *ist*, soweit er diese Teilhabe an der Freiheit vollzieht.

Merksatz: Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit.

Wenn die Untersuchung von der *menschlichen* Freiheit handelt, dann wird damit angezeigt, daß sie von einer bestimmten Art der Freiheit als dem Wesen des eigentlichen Seyns überhaupt handelt. Nach dem Wesen des Menschen ist gefragt, d. h. es wird über den Menschen hinaus gefragt, in das, was wesentlicher und mächtiger ist als er selbst: die Freiheit, nicht als Zugabe und Ausstattung des menschlichen Willens, sondern als Wesen des eigentlichen Seyns als Wesen des Grundes für das Seiende im Ganzen.

Diese Untersuchungen werden schon im Ansatz und gemäß ihrem Ansatz *über* den Menschen, *über* die Freiheit in die Frage nach dem Wesen des Seyns überhaupt hinausgetrieben, ja, sie stehen sogleich im Bereich dieser Frage nach dem Wesen des

^b besser: *im* Seienden sein, das eigentlich und erstlich frei ist und somit das seiendste (der Mensch als »Centralwesen«).

Seyns, einer Frage, von der leicht gezeigt werden kann, daß es eine weitere und tiefere und damit wesentlichere schlechterdings nicht geben kann. Schelling deutete im Titel diesen weiteren und weitesten Zusammenhang nur ganz von außen her an durch den Zusatz: »und die damit zusammenhängenden Gegenstände«.

Beachten wir diese Ausrichtung der Abhandlung, dann wird verständlich, warum wir nicht nötig haben, noch ausführlich zu begründen, weshalb diese Abhandlung gewählt ist. Weil sie in das Ganze des Seyns hineinfragt, können wir gar nichts außerhalb ihrer auftreiben, von woher sich außerdem noch besonders begründen ließe, warum von der Untersuchung über die Freiheit gehandelt werde; denn der zureichende Grund für die Frage nach dem Seyn im Ganzen liegt in dem Seyn selbst und nur dort. Dem Seyn im Ganzen aber vermag sich der Mensch nicht zu entziehen. Denn er ist ja nur der, der er ist, indem er inmitte des Seienden im Ganzen steht und diesen Stand innehält. Der Mensch kann sich dem Seienden im Ganzen nicht entziehen; er kann sich wohl darüber täuschen; er kann dieses und jenes für das Einzige, er kann Teile für das Ganze nehmen, aber auch dieses doch immer nur so, daß er ein Besonderes für das Ganze hält und somit immer irgendwie aus dem Ganzen und auf das Ganze denkt. Offen bleibt dabei noch durchaus, ob die Erfassung des Ganzen nur immer eine beziehungsweise Erfassung ist oder ob sie das Ganze schlechthin, absolut trifft.

Es bedarf, sagten wir, keiner weiteren Begründung, warum wir diese Abhandlung gewählt haben – es sei denn aus ihr selbst. Denn sie stellt eine Frage, in der dasjenige zur Sprache kommt, was allen einzelnen Absichten und Begründungen des Menschen zugrunde liegt, die Frage der Philosophie schlechthin. Wer diese Frage begreift, weiß mit einem Schlag, daß es sinnlos ist zu fragen, warum und wozu wir philosophieren; denn die Philosophie begründet sich nur aus sich selbst – oder gar nicht, so, wie die Kunst ihre Wahrheit nur durch sich selbst offenbart.

Man kann niemals beweisen, daß und warum Philosophie nötig ist, jeder solche Beweisversuch mißversteht schon die Philosophie. Aus dem gleichen Grunde ist es aber auch unmöglich zu zeigen, Philosophie sei überflüssig, und es sei an der Zeit, sie abzuschaffen bzw. sie nicht aufkommen zu lassen. Wer solches betreibt, liefert den glänzendsten Beweis dafür, daß er jedenfalls von dem gar nicht spricht und zu handeln vermag, was er nur herabsetzend im Munde führt, von der Philosophie.

Daß sich die Notwendigkeit der Philosophie nicht eigentlich begründen und die Philosophie selbst sich niemals angreifen läßt, ist für ihr inneres Wesen ein Vorzug, für ihre äußere Stellung jederzeit ein Nachteil. Ihr Anspruch kann den Schein der Willkür niemals ablegen – niemals, solange die Philosophie uns begegnet als etwas, was es unter dem Vielen, was der Mensch betreibt, eben auch gibt –, solange wir die Philosophie nur zur Kenntnis nehmen und uns nicht durch sie verwandeln lassen, auf daß wir begreifen, daß Philosophie nur aus Freiheit vollziehbar ist und daß ihr Vollzug ein Akt höchster Freiheit selbst ist.

Aber wenn schon dergleichen wie eine allmähliche Überredung zur Philosophie unmöglich ist und ihr Vorgehen sich nie unmittelbar begründen und verständlich machen läßt, so darf doch jetzt eine Erklärung darüber verlangt werden, warum hier nun gerade eine Abhandlung Schellings und gerade diese über die menschliche Freiheit zugrunde gelegt wird. Auch das läßt sich nur aus dieser Abhandlung selbst begründen und auch nur dann, wenn uns eine philosophische Auslegung derselben gelingt. Dies Gelingen ist aber zunächst nicht nur deshalb fraglich, weil es abhängig ist von der Daseinskraft und dem Daseinsrecht von uns allen, sondern mehr noch, weil es abhängig ist von Voraussetzungen, um deren Sicherung wir uns erst bemühen müssen.

Es gibt bisher diejenige Philosophie nicht, die uns die Bedingungen für das zureichende, d. h. schöpferisch überwindende Verständnis der Schellingschen Abhandlung bereitstellte; auch

Schellings eigene Philosophie leistet das nicht. Denn jedes philosophische Werk treibt, wenn es ein philosophisches Werk ist, die Philosophie über den im Werk bezogenen Standort hinaus; es ist gerade der Sinn eines philosophischen Werkes, einen neuen Bereich zu eröffnen, neue Anfänge und Antriebe zu setzen, wodurch die eigenen Mittel und Wege des Werkes als überwunden und unzureichend erwiesen werden.

Die Voraussetzungen und Bedingungen des Entstehens eines Werkes reichen grundsätzlich nicht aus zu seiner Auslegung, weil das Werk selbst neue Maßstäbe des Fragens setzt. Und weil alles Erklären nur immer auf das schon Vorhandene und Bekannte zurückgreift, deshalb bleibt der geschichtlichen Erklärung nicht nur das Schöpferische und eigentlich Geschichtliche verschlossen – was verhängnisvoller ist, die Alleinherrschaft geschichtlicher Erklärung erweckt den Schein, das Schöpferische sei gar nicht da und nur eine romantische Einbildung. Will man aber das Unerklärbare in der Geschichte dennoch retten gegen die Auflösung ins Erklärliche, dann nimmt man meist die Zuflucht zu erbaulichen und begeisterten Reden, statt auf die Bedingungen eines wahrhaften Wissens zurückzugehen. Auch das Erklären aus dem Nachkommenden und Bewirkten reicht nicht aus, zumal es mit der Wirkung eine eigene Sache ist. Es wirkt meist Zufälliges, Äußerliches, das, was man (in seiner Wirkungsweise) schon kennt.

Wir werden den Bereich der Schellingschen Freiheitsabhandlung nur dann wirklich betreten und wahrhaft ausmessen, wenn wir jenes fassen, was sie über sich selbst hinaus bringt. Ob wir diese Bedingung erfüllen, ist gleichbedeutend damit, ob wir philosophieren oder nur über Philosophie reden. Wir philosophieren aber nur dann, wenn die Lage unseres Daseins zur wirklichen Not der Frage nach dem Seyn im Ganzen wird. Da unser Dasein aber ein geschichtliches ist, bleibt es dieses auch im Philosophieren. Das will sagen: Je ursprünglicher wir die philosophische Frage ansetzen, um so inniger wachsen wir in die Bindungskraft unserer Geschichte hinein – je echter diese

Innigkeit, um so klarer treten die einfachen Bezüge heraus, in denen wir geschichtlich-philosophisch stehen, die es zu bewältigen, d. h. von Grund aus zu gestalten gilt.

Eine solche einfache, wesentliche Bindung besteht für uns in bezug auf das, was Schellings Abhandlung zur Frage gemacht hat. Das ist fürs erste nur eine Behauptung und nur Ausdruck einer persönlichen Überzeugung. Ob es mehr und ein Anderes ist, kann nur die Auslegung der Abhandlung erweisen.

e) Schelling und Hegel

Neben dem Fehlen der zureichenden sachlichen Voraussetzungen für das Verständnis der Frage besteht noch ein anderer Grund, der bisher die philosophische Aneignung dieser Schrift Schellings verhindert hat. Es ist die Vorherrschaft der Hegelschen Philosophie. Sie bestand damals als geschichtliche Tatsache und hat später auch die historische Darstellung und Beurteilung beider Philosophien bestimmt.

Es wurde schon erwähnt, daß sich in der Vorrede zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1807) eine Absage an Schelling findet. Die Absage betrifft den von Schelling damals zum Grundprinzip angesetzten Begriff des Absoluten als der Identität und Indifferenz aller Gegensätze. Hegel sagt nun mit Bezug hierauf: »Irgendein Dasein, wie es im *Absoluten* ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem $A = A$, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins. Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, – oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.«⁴

⁴ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von G. Lasson. Leipzig ³1928, S. 18 f.

Diese Absage Hegels ist um so bemerkenswerter, als Hegels Grundeinstellung, wie sie in der »Phänomenologie« heraustritt, sich ausgebildet hatte auf Grund einer anfänglichen engen Zusammenarbeit mit Schelling. Diese trat damals (1802-03) auch äußerlich zutage in der gemeinsamen Herausgabe des »Kritischen Journals der Philosophie«. Schelling und Hegel hatten diese Zeitschrift gegründet, um »dem unphilosophischen Unwesen Ziel und Maß zu setzen«. Hegel selbst hat in seiner Abhandlung mit dem Titel »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie ...« (1801) ausdrücklich den neuen Schritt Schellings über Fichte hinaus anerkannt. Aber im Verlauf dieser gemeinsamen Arbeit, deren Wechselwirkung für beide fruchtbar war, gingen ihre Wege auseinander, noch nicht ihr persönliches Verhältnis, wenn auch nach dem Weggang Schellings von Jena der briefliche Verkehr immer sparsamer wurde. Aber noch zu Anfang des Erscheinungsjahres der »Phänomenologie«, am 11. 1. 1807, schreibt Schelling an Hegel: »Auf Dein endlich erscheinendes Werk bin ich voll gespannter Erwartung. Was muß entstehen, wenn *Deine* Reife sich noch Zeit nimmt, ihre Früchte zu reifen! Ich wünsche Dir ferner nur die ruhige Lage und Muße zur Ausführung so gediegener und gleichsam zeitloser Werke.« Der Brief schließt: »Lebe nun wohl, und laß die Verbindung zwischen uns nicht wieder so lang unterbrochen werden. Sei der unverbrüchlichsten und innigsten Freundschaft versichert von Deinem Schelling« (Schellings Leben II, 114 ff.).

Am 2. November desselben Jahres schreibt Schelling seinen letzten Brief an Hegel; es ist die Bestätigung des Empfangs der »Phänomenologie des Geistes«, die ihm Hegel mit einem Brief am 1. Mai geschickt hatte. Hegel hatte hier eigens vermerkt, seine Anspielung auf Schelling ginge mehr auf den »Unfug«, der mit seiner (Schellings) Philosophie getrieben werde, und also auf »die Nachschwätzer«. Schelling erwähnt dagegen in seiner Antwort, daß er diese Versicherung zur Kenntnis nehme – allerdings nicht finden könne, daß in der genannten Vor-

rede dieser Unterschied eigens und entsprechend hervorgehoben sei.

Bei Schelling blieb seitdem ein Groll gegen Hegel zurück, nicht zuletzt deshalb, weil Hegels Kritik nicht traf und Schelling seit einigen Jahren schon dabei war, den Grund seines Systems wiederum neu zu legen. Die Verstimmung gegen Hegel fraß in Schelling mit den Jahren immer tiefer und machte sich öfters in heftigen Ausfällen Luft. Erst ganz spät, als Schelling selbst in Berlin an Hegels Stelle getreten war, wurde die Beurteilung ruhig und sachlich. Hegel dagegen hat jederzeit die großen Leistungen des jüngeren und vor ihm berühmt gewordenen einstigen Freundes anerkannt. Das durfte ihm später auch nicht allzu schwer fallen; denn er wußte sich im Besitz des absoluten Systems des absoluten Wissens und konnte von diesem Standort aller Standorte aus leicht diejenigen auch gelten lassen, die er für untergeordnete hielt. In seinen Berliner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, die Hegel bis zu seiner Zeit hin zu führen pflegte, behandelt er Schellings Philosophie als die »letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie«. Und über die Freiheitsabhandlung sagt er: »Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht; diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.«⁵

Dieses Wort Hegels zeigt seine großartige Sachlichkeit, es zeigt aber auch die Grenze seines Urteils. Hegel sah nicht, daß eben dieses Einzelne, die Freiheit, für Schelling nichts Einzelnes war, sondern als der Wesensgrund des Ganzen, als ein neuer Grund einer ganzen Philosophie gedacht und entfaltet war. In diesem Urteil zeigt sich die Grenze des Hegelschen Verstehens gegenüber Schelling, es zeigt sich darin aber – als an einem großen Beispiel – noch mehr: daß die größten Denker im Grun-

⁵ G. W. F. Hegel, Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin: Duncker und Humblot 1832-1845, 1887. Bd. XV, S. 682.

de einander nie verstehen, weil sie jeweils in der Gestalt ihrer einzigen Größe dasselbe wollen. Wollten sie Verschiedenes, dann wäre die Verständigung, d. h. hier das Gewährenlassen, nicht so schwer.

Bis heute steht die Beurteilung Schellings noch im Schatten Hegels. Schelling selbst hat darunter in seiner späteren Zeit schwer gelitten. Wenn unsere Auslegung der Abhandlung ein anderes Bild der Schellingschen Philosophie vermittelt, dann ist diese Änderung des geschichtlichen Urteils über Schelling nur eine Nebenabsicht. Entscheidend bleibt die Entfaltung der in der Abhandlung gestellten Frage selbst. Es gilt, ihre verschlossene, aber aufrührerische Kraft zu wecken und die nach vorne weisenden Bahnen anzuzeigen. Nach diesen – mehr von außen gekommenen – Vorbemerkungen halten wir uns an das Wort der Abhandlung selbst.

ERSTER TEIL

ZUR MÖGLICHKEIT EINES SYSTEMS DER FREIHEIT. DIE EINLEITUNG VON SCHELLINGS ABHANDLUNG (I. Abt., VII, 336-357)

ERSTES KAPITEL

Der innere Widerstreit im Gedanken
eines Systems der Freiheit.
Die Einleitung der Einleitung (336-338)

§ 2. *Die zwei Aufgaben der Untersuchung:
die Umgrenzung des Freiheitsbegriffs und seine Einfügung in
das Ganze einer »wissenschaftlichen Weltansicht«*

a) Das Gefühl der Tatsache der Freiheit.
Vorfragen zur vorläufigen Umgrenzung des Freiheitsbegriffs

Wir lassen den »Vorbericht« zunächst beiseite und beginnen sogleich mit der eigentlichen Abhandlung. (Die Anführung der Stellen aus ihr richtet sich nach dem Band und den Seitenzahlen der großen Ausgabe der sämtlichen Werke; diese Seitenzahlen sind am inneren Rand unserer Textausgabe abgedruckt. Band VII der I. Abteilung der sämtlichen Werke bringt auf den Seiten 336 bis 416 die Freiheitsabhandlung.)

Die Abhandlung ist in einem fortlaufenden Text abgefaßt, ohne daß durch eine Inhaltsangabe oder durch Überschriften oder Zählung von Abschnitten die Gliederung eigens kenntlich und übersichtlich gemacht ist. Dennoch hat die Abhandlung einen sehr strengen und klaren inneren Aufbau. Er soll bei der Auslegung fortschreitend ans Licht gehoben werden.

Die *Einleitung* erstreckt sich von S. 336 bis 357. Sie stellt sich die Aufgabe, wesentliche Begriffe aus dem Reich der Philo-

sophie, die nach Schellings Urteil von jeher, aber besonders neuerdings verwirrt wurden, zu berichtigen und so die Erörterung der leitenden Frage vorzubereiten.

»Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können teils den richtigen Begriff derselben angehen, indem die Tatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; teils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen.«

Mit diesem einleitenden Satz legt Schelling für die Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit zwei Aufgaben fest: 1. die Umgrenzung des *Begriffes* der Freiheit. 2. Die Einfügung dieses Begriffes in den geschlossenen Zusammenhang des »Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht«.

Zu 1. Inwiefern ist die Umgrenzung des Begriffes der Freiheit überhaupt eine Aufgabe? Ist denn nicht gerade dieses, was Freiheit und Freisein heißt, für jeden Menschen ohne weiteres klar? Muß das nicht im voraus klar sein, da doch das Freisein, eben als »Tatsache«, jedem Menschen bei ihm selbst jederzeit unmittelbar zugänglich ist und daher als »Tatsache« bekannt und entschieden? Schelling weist darauf hin, daß das »Gefühl« dieser Tatsache jedem unmittelbar eingeprägt sei. Das Gefühl der Tatsache der Freiheit, das will heißen: die unmittelbare Erfahrung dessen, daß wir frei sind. Aber Schelling gibt auch zu bedenken, daß doch diese Tatsache nicht so eindeutig an der Oberfläche liege, um im Handumdrehen in das angemessene Wort gebracht werden zu können, in das Wort, das uns sagen sollte, was dieses Freisein nun eigentlich sei. Was uns bei uns selbst gefühlsmäßig als Eindruck unseres Freiseins begegnet, reicht nicht zu, um darauf eine Bestimmung des Begriffes zu gründen. Am Ende fallen schon hier,

am Beginn des ersten Zufassens, wesentliche Entscheidungen in der Freiheitsfrage, je nachdem, wie wir das Gefühl^a der Tatsache unseres Freiseins als »die Freiheit« bei uns selbst festhalten und in ein Wissen verwandeln. Mit Bezug auf Späteres wollen wir jetzt schon auseinanderhalten: a) die Tatsache des menschlichen Freiseins und die Tatsächlichkeit dieser Tatsache; b) das Gefühl von dieser Tatsache und die Wahrheit eines Gefühls überhaupt; c) die Auslegung dessen, was in diesem Gefühl gefühlt ist, und die Begriffsart des hierbei begreifenden Begriffes.

Daß wir eine Nase haben, daß unser Herz klopft, daß wir Dinge wahrnehmen, daß wir reden und hören – all das sind Tatsachen, die wir an uns und bei uns vorfinden. Ist dieses, daß wir frei sind, auch eine Tatsache solcher Art oder anderer Art? Was heißt hier Tatsache?

Daß heute der 21. April ist, ist auch eine Tatsache. Daß es Hunde und Katzen gibt, ist ebenso eine Tatsache. Worin besteht überhaupt die Tatsächlichkeit einer Tatsache? Läßt sich die Tatsache der Freiheit so aufweisen wie etwa der Befund eines Magengeschwürs auf der Röntgenplatte?

Gefühl einer Tatsache. Ist denn überhaupt das Gefühl eine zureichende Quelle der Erfahrung, oder ist nicht das Gefühl oft nur eben ein Gefühl, ein unbestimmtes Ahnen und trügerisches Vermuten? Zwar sprechen wir auch von einem sicheren Gefühl, auf das wir uns wie auf etwas Letztes berufen. Schelling betont jedenfalls ausdrücklich, es bedürfe einer ungewöhnlichen Reinheit und Tiefe des Sinnes, um die Tatsache der Freiheit angemessen zu erfühlen und ins Wort zu fassen.

Mit welchem Sinn erfassen wir die Tatsache der Freiheit, wenn wir sie weder sehen noch hören, noch tasten, noch riechen und schmecken? Ist es der Sinn einer Gesinnung und welcher? Und worin besteht die Reinheit und Tiefe dieses Sinnes, kraft dessen wir die Tatsache der Freiheit im Gefühl

^a Im »Gefühl« – ein Sichfreifühlen; schon gesagt, was da »frei« heißt. Wer sagt dies und mit welcher Begründung?

vernehmen? Gründet das sichere Gefühl der Freiheit in der rechten Gesinnung oder umgekehrt, oder sind Gesinnung und Gefühl auch noch nicht das Letzte bzw. Erste, was Wahrheit und d. h. Aufschluß gibt über die Freiheit? Eine Frage löst die andere ab, und dabei handelt es sich erst nur um die vorläufige Gewinnung des angemessenen Begriffs der Freiheit. Die üblichen Erörterungen über die Willensfreiheit und die Beweisversuche für ihr Bestehen oder Nichtbestehen krankten alle an dem Grundmangel, daß sie die eben genannten Vorfragen zu leicht nehmen oder überhaupt nicht stellen. Würden sie ernsthaft gestellt, dann wäre diese Scheinfrage nach der Willensfreiheit, die in den Morallehren, in der Rechtslehre fortgesetzt ihr Unwesen treibt, längst verschwunden, und es würde deutlich werden, daß die eigentliche Frage nach der Freiheit etwas ganz anderes meint als das, was im »Problem der Willensfreiheit« zur Sprache kommt.

b) Die metaphysische und systemfordernde Bedeutung des Ausdrucks »wissenschaftliche Weltansicht« bei Schelling gegenüber dem heutigen Verständnis

Zu 2. Die zweite Aufgabe der Untersuchung über die menschliche Freiheit umfaßt die Einfügung des Begriffes in das Ganze »einer wissenschaftlichen Weltansicht«. Diese Aufgabe scheint keiner weiteren Erläuterung zu bedürfen, denn die Freiheit ist eine einzelne Tatsache; auch wenn ihr Wesen allgemein bestimmt wird, so verweist doch dieses allgemeine Wesen der Freiheit auf andere Wesensbestimmungen anderer Zusammenhänge. Z. B. Freiheit ist ein Charakter des Menschen als Persönlichkeit, als Geist; der Mensch ist aber zugleich Leib, d. i. Natur; die Bestimmung Freiheit muß abgegrenzt werden gegen die Natur, d. h. sie muß zu dieser in Beziehung gesetzt werden. Und solcher Beziehungen gibt es vermutlich noch andere. So ist klar, die Begriffsbestimmung muß ergänzt werden durch die Einfügung des Begriffes in ein Ganzes. Schel-

ling spricht da vom »Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht«. Es gilt nachzuprüfen, ob wir den Schellingschen Ausdruck hier ohne weiteres recht verstehen. Wir müssen uns hüten, spätere und heutige Bedeutungen diesem Ausdruck »wissenschaftliche Weltansicht« unterzulegen.

Heute versteht man unter »wissenschaftlicher Weltansicht« diejenige Auffassung des Zusammenhangs der Dinge in der Natur und Geschichte, die auf die Ergebnisse der Forschung der Wissenschaften gegründet ist. Diese Bedeutung hat der Schellingsche Ausdruck nicht; denn sowohl das Wort »Weltansicht« als auch die Bezeichnung »wissenschaftlich« sind in einem anderen und zwar ursprünglicheren Sinne gemeint. *Wissenschaft* bedeutet im Zeitalter des deutschen Idealismus zuerst und eigentlich soviel wie Philosophie, jenes Wissen, das die letzten und ersten Gründe des Seienden als solchen im Ganzen weiß und gemäß diesem grundsätzlichen Wissen das Wesentliche des Wißbaren überhaupt in einem begründeten Wesenszusammenhang darstellt.^b In dieser Bedeutung gebraucht Fichte als Titel für sein Hauptwerk das Wort »*Wissenschaftslehre*« (Wissenschaft von der Wissenschaft – Philosophie der Philosophie). Hegel spricht vom »*System der Wissenschaft*« (I. Teil: »Phänomenologie des Geistes«) von der »Wissenschaft der Logik«. Das, was man sonst und heute allein »Wissenschaften« nennt, ist – zumal im Sinne der Metaphysik des deutschen Idealismus – nur Wissenschaft, sofern es und soweit es Philosophie ist, d. h. im Eigentlichen und Wesentlichen gegründet und nach dessen Richtmaßen gefügt. Je weniger eigentliches Wesenswissen ein Erkenntnisbezirk und Erkenntnisbetrieb enthält, d. h. je weniger Philosophie, um so unwissenschaftlicher ist dieses Wissen, sodaß es nur im uneigentlichen Sinn »Wissenschaft« genannt werden kann. Wenn wir heute – gemäß dem veränderten und eingengten Begriff der Wissenschaft, der aber dennoch eine echte Herkunft aus dem neu-

^b und dabei eine Entscheidung über das »Sein« des Seienden voraussetzt. (Sein und Subjektivität neuzeitlich gedacht).

zeitlichen metaphysisch geprägten »Wissen« hat – sagen müssen, Philosophie sei *nicht* Wissenschaft, so bedeutet das *nicht*, sie sei dem Einfall und dem Meinen preisgegeben, sondern nur: Philosophie als das Ursprünglichere läßt sich nicht durch das Abgeleitete und nach dessen Maßen bestimmen. Dieser notwendige Zusammenhang zwischen Wissenschaft im grundsätzlichen Sinne (Philosophie) und Wissenschaft im abgeleiteten heutigen Sinne ist jedoch nicht erst vom deutschen Idealismus herausgestellt worden, er hat da nur eine besondere Ausgestaltung erfahren; der Sache nach ist er so alt wie der Bestand des abendländischen Wissens und der abendländischen Wissenschaft^c. Zwar werden die Wissenschaften im heutigen engeren Sinn des Wortes nie *von* der Philosophie und nie durch die Philosophie gemacht, aber ebenso wenig sind sie *ohne* Philosophie begründbar, d. h. zu entwerfen und wahrhaft zu sichern und in einen geordneten Gang zu bringen. Philosophie ist dabei freilich nicht ein Aufputz, um durch den fleißigen Gebrauch philosophischer Titel dem Ganzen ein tiefsinniges Aussehen zu verschaffen. Philosophie ist nur wesentlich für die Wissenschaft als ihre innerste verschwiegene Kraft. Nur ein ausgemachter Narr kann meinen, die Wissenschaften lassen sich »erneuern«^d unter gleichzeitiger Abschaffung und Verhöhnung der Philosophie; ein solches Beginnen ist genau so widersinnig wie jenes, das etwa das Schwimmen dadurch lehren wollte, daß es fortgesetzt zur Wasserscheu erzieht.

In Schellings Ausdruck »wissenschaftliche Weltansicht« bedeutet also »wissenschaftlich« soviel wie »philosophisch«, und

^c Diese entfaltet sich seit der Zeit der Sophistik. Sokrates als der eigentliche Sophist.

^d Er-neuerung im Sinne einer Gründung auf und Bindung in ein Wissenswissen. Wo dagegen die »Wissenschaft« unbedingt als »Technik« entwickelt und zum Betrieb eingerichtet wird, geschieht zwar auch dieses nicht ohne Metaphysik, d. h. ohne Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Diese Entscheidung bleibt jedoch notwendig verborgen, und die Wissenschaften schützen sich gegen sie dadurch, daß sie ohne »Philosophie« auskommen in dem, was sie allein betreiben.

dieses meint hier: das absolute, in letzten Grundsätzen und Wesenseinsichten sich begründende Wissen des Seienden im Ganzen. Das Wort »Weltansicht« ist gleichbedeutend mit und wird damals auch gleich häufig gebraucht wie »Weltanschauung«. Ein klarer und begründeter Gebrauch dieser Worte hängt zunächst davon ab, ob ein zureichender Begriff von Welt geschaffen und als Maß gesetzt ist. Die Frage nach dem Weltbegriff ist aber bis heute kaum verstanden, geschweige denn wirklich gefragt. (Vgl. »Sein und Zeit«, und zur Geschichte des Weltbegriffes einige Hinweise in »Vom Wesen des Grundes«, II. Abschnitt. Vgl. auch »Kritik der reinen Vernunft«, A 698, B 726: »Diese Idee [eines von der Welt unterschiedenen obersten Grundes] ist also *respektiv auf den Weltgebrauch* unserer Vernunft ganz gegründet.« (Über »vernünftige Weltbetrachtung«))

Die Prägung dieses Wortes »Weltanschauung« stammt von Kant, und er gebraucht es in der »Kritik der Urteilskraft« (2. Aufl. S. 92). Das Wort hat da noch eine engere und bestimmtere Bedeutung, es meint das unmittelbare Erfahren des sinnlich Gegebenen, der Erscheinungen. »*Die Welt* ... heißt das Ganze der Sinnengegenstände (universum, universitas rerum). Diese Gegenstände sind Sachen im Gegensatz mit Personen«. ¹ Der Mensch ist »*Cosmotheoros* [Weltbeschauer] der die Elemente der Welterkenntnis a priori selbst schafft aus welchen er die Weltbeschreibung als zugleich Weltbewohner zimmert in der Idee« (a. a. O., 31). Aber hinter diesem Gebrauch des Wortes Welt steckt eine Zweideutigkeit, die zutage kommt in der Frage, wieviel Welten es geben kann. Es kann nur Eine Welt sein, wenn Welt = All der Dinge. Es gibt aber eine Vielheit von Welten, wenn Welt jeweils ein Anblick des Alls ist. (a. a. O., 30)

In der Richtung dieser zweiten Bedeutung des Weltbegriffes,

¹ Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXI (= 3. Abt.: Handschriftlicher Nachlaß. Bd. VIII Opus postumum, 1. Hälfte), S. 30.

die wir fassen können als die je bestimmt gerichtete und so beschränkte Eröffnung des Alls, geht der Gebrauch des Begriffes Welt und Weltanschauung bei Schelling. Auch dieser Weltbegriff ist bei Kant und vor allem bei Leibniz vorgebildet. Schelling gebraucht dann das Wort maßgebend in seinen naturphilosophischen Schriften Ende der neunziger Jahre gemäß der neuen Stellung seines Denkens. Es wirkt in den Gebrauch des Wortes »Weltanschauung« jener Leibnizsche Gedanke herein, wonach jede Monade, jedes in sich stehende Wesen – Pflanze, Tier, Mensch –, das Ganze des Universums, d. h. Welt im ersten Sinne, jeweils unter einem bestimmten Gesichtspunkt und damit in einer jeweiligen Beschränktheit erblickt, d. h. Welt im zweiten Sinne, mundus concentratus, eine in sich nach bestimmter Perspektive gesammelte Welt. In diesem Sinne sagt Schelling:

»Gleichwie nämlich die menschliche Vernunft die Welt nur nach einem gewissen Typus vorstellt, dessen sichtbarer Abdruck die menschliche Organisation ist, so ist jede Organisation [Lebewesen i. w. S.] Abdruck eines gewissen Schematismus der Weltanschauung. Gleichwie wir wohl einsehen, daß unsere Weltanschauung bestimmt ist durch unsere ursprüngliche Beschränktheit, ohne daß wir erklären können, warum wir gerade so beschränkt sind, warum unsere Weltanschauung gerade diese ist und keine andere, so können auch das Leben und das Vorstellen der Thiere nur eine besondere, obschon unbegreifliche Art von ursprünglicher Beschränktheit seyn, und nur diese *Art* von Beschränktheit würde sie von uns unterscheiden.« (III, 182)

Weltanschauung ist in sich jeweils ein bestimmt gerichtetes und gefaßtes Eröffnen und Offenhalten der Welt. Weltanschauung ist in sich immer »perspektivisch«, als solche in einer gerichteten Bahn durchblickend und so einen Umblick offenhaltend. Die Weltanschauung entwickelt jeweils ihren Schematismus; auch das Tier und die Pflanze haben ihre Weltan-

schauung, besser gesagt, sind eine Weltanschauung^e, eine Weise, in der sich, wenn auch dumpf und dunkel, die Welt öffnet. Weltanschauung gehört zur Verfassung jedes Seienden, sofern dieses monadologisch, d. h. die Substanzen als Subjekte nach verschiedenen Stufen der Egoität, gedacht ist.

»Weltanschauung« ist hier ein metaphysisches Bestimmungsstück eines jeden seienden Wesens selbst, gemäß dem es – in je verschiedener Stufe der Klarheit und Bewußtheit des Dranges zu sich selbst – zum Ganzen des Seienden sich verhält und aus diesem Grundverhältnis heraus sich benimmt und handelt. In dieser Bedeutungsrichtung des Wortes spricht *Hegel* in einer Überschrift innerhalb der »Phänomenologie des Geistes« (WW II, 453) von der »moralischen Weltanschauung«; in seinen Aesthetikvorlesungen ist davon die Rede, daß »Weltanschauungsweisen« es sind, die »die Religion, den substantiellen Geist der Völker und Zeiten« ausmachen (WW X/2, 229).

Dasselbe meint der Titel »Weltansicht«. »Wissenschaftliche Weltansicht« in unserem Text meint daher denjenigen Entwurf des Seienden im Ganzen, der in seiner maßgebenden Einheit und Gliederung bestimmt wird durch das eigentliche Wissen im Sinne der Philosophie. Wissenschaft als solche braucht nicht erst eine Weltanschauung, sondern *ist* sie in sich selbst, gesetzt, daß sie Wissenschaft^f ist. Wissenschaft ist ein Schematismus der Weltanschauung, gesetzt, daß wir »Weltanschauung« in diesem metaphysisch fest umgrenzten Sinn meinen.

Das Wort »Weltanschauung« ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts sehr rasch in die Alltagssprache übergegangen und hat damit seine anfängliche metaphysische Bestimmtheit eingebüßt. Das Wort meint jetzt nur die den Menschen und Menschengruppen und Klassen mögliche und dringliche Art, die Welt anzusehen. (»Ideologie«, ideenmäßiger Überbau gegen-

^e lebende Spiegel, deren Leben gerade im Schenlassen (erstrebenden) der Welt besteht.

^f hier im Sinne des unbedingten Wissens.

über »Stoff« und »Leben«^g.) Es wird zugleich zum populär-philosophischen Hauptschlagwort des Liberalismus im 19. Jahrhundert. Die seitdem geläufige Verwendung des Wortes hat Karl Jaspers in seiner »Psychologie der Weltanschauungen« (1919, § 1) gut in folgender Weise gekennzeichnet: »... wenn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir die Kräfte oder die Ideen, jedenfalls das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis, Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt.«^h Weltanschauung – so können wir kurz sagen – meint immer auch und gerade *mit* Lebensanschauung. Und »Anschauung« meint hierbei nicht bloße Betrachtung und Ansicht, sondern umgekehrt die Kräfte und Richtungen des Handelns und der Haltung. Aber dieses alles, was so gemeint wird, ist selbst bodenlos, hat keinen Ort mehr, sondern kommt vor, weil Menschen sich Ansichten über das Ganze bilden, in solchen aufwachsen und in sie hineinwachsenⁱ; Weltanschauung ist nur noch Gegenstand der »Psychologie«, der Typologie; es gibt – wie verschiedene Pflanzen- und Tiersorten je nach Boden und Klima – verschiedene Sorten von Weltanschauungen; es wird hier die »Weltanschauung« des Schweinezüchters zum maßgebenden Typus der Weltanschauung überhaupt gemacht. Auch in seiner Verfallsform noch verrät das Wort und der Begriff Weltanschauung seine Herkunft aus der ganz bestimmten Metaphysik von Leibniz, (Kant) und Schelling; es ist *deutsche* Metaphysik, und deshalb sind Wort und Begriff Weltanschauung über die Grenzen ihres Ursprunges hinaus immer schwer zu begreifen.^j

Der Bedeutungswandel des Wortes und seine Entwurzelung ist ein sehr klarer Spiegel, in dem sich der Verfall alles gegrün-

^g Leitvorstellungen – »Werte« und »Ziele« vgl. Nietzsche.

^h Der Psychologismus, der sich nachher zur Ethik der »Existenzphilosophie« herausstellt.

ⁱ Unbegriffene Nachwirkung von Leibniz.

^j Das Wort ist nicht übersetzbar.

deten und sicheren metaphysischen Denkens im 19. Jahrhundert abzeichnet.^k

Es entspricht aber nur einem allgemeinen Gesetz der Geistesgeschichte und zugleich einem Grundgesetz allen Kampfes, wenn heute das Wort Weltanschauung, das in seinem Mißbrauch zum Grundwort des Liberalismus geworden ist, als Leitwort zu seiner Überwindung gebraucht wird. Das werdende Christentum sprach alsbald nur in den Worten und Begriffen des »Heidentums«, das es zu überwinden galt; die neuzeitliche Philosophie seit Descartes sprach in der Sprache des Mittelalters, gegen das sie sich gerade absetzte, – und Kant sprach die Worte der Aufklärung, um sie von Grund aus zu erschüttern.

Diese Hinweise waren notwendig, um zu verhüten, daß wir den Ausdruck »wissenschaftliche Weltansicht« bei Schelling in einem abgeblaßten und bodenlos gewordenen Sinne des späteren 19. Jahrhunderts verstehen. Wir müssen vielmehr für alles weitere bedenken, daß sich unter diesem Titel eine entscheidende Aufgabe der Philosophie des deutschen Idealismus verbirgt, eine Aufgabe, die durch das Leitwort der damaligen Philosophie am ehesten angezeigt wird, das lautet: *das System*.

c) Die Unverträglichkeit von Freiheit und System.

Die Einfügung des Freiheitsbegriffs in ein System der Freiheit
als Aufgabe

Die philosophische Untersuchung des Wesens der menschlichen Freiheit muß 1. dieses Wesen im zureichenden Begriff umgrenzen und muß 2. den Ort dieses Begriffes im Ganzen des Systems festlegen, d. h. zeigen, wie die Freiheit und das Freisein des Menschen zusammensteht mit dem Seienden im Ganzen und sich einfügt in das Ganze des Seienden.

^k Zugleich Vorbereitung der umkehrenden Vollendung der Metaphysik durch Nietzsche.

»Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall sein muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems sein muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen.« (336)

Hier ist ein Dreifaches zu beachten.

Was ist hier gesagt? 1. Die Bestimmung eines Begriffes greift immer und notwendig hinein in einen weiteren Zusammenhang; einen Begriff für sich bestimmen, ist in sich unmöglich, weil ja die Bestimmung auf ein Bestimmendes zurückgreift, das selbst wieder Begriff ist. Aber diese Angewiesenheit jeder Begriffsbestimmung auf einen weiteren Begriffszusammenhang ist nicht ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit und Beschränktheit, sondern durch den Rückgang auf den weiteren Begriffszusammenhang bekommt der Begriff erst die letzte wissenschaftliche, d. h. schlechthin begründete Bestimmtheit.

Darin liegt nun 2.: Die vorher zunächst getrennten Aufgaben der Untersuchung, Umgrenzung des Begriffes und Einfügung in die wissenschaftliche Weltansicht, sind im Grunde eine. Daraus erwachsen aber, wenn wir jetzt an das früher Gesagte zurückdenken, wesentliche Folgerungen. Der Begriff wird gewonnen im Blick auf das zu Begreifende, die Tatsache, die im Gefühl gegeben ist. Der Begriff selbst ist vorbestimmt durch den vollständigen Begriffszusammenhang, der das Ganze des Seienden begreift und somit auch jede einzelne Tatsache, also auch die Tatsache der Freiheit. Schon das erste Erfahren der Tatsache der Freiheit im Gefühl steht unter der Leitung begrifflicher Vorstellungen, unter Vorbegriffen oder Vor-griffen.

Reine Tatsachen gibt es gar nicht; schon das unmittelbare Fühlen hält sich jeweils in einer Auslegung. Umgekehrt gilt

aber auch: Ein Begriffszusammenhang kann nicht für sich, aus dem Leeren erdacht und erfunden werden, sondern der Entwurf des Ganzen muß getragen und gebunden sein durch ursprüngliche Erfahrungen der ersten Tatsachen. Dazu muß ausgemacht und hinreichend begründet sein, welches denn in bezug auf das Ganze des Seienden die *ersten* Tatsachen sind.

Wie wir die Tatsache Freiheit erfühlen und erfahren, hängt schon ab von dem leitenden und unausgesprochenen Vorbegriff, in dessen Licht die Tatsache aufleuchten soll. Und die Art, wie der Vorbegriff sich entfaltet, hängt ab von der Richtung und dem Tiefgang des Erfühlens, in dem uns die Tatsache begegnet. Die philosophische Untersuchung der menschlichen Freiheit kann als philosophische den Standort weder bei der Tatsache und dem Gefühl nehmen noch beim Begriffszusammenhang und seiner Begründung, noch aber auch bei einer äußerlichen Verkoppelung beider. Der Standort der Untersuchung muß von Anfang an ein solcher sein, in dem das Erfühlen der Tatsache und der begriffliche Entwurf der erfüllten Tatsache gleichursprünglich und notwendig vollziehbar werden.

Ein solcher Standort versteht sich nicht von selbst, und um ihn zu beziehen und einnehmen zu können, bedarf es einer besonderen Erziehung. Der gewöhnliche Verstand und das alltägliche Meinen haben darin ihr Eigentümliches, daß sie sich jeweils auf die eine Seite schlagen, auf die Seite der Tatsache oder auf die des Begriffes. Taten tut der Täter, und Wissen lehrt der Wissenschaftler. Brötchen gibt es beim Bäcker und die Wurst beim Metzger. Doch da, wo es sich um Letztes und Erstes handelt, kann man so einfach nicht denken und vorgehen. Insbesondere gilt das von der Tatsache und dem Begriff der Freiheit.

Das ist das 3., was es hier zu beachten gilt, was Schelling in dem Zwischensatz ausdrückt: »welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall sein muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Neben-

begriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems sein muß«. Nötig ist, jeden Begriff aus dem Ganzen zu bestimmen. Der Freiheitsbegriff ist nicht nur einer unter anderen, sondern die Mitte des Ganzen des Seyns; also gehört die Bestimmung *dieses* Begriffes ausdrücklich und eigens in die Bestimmung des Ganzen selbst (vgl. Hegels Urteil, oben S. 19 f).

Der Begriff der Freiheit ist nicht nur ein Begriff unter anderen, der auch irgendwie seinen Ort im System hat, sondern – wenn er überhaupt Realität hat – ist er einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems.

»Wenn er überhaupt Realität hat« – Was heißt: ein Begriff hat Realität? Diese Redeweise geht auf Kant zurück. Realitas ist das, was die res, die Sache, ausmacht in dem, was sie ist, die Sachheit einer Sache, ihr Wesen. »Ein Begriff hat Realität« heißt: Das im Begriff Vorgestellte und Gemeinte ist nicht nur erdacht, sondern gründet im Wesen der Sache selbst, es macht dieses aus. Was im Begriff gedacht ist, ist das Gesetz des Wirklichen selbst. Der Begriff der Freiheit hat Realität, wenn das Freisein als eine Weise des Seyns mit zum Wesen und Wesensgrund des Seyns gehört. Wenn das zutrifft, dann ist der Begriff der Freiheit auch schon kein beliebiger mehr.

Damit verschärft sich die Frage nach der Freiheit wesentlich ins Grundsätzliche. Wenn die Freiheit eine Grundbestimmung des Seyns überhaupt ist, dann hat der Entwurf des Ganzen der wissenschaftlichen Weltansicht, in die die Freiheit hineinbegriffen werden soll, am Ende als eigentliches Ziel und zur Mitte nichts anderes als eben die Freiheit selbst. Das System, das es aufzustellen gilt, enthält nicht unter vielem anderen auch den Begriff der Freiheit, sondern die Freiheit ist einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems. Das System selbst ist »das System der Freiheit«. Die Wesensumgrenzung der Tatsache der Freiheit¹ ist die Begründung des Systems der Philosophie

¹ Aber vgl. Schelling S. 333, wo gesagt wird, daß erst im Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit »der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt«.

auf seinen eigentlichen Grund; und die Einordnung der Freiheit in das System ist nichts anderes als die Herausstellung der Grundtatsache und die Aufhellung ihrer Tatsächlichkeit.

Das System selbst ist das System der Freiheit. Schellings Bemühen seit 1809 bis zu seinem Tode, die verschwiegene Arbeit dieser 45 Jahre, galt der Begründung, dem Aufbau des Systems der Freiheit in einem gestalteten Werk.

»Ein System der Freiheit – aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen – dieß wäre eigentlich das Höchste.« (Münchener Vorlesungen. 1827. X, 36)

Wir sagten schon: die Arbeit scheiterte. Und zwar an inneren wesentlichen Schwierigkeiten, die Schelling selbst als solche sah, so deutlich, daß er die Grundschwierigkeit sogleich zu Beginn der maßgebenden Abhandlung, eben unsrer Freiheitsabhandlung, durchspricht und die Gefahr einer voreiligen und billigen Selbsttäuschung von Anfang an beseitigt. Der nächste Satz nennt diese Schwierigkeit eines Systems der Freiheit, und er nennt damit den *besonderen Gegenstand* der einleitenden Betrachtungen:

»Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen.« (336)

Der Begriff der Freiheit ist mit dem System überhaupt unverträglich. Wo demnach eine Philosophie zum Aufbau kommt, die Philosophie ist, d. h. auf eine gegründete Einheit und Ganzheit des wesentlichen Wissens Anspruch macht und im Ausbau dieses Wissens solchen Anspruch durchhält, da muß sie die Freiheit leugnen. Denn die Freiheit ist eine Art von Ursache und Grund für anderes, z. B. eine Tat, welche Ursache rein aus sich selbst kommt, also ihrem Sinn und Wesen nach sich gerade nicht auf anderes zurückführen und zurückgründen läßt. Frei-

heit schließt den Rückgang auf Begründung aus. Das System dagegen fordert den durchgängigen Zusammenhang der Begründung. Ein »System der Freiheit« – das ist, wie ein viereckiger Kreis, in sich eine völlige Unverträglichkeit. Indem Schelling seine innerste philosophische Bemühung auf diese nackte Schwierigkeit festlegt, weiß er, wie sehr seine Fragestellung älteren und auch zu seiner Zeit wieder aufkommenden Anschauungen zuwiderläuft und offenbar zuwiderlaufen muß, weil die Fragestellung »System der Freiheit« in der Sache selbst von vornherein unmöglich scheint.

Diese innerste Schwierigkeit der ganzen Absicht der Freiheitsabhandlung wird nun in der Einleitung auseinandergelegt und damit die Frage selbst durchsichtiger gemacht. Das bedeutet: Wesentliche Begriffe und Sachbezüge, die dann in der eigentlichen Abhandlung zur Sprache kommen, erhalten durch die Einleitung ihre erste, nach vorn weisende Klärung.

Die Einleitung selbst beginnt mit einer *allgemeinen* Erörterung des in sich widerstreitenden Gedankens eines »Systems der Freiheit«. (S. 336 von eben genanntem Satz bis S. 338 Absatz »Triumph wäre.«) Von S. 338 »Bestimmter ausgedrückt« bis S. 350 »Bis zu diesem Punkt« erstreckt sich die Auseinanderfaltung der Schwierigkeit mit Bezug auf *eine* besondere Gestalt der Frage und ihre geschichtlichen Ausprägungen.

§ 3. *Allgemeine Erörterung der Schwierigkeiten eines Systems der Freiheit*

- a) Vorbetrachtung über die heutige Gleichgültigkeit gegenüber dem System. Die Ablehnung des Systemgedankens bei Kierkegaard und Nietzsche

Bevor wir diese einleitende Betrachtung über Unmöglichkeit oder Möglichkeit eines Systems der Freiheit nachvollziehen, bedarf es einer Vorbetrachtung. Denn die Frage, ob der Be-

griff der Freiheit mit dem System verträglich sei oder nicht, hat offenbar nur dann ein Gewicht und die Schärfe einer wesentlichen Beunruhigung, wenn einerseits das System selbst eine Notwendigkeit und eine unabdingbare Forderung für uns ist und wenn andererseits die Freiheit und ihr Vollzug innerste Not und äußerstes Maß des Daseins ist. Wo aber weder das eine noch das andere gilt, da fällt jede Möglichkeit einer wirklichen Spannung zwischen System und Freiheit fort. Die Frage, wie ein solcher – gar nicht erfahrener und uns gar nicht bedrängender – Widerstreit wie der zwischen System und Freiheit aufgelöst werden könne und solle, ist dann die gleichgültigste Sache von der Welt und daher auch nicht geeignet, an dieser Stelle verhandelt zu werden.

Und in der Tat: Das System ist uns heute weder eine Notwendigkeit, noch ist die Freiheit uns eine Not. »Heute«, das meint nicht den jetzigen Tag, auch nicht dieses Jahr, nicht einmal das Jahrzehnt, sondern das ganze Zeitalter des Übergangs vom 19. in das 20. Jahrhundert, und diesen Übergang zugleich in seiner ganzen europäischen Ausbreitung. Dieses Heute hat trotz seiner unübersehbaren Vielgestaltigkeit, trotz der undurchsichtigen und verschiedenartigsten Durchsetzung mit dem Früheren, eine sehr bestimmte eigene Prägung, und das will sagen: Richtung und Art seiner geschichtlichen Herrschaft über das Dasein.

All dieses ist zunächst leichter zu fassen im Hinblick auf das, was dieses Heute nicht und nicht mehr hat.

Nietzsche hat den Zustand des Heute als die »Heraufkunft des Nihilismus« erkannt. Nihilismus heißt, daß die obersten Werte sich entwerten, daß die Antworten auf das Warum und Wozu ihre bindende und gestaltende Kraft verlieren. »Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum in's x.¹, ins Unbestimmte. Was man betreibt und wozu man gehört, was man schätzt, all das wird mitgemacht in einer sich selbst betäubenden Gewohnheit. Es gibt Kultur und Kultureinrichtung-

¹ Nietzsche's Werke. 2. Abt. Bd. XV, Wille zur Macht, n. 1, S. 141 f.

gen, es gibt Kirche und es gibt Gesellschaft. Einzelne mögen in persönlicher Ehrlichkeit sich daran klammern und darin zufrieden bleiben, aber aus all dem als Ganzem steigt nichts mehr auf, daraus kommen keine Maße und schöpferischen Antriebe mehr, es wird nur alles weiter betrieben. Die innere Verwahrlosung und Verlorenheit steigt ins Ungemessene. Was nach unten gehört, kommt nach oben; was nur schlaue Erfindung ist, wird als schöpferisches Werk ausgegeben; Besinnungslosigkeit wird für Tatkraft gehalten, und die Wissenschaft erweckt den Schein wesentlicher Erkenntnis.

(Aber diese Auslegung des Daseins auf Werte zeigt die innerste Verhaftung Nietzsches an das 19. Jahrhundert, jene Bindung, die in irgendeiner Form jeder Denkende und Dichtende und Handelnde mitzuübernehmen hat. Aber dieses ist, weil eine notwendige Grenze, kein Mangel, aus dem unmittelbar ein wesentlicher Einwand geschöpft werden könnte.)

Wie Nietzsche diese große Erkenntnis erlitten, begründet, ausgestaltet, welche Gegenbewegung er eingeleitet hat, das ist hier nicht darzulegen. Genug, wenn wir bedenken, daß es sich hier nicht um bloße Gedanken eines beiseite gegangenen Grüblers handelt, sondern um die Erweckung und Gestaltung eines Wissenszustandes, der selbst bereits geschichtsbildend ist und nicht nur – wie eine wirkungslose Spiegelung – die Ereignisse begleitet. Es gehört zum innersten Wesen des Nihilismus, daß er nur überwindbar wird, wenn er immer tiefer gewußt wird, also niemals dadurch, daß man sich eines Tages entschließt, vor ihm die Augen zuzumachen. Darum Besinnung und immer schärfere Besinnung! Wissen, immer rücksichtsloseres Wissen! Ein Wissen, das nicht für jedermann gut und zu ertragen ist, für diejenigen aber unumgänglich bleibt, die in allen Bezirken menschlichen Wirkens Wesentliches zu tun haben. Es ist überdies bekannt, daß die beiden Männer, die in Europa von der politischen Gestaltung der Nation bzw. des Volkes her – und zwar in je verschiedener Weise – Gegenbewegungen eingeleitet haben, daß sowohl Mussolini wie Hitler von Nietzsche

wiederum in verschiedener Hinsicht wesentlich bestimmt sind und dieses, ohne daß dabei der eigentliche metaphysische Bereich des Nietzscheschen Denkens unmittelbar zur Geltung käme.

Daß uns heute die Frage, wie Freiheit zum System sich verhalte, ob ein System der Freiheit möglich sei oder nicht, daß uns überhaupt die Frage nach dem System nicht mehr anspricht, ist kein Zufall, sondern ist eine notwendige Folge des herrschenden Nihilismus, eine Folge dessen, daß uns überhaupt das Denken und Begreifenwollen angesichts der abrollenden Wirklichkeit als eine aussichtslose Bemühung erscheint. Der ausdrückliche Verzicht auf das System bedeutet aber dann doch Ernstmachen mit der Lage und der Wertung des Wissens, wie sie heute besteht. Ernstmachen mit der Lage ist ja der erste Schritt zur Besinnung und zur Redlichkeit des Denkens, das jede Verschleierung und Falschmünzerei ablehnt. Dann ist aber unsere Gleichgültigkeit gegen das System und die völlige Unempfindlichkeit für die Frage nach dem System des Wissens, dann ist das alles in bester Ordnung und ein Zeichen, daß wir uns nichts mehr vormachen, ein erster, wenn auch nur negativer Schritt zur Redlichkeit und damit zur Überwindung des Nihilismus. Wir kämen dann mit dieser Gleichgültigkeit gegen das System dem eigentlichen Willen Nietzsches entgegen, der den Nihilismus ja nur herausstellt, um ihn zu überwinden und zunächst die Überwindung einzuleiten.

Was sagt doch Nietzsche zum System? In einer seiner letzten Schriften, »Götzendämmerung«, Herbst 1888 in Sils-Maria geschrieben, trägt der erste Abschnitt die Überschrift »Sprüche und Pfeile«; n. 26 lautet: »Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.« (WW VIII, 64) Und aus einer etwas früheren Zeit, den Jahren der ersten Ausgestaltung des »Willens zur Macht« (1884), stammt die folgende Bemerkung: »Der Wille zum *System*: bei einem Philosophen, moralisch ausgedrückt, eine feinere Verderbtheit, eine Charakter-Krankheit;

– unmoralisch ausgedrückt, sein Wille sich dümmer zu stellen als er ist – dümmer, das heißt: stärker, einfacher, gebietender, ungebildeter, commandirender, tyrannischer . . .« (WW XIV, 353) Von sich selbst sagt Nietzsche, er sei nicht borniert genug zu einem System (a. a. O., 354, stets Großoktavausg.).

Damit scheint der Verzicht auf das System zum Grundsatz erhoben zu sein. Und wir können uns die Frage nach dem System der Freiheit und nach dem System überhaupt als eine reichlich veraltete und allenfalls nur verdächtige sogleich sparen – damit aber das Eingehen auf die ganze Abhandlung. *Wenn* nämlich Nietzsche eine unfehlbare und entsprechend beglaubigte Autorität für uns wäre. Das ist er aber nicht, so wenig wie irgendein anderer der großen Denker. Außerdem und vor allem: Die angeführten und heute besonders gern herbeigerufenen Worte Nietzsches »über«, d. h. hier »gegen« das System in der Philosophie erschöpfen nicht das, was er darüber zu sagen hat, ja, sie treffen nicht einmal das Entscheidende.

Es könnte ja sein, daß jetzt der Verzicht auf das System notwendig ist, aber nicht, weil das System an sich etwas Unmögliches und Nichtiges wäre, sondern umgekehrt, weil es das Höchste und Wesentliche ist. Und das ist in der Tat Nietzsches innerste Überzeugung. Der Wille zum System ist allerdings Mangel an Rechtschaffenheit, nämlich, wenn dieser Wille sich austobt ohne die Überwindung des Nihilismus und vor ihr, weil er dann den Nihilismus, die Betäubung innerhalb der allgemeinen geistigen Verwahrlosung nur befördert.

Nietzsches Stellung zum System ist eine grundsätzlich andere als diejenige Kierkegaards, den man hier gern zusammen mit Nietzsche zu nennen pflegt. Kierkegaard steht allerdings völlig ablehnend zum System, aber 1. ist dabei mit »System« nur das Hegelsche gemeint, und dieses selbst ist mißverstanden. 2. Die Ablehnung des Systems bei Kierkegaard ist nicht eine philosophische, in philosophischer Absicht, sondern eine religiöse. Was Kierkegaard vom Standort des christlich Gläubigen aus gegen »das System« vorbringt, ist geistreich, so, wenn er sagt: »Der

Philosoph des Systems ist als Mensch wie einer, der ein Schloß baut, aber im Schuppen nebenan wohnt.« Das ist geistreich, aber philosophisch belanglos, weil ja »das System«, und gar in der vermeintlichen Hegelschen Gestalt, dogmatisch für etwas Selbstverständliches in der Philosophie genommen wird.

Das nebenbei und um anzudeuten, daß die jetzt üblich gewordene Zusammennennung von Kierkegaard und Nietzsche in mancher Hinsicht berechtigt, aber im Grunde philosophisch unwahr und irreführend ist. Kierkegaards mittelbare Bedeutung für die Philosophie liegt in einer ganz anderen Richtung.

Kierkegaard war im Herbst 1834 nach Berlin gekommen, um Schelling zu hören: »System der Freiheit«. Er blieb vierinhalb Monate dort und kehrte enttäuscht nach Kopenhagen zurück.

Ein begründeter philosophischer Verzicht auf das System kann nur aus einer wesensmäßigen Einsicht in dasselbe und aus einer wesenhaften Schätzung des Systems entspringen; ein begründeter Verzicht ist aber dann etwas grundsätzlich anderes als eine bloße Gleichgültigkeit gegen das System, als eine bloße Ratlosigkeit gegenüber der Systemfrage.

Und eine solche Gleichgültigkeit und Ratlosigkeit gegenüber dem Systemgedanken stellen wir freilich heute unmittelbar und leicht bei uns fest. Aber wenn das, was »wir« so meinen und was »man« so denkt, ebensowenig und noch weniger unbedingt und unbesehen Autorität sein kann wie ein Wort großer Denker, dann werden wir unsere Hilflosigkeit in der Frage des Systems nicht ohne weiteres umfälschen dürfen in einen sachlichen Unwert der Systemfrage.

Daß uns die Frage nach der Möglichkeit eines Systems der Freiheit und die Frage nach dem System überhaupt zunächst gar nicht anspricht, das spricht nicht gegen die Frage, sondern nur gegen uns; gegen uns spricht nicht nur, daß wir von dieser Frage nichts und nichts Rechtes mehr wissen, sondern mehr noch, daß uns der Ernst und der Mut zur Besinnung zu verkümmern drohen.

Schelling selbst betont im Anschluß an den Hinweis auf die vermeintliche Unverträglichkeit von System und Freiheitsbegriff:

»Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt.« (336)

b) Was heißt überhaupt System? Wortbedeutung und Gebrauch bei den Griechen und im Mittelalter

Also fragen wir: 1. Was heißt überhaupt System?

2. Wie und unter welchen Bedingungen kommt es in der Philosophie zur Systembildung?

3. Warum ist »das System« gerade in der Philosophie des deutschen Idealismus Kampfruf und innerste Forderung?

4. Welche Fragepunkte bezüglich der Möglichkeit eines Systems der Freiheit und des Systems überhaupt greift Schelling in der allgemeinen Erörterung seiner Einleitung heraus?

Zu 1. Was heißt überhaupt System? Das Wort kommt – wie viele andere Worte, die, sei es unmittelbar, sei es in der Übertragung, den Bereich unseres Daseins geprägt haben – aus dem Griechischen. Wenn wir solches feststellen, dann ist damit nicht nur die Sprache genannt, in deren Wörterbuch das Wort vorkommt, sondern das Volk, die Schöpferkraft jenes Volkes, das in seinen Dichtern, Denkern, Staatsmännern und Künstlern den größten gestaltenden Angriff auf das Ganze des Seyns vollzogen hat, der jemals in der abendländischen Geschichte geschehen ist. Wesentliche Worte sind nicht künstlich ausgedachte Zeichen und Marken, den Dingen nur zur Kenntlichmachung aufgeklebt. Wesentliche Worte sind Handlungen, eher Ereignisse, die in jenen Augenblicken geschehen, wo der Blitz einer großen Erleuchtung durch das Weltall geht.

Die Wortbedeutung von σύστημα sei zunächst nach ihren

sachlichen Möglichkeiten entfaltet. System kommt vom griechischen συνίστημι, ich stelle zusammen; und das kann zweierlei bedeuten. Einmal: Ich füge in eine Ordnung derart, daß nicht nur Vorhandenes und Vorkommendes nach einem schon vorhandenen Netz von Stellen verteilt und darin untergebracht wird – etwa so, wie die Glasscheibe in einen fertigen Fensterahmen eingeschoben wird –, sondern füge in eine Ordnung derart, daß dabei die Ordnung selbst erst entworfen wird. Dieser Entwurf ist aber, wenn er ein echter ist, nicht nur ein Überwurf über die Dinge, etwas ihnen nur Aufgestülptes, sondern der echte Entwurf wirft das Seiende so auseinander, daß es nun gerade in der Einheit seines eigensten Gefüges sichtbar wird, – so etwa das Gefüge, als welches sich ein lebendiges Ding, ein Lebewesen, bestimmt, σύστημα τοῦ σώματος; man spricht heute noch vom Nervensystem, vom Verdauungs- und Fortpflanzungssystem.

»Ich stelle zusammen« kann aber auch nur bedeuten: Ich schiebe – auch ohne vorgegebenes Ordnungsnetz – wahllos und endlos Beliebiges mit Beliebigem zusammen. Dementsprechend kann σύστημα auch heißen: bloße Anhäufung und Anstückung. *Zwischen* diesen äußersten Gegensätzen der Bedeutung – innere Fuge und bloßes Geschiebe – steht jene, wonach System heißt: Rahmen, keine innere Ordnung, aber auch keine bloße äußere Anstückung.

Daß System mehreres bedeuten kann, einmal inneres, der Sache ihren Grund und Halt gebendes Gefüge, aber auch bloßes äußeres Geschiebe und schließlich dazwischen soviel wie Rahmen, das deutet darauf hin, daß zum System immer diese innere Möglichkeit des Schwankens zwischen Gefüge und Geschiebe und Rahmen gehört, daß jedes echte System immer vom Verfall in das unechte bedroht bleibt, daß jedes unechte System ständig den Schein eines echten vor sich her tragen kann. Jedenfalls finden wir im Sprachgebrauch der Griechen alle Ausschlagsrichtungen der herausgestellten Bedeutung wieder: inneres Gefüge, äußeres Geschiebe, Rahmen.

So wird der κόσμος genannt: σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, ein Gefüge aus Himmel und Erde, gewiß nicht eine bloße äußere Zusammenstellung beider; es ist die Rede vom σύστημα τῆς πολιτείας, vom System der gestaltgebenden Ordnung des Gemeinwesens. In anderer Hinsicht wird σύστημα verstanden in der Wendung τὸ τῆς φάλαγγος σύστημα, die Truppenaufstellung in der Gestalt und Reihung der »Phalanx«; hier ist die Zusammenstellung zwar eine äußere, aber doch nicht eine äußerliche, sondern geleitet aus einer bestimmten Auffassung und Anlage des Kampfvorganges und der Kampfordnung. Äußerliches meint σύστημα, wenn es nur bedeutet: Haufen, Bande, oder bei den Ärzten: Ansammlung und Stockung des Blutes und der Säfte.

Später wird das Wort System auch gebraucht im Gebiet der Erkenntnis, des Wissens, und dieser Wortgebrauch ist besonders bekannt geworden; man spricht vom System der Philosophie, vom System der Wissenschaften. Nach dem, was grundsätzlich über das Wort und den Begriff System gesagt wurde, läßt sich vermuten, daß auch hier System in einem echten und unechten Sinne gemeint und gebraucht werden kann, ja noch mehr, daß wegen dieser inneren Möglichkeit des Zwiespalts, die zum Wesen des Systems gehört, die Bemühung um das System selbst zwiespältig sein muß und jedenfalls nichts Selbstverständliches sein kann. Das ist es nur dort, wo das System der Philosophie, aber auch das der Wissenschaften, ganz äußerlich gemeint wird. So gibt es immer wieder wildgewordene Volksschullehrer oder zur Ruhe gesetzte Landgerichtsräte, die – in ihrem Beruf wackere Leute – auf den Einfall kommen, ein System der Philosophie oder Weltanschauung »machen« zu müssen. Auf Grund von wahllos und ziellos zusammengelesenen Schriften werden dann große Tafeln und Fächer entworfen, in die die ganze Welt verpackt wird, wenn möglich mit recht vielen Zahlen, Figuren und Pfeilen versehen. Und es gibt Leute und Stellen, die solches Zeug ernstnehmen und fördern. Aber das Verhängnisvolle ist nicht, daß es dergleichen gibt, das

ist so notwendig wie der Treber beim Keltern des Weins. Verhängnisvoll ist nur, daß man meint, so ein beliebig zusammengeflicktes Fächernetz von Titeln stelle die einzige, wahre Gestalt eines »Systems« dar, und deshalb sei es angebracht, sich überhaupt nicht mit der Frage des Systems zu befassen. Gewiß muß die unechte Gestalt des Systems und die Systembaurei immer wieder zurückgewiesen werden, aber nur, weil das System im wahren Sinne eine, ja die Aufgabe der Philosophie ist.

Aber wiederum ist damit nicht gesagt, daß jederzeit das System die vordringliche und einzige Aufgabe sei; noch weniger ist damit gesagt, daß das System jederzeit dieselbe Gestalt und denselben Sinn habe in der Weise einer äußerlichen Gleichförmigkeit. Es gibt große Philosophie ohne System. Die ganze griechische Philosophie ist der Beweis dafür. Der Anfang der abendländischen Philosophie blieb ohne System; aber gleichwohl, ja gerade deshalb war dieses Philosophieren durch und durch »systematisch«, d. h. geleitet und getragen von einer ganz bestimmten inneren Fügung und Ordnung des Fragens, jenes Fragens, das überhaupt die Wesensvoraussetzung für alle Systematik und ein mögliches System geschaffen hat. Weder Platon noch Aristoteles »haben« ein System der Philosophie, weder in dem Sinne, daß sie ein System ausgebaut, noch in dem Sinne, daß sie ein solches auch nur entworfen hätten. Wohl aber schaffen sie Voraussetzungen für die Forderung und den Vollzug der Systembildung und zunächst wider ihren Willen gerade für eine äußerliche und unechte. Wer also vom System Platons oder dem System des Aristoteles spricht, der verfälscht die Geschichte und verbaut den Weg zu der inneren Bewegung dieses Philosophierens und zum Verständnis ihres Wahrheitsanspruchs.

Auch die sogenannten »Summen« der mittelalterlichen Theologie und Philosophie sind keine Systeme, sondern eine Form der lehrmäßigen Mitteilung des Wissensinhalts. Zwar ist in den Summen im Unterschied zu den anderen schulmäßigen

Darstellungsweisen, den Commentaren, Disputationen und Quästionen, eine Anordnung des Lehrstoffes durchgeführt, die unabhängig ist vom Zufall des gerade behandelten Gegenstandes und des gelegentlichen Erfordernisses einer einzelnen Lehraufgabe und Streitfrage; dennoch bleiben die Summen in erster Linie ausgerichtet auf den Unterricht, es sind Lehrbücher.

Auch die berühmte »Summa theologica« des Thomas von Aquin ist ein Lehrbuch, und zwar für Anfänger, das darauf zu sehen hat, das Wesentliche einfach und geordnet darzustellen. Man vergleiche den Prologus des Werkes: Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 3,1-2: Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam), propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. »Da der Lehrer der katholischen Wahrheit nicht nur die Fortgeschrittenen (provecti) zu unterrichten hat, sondern ihm auch obliegt, die Anfänger (incipientes) anzulernen (nach jenem Wort des Apostels 1. Kor. 3,1 f.: Gleich kleinen Kindern in Christo, die ihr seid, hab ich mich nämlich als Trank und nicht als feste Speise gegeben), weil es also gilt, die Anfänger anzulernen, ist der Vor-satz unserer Absicht in diesem Werke, dasjenige, was den christlichen Glauben betrifft, in einer solchen Weise abzuhandeln, daß es der Ausbildung von Anfängern entspricht.«

Deutlicher kann wohl das Absehen der »Summa« und damit der Gesamtcharakter des Werkes nicht kenntlich gemacht werden. Aber man pflegt trotzdem diese Summen oft und gern mit den mittelalterlichen Domen zu vergleichen. Nun gehört es zwar zu jedem Vergleich, daß er hinkt; aber dieser Vergleich der theologischen Lehrbücher mit mittelalterlichen Domen hinkt und lahmt nicht nur, sondern ist völlig unmöglich. Die mittelalterlichen Dome und ihre Türme ragen in gegliederter Stufung zum Himmel; das Entsprechende wäre, daß eine Sum-

me auf breitem Grunde sich aufbaute bis zur Spitze gegen den Himmel, d. h. zu Gott. Nun fängt die Summe gerade mit der Spitze an und geht in der Folge in die Breite des christlich moralischen menschlichen Lebens. Wenn schon der Vergleich zwischen einem Schullehrbuch und einem Bau und Kunstwerk überhaupt fragwürdig ist, dann wird er zur Unmöglichkeit, wenn die Aufbauordnung in beiden, auf die es doch mit abgesehen ist, sich als gerade umgekehrt erweist.

Die Verwirrung der Begriffe steigert sich aber ins Maßlose, wenn nun diese Summen als angebliche Systeme mittelalterlichen Denkens mit den wirklichen Systemen Hegels und Schellings verglichen werden, oder mit angeblichen Systemen des Platon und des Aristoteles. Diese Art von Geistesgeschichte mag apologetisch sehr geschickt und wirksam sein, mit Erkenntnis der Geschichte hat sie nichts zu tun. Sie verhindert vor allem die rechte Erkenntnis des Mittelalters selbst und der Art *seiner* Wissensgestaltung. Diese Mißdeutung verhindert aber auch, worauf es uns hier vor allem ankommt, die rechte Erkenntnis des Wesens und d. h. auch der Bedingungen der Möglichkeit eines Systems.

Wenn in der mittelalterlichen Wissensgestaltung ein Anklang zum System vorliegt, dann in der Art der Aufteilung und Stufenfolge der Bereiche des Seyns. Dahin gehört das Werk des größten abendländischen Denkers der Karolingerzeit, des Irländers Scotus Eriugena: *περὶ φύσεως μερισμοῦ*, *De divisione naturae*, geschrieben um 860. Hier zeigt sich aber auch der Einfluß des Neuplatonismus, jener spätgriechischen Philosophie, die von jüdisch-christlichem und römischem Denken bereits durchsetzt ist und die in der Tat später auf die Art der Ausbildung der Systeme nicht ohne Einfluß geblieben ist.

»System« ist nicht die bloße Anordnung eines vorhandenen Lehrstoffes zu Zwecken eines einfachen Anfängerunterrichts in den Wissenschaften. System ist überhaupt nicht nur und nicht zuerst eine Ordnung des vorhandenen Wissensstoffes und des Wissenswerten zu Zwecken der rechten Wissensmitteilung,

sondern das System ist die innere Fügung des Wißbaren selbst, die begründende Entfaltung und Gestaltung desselben, ja noch eigentlicher: Das System ist die wissensmäßige Fügung des Gefüges und der Fuge des Seienden in seiner Seiendheit. Wenn so das System im Wesen nichts von Äußerlichkeit und Zufälligkeit der gekünstelten Zurichtung einer Einfächerung von Stoff unter Titel und Zahlen hat, dann steht die Ausbildung von Systemen unter ganz bestimmten Bedingungen, und sie kann geschichtlich nicht zu beliebiger Zeit erfolgen.

c) Hauptbedingungen der ersten Systembildung in der Neuzeit. Der Wille zum mathematischen Vernunftsystem

Wir stehen damit bei der 2. Frage:

Wie und unter welchen Bedingungen kommt es in der Philosophie zur Systembildung?

Die Möglichkeit des Gedankens von so etwas wie einem System ebenso wie die Möglichkeit seines Ansatzes und der Ausführung stehen unter eigenen Voraussetzungen. Diese betreffen nichts Geringeres als die Auffassung des Seyns und der Wahrheit und des Wissens überhaupt.

Die Möglichkeit von Systemen in der bestimmten geschichtlichen Gestalt, wie wir sie bisher kennen, eröffnet sich erst seit dem Augenblick, da das geschichtliche Dasein des Menschen im Abendland unter neue Bedingungen kommt, deren einheitliche Auswirkung das heraufführt, was wir die Neuzeit nennen. Die Möglichkeit des Systems des Wissens und der Wille zum System als einer Weise der Neubegründung der Stellung des Menschen im Seienden gehören mit zu den wesentlichen Kennzeichen der Neuzeit. Vor dieser Zeit in der Geschichte Systeme finden zu wollen, beruht auf einem Unverständnis des Begriffes System oder einer Mißdeutung in einem äußerlichen Sinne.

Man kann freilich von den eigentlichen und einzigen Systemen und Systemversuchen der Neuzeit aus zurückgehen in die Vergangenheit und Anklänge aufweisen. Aber damit ist nicht erwiesen, daß der Anklang auch ein Vor-klang sei, die aus-

drücklich anhebende Vorform und Nötigung eines Willens zum System. Und sofern zum Wesen des Seyns überhaupt der Fugencharakter gehört – was freilich gezeigt werden muß –, liegt in aller Philosophie als Fragen nach dem Seyn die Ausrichtung auf Fuge und Fügung, auf System. Jede Philosophie ist systematisch, aber nicht jede ist System, und das nicht nur deshalb nicht, weil sie nicht »fertig« wird. Umgekehrt ist dort, wo es nach einem System den Anschein hat, nicht immer schon systematisches Denken, d. h. Philosophie. Aus all dem folgt: Man muß jeweils klar wissen, was man meint, wenn man »System« sagt. Wir lehnen das System (System der Werte und solche Sachen) ab, weil wir an die Vorbereitung des Systems – oder noch vorläufiger – an die Wiedererweckung des Systematischen gebunden sind.

Es ginge weit über die Grenzen unserer Aufgabe hinaus, wollten wir versuchen, die geschichtlichen und d. h. zugleich sachlichen Bedingungen für die Möglichkeit und Ausgestaltung des Systemgedankens im Zusammenhang darzustellen. Diese Bedingungen sind außerdem nicht alle gleichmäßig zugleich da, sondern entfalten sich im Verlauf der neuzeitlichen Geschichte in verschiedenen Graden der Deutlichkeit und Auswirkung und bedingen und hemmen sich auch gegenseitig. Das besagt vor allem, daß der Gedanke des Systems und die Art seiner Verwirklichung in ganz bestimmte Bahnen gedrängt wird, die in der Systemgestaltung des deutschen Idealismus zusammenlaufen.

Es sollen daher jetzt nur in der Aufzählung einige der Hauptbedingungen genannt sein, unter denen die Forderung des Systems sich entfalten und es zu den ersten Versuchen der Systembildung kommen konnte. Wir dürfen diese allgemeine Übersicht jedoch nur wagen im Hinblick darauf, daß im Folgenden, im Verfolg der Schellingschen Abhandlung, wesentliche Punkte sich uns in bestimmter Gestalt darstellen.

Es bedarf keiner ausführlichen Beweisführung, daß diese Bedingungen für die Möglichkeit einer Systembildung zugleich

die wesentlichen Voraussetzungen für die Entstehung und den Bestand der neuzeitlichen Wissenschaften sind, dessen, was wir heute als »die Wissenschaft« kennen. Diese neuzeitliche Wissenschaft ist in ihrem Daseinscharakter ebenso verschieden von der des Mittelalters wie die mittelalterliche von der antiken. Die noch nicht ausgestorbene Vorstellung von »der« Wissenschaft, wie sie an sich durch die Zeiten wandelt und in ihrem Ewigkeitswert bewahrt werden soll, diese Vorstellung hat zwar auch ihre bestimmten Entstehungsbedingungen; sie verhindert aber gerade das, was sie will, die Erhaltung des wissenschaftlichen Geistes. Dieser wird nur erhalten, indem er sich jeweils zu seiner Zeit von Grund aus erneuert, ebenso wie das Sinken eines Niveaus sich nur dadurch vermeiden läßt, daß es ständig gehoben wird.

Hauptbedingungen der ersten Systembildung sind folgende:

1. In der Ausprägung der Wissensziele und in der Begründung der Wissensformen meldet sich um die Wende zur Neuzeit ein ganz neuer Anspruch: Wir nennen das kurz die *Vorherrschaft des Mathematischen*. Das Mathematische ist eine bestimmt gerichtete Auffassung vom Wesen des Wissens überhaupt.^a Danach gehört zum Wissen die selbst anfangende Begründung des Wißbaren aus und in begründungsunbedürftigen ersten Sätzen. Damit ist für das Wissensganze die Einheit eines *von* den ersten Sätzen getragenen und *nach* ihnen geregelten Begründungszusammenhangs von Sätzen gefordert. Die neuartige Entfaltung der Mathematik, die den Beginn der Neuzeit mitbestimmt, ist nicht etwa der Grund für die Vorherrschaft des Mathematischen, sondern eine Folge derselben.²

2. Das Mathematische, dergestalt als Maßstab für das gesamte Wissen angesetzt^b, fordert von diesem letzte und schlecht-

^a *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* als μέγιστον μάθημα – das Ermöglichende im Wissen des Wißbaren; das Wißbare ist das Seiende.

² Vgl. dazu jetzt: »Die Frage nach dem Ding«, GA Bd. 41, S. 69.

^b Hier der Übertritt der μάθημα in die mathesis der certitudo (Descartes).

hin gesicherte Begründung. Diese Forderung bedeutet: Innerhalb des Gesamtbereiches des Seienden *suchen* nach einem solchen Wißbaren, das in sich eine entsprechende Selbstbegründung zuläßt, – suchen nach einem Wissen, das dadurch ein begründetes wird, daß es sich selbst weiß und nur dieses als gewußt zuläßt. Das Wissen hält sich dann für gegründet, wenn es seiner selbst gewiß ist. Diese Gewißheit und die Sicherstellung einer solchen wird der Grund alles Wissens und damit Grund der Wahrheit des Wißbaren. Jetzt gilt vor allem zuerst, daß überhaupt etwas jederzeit unmittelbar unerschütterlich wißbar sei, und erst in zweiter Linie gilt, *was* dasjenige seinem Sachgehalt nach sei, das da gewußt, d. h. als Offenbares, d. h. Wahres angeeignet wird. Dieser Vorrang der Gewißheit vor der Wahrheit führt dahin, daß die Wahrheit selbst als Gewißheit begriffen wird. Hierbei ist der Vorrang des Vorgehens (Methode) vor der Sache im Spiel.

3. Diese mathematische Gewißheitsforderung als Maßstab für alles Wissen findet geschichtlich eine ganz bestimmte Erfüllung. Sie führt dazu, daß als das erste und eigentlich Wißbare und somit *Wahre* das *ego cogito* angesetzt wird: Ich denke und weiß mich dabei als denkend, ich finde mich als seiend, mein Ich-sein ist schlechthin gewiß. Descartes hat damit der mathematischen Gewißheitsforderung den *ihr* genügenden Grund und Boden verschafft und das Wissen überhaupt auf die Selbstgewißheit des Grundsatzes »Ich denke, ich – bin« gestellt.

4. Die Selbstgewißheit des Denkens entscheidet, und zwar als Grundsatz und damit grundsätzlich über das, was »ist«. Das Denken und seine Gewißheit wird der Maßstab für die Wahrheit. Und nur was *wahr* ist, kann als wahrhaft *seiend* anerkannt werden. Die Selbstgewißheit des Denkens wird zum Gerichtshof, der entscheidet, was sein kann und nicht sein kann, ja noch mehr: was überhaupt *Sein* heißt.

5. Die ausschließliche Maßgabe der Kirchenlehre für die gesamte Ordnung und Gestaltung der Wahrheit und des Wissens zerbricht und weicht der wachsenden Vorherrschaft des sich

selbst begründenden Suchens. Die Maßstäbe kehren sich um: Die Wahrheit des Glaubens und des glaubensmäßigen Wissens wird jetzt hinsichtlich ihrer Rechtmäßigkeit an der Selbstgewißheit des reinen Denkens gemessen.

Denker und Menschen wie Pascal versuchen noch einmal, das reine Denken und den reinen Glauben, beides in der jeweiligen Ursprünglichkeit und Schärfe, zugleich und in einem festzuhalten. Neben die Logik des Verstandes tritt die »Logik des Herzens«.

Aber damit, daß das kirchliche Lehramt die ausschließliche Macht als erste und eigentliche Quelle der Wahrheit verliert, schwindet nicht auch schon der Gesamtbereich des Seienden aus dem Blick, wie er durch das Christentum geprägt wurde. Im Gegenteil: Die Ordnung des Seienden im Ganzen – Gott, der Schöpfer, die Welt des Geschaffenen, der Mensch, zur Welt gehörig und für Gott bestimmt –, dies so erfahrene Seiende im Ganzen *verlangt* jetzt gerade eine *neue Aneignung* auf dem Grunde und mit den Mitteln des sich selbst begründenden Wissens.

Hierbei ist allerdings noch zu bedenken, daß in der Reformation durch den deutschen Protestantismus nicht nur das römische Dogma abgewandelt, sondern die romanisch-orientalische Prägung der christlichen Seinserfahrung umgewandelt wurde. Was sich im Mittelalter schon bei Meister Eckart, Tauler und Seuse und in der »Theologia deutsch« vorbereitete, wird durch Nicolaus Cusanus, Luther, Sebastian Frank, Jacob Boehme – und in der Kunst durch Albrecht Dürer – in neuem Ansatz und in umfassenderer Weise zur Geltung gebracht.

6. Das Zerschlagen der ausschließlichen Herrschaft der Kirche in der Gesetzgebung des Wissens und Handelns wird als eine *Befreiung* des Menschen *zu sich selbst* verstanden. Was der Mensch als er selbst ist, worin sein Selbstsein bestehen soll, das bestimmt sich aber erst in der Befreiung und durch die bestimmt gerichtete Geschichte dieser Befreiung. Das menschliche »Denken« (und d. h. hier eben: die gestalterischen Kräfte

des Menschen) wird zum Grundgesetz der Dinge selbst. Die Eroberung der Welt im Wissen und Handeln setzt ein. Sie ist nicht nur dem Ausmaß nach, sondern vor allem dem Stil nach eine ganz andere als bisher. Verkehr und Wirtschaft werden eigene Mächte im engsten wechselweisen Zusammenhang mit der Entstehung der *Technik*, die etwas anderes ist als die bisherige Werkzeugerfindung und der Werkzeuggebrauch.^c Die *Kunst* wird mit die maßgebende Weise der freien Selbstentfaltung menschlichen Schaffens und zugleich eine eigene Weise der Eroberung der Welt für das Auge und das Ohr. Der freischöpferische und im Schaffen sich vollendende Mensch, *das Genie*, wird Gesetz des eigentlichen Menschseins. Aber auch die Aufnahme der Kunst, Art und Ausmaß ihrer Pflege wird in erster Linie wiederum entschieden durch die frei auf sich gestellte Beurteilungskraft des Menschen, durch den *Geschmack*.

Der Gedanke der »Souveränität« bringt eine neue Staatsgestaltung und eine neue Art des politischen Denkens und Forderns.^d

In all dem nur eben Aufgezählten verrät sich ein innerer Zusammenhang, ein Wandel des europäischen Daseins aus einem Grunde, der uns bis heute dunkel ist. Vielleicht steht auch unser Jahrhundert all dem heute noch zu nah, zu nah gerade auch noch im Willen zur Überwindung, um abzuschätzen, was eigentlich vor sich ging. Vielleicht können wir das überhaupt nie wissen »an sich«, weil die vergangene Geschichte durch ihre Zukunft ihrerseits immer neu wird *als* Vergangenheit.

Was hat nun dies alles mit dem »System« zu tun? In einer sachhaltig noch unbestimmten Anzeige des Begriffes sagten wir vorgreifend: System ist das Gefüge des Seyns selbst, nicht nur ein dazu gekommener Rahmen für das Seiende und erst recht nicht ein beliebiges Zusammenschieben.

^c das Wesen der Technik – die Gewißheit als die Selbstgewißheit des Vorstellens. Vergegenständlichung: perceptio – appetitus.

^d die Idee der Nation.

Was muß also geschehen, damit es zum »System«, d. h. zur Heraus- und Aufstellung des Gefüges des Seyns selbst kommen kann? Nichts Geringeres als das Heraufkommen einer solchen Auffassung des Seyns, seiner Bestimmbarkeit und Wahrheit, und einer solchen Stellung des Menschen zum Seyn, die eine Forderung des »Systems« möglich, ja geschichtlich notwendig macht. Dergleichen entstand im Beginn, genauer: vollzog sich *als* Beginn der Neuzeit.

In einem geschichtlichen Augenblick, wo das Dasein des Menschen sich begreift und sich vollzieht als Befreiung zu einer auf sich selbst gegründeten Bemächtigung des Seyns, muß als die äußerste und erste Zielsetzung für ein solches Dasein sich der Wille ausbilden, das Seyn im Ganzen in einem beherrschbaren Gefüge ins leitende Wissen zu heben. *Dieser Wille zur frei gestaltenden wissenden Verfügung über das Seyn in seinem Gefüge* wird durch die neue Erfahrung des Menschen als Genie wesentlich befeuert und bestätigt. Das »Genie« ist nur im Bereich des Liberalismus – metaphysisch verstanden – möglich.

Die Bestimmung der Form dieses Gefüges ist aber zugleich durch die Herrschaft des Mathematischen vorgezeichnet. Denn weil dieses Denken sich als Gerichtshof über das Seyn begreift, kann das Seyn selbst nur ein mathematisches Gefüge haben. Weil jedoch diese Befreiung des Menschen zu sich selbst eine Freistellung des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen ist, muß dieses Ganze (Gott – Welt – Mensch) aus der Einheit eines Gefüges und *als* solche Einheit begriffen und geordnet werden.

Der christlich erfahrene Bereich des Seienden im Ganzen wird umgedacht und umgeschaffen nach der Gesetzlichkeit des alles Seyn bestimmenden Denkens in der Form des mathematischen Begründungszusammenhangs: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* (Spinoza, Ethik, Teil II, Propos. VII) Die wissende Eroberung des Seyns als Gefüge, das System und der Wille zum System, das ist nicht irgendein

Einfall absonderlicher Köpfe, sondern das innerste Daseinsgesetz dieses ganzen Zeitalters.

Im Begriff »das System« schwingt dieses alles zumal mit: das Mathematische, das Denken als Gesetz des Seyns, die Gesetzgebung des Genies, die Befreiung des Menschen zur Freiheit inmitten des Seienden im Ganzen, das Ganze selbst im Einzelnen: *omnia ubique*. Man begreift nichts von dem, was zufällig mit dem Namen »Barock« belegt ist, wenn man nicht das Wesen dieser Systembildung als Grundgesetz des neuzeitlichen Daseins begriffen hat. »Das System«, der Systemwille des Wissens, kennzeichnet die veränderte Stellung des Wissens gegenüber dem *intellectus* des Mittelalters in seinem eigentlichen Grund und Ausmaß.

Aber eben deshalb hat die Systemgestaltung sogleich auch ihr bestimmtes Gepräge. Weil das Seyn überhaupt in seinem Wesen aus der Denkbarkeit und der Gesetzlichkeit des Denkens bestimmt wird, dieses Denken aber ein mathematisches ist, muß das Gefüge des Seyns, d. h. das System, ein mathematisches und zugleich ein System des Denkens, der *ratio*, der Vernunft sein. Die ausdrückliche und eigentliche Systembildung beginnt im Abendland als Wille zum *mathematischen Vernunftsystem*.

d) Rückbesinnung auf die Bedingungen der neuzeitlichen Systembildung.

System als Seynsgesetz des neuzeitlichen Daseins

Die Bedingungen für die Möglichkeit der neuzeitlichen und ersten Systembildung sind zugleich die Voraussetzungen für die Entstehung und den Bestand der heutigen Wissenschaften:

1. Die Vorherrschaft des Mathematischen als Wissensmaßstab.

2. Die Selbstbegründung des Wissens im Sinne dieser Forderung als Vorrang der Gewißheit vor der Wahrheit. Vorrang des Vorgehens (der Methode) vor der Sache.

3. Die Begründung der Gewißheit als Selbstgewißheit des »Ich denke«.

4. Das Denken, ratio, als Gerichtshof für die Wesensbestimmung des Seyns.

5. Das Zerschneiden der ausschließlichen Herrschaft des Kirchenglaubens in der Wissensgestaltung mit gleichzeitiger Übernahme der bisherigen christlichen Erfahrung des Seinsganzen in das neue Fragen. Die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben, intellectus und fides, wird nicht jetzt erst vollzogen, wohl aber wird die Selbstauffassung des Wissens und seiner Möglichkeiten und Rechte eine andere.

6. Die Befreiung des Menschen zur schöpferischen Eroberung und Beherrschung und Neugestaltung des Seienden auf allen Gebieten des menschlichen Daseins.

Der eigentliche Grund dieses ganzen Wandels bleibt dunkel. Wir kennen das Gesetz der Geschichte nicht. Und aus Tatsachen werden wir es ohnehin niemals aufgreifen.

Wohl aber können wir verstehen, inwiefern in diesem Wandel des menschlichen Daseins und im Dienste dieses Wandels die Systemforderung heraustritt.

Wo es zur schöpferischen Freistellung des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen kommt, muß das ganze Seiende selbst im voraus zur Verfügung sein, und zumal dann, wenn es gilt, sich des Seienden frei zu bemächtigen.

Der Wille zur frei gestaltenden wissenden Verfügung über das Seiende im Ganzen entwirft als dieser Wille sich das Gefüge des Seyns.

Dieses Gefüge ist selbst gemäß der Wissens- und Gewißheitsforderung mathematisch. Das Gefüge selbst ist gemäß der Selbstgewißheit des Denkens (der Vernunft) als des Seinsgesetzes vernünftig.

Das System ist ein mathematisches Vernunftsystem. System ist *Seynsgesetz* des neuzeitlichen Daseins, und das System und der Systemcharakter kennzeichnet die veränderte Stellung des Wissens in seinem eigentlichen Grund und Ausmaß.

Die geschichtliche Ausgestaltung der Systeme zeigt keine stetige Reihe weder der Entwicklung noch des Verfalls – wohl aber ein Mißverhältnis zwischen der Klarheit und Tiefe des systematischen Willens und der Ausführung.

§ 4. Zur Geschichte der neuzeitlichen Systembildung

a) Erste Gestaltungen des Systems im 17. und 18. Jahrhundert

Die Geschichte dieser Systembildung ist zugleich die eigentliche und innerste *Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaft*. Diese Geschichte ist nun allerdings Geschichte, nicht etwa die einfache Abwicklung eines Programms. Für diese und in diese Ausbildung der Vernunft Herrschaft im Ganzen des Seienden kommen Gegenbewegungen und Rückschläge, Abwege und Umwege. Die Art, der Umfang, das Zeitmaß der Systemgestaltung ist in den verschiedenen Gebieten der Naturerkenntnis, der Staatsbildung, der Kunstverwirklichung und Kunstlehre, in der Erziehung und in der Begründung des systematischen Wissens, in der Philosophie, sehr verschieden. Ja, auch innerhalb der Philosophie zeigen die Systemversuche verschiedene Ansätze und verschieden gerichtete Ausführungen. Die Systeme des Descartes, Malebranche, Pascal, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Wolff und der Wolffianer lassen sich nicht in einer Linie aufreihen und nach dem Gesichtspunkt einer stetigen Entwicklung abschätzen. Zuweilen ist der Systemwille ganz klar wie bei Descartes oder einzigartig entschieden wie bei Leibniz, die Ausführung bleibt aber in den Anfängen stecken oder ist in ihren verschiedenartigsten Anläufen schlechthin undurchsichtig wie bei Leibniz. Oder aber der Systemwille ist an der Grenze der Veräußerlichung, und die Ausführung ist breit und lückenlos und trocken.

Das einzige vollendete, in seinem Begründungszusammenhang durchgebaute System ist die Metaphysik des Spinoza, die

nach dessen Tod unter dem Titel: *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta* . . . erschien. Die fünf Teile handeln: I. De Deo. II. De natura et origine mentis. III. De origine et natura affectuum. IV. De servitute humana seu de affectuum viribus. V. De potentia intellectus seu de libertate humana.

Schon der Titel bringt die Herrschaft der mathematischen Wissensforderung – ordine geometrico – zum Ausdruck. Daß diese Metaphysik, d. h. Wissenschaft vom Seienden im Ganzen, sich als »Ethik« bezeichnet, bringt zum Ausdruck, daß das Handeln und die Haltung des Menschen für die Art des Vorgehens im Wissen und der Wissensbegründung von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Dieses System ist aber nur möglich geworden auf Grund einer einzigartigen Einseitigkeit, von der noch zu handeln sein wird; außerdem aber dadurch, daß die metaphysischen Grundbegriffe der mittelalterlichen Scholastik mit einer seltenen Kritiklosigkeit einfach in das System hineingebaut wurden. Für die Ausführung des Systems selbst wurde die Mathesis universalis, die Methodenlehre des Descartes, übernommen, und der eigentliche metaphysische Grundgedanke stammt bis ins einzelne von Giordano Bruno. Dieses System des Spinoza muß aber hier vor allem deshalb genannt werden, weil es im 18. Jahrhundert noch einmal eine Rolle spielte innerhalb von Erörterungen, die an die Namen Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Herder und Goethe geknüpft sind, Erörterungen, die ihre letzten Schatten auch noch in die Schellingsche Freiheitsabhandlung werfen. Die sehr verschieden gerichteten Auffassungen des Systems Spinozas haben mit zu der Gewohnheit beigetragen, unter »System« der Philosophie sich überhaupt dergleichen wie dieses ganz bestimmte und einseitige System zu denken. Es gehört in jene merkwürdige Geschichte der Mißdeutungen aller Philosophien durch die jeweiligen Zeitgenossen, daß Schellings Philosophie als Spinozismus ausgegeben wurde. Wenn Schelling ein System *von Grund aus bekämpfte*, dann ist

es das des Spinoza. Und wenn irgendein Denker den eigentlichen Irrtum des Spinoza erkannte, dann ist es Schelling. Wir müssen hier jedoch darauf verzichten, die Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts genauer darzustellen; unter diesen ragt, nach der Unerschöpflichkeit der systematischen Kraft gemessen, die Leibnizsche Philosophie über alle anderen weit hinaus.

Wir fragen jetzt im Rahmen unserer besonderen Aufgabe (s. oben S. 44): 3. Warum ist »das System« im deutschen Idealismus Kampfruf und innerste Forderung?

Antwort: Weil hier zu den Bestimmungen des Systems, daß es mathematisch und ein Vernunftsystem sein müsse, noch die wesentliche Einsicht hinzukam, daß ein solches System wissenschaftlich nur gefunden und gestaltet werden könne, wenn das Wissen *absolutes* Wissen sei. Im deutschen Idealismus wurde »das System« ausdrücklich als Forderung des absoluten Wissens begriffen. Das System wurde ausdrücklich selbst die absolute Forderung und deshalb das Leitwort für die Philosophie schlechthin. Dieser Wandel des Systemgedankens des 17. und 18. Jahrhunderts zu dem des deutschen Idealismus im Beginn des 19. Jahrhunderts setzt demnach voraus, daß sich die Philosophie als absolute unendliche Erkenntnis begriff. Darin liegt eine wesentlich verstärkte Betonung des Schöpferischen in der menschlichen Vernunft und d. h. ein ursprünglicheres Wissen um das Wesen der Vernunft. Ein solches Wissen konnte nur in einer neuen Besinnung auf die Vernunft selbst gewonnen werden. Diese Besinnung ist das Werk Kants.

b) Kants Bestimmung des Systembegriffs
aus dem Wesen der Vernunft.

Die treibenden Schwierigkeiten bei seiner
Begründung und Ausgestaltung

So wenig Kant die Grundstellung des deutschen Idealismus selbst je einnahm, so weit der deutsche Idealismus über Kant hinausging, so gewiß konnte dies nur geschehen auf dem Grun-

de und am Leitfaden der von Kant vollzogenen grundsätzlichen Besinnung auf das Wesen der menschlichen Vernunft. Diese Besinnung ist grundlegend durchgeführt in der »Kritik der reinen Vernunft«; die kritische Besinnung ergänzte sich in der »Kritik der praktischen Vernunft« und vollendete sich im Sinne ihrer eigenen Maßstäbe in der »Kritik der Urteilkraft«. Auch hierauf ist jetzt nicht einzugehen. Wir fragen lediglich: Wie steht Kant zur Forderung des Systems, und wie bestimmt er den *Begriff* des Systems, und was bedeutet seine Philosophie für die Fortbildung des Systemwillens?

Der *innere* Zusammenhang zwischen den Bedingungen der Entfaltung der Vernunft Herrschaft und dem Willen zum System wurde angezeigt. Daraus ist leicht folgendes zu entnehmen: Die Entschiedenheit des Systemwillens, die Sicherheit in der Begründung des Systems und in der Ausmessung seiner Reichweite, die Einsicht in die letzte Notwendigkeit des Systems – all das wird abhängen von der Art und vom Grade des Wissens um das Wesen des Mathematischen und der Vernunft. Denn dieses beides kennzeichnet ja »das System« in der bisherigen Gestalt. Die Abgrenzung der philosophischen Erkenntnis als reiner Vernunft Erkenntnis gegen die mathematische Erkenntnis ist aber ein wesentliches Anliegen der »Kritik der reinen Vernunft«. Daher ist es kein Zufall, daß wir bei Kant überhaupt zum erstenmal eine ausdrückliche systematische Besinnung auf das Wesen des Systems und eine Bestimmung seines Begriffs aus dem Wesen der Vernunft antreffen.

Bis zu Kant war das, was man in der Schulsprache *ratio* nannte und bald mit Verstand, bald mit Vernunft übersetzte, vieldeutig. Die Abgrenzung der *ratio* gegen die Sinnlichkeit blieb ohne klares Prinzip und zureichende Begründung. Die Vernunft war eigentlich nur Verstand: das auf Begriffe Bringen gegebener Vorstellungen, das Unterscheiden und Vergleichen von Begriffen. Erst durch Kant wurde der Verstand zur Vernunft gebracht; das will sagen: Das Wesen der Vernunft wurde eigens bestimmt, und der Verstand gegen die Vernunft abge-

grenzt und ihr unterstellt. Dieser ganze Vorgang der Bestimmung des Vernunftbegriffes findet bei Kant selbst darin seinen Niederschlag, daß Kant den Begriff Vernunft in einem weiteren und engeren Sinne versteht. Im weiteren Sinne besagt Vernunft: oberes Erkenntnisvermögen. Im engeren Sinne bedeutet Vernunft: das oberste Vermögen innerhalb der oberen Erkenntnisvermögen, als welche Kant unterscheidet: Verstand, Urteilkraft und Vernunft. Vernunft im engeren und zugleich wesentlichen Sinne ist für Kant das Vermögen der *Ideen* als Prinzipien.

Gleichlaufend mit der Klärung des Vernunftbegriffes vollzieht sich eine solche des Ideenbegriffes, der zunächst – seit Descartes – *Vorstellung* bedeutet. Ideen sind die Vorstellungen von der Einheit der gegliederten Mannigfaltigkeit eines Bereiches als eines Ganzen. Die höchsten Ideen sind diejenigen, in denen die wesentlichen Hauptbereiche des Seienden vorgestellt werden: die Ideen von Gott, Welt, Mensch. Diese Ideen als Vorstellungen der Vernunft sind nun aber nach Kant – auf Grund der in der »Kritik der reinen Vernunft« gewonnenen Einsichten – nicht »ostensiv«, sie zeigen uns nicht die gemeinten Gegenstände selbst als gegebene, anwesende, sondern nur in der Idee. Unsere Vorstellung von Gott ist nur eine Idee. Damit will Kant nicht sagen, Gott existiere nicht und sei bloße Einbildung; das Dasein Gottes stand für Kant außer jedem Zweifel. Er will nur sagen: Gott als daseiender kann uns nie gewiß werden durch das bloße Meinen des im Begriff Gott Gedachten und eine Zergliederung dieser Vorstellungen. Dasselbe gilt von der Welt als einem Ganzen; dasselbe gilt entsprechend vom Menschen als einem durch Freiheit bestimmten Wesen. Die Ideen bringen nicht das Vorgestellte – lediglich durch das Vorgestelltwerden – leibhaftig vor uns, sondern sie zeigen nur die Richtung an, in der wir die Mannigfaltigkeit des Gegebenen hinsichtlich seines Zusammenhangs und d. h. hinsichtlich seiner möglichen Einheit durchsuchen müssen. Die Ideen sind nicht »ostensiv«, sondern nur »heuristisch«, »regulativ«, das

Suchen und Finden anweisend und regelnd. Das Vermögen dieser Ideen ist die Vernunft. Die Vernunft gibt also unserem Anschauen und Denken im voraus die Ausrichtung auf die umfassende Einheit und einheitliche Gliederung des Ganzen des Seienden. Damit haben wir zugleich den Kantschen Begriff des Systems gewonnen.

System ist »die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee« (A 832, B 860) »... das Systematische der Erkenntnis..., d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip« (A 645, B 673). »Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.« (a. a. O.) Die Vernunft ist dasjenige, was alle unsere Verstandeshandlungen »systematisch« macht. (A 664, B 692) Die Vernunft macht es, daß wir im vorhinein bei allem Begegnenden auf die Einheit eines Grundzusammenhangs »hinaussehen«. (A 655, B 683) Die Vernunft ist das Vermögen des Hinaussehens in eine Aussicht, das Horizont bildende Vermögen. So ist die Vernunft selbst nichts anderes als das Vermögen des Systems, und das Interesse der Vernunft geht auf die Herausstellung der größtmöglichen Mannigfaltigkeit der Erkenntnis in der höchstmöglichen Einheit. Diese Forderung ist das Wesen der Vernunft selbst.

Die Vernunft ist das voraus-setzende Vermögen, das eigentlich ausgreifende und umgreifende. Die Voraussetzung, die sie setzt, ist jene Einheit, auf Grund derer überhaupt Erkenntnis eines Gegenstandsbereiches und einer Welt möglich ist. Voraussetzungen solcher Art, die den Hinüberstieg (Transzendenz) der menschlichen Erkenntnis in ein Ganzes des Erkennbaren ermöglichen, nennt Kant *transzendente Vernunft*.

Das »Vernunft-Vorspiel« (Kritik der Urteilskraft, 2. Aufl. S. 194): *Vor-spielen* und zuspiesen lassen dessen, wofür es in der Erfahrung nie ein Bei-spiel gibt.

Die Vernunft setzt nach Kant (A 644, B 672) einen *focus imaginarius*, einen Brennpunkt, in dem alle Strahlen des Befragens der Dinge und des Bestimmens der Gegenstände zusammenlaufen bzw. umgekehrt, von dem her alles Erkennen seine Einheit hat. Aber dieser Brennpunkt ist ein ein-gebildeter, in der Einbildungskraft (dem Wesen der Vernunft) gesetzter. Die Vernunft ist das Vermögen – so können wir sagen – der vorgehenden Sammlung – *λόγος, λέγειν*. Kant kommt, wie öfters, ohne daß er es eigens weiß, mit einer nachtwandlerischen Sicherheit, besser: kraft der echten philosophischen Wahlverwandtschaft, auf die Grundbedeutung philosophischer Urbegriffe der Griechen zurück. Die Vernunft ist in sich systematisch, Vermögen und Forderung des Systems in einem. Die Besinnung auf das Wesen der Vernunft, ihren inneren Bau und ihr Vermögen, auf die möglichen Wege ihres Vorgehens, d. h. die Methodenlehre der Vernunft, muß daher die Vernunft auch hinsichtlich der Bedingungen der Systembildung betrachten und bestimmen, wie Kant sagt: bezüglich der »Kunst der Systeme«. Das ist die Aufgabe der »Architektonik der reinen Vernunft«.

Der Titel »Architectonic« wird schon in der vorkantischen Philosophie gebraucht, und zwar als Titel für die Darstellung der Lehre vom Seyn: »Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis«, durch J. H. Lambert. I und II. 1771.

»Architektonisch«, d. h. tektonisch – gebaut, gefügt und ἀρχή – nach leitenden und beherrschenden Gründen und Prinzipien.

»Die Architektonik der reinen Vernunft« ist der transzendentalen Methodenlehre 3. Hauptstück (A 832 ff., B. 860 ff.). »Systematische Einheit« ist dasjenige, was »gemeine Erkenntnis«, d. h. eine bloße Ansammlung von Kenntnissen, »zur Wissenschaft« macht; das Systematische ist das Wissenschaftliche

einer Wissenschaft. Das Systematische ist aber nach allem Gesagten nicht das Äußerliche einer beliebigen Anordnung nach Fächern und Paragraphen, sondern das vorgegreifende Heraussehen der inneren sachlichen Wesenseinheit des jeweiligen Sachgebietes und zugleich die Vorzeichnung der Gliederung des Zusammenhanges, in dem die mannigfaltigen Erscheinungen des Gebietes stehen. Die Architektonik ist daher »die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt«, d. h. die Lehre von dem, was an ihr das Wissenschaftliche ausmacht.

Kant entdeckte – und d. h. in der Philosophie immer auch: er gestaltete – als geistiges Gesetz erstmals den inneren Systemcharakter der Vernunft. Dementsprechend begreift er überhaupt den Begriff der Philosophie. Indem die Philosophie hinaussieht auf diejenigen Begriffe und Vorstellungen, von denen her alles Erkennen des Seienden geleitet ist und auf die es zurückgeführt wird, handelt sie von solchem, wobei das Ganze des Wißbaren an sein es umschließendes Ende kommt, das zugleich Anfang ist. Ein solches Ende heißt griechisch τέλος, und das wissende Herausstellen dieses äußersten und höchsten Brennpunktes aller Wissensstrahlen durch das Wissen, dieser λόγος selbst, ist λόγος vom τέλος, Teleologie. Daher umgrenzt Kant das Wesen der Philosophie kurz in dem Ausdruck: Philosophie ist teleologia rationis humanae. (A 839, B 867) Keiner vor Kant wußte so klar wie er, daß dieses vernünftige Wissen von der Vernunft und ihrem Bereich immer die menschliche Vernunft ist. Dies kommt in der angeführten Begriffsbestimmung der Philosophie einfach und klar zum Ausdruck. Es war allerdings Kants Überzeugung, daß die Ideen der reinen Vernunft »uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben« seien und daß »dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation... unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten« könne. »Vermutlich werden sie [die Ideen] also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben.« (A 669, B 697. Vgl. über die Metaphysik als »Naturanlage«, Einleitung B)

Dieses Vertrauen in die Wahrheit der Grundtatsache der menschlichen Vernunft ist Grundvoraussetzung der Philosophie Kants. Daß die Art des Denkens und des Begriffsgebrauchs, der Vollzug des Vernunftgebrauchs, seine Hemmung und Förderung und Richtungsänderung unter den Bedingungen z. B. des Funktionierens der Geschlechtsdrüsen steht, das beweist weder etwas *für* noch *gegen* die Wahrheit des im Denken Aufgeschlossenen. Bedingungen des Vollzugs der Wahrheitsfindung, aber auch Einschränkung sind nicht auch schon die Gesetze des Wahrheitsbestandes. Und *solange das Wesen der Wahrheit so verhüllt ist, wie es ist, so lange werden auch erst recht die Gesetze des Wahrheitsbestandes im Dunkel bleiben*. Wenn irgend ein Denker, dann hat Kant gezeigt, daß die Vernunft immer menschliche Vernunft ist. Heutigentags feststellen, daß dieser Kant noch nichts gewußt habe von den möglichen geschichtlichen Abwandlungen des Vernunftgebrauchs, ist nach eineinhalb Jahrhunderten geschichtlicher, völker- und seelenkundlicher Forschung nicht schwer; es ist lediglich widerwärtig und unfruchtbar. Schwer allerdings ist es, Aufgabe und Arbeit wieder auf die Rangstufe des Kantschen Denkens hinaufzubringen.

Die Kantsche Philosophie, ihre Wesensbestimmung von Vernunft und System, ist nun aber die Voraussetzung und zugleich der Anstoß dafür, daß im deutschen Idealismus »das System« entscheidendes Ziel und Forderung und Feld der höchsten denkerischen Bemühungen wird.

Wenn auch seit Beginn der Neuzeit – gemäß den aufgezählten Bedingungen – ein Zug zum System durchgängig bleibt, so kommt doch durch Kant und seit Kant mit dem verwandelten Vernunftbegriff etwas anderes in den Willen zum System. Dieses andere tritt aber erst voll ans Licht seit dem Augenblick, da die Philosophie über Kant hinausdrängt. Das Drängende bei diesem Hinausgehen über Kant ist nichts anderes als die Aufgabe des Systems.

Die Unterschiede der Systemauffassung und Systembildung zwischen Kant und dem deutschen Idealismus lassen sich fürs

erste nur im Groben anzeigen. Denn die Ausgestaltung der Systemforderung drängt gerade dahin, das System immer weniger nur als Rahmen des Wissens vom Seienden, sondern immer mehr als Fuge des Seyns selbst zu begreifen und dementprechend zu gestalten. Das Wesen und die Stellung des Systems in der Philosophie des deutschen Idealismus läßt sich deshalb nur begreifen, wenn diese Philosophie in ihrer inhaltlichen Fülle gewußt wird. Davon sind wir jetzt weit entfernt. Aber dennoch ist es notwendig, wenn wir zu einem solchen Wissen kommen wollen, im voraus die Richtung der Systembildung zu kennzeichnen.

Wir versuchen dies, indem wir die philosophische Grundstellung des deutschen Idealismus gegen diejenige Kants absetzen. Wir sehen dabei innerhalb des deutschen Idealismus von den inneren und besonderen Unterschieden zwischen den führenden Denkern Fichte, Schelling, Hegel ab, und wir bedenken, daß eine solche unterscheidende Abhebung immer nur die Rolle einer Anweisung zum Fragen haben kann und niemals die letzte Aussage über den Sachverhalt bedeutet. Wir versuchen diese Abhebung des deutschen Idealismus gegen Kant am Leitfaden des Begriffes der Philosophie.

Nach Kant ist die Philosophie *teleologia rationis humanae*, das wesentliche Wissen von dem, worauf die Vernunft des Menschen, und d. h. der Mensch in seinem Wesen, ausgerichtet ist. In dieser Begriffsbestimmung der Philosophie wird die menschliche Vernunft nicht etwa nur verstanden als das Werkzeug, womit Philosophie erkennt, sondern die Vernunft ist der Gegenstand der philosophischen Wissenschaft, und zwar im Hinblick auf das, was die leitende und umgreifende Einheit der Vernunft ausmacht, ihr System. Dieses System wird bestimmt durch die obersten Einheits- und Zielbegriffe Gott, Welt, Mensch. Das sind die Urbilder, in denen im voraus – und zwar der Vorstellung nach – der Bereich entworfen wird, wohin dann die daseienden Dinge gestellt werden. Dieses System ist *nicht* aus der Erfahrung abgeleitet, wohl dagegen *für* sie aufgestellt.

Warum kommt es bei Kant nicht zum System? Philosophie vom λόγος der ratio humana (gen. obj. und subj.) wird jetzt ausdrücklich begriffen als Systembildung. Die »Kritik der Urteilkraft« wird als der Kampf um das System verstanden. Aber warum wird das System nicht einfach ausgeführt? Warum wird Kant selbst nicht systematisch zu Ende gedacht? Warum über ihn hinaus? Und wie sieht der neue Standort aus? Bevor wir die Abhebung der Philosophiebegriffe gegeneinander vollziehen, ist es aber notwendig, die treibende Schwierigkeit im Kantschen System sichtbar zu machen. Dazu diene ein Blick auf die letzten Systemgedanken Kants, die er zu einer Zeit dachte, als bereits die ersten Schritte des deutschen Idealismus ans Licht kamen.

Es gilt »ein System welches Alles und Eines, *ohne Vermehrung und Verbesserung ist*« (AA XXI, 8), »des Systems der reinen Vernunft höchstes Prinzip in der Transc. Phil. als Gegenverhältnis der Ideen von Gott und der Welt.« (a. a. O., 18) Aber worin hängt und besteht dieses »Gegen«? Und dazu »der Begriff des sie vereinigenden Subjekts, welches in diese Begriffe [Gott und Welt] synthetische Einheit bringt (a priori), indem die Vernunft jene transzendente Einheit selbst macht.« (a. a. O., 23)

»System der Transzendental/Philosophie in drey Abschnitten [als Überschrift]. Gott, die Welt, universum und ich Selbst der Mensch als moralisches Wesen. / Gott, die Welt und der Weltbewohner, der Mensch in der Welt. Gott, die Welt, und was beyde in realem Verhältniß gegen einander denkt, das Subjekt als vernünftiges Weltwesen.«

»Der medius terminus (copula) im Urtheile ist hier das Urtheilende Subjekt (das denkende Weltwesen, der Mensch, in der Welt.) Subjekt, Prädikat, Copula.« (a. a. O., 27) Ein merkwürdiger Satz, den wir später bei Hegel wiederfinden.

Die vermittelnde Einheit, die menschliche Vernunft, ist die Angel des Systems.

Gott – das An-sich- und In-sich-stehende schlechthin,

Welt – das *Ausgesagte*, im Wort Gewordene,
Mensch – als die Copula.
(All das erinnert an Hamann.)

Wir wissen seit langem, daß Kant bis in seine letzten Jahre hinein gerade von der Aufgabe des Systems ganz eingenommen war. Es sind auch längst Auszüge aus seinem handschriftlichen Nachlaß bekannt, aber erst seit wenigen Wochen besitzen wir den ersten Teil des Nachlasses in einer vollständigen Ausgabe als Band XXI der Akademie-Ausgabe von Kants Schriften. Hier ist zu sehen, wie Kant immer wieder, in zahlreichen Wiederholungen, zum Entwurf des Systems ansetzt, und hier erst ist ganz deutlich zu sehen, daß er und warum er mit seinem ganzen Wollen in eine zunächst unauflösbare Schwierigkeit verstrickt bleibt, in eine Schwierigkeit überdies, die die ganze neuzeitliche Philosophie seit Descartes bis zu Nietzsche durchzieht. (System und Freiheit)

Die obersten Leitbegriffe Gott, Welt, Mensch sind Ideen und haben nur heuristischen Charakter. In diesen Vorstellungen ist nicht das Vorgestellte selbst als Seiendes beigelegt und beibringbar. Gott ist nur gemeint als Leitbegriff für die Ordnung der Erkenntnis, und so alle Ideen. Es wird nicht behauptet, Gott existiere nicht. Es wird nur auf Grund der Kritik der reinen Vernunft festgehalten: Das Dasein Gottes, die Welt als das Ganze, der Mensch als Person kann nicht theoretisch erwiesen werden. (Seyn und Dasein)

Warum sind aber nun diese Ideen notwendig, und warum gerade diese, und wie soll ihr eigener Zusammenhang begründet werden, wenn diese Ideen nicht aus dem Seienden selbst geschöpft sind, das sie meinen, und aus der entsprechenden unmittelbaren Erfassung dieses Seienden? Darauf weiß Kant keine Antwort als nur die Berufung darauf, daß diese Ideen notwendig zur Natur der menschlichen Vernunft gehören. Hier wirkt noch die alte Lehre nach von den *ideae innatae*, die freilich einen tieferen Sinn hat, als man ihr gewöhnlich gibt.

Aber es bleibt die Frage, ob die Berufung auf die Naturanlage der menschlichen Vernunft und ihren Ideenbesitz, ob diese Berufung eine systematische Begründung des Systems im Sinne des Systems ist, und ob damit für dieses ein systematischer Grund gelegt ist. Kant selbst kann hier die Zweifel nicht abwehren; so tauchen in seinen Entwürfen, wie wir jetzt sehen können, plötzlich Fragen auf wie diese: »Ist die Einteilung *Gott* und die *Welt* zulässig?« (a. a. O., 5) Wenn diese Einteilungsfrage als Frage noch besteht, dann ist das System selbst fraglich. Es ist Kant auch nicht gelungen, die Erkenntnisweise der Philosophie als *teleologia rationis humanae* hinreichend deutlich zu machen und zu begründen. Kant gelang eine Kritik, d. h. zugleich eine positive Wesensumgrenzung der Erkenntnis als Erfahrung, aber er verabsäumte die Begründung des Wesens derjenigen Erkenntnis, die sich als Kritik vollzog. Die Kritik als Kritik selbst kam nicht zur Begründung. (Inwiefern ist das Vorgehen der Kritik als »transzendente Reflexion« bestimmbar? vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, A 260 ff. »Reflexion« und *teleologia*.) Man könnte meinen, ein solches Unternehmen führe ins Endlose und damit ins Bodenlose, und deshalb sei überhaupt »Kritik« im Kantschen Sinne nicht möglich. Wir gehen auf die Erörterung dieser Frage nicht ein; sie beruht in dieser Form auf einer ganz äußerlichen formalistischen Überlegung. Wir beachten nur, daß die nicht entsprechende Begründung der Grundlagen der Kritik selbst mit ein Anstoß wurde, der über Kant hinaustrieb. Die Forderung einer Begründung der Grundlagen ist aber eine Forderung des Systems.

Die jüngeren Denker stießen sich an der Fragwürdigkeit des Kantschen Systems als eines Systems von Ideen, die nur heuristischen, aber keinen ostensiven Charakter haben sollen. Gerade weil die Kantsche Systemforderung durchaus bejaht wurde, kam es zur Abkehr von dem Weg, auf dem Kant dieser Forderung genügen wollte.

Andrerseits ist der neue Weg erst möglich geworden durch die neue Bestimmung, die Kant von dem Wesen der Vernunft gegeben hat und die er die transzendente nennt. In dieser Bestimmung ist nämlich die Vernunft – trotz der Einschränkung auf das Regulative – als ein schöpferisches Vermögen begriffen.^a

Wir fassen die wesentlichen Schwierigkeiten, die Kants Philosophie mit Bezug auf das System zurückläßt, noch einmal kurz zusammen. Die Vernunft ist als das Vermögen der Ideen, der Leitvorstellungen für die Erkenntnis des Seienden im Ganzen, in sich auf das Ganze des Seyns und seinen Zusammenhang ausgerichtet. Die Vernunft ist nach Kant in sich systematisch. Aber Kant hat den Ursprung der Ideen, d. h. den Grund des Systems nicht gezeigt. Ja, noch mehr: Solange die Ideen nur diesen regelhaft anzeigenden Charakter haben, wie Kant lehrt, solange und sofern sie als Vorstellungen das in ihnen Gemeinte nicht als es selbst beistellen, läßt sich überhaupt das Ganze der Ideen, das System, gar nicht aus der Sache selbst, dem Seienden im Ganzen begründen. Der Grund des Systems läßt sich nicht zeigen. (Ideen sind nur Anweisungen des Findens, aber selbst kein Befund!)

Kurz: Der Grund des Systems ist dunkel; der Weg zum System nicht gesichert. Die Wahrheit des Systems ist durchaus fraglich. Und andererseits: Die Forderung des Systems ist unumgänglich.^b Das System allein verbürgt ja die innere Einheit des Wissens, seine Wissenschaftlichkeit und Wahrheit als Gewißheit – und diese die Seiendheit. Deshalb muß in Absicht auf die Wahrheit und das Wissen zuerst und vor allem immer wieder das System selbst in Frage gestellt, in seinem Wesen begründet und in seinem Begriff ausgebildet werden. So ist es

^a Das Wesen der Subjektivität ist deutlicher begriffen, und so kommt der verborgene Entwurf der Seiendheit, der die neuzeitliche Metaphysik treibt, erst zur Entfaltung.

^b Weshalb? Auf dem Grunde der Grundstellung der neuzeitlichen Metaphysik.

zu verstehen, daß für den deutschen Idealismus das System der Leitruß wird und daß er nichts anderes bedeutet als wahrhafte Selbstbegründung des Ganzen des wesentlichen Wissens, *der* Wissenschaft schlechthin, der Philosophie.

Fichtes erste entscheidende Veröffentlichung 1794 ist die »Wissenschaftslehre«, d. h. Wissenschaft von der Wissenschaft im Sinne des wesentlichen Wissens. Wissenschaftslehre ist Begründung des Systems in seiner Systematik. Schellings erste Schriften 1794/95 handeln »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie«, »Vom Ich als Prinzip der Philosophie«. »Form« der Philosophie meint nicht den äußeren Rahmen, sondern ausdrücklich die innere Ordnung ihres Inhaltes, genauer dieses: daß hier beides zusammengehört und dasselbe ist, System. »Prinzip« der Philosophie ist der bestimmende Grund der Einheit der möglichen Begründung ihres Wissenszusammenhangs (System). Hegels erste größere Abhandlung betrifft die »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«.

Dieser stürmische Wille zum System ist zwar vom echten jugendlichen Geist befeuert; aber er ist dennoch nicht ein bloß jugendhaftes Überspringen der Schwierigkeiten und ein nur vorzeitiges Für-sich-haben-wollen eines Bauwerks des Wissens. Dieser Wille zum System ist bewußt getragen und geführt von einer Auseinandersetzung mit dem Werk Kants, und zwar vor allem mit dem letzten, »Kritik der Urteilskraft« (und d. h. hier: von einer einzigartigen Verehrung für Kant). So scharf in vielem die Kritik ist, immer und mit den Jahren immer mehr wächst in diesen Denkern das Wissen, daß nur Kant sie eigentlich dahin gestellt hat, wo sie stehen. Es gilt auch für ihr aller Verhältnis zu Kant, was schon über das Verhältnis dieser Denker unter sich gesagt werden mußte: Hinter der Heftigkeit der Auseinandersetzung steht die Leidenschaft einer Bestimmung und das Wissen, daß mit ihnen und durch sie hindurch etwas Wesentliches geschehe, solches nämlich, was zu seiner Zeit in einer Wandlung immer wieder die Kraft haben wird, Zukunft zu schaffen.

§ 5. *Der neue Ansatz im deutschen Idealismus:
Philosophie als intellektuelle Anschauung des Absoluten*

- a) Der Schritt über Kant hinaus. Wissen im Sinne der intellektuellen Anschauung

Jetzt bleibt noch die Frage: Wie sieht die Arbeit des deutschen Idealismus in der Absicht auf die wahrhafte Verwirklichung der Kantschen Systemforderung aus? Ein wesentliches Stück dieser Arbeit werden wir im Durchgang durch Schellings Abhandlung erfahren, überdies ein solches, worin schon die idealistische Gestaltung des Systems aus sich selbst heraus fraglich wird und über sich hinaustreibt.

Trotzdem sei jetzt schon versucht, vorgreifend die Art der über Kant hinausgehenden Arbeit am System zu kennzeichnen, und zwar in einer Weise, die der Darstellung von Kants Systemgedanken entspricht. Diese wurden in Kants Begriffsbestimmung der Philosophie als *teleologia rationis humanae* zusammengefaßt. Wie begreift dagegen der deutsche Idealismus die Philosophie? Die Grundauffassung dieser Denker läßt sich in angemessener Entsprechung in folgender Bestimmung ausdrücken: *Philosophie ist die intellektuelle Anschauung des Absoluten*.^a Indem wir diesen Satz erläutern, erkennen wir, in welcher Weise sich im Unterschied zu Kant die Systemfrage im deutschen Idealismus verwandelt.

Die Grundvorstellungen der Vernunft sind nach Kant die Ideen von Gott, Welt und Mensch. Aber diese sind nach Kant nur Leitbegriffe, keine gegenständlichen, den gemeinten Gegenstand selbst gebenden Vorstellungen. Nun aber – so können wir die Überlegungen des deutschen Idealismus kurz darstellen – wird doch in diesen Ideen *etwas* vorgestellt, gedacht; und *was* gedacht wird, Gott, Welt, Mensch, wird für so wesentlich be-

^a Die intellektuelle Anschauung selbst aber erweist sich als Wesen des Absoluten, seiner Einheit – als das Einigende.

stimmend gehalten, daß nur auf dem Grunde dieses Gedachten ein Wissen möglich ist. Also kann das in den Ideen Vorgestellte nicht frei erdacht, es muß selbst in einem Wissen gewußt sein. Dieses Wissen vom Ganzen muß sogar, weil es alles andere Wissen trägt und bestimmt, das eigentliche und dem Rang nach erste Wissen sein. Wissen aber ist – wie Kant selbst wieder entdeckt hat – im Grunde *Anschauung*, unmittelbares Vorstellen des Gemeinten in seiner seienden Selbstanwesenheit. Die das erste und eigentliche Wissen ausmachende Anschauung muß daher auf Gott, Welt, Wesen des Menschen (Freiheit), d. h. auf das Ganze des Seienden gehen.

Dieses Ganze kann seinem Wesen nach nicht mehr bestimmt sein durch Verhältnisse, aus Wissen zu etwas anderem – so wäre es ja nicht das Ganze. Dieses Ganze des Seienden ist verhältnislos zu anderem, nicht relativ, und in diesem Sinne schlechthin *abgelöst* von jeglichem anderen, herausgelöst aus Relationen, weil es solches gar nicht zuläßt. Dieses schlechthin *Verhältnislose* zu anderem, das schlechthin Abgelöste heißt das *Ab-solute*.

Das Wort ist leicht irreführend, wenn man es wörtlich und nach der Weise des gemeinen Verstandes versteht als absolutes Ding. Denn mit Bezug auf diese Vorstellung muß gesagt werden: Das Abgelöste von anderem ist ja dann doch noch auf anderes bezogen, wenn auch nur in der *Weise* der Ablösung *von* ihm, und ist auf Grund dieser Bezogenheit, dieses Verhältnisses *relativ* und nicht absolut.

Solange wir in der Tat in unserem Denken das Gedachte nur immer als Ding meinen, läßt sich das Absolute nicht denken, weil es kein absolutes Ding gibt und das Absolute kein Ding sein kann. Wir werden im Verlaufe der Auslegung unserer Abhandlung hinreichend Gelegenheit haben, von der ausschließlichen Herrschaft des gemeinen Denkens uns frei zu machen und das philosophische Denken einzuüben. Es wäre freilich nur der Widersinn in der Umkehrung, wollten wir das philosophische Denken auch ausüben und ausgeübt wissen im alltäglichen Bedenken und Berechnen der Dinge. Philosophisches Denken

läßt sich nicht anwenden auf das gewöhnliche Denken, wohl aber läßt sich dieses umwenden in jenes.

Das Wissen um das Ganze muß, wenn es Wissen sein soll, Anschauung sein. Diese Anschauung des Absoluten geht jedoch auf solches, was wir nicht mit den Sinnen wahrnehmen. Diese Anschauung kann also keine sinnliche sein. Unsinnliche Erkenntnis aber hieß damals Erkenntnis durch den intellectus, intellektuelle. Unsinnliche Anschauung ist intellektuelle Anschauung. Eigentliches Wissen des Seienden im Ganzen – Philosophie – ist intellektuelle Anschauung des Absoluten. Von hier aus wandelt sich der Begriff der Vernunft; das Wort Vernunft bekommt, können wir sagen, seinen ursprünglichen Wortsinn zurück: Vernehmen, unmittelbar Erfassen; intellektuelle Anschauung ist Vernunftanschauung.

Für Kant dagegen gibt es keine Erkenntnis ohne sinnliche Anschauung; nur diejenigen Gegenstände sind erkennbar, die uns durch die Sinne gegeben werden. Aber der deutsche Idealismus hat mit Recht alsbald darauf hingewiesen, daß Kant Raum und Zeit uns gegeben sein läßt in Anschauungen, die keineswegs sinnlich sind, keine Empfindungen, sondern – wie Kant selbst sagt – »reine«, d. h. nichtsinnliche Anschauungen.

Kant hat zwar in seiner Kritik der reinen Vernunft gezeigt, daß, um Gegenstände zu erkennen, diese dem Menschen irgendwie gegeben werden müssen. Da uns aber die übersinnlichen Gegenstände, Gott, Weltganzes, Freiheit des Menschen, nicht durch Sinne gegeben werden können, sind sie nicht erkenntnismäßig wißbar. Zugegeben, dieser Kantsche Beweis sei in Ordnung –: Wer sagt dann aber, daß Gott, Weltganzes, Freiheit überhaupt »Gegenstände«, »Dinge« sind? Kant hat nur gezeigt, daß das in den Ideen Gemeinte nicht wißbar ist, *wenn* es ein Gegenstand ist und allein in der Weise des Gegenstandes durch die Naturdingerfahrung gewiß werden soll. Daß dieses in den Ideen Vorgestellte, Gemeinte »Gegenstand« sei, hat Kant nicht gezeigt. Er hat auch nicht gezeigt, daß alle Anschauung gegenständliche Anschauung sein müsse. Kant hat nur

gezeigt: Das in den Ideen Gemeinte ist nicht wißbar – unter Voraussetzung der stillschweigenden Forderung, es müßte und könnte eigentlich nur wißbar sein in einer sinnlichen Anschauung.

Wenn aber die von Kant selbst angesetzten Ideen (Gott, Welt, Mensch) nicht reine Hirngespinnste sein sollen, wie anders läßt sich ihre Wahrheit ausweisen als durch ein Wissen, das freilich wissen muß, daß es da nicht Gegenstände wissen soll, sondern solches, was ungegenständlich, aber dennoch nicht nichts ist.

Dieses ungegenständliche Wissen des Seienden im Ganzen weiß sich jetzt als das eigentliche und schlechthinnige Wissen. Was es wissen will, ist nichts anderes als das Gefüge des Seienden, das nun nicht mehr als ein Gegenstand irgendwo dem Wissen gegenübersteht, sondern das im Wissen selbst wird, welches *Werden zu sich selbst* das absolute Seiende ist. Als erste Voraussetzung für den Vollzug der intellektuellen Anschauung wird – besonders von Schelling – immer wieder betont und gefordert, sich freizumachen von der Haltung und dem Verfahren der alltäglichen Kenntnisaufnahme von Dingen. »Die Wuth, alles zu erklären, nichts nehmen zu können wie es ist, in seiner Totalität, sondern nur auseinandergezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen, ist es, was vor allem am meisten aus der Indifferenz des Denkens und Anschauens reißt, welche der eigentliche Charakter der Philosophie ist.« (Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. 1802. IV, 344)

Mit der Indifferenz, Nichtunterschiedenheit der intellektuellen Anschauung meint Schelling jenes Erfassen, wo das Denken anschauend und das Anschauen denkend ist. Die Indifferenz ist jenes, worin als dem Einen alles Unterschiedene übereinkommt (vgl. Goethes »Urphänomen«).

Die intellektuelle Anschauung . . . »ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen.

... die Pflanze in der Pflanze, das Organ im Organ und mit Einem Wort den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen, ist nur durch intellektuelle Anschauung möglich.« (a. a. O., 362)

Es ist kein Zufall, daß sich dieses Wissen verständlich zu machen sucht aus der Entsprechung zum mathematischen Wissen. In der mathematischen Erkenntnis ist das Denken (der gedachte Begriff) dem Seyn (Gegenstand) angemessen; hier kann nicht gefragt werden, ob, was im »Denken« richtig, es auch im »Seyn« sei. Entsprechend ist auch in der intellektuellen Anschauung eine absolute Einheit von Denken und Seyn. Diese Einheit, das Herausleuchten des Seyns im Denken und des Gedachten im Seyn,

»diese selbe Evidenz nun, oder die Einheit des Denkens und Seyns nicht in dieser oder jener Beziehung, sondern schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten erblicken, heißt, sich zu der Anschauung der absoluten Einheit und dadurch überhaupt zur intellektuellen Anschauung erheben.« (a. a. O., 364)

b) Rückbesinnung auf die Arbeit am »System«

Schelling zielt auf »das System der Freiheit«. Zur Klärung dieser Absicht stellten wir vier Zwischenfragen:

1. Was heißt überhaupt System? (S. 44)
2. Unter welchen Bedingungen kam es zur ersten Systembildung in der neuzeitlichen Philosophie? (S. 50)
3. Warum ist »das System« Leitruf der Philosophie des deutschen Idealismus? (S. 61)

Wir stehen bei der Beantwortung dieser dritten Frage.

Das System ist in seiner ersten Gestaltung während des 17. und 18. Jahrhunderts das mathematische Vernunftsystem. Kant hat durch die neue Besinnung auf das Wesen der Vernunft gezeigt, daß und wie die Vernunft in sich selbst »systematisch« ist.

Wenn die Philosophie nichts anderes ist als *teleologia rationis humanae*, dann bedeutet dieses, ihre innerste und eigentliche Aufgabe ist das System.

Kants philosophische Bemühung galt im letzten Jahrzehnt ausschließlich der Begründung dieses Vernunftsystems. Diese Bemühung scheiterte, nicht an äußeren Widerständen, sondern aus inneren Gründen. Die Einheit des Systems und damit dieses selbst konnte nicht begründet werden. »Ist die Einteilung Gott und die Welt zulässig?«

Die Ideen selbst, Gott, Welt, Mensch, lassen nach der Auffassung Kants keine Begründung ihrer selbst zu aus dem, was sie vorstellen. Die Ideen sind nicht ostensiv; sie zeigen das, was sie meinen, nicht unmittelbar selber vor, sondern sie sind nur ein allerdings naturnotwendiges »Vernunft-Vorspiel«. (Kritik der Urteilskraft)

Der Grund der Ideen und ihrer Einheit, d. h. der Grund des Systems ist dunkel. Der Weg zum System ist nicht gesichert. Die Wahrheit des Systems ist fraglich. Und doch – die Forderung des Systems ist unumgänglich.

Kant hat einerseits die Notwendigkeit des Systems aus dem Wesen der Vernunft erwiesen. Derselbe Kant hat andererseits aber das System in wesentlichen Schwierigkeiten zurückgelassen.

Also kommt alles auf die Systemfrage an. Die ersten philosophischen Veröffentlichungen von Fichte, Schelling, Hegel kreisen daher um die Frage nach dem System.

In welcher Richtung gehen die Bemühungen um das System im deutschen Idealismus?

Wir zeigen das an durch die veränderte Grundstellung ihrer Philosophie, und zwar am Leitfaden ihres Begriffes der Philosophie in der Abhebung gegen den Kantschen. Philosophie ist jetzt: die intellektuelle Anschauung des Absoluten.

Auch nach Kant und gerade nach seiner Forderung zielt die Philosophie auf das System, die innere Einheit der Ideen Gott, Welt, Mensch, d. h. auf das Seiende im Ganzen.

In diesem Seienden im Ganzen steht der Mensch; er weiß um dieses Ganze. Wie weit und klar, wie sicher und wie reich wir es durchschauen und wissen, ist ganz verschieden und wechselnd; aber immer und je wissen wir dabei um das Seiende im Ganzen. Wir wissen: Es ist.

Wir stehen ständig in diesem Wissen um das Seyn. Also gilt es, dieses Wissen zu klären und zu begründen, trotz, ja wegen der kritischen Schranke, die Kant aufgerichtet hat. Denn seine Kritik ist im Negativen unter die Voraussetzung gestellt, daß das Seiende im Ganzen erkennbar sein müsse im Sinne der Erfahrung oder gar nicht, und daß dieses Seiende im Ganzen demzufolge ein Gegenstand sei.

Beide Voraussetzungen sind unbegründet. Das Wissen braucht nicht sinnliche Erfahrung, und das Gewußte braucht nicht Gegenstand zu sein, sondern es ist gerade ein Wissen des Ungegenständlichen, Absoluten. Und da jedes Wissen Anschauung ist, das Absolute aber nicht sinnlich angeschaut werden kann, muß diese Anschauung des Absoluten eine unsinnliche, »intellektuelle« sein.

Mit der Forderung des Wissens im Sinne der intellektuellen Anschauung scheint der deutsche Idealismus auf den Zustand der Philosophie *vor* Kant zurückzufallen. Diese Philosophie vor ihm nannte Kant »Dogmatismus« im Unterschied zu seiner eigenen, die er mit dem Namen des »Kritizismus« belegte, die durch die Kritik der reinen Vernunft hindurchgegangen und auf solche Kritik gegründete Philosophie. Es mußte daher dem deutschen Idealismus daran gelegen sein, seine Philosophie vor einem Zusammenwerfen mit dem vorkantischen Dogmatismus zu bewahren.

Das Kennzeichen des »Dogmatismus« ist es, daß er geradehin als selbstverständlich die Wißbarkeit des Absoluten annimmt und behauptet; von dieser Behauptung, *δόγμα*, lebt er überhaupt. Genauer: Es liegt in dieser Behauptung von der selbstverständlichen Erkennbarkeit des Absoluten eine ebenso ungeprüfte Vormeinung über das Absolute selbst. Das absolute

Seiende ist das Für-sich-seiende und Von-sich-selbst-her-seiende (Substanz). Die eigentliche Substanz aber ist nach Descartes Subjekt, d. h. »Ich denke«. Das Sein Gottes ist reines Denken, *cogitare*, und muß daher auch durch das Denken erfaßbar sein.

Dieser Dogmatismus ist seit Kant nicht mehr möglich. Aber es ist seit Kant andererseits auch nicht notwendig, das Absolute aus dem menschlichen Wissen auszuschalten. Vielmehr gilt es, ein Versäumnis von Kant nachzuholen und das Wesen des Wissens des Absoluten zu bestimmen. Daher sagt Schelling:

»Wir sind nicht dadurch unterschieden vom Dogmatismus, daß wir im Absoluten, sondern daß wir im *Wissen* eine absolute Einheit des Denkens und Seyns, und dadurch ein Seyn des Absoluten im Wissen und des Wissens im Absoluten behaupten.« (a. a. O., 365)

In solchem Wissen nach der Art der intellektuellen Anschauung ist das Absolute, und solches Wissen ist *im* Absoluten.

Der Wissende hat das Absolute weder außer sich als Gegenstand, »Objekt«, noch *in* sich, als einen Gedanken im »Subjekt«, sondern absolutes Wissen ist Wissen »des« Absoluten in dem gedoppelten Sinn, daß das Absolute das Wissende und das Gewußte ist, weder nur das eine noch nur das andere, sondern sowohl das eine als auch das andere in einer ursprünglichen Einheit beider.

Der Philosoph als der Wissende ist weder auf die Dinge, Objekte, noch auf »sich«, das »Subjekt«, bezogen, sondern wissend weiß er jenes, was die Dinge als seiende und was den Menschen *als seienden umspielt* und *durchspielt* und was all dieses im Ganzen *als seiendes durchherrscht*.

»Die Erkenntniß, daß jenes außer-sich-Haben des Absoluten (und das freilich mit diesem unmittelbar vergesellschaftete bloße für-sich-Haben, also Gedanken-Seyn des letzteren) selbst nur ein Schein^b sey und zum Scheine gehöre, ist der

^b Weshalb Schein? Und woher überhaupt Schein? (vgl. Nietzsches Metaphysik)

erste entscheidende Schritt gegen allen Dogmatismus, der erste zum wahren Idealismus und zur Philosophie, die im Absoluten ist.« (a. a. O., 356)

Dies schrieb Schelling 1802, also fünf Jahre *vor* Hegels »Phänomenologie des Geistes«! Wer dieses Werk Hegels kennt, wird leicht begreifen, daß Hegels »Phänomenologie« nur eine große, in sich geschlossene Folge von Variationen zu diesem Thema ist. Diese Philosophie des deutschen Idealismus, die intellektuelle Anschauung, ist kein Hirnespinnst, sondern die wirkliche *Arbeit* des Geistes selbst an sich selbst. Kein Zufall, daß »Arbeit« ein Lieblingswort Hegels ist.

c) Geschichte als Weg des absoluten Wissens zu sich selbst

Das mathematische Vernunftsystem, in dem das Seiende im Ganzen (Gott, Welt, Mensch) begriffen werden soll, kommt erst zu der eigentlichen Voraussetzung der Möglichkeit seiner selbst, wenn das Wissen des Seyns – im Durchgang durch Kants Philosophie – sich als absolutes Wissen begreift. Die Auffassung des eigentlichen Wissens als »intellektuelle Anschauung« ist also nicht irgend eine willkürliche und, wie man meint, romantische Übersteigerung der Kantischen Philosophie, sondern ist die Herausstellung der bisher nur verborgenen innersten Voraussetzung – Sein als Subjektivität –, die im Ansatz des Systems im Sinne des mathematischen Vernunftsystems gelegen ist. Denn erst von dem Augenblick an, wo diese Vorstellung vom System als absolutem Vernunftsystem im absoluten Wissen sich selbst weiß, ist das System aus sich selbst absolut begründet, d. h. eigentlich mathematisch, seiner selbst gewiß, auf das absolute Selbstbewußtsein gegründet und alle Bereiche des Seienden durchfugend und durchherrschend. Und wo das System sich in dieser Weise als unbedingte Notwendigkeit weiß, da ist die Forderung des Systems nicht nur nichts Äußerliches mehr, sondern das Innerste und Erste und Letzte.

Erst auf diesem Standort des absoluten Wissens wird es möglich, aber auch notwendig, die bisherigen Stufen der Systembildung in ihrer bedingten und bedingenden Rolle zu begreifen; jetzt kommt es dazu, den Systemgedanken nach Vorformen und Übergangsformen, alle ausgerichtet auf das absolute System, in der ganzen Geschichte der abendländischen Philosophie aufzusuchen. Jetzt erst kommt eine innere Gliederung in die Geschichte der Philosophie selbst und eine Kennzeichnung ihrer Hauptzeitalter im Hinblick auf ihren Systemcharakter. Bis dahin war die Geschichte des Geistes, mehr oder minder grob gefaßt, eine Abfolge von Meinungsäußerungen einzelner Denker, jetzt wird die Geschichte des Denkens und Wissens in einem eigenen Bewegungsgesetz erkannt und als das innerste der Geschichte selbst begriffen. Und die Denker des deutschen Idealismus wissen sich selbst als notwendige Epochen in der Geschichte des absoluten Geistes.

Erst seit der Philosophie des deutschen Idealismus gibt es eine *Geschichte* der Philosophie derart, daß die Geschichte selbst ein Weg des absoluten Wissens zu sich selbst wird. Geschichte ist jetzt nicht mehr das Vergangene, das man hinter sich gebracht und abgelegt hat, sondern ist die ständige Werdeform des Geistes selbst. Dies ist die große Entdeckung dieses Zeitalters. Im deutschen Idealismus wird überhaupt die Geschichte erstmals metaphysisch begriffen. Bis dahin ist sie etwas Unvermeidliches und Unverständliches, eine Last oder ein Wunder, ein Irrtum oder eine zweckmäßige Einrichtung, ein Hexentanz oder eine Lehrmeisterin für »das Leben«, aber immer nur solches, was man sich je gerade aus der täglichen Erfahrung und ihren Absichten zurechtdeutet.

§ 6. Zur Selbigkeit von Seyn und Gefüge.
 Die Freiheitsabhandlung
 als eine ursprüngliche Theologie des Seyns

a) Philosophie als Onto-theo-logie. Der Zusammenhang der Frage nach dem Seienden im Ganzen (»Theologie«) mit der Frage nach dem Seienden als solchen (Ontologie). Gott (Grund alles Seyns) als die leitende Idee des Systems überhaupt

»Das System« ist den Denkern des deutschen Idealismus kein Rahmen für Wissensstoff, ist ihnen keine »schriftstellerische Aufgabe«, ist ihnen nicht Besitz und Gemächte eines Einzelnen, es ist auch nicht nur ein »heuristischer« Notbehelf – das System ist das Ganze des Seyns im Ganzen seiner Wahrheit und deren Geschichte. Von hier aus können wir einigermaßen abschätzen, welcher Aufruhr in die Bemühung um das System kommen mußte, als die Frage nach dem System der Freiheit lebendig wurde, als die Frage gestellt wurde, ob nicht die Freiheit, das in gewissem Sinne Grundlose und jeden Zusammenhang jeweils Durchbrechende, ob nicht dieses selbst überhaupt die Mitte des Systems sein müßte und wie es dergleichen sein könne. Wer sieht nicht, daß diese Frage in sich schon auf eine Leugnung des Systems hinausläuft? Wer sieht nicht, daß, wenn trotzdem das System festgehalten wird, vor allen weiteren Schritten ausgemacht werden muß, ob und inwiefern dergleichen wie das »System der Freiheit« überhaupt einen Sinn hat, innerlich möglich ist? Es gilt jetzt nachzusehen, wie Schelling diese innere Möglichkeit des Systems der Freiheit in der Einleitung zu seiner Abhandlung durchprüft, und es gilt zunächst, zu verfolgen, was er in der allgemeinen Einleitung dieser Einleitung mit Bezug auf das System zur Sprache bringt.

Damit stehen wir bei unserer vierten Vorbereitungsfrage (s. o. S. 44) und zugleich wieder im Gedankengang der Abhandlung (VII, 336-338) selbst.

Was in den vorigen drei Punkten verhandelt wurde, kann uns jetzt das Verständnis des Folgenden erleichtern und vor allem die Richtung des Schellingschen Fragens einleuchtender machen.

Der bisherige Gedankengang war dieser: Die menschliche Freiheit ist eine Tatsache. Die Begriffsbestimmung dieser Tatsache ist angewiesen auf die Begründung des Begriffes aus dem System. Beides, Begriffsumgrenzung und systematische Bestimmung, ist eines, zumal dann, wenn die Freiheit »einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems« ist.^a Aber nun zeigen sich gerade hier Schwierigkeiten. Ein System der Freiheit scheint von beiden Seiten her unmöglich. Es sind zwei Grundschwierigkeiten. 1. Entweder wird das System festgehalten, dann muß die Freiheit aufgegeben werden. Oder 2.: Es wird die Freiheit festgehalten, dann bedeutet das: Verzicht auf das System. Die erste Schwierigkeit, die Berufung auf das System gegen die Freiheit, wird von Schelling zunächst damit zurückgeschoben, daß er sagt, solange nicht ausgemacht sei, was »System« heißen solle, sei der Einwand grundlos. Die Erörterung der zweiten Schwierigkeit setzt ein mit:

»Oder ist dieses die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daß, da die individuelle Freiheit doch auf irgendeine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgendein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden sein muß, mit dem die Freiheit zusammenbesteht.«

Das »Entweder«, dem dieses »Oder« entspricht, ist nicht wörtlich angeführt, aber der Sache nach in der Nennung der ersten Schwierigkeit gemeint.

Die zweite Schwierigkeit geht umgekehrt vom Begriff der Freiheit aus. Wenn dieser festgehalten werde, müsse das Sy-

^a oder gar nach der »Vorrede« von 1809 »der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit der innerste Mittelpunkt der Philosophie«.

stem aufgegeben werden. Diesen Einwand erörtert Schelling ausführlicher. Warum? Weil er sich auf die Tatsache der Freiheit stützt. Denn es möchte scheinen, daß wir zwar von der Forderung des Systems unter Umständen ablassen und das System darangeben können, nicht aber die Freiheit und ihre Tatsächlichkeit. Wenn also die Freiheit festgehalten wird, kann dann nicht und muß dann nicht das System, und zwar »überhaupt und an sich« geleugnet werden? Das System kann nicht geleugnet werden, da es mit der Setzung der Tatsache der menschlichen Freiheit des einzelnen selbst notwendig gesetzt ist. Wieso? Wenn die Freiheit des einzelnen wirklich besteht, dann heißt das doch, sie besteht in irgendeiner Weise mit dem Weltganzen zusammen. Und eben dieses seinsmäßige Zusammenbestehen, *ὁυστασις*, meint der Begriff und schon das Wort System.

Sofern irgendwie einzelnes Seiendes besteht, muß ein System sein. Denn ein Einzelnes, für-sich-Bestehendes, ist solches, was sich gegen anderes absetzt und dabei doch dieses *mit*setzt. Irgendein System *muß* sein, so können wir den Gedanken ins Grundsätzliche wenden, wenn überhaupt irgendwelches für sich Seiende ist. Das System »überhaupt und an sich« läßt sich gar nicht leugnen, sofern überhaupt Seiendes gesetzt ist. Wo Seiendes, da Gefüge und Fügung.^b

Wir sehen hier schon deutlich die Selbigkeit von Seyn und Gefüge hindurchscheinen. Sofern wir »Seyn« überhaupt verstehen, meinen wir dabei so etwas wie Gefüge und Fügung. Schon der älteste uns überlieferte Spruch der abendländischen Philosophie, der des Anaximander, spricht von der *δίκη* und *ἀδικία*, dem Fug und Unfug des Seyns, wobei wir hier alle moralischen und rechtlichen und gar christlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Unrecht fernzuhalten haben.

Wenn aber das System überhaupt nicht zu leugnen ist, weil zum Wesen des Seienden selbst gehörig, dann muß es zum

^b Inwiefern? Seiendes hier schon in der Seiendheit der Subjektivität.

mindesten, weil da zuerst, im Grunde alles Seyns, im »Urwesen«, in Gott vorhanden sein.

Damit scheint jedoch eine »theologische« Wendung in den Gedanken des Systems zu kommen. Allein wir werden uns jetzt – nach dem über die Entstehung des Systems in der Neuzeit Gesagten – darüber nicht wundern. Gott ist die leitende Idee des Systems überhaupt. Wenn aber hier von »theologisch« und »Theologie« gesprochen wird, dann ist daran zu erinnern, daß Wort und Begriff »Theologie« nicht zuerst erwachsen ist im Rahmen und zu Diensten eines kirchlichen Glaubenssystems, sondern innerhalb der Philosophie^c. Das Wort *θεολογία* ist uns verhältnismäßig spät bezeugt, zum ersten Mal bei Platon = *μυθολογία* (*Politeia* 379a); im Neuen Testament kommt dieses Wort gar nicht vor.

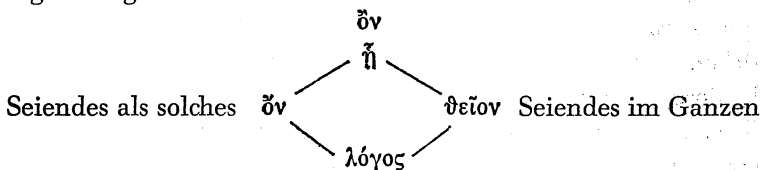
Jede Philosophie als Metaphysik ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (*λόγος*) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d. h. der Ursache) des Seyns fragt und dieser Grund *θεός*, Gott, genannt wird. Auch Nietzsches Philosophie z. B., darin ein wesentlicher Satz lautet »Gott ist tot«, ist eben gemäß diesem Satz »Theologie«. Man darf die in der Philosophie liegende Theologie aber niemals abschätzen nach irgendeiner dogmatisch kirchlichen, d. h. man darf insbesondere nicht meinen, die philosophische Theologie sei nur die vernunftmäßige aufklärerische Form einer kirchlichen. Die neuerdings oft gehörte Behauptung, die neuzeitliche Philosophie sei lediglich eine Verweltlichung der christlichen Theologie, ist nur sehr bedingt wahr und auch in der Einschränkung nur hinsichtlich der Übernahme der Seinsbereiche. Wahr ist vielmehr umgekehrt, daß die christliche Theologie die Verchristlichung einer außerchristlichen Philosophie ist und daß nur deshalb diese christliche Theologie auch wieder verweltlicht werden konnte. Alle Glaubenstheologie ist nur auf Grund der Philosophie möglich, auch dann, wenn sie die Philosophie als

^c und zwar in einem wesentlichen Augenblick (Beginn der Ausbildung des Wesensgefüges der Metaphysik – Aristoteles).

Teufelswerk zurückweist. Im übrigen ist mit solchen Schlagsätzen wie: »Philosophie ist verweltlichte Theologie« und »Theologie ist angewandte Philosophie« wenig gesagt. Sie bedürfen, um etwas Wahres zu sagen, so vieler Einschränkungen, daß man solche Sätze lieber nicht sagt.

An dieser Stelle der Abhandlung, wo zum ersten Mal der Begriff des »göttlichen Verstandes« auftaucht und das Urwesen genannt wird, war es geboten, auf den ursprünglich zur Philosophie gehörigen Begriff der Theologie hinzuweisen – um so mehr, als die Freiheitsabhandlung sich wesentlich im Bereich dieser ursprünglichen Theologie des Seyns bewegt. Theologie besagt hier, um es zu wiederholen, Fragen nach dem Seienden im Ganzen. Diese Frage nach dem Seienden im Ganzen, die theologische, kann nicht gefragt werden ohne die Frage nach dem Seienden als solchem, nach dem Wesen des Seins überhaupt. Das ist die Frage nach dem $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$, »Ontologie«.

Das Fragen der Philosophie ist immer und in sich beides, ontologisch und theo-logisch, im ganz weiten Sinne. Philosophie ist *Ontotheologie*. Je ursprünglicher sie beides in einem ist, um so eigentlicher ist sie Philosophie. Und die Schellingsche Abhandlung ist deshalb eines der tiefsten Werke der Philosophie, weil sie in einem einzigartigen Sinne ontologisch und theologisch zugleich ist.



Wir fassen zusammen:

Es galt, die Zwischenfrage über »das System«, seine Entstehung und Entfaltung bis zum deutschen Idealismus zu kennzeichnen.

Das geschah durch Abhebung der Philosophiebegriffe bei Kant und im deutschen Idealismus. Was der deutsche Idealismus als Philosophie begreift, das ist nur der in einer Richtung

zu Ende gedachte Kantsche Begriff. »Zu Ende denken« heißt *nicht*: Fehlendes nur anfügen, sondern von Grund aus und ursprünglicher ein vorgezeichnetes Ganzes in seiner Vorzeichnung erkennen und fassen.

Das Wissen »des« Absoluten ist doppeldeutig.

Das Absolute ist weder »Objekt« noch »Subjekt«.

Das absolute Wissen, worin das Seyn zu sich selbst kommt, ist das eigentliche Wissen.

Die Geschichte selbst wird ein Weg des absoluten Wissens zu sich selbst.

Die Geschichte wird hier erstmals metaphysisch begriffen.

Die zwiefache Schwierigkeit im System der Freiheit wurde angedeutet. Ihre mögliche Lösung sucht Schelling durch den Hinweis anzuzeigen, daß »irgendein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden sein muß, mit dem die Freiheit zusammenbesteht«.

- b) Über die Erkennbarkeit eines Systems im göttlichen Urwesen. Prinzip: durch den Gott in uns den Gott außer uns erkennen

Wir kehren zum Gedankengang zurück. Wenn die Freiheit des Menschen, und d. h. je des einzelnen Menschen, besteht, dann ist mit diesem Bestehen schon solches gesetzt, worin und wogegen das Einzelne sich vereinzelt, womit es zusammenbesteht im Ganzen des Seyns: ein System überhaupt. Zum mindesten muß das System im Urwesen und Grund des Seyns liegen, ganz abgesehen davon, wie sich dieser Grund des Seyns zum Seienden im Ganzen verhält. Aber kaum ist so die Unumgänglichkeit des Systems gesichert, da melden sich neue Schwierigkeiten. Schelling nennt und bespricht deren zwei:

1. Man kann das System im Urwesen zugeben, aber sagen, es sei für die menschliche Erkenntnis unzugänglich, und das besagt soviel wie: Es gibt »für uns« kein System.

2. Man kann – in einem verkürzten Verfahren – einfach »das System« auch im Willen und Verstand des Urwesens leugnen. Was sagt Schelling zu 1.?

»Im allgemeinen behaupten, daß dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch sein kann. Es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntnis anzuwenden, was Sextus in bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Übung in der Philosophie hat, fremd sein müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, daß es eine ganz alte Lehre sei, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sei), werde verstehen, daß der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntnis behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife. (Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283, ed. Fabric.) Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntnis zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unleben-dig ist.« (337)

So, wie die Behauptung, das System als solches schließe die Freiheit aus, nichts sagt, wenn nicht ausgemacht ist, was da »System« heißt, ebenso bleibt die Behauptung, das System in Gott sei menschlicher »Einsicht« unzugänglich, eine eitle und leere Behauptung, solange nicht geklärt wird, was da »Einsicht« und »Erkenntnis« bedeuten sollen. Die Frage nach dem

Wesen der menschlichen Erkenntnis läßt sich aber nach Schelling nur auf *dem* Wege beantworten, daß »das Prinzip« bestimmt wird, »mit welchem der Mensch überhaupt erkennt«. Was heißt das?

Wie kann und warum muß menschliche Erkenntnis ein Prinzip haben? Wie läßt sich dieses Prinzip bestimmen? Erkennen ist eine Weise, wie Wahrheit entfaltet und angeeignet wird. Die Verwahrung der Wahrheit nennen wir das Wissen; aber nicht jedes Wissen entspringt aus dem Erkennen; und erst recht nicht ist jedes Erkennen wissenschaftliche Erkenntnis. Wir sagen daher, Erkennen ist *eine* Weise, wie Wahrheit entfaltet und angeeignet wird. Wahrheit ist die Offenbarkeit des Seienden selbst. Gemäß dem Zusammenhang beschränken wir uns auf die Wahrheitsaneignung im Sinne der Erkenntnis. Mit der Bestimmung: Wahrheit ist Offenbarkeit des Seienden, wird aber schon gesagt: Je nach der Art des Seienden – entsprechend seinem Sein – ist auch die Wahrheit und demzufolge die Wahrheitsaneignung eine verschiedene. Die *Art* der Wahrheit (Offenbarkeit des Seienden) hängt aber nicht nur von dem jeweils offenbaren Seienden selbst ab. Darauf ist jetzt nicht einzugehen. Entfaltung der Offenbarkeit des Seienden ist überhaupt nur dann möglich, wenn der Mensch zum Seienden in einem Verhältnis steht, und zwar muß dieses Verhältnis der Menschen zu dem Seienden, das er selbst *nicht* ist, je nach der Seinsart des Seienden wieder ein verschiedenes sein. Dieses Verhältnis des Menschen zum Seienden muß andererseits für das eigene Seyn des Menschen selbst etwas Wesentliches ausmachen, wenn anders die Entfaltung der Wahrheit und deren Bewahrung für ihn nichts Beliebiges darstellt, wenn anders das Erkennen und Wissen zum Wesen des menschlichen Daseins gehören. Das Verhältnis des Menschen zum Seienden ist nicht die Folge seiner Erkenntnisse, sondern umgekehrt der bestimmende Grund der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt. Dieser Grund ist eigentlich dasjenige, worin Erkenntnis gründet, woraus sie aufwächst, wobei sie »anfängt«, das Prinzip, der Bestimmungsgrund.

Die Art, wie der Mensch erkennt, und die Entscheidung darüber, was er für Erkenntnis hält, und die Rangordnung der verschiedenen Erkenntnisarten, all das bestimmt sich erst aus dem, wie der Bestimmungsgrund der Erkenntnis, das Prinzip, selbst bestimmt wird, wie im voraus das Verhältnis des Menschen zum Seienden angesetzt ist. In diesem Grundverhältnis liegt beschlossen, wie der Mensch als seiender zum Seienden im Ganzen steht, wie die Verschiedenheit und Einstimmigkeit, wie der Streit und der Einklang des Seyns, das er nicht ist, und des Seyns, das er selbst ist, sich bestimmen. Schelling sagt: »Es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt.« (S. 337) Nach unserer Erläuterung heißt das: Es kommt auf die Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden an, darauf, daß dieses Verhältnis überhaupt genannt, *als* Grund der Möglichkeit der Erkenntnis angenommen und *eigens* übernommen werde. Mit dieser Fassung des Prinzips der Erkenntnis, des Wissens und der Wahrheit überhaupt und mit der hiernach ausgerichteten Fassung der Aufgabe einer Bestimmung des Erkenntnisprinzips im besonderen gehen wir der Form nach allerdings schon über Schelling und die ganze bisherige Behandlung dieser Aufgabe hinaus. (Die Gründung des Da-seins). Prinzip der Erkenntnis meint allgemein: der bestimmende Grund für die Möglichkeit und Art des im Erkennen liegenden Bezugs des Menschen zum Seienden. Der bestimmende Grund, das Prinzip, kann nur solches sein, was diesen Bezug von Grund aus trägt und regelt.

Schelling selbst entwickelt an dieser Stelle die Frage nach dem Prinzip der Erkenntnis gar nicht als Frage; an dieser Stelle nicht, wohl aber im Kernstück der folgenden Abhandlung, wenngleich auch hier wiederum nicht ausdrücklich, aber doch so, daß wir das dort Gesagte in einen inneren Zusammenhang bringen können mit der jetzt berührten Angabe des Prinzips menschlicher Erkenntnis. Schelling muß nämlich im Kernstück der Abhandlung über die *menschliche* Freiheit von dem han-

deln, *was* der Mensch im Verhältnis zum Seienden im Ganzen *ist*, welches dieses Verhältnis ist und was dieses Verhältnis *eines* der Seienden im Ganzen für das Seiende besagt. Es sei jetzt nur auf eine spätere Stelle der Abhandlung vorgedeutet. Schelling sagt:

»Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen^d ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur^e faßte.« (363)

Diese Stelle verstehen, heißt die ganze Abhandlung begreifen. Aber dieses Begreifen besagt: an das Unbegreifliche stoßen. Das Unbegreifliche ist aber nicht als eine wirre Dämmerung und verfließende Verwirrung zu verstehen, sondern als klare Schranke und Verhüllung. Das Unerklärbare hat nur *der* wirklich, der ganz im Klaren steht; nicht aber der Wirrkopf und jener, der aus dem »Irrationalen« ein Prinzip und einen Zufluchtsort macht, bevor er das Rationale begriffen und durch dieses selbst an die Grenzen getrieben ist.

Im Sinne der vorbereitenden Darlegung der Einleitung begnügt sich Schelling, statt die Frage nach dem Erkenntnisprinzip aufzurollen, damit, dieses Prinzip lediglich zu nennen. Und er nennt es mit Berufung auf »eine ganz alte Lehre« (ἀρχαῖον ὅλως τὸ δόγμα). Sie lautet kurz: τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι, durch Gleiches wird Gleiches erkannt. Schelling führt dabei eine Stelle aus Sextus (Empiricus) an (um 150 n. Chr.); er gehört der philosophischen Richtung des späteren Skeptizismus an und hat sich in diesem Sinne mit den früheren dogmatischen Philosophen auseinandergesetzt und dabei viele Stellen aus

^d [d. h. das Menschsein als solches]

^e [und Allheit des Seienden?]

deren Schriften angeführt. Da uns diese Schriften, besonders die der ältesten griechischen Philosophen, verloren sind, bleiben die wesentlich jüngeren kritischen Schriften des Sextus eine wertvolle Fundgrube und Quelle für die Überlieferungsgeschichte. Aber auch in sich sind die Schriften von Bedeutung und längst nicht so ausgewertet, wie sie es verdienen.

Unter diesen Schriften findet sich eine mit dem Titel Πρὸς μαθηματικούς, Gegen die Mathematiker; das Wort hat hier noch die ursprüngliche Bedeutung: μάθημα, das Lehr- und Lernbare. Mathematiker sind diejenigen, die die Grundlehren lehren, die Anfangsgründe aller Kenntnisse und des Wissens: die Grammatiker, Rhetoren, die Lehrer von Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, von all dem, was auch im Mittelalter noch als die septem artes liberales, die sieben freien Künste, bekannt war. Kunst, ars, τέχνη hat nichts mit unserem Begriff von »Kunst« zu tun, sondern bedeutet Erkenntnis und Wissen, und zwar jenes, das notwendig ist, um sich überhaupt und zunächst in den Dingen auszukennen und sich zurechtzufinden. Die Mathematiker sind die Lehrer der Grundschule; sie neigen alle dazu, je gerade das, was sie lehren, als das einzige und zuerst Wesentliche auszugeben; sie sind von Haus aus Dogmatiker. Sie beanspruchen, alles zu können, und verwischen so auch die Grenzen zwischen allem. Ihnen gegenüber bedarf es der Skepsis. (Nachsehen, auf die Grenzen sehen; Skeptiker sind für uns solche, die zweifeln, nur um zu zweifeln; eigentlich aber sind sie die Prüfenden.) In der Schrift des Skeptikers Sextus »Gegen die Mathematiker« steht u. a. eine Abhandlung »Gegen die Grammatiker«. Aus dieser Abhandlung Πρὸς γραμματικούς führt Schelling die Stelle an und gibt in seinem Text eine wörtliche Übersetzung.

Auf die Stelle bei Sextus und ihren Zusammenhang kann hier nicht weiter eingegangen werden (vgl. Πρὸς λογικούς lib. VII, 388/9, ed. Fabricius 1718), es trüge auch zur Aufhellung unserer Frage nichts bei. Der Gedankengang ist der: Sextus zeigt, daß der Grammatiker nicht πάνσοφος sei, nicht von allem

eine entsprechende Sachkenntnis haben könne. Zwar bezieht sich der Gegenstand des Grammatikers, die Wörter, in gewisser Weise auf *alles* Seiende, sofern dieses durch Worte ausgesprochen wird. Aber eben dieses Seiende im Ganzen, worauf sich die Sprache bezieht, ist nicht ausschließlich durch Sprache und als Sprache im grammatikalischen Sinne wißbar. Der Grammatiker kann daher nicht als Philosoph gelten, denn er ist außerstande, auf das Ganze des Seienden zu denken, d. h. mit seinen grammatischen Erkenntnismaßstäben den Grundsatz aller Erkenntnis überhaupt zu begreifen, geschweige denn zu ersetzen. Als oberstes Erkenntnisprinzip gilt: τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γινώσκεισθαι. Durch Gleiches (nur) wird Gleiches erkannt. Wenn nun in der Philosophie Gegenstand der Erkenntnis das Seiende im Ganzen ist und so *der Grund* des Seienden, τὸ θεῖον, dann muß auch der Philosoph als Erkennender in dem stehen, das gleich ist mit dem, was er da erkennt: τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ τὸν ἐκτὸς καταλαμβάνειν, »mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreifen«. (a. a. O., 284) Eine Erkenntnis mit solchem »Prinzip«, kurz, »eine solche Erkenntnis« ist, vom Standort des Grammatikers aus gesehen und mit den Maßstäben des ἰδιώτης, des Unwissenden, ausgemessen, »Prahlerci und Überheblichkeit«.

Der Grammatiker ist, wie jeder, der sich auf sein Fach versteift, in einem doppelten Sinne blind. Erstens vermag er mit seinen Maßstäben überhaupt nicht das allgemeine Erkenntnisprinzip (Gleiches durch Gleiches) zu verstehen. Zweitens und demzufolge kann er auch nicht verstehen, warum eine andere Erkenntnisart als die seine ein abgewandeltes Prinzip haben kann, ja muß. So denkt etwa der Physiker oft und leicht, das, was der Kunsthistoriker treibe, sei eine schöne Spielerei, aber nicht »Wissenschaft«. Und umgekehrt denkt der, der es mit Dichtwerken und Schriften der Völker zu tun hat: Was Physiker und Chemiker treiben, ist eigentlich nur Herstellung von Flugzeugen und Gasbomben, aber kein wesentliches Wissen. Keiner versteht den anderen, weil keiner mit dem anderen imstande ist, auf einen ursprünglicheren Boden zu kommen,

wo sie aus dem Grundprinzip die Art und Notwendigkeit der Abwandlung ihres je eigenen Prinzips begreifen. Keiner versteht den anderen aus seinem Prinzip, weil keiner überhaupt imstande ist, zu wissen, was ein Prinzip sei. Schelling verfolgt die Geschichte des Prinzips nicht weiter und führt nur an, was Sextus sagt. Auch dieser bezieht sich zuletzt auf Empedokles, aus dem er folgende Verse anführt (a. a. O., 284; Diels Frg. 109):

γαίηι μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον,
στοργῇν δὲ στοργῇ, νείκος δέ τε νείκει λυγρῶι.

»Durch Erde denn die Erde erblicken wir, durch
Wasser aber das Wasser,
Durch Luft aber die göttliche Luft, durch Feuer
endlich das zerstörerische Feuer,
Liebe aber durch Liebe, den Streit jedoch durch
elenden Streit.«

Man erinnert sich hier zugleich an das platonisch-plotinische:
οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος.
»Nicht nämlich vermöchte das Auge die Sonne zu sehen, wäre
es nicht selbst »sonnig«.« In der Einleitung zu seiner Farben-
lehre (1810) hat Goethe ausdrücklich an das alte Prinzip der
Erkenntnis erinnert und dieses in die bekannten Verse ge-
bracht:

»Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?«

Wir kehren zum Schellingschen Gedankengang zurück. Das System überhaupt läßt sich nicht leugnen; wohl aber kann gesagt werden, es sei nur im göttlichen Verstande, worauf die Entgegnung einfällt, dieses sei unzugänglich für menschliche Erkenntnis. Aber solches sagen heißt nichts sagen, solange

nicht festgelegt ist, welche Erkenntnis gemeint wird und nach welchem Prinzip sie bestimmt werden soll. Mit dieser Zurückweisung dieses Einwandes will Schelling aber offenbar mehr. Er will das Prinzip ausdrücklich nennen, das in seiner philosophischen Abhandlung ins Spiel kommen soll: Durch den Gott in uns wird der Gott außer uns erkannt. Wie weit Schelling dieses Prinzip eigens für die Philosophie begründet und wie weit er vor allem das allgemeinere und zugrundeliegende Prinzip »durch Gleiches nur wird Gleiches erkannt« erörtert und erörtern kann, werden wir sehen.

In der Abhebung gegen Kants Begriff der Philosophie wurde die philosophische Erkenntnisart im Sinne des deutschen Idealismus nach dessen Bezeichnung »die intellektuelle Anschauung des Absoluten« genannt. Wir können jetzt diese Fassung der philosophischen Erkenntnis mit dem *Prinzip* der philosophischen Erkenntnis zusammenbringen, indem wir sagen: Wir wissen nur, was wir anschauen. Wir schauen nur an, was wir sind; wir sind nur das, dem wir zugehören. (Diese Zugehörigkeit aber *ist* nur, indem wir sie bezeugen. Diese Bezeugung aber geschieht nur als *Da-sein*.) Sieht man die philosophische Erkenntnis aus dem Blickstand des alltäglichen Kennens und Verrechnens, dann gilt von der Philosophie: Wer in ihr und ihr gemäß erkennen will, muß »in den Gott zurücktreten«. Das bloße nichts-als-Kennen ist kein Wissen. »Die Wissenschaft«, d. h. die Philosophie, kann nicht nach irgendeiner abgezogenen und unlebendigen Erkenntnisart, und sei sie noch so nützlich, bemessen werden.

»Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntnis zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist.« (337)

Mit der bloß behauptenden Berufung auf die Unerkennbarkeit des göttlichen Urwesens wird man die Ansetzung des Systems in Gott nicht schon erschüttern.

Es bleibt allerdings noch ein zweiter Ausweg:

»Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sei. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zuschanden wird. So mußte die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten geriet.«
(337/8)

Schelling führt für die Leugnung des Systems im göttlichen Urwesen, und damit des Systems überhaupt, die Fichtesche Lehre an. Dieser Hinweis auf Fichte ist in dieser Form zu allgemein und unvollständig, um die Frage nach dem System in Fichtes Philosophie, vor allem in ihren verschiedenen Wandlungen, zu erschöpfen. Schelling hat sich freilich oft genug mit Fichte auseinandergesetzt¹. Worauf Schelling hinweisen will und auch mit Recht hinweisen darf, ist dieses: Bei Fichte wird sowohl die Bestimmung der Freiheit wie die der Vernunftseinheit durch Machtsprüche in eine bestimmte Bahn gedrängt; was man zu verneinen glaubte, kehrte in anderer Form, nur versteckt und unbegründet, wieder. Das unendliche Handeln der Sittlichkeit sollte das Ich als Tathandlung zum obersten Prinzip machen; aber zugleich wird diese Ausschaltung jeder anderen Ordnung wieder zur Ansetzung der *sittlichen* Weltordnung als der Seinsordnung schlechthin. Wir können hier

¹ Vgl. Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. 1796/97. I, 343 ff.; Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. 1806. VII, 1 ff.

das Verhältnis der Schellingschen und Fichteschen Lehre um so mehr übergehen, als Schellings Freiheitsabhandlung sich auf einem Boden bewegt, der gerade Fichte ganz fremd ist. In anderer Hinsicht, nämlich für die Ausbildung des anfänglichen Schellingschen Systems, ist Fichte, vor allem als negativer Anstoß, als solches, wovon Schelling sich abstieß, von wesentlicher Bedeutung.

*§ 7. Die Forderung nach neuen Prinzipien für die Systemfrage.
Die höhere Gegensatzformel von Notwendigkeit und Freiheit*

a) Die Frage nach System und Freiheit
als Zustand der Philosophie

Schelling schließt die Einleitung zu seiner Einleitung mit drei wichtigen Feststellungen:

1. Für die Unverträglichkeit der Freiheit mit dem System lassen sich zwar aus der bisherigen Philosophie gewisse Gründe anführen. Aber diese geschichtlichen Hinweise bringen, für sich genommen, die Frage nach der Möglichkeit und dem Wesen des Systems der Freiheit nicht von der Stelle. Das kann nur erreicht werden, wenn die Frage der Vereinbarkeit von System und Freiheit *aus der Sache selbst* entwickelt und so ein Boden für ihre Entscheidung gewonnen wird. Dann bekommt auch die geschichtliche Erinnerung erst ihre antreibende Kraft und ihr inneres Recht.

2. Die in Rede stehende Aufgabe^a, die Ergründung des Zusammenhangs der Freiheit mit dem Weltganzen, ist der ursprüngliche Anstoß zur Philosophie überhaupt, ihr verborgener Grund. Die Frage nach dem System der Freiheit ist nicht nur ein »Gegenstand« der Philosophie, sie ist auch nicht nur der ei-

^a Im Folgenden ist gemäß der Absicht der Auslegung nicht klar geschieden: das Denken der Metaphysik der unbedingten Subjektivität als Onto-theo-teleologie und das Erdenken der Wahrheit des Seyns.

gentliche und umfassende Gegenstand, sondern sie ist zuvor und im Grunde und zuletzt der *Zustand* der Philosophie, der offene Gegensatz, *in* dem sie steht und den sie immer wieder *zustand* bringt. Die Philosophie ist als ein höchstes Wollen des Geistes *in sich* ein Übersichhinauswollen, ein Sichstoßen an den Schranken des Seienden, die sie übersteigt, indem sie das Seiende überfragt durch die Frage nach dem Seyn selbst. Mit der Wahrheit über das Seyn will die Philosophie ins Freie und bleibt doch gebunden in die Notwendigkeit des Seienden. Die Philosophie ist in sich ein *Widerstreit zwischen Notwendigkeit und Freiheit*. Und sofern zur Philosophie als höchstem Wissen gehört, sich selbst zu wissen, wird sie selbst diesen Widerstreit und damit die Frage des Systems der Freiheit aus sich hervortreiben.

Das Denken des Denkers ist so wenig wie das Dichten des Dichters nur der Ablauf von »Erlebnissen« in einem vereinzelt Menschen, bei welchem Vorgang dann gewisse Ergebnisse (Werke) abfallen; das Denken und Dichten ist, wo es wesentlich ist, ein *Weltvorgang*, und das wiederum nicht nur in dem Sinne, daß innerhalb der Welt etwas vor sich geht, was für die Welt Bedeutung hat, sondern ein Vorgang, in dem und durch den die Welt selbst in ihren jeweiligen Ursprüngen neu entspringt und als Welt waltet. Die Philosophie kann niemals dadurch gerechtfertigt werden, daß sie einen Bereich des Wißbaren, irgendeinen Bezirk oder gar alle belegt und bearbeitet und davon Wißbares liefert, sondern nur dadurch, daß sie jeweils das Wesen der Wahrheit des Wißbaren und Erschließbaren überhaupt ursprünglicher eröffnet und dem Verhältnis zum Seienden überhaupt neue Bahn und neuen Gesichtskreis gibt. Die Philosophie entspringt, *wenn* sie entspringt, einem Grundgesetz des Seyns selbst. Dieses will Schelling hier sagen: Wir philosophieren nicht »über« Notwendigkeit und Freiheit, sondern die Philosophie ist das lebendigste »Und«, der einigende Widerstreit zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Er »sagt« das nicht nur, sondern *er handelt* so in der Abhandlung.

3. Und zuletzt weist Schelling darauf hin, daß der Verzicht

darauf, die Möglichkeit des Systems wahrhaft durchzudenken, ein Ausweichen vor der Sache ist. Angesichts der Undurchdringlichkeit des Wesens der Freiheit hat ja die Berufung auf das Unbegreifliche den Schein für sich, als sei *sie* das wahre Verhältnis zur Sache. Aber diese Anrufung des Irrationalen bleibt immer eine feige Flucht, solange nicht das Zurückweichen bedingt und gefordert ist durch das wirkliche Nichtmehrdurchkommen auf dem Wege des Begriffs; erst auf Grund der höchsten Anstrengung des Begriffes und des Fragens bekommt das Eingeständnis des Nichtwissens sein Recht. Anderenfalls wäre die umgekehrte Berufung darauf, daß widerstandslos alles nach derselben Regel erklärbar sei, ebenso berechtigt wie das Ausweichen in das Irrationale. Kurz: Beide Verhaltens- und Verfahrensweisen drücken sich an der eigentlichen Aufgabe und Schwierigkeit vorbei. Diese liegt darin: erst überhaupt den rechten Boden zu finden und sicherzustellen, auf dem der Streit zwischen Notwendigkeit und Freiheit als ein wirklicher begriffen, entwickelt und ertragen werden kann.

Was in diesen drei Punkten verschärft herausgehoben wurde, ist bei Schelling nur allgemein und ganz unauffällig angedeutet. Das ist oft sein Stil; nur selten treffen wir jenes Eigentümliche des Hegelschen Stils, wo alles herausgetrieben ist in das Harte und Herrische einer eigenwilligen Prägung, deren Grund freilich nicht die Sucht nach dem Besonderen ist, sondern die innere Notwendigkeit einer eigenen Art zu sehen und zu wissen. Diese fehlt Schelling nicht ganz, im Gegenteil; aber er ist zugleich bestrebt, sein Wissen in dieser unverbindlichen Verbindlichkeit darzustellen. Er erinnert darin an Goethe. Daher muß und kann die Auslegung bei ihm oft übersteigern, ohne Gefahr zu laufen, willkürlich hineinzudeuten.

»Es scheint daher, daß, so viel auch für jene Behauptung von dem bloß historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läßt – (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntnis selbst geschöpfte Gründe haben wir

nirgend gefunden) – der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer notwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Wert sein würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntnis von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Notwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder anderen Seite eine Ursache zum Triumph wäre. « (338)

Daß es Schelling an unsrer Stelle des Übergangs zur eigentlichen Einleitung auf Entscheidendes ankommt, dafür gibt es einen untrüglichen Beleg.

Schelling nennt an unsrer Stelle den Gegensatz von System und Freiheit, dessen Entfaltung und Vereinigung es gilt, in der Fassung des »Widerspruchs von Notwendigkeit und Freiheit«. Zwar ist diese Gegensatzformel dem Wortlaut nach nicht neu, und doch hat sie für Schelling einen besonderen Klang. Welchen, das ersehen wir aus dem Beginn des »Vorberichtes«, den wir bisher absichtlich übergangen haben und jetzt nachholen:

»Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Überzeugung von der vollkommnen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, samt der überall herr-

schenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntnis überlassen werden.

Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt. « (333)

Diese wenigen Sätze zeichnen die Grundbewegung der Geschichte der Freiheitsfrage in der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes bis zum deutschen Idealismus. Es sei jetzt nur die Hauptsache herausgehoben. Freiheit gilt seit langem als das Vorrecht des Geistes; sie hat keine Stelle im Felde der Natur. In dieser Hinsicht wird die Freiheit zum Kennzeichen des Gegensatzes von Natur und Geist. Dieser Gegensatz kommt durch Descartes in die Fassung von mechanischer Natur, d. h. Ausdehnung, und Denken, *res extensa* und *res cogitans*. In der Natur ist nichts von Geist und Vernunft, sie ist der bloße Bereich der reinen Ortsveränderung von Massenpunkten. Der Geist selbst aber ist das »Ich« als »Ich denke«, »Subjekt«. Sofern nun die Freiheit eigens ins Bewußtsein kommt und zur Frage wird, ist sie als Tatsache der Selbsterfahrung eine Bestimmung des Geistes als »Ich denke«. Die Freiheit als ichhafte hat gemäß dem aufgestellten Gegensatz das ihr Fremde und Andere in der Natur als der mechanischen Natur. Daher steht auch und noch bei Kant die Frage nach der Freiheit in der Gegensatzformel *Natur und Freiheit*. Hier wäre freilich anzumerken, daß doch bei Leibniz die Natur gerade nicht in der völligen Vernunftlosigkeit des nur Ausgedehnten (wie bei Descartes und Spinoza) und auch das Dynamische nicht als Mechanisches

begriffen sei, sondern eher umgekehrt. Inwiefern Leibniz trotzdem in dem Gegensatz zwischen Natur und Freiheit stecken bleibt und Schelling ein Recht hat, Leibniz hier nicht zu nennen, das wird sich bei einer späteren Gelegenheit zeigen.

b) Zum gewandelten Begriff von Natur und Notwendigkeit
bei Schelling.

Menschliche Freiheit gegenüber der Notwendigkeit in Gott
als der einzigen und höchsten

Schelling sagt nun, es sei an der Zeit, »daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit«. Dieser sei zugleich der innerste Mittelpunkt der Philosophie, dasjenige, worauf ja die ganze Abhandlung zustrebt. Ein »höherer Gegensatz« – was will das sagen? Der Gegensatz ist nicht nur anders dadurch, daß statt Natur jetzt Notwendigkeit steht, nicht nur das eine Glied des Gegensatzes ist anders, sondern die Gegensätzlichkeit selbst, d. h. auch und gerade die Freiheit ist anders, ursprünglicher begriffen. Der Gegensatz als ganzer steht anders, hat einen anderen Boden und eine andere Reichweite; die Wurzel des früher geltenden Gegensatzes »Natur und Freiheit« ist »ausgerissen«.

Darin liegt: Die Natur ist nicht schlechthin das Geistlose und vor allem die Freiheit nicht das schlechthin naturlose, bloß Ichhafte des »Ich kann«. Dadurch werden zwar die Glieder der früheren Unterscheidung »Natur und Geist« verwandter, die Natur geisthaft, der Geist naturhaft, und dieser Gegensatz scheint sich in einen Ausgleich aufzulösen. *Dieser* Gegensatz allerdings – aber der Gegensatz, in dem jetzt die Freiheit steht, wird zugleich wesentlicher und tiefer. Es gilt jetzt nicht mehr nur, die menschliche Freiheit als unterschieden gegen die Natur zu begreifen. Solange dieses die Absicht ist, geht die denkerische Bemühung dahin, die Freiheit des Menschen als Unabhängigkeit von der Natur zu erweisen. Es gibt aber darüber hinaus und vor all dem die viel wesentlichere und weit schwierigere Aufgabe,

die innere Unabhängigkeit des Menschen von Gott zu begreifen. Bei dieser Fragestellung rückt die Freiheit aus dem Gegensatz zur Natur heraus. Der Gegensatz, in den die Freiheit jetzt kommt, hebt sich überhaupt aus der Ebene der Natur (im bisherigen Sinne) höher hinauf in den Bezugsbereich von Mensch und Gott. Der Grund des Seienden im Ganzen aber ist – wie immer er bestimmt sein mag – das Unbedingte und, vom Seienden her gesehen, die höchste Notwendigkeit. Nicht Natur und Freiheit, sondern der »Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit« in dem jetzt angegebenen Sinne ist die eigentliche Frage.

Wenn es so steht, dann gilt es, für die Freiheitsfrage einen sehr viel weiteren Boden, ja den weitesten, den es gibt, zu schaffen, und es gilt deutlich zu machen, daß mit den bisherigen Unterscheidungen und ihrer Begründung nicht mehr auszukommen ist. Das bedeutet aber zugleich: Die Frage nach der Eingliederung der Freiheit in das Ganze des Seienden, die Frage nach dem System bedarf ganz neuer Prinzipien. Bisher wurde der Systembereich durch die Unterscheidung der Gebiete Natur und Freiheit gegliedert. Und demgemäß teilte sich die Philosophie noch bei Kant in eine Metaphysik der Natur und in eine Metaphysik der Sitten (Freiheit). Und die höchste systematische Aufgabe bestand darin, zwischen beiden Bereichen als etwas Unverrückbarem zu vermitteln. Die Freiheit kam nur im Bereich der praktischen Vernunft und als etwas theoretisch Unbegreifliches zur Sprache. Jetzt gilt es zu zeigen, daß die Freiheit alle Bereiche des Seienden durchherrscht, im Menschen aber zu einer einzigartigen Schärfe zusammenführt und dem Seienden im Ganzen so ein neues Gefüge abverlangt. Der Systembereich bedarf einer neuen Umgrenzung und Gliederung.

Die Notwendigkeit eines solchen grundstürzenden Wandels der Fragestellung zu erweisen, das ist die eigentliche Absicht der nun einsetzenden Einleitung. Zu diesem Zweck muß die Frage nach dem System jetzt in eine bestimmtere Fassung gebracht werden. Und ihre Bestimmtheit nimmt die Frage aus

der entschiedenen Ausrichtung auf den Gegensatz von *Notwendigkeit und Freiheit*. Hinter diesem Gegensatz aber oder schon *in* diesem Gegensatz steht die Frage der Freiheit des Menschen gegenüber dem Grund des Seienden überhaupt, in der überlieferten Sprache: gegen Gott. Die Frage nach Gott und dem Weltganzen, die Frage des »Theismus« im weitesten Sinne taucht auf.

ZWEITES KAPITEL

Die Pantheismusfrage als Frage nach dem Prinzip der Systembildung. Hauptteil der Einleitung (338-357)

§ 8. Richtung und Anspruch der Auslegung. Das Widerspiel von theologischer und ontologischer Fragestellung und die ursprünglichere Frage nach dem Wesen und der Wahrheit des Seyns

Wir sahen im Vorhergehenden:

1. Die scheinbare Unverträglichkeit von Freiheit und System kann nicht durch geschichtliche Erinnerungen geklärt, sie muß aus der Sache selbst entschieden werden.

2. Dieser Widerstreit von Freiheit als grundunbedürftigem Anfang und System als geschlossenem Begründungszusammenhang ist, recht verstanden, der innerste Antrieb und das Bewegungsgesetz der Philosophie selbst. Nicht nur Gegenstand, sondern Zustand der Philosophie.

3. Die Entscheidung über diesen Widerstreit darf sich weder ins Irrationale flüchten noch sich auf einen schrankenlosen Rationalismus versteifen.

Die Sache muß ihre Behandlungsart vorschreiben. Die Sache! Dafür also ist eine schärfere Anzeige nötig, die neue Gegensatzformel.

Wichtig bleibt zu beachten: Die bisherige Formel der Frage: »System und Freiheit« lautet jetzt: »Notwendigkeit und Freiheit«. Diese wird als die ursprünglichere und höhere Formel für die Freiheitsfrage in Anspruch genommen.

In Schellings Vorbericht zur Freiheitsabhandlung wird auf das Unzureichende der seit Descartes überlieferten Gegensatz-

formel »Natur und Geist« (res extensa, res cogitans; Mechanismus, Ich denke) aufmerksam gemacht, die auch durch Kant noch nicht überwunden wurde.

Schelling deutet auf die Identität von Natur und Geist hin. Freiheit kann daher nicht mehr als Unabhängigkeit von der Natur, sondern muß als Unabhängigkeit gegen Gott verstanden werden. Der Gegensatz »Notwendigkeit und Freiheit« ist ein höherer Gegensatz, durch den die Frage nach dem System der Freiheit einen neuen Boden bekommt und eine neue Fragestellung gewonnen wird, die es bestimmter zu fassen gilt.

Die eigentliche Einleitung beginnt:

»Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus.« (338)

Die Schwierigkeit bezüglich der Möglichkeit des Systems der Freiheit wird jetzt in eine bestimmte Fassung gebracht. Der vorgelegte Leitsatz enthält zwei Sätze: 1. Das System ist in sich, als System, Pantheismus. 2. Der Pantheismus ist Fatalismus, Leugnung der Freiheit. In deutlicherer Wendung lassen sich die zwei Sätze auch so sagen: 1. Das Prinzip der Systembildung überhaupt ist eine bestimmte Auffassung des θεός, des Grundes des Seienden, ein Theismus im Sinne des Pantheismus. 2. Eben dieses Prinzip der Systembildung überhaupt, der Pantheismus, fordert kraft der alles beherrschenden Unbedingtheit des Grundes die Unabwendbarkeit alles Geschehens.

Wenn die Freiheitsfrage als die Frage der Freiheit des Menschen gegen den Weltgrund entfaltet wird, dann ist ein System der Freiheit vollends unmöglich. Denn: 1. Das System ist als System Pantheismus. 2. Der Pantheismus ist Fatalismus. Die Angel, um die sich jetzt alles dreht, ist der »Pantheismus«. Die zwei Behauptungen: System als solches ist Pantheismus, und: Pantheismus ist Fatalismus, diese zwei Behauptungen sind hinsichtlich ihrer Wahrheit nur entscheidbar, wenn zuvor geklärt ist, was Pantheismus heißt.

Diese Klärung ist nun auch in der Tat der äußeren Form nach das Thema der folgenden Einleitung (bis S. 357). Aber wir dürfen uns in dieser äußeren Form der Einleitung nicht verfangen, sondern müssen fragen: Was steht hinter dieser Erörterung über den Pantheismus? Antwort: die grundsätzliche Frage nach dem Prinzip, dem Bestimmungs- und Möglichkeitsgrund des Systems als solchen. Diese Frage wird in eine Reihe von Teilfragen auseinandergelegt, die wir in folgender Reihung herausheben: Ist der Pantheismus überhaupt *das* Systemprinzip? Und wenn ja, inwiefern? Was im Pantheismus ist der eigentliche, das System tragende und bestimmende Grund? Ist der Pantheismus als Pantheismus notwendig immer auch Fatalismus? Oder schließt nur eine besondere Auffassung des Pantheismus die Freiheit aus? Ist am Ende dasjenige, was im Pantheismus das eigentlich systembildende Prinzip ausmacht, zugleich jenes, was die Freiheit gar nicht ausschließt aus dem System, sondern sie sogar fordert?

Für das Verständnis der Einleitung und damit der ganzen Abhandlung in ihrem Kerngehalt ist es aber von ausschlaggebender Wichtigkeit, auch noch durch diese aufgezählte Reihe von Fragen die Pantheismusfrage hindurchzusehen! Aber *wohin* durchsehen? Um darüber ins Klare zu kommen, fragen wir ganz unmittelbar: *Was heißt das eigentlich, Schelling suche am Leitfaden der Pantheismusfrage das Prinzip der Systembildung?* Um zu einer genügenden Antwort zu kommen, müssen wir weiter ausholen. Das dient zugleich der Absicht, Richtung und Anspruch unserer Auslegung der Schellingschen Abhandlung zu verdeutlichen und in die heutige Aufgabe der Philosophie einzurücken.^a

System ist das Gefüge des Seienden im Ganzen, welches Gefüge sich selbst weiß im absoluten Wissen. Dieses Wissen gehört selbst zum System. Das Wissen macht den inneren Zusam-

^a Im Folgenden laufen wieder die Grenzen des seynsgeschichtlichen Denkens und der Metaphysik ineinander, weil diese durch jenes erhellt werden soll, was die Gefahr bringt, die Metaphysik überhaupt umzudeuten.

menstand des Seienden mit aus. Wissen ist nicht, wie man aus dem Gesichtskreis des Alltäglichen meint, nur eine Gelegenheit, die zuweilen über das Seiende kommt. Seyn als entfaltetes Gefüge und gefügter Fug und das Wissen des Seyns – ist dasselbe, sie gehören zusammen. Wodurch aber wird das Gefüge des Seyns bestimmt? Welches ist das Gesetz und was ist die Grundweise der Fügung des Seyns? Was ist »Prinzip« des Systems? Was anderes als das Seyn selbst? Die Frage nach dem Prinzip der Systembildung ist daher die Frage, worin das Wesen des Seyns bestehe, worin das Seyn seine Wahrheit habe. Und das ist die Frage, in welchem Bereich dergleichen wie Seyn überhaupt offenbar werden könne und wie es sich diese Offenbarkeit und sich in ihr bewahre.

Die Wahrheit des Seyns, dasjenige, was Seyn in seinem Wesen überhaupt offen und demzufolge verstehbar macht, nennen wir den »Sinn« des Seyns. Und die Frage danach ist *die* Grundfrage der Philosophie überhaupt, solange Philosophie überhaupt *ist* als die Frage, was das Seiende sei. (Die Grundfrage auf dem Grunde, auf dem wir heute stehen.) Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist wesentlich ursprünglicher als die Frage des Aristoteles und der Späteren. Aristoteles erst machte die schon immer gefragte Frage der Philosophie ausdrücklich und zwang sie in die Formel, was das Seiende als Seiendes sei. Darin liegt die Frage nach dem, was im Seienden das Seyn überhaupt ausmache. Ihm lag nur an der Frage nach dem Seyn des Seienden. Und seitdem hat man immer wieder in diesem Sinne nach dem Seyn des Seienden gefragt – und *nur* so. Das liegt für jeden, der sehen kann, offen zutage. Aber ebenso offen liegt für den, der sehen *will*, daß eine noch ursprünglichere Frage notwendig – eine Not geworden ist. Wir fragen weiter zurück nach der Wahrheit des Seyns.^b Nicht, damit nur um jeden Preis weiter gefragt werde, sondern aus der Einsicht und

^b Zurück? In welchem Sinne? Nicht als sei diese Frage schon einmal gestellt.

Erfahrung, daß die Frage nach dem Seyn des Seienden gar nie zur rechten Antwort kommen kann, wenn sie nicht zuvor der Wahrheit gewiß ist, die bezüglich des Seyns überhaupt möglich bleibt.

Weil aber diese Frage fremd und befremdlich ist, kann sie nicht einfach nur als Fragesatz hingesetzt werden, sondern es bedarf zugleich und zuvor einer völligen Umwandlung der Fragehaltung und Blickstellung. Und deshalb ist »Sein und Zeit« ein *Weg* und kein Gehäuse, und wer nicht gehen kann, soll sich darin nicht zur Ruhe setzen. Und zwar *ein* Weg, nicht »der« Weg, den es in der Philosophie nie gibt.

Freilich, man hat bisher die Frage nach der Wahrheit des Seyns nicht aufgenommen und überhaupt nicht verstanden. (Es soll darüber nicht geklagt sein. Aber es gilt, die Lage der Dinge zu erkennen, um jederzeit zu wissen, was zu tun, und vor allem, was zu lassen sei.) Das Merkwürdige bei solcher Sachlage ist nur dieses, daß noch nie soviel von »Ontologie« geredet wurde wie heute. Unter diesen wenig fruchtbaren Erörterungen sind nur zwei Stellungnahmen beachtlich. Die eine ist die von *Nicolai Hartmann*: Er sucht die Aufgabe und die Möglichkeit der Ontologie in einer Verbesserung der Fehler der bisherigen. Auf welchem Grund die bisherige Metaphysik mit ihren Richtigkeiten samt ihren »Fehlern« eigentlich ruht, sieht er nicht und fragt er nicht. Die andere Stellungnahme ist die von *Karl Jaspers*: Er lehnt die Möglichkeit einer Ontologie überhaupt ab, weil er unter Ontologie ebenfalls nur das versteht, was bisher dafür gehalten wurde und ein Geschiebe erstarrter Begriffe geblieben ist. Jene bloße Auffrischung und diese bloße Zurückweisung der bisherigen Ontologie haben den gleichen Grund: Sie verkennen die Notwendigkeit und die Art der Grundfrage nach der Wahrheit des Seyns. Und der Grund für diese Verkennung liegt darin, daß der herrschende Begriff von Wahrheit nirgend über den Begriff jener Wahrheit hinausgekommen ist, die zwar in gewissen Grenzen für die Erkenntnis des Seienden, aber niemals für das Wissen vom Seyn tragfähig bleiben kann.

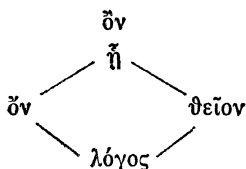
Unter solchen Umständen ist es auch nicht zu verwundern, daß die geschichtliche Auseinandersetzung mit den großen Denkern und Systemen gerade *vor* der eigentlichen Frage haltmacht und daher nie wirkliche Auseinandersetzung wird, sondern in eine bloße Berichtigung und Erteilung von Zensuren ausartet oder in eine psychologische Deutung der Philosophie aus der Persönlichkeit des Philosophen abgeleitet. Nach der einen Seite wird Philosophie eine Art Fachwissenschaft, nach der anderen ein ungebundenes Schweifen in Begriffen als bloßen Zeichen; jedesmal wird der eigenen und einzigartigen Wahrheit der Philosophie ausgewichen. Kein Wunder, daß die Philosophie entmachtet ist, wo sie selbst glaubt, vom Selbstmord leben zu können.

Die eigentliche Frage nach dem Seienden, die ursprüngliche ontologische Frage ist die nach dem Wesen des Seyns und nach der Wahrheit dieses Wesens. Und jetzt erkennen wir: Das Prinzip der Systembildung suchen, das besagt, fragen, inwiefern im Seyn ein Gefüge gründe und ein Gesetz der Fügung zu ihm gehöre; und das besagt: sich auf das Wesen des Seyns besinnen. Das Suchen nach dem Prinzip der Systembildung bedeutet nichts anderes als die eigentliche ontologische Frage stellen, zum mindesten ihr zustreben.

Nun zeigte sich: Schelling sucht das Prinzip der Systembildung am Leitfaden der Pantheismusfrage, diese aber ist die Frage nach dem Grund des Seienden im Ganzen, allgemeiner gekennzeichnet: die theologische Frage. Somit ist klar: Schelling wird aus der theologischen Frage durch diese selbst in die ontologische zurückgetrieben.^c Durch die Erörterungen der Pantheismusfrage hindurchsehen, das meint, hineinsehen in den Fragebereich der Grundfrage der Philosophie, in die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Aber auch diese Frage kann nicht für sich bleiben, sie kehrt sich um in die Frage nach dem Seyn der Wahrheit und des Grundes, und das ist wieder die theolo-

^c Dies schon überdeutet.

gische Frage. Wir verwenden diese alten Bezeichnungen, weil sie noch am ehesten den ursprünglichsten Fragebereich der Philosophie anzeigen und jederzeit die Überlieferung gegenwärtig halten.



Onto-theo-logie ist eine mögliche, aber immer nur rückblickende Kennzeichnung der Grundfrage der Philosophie.

Wir lehnen aber den Gebrauch dieser Titel ab, wenn damit, sei es bejahend oder verneinend, eine Festlegung auf bisher übliche »Ontologie« und philosophische Theologie gemeint ist.^d »Ontologie« bedeutet für uns nie ein System, kein Lehrstück und keine Disziplin, sondern nur die Frage nach der *Wahrheit* und dem Grund *des Seyns*, und »Theologie« heißt für uns die Frage nach dem Seyn des Grundes. Das Wesentliche ist die innere Zusammengehörigkeit beider Fragen. Besser ist es, solche Titel überhaupt zu vermeiden. Um so mehr werden wir daran gehalten sein, das zu fassen, was die Sache selbst fordert; dies soll mit Hilfe der Schellingschen Abhandlung gezeigt werden. Da sie ihrer Entstehung nach einem vergangenen Zeitalter angehört, dürfen wir auch ältere Bezeichnungen wie die von Ontologie und Theologie zur kurzen Verständigung gebrauchen.

Wir sagen daher: Die schon mit der Einleitung einsetzende innere Bewegung des Fragens ist ein ständiges Widerspiel zwischen der theologischen Frage nach dem Grund des Seienden im Ganzen und der ontologischen Frage nach dem Wesen des Seienden als solchen, das In-sich-kreisen einer Onto-theo-logie.^e Eine solche – nur anderer Art – ist auch Hegels »Phänomeno-

^d d. h. wenn unser Fragen gleich gesetzt wird der »Metaphysik« jeglicher Art und Absicht.

^e Alle zusammengehörig als neuzeitliche Metaphysik der unbedingten Subjektivität.

logie des Geistes«; eine solche Onto-theo-logie, wieder anderer Art, ist auch Nietzsches Entwurf zu seinem Hauptwerk, dem »Wille zur Macht«.

Nur wenn wir den Text der Abhandlung in die Bewegung dieses Fragens einer Ontotheologie bringen, besteht Recht und Notwendigkeit, von ihr zu handeln. Damit ist angezeigt, worauf es schon die Auslegung der Einleitung absehen muß.

§ 9. Verschiedene Auffassungen von Pantheismus. Pantheismus und Freiheitsfrage

a) Der Pantheismusstreit (Jacobi).

Zurückweisung des Pantheismus als Atheismus und Fatalismus

Die Einleitung beginnt zunächst ganz von außen her. »Pantheismus« ist – so, wie Idealismus, Realismus, Kritizismus, Dogmatismus, Atheismus – ein Titel, der fast eher erfunden scheint, um die Sache zu verdecken und die entsprechende Stellungnahme zur Sache zu verdächtigen. Schelling, der sich hierüber unmißverständlich ausspricht, hat bereits in dieser Hinsicht seine Erfahrungen hinter sich, und er sollte sie alsbald nach Erscheinen der Freiheitsabhandlung und trotz dieser erneut machen (vgl. unten).

»Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigentümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hilfe über das Gedachteste aburteilen. Dennoch kommt bei einer so außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an.« (338/9)

Die »außerordentliche Behauptung« ist, der Pantheismus als die einzig mögliche Form des Systems sei Fatalismus. Diese Behauptung ist in einer ganz bestimmten geschichtlichen Form zur Zeit Schellings ausgesprochen worden, und zwar durch Fr. H. Jacobi in seiner Schrift: »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn« (1785).¹ Jacobi will hier dartun: Pantheismus ist eigentlich Spinozismus, und Spinozismus ist Fatalismus, und Fatalismus ist Atheismus. Jacobi will in dieser Schrift zugleich Lessing auf diesem Wege zu einem konsequenten Atheisten machen und gegenüber Mendelssohn, Herder und Goethe zeigen, daß es dergleichen wie einen »geläuterten Spinozismus«, den diese anstreben, nicht geben könne. Jacobi hat jedoch durch seine Gleichsetzung von Pantheismus und Spinozismus mittelbar dahin gewirkt, daß einmal die Frage, was Pantheismus sei, neu gestellt und schärfer bestimmt und beantwortet wurde, daß zum anderen die geschichtliche Auslegung des Spinoza in andere Bahnen kam. Um hier ein Mißverständnis zu verhüten, sei betont, daß Spinozas Philosophie nicht gleichgesetzt werden kann mit jüdischer Philosophie. Schon allein die bekannte Tatsache, daß Spinoza aus der jüdischen Gemeinde ausgestoßen wurde, ist bedeutsam. Seine Philosophie ist wesentlich bestimmt durch den Geist des Zeitalters, Bruno, Descartes und die mittelalterliche Scholastik.

Jacobi selbst hat von der durch ihn angeregten neuen Besinnung auf den Pantheismus, zu der Schelling Wesentliches beitrug, nichts gelernt und nichts lernen wollen. Im Gegenteil, er veröffentlichte zwei Jahre nach Schellings Freiheitsabhandlung eine Schrift, die unzweideutig – obzwar ohne Namensnennung – und versteckt die alten Behauptungen gegen Schelling wiederholt. Die Schrift ist betitelt: »Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung«, 1811 (WW III, 245 ff.). Schelling hat unmittelbar im nächsten Jahr darauf geantwortet in einer

¹ Zuerst erschienen bei Löwe, Breslau. Wieder abgedruckt in: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. IV, 1. Abt. Leipzig 1819, S. 1 ff.

Streitschrift mit dem Titel: »F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. w. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus« 1812 (WW VIII, 19 ff.). Das Titelblatt trägt ein Motto aus Spinoza, das lautet: Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum *nullo modo* cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare. »Ach, zum Schmerz! Die Sache ist jetzt dahin gekommen, daß diejenigen, die offen eingestehen, sie hätten *keine* Vorstellung von Gott und würden Gott in *keiner* Weise erkennen, daß *diese* sich nicht entblöden, die Philosophen des Atheismus anzuklagen.« Mit dieser Stelle aus Spinoza ist die ganze Hinterlist und Ungründlichkeit des Jacobischen Angriffes zurückgewiesen: Man erklärt in einem Atemzug, von Gott sei nichts zu wissen und die Philosophen seien Gottesleugner. Wie will man einen der Gottesleugnung beschuldigen, wenn man selbst erklärt, von Gott nichts wissen zu können? Schellings Streitschrift gegen Jacobi gehört neben den Streitschriften Lessings zu den glänzendsten dieser Gattung im deutschen Schrifttum. Sie hat auch entsprechend gewirkt. Jacobi war damit – sogar bei seinen Freunden –, wie man sagt, »erledigt«.

Schellings Streitschrift ist zugleich eine Ergänzung zu seiner Freiheitsabhandlung, sofern darin, wie das oft geschieht, im Zug und Gegenzug der Auseinandersetzung manche Gedanken schärfer herauskommen als in der einfach fortlaufenden Darstellung der Sache selbst.

Auf den Streit Schellings mit Jacobi im besonderen ist hier aber so wenig einzugehen wie auf den Streit Jacobis mit Mendelssohn, Herder und Goethe, den Streit, den man kurz den »Pantheismusstreit« nennt. Kurz nach Jacobis Schrift »Über die Lehre des Spinoza . . .« erschien zu der Frage eine Äußerung von Herder unter dem Titel: »Gott! Einige Gespräche« (Gotha 1787). Diese Schrift spielt z. B. auch im Briefwechsel Schillers mit seinem Freunde Körner eine Rolle. Über Goethes Verhältnis

zu Spinoza ist zu vergleichen: Dilthey, Ges. Schriften II, 391 ff.: »Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes«. Dieser Pantheismusstreit selbst ist jetzt leicht zu verfolgen an Hand der »Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn«².

b) Schellings vorgreifende Erklärung eines ursprünglicheren Pantheismus

Wir verfolgen die Pantheismusfrage jetzt nur in der Form der Schellingschen Fragestellung, und diese wieder in der gekennzeichneten Absicht auf das, was als eigentliche philosophische Frage dahinter steht. Pantheismus besagt in seiner formalen Bedeutung: $\pi\acute{\alpha}\nu - \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, »alles – Gott«; alles steht in Beziehung zu Gott; alles Seiende ist in Beziehung zum Grund des Seien-den. Dieser Grund als das Eine, $\acute{\epsilon}\nu$, ist als Grund das, was alles andere, $\pi\acute{\alpha}\nu$, in ihm, im Grunde, ist. " $\acute{\epsilon}\nu$ καὶ $\pi\acute{\alpha}\nu$. Das Eine ist auch das Ganze, und das Ganze ist auch das Eine. ($\acute{\epsilon}\nu$ καὶ $\pi\acute{\alpha}\nu$, das war im Anschluß an Heraklits Spruch $\acute{\epsilon}\nu$ πάντα εἶναι, Fragment 50, und nach dem Geist des Zeitalters der Wahlspruch der drei jungen schwäbischen Freunde Schelling, Hegel und Hölderlin.³)

Der Form nach besagt Pantheismus: Alles Seiende, alle Dinge sind in Gott. Dieses Innesein und -bleiben in Gott nennt man die »Immanenz«. Jedes Wissen um das Ganze des Seien-den muß in irgendeiner Weise das Ganze mit seinem Grund in eins denken; jedes System schließt daher in irgendeiner Weise diese Immanenz in sich. Daher sagt Schelling:

»Denn so möchte wohl nicht zu leugnen sein, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend-

² Hg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz. (Neudrucke seltener philosophischer Werke, hg. v. d. Kantgesellschaft. Bd. VI. 1916).

³ vgl. die Hölderlin-Vorlesung WS 1934/35, GA Bd. 39.

einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied.« (339)

Mit dem Titel »Pantheismus« ist erst etwas gesagt, wenn bestimmt wird, in welcher Hinsicht dieses Insein des Seienden in Gott gemeint sei. Je nachdem läßt der Pantheismus verschiedene Deutungen zu, unter anderen zweifellos auch die fatalistische.

»Daß sich der fatalistische Sinn damit verbinden läßt, ist unleugbar; daß er aber nicht wesentlich damit verbunden sei, erhellt daraus, daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden.« (339)

Der Pantheismus *kann* fatalistisch, d. h. als die Freiheit ausschließend, gedeutet werden, er muß es aber nicht. Er muß dies so wenig, daß vielmehr umgekehrt gerade »das lebendigste Gefühl der Freiheit« dazu bringt, das Seiende pantheistisch auszulegen. Damit greift Schelling *voraus* auf den entscheidenden Gedanken der Einleitung: Das ursprüngliche Erfühlen der menschlichen Freiheit läßt gerade erst und zugleich das ursprüngliche Gefühl haben für die Einheit alles Seienden in und aus seinem Grunde. Damit treffen wir auf jenen Zusammenhang, den wir schon bei der Auslegung des ersten Satzes andeuteten. Das Gefühl haben für die Tatsache der Freiheit schließt in sich einen gewissen Vorgriff auf das Ganze des Seienden, und dieses Vorgefühl für das Ganze des Seienden ist bestimmt durch einen Vorgriff auf die menschliche Freiheit. Und deshalb ist die Freiheit »einer der Mittelpunkte des Systems«.

Wenn also das Fußfassen in der menschlichen Freiheit gerade zur Ansetzung des Pantheismus treibt, dann kann nicht der Pantheismus als solcher die Leugnung der Freiheit in sich schließen. Wo es daher innerhalb einer pantheistischen Lehre zur Leugnung der Freiheit kommt, muß das nicht an ihr als pantheistischer liegen, sondern nur daran, daß sie das Wesen des Pantheismus verkennt. Steht es so, dann gilt es nachzuforschen, worin die Verkennung des Wesens des Pantheismus

besteht – positiv gewendet: worin das eigentliche Wesen des Pantheismus und seine Notwendigkeit gegründet ist.

Schellings vorweggenommene Behauptung lautet, kurz gefaßt, zunächst so: Das ursprünglichste »innigste« Gefühl der Freiheit fordert gerade den Pantheismus. Sofern der Pantheismus von solcher Freiheitserfahrung gefordert wird, liegt darin auch schon eine bestimmte Auslegung (»Erklärung«) des Pantheismus. Schelling gibt vorläufig eine erste Andeutung von dieser durch das »innigste Gefühl der Freiheit« geforderten Erklärung des Pantheismus.

»Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produziert wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Tätigkeit selbst mit zum

Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüter aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun *die* Lehre notwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?« (339/40)

Die Auflösung dieses Gedankengangs bietet keine besonderen Schwierigkeiten. Schelling geht aus von der Vorstellung der Freiheit, die »die meisten« haben. Freisein heißt danach: ein Wirken von selbst anfangen können; ich bin frei, d. h. ich kann von mir aus eine Handlung anheben; das Tun als »ich tue« ist als dieses selbstanfangende nur durch sich selbst bedingt, also mit Bezug auf anderes *unbedingt*. Man hat von diesem unbedingten Können als einer »Tatsache« ein allgemeines Gefühl; man rechnet allgemein mit diesem Können. Und so gilt es als eine Tatsache, die neben anderen Tatsachen auch vorkommt und die man ebenso im Gefühl hat wie z. B. diese, daß es irgendwie ein höchstes Urwesen gibt, – die einen nennen es »Gott«, die anderen sagen »die Götter«, andere nennen es »das Schicksal« oder »die Vorsehung«. Die einen begnügen sich mit diesem Glauben an eine Vorsehung, die anderen verlangen diesen Glauben als bezeugt in einem Glaubenssystem und geklärt in einer festen Lehre. Wieder andere halten sich von beidem fern und retten sich in einen allgemeinen Zweifel; aber selbst in diesem noch meldet sich das Gefühl für den Weltgrund; denn was sollte der Zweifel, wenn nicht das Beunruhigende des Bezweifelbaren unausgesetzt hervorbräche? Und so hat »man« in einem allgemeinen Seinsgefühl seine menschliche Freiheit und diese allgemeine Vorsehung und beruft sich je nachdem bald auf die eine oder die andere.

»Die meisten, *wenn sie aufrichtig wären*« – das will sagen: wenn sie wirklich bedenken und durchdenken wollten, worauf sie sich da berufen – die meisten müßten dann gestehen, daß in diesem allgemeinen Seinsgefühl Unvereinbares zusammengebracht wird. Hier das eigene Können des Menschen, dort die Allmacht des Urwesens, hier ein Unbedingtes und dort ein Unbedingtes. Jetzt handelt es sich nicht nur darum, daß durch die Freiheit – als das begründungsunbedürftige Anfangen – der Begründungszusammenhang durchbrochen wird, daß durch die Freiheit eine Lücke im Ablauf der Vorgänge gesetzt wird, sondern daß jetzt die menschliche Freiheit als etwas Unbedingtes gegen ein anderes Unbedingtes steht, welches letztere überdies und andererseits noch beansprucht, alles, auch jenes Unbedingte der Freiheit zu bedingen. Wir brauchen nur mit einiger Redlichkeit das Ganze des Seienden zu bedenken, um zu erfahren, daß wir uns in diesem allgemeinen ungeklärten Seinsgefühl ständig in einem Widerstreit bewegen oder, besser, mit verhängtem Blick ihm ausweichen. Ist ein höchstes Urwesen gesetzt, dann ist damit auch über Herrschaft und Knechtschaft entschieden. »Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen anderen nur unbedingte Passivität übrig.« Das unbedingte Ursachesein des Urwesens vernichtet unser Freisein. Dieses unbedingte Ursachesein des Urwesens beschränkt sich aber nicht auf die einmalige Handlung des Hervorbringens, sondern betrifft ebenso die Fortdauer der endlichen Wesen, deren Erhaltung, die man als beständige Schöpfung, *creatio continua*, ausgelegt hat. Es hilft auch nichts, sich in die Auskunft zu retten, das Urwesen setze, für die Augenblicke, wo der Mensch frei handeln soll, die Allmacht aus dem Spiel. Wie soll der Mensch frei handeln, wenn er nicht zuvor und überhaupt *ist*, und wie soll er aber *sein*, wenn das Urwesen auch nur einen Augenblick die erhaltende Macht aussetzt?

Wenn man die allgemein herrschenden Vorstellungen des Menschen von der eigenen Freiheit und dem Dasein eines Urwesens mit einiger Aufrichtigkeit des Denkens aus der Verne-

belung und Verharmlosung herausnimmt, ergibt sich folgende Lage: Das unbedingte Ursachesein des Urwesens verlangt unbedingte Unfreiheit des Menschen. Gegen diese Forderung aber steht das Gefühl von unserem eigenen Können. Wenn jedoch unsere Freiheit bestehen bleibt, also ein Unbedingtes, dann steht sie gegen das Unbedingte des Urwesens. Wenn sich nun weder das Urwesen noch die Tatsache unserer Freiheit beseitigen lassen, wenn somit beide überhaupt sind, das eine *mit* dem andern, und wenn also diese unsere Freiheit nicht schlechthin *gegen* die Unbedingtheit des Urwesens sein kann, welcher »Ausweg« bleibt da noch, als zu erkennen, daß der Mensch nicht »neben« (praeter), »außer« (extra) Gott, daß er nicht *gegen*, sondern *zu* Gott sei, und daß er dieses nur sein könne, wenn er irgendwie zum Urwesen gehört, d. h. *in* ihm ist. Diese Immanenz der Dinge in Gott, d. h. der Pantheismus wird gefordert durch den aufrichtig erfahrenen, d. h. durchdachten Widerstreit zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht.

Dieser Widerstreit wird nur ein Streit, wenn die eigene Freiheit des Menschen erfahren und behauptet bleibt, und der Widerstreit wird um so schärfer, je hartnäckiger die Widerstreitenden ihr Wesen behaupten. Je inniger das Gefühl der Freiheit des Menschen, je seiender er sich selbst erfährt, um so weniger kann er außerhalb des Seienden im Ganzen als Nichtiges gesetzt werden, um so notwendiger ist das Innebleiben in diesem Seienden, um so notwendiger der Pantheismus. Aber dieser kann jetzt nicht bedeuten, daß alles Nichtgöttliche sich aufgibt und in einem allgemeinen Brei einer Verbrodelung untergeht, sondern die Freiheit des Menschen soll erhalten, aber zugleich in das Seyn des Urwesens hineingenommen werden.

Als *Freiheit* ist die Freiheit des Menschen etwas Unbedingtes; als Freiheit des *Menschen* ist sie etwas Endliches. Die Frage mithin, die in dem Begriff der menschlichen Freiheit liegt, ist die Frage nach einer endlichen Unbedingtheit, noch deutlicher:

nach einer *bedingten Unbedingtheit*, nach einer abhängigen Unabhängigkeit (»derivierten Absolutheit«) (347). Wo Freiheit, da ist der Pantheismus gefordert. Umgekehrt: Wo Pantheismus, da ist zum mindesten *nicht notwendig* Unfreiheit (Fatalismus), im Gegenteil: Am Ende ist, wo der rechtverstandene Pantheismus gesetzt ist, Freiheit notwendig gefordert.

c) Kritische Betrachtung von drei weiteren Pantheismusformen

Diese vordeutende Erklärung eines ursprünglicheren Pantheismus wird erst S. 345 wieder aufgenommen und in die eigentliche Erörterung der Abhandlung übergeleitet. Dazwischen (340-345) bespricht Schelling drei andere Erklärungen des Pantheismus. Durch deren Zurückweisung wird zugleich der Weg freigemacht für die neue Auffassung. Und da der Titel Pantheismus nur die theologische Formel ist für die Frage nach dem Grund und Gefüge des Seienden im Ganzen, wird durch diese kritische Besinnung die Systemfrage in Absicht auf das System der Freiheit weiter geklärt. Die »Kritik« ist aber als echte zugleich positiv, d. h. sie bringt die zu verhandelnde Sache neu in den Blick und steht so im Dienst der leitenden Absicht der ganzen Einleitung (357), einige »wesentliche Begriffe« zu berichtigen.

Schelling bespricht in der Folge drei Erklärungen des Pantheismus. »Pantheismus« kann dabei in den Satz gefaßt werden: Gott ist alles. Die kennzeichnenden Behauptungen der drei Auffassungen des Pantheismus stellen drei verschiedene Auslegungen des Satzes dar. Sie sind kurz diese: 1. Alles ist Gott. 2. Jedes einzelne Ding ist Gott. 3. Die Dinge sind alle nichts.

Bei der kritischen Besprechung dieser Auffassungen des Pantheismus will Schelling jedoch nicht so sehr bestimmte Lehren nach ihrer geschichtlichen Ausformung ins Auge fassen, sondern das Beispielhafte der Denkweise herausheben. Dem widerspricht es nicht, daß gerade für die Erörterung dieser Abwand-

lungen des Pantheismus immer wieder Spinoza beigezogen wird. Wir wissen, daß seit dem Pantheismustreit der spinozistische als der klassische Pantheismus gilt und daß daher, wo Spinozismus gesagt wird, Pantheismus überhaupt gemeint ist. Daß Schelling im Verlauf der Besprechung der Pantheismusformen zu Berichtigungen der üblichen Auslegung des Spinoza kommt, ist bemerkenswert, aber nicht das Entscheidende.

Warum Schelling hier fortgesetzt den Spinoza und den Spinozismus zur Sprache bringt, das ist, von zeitgeschichtlichen Anlässen abgesehen, in einer tiefergreifenden Absicht begründet, die auf den Sachgehalt der Freiheitsfrage und des Systems der Freiheit zielt. Schelling will am Beispiel des Spinoza zeigen, daß nicht so sehr der Pantheismus, nicht die Theologie in ihm, sondern die zugrundeliegende »Ontologie« die Gefahr des Fatalismus, der Ausschließung der Freiheit und ihrer Verkennung mit sich bringt. Daraus folgt umgekehrt, daß die zureichende »Ontologie« alles entscheidet, zuerst und vor allem das für die gesamte Freiheitsfrage grundgebende rechte Erfahren und Erfühlen der Tatsache der Freiheit. *Für die Ursprünglichkeit des Erfühlens ist nämlich entscheidend, wie es als Grundstimmung des Da-seins des Menschen auf das Seyn überhaupt und im Ganzen abgestimmt ist.*

Wir verfolgen kurz Schellings kritische Besprechung der Pantheismusformen anhand der genannten »Pantheismus-sätze«, wie wir sie kurz nennen wollen.

Zu 1. *Alles ist Gott.*

»Eine andre, wie man gewöhnlich glaubt, näher treffende Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identifikation Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge andrer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum

denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was notwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modifikationen allerdings scheinen könnte, bloß gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern *toto genere* von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältnis zu Gott sein möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) sein können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegenteil dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andre nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloß unter dieser Voraussetzung gelten andre Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseins, d. h. abgeleiteterweise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann, sowenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie | zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach notwendig vorangeht.« (340/1)

Was wir mit (1.) bezeichnen, nennt Schelling schon eine »andere«, weil er Bezug nimmt auf die vorher gegebene Vordeutung auf seinen Pantheismus, der, statt die Freiheit auszuschließen, sie als innere Voraussetzung gerade fordert. Alles ist Gott, d. h. alle einzelnen Dinge in ihrer Zusammenfassung werden rundweg gleichgesetzt mit Gott; dieser ist gleichsam nur ihre Summe, d. h. Gott ist eigentlich nichts. Schelling weist ausdrücklich darauf hin, daß, wenn dieses der Sinn der pantheisti-

schen Lehre sein soll, Spinoza kein Pantheist sei und kein solcher sein könne. Denn gerade Spinoza hat die endlichen Dinge vom unendlichen Grund unterschieden; sie sind, was sie sind, nur als Seiende in und nach einem Anderen, als Folgen des Grundes. Dagegen aus einer Zusammenfassung und einem Zusammendenken von lauter Abgeleitetem – und ginge dessen Anzahl ins Endlose – läßt sich niemals ein Ursprüngliches setzen.

Zu 2. Jedes einzelne Ding ist Gott.

»Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich sein müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modifizierter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modifizierter, d. h. abgeleiteter Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist.« (341)

Diese Auffassung des Pantheismus nennt Schelling einmal (X, 45) die »gemeinste«. Jeder Körper, jedes Ding ist da »ein modifizierter Gott«. Bei solcher Auffassung des Pantheismus ist es nur noch ein Schritt, um ihn mit dem größten Fetischismus der Wilden gleichzusetzen, die eine Straußenfeder oder einen Zahn zum Gegenstand der Andacht wählen. Es wird bei dieser »abgeschmackten« Deutung des Pantheismus verkannt, daß ja schon mit der Bestimmung »modifizierter«, »abgeleiteter« Gott der Gott geaugnet und das Gemeinte an die Stelle des endlichen Dinges zurückversetzt wird.

Zu 3. Die Dinge sind alle nichts.

»Allein, werden nun die Verteidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestim-

mung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen | zu vermischen? es ist dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß *extra*, sondern auch *praeter Deum*) nichts ist, wie kann er anders, als dem bloßen Wort nach, alles sein; so daß also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in nichts zu verfliegen scheint.« (343/4)

Die Vorstellung schließt in sich den Satz »*Gott ist alles*«, der die Umkehrung zu dem unter 1. genannten »*Alles ist Gott*« darstellt. Wenn jedoch alle Dinge nichts sind, dann ist es zum mindesten unmöglich, sie mit Gott zu vermischen und die erstgenannte Auslegung aufrecht zu erhalten.

Alle drei Deutungen haben das Gemeinsame, daß sie den Pantheismus zerdeuten, d. h. gar keine Möglichkeit für ihn übrig lassen und so ihrer selbst spotten. Die beiden ersten Deutungen des Pantheismus zersetzen den Gottesbegriff, so daß dabei gar kein Anhalt mehr übrig bleibt, um noch in irgendeinem Sinne von Pantheismus, d. h. von Theismus überhaupt, zu reden. Die dritte Deutung beseitigt alles Seiende außer Gott, so daß wiederum, nur jetzt von der Gegenseite her, ein Pantheismus unmöglich wird, da alles ja nichts ist. Aber es ist die Frage, ob der Satz »*Alles ist nichts*« eine notwendige und die einzige Folge des Satzes »*Gott ist alles*« darstellt. Dieser Satz drückt überhaupt den Pantheismus angemessener aus als die vorgenannten.

Der Satz »*Gott ist alles*« läßt sich nicht so leicht abweisen wie der »*Alles ist Gott*«, πᾶν – θεός. Der Pantheismus in dem letzten Sinne trifft nicht den im Sinne des θεός – πᾶν, den man daher besser »*Theopanismus*« nennen müßte. Hier beginnen jedoch erst die eigentlichen Schwierigkeiten. Denn es ist nicht eben leicht, zu zeigen, inwiefern, wenn schon Gott als der Grund des Ganzen gesetzt wird, Gott *nicht* alles sei, d. h. wie man von Gott irgend etwas, das doch seiend ist, ausschließen könne.

Aber Schelling kommt es hier überhaupt nicht auf eine inhaltliche Erörterung dieser Auffassungen des Pantheismus an; sie bleiben in leeren Allgemeinheiten stecken und, was das Entscheidende ist, sie verkennen die eigentliche Frage, die erst geklärt und beantwortet sein muß, wenn man irgendetwas Wesentliches über den Pantheismus und die Möglichkeit der Freiheit in ihm als System ausmachen will.

Wir fassen zusammen:

Die Frage nach dem Pantheismus ist die Frage nach dem Prinzip der Systembildung, das aber ist die Frage nach dem Wesen des Seyns.

Die zu seiner Zeit geläufige Auffassung des Pantheismus als Fatalismus bringt Schelling zunächst durch eine vorgreifende Überlegung ins Wanken.

Er versucht zu zeigen: Der Pantheismus führt so wenig notwendig zur Leugnung der Freiheit, daß umgekehrt die ursprüngliche Erfahrung der Freiheit den Pantheismus fordert.

Freilich verhindert die herrschende Oberflächlichkeit des Denkens meist diesen Schritt.

Oberflächliches Denken hat darin seine Auszeichnung, daß es unbesehen Unvereinbares nebeneinander denkt, bald auf das eine, bald auf das andere sich beruft. Ich bin frei – ich kann; Freiheit ist unbedingt. Auch der Grund des Seienden im Ganzen ist schlechthin unbedingt. Es herrscht ein Widerstreit; aber was miteinander im Streit liegt, davon ist keines gegen das andere aufzugeben, beides ist seiend. Was bleibt anderes, als das Freisein in den Zusammenhang mit dem Grund hineinzunehmen? Dies ist der allgemeine formale Begriff des Pantheismus: »Immanenz«. Der Pantheismus wird von der Freiheit her gefordert.

Menschliche Freiheit muß als endliches Unbedingtes verstanden werden. Wenn der Pantheismus zum Fatalismus führt, dann kann das nicht an der Lehre von der Immanenz als solcher liegen. Woran dann?

Drei »Erklärungen« des Pantheismus und ihre Zurückweisung durch Schelling wurden erläutert. Wo liegt der Grund für diese abgeschmackten und unmöglichen Lehren? »... in dem allgemeinen Mißverständnis des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urteil.«

*§ 10. Die onto-logische Dimension der Pantheismusfrage.
Zwischenbetrachtung über das Identitätsgesetz und das Wesen
der Copula*

- a) Zum Verständnis der Identität in »ist«, Copula und Satzgefüge. Die »höhere Anwendung des Identitätsgesetzes« auf die Pantheismussätze. Identität als schöpferisch fortschreitende Einheit des Verschiedenen

Der Grund dafür, daß der Pantheismus in den angeführten Formen ins Grobe, Abgeschmackte und Unmögliche sogleich mißdeutet und daß die eigentliche Frage nicht begriffen wird, liegt in der Verkennung der *ontologischen* Frage, nach Schellings Worten (341): »in dem allgemeinen Mißverständnis des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urteil«.

Was aber hat das »Gesetz der Identität« und die »Copula im Urteil« mit dem Pantheismus und was mit der ontologischen Frage zu tun?

Beachten wir die in der vorigen Erörterung aufgestellten Sätze, die jeweils in einem einzigen Zusammenschluß den Pantheismus darstellen sollen: Alles ist Gott; das einzelne Ding ist Gott; Gott ist alles.

Zunächst achten wir, indem wir diese Pantheismussätze nachzudenken, mithin ihren Gehalt uns zu vergegenwärtigen versuchen, ganz von selbst auf das, wovon sie handeln: von Gott – dem Alles – den einzelnen Dingen. Entsprechend denken wir bei dem Satz: »Das Wetter ist schön«, an das Wetter und daran, wie es beschaffen; nicht aber achten wir bei den

Sätzen auf das darin gesagte »ist«. Dieses »ist« – das nehmen wir gleichsam so mit in Kauf; wir machen davon einen selbstverständlichen Gebrauch, zumal es seit langem schon in seinem allgemeinen Charakter abgestempelt ist; es gilt als »Verbindungswörtchen« (Kant), als Copula, Band, zwischen Subjekt und Prädikat. So auch in den Pantheismussätzen.

Aber wenn wir uns deutlicher besinnen, dann zeigt sich, daß hier in dem »ist« gerade der Sitz der eigentlichen Frage gesucht werden muß. Denn in diesem »ist« wird nichts Geringeres ausgesprochen als das *Band* zwischen Gott und dem All und den einzelnen Dingen, zwischen dem θεός und dem πᾶν, und sofern dieses Band das Grundgefüge des Seienden im Ganzen kennzeichnet, bestimmt es die Art der Fügung des Seynsgefüges überhaupt, des Systems. Das »ist« und was es meint – dieses »ist«, über das wir im Sagen der Sätze wie über etwas Gleichgültiges hinwegreden, ist das Entscheidende. Das »ist« bedeutet sprachlich eine Aussageweise des Seyns, ὅν ἢ ὅν. Wenn sich also die *Pantheismusfrage* als Systemfrage auf die Frage nach dem »ist« verlagert, dann heißt das: Die theologische Frage wandelt sich notwendig zur ontologischen.^a

So schiebt Schelling fast unauffällig (341-343) eine Zwischenbetrachtung über das Identitätsgesetz und die Copula im Satz ein. Was da beiläufig geklärt wird, ist mit einer wesentlichen Grundlage für die ganze Abhandlung. Daß dabei das »ist« erörtert wird, läßt sich nach dem vorher Gesagten einigermaßen einsehen; warum aber kommt nun hier das Identitätsgesetz zur Sprache? Bevor wir darauf antworten, muß einiges gesagt werden über die Art, wie wir im Zusammenhang dieser Auslegung den angezeigten ontologischen Bereich behandeln.

Wir haben jetzt nur zu verdeutlichen, wie Schelling die Frage nach dem Identitätsgesetz und der Copula ansetzt und auflöst, zu zeigen, inwiefern gerade Identitätsgesetz und Copula zusammengehen, inwiefern eine grundsätzliche Besinnung auf

^a Die theologische behält aber in der Metaphysik dennoch den Vorrang.

diesen Zusammenhang von der Pantheismusfrage her nötig wird. Kurz: Es gilt zu zeigen, daß und wie Schelling das Wesen des Seyns erörtert. Über das Grundsätzliche der Frage nach dem Wesen der Copula und der Bestimmung des systematischen Ortes, an dem sie philosophisch abgehandelt werden muß, vergleiche »Sein und Zeit«, § 33. Hier sei nur soviel ausdrücklich vermerkt: Man kommt in der Frage nach dem Wesen des »ist« nicht von der Stelle, wenn man das »ist« wie ein Ding aus dem Satzgefüge herausnimmt und es nun wie ein Ding untersucht, auch nicht, wenn man es zwar im Satz beläßt, dafür aber »den« Satz, »das« Urteil, als etwas an sich Vorhandenes abhandelt. Diese »Untersuchungen« sind dann meist noch abgestellt auf die Vergleichung und Verrechnung der verschiedenen Theorien, die über dieses »Ding« aufgestellt wurden. Dabei herrscht noch sehr oft folgende Meinung: Das »ist« gilt als Ausdruck des Seyns; also muß durch eine Bestimmung des Wesens der Copula die Frage nach dem Seyn beantwortet werden können. Das »ist« gehört als Band in den Satz (Urteil); das Urteil aber ist der Träger der Wahrheit; also kommt damit zugleich die Bestimmung des Wesens der Wahrheit ins Reine. Daß das »ist« einen sprachlichen Ausdruck des Zeitworts »sein« darstellt, läßt sich nicht bestreiten; aber die Frage bleibt doch, ob das, was Seyn bedeutet, aus dem »ist« entschieden werden kann oder ob umgekehrt aus der zureichenden Wesensbestimmung des Seyns erst entschieden werden muß, was das »ist« bedeuten kann.¹ In jedem Falle bleibt dieses »ist« als der unscheinbare Ausdruck des Seyns und als der scheinbare Träger der Wahrheit des Satzes etwas sehr Verfüngliches, und diese Verfünglichkeit des »ist« hat sich seit Aristoteles in allen möglichen Weisen ausgewirkt, zuletzt in der maßlosen Oberflächlichkeit Nietzsches hinsichtlich dieser Frage.

Wir wissen aus den kurzen Andeutungen über die Art und Richtung der ersten Systembildung, daß die neuzeitliche Phi-

¹ vgl. über das Wort »Seyn«: Einführung in die Metaphysik, GA Bd. 40, S. 56 ff.

losophie im besonderen dahin drängt, das Wesen des Seyns aus dem »ich denke« und dem Denken der Vernunft überhaupt zu begreifen.^b Sofern als Grundform des Denkens das Urteil gilt, das Grundgefüge des Urteils, die Verbindung von Subjekt und Prädikat, durch die Copula gebildet wird, kann es nicht verwundern, daß auch Schelling die ontologische Frage am Satz und der Copula verdeutlicht und entscheidet.

Die ontologische Erörterung beginnt S. 341 mit »Der Grund solcher Mißdeutungen . . .« und reicht bis S. 343 »... explicitum) entgegengesetzt wurden.« Sie wird innerhalb der Einleitung wieder aufgenommen S. 345/6: »Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint . . .« bis Anfang S. 346 und schließlich S. 349 und 350.

Schelling stellt die ontologische Frage nach dem Begriff des Seyns im Hinblick auf das »ist«; dieses nimmt man als Bauglied im Satz; der Satz ist Leitfaden der ontologischen Frage. Damit ist auch schon gesagt, warum hier das Identitätsgesetz zur Sprache kommt. Identität heißt »Selbigkeit«, nach der Formel ausgesprochen: A ist A. Darin liegt nach der gewöhnlichen Meinung die »einfachste« Form der Zusammengehörigkeit von etwas mit etwas, daß etwas als es selbst mit sich selbst zusammengehört, es selbst ist. Von da aus kann man nun jeden Ausdruck der Form A ist b, C ist g usf. als Ausdruck einer Zusammengehörigkeit erklären. Jeder Satz läßt sich als eine Identität auffassen. Bedeutet aber die Beziehung von Subjekt und Prädikat Identität und wird diese Beziehung durch das »ist« getragen, dann heißt das zugleich: Die Bedeutung des »ist« meint das Identischsein des Prädikats mit dem Subjekt. Auch Schelling nimmt – und zwar ohne weitere Erörterung – diese »Erklärung« des Wesens eines Satzes als einer Identität an. Aber er stellt nun doch mit Recht die Frage, welchen Sinn diese Identität hat und was sie nicht meint, – kurz die Frage, was das »ist« hier bedeutet und was es nicht bedeutet. In der letzten Hinsicht

^b Seiendheit als Subjektivität *ὑποκειμενον* – *λόγος*

betont Schelling, es sei gar keine ernsthafte Frage darüber möglich, daß »Identität« im Satz jedenfalls nicht meine »Einerleiheit«. Zwar kann Identität dergleichen auch bedeuten; etwas ist mit sich selbst einerlei. Das gilt von jedem Etwas; es gilt von jeglichem Seienden und sogar vom Nichts. Alles ist mit allem einerlei, wenn wir es nur als bloßes Etwas nehmen und von allem Inhaltlichen absehen; in dieser Hinsicht, als Etwas, gilt jegliches gleichviel wie das andere, und so können wir sagen: Identität als leere Selbigkeit von etwas mit sich selbst ist die Kategorie der reinen Gleichgültigkeit, d. h. jener Zusammengehörigkeit, die eine solche eigentlich nicht sein will und sein kann. Identität in diesem Sinne der leeren Selbigkeit ist – obzwar die Kategorie der Gleichgültigkeit – selbst doch nichts Gleichgültiges, sondern eine Wesensbestimmung des »Etwas«, ohne die wir überhaupt niemals denken noch handeln könnten. Trotzdem erschöpft dieser Begriff von Identität nicht den vollen Sinn derselben. Wo er dieses beansprucht, da muß diese Vorstellung von Identität als die »gemeine« Identität bezeichnet werden.

Im Satz liegt nach der angenommenen Erklärung eine Identität. In welchem Sinne? Es ist eigentlich schon einem Kinde klarzumachen, wie die Identität im Satz, d. h. Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat, verstanden sein will, z. B.: »Dieser Körper ist blau.« Nach der gemeinen Vorstellung von Identität besagte dieser Satz: Körper und blau sind einerlei. Aber Körper und blau sind etwas Verschiedenes und werden auch so genommen. Wenn sie nun beide doch nach dem Satz als einem Identitätsausdruck dasselbe sein sollen, dann können sie das nur sein, wenn sie es in verschiedener Hinsicht sind. Dasselbe, was in der einen Hinsicht Körper ist, ist in der anderen auch blau.

Wie ist demnach in der Aussage die Identität gemeint? Als die Zusammengehörigkeit von Verschiedenem in Einem; noch allgemeiner: als die Einheit einer Einheit und eines Gegensatzes.

Das gemeine Denken verhält sich merkwürdig. Einerseits geht es im Aussagen und Verstehen der alltäglichen Sätze völlig sicher in dem, was es unmittelbar meint: der Vogel singt; die Uhr schlägt, usf. Singen und Vogel, Uhr und Schlagen gelten nicht als einerlei. Andererseits aber: Wenn solche Begriffe wie Identität vorgelegt werden, dann denkt man sie vermutlich ebenso sicher geradewegs in der gängigen Bedeutung: Identität als bloße Selbigkeit und Einerleiheit. So sicher das gemeine Denken geht in der Bestimmung dessen, was es unmittelbar meint, so unsicher und grob verfährt es, wenn es das begreifen soll, *was* ihm eigentlich diese scheinbare Unmittelbarkeit seines Meinens vermittelt, wenn es das denken soll, was da im Satz als einer Einheit von Verschiedenem gedacht wird.

Der Vollzug des Satzes »Der Vogel singt« denkt die Zusammengehörigkeit (Identität) gewiß nicht als Einerleiheit. Aber ebenso gewiß versteht man zunächst »Identität« für sich als leere Selbigkeit. Überträgt man nun vollends die gewöhnliche Denkweise des gemeinen Verstandes in die Philosophie, d. h. kommt es zu einer »höheren Anwendung« des gewöhnlichen Identitätsbegriffes, dann versteht man natürlich »Identität« als bloße Einerleiheit und vergißt dabei völlig, daß man sogar schon im alltäglichen Denken, wenn auch unwissentlich, die »Identität« in einem eigentlicheren Sinne meint, was der Vollzug jedes gewöhnlichen Satzes beweist.

Schelling bringt nun einige Beispiele der »höheren Anwendung des Identitätsgesetzes«, d. h. philosophische Sätze, um daran die gewöhnliche Deutung als Mißdeutung sichtbar zu machen und damit zugleich ihren eigentlichen Sinn zu verdeutlichen. Auch wenn unter diesen Beispielen nicht eigens ein Satz über Notwendigkeit und Freiheit vorkäme, ließe sich leicht ermessen, wohin die ganze Klärung abzielt. Nehmen wir den Satz: »Das Vollkommene ist das Unvollkommene!« – Subjekt ist Prädikat; *als* Satz eine Identität. Gemein verstanden sagt der Satz: Vollkommenes und Unvollkommenes, Gutes und Schlechtes, Weisheit und Torheit sind einerlei. Das »ist« in dem

Satz hieße dann nur: es gilt gleichviel; das Vollkommene und das Unvollkommene, beide sind dasselbe im Sinne der leeren Selbigkeit. Aber so ist der Satz nicht gemeint, und das »ist« bedeutet etwas anderes. Was aber eigentlich der Satz meint, kommt in der rechten Betonung zum Ausdruck; nicht: das Vollkommene ist *das Unvollkommene*, sondern: das *Vollkommene ist* das Unvollkommene. Das will sagen: Was am Unvollkommenen seiend ist, das zu sein übernimmt jeweils das Vollkommene; das Unvollkommene aber besorgt nur den Mangel von diesem, das Nichtseiende. Das Vollkommene »ist«, d. h. es übernimmt die Ermöglichung des Unvollkommenen als einer Abwandlung seiner.

Und so in dem Satz: Das *Gute ist* das Böse. Das bedeutet: Das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu sein, sondern gerade es bedarf des Guten, und dieses ist es, was *im* Bösen das eigentlich Seiende ist. Was im Bösen unseiend und das Nichtige ist, das ist nicht und »ist« als solches Nichtseiende eben das Böse.^c

In dem »ist« muß mehr und ein anderes gedacht werden als bloße »Einerleiheit«, in die Subjekt und Prädikat zusammengeworfen werden, um dann als beliebig Vertauschbare zu erscheinen.

Subjekt ist Prädikat, das meint: S begründet die Seinsmöglichkeit von P, ist der ihm zugrunde liegende und so vorangehende Grund. »S ist P« heißt: S »gründet«, gibt den Grund her für P. Schelling weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß schon die alte Logik hier recht gesehen habe, wenn sie das Subjekt als antecedens und das Prädikat als consequens faßte oder das Subjekt als implicitum und das Prädikat als explicitum. Wie weit diese Hinweise historisch haltbar sind, ist jetzt nicht die Frage. Schelling hätte mit viel mehr Recht und Schlagkraft darauf verweisen können, daß ja S, »Subjekt«, nichts anderes bedeutet als Unterliegendes, Unter- und Grund-

^c Und das Böse ist das Gute (läßt es hervorgehen und trägt es – als seine Höhe).

lage sein. P, »Prädikat«, ist freilich aus einem ganz anderen Vorstellungskreis entnommen, dem des Sagens. Diese verschiedenartige Herkunft von S und P beleuchtet vielleicht am schärfsten die innere Fragwürdigkeit des seit langem unangefochtenen Grundgebildes der Logik, des λόγος, und des Satzes. Doch hierüber ist jetzt nicht weiter zu handeln. Genug, wenn wir sehen, worauf es Schelling ankommt, nämlich zu zeigen, daß die Bedeutung des »ist« und damit das Wesen des Seyns sich nicht in der bloßen Selbigkeit erschöpft. Daraus ergibt sich als nächste wichtige, wenngleich noch mehr abwehrende Folge dieses: Ein Satz wie »Gott ist alles« darf von vornherein nicht so verstanden werden, als meine er eine bloße und daher schrankenlose Einerleiheit von Gott und allen Dingen im Sinne eines regellosen Urbreies; wenn der Satz etwas philosophisch Wesentliches aussagt, dann eben eine Frage, nämlich, wie hier das »ist« zu verstehen sei – genauer, inwieweit der höhere und eigentliche Begriff der Identität geeignet sei, das Wesentliche zu begreifen.

Wir halten aus diesen Überlegungen folgendes fest:

1. Das »ist« wird als Identität von S und P gefaßt.
2. Die Identität muß aber in höherem Sinn verstanden werden.
3. Der unzureichende Begriff der Identität versteht die Selbigkeit als bloße Einerleiheit.
4. Der rechte Begriff der Identität meint die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Verschiedenem in dem Einen, welches Eine dabei zugleich der Grund der Möglichkeit des Verschiedenen ist.

In Rücksicht auf diesen höheren Begriff der Identität kann Schelling nachher (345/6), wo er die Frage des Identitätsgesetzes in derselben Absicht noch einmal aufnimmt, sagen: Die Identität sei in Wahrheit keine unlebendige Beziehung der gleichgültigen und ergebnislosen Einerleiheit, sondern die »Einheit« sei eine unmittelbar hervorbringende, zu anderem fortschreitende, eine »schöpferische«. Das ist so wahr, daß wir gerade auch in Sätzen, die sich ausnehmen wie Aussagen einer leeren Einerleiheit, immer ein Mehr und ein Weiteres denken; z. B. »Der Körper ist ein Körper«, das will sagen: das, was wir

mit Körper meinen und als solches ungefähr kennen, ist im Grunde das und hat sein entfaltetes Wesen in dem, was zu einem Körper gehört. Der Satz sieht der äußeren Form nach so aus, als kehrte das Prädikat einfach zum Subjekt zurück; in Wahrheit aber ist ein Fortschreiten, ein Hervorbringen darin.

b) Gemeines Denken und dialektisch mündiges Denken

Wer die Identität nicht ausdrücklich in diesem höheren Sinne begreifen und gemäß diesem Begriff Sätze denken und sagen kann, bleibt befangen in der *dialektischen Unmündigkeit*. »Dialektisch«, διαλέγειν, meint hier: das eine im Durchgang (διὰ) durch das andere in seiner wesenhaften Beziehung zum anderen verstehen und nicht einfach nur geradezu meinen. Ein dialektischer Satz ist z. B. die Aussage: Das eine ist das andere. Für den dialektisch Unmündigen ist dieser Satz einfach falsch und unsinnig; denn für ihn ist gerade das eine das eine und das andere das andere; das zu sagen, dafür sind doch gerade die Benennungen da. Und dennoch: Das eine *ist* das andere, und das andere *ist* das eine. Ein eines *ist* nur, was es ist, eines, *im Unterschied* zum anderen. Dieses Unterschiedensein gegen das andere und in dieser Hinsicht das andere selbst sein, gehören zum einen, und deshalb *ist* das eine auch und wesentlich das andere und umgekehrt. »Ist« meint gerade nicht leere Einerleiheit, denn das eine ist gerade nicht einerlei mit dem anderen, sondern verschieden; aber in der Verschiedenheit als einer Beziehung gehört es mit ihm zusammen; beide sind »identisch« im höheren, eigentlichen Sinne. Das dialektisch unmündige Denken dagegen versteift sich darauf: Das eine, das ist das eine, und das andere ist das andere. Das dialektisch unmündige Denken denkt immer nur in einer einzigen Hinsicht: Das eine, das ist eben das eine und nichts weiter!

Dieses Denken hält sich je nur in einer Hinsicht; es ist das einseitige Denken, das abgelenkt je nur in *eine* Richtung blickt, abgezogen, abstrakt. Daher sagt Hegel: Wer abstrakt, immer

einseitig denkt, ist aber nicht der Philosoph, sondern der gemeine Mann; eigentlich konkret, d. h. die Dinge in der einheitlichen Gewachsenheit ihres vollen Wesens, konkret, denkt nur der Philosoph. Der gemeine Verstand sieht alles nur unter einem einzigen Gesichtspunkt, auf den er gerade verfallen ist. Er bleibt außerstande, die andere Seite auch zu sehen oder gar beide Seiten unter einer höheren Einheit zusammen zu denken.

Die sogenannte »lebensnahe Wahrheit« des gesunden Menschenverstandes ist daher eine sehr fragwürdige Sache. Hegel hat einmal um 1807 einen Aufsatz geschrieben, der betitelt ist: »Wer denkt abstrakt?« (WW XVII, 400 ff.) Ich führe ihn immer wieder gern an als die meines Erachtens beste Einleitung in die Philosophie des deutschen Idealismus und die Philosophie überhaupt hinsichtlich ihres Denkverfahrens.

»Denken? Abstrakt? – Sauve qui peut! Rette sich, wer kann! So höre ich schon einen vom Feinde erkauften Verräther ausrufen, der diesen Aufsatz dafür ausschreit, daß hier von *Metaphysik* die Rede seyn werde. Denn *Metaphysik* ist das Wort, wie *Abstrakt* und beinahe auch *Denken* das Wort ist, vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem mit der Pest Behafteten davon läuft.« (WW XVII, 400)

»Alte, ihre Eyer sind faul! sagt die Einkäuferin zur Hökersfrau. Was, – entgegnet diese, – meine Eyer faul? Sie mag mir faul seyn! Sie soll mir das von meinen Eyern sagen! Sie? Haben ihren Vater nicht die Läuse an der Landstraße aufgefressen, ist nicht ihre Mutter mit den Franzosen fortgelaufen, und ihre Großmutter im Spital gestorben, – schaff' sie sich für ihr Flitterhalstuch ein ganzes Hemde an; man weiß wohl, wo sie dies Halstuch und ihre Mützen her hat; wenn die Offiziere nicht wären, wär' jetzt Manche nicht so geputzt, und wenn die gnädigen Frauen mehr auf ihre Haushaltung sähen, säße Manche im Stockhause, – flick sie sich nur die Löcher in den Strümpfen. – Kurz, sie läßt keinen guten Faden an ihr. Sie denkt abstrakt, und subsumirt jene nach Halstuch, Mütze, Hemde u. s. f., wie nach den Fingern und andern Parthien, auch nach Vater und

der ganzen Sippschaft, ganz allein unter das Verbrechen, daß sie die Eyer faul gefunden hat, Alles an ihr ist durch und durch von diesen faulen Eyern gefärbt, da hingegen jene Offiziere, von denen die Hökersfrau sprach, – wenn anders, wie sehr zu zweifeln, etwas daran ist, – ganz andere Dinge an ihr zu sehen bekommen haben mögen.« (a. a. O., 404/5)

»Alte, ihre Eyer sind faul!« Nun darauf, ob sie wirklich faul sind oder nicht, darauf läßt sich die Alte schon gar nicht ein, sondern sie hört nur die Aussage »faul« als Vorwurf und stellt nun ihre Entgegnung ganz unter dieses Faulfinden.

Dieses gemeine Denken ist überall und ständig leicht zu finden. Man sagt z. B.: »Alle Wissenschaft ist objektiv, denn anders wäre sie ja subjektiv. Anders als objektiv kann ich mir eine Wissenschaft nicht denken – d. h. etwas ist entweder objektiv oder subjektiv und damit basta.« Ob aber vielleicht die Wissenschaft *zugleich* objektiv und subjektiv ist, d. h. im Grunde weder das eine noch das andere, das wird weder gefragt noch auch nur als Möglichkeit einer Frage begriffen.

Man will mit jenem Satz »über die Wissenschaft« etwas sagen, d. h. immer eine philosophische Aussage machen und sträubt sich zugleich im selben Atemzug, sich auf Grundforderungen philosophischen Denkens einzulassen. Man hat den Beifall des Pöbels, den es auch in der Wissenschaft gibt; aber begriffen ist gar nichts. Man ist dialektisch unmündig und redet doch wie ein Erfahrener, und die obigen Unmündigen klatschen Beifall, und das Ganze nennt sich »Wissenschaft«.

Schelling sagt mit Recht, die griechische Philosophie sei schon in ihren ersten Schritten über die dialektische Unmündigkeit hinausgewesen. Mit Recht sagt er dies, weil es gar keine Philosophie gibt, solange nicht diese Unmündigkeit überwunden ist. Die Überwindung des gemeinen Denkens ist der erste Schritt in die Philosophie. Und die Philosophie bleibt daher ein ständiger Angriff auf den gesunden Menschenverstand. Nicht in der Absicht, diesen überhaupt zu beseitigen oder gar die Philosophie an die Stelle des alltäglichen Denkens zu setzen, sondern

um dieses Denken fortgesetzt zu beunruhigen, damit es – nicht zwar an sich selbst überhaupt, sondern – an seiner immer wieder angemäßen Selbstherrlichkeit über alles Denken und Wissen irre werde.

Alle entscheidenden Sätze aller Philosophie sind »dialektisch«; wir verstehen diesen Ausdruck in dem ganz weiten, aber wesentlichen Sinne, daß etwas, und zwar Wesentliches, immer nur im Durchgang durch anderes wahrhaft begriffen werden kann. In diesem Sinne ist »dialektisch« der Spruch des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. »Denken und Seyn ist dasselbe.« Oder der Spruch des Heraklit: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρονή, χειμὼν θέρους, πόλεμος εἰρήνη, ὥρος λυμός. »Der Gott ist Tag – Nacht, Winter – Sommer, Krieg – Frieden, Sättigung – Hunger.«

»Dialektisch« in solchem Sinne ist Platons Satz: Das Nichtseiende ist seiend. τὸ μὴ ὄν – ὄν. Oder Kants Satz: Das Wesen der Erfahrung ist das Wesen des Gegenstandes der Erfahrung. Oder Fichtes Satz: Das Ich ist das Nichtich. Oder Hegels Satz: Ich bin das Ding, und das Ding ist Ich.

Diese philosophischen Sätze sind »dialektisch«, das heißt: Das Seyn, das in ihnen gedacht wird, muß immer zugleich als Nichtsein begriffen werden. Das bedeutet: Das Wesen des Seyns ist in sich endlich. Und daher kommt es, daß dort, wo das Seyn als unendliches, absolut begriffen werden will, wie im deutschen Idealismus, eine Ausbildung der »Dialektik« als besonderer Methode notwendig wird. Die intellektuelle *Anschaung* im Sinne des deutschen Idealismus und die von ihm ausgebildete Dialektik schließen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig.

Wird diese Methode aber abgelöst von den Grunderfahrungen und Grundstellungen des absoluten Idealismus, dann wird die »Dialektik« statt zum wahrhaften Mittel philosophischer Erkenntnis zu ihrem Verderb. Daraus, daß das Wesen des Seyns in dem genannten Sinne »dialektisch« ist, folgt nicht ohne weiteres, die Methode der Philosophie müßte allemal Dia-

lektik sein. Wo diese nur äußerlich als eine Denktechnik aufgegriffen und gehandhabt wird, ist sie eine Verlegenheit und eine Verführung.

Die ontologische Zwischenbetrachtung Schellings über das Identitätsgesetz und das Wesen der Copula hat die Absicht, auf den höheren Sinn des philosophischen Wissens und die Bedingungen seiner Aneignung hinzuweisen. Wenn anders der Satz: »Gott ist alles« ein metaphysisch-philosophischer ist, kann er überhaupt nur erörtert werden, nachdem die einzig mögliche Ebene der Aussprache darüber gewonnen ist, d. h. das höhere dialektische Verständnis der Identität und des Seyns, kurz, der Bereich des ontologischen Fragens. Wir mußten hier schon länger bei dieser Zwischenbetrachtung verweilen, weil 1. die Hauptuntersuchung sich im Dialektischen bewegt und weil 2. außerdem im Verlauf der Abhandlung immer wieder ontologische Zwischenbetrachtungen, oft nur in der Form weniger Sätze, eingestreut sind, und weil es wichtig ist, von Anfang an ihre Absicht und Tragweite zu fassen. Die Anmerkung S. 342/3 bringt sachlich nichts Neues; sie ist aber kennzeichnend für Schellings Art der streitenden Auseinandersetzung; sachlich wichtig ist dabei Schellings Hinweis auf Leibniz, der zum ersten Mal im umfassenden Sinn die Identität als Zusammengehörigkeit systematisch durchdacht hat, und zwar im Zusammenhang einer grundsätzlichen Besinnung auf das Wesen der »Einheit« als der Grundbestimmung des Seyns. Vgl. das *ĕv* im Anfang der abendländischen Philosophie.

c) Rückblick auf die Grundbewegung von Schellings Fragen

Um uns Werke der Philosophie fruchtbar anzueignen, ist es notwendig, daß wir nicht an Titeln und Meinungen haften bleiben, sondern in die Grundbewegung ihres Fragens eingehen. Das gilt von den Werken des deutschen Idealismus in einem besonderen Maße, weil sie einerseits auf solche Bewegungsabläufe des denkenden Fragens eigens angelegt sind und

weil andererseits in ihnen sich eine philosophische Überlieferung von zwei Jahrtausenden aufstaut. In Schellings Abhandlung ist »Pantheismus« ein solcher Titel, der zu einer äußerlichen Verhandlung über Meinungen und Standpunkte verleiten kann, der aber etwas ganz anderes meint. Gemeint ist die Frage nach dem Seyn überhaupt.

Wir stehen inmitten des Seienden im Ganzen – wir verstehen das Seyn und richten das Seiende aus auf einen Grund.

Wenn Nietzsche z. B. die ewige Wiederkehr des Gleichen lehrt, so ist er von allem Verdacht einer dogmatischen Theologie sehr weit entfernt, und doch ist diese Lehre nur eine bestimmte Auslegung des Grundes des Seienden im Ganzen.

In kurzen Sätzen sei das Wesentliche wiederholt:

Pantheismus: Gott ist alles. Das »ist« bleibt entscheidend – die Fuge zwischen dem Grund des Seienden im Ganzen und dem All des Seienden.

Das »ist« als Copula im Satz.

Der Satz als *Identität*.

Daher sind Copula und »Identität« wesentlich für die Erörterung des »ist«, des Seyns.

Seit langem spricht das »ist« als der unscheinbare und doch leitende Ausdruck des Seyns; das »ist« wurde zugleich als Bauglied im Satz der Träger der Wahrheit.

Dem Verständnis des Satzes der Identität entsprechend wird Seyn verstanden.

Der erfüllte und der leere Begriff der Identität als Selbigkeit und Einerleiheit wurde verdeutlicht.

Identität als Zusammengehörigkeit des Verschiedenen.

Dieses ist auch gemeint in den gewöhnlichen Sätzen: Der Vogel singt, u. ä.

Hegel verdeutlicht den Unterschied von abstraktem und konkretem Denken in seinem genannten Aufsatz. Am Beispiel der Frage nach der Objektivität und Subjektivität der Wissenschaft versuchten wir, die Unzulänglichkeit des gemeinen Denkens zu zeigen.

Schelling fordert dialektische Mündigkeit im Verständnis des »ist«.

§ 11. Warum die rechtverstandene Freiheit den Pantheismus fordert. Der »formelle« Begriff der Freiheit: Selbständigkeit als Eigenständigkeit im eigenen Wesensgesetz

Nach dem Zwischenspiel der Erörterung der drei verschiedenen Pantheismusbegriffe und der eingestreuten ontologischen Betrachtung lenkt der Gang der Abhandlung wieder auf den Weg ein, der S. 339/40 vordeutend angezeigt wurde. Dort wurde im Hinblick auf die Behauptung, der Pantheismus sei Fatalismus, gesagt, daß der Pantheismus die Freiheit nicht nur nicht ausschließe, sondern seinerseits als das einzig mögliche System gefordert werde, wenn nämlich die Freiheit ursprünglich genug erfahren und d. h. zugleich begriffen werde. Daher ist es jetzt für alle weiteren Erörterungen der Freiheitsabhandlung von grundlegender Bedeutung, daß wir deutlicher sehen lernen, was nichtursprüngliche Erfahrung von Freiheit und was ursprünglichere Erfahrung meint, worin der jener Erfahrung entsprechende *uneigentliche* Begriff von Freiheit besteht und wie der einer ursprünglicheren Erfahrung die Auslegung verschaffende *eigentliche* Begriff der Freiheit zu bestimmen ist.

Wir dürfen uns aber nur ganz im Gang der Abhandlung halten, um sogleich zur Erörterung dieser Unterscheidung zwischen uneigentlicher und eigentlicher Freiheit geführt zu werden; denn die Betrachtung nimmt (»Wollte man nun weitergehend . . .« (345)) ihren Fortgang mit der Wiederaufnahme der Frage, ob der eigentliche Charakter des Pantheismus in der Leugnung der Freiheit gelegen, – ob Pantheismus wesentlich Fatalismus sei. Der sachlichen Entscheidung wird eine kurze geschichtliche Überlegung vorausgeschickt, die für die rechte Abhebung der verschiedenen Erfahrungen und Begriffe der Freiheit einen Fingerzeig gibt.

Schelling sagt: Bestünde die unbedingte Folgerung von Pantheismus auf Fatalismus und demnach der Rückschluß von Fatalismus auf Pantheismus zu Recht, dann müßte überall da, wo die Freiheit nicht eigentlich behauptet wird, Pantheismus vorliegen. All die Systeme, die noch nicht zum wahren Begriff der Freiheit vorgedrungen sind, die Freiheit also eigentlich nicht setzen, müßten pantheistische sein. Nun haben aber bis zum Idealismus, d. h. bis zu Kant, der den Übergang bildet, alle Systeme die Freiheit noch nicht eigentlich gesetzt, da sie noch nicht den »eigentlichen«, den »formellen Begriff« der Freiheit ausgebildet haben konnten, sondern sich in einem uneigentlichen Begriffe bewegten.

Wie ist diese Unterscheidung zwischen uneigentlichem und eigentlichem, »formellem« Begriff der Freiheit zu verstehen? (Zur Benennung »formell«: forma ist das Bestimmende, das Wesen überhaupt.) Bisher haben wir drei Begriffe von Freiheit kennengelernt:

1. Freiheit als das einer Begründung unbedürftige Selbstanfangen einer Reihe von Vorgängen, das Von-sich-aus-können.

2. Freiheit als Freisein von etwas; wenn wir sagen: Der Kranke ist fieberfrei, oder dies Getränk ist steuerfrei.

3. Freiheit als Freisein zu etwas, das Sichselbstbinden an etwas. Dieser letztgenannte Begriff der Freiheit leitet über zum Verständnis des »eigentlichen« Freiheitsbegriffs (unter Einbau von 1.). Und weiterhin noch:

4. Im uneigentlichen Begriff der Freiheit bleibt jene Auffassung bestehen, die das Freisein in der bloßen Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit sieht, der Vernunft über die Triebe, Begierden und Neigungen. Diese Art des Freiseins kann durch das »lebendigste Gefühl« eben eines solchen Herrwerdens über ... als Tatsache belegt werden. (345; vgl. 371) Aber damit ist der »eigentliche« Begriff der Freiheit noch nicht gefaßt und das Wesen, die forma, und der Wesensgrund nicht getroffen. Das gelang erst Kant und dem Idealismus. Freisein

bedeutet nach dem Idealismus: außer allem Kausalzusammenhang der Natur stehen und doch Ursache und Grund sein und so in sich selbst stehen. Aber auch die Selbstständigkeit erschöpft noch nicht das Wesen der Freiheit. Dazu kommt es erst, wenn die Selbstständigkeit begriffen wird als Selbstbestimmung in dem Sinne, daß sich der Freie selbst das Gesetz des eigenen Wesens aus diesem selbst heraus gibt. Aber dann hängt die ausdrückliche Umgrenzung des Wesens der eigentlichen Freiheit ab von der jeweiligen Bestimmung des Wesens des Menschen – und umgekehrt.

5. Der formelle Begriff der Freiheit ist: Selbstständigkeit als Eigenständigkeit im eigenen Wesensgesetz. Das meint Freiheit im eigentlichen, und geschichtlich gesprochen, im idealistischen Sinne. Kants Philosophie schafft und bildet den Übergang vom uneigentlichen zum eigentlichen Freiheitsbegriff. Freiheit ist auch bei ihm noch Herrschaft über die Sinnlichkeit, aber nicht nur dieses, sondern dieses schon als Selbstständigkeit im eigenen Grunde und Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung. Und dennoch vollendet sich in diesem Kantschen Begriff der Freiheit noch nicht die Umgrenzung des formalen Wesens der menschlichen Freiheit. Denn Kant verlegt diese Freiheit als Autonomie ausschließlich in die reine Vernunft des Menschen. Diese reine Vernunft bleibt nicht nur unterschieden gegen, sondern im Grunde auch geschieden von der Sinnlichkeit, der »Natur« als dem ganz anderen. Das Selbst des Menschen bestimmt sich noch einzig aus der Ichheit des »Ich denke«, welche Ichheit auf die Sinnlichkeit als die Tierheit des Menschen nur aufgetürmt, aber nicht eigentlich in die Natur eingelassen ist. Die Natur, und was man so nennt, bleibt hier das Negative und das nur zu Überwindende und wird nicht *mit* ein eigener Grund des vollen Wesens des Menschen. Wo die Natur aber so begriffen wird, nicht als das nur zu Überwindende, sondern als das Mitbestimmende, da rückt sie in eine höhere Einheit mit der Freiheit. Umgekehrt aber rückt die Freiheit ihrerseits, wenngleich als unentfaltete, ein in die Natur. Den Schritt zu diesem vollständi-

gen allgemeinen Wesensbegriff der Freiheit hat erst Schelling in seinem Hinausgehen über Fichte getan.

Ein Schritt, für den Leibniz in anderer Hinsicht eine allgemeine metaphysische Richtung gewiesen hat. Leibnizens hierfür besonders in Betracht kommende Schrift, die »Monadologie«, hat Schelling, wie bereits zu Beginn der Vorlesung erwähnt wurde, schon mit 16 Jahren gelesen. Was aber bei Schelling als Leibnizsche Philosophie auftaucht, ist nicht ein irgendwie ablösbares Stück aus Leibnizens System, sondern ist der im Durchgang durch Kant und Fichte schöpferisch verwandelte Leibniz. Immer nur in dieser Form dürfen wir die sogenannte »Abhängigkeit« großer Denker voneinander verstehen und ihnen nachfragen. Und daß alle wesentlichen Denker doch im Grunde immer dasselbe sagen, das beruht nicht darauf, daß sie voneinander das Gleiche übernehmen, sondern daß sie ihr ursprünglich Verschiedenes in das Wesentliche und den Ursprung zurück verwandeln. Und deshalb kann man das, was erst in späteren Zeitaltern ans Licht kommt – nachdem es ans Licht kam und man es daher sehen kann –, dann auch in Spuren bei den Früheren finden, ohne daß man sagen dürfte, die Früheren hätten dasselbe in derselben Weise schon gedacht und gewußt. Dies eben Angemerkte bleibt auch hinsichtlich des Freiheitsbegriffes zu beachten.

So entschieden der eigentliche, d. h. »formelle« Begriff der Freiheit als Eigenständigkeit in der Entfaltung des eigenen Wesens in seiner metaphysischen Tragweite erst im deutschen Idealismus begriffen und entfaltet wird, so gewiß lassen sich Spuren davon auch schon früher finden. Trotzdem, ja gerade deshalb kann und muß Schelling sagen, daß »in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen«, »der eigentliche Begriff der Freiheit« fehle.

Leibnizens System aber und entsprechende vorkantische Systeme lassen sich – so ist der Zwischengedanke – gewiß nicht als pantheistisch-fatalistische denken. Nichtsetzung der eigentlichen Freiheit kann vorliegen, und Fatalismus und Pantheis-

mus im fatalistischen Sinne braucht nicht mitgesetzt zu sein. Umgekehrt: Pantheismus kann gesetzt sein, und Freiheit braucht nicht gelegnet zu werden. Also muß die Leugnung bzw. Behauptung der Freiheit auf etwas ganz anderem beruhen als auf dem Pantheismus im Sinne der Lehre der Immanenz der Dinge in Gott. Wenn daher die Vereinbarkeit des Pantheismus und der Freiheit erwiesen werden soll, muß der Pantheismus, d. h. das System ebenso wie die Freiheit in der Richtung auf diesen anderen Grund hin erörtert werden. Wir wissen es bereits: Die Grundlage für die Frage der Vereinbarkeit von Pantheismus und Freiheit und somit für die Frage der Möglichkeit eines Systems der Freiheit ist eine ontologische – genauer und mit Bezug auf den Pantheismus und die ihn ausagenden Sätze: das zureichende Verständnis des Seyns und der Grundbestimmung des Seyns, der Identität. So werden wir als die eigentlich metaphysische Leistung der Freiheitsabhandlung erkennen: die Begründung eines ursprünglichen Seynsbegriffes.^a In Schellings Sprache: die ursprünglichere Begründung der absoluten Identität in einer ursprünglicheren »Copula«.

Schelling hatte S. 339 f. auf die neue Lösung der ganzen Frage vorgeedeutet, indem er zeigte, wie das lebendigste Gefühl der Freiheit des Menschen diesen nicht außer Gott und gegen Gott setzt, sondern als mitgehörig zum »Leben Gottes«. Freiheit fordert Immanenz in Gott, also Pantheismus. Jetzt (345 ff.) gilt es umgekehrt zu zeigen: Der rechtverstandene Pantheismus fordert die Freiheit. Gelingt dieser Nachweis, dann ist die als Leitsatz aufgestellte Behauptung, Pantheismus sei als einzig mögliches System notwendig Fatalismus, in jeder Hinsicht widerlegt. Dann ist zum mindesten der Weg frei für die Möglichkeit eines Systems der Freiheit.

^a Dieser aber erscheint innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität. Hier ist Schelling am weitesten vorgedrungen.

§ 12. Warum der rechtverstandene Pantheismus die Freiheit fordert. Allgemeine Deduktion der Möglichkeit der Freiheit im Ganzen des Seienden

Wie steht es mit dem Gedanken, der rechtverstandene Pantheismus fordere die Setzung der menschlichen Freiheit? Was heißt: der rechtverstandene Pantheismus? Das müssen wir aus der geschichtlichen und der grundsätzlichen Erörterung der Pantheismussätze jetzt entnehmen können.

Die Pantheismussätze lauteten: 1. Alles ist Gott. 2. Die einzelnen Dinge sind Gott. 3. Gott ist alles. Die zwei ersten Sätze und Deutungen des Pantheismus erwiesen sich als »abgeschmackt«, weil in ihnen das Wesen Gottes zernichtet ist und so gerade das beseitigt wird, mit Bezug worauf alle und die einzelnen Dinge in Gott sein sollen. Der dritte Satz ist allein zulässig, aber zunächst als Frage. Und die Frage muß sich darauf richten, was das »ist« bedeutet. Es ergab sich: Die im Satz überhaupt und erst recht die in diesem Satz ausgesagte Identität von S und P, Gott und Alles, kann nicht begriffen werden als bloße Einerleiheit, sondern, so noch formal gesagt, als Zusammengehörigkeit des Verschiedenen auf Grund einer ursprünglichen Einheit.

Legt man freilich den uneigentlichen Begriff von Identität zugrunde, Identität=Einerleiheit, dann wird in dem Satz »Gott ist alles« das Alles mit Gott als einerlei gesetzt, es wird das Alles nicht als anderlei, als Verschiedenes zugelassen und so nicht die Möglichkeit des Verschiedenseins, d. h. des Auf-sich-gestelltseins des Menschen, d. h. seine Freiheit. Für den Nachweis, der jetzt Aufgabe geworden ist, daß der rechtverstandene Pantheismus die Freiheit fordere, muß also zuvor die ontologische Grundlage, die Identität, recht verstanden werden.

Was ergibt sich daraus für die Auslegung des Satzes »Gott ist alles«? Zunächst: Welche Beweisaufgabe entsteht? Wir kennzeichnen sie kurz im voraus. Pantheismus ist dem formalen, von Schelling immer wieder betonten Begriffe nach die

Lehre vom Innebleiben und Inbegriffensein aller Dinge in Gott. Dieses Einbehaltensein der Dinge in Gott schließt in jedem Falle irgendeine Abhängigkeit der Dinge von Gott in sich. Mit Pantheismus ist Abhängigkeit des Seienden von Gott gesetzt. Eben dieser Pantheismus soll nun Freiheit nicht nur zulassen, sondern fordern. Es muß also nicht nur eine Abhängigkeit gedacht werden, die in sich Raum für Selbständigkeit des Abhängigen gibt, sondern die in sich – wohlgemerkt *als* Abhängigkeit – wesensmäßig vom Abhängigen fordert, daß es in seinem Seyn frei, d. h. eigenständig kraft seines Wesens sei. Diese Beweisaufgabe führt Schelling S. 345-347 durch. Wir verfolgen die einzelnen Schritte und achten darauf, wie dabei die frühere ontologische Zwischenbetrachtung ins Spiel kommt.

»Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sei nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Prinzip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herum-drehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältnis des Subjekts zum Prädikat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund sein. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffnes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei, und was es nicht sei.«
(345/6)

Die Pantheismusfrage ist jetzt ausgerichtet auf die Frage der Möglichkeit der menschlichen Freiheit im Ganzen des Seienden und vor allem in Bezug auf seinen absoluten Grund, d. h. Gott. Die Formel lautet: Gott ist alles; mit Bezug auf unsere Frage müssen wir die Formel wagen: *Gott ist der Mensch*. Das »ist« bedeutet aber von vornherein nicht: Einerleiheit. Identität ist Einheit der Zusammengehörigkeit des Verschiedenen, also wird damit schon der Mensch als etwas Verschiedenes gegen Gott gesetzt. Identität – so zeigte sich noch deutlicher im Verhältnis des Subjektes zum Prädikat – ist das Verhältnis des Gründenden zum Gegründeten, der Folge. Gott ist der Mensch, Gott als Grund läßt den Menschen als Folge sein. Aber damit ist der Mensch doch ein Abhängiges und ganz und gar nicht das, was gefordert ist, ein Freies als Insichstehendes.

Allein Abhängigkeit besagt zunächst nur: Das Abhängige ist darin, daß es überhaupt ist, von seinem Grunde abhängig – aber nicht in dem, was es ist. *Daß* ein Sohn ist, dazu bedarf es des Vaters; aber das Abhängige, der Sohn, braucht deshalb nicht *das* zu sein, was der *Grund* ist, Vater. Das Abhängige hängt zunächst nur ab und zusammen mit dem Grund im Bereich des Zusammenhangs, in dem es zum Seyn kommt, d. h. im Werden. Über das Seyn selbst, das fertige Insichstehen, ist damit noch nicht alles gesagt. Im Gegenteil, wäre das Abhängende nicht schließlich ein Losgelassenes, ein Abgehängtes und Aufsichgestelltes, so wäre ja die Abhängigkeit ohne Abhängiges eine Folge ohne Folgendes. »Gott ist der Mensch« sagt: Gott läßt den Menschen als Folge sein, d. h. der Mensch muß, soll er überhaupt wahrhaft Folge sein, ein Insichstehendes sein.

Die Notwendigkeit davon läßt sich aber gerade hier vollends ganz deutlich machen. Wenn Gott der Grund ist und Gott selbst nicht ein Mechanismus und eine mechanische Ursache, sondern schöpferisches Leben, dann kann das von ihm Bewirkte selbst kein bloßer Mechanismus sein. Wenn Gott als Grund in dem von ihm Gegründeten *sich* offenbart, so kann er nur *sich selbst*

darin offenbaren. Das Abhängige muß selbst ein in sich frei handelndes Wesen sein, eben weil es von Gott abhängt.

Gott schaut die Dinge an, wie sie an sich sind. An sich sein aber heißt, eigenständig in sich stehen. Was Gott vor sich bringt, seine Repräsentationen, »können nur selbständige Wesen sein«. (347) Das auf sich selbst Beruhende aber ist das Freie – ist Wille. Das von Gott Abhängige muß durch ihn von ihm so ab-gehängt werden, daß es als ein Un-abhängiges zu sich selbst zum Stehen kommt. Das abhängige Unabhängige, die »derivierte Absolutheit«, ist nicht widersprechend, sondern in diesem Begriff wird das gefaßt, was das Band zwischen dem Grund des Seienden und dem Seienden im Ganzen ausmacht. Gott *ist* der Mensch; d. h. der Mensch als freier ist in Gott, und nur Freies kann überhaupt in Gott sein; alles Unfreie und alles, sofern es unfrei ist, ist außergöttlich.

Wenn Gott als Grund von allem gedacht und wenn das »ist« und Sein nicht mißdeutet wird, d. h. wenn der Pantheismus recht verstanden wird, führt er so wenig zur Leugnung der Freiheit des Menschen, daß er sie gerade fordert. Schelling betont (347) ausdrücklich, diese »allgemeine Deduktion« der Möglichkeit der Freiheit im Ganzen des Seienden sei allerdings noch ungenügend, und er denkt dabei voraus an diejenige metaphysische Ableitung des Ursprungs des Menschen, die in der Hauptuntersuchung gegeben wird. (357-363)

§ 13. *Vorstufen von Schellings Identitätssystem. Die Grundstellung des Idealismus*

a) Rückblick auf wesentliche Schritte der Auslegung

Wesentliche Schritte des bisherigen Gedankenganges seien in Erinnerung gerufen:

Die Frage nach der Möglichkeit des Systems der Freiheit ist die Leitfrage der Schellingschen Freiheitsabhandlung. Diese

Leitfrage wird entwickelt und entschieden durch eine kritische Erörterung der Behauptung: Der Pantheismus – als einzig mögliches System – ist Fatalismus. Unter dem Titel »Pantheismus« kommt die Systemfrage überhaupt, d. i. die Seynsfrage, zur Sprache. Im Zusammenhang mit dieser Frage erhalten die verschiedenen Freiheitsbegriffe ihre Bestimmung.

Für die Kennzeichnung des Bodens, auf dem sich die Betrachtung und die ganze Abhandlung bewegt, und zur Erläuterung des Verfahrens wird eine allgemeine ontologische Betrachtung eingeschoben. (Aber nicht nur um dieser »methodischen« Absicht willen.)

Aus ihr ergibt sich: Alle Sätze der Philosophie sind – als Sätze über das Seyn und Wesen des Seienden – »dialektisch«. Die Philosophie des absoluten Idealismus führt zur Ausbildung einer eigenen Dialektik. Die dialektischen Sätze sind ihrem Gehalt nach für das gemeine Denken befremdlich. Friedrich Schlegel sagt einmal: »... eine Definition, die nicht witzig ist, taugt nichts« (Athenäumsfragment 82). Das ist nur die Wendung der idealistischen Dialektik ins Romantische.

Die Behauptung, deren Zurückweisung es gilt, setzt Pantheismus mit Fatalismus gleich. Die vollständige Widerlegung hat ein Doppeltes zu zeigen:

1. von der Freiheit her gesehen: Das lebendigste Gefühl der Freiheit des Menschen fordert die Zugehörigkeit des Menschen zum Grund des Seienden im Ganzen (fordert die Setzung des Pantheismus).

2. vom System her: Der rechtverstandene Pantheismus fordert die Setzung der menschlichen Freiheit.

Die fünf Freiheitsbegriffe:

1. Freiheit als Selbstanfangenkönnen
2. Freiheit als Ungebundenheit, Freiheit *von* (negative Freiheit)
3. Freiheit als Sichbinden an, *libertas determinationis*, Freiheit *zu* (positive Freiheit)

4. Freiheit als Herrschaft über die Sinnlichkeit (uneigentliche Freiheit)
5. Freiheit als Selbstbestimmung aus dem eigenen Wesensgesetz (eigentliche Freiheit), formeller Begriff der Freiheit; *er schließt alle vorigen Bestimmungen in sich.*
(Dazu unten S. 167 und 178 der 6. und 7. Freiheitsbegriff.)

Zur ersten These: Die Zurückweisung der Behauptung, Pantheismus sei Fatalismus, wurde früher gegeben.

Die zweite These vom rechtverstandenen Pantheismus lautet: Gott ist der Mensch.

»Rechtverstanden« heißt: Das »ist« muß als wirkliche Identität verstanden werden. Der schöpferische Grund muß ein von ihm unabhängiges Abhängiges setzen. Abhängigkeit betrifft das Daß; das Was kann so sein, daß das Abhängige als Unabhängiges gesetzt ist. Es muß sogar so gesetzt sein.

- b) Der Irrtum des Spinozismus nicht theologisch, sondern ontologisch. Statt lebloser Identität des Einerlei Liebe im metaphysischen Sinne als das innerste Wesen der Identität
(Zusammengehörigkeit des Verschiedenen)

Worauf es in der Einleitung ankommt, ist dieses: Es soll deutlich gemacht werden, daß ohne einen hinreichenden Begriff des Seyns und ohne hinreichend ursprüngliche Grunderfahrung des Seienden sich in der ganzen Frage der Freiheit und des Systems der Freiheit kein Schritt tun läßt.

Und jetzt ist auch die Stufe der Betrachtung erreicht, wo der eigentliche Irrtum des Spinozismus aufgedeckt werden kann. Schelling faßt ihn scharf und knapp so: »Der Fehler . . . liegt keineswegs darin, daß er [Spinoza] die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind . . .« und daß Gott »ihm eben auch ein Ding ist«. (349) Das will sagen: Der Irrtum ist nicht ein theologischer, sondern zuvor und eigentlich ein ontologischer. Das Seiende wird überhaupt und im Ganzen nach dem

Sein der Dinge, des Vorhandenen, begriffen und nur so. Der Spinozismus kennt nicht das Lebendige und gar das Geistige als eigene und vielleicht ursprünglichere Weise des Seyns;^a auch der »Wille« ist ihm ein Ding (»Sache«), und die Notwendigkeit ist nur eine solche zwischen Dingen, d. h. eine mechanische. (vgl. 397)

Dagegen wurde in der vorhin durchgeführten »Deduktion« der Möglichkeit der Freiheit im Pantheismus Gott als schöpferischer Grund, der Mensch als in sich stehendes freies Wesen begriffen, das Seyn überhaupt nicht als starre Beziehung von dinghafter Ursache und ebensolcher Wirkung, nicht als leblose Identität des Einerlei, sondern fortschreitend, als Band und Bindung, die zugleich zur Eigenständigkeit entläßt und damit in einem tieferen Sinne bindet, als abhängige Unabhängigkeit, unabhängige Abhängigkeit. Das Seyn und das ursprüngliche Band des Seyns ist nicht mechanisch, sondern als willentliches begriffen – nach der allgemeinen Ausdrucksweise: als geistig. Aber es wird sich zeigen, daß auch der Geist nicht das Höchste ist; »... er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe.« (405/6) Jenes, was Platon schon in einen inneren Zusammenhang mit dem Wesen des Seins brachte, der *ἔρως*. Die Liebe im metaphysischen Sinne begreift Schelling als das innerste Wesen der Identität als der Zusammengehörigkeit des Verschiedenen. »... 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 andre.« (408) Die so begriffene »Liebe« ist das Wesen des Bandes, der Copula, des »ist« und des Seyns.

Damit ist die Aussicht auf die Möglichkeit eines ursprünglicheren Verstehens des Seyns überhaupt eröffnet, die Aussicht auf eine »höhere Denkweise« gegenüber der »mechanischen«, die im Beginn der Neuzeit die Philosophie zumal der westlichen Länder bestimmte; gleichwohl entstanden auch hier – man denke an Pascal – Gegenbewegungen. Aber es kam nicht dahin, daß aus einem ursprünglicheren Seinsverständnis die Phi-

^a Die eigentliche Subjektivität ist unbekannt.

losophie im Ganzen auf einen neuen Grund gebracht und aufgebaut wurde. Schelling verzeichnet es (348) als »ein auffallendes Phänomen in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung«, daß die Behauptung aufgestellt werden konnte, die wir schon kennen, das einzig mögliche System sei der Spinozismus. Der Urheber dieser »auffälligen« Ansicht ist Jacobi; und Schelling verfehlt nicht, die versteckte weiter zielende Absicht dieser Ansicht ans Licht zu heben. Die Absicht ist: vor der Philosophie überhaupt als etwas »Verderblichem« auf dem Wege einer Ketzerrichterei zu warnen; denn Spinozismus als Fatalismus sei ja Atheismus, und davor muß sich jeder Rechtschaffene bekreuzigen.

Schelling will grundsätzlich sagen: Es war an sich in Ordnung, daß das »deutsche Gemüt« sich gegen die Vorherrschaft der westlichen mechanistischen Denkweise zur Wehr setzte; aber es ist nicht genug, sondern sogar in der Gegenrichtung verderblich, sich nur auf das Gemüt zu berufen, statt einem verwirrten Denken die Härte und Schärfe eines ursprünglichen und rechten Denkens entgegenzusetzen. Das Gemüt kann und muß der Grund sein, aus dem das Denken und Wissen seine Antriebe und Kräfte zieht; es darf aber nicht der nur blindlings aufzusuchende Zufluchtsort werden, auf den man sich versteift, statt kraft seiner in die Weite des Schöpferischen und d. i. immer des Maß-setzenden hinauszuwachsen. Das Gemüt ja, aber als Faulbett des Denkens und Wissens – nein. Schelling sagt später einmal:

Die wahrhaft allgemeine Philosophie kann unmöglich das Eigenthum einer einzelnen Nation seyn, und solange irgend eine Philosophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volks hinausgeht, darf man mit Zuversicht annehmen, daß sie noch nicht die Wahre sey, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.« (X, 199)

So war es denn ebenso wahrhaft deutsch, daß es nicht bei den Jacobischen Berufungen »auf das Herz, das innre Gefühl und

den Glauben« blieb, sondern daß das »höhere Licht des Idealismus«, d. i. ein strengeres Denken, einsetzte und die Herrschaft gewann in jenem Idealismus, den man deshalb auch den deutschen nennt, eine höhere Denkweise, die durch Leibniz wesentliche Anstöße empfing und durch Kant einen ersten wahrhaften Grund gelegt bekam.

c) Wesen und Grenzen der idealistischen Fragestellung.

Die Subjektivität des Vorstellens bestimmt das Ich und das Sein

Jener Pantheismus, d. h. jenes System, das, wie wir schon sahen, die Freiheit nicht nur nicht leugnet, sondern fordert, gründet in der höheren Denkweise des Idealismus, *ist* Idealismus. Also wird mit dem Idealismus doch schon das »System der Freiheit« gewonnen, und der Idealismus hat sich auch bereits da, wo er sich zum System bildete, als System der Freiheit ausgesprochen. Der Idealismus als System wurde durch Fichtes Wissenschaftslehre begründet, durch Schellings Naturphilosophie wesentlich ergänzt, durch dessen System des transzendentalen Idealismus auf eine höhere Stufe gehoben, durch sein Identitätssystem vollendet und durch Hegels »Phänomenologie des Geistes« in einem geschlossenen Gang eigens begründet. Wozu dann jetzt noch einmal die Frage nach dem System der Freiheit aufrollen? Schelling sagt:

»Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch ratlos.« (351)

Das will sagen: Der Idealismus ist zwar das System der Freiheit dem Entwurf und der inneren Möglichkeit nach; er ist es aber noch nicht, solange in dem, was diesem System die Mitte

und den Namen gibt, solange im Wesen der Freiheit und seiner Bestimmung noch wesentlich unbehobene Schwierigkeiten unerkannt zurückbleiben. Der Idealismus ist vor allem dann nicht das wahrhafte System der Freiheit, wenn gerade er es verhindert, diese ungelösten Schwierigkeit im Wesen der Freiheit überhaupt zu sehen, und erst recht außerstande ist, sie zu beheben. Und so steht es in der Tat. Der Idealismus hat zwar den formellen Freiheitsbegriff erreicht, das allgemeine Wesen von Freiheit als Eigenständigkeit und Selbstbestimmung im eigenen Wesensgesetz wahrhaft erkannt, aber er hat nicht und noch nicht die Tatsache der menschlichen Freiheit in ihrer Tatsächlichkeit begriffen.

Deshalb muß jetzt in der Absicht auf das System der Freiheit die Frage nach der menschlichen Freiheit eigens gestellt werden. Und diese Frage ist im Titel der Abhandlung ausdrücklich angezeigt. Wenn anders die Freiheit das Wesen des Menschen bestimmt, dann ist die Aufhellung des Wesens der *menschlichen* Freiheit die Bemühung um das Wesen des Menschen. Was soll auch ein System – als das sich wissende Gefüge des Seienden im Ganzen –, in das nicht der Mensch als der Wissende mit der vollen Bestimmtheit seines Wesensgefüges eingefügt, in dem er nicht eine wesentliche Fuge sein kann?

Mit der Frage nach dem Wesen der *menschlichen* Freiheit kommt das »System der Freiheit«, d. h. jetzt der Idealismus, ins Wanken. Mit dem Nachweis der Notwendigkeit der Infragestellung des Idealismus selbst gelangt die Einleitung der Freiheitsabhandlung ins Ziel: So erst bestimmt sie der Abhandlung ihre eigentliche Aufgabe und gibt ihr die Rechtfertigung. Der Idealismus soll erschüttert werden; das bedeutet: Schelling selbst verlegt den Boden seiner Philosophie auf einen tieferen Grund.^b Um aber die Notwendigkeit eines Hinausgehens über den bisherigen Idealismus zu begreifen, muß deutlicher gesagt

^b Aber er verbleibt im Bezirk der Subjektivität, ja er vollendet sie und gibt die Vorweisung in die Vollendung durch die Umkehrung ins Unwesen (Nietzsche).

werden, was Schelling mit diesem Titel »Idealismus« meint, d. h. es gilt zu sagen, in welchem Sinne der deutsche Idealismus sich selbst als Idealismus versteht. Mit dieser Klärung schaffen wir die Voraussetzung für das Verständnis der Seiten 350 bis 353. Es kann hier allerdings weder eine Geschichte des Begriffes und des Wortes »Idealismus« noch eine solche der damit bezeichneten Sache gegeben werden. Die Verdeutlichung des Begriffes »Idealismus« hält sich innerhalb der Grenzen unserer Aufgabe.

»Idealismus« ist dem Wortbegriff nach diejenige philosophische Grundansicht, in der die idea und die jeweilige Auffassung der Idee die Grundfrage der Philosophie bestimmt. Die Grundfrage der Philosophie lautet: Was ist das Seiende als solches? Es ist die Frage nach dem Seyn im Sinne der Seiendheit. »Idee« aber heißt nach dem griechischen Wort *ἰδέα* das im Sehen Gesichtete, das Aussehen, das im Vor-sich-stellen vor-gestellte Aussehen des Seienden. Wie von hier aus in Platons Philosophie die *ἰδέα* eine Grundbestimmung des Seyns wird, ist hier nicht darzustellen, auch nicht wie die platonische Ideenlehre und der Begriff der Idee sich im Verlauf der Geschichte umbildete.¹ Idealismus ist die Auslegung des Wesens des Seyns als »Idee«, als Vorgestelltheit des Seienden im allgemeinen.

Wir beachten jetzt nur die Sachlage zu Beginn der Neuzeit, welches Zeitalter bereits bezüglich der Entstehung der Systembildung gekennzeichnet wurde.² Für Descartes heißt idea soviel wie Vorstellung, und zwar in der Doppelbedeutung: das Vorgestellte als solches und das Vorstellen als Handlung. Alles Vorstellen aber ist: *ich* stelle vor, *ich* denke, und alle Verhaltensweisen des Ich, auch das Empfinden, sind Vorstellen im weiten Sinne, Denken. Wir sahen: Das Denken als »Ich denke« wird zum Gerichtshof über das Seyn: das Denken – die idea. Diese Lehre vom Seyn, daß dieses nämlich vom Denken her in seinem Wesen bestimmbar sei, ist daher ein Idealismus.

¹ Vgl. Einführung in die Metaphysik, GA Bd. 40.

² Vgl. auch Nietzsche: Der europäische Nihilismus, GA Bd. 48.

Sofern aber das Denken als »*Ich denke*« begriffen wird und das »*Ich*«, das *ego sum*, das Subjektum, als die Grundwirklichkeit gilt, ist der Idealismus jetzt diejenige Lehre vom Seyn, in der das Wesen des Seyns aus dem Ich (Subjekt) bestimmt wird. Idealismus heißt fortan die Lehre vom Seyn, in der das Ich, und zwar als denkendes Subjekt, den Vorrang hat.^c Die Abwandlung und Geschichte des Idealismus wird jetzt abhängig von der jeweiligen Auffassung des Ich (Subjekt), des Vorstellens und d. h. zugleich des Verhältnisses des Vorstellens zu seinem Vorgestellten, das jetzt im Unterschied zum Subjekt Objekt genannt wird.

Bei Leibniz taucht der Gedanke auf, daß jegliches Seiende, das als Seiendes überhaupt irgendwie in sich selbst steht, den eigentlichen Charakter des Seyns haben muß, der sich nach Descartes bekundet in der Selbsterfahrung des Menschen als *ego cogito – sum*, d. h. als Subjekt, als *ich denke*, *ich stelle vor*. Alles Seiende, sofern es ist, ist in sich vorstellend, in verschiedenen Stufen und Graden von der Dumpfheit des niedersten Lebewesens bis zur absoluten Helligkeit des göttlichen Sich-selbst- und Alles-Vorstellens. Das Vorstellen, *idea*, wird jetzt zu dem wesentlichen Baustück von jeglichem Seienden als solchem.

Kant aber erkennt auf dem Weg über die »Kritik der reinen Vernunft« in der »Kritik der praktischen Vernunft«, daß das eigentliche Wesen des »*Ich*« nicht das *Ich denke* ist, sondern das »*Ich handle*«, *ich gebe mir selbst das Gesetz aus dem Grunde des Wesens*, *ich bin frei*. In diesem Freisein ist das Ich wahrhaft bei sich selbst, nicht weg von sich, sondern wahrhaft *an sich*. Das Ich als »*Ich stelle vor*«, die *idea*, wird jetzt von der Freiheit her begriffen. Der Idealismus als Auslegung des Seyns versteht jetzt das Ansichsein des Seienden als Freisein; der Idealismus ist in sich Idealismus der Freiheit. Bis zu diesem Punkt hat Kant die Philosophie gebracht, ohne selbst schon die ganze Tragweite dieses Schrittes auszumessen.

^c Die Subjektivität des Vorstellens bestimmt das Ich und das Sein.

An diesem Punkt aber setzt Fichte ein, indem er in diesen Gedanken der Ichheit als Freiheit früher Gedachtes mit hineinnimmt und von da das Ganze des Seienden zu begreifen sucht. Der Idealismus der Freiheit wird durch Fichte System. Alles Seiende, das überhaupt ist, hat sein Seyn aus dem Ich, das als Ich denke aber ursprünglich Setzung, Tat, und als Tat Tathandlung, Freiheit ist. Die Ichheit als Freiheit ist alles; auch das *Nicht-Ich*, sofern es *ist*: *Nicht-Ich*, also Ich-haft. Für Kant dagegen blieb die Natur das von sich her Erscheinende und allem Ich Entgegengesetzte; nicht alles Seiende ist schlechthin ichhaft. Für Fichte aber wird der Idealismus die Lehre, in der das vorstellende Ich den Vorrang in der Seinsauslegung hat, er wird absoluter Idealismus. Auch die Natur und gerade sie ist nur das *Nicht-Ich*, das sagt: Sie ist auch nur Ichheit, nämlich dasjenige, was dem Ich nur die Schranke ist; in sich hat sie kein Seyn (bei Fichte: »völliger Todtschlag der Natur« (Stuttgarter Privatvorlesungen. 1810. VII, 445)).

§ 14. Der lebendige Begriff der menschlichen Freiheit

- a) Idealismus und Realismus. Schellings »höherer Realismus«: das Begreifen auch der Natur aus dem Prinzip der Freiheit

Aber gegen diese Auflösung alles Seienden in die Ichheit des »ich denke« als »ich setze« erfolgt nun der Gegenzug von seiten Schellings. Schelling setzt sich gegen diese Vernichtung der Natur in das bloße *Nicht-Ich* zur Wehr und erweist die Eigenständigkeit der Natur. Da aber auch für ihn – gemäß der ganzen neuzeitlichen Grundstellung – eigenständiges Seyn besagt: Subjekt-sein, Ich-sein, muß er zeigen, daß auch die Natur in sich, nicht nur in Beziehung auf das sie setzende absolute Ich, ichhaft ist, nur eben noch unentfaltetes »Ich«. *Da* ist die Stelle, wo Leibnizens Lehre, daß alles Seiende vorstellend sei, aufgenommen wird, aber jetzt so, daß zugleich die Kantische Einsicht

in das Wesen des Ich zur wesentlichen Geltung kommt. Ichheit ist eigentlich Freiheit. Also ist das Seyn der Natur in ihren verschiedenen Bereichen und Stufen ein Zu-sich-selbst-kommen der Freiheit. Der Fichtesche Satz: »Die Ichheit ist alles« muß wesentlich ergänzt werden durch die Umkehrung: »Alles Seiende ist Ichheit« und d. h. Freiheit. Denn das Wesen des Ansichseins von allem Seienden ist die Freiheit.

Schelling verzeichnet es (351/2) als eine besondere Merkwürdigkeit, daß Kant zwar in der praktischen Philosophie erkannte: das Wesen des »Ich« ist die Freiheit, und so das Wesen dieses Seienden an sich in seinem eigentlichen Seyn bestimmte, daß er aber daneben in der »Kritik der reinen Vernunft« erklärte, das Wesen des Dinges an sich sei unerkennbar. Es bedurfte nur des einen Schrittes, die Einsicht über das Ansichsein des Menschen auf das Ansichsein alles Seienden überhaupt zu übertragen und so die Freiheit zur positiven und durchgängig allgemeinen Bestimmung des »An-sich« überhaupt zu machen.

Auf diesem – nur grob angezeigten – Wege wurde der Idealismus des »Ich stelle vor« von Descartes zum höheren Idealismus des »Ich bin frei«, zum Idealismus der Freiheit. Durch diese Entwicklung des Idealismus wurde von ihm selbst die Gegenstellung, der Realismus, zu größerer Deutlichkeit herausgearbeitet. Aber was heißt hier: Realismus? Res meint allgemein die Sache im weitesten Sinne, das Ding; eine res ist für Descartes auch das Ich, ego, die res cogitans, das Subjekt ebenso wie das Objekt. Je mehr aber nun die maßgebende Bestimmung aller Dinge in das Subjekt rückt und je mehr sich die Ichhaftigkeit des Subjektes herausbildet und sein Dingcharakter verschwindet, um so mehr wird die res und das Reale zu dem, was als Gegen- und Grenzbegriff dem Ich gegenübersteht. »Realismus« wird so der Titel für diejenige Auffassung des Seienden, die bei der Bestimmung des Seyns davon absieht, daß dieses ichhaft, vorstellend und frei sei; das Seiende ist als Seiendes »ichlos«, nicht vorstellend, sondern nur mechanisch wirkend, nicht frei, sondern mechanischer Zwang.

Der Gegensatz von Idealismus und Realismus ist ein metaphysischer; er betrifft die Art der Auslegung des Seyns überhaupt. (Der Idealismus legt das Seyn des Seienden ichhaft, freiheitlich aus; der Realismus ichlos, zwangsmäßig, mechanisch.) Der überlieferte Titel für das Seiende, so, wie es für sich selbst ist, lautet »Substanz«. Für den Idealismus ist die Substanz ichhaft, d. h. Subjekt; für den Realismus ist sie ichlos, ein bloßes »Ding«. Durch die Unphilosophie des späten 19. Jahrhunderts mit ihren erkenntnistheoretischen Verirrungen ist man heute gänzlich mißleitet und versteht den Titel Idealismus – Realismus nur und in erster Linie »erkenntnistheoretisch«. Idealismus gilt als derjenige Standpunkt, der die »Existenz« der Außenwelt leugnet, Realismus als derjenige, der sie behauptet, ja sogar das Kunststück sich zutraut, diese Existenz der Außenwelt auch noch zu beweisen! Mit diesen dürftigen Begriffen Idealismus und Realismus ist freilich nichts zu begreifen von dem, was als Geschichte der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Hegel als eigentliche Geschichte des Idealismus vor sich ging. Der philosophische, d. h. von der Seinsfrage und Seinsauslegung her begriffene Realismus ist diejenige Lehre vom Seyn, die alles Seiende dinghaft versteht und das bloß stoffliche Naturding zum maßgebenden Seienden nimmt.

Wird nun aber wie bei Giordano Bruno und bei Leibniz alles Seiende als vorstellend begriffen und wird gleichwohl die Natur nicht, im Fichteschen Sinne, zum bloßen Nicht-Ich verflüchtigt, dann erwächst ein »höherer Realismus«; nach diesem ist die Natur eine für sich beständige Macht, aber sie ist nichts Totes, sondern lebendig, und zwar die in sich noch verschlossene unentfaltete Freiheit. Gegen Fichte ist es Schellings entscheidender Schritt, daß er diesen höheren Realismus mit in die Philosophie des Idealismus einbezieht. Was Schelling als »Naturphilosophie« bezeichnet, das meint nicht bloß und nicht zuerst die Bearbeitung des besonderen Gebietes »Natur«, sondern meint das Begreifen der Natur aus dem Prinzip des Idealismus, d. h. aus der Freiheit, aber so, daß der Natur gerade ihre Eigen-

ständigkeit zurückgegeben wird. Diese Eigenständigkeit ist aber auch nicht nur im Sinne Kants als Objekt der Erfahrung, sondern als tragender Grund alles Seienden zu denken. Die Naturphilosophie ist innerhalb der ganzen Philosophie nur der »reelle Teil« (350) im Unterschied zur Transzendentalphilosophie, der Philosophie des Geistes als dem »ideellen«. Beide aber müssen zu ihrer wahrhaften Einheit zusammengeschlossen werden, d. h. in einer Einheit, die das zu Einigende in seiner Eigenständigkeit beläßt und doch aus einem höheren Grunde begreift.

Diese Einheit ist nach früherem die recht verstandene Identität. Deshalb bezeichnet Schelling das System, das die Zusammengehörigkeit des reellen und des ideellen Teiles begreift, als das System der Identität. »Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen« (350), sagt Schelling von sich und seiner philosophischen Arbeit bis zu dem jetzigen Zeitpunkt, wo die Freiheitsabhandlung zu einem neuen Schritt einsetzt. Sofern aber der höhere Realismus nur deshalb ein höherer ist, weil die idea, Vorstellung, »Ich« und Freiheit schon in der Natur nach bestimmten Vorformen entdeckt wird, ein höherer also nur auf Grund des idealistischen Seynsbegriffs, deshalb bleibt auch das jetzt erreichte System der Identität grundsätzlich »Idealismus«.

»Der idealistische Begriff [d. h. die Auslegung des Seyns als Freisein] ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben.« (351)

b) Sichselbstwollen als das ursprüngliche Wesen des Seyns.

Der formelle und der lebendige Begriff der
menschlichen Freiheit

Das System des Idealismus ist »System der Freiheit«, weil das Prinzip der Systembildung, der Bestimmungsgrund für das Grundgefüge des Seyns, »die Idee«, als Freiheit begriffen ist.

Es ist kein Zufall, daß der letzte Abschnitt der Hegelschen »Logik«, d. h. der allgemeinen Metaphysik des deutschen Idealismus, überschrieben ist »Die Idee«. Idee heißt jetzt längst nicht mehr das gesichtete Aussehen des vorhandenen Seienden, sondern meint, im Durchgang durch das »Ich denke« Descartes', die Vorgestelltheit des Seienden – vorgestellt; dies besagt, daß dieses Vorstellen der Vorgestelltheit sich selbst vorstellt. »Idee« heißt daher im deutschen Idealismus immer das Sich-selbsterscheinen des Seienden im absoluten Wissen. Daher ist die absolute Idee: »die höchste zugeschrärfte Spitze ... die *reine Persönlichkeit*, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr *Alles in sich befaßt* und hält, weil sie sich zum Freisten macht, – zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.« (Hegel, »Wissenschaft der Logik«, zweiter Teil, WW V, 349) Absolutes Seyn, Ansichsein des Seienden heißt Freisein, und Freisein heißt sich Selbstbestimmen aus dem Gesetz des eigenen Wesens. Seyn überhaupt heißt daher: *an* sich und *für* sich, bei sich Sein, sich selbst Wollen, Wollen schlechthin. Schelling sagt:

»Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein.« (350)

Das heißt: Das ursprüngliche Seyn ist Wollen.

Wollen ist einmal Streben nach etwas und Begehren, aber nicht als blinder Trieb und Drang, sondern geleitet und bestimmt durch die Vorstellung des Gewollten. Das Vorgestellte und das Vorstellen, die *idea*, ist so das eigentlich Wollende im Wollen.^a Seyn als Wollen begreifen heißt, es von der *idea* her, aber nicht nur als *idea* und so idealistisch begreifen. Der Ansatz zu diesem idealistischen Begriff des Seyns ist bei Leibniz gemacht. Die Substanz, das für sich bestehende Seiende, ist, was es ist, als *perceptio* und *appetitus*, Vorstellen und Streben. Das ist nicht so gemeint, als sei die Substanz zunächst für sich etwas

^a Der Verstand – Geist – ist der Wille im Wollen.

und habe dann noch zwei Eigenschaften (Vorstellen und Streben), sondern das Streben ist in sich vorstellendes und das Vorstellen ist strebend, und das vorstellende Streben (Wollen) ist die Grundweise des Seins des Seienden, auf Grund derer und dergemäß es je ein In-sich-einiges, Seiendes ist. »Wollen ist Ursein.« Wollen ist das ursprüngliche Wesen des Seyns, sagt Schelling, der mit 16 Jahren Leibnizens »Monadologie« gelesen hat, d. h. die Lehre von der Substanz als der willentlich in sich stehenden Einheit.

Der Leitfaden der Einleitung ist die Pantheismusfrage, und diese Frage ist die Frage nach dem Prinzip der Systembildung, und diese ist die Frage nach dem Wesen des Seyns, die ontologische Frage. Jetzt stehen wir bei der Antwort auf die unter dem Titel »Pantheismus« eigentlich gestellte Frage: Seyn ist Wollen; das Seiende ist, sofern es ist und je nach den Rangstufen, in denen es ist, Wille. Auf Grund dieses Seynsbegriffes wird klar: Wenn der Pantheismus das einzig mögliche System darstellt, dann ist er nicht Fatalismus, sondern Idealismus und als Idealismus ist er Idealismus der Freiheit. Pantheismus ist System der Freiheit, sofern er Idealismus ist. Daher sagt Schelling:

»Ebenso wäre es ein Irrtum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sei; eine Meinung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei.« (352 Mitte)

Das System der Freiheit ist möglich als Idealismus, auf Grund des idealistischen Seynsbegriffes: Ursein heißt Wollen.

Aber jetzt gerade meldet sich das eigentliche *Aber*:

1. Das Seyn wird als Wollen, als Freiheit begriffen. Damit aber wird der Begriff der Freiheit doch zur allgemeinsten Bestimmung alles Seienden erweitert. Also geht in diesem weiten Begriff der Freiheit eben das verloren, was die Freiheit von

besonderem und vielleicht ausgezeichnetem Seienden kennzeichnet. Aus diesem weiten und allgemeinen Begriff der Freiheit ist jetzt gerade die menschliche Freiheit als menschliche nicht ohne weiteres zu begreifen. Um sie zu bestimmen, muß das Wesen des Menschen in die Frage gestellt werden.

2. Freiheit als eigenständiges Sichbestimmen aus dem Wesensgesetz gibt nur den formellen Begriff der Freiheit, die Form, das Wie des Freiseins überhaupt. Noch ist damit nicht bestimmt, worin das Wesen und das Wesensgesetz, das Prinzip (vgl. »Weltalter«, Einleitung) des Menschen besteht. Es ist noch nicht gesagt, woraus und wozu der Mensch sich wesensmäßig bestimmen kann und worin er sich auf Grund solcher Bestimmung hält. Die Freiheit hat sich noch nicht zur menschlichen bestimmt, zu jener, die als menschliche wirklich ist.

Was ist das Freisein und die Freiheit, sofern sie sich aus dem sachhaltigen Wesen, der Realität des Menschen bestimmt? Welches ist der reale und demzufolge lebendige Begriff der menschlichen Freiheit? Das ist die Frage, und es ist die Frage, die der Idealismus nicht gestellt hat, und es ist die Frage, die der Idealismus nicht mehr stellen kann. Der Idealismus kommt hier an eine Grenze, weil er selbst zu seiner eigenen Möglichkeit den Begriff des Menschen als das vernünftige Ich voraussetzt – den Begriff, der eine ursprünglichere Grunderfahrung des Wesens des Menschen im Hinblick auf seine Eingelassenheit in die Natur ausschließt. Nun ist aber nach der eigensten Forderung des Idealismus das Wesen des Menschen der Bestimmungsort für die Wesensbestimmung des Seyns überhaupt.¹ Wenn also der Idealismus sich selbst von einer ursprünglichen Wesensbestimmung des Menschen ausschließen muß, wird ihm auch durch ihn selbst versagt, die Frage nach dem Seyn überhaupt ursprünglich genug zu entfalten. Dann aber vermag der Idealismus auch nicht mehr das Prinzip der Systembildung festzulegen und zu begründen. Damit ist auch das System nicht mehr als idealistisches möglich. So kommt die Frage nach der

¹ Vgl. Einführung in die Metaphysik, GA Bd. 40, S. 123-204.

Möglichkeit des Systems der Freiheit erneut ins Rollen und damit auch die Frage, ob das System notwendig Pantheismus sein müsse und sein könne; d. h. auch die theologische Frage nach dem Grund des Seienden im Ganzen erhebt sich von neuem.

c) Menschliche Freiheit:
das Vermögen des Guten und des Bösen

Die ontologische und theologische Grundlage der Philosophie, die ganze Ontotheologie wird fraglich. Dies alles nur, weil das Wesen der menschlichen Freiheit und damit das Wesen des Menschen überhaupt nicht wesenhaft genug erfahren und begriffen sind. Aber was bleibt noch zu erfahren? Inwiefern ist die Tatsächlichkeit der menschlichen Freiheit noch nicht vor das innigste und weiteste Gefühl gebracht? Inwiefern also ist das Wesen der menschlichen Freiheit noch und immer noch und wieder eine Frage? Warum muß über den bisher erreichten Standort der Philosophie, über den Idealismus, hinausgegangen werden? Schelling sagt:

»Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie [die Freiheit] ein Vermögen des Guten und des Bösen sei.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern mehr oder weniger, alle trifft.« (352)

Die Freiheit des Menschen ist das Vermögen zum Guten und zum Bösen. (Damit ist in unserer Zählung ein 6. Freiheitsbegriff gewonnen; vgl. oben S. 144, 153 und unten S. 178). Es bedarf nur einer flüchtigen Erinnerung an die früher besprochenen Freiheitsbegriffe, um sogleich zu ermessen, daß jetzt die Erfahrung des Freiseins und das Gefühl für die Tatsache der Freiheit eine andere Richtung und ein anderes Ausmaß gewinnt.

Libertas est propensio in bonum – Freiheit, sagten Descartes und schon die Früheren und wieder der ganze neuzeitliche Idealismus nach ihm, Freiheit ist das Vermögen zum Guten. Freiheit, sagt Schelling, ist das Vermögen zum Guten und zum Bösen. Das Böse »kommt dazu«; aber es wird nicht einfach als Ergänzung angefügt, um eine bisher noch bestehende Lücke im Begriff der Freiheit auszufüllen, sondern Freiheit ist Freiheit zum Guten *und* zum Bösen. Das »und«, die Möglichkeit dieses Zwiespalts und all dessen, was er verschlossen hält, ist das Entscheidende. Das will sagen: Der ganze Begriff der Freiheit muß sich wandeln.

Das Böse – damit ist das Leitwort für die Hauptuntersuchung der Abhandlung gefallen. Die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit wird zur Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen. Doch hier ist sogleich zu beachten: 1. daß das Böse eben in diesem Wesensbezug zur Freiheit des Menschen zur Sprache kommt und damit und so erst recht das Wesen des Menschen selbst. Das Böse gilt also nicht als ein Sonderthema für sich. 2. aber: Das Böse wird auch nicht im Gesichtskreis der bloßen Moral verhandelt, sondern im weitesten Gesichtskreis der ontologischen und theologischen Grundfrage; mithin eine Metaphysik des Bösen. Das Böse selbst bestimmt den neuen Ansatz der Metaphysik mit. Die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen erwirkt eine Verwandlung der Frage nach dem Seyn. Und dafür sollte die Einleitung vorbereiten.

Wir verstehen jetzt, warum die Einleitung zu dieser Abhandlung mit einer gewissen Umständlichkeit auf die Seynsfrage hin ausgelegt wurde. Solange man die Schellingsche Freiheitsabhandlung nur gelegentlich anführt, um damit eine besondere Ansicht Schellings über das Böse und die Freiheit zu belegen, hat man von ihr nichts begriffen. Es wird jetzt auch einsichtig, inwiefern Hegels zwar anerkennendes Urteil über diese Abhandlung ein Fehltrail ist: daß sie nur eine Sonderfrage behandle! Die Abhandlung, die Hegels »Logik« schon

vor ihrem Erscheinen erschüttert! Verstehen wir sie aber von Anfang an und ständig im Lichte und in der Absicht der Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn, dann begreifen wir gerade von ihr aus, nach vorn blickend, warum Schelling trotz allem mit seiner Philosophie scheitern mußte, d. h. in *der* Weise scheitern mußte, wie *er* scheiterte; denn *jede* Philosophie scheitert, das gehört zu ihrem Begriff. Der gemeine Verstand freilich folgert daraus: also lohnt es sich nicht!, weil ihm ja nur das als etwas gilt, was greifbar sich lohnt. Der Philosoph folgert umgekehrt daraus die unzerstörbare Notwendigkeit der Philosophie, und dieses nicht in der Meinung, als könnte eines Tages doch dieses Versagen überwunden und die Philosophie »fertig« gemacht werden. Vollendet ist die Philosophie immer dann, wenn ihr Ende das wird und bleibt, was ihr Anfang ist, die Frage. Denn nur indem die Philosophie wahrhaft im Fragen stehen bleibt, zwingt sie das Frag-würdige in den Blick; indem sie aber dieses der höchsten Frage Würdigste eröffnet, wirkt sie mit am Vollzug der Offenbarkeit dessen, was von Grund aus das Nichts und das Nichtige überwindet und übersteigt, am Vollzug der Offenbarkeit des Seyns. Das Seyn ist das Würdigste, weil es den höchsten Rang vor allem Seienden und in allem Seienden und für alles Seiende behauptet. Das Seyn ist der Aether, in dem der Mensch atmet, ohne welchen Aether er zum bloßen Vieh und sein ganzes Tun zur bloßen Viehzüchtung herabfällt.

Weil Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit im Kern eine Metaphysik des Bösen ist und weil damit in die Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn ein neuer wesentlicher Stoß kommt und weil diesem Anstoß bisher jede Entfaltung versagt blieb, weil aber solche Entfaltung nur in einer höheren Verwandlung fruchtbar werden kann, deshalb wird hier die Auslegung der Freiheitsabhandlung versucht; das ist der eigentliche philosophische Grund für diese Wahl.

Mit dem Satz über die menschliche Freiheit als dem Vermögen zum Guten und zum Bösen ist die Einleitung ins Ziel ge-

kommen; aber sie ist noch nicht am Ende. Denn bevor die neue Aufgabe durch die Hauptuntersuchung in Bewegung gebracht werden kann, muß die Aufgabe erst als Aufgabe entwickelt werden. Das geschieht im Schlußstück der Einleitung. (353-357)

Schelling zeigt zunächst, in welcher Weise durch die Wirklichkeit des Bösen das System gesprengt wird. Er erörtert die verschiedenen Möglichkeiten einer Einfügung des Bösen in das System. Bei der Prüfung solcher Versuche kommen verschiedene Fassungen des Begriffs des Bösen zur Sprache. Auf diesem Wege wird daher zugleich ein erster Überblick über den Fragebereich gewonnen, der mit dem Titel »das Böse« getroffen sein will. Das Ergebnis dieser Schlußbetrachtung der Einleitung lautet einmal verneinend: Die bisherigen Systeme, zumal auch der Idealismus, sind nicht imstande, bei Anerkennung der Wirklichkeit des Bösen ein wahrhaftes System zu begründen; sodann bejahend: Es muß der Bestimmungsgrund des Systems, das Wesen des Seyns überhaupt, ursprünglicher gefaßt werden, damit das Böse in seinem eigensten Seyn begreifbar und so in das System einfügbar und somit ein System der Freiheit möglich wird.

Da diese Schlußbetrachtung im einzelnen keine besonderen Schwierigkeiten mehr bietet, wenn wir das zur Auslegung der Einleitung Gesagte als begriffen voraussetzen können, beschränken wir uns darauf, die Grundzüge des Ganges dieses Schlußteils zu kennzeichnen und vor allem das für den Begriff des Bösen Wichtige herauszuheben.

Das System, vom Pantheismus her gesehen, läßt sich in seinem Grundgefüge ausdrücken durch den Satz: Gott ist alles. Im »ist« erkannten wir die Fuge zwischen dem Grund des Seienden im Ganzen und dem All des Seienden. Die Beziehung zwischen Grund und All läßt sich in drei Hauptformen denken, die auch geschichtlich sich ausgebildet haben. Die erste und allgemeinste ist das Innebleiben der Dinge in Gott (»Immanenz«); die zweite die Begleiterschaft Gottes mit allen Dingen (»Concursus«); die dritte die Ausfließung der Dinge aus Gott

und die gänzliche Entfernung der Dinge von Gott (»Emanation«). Schelling verfolgt demgemäß auf drei Wegen die verschiedenen Auswege aus der Schwierigkeit, die mit dem Bösen ins System kommt.

Der geschichtliche Hintergrund für Schellings neue Fragestellung sei noch einmal im Umriß verdeutlicht. Der Idealismus, metaphysisch auf die Seynsfrage hin verstanden, ist die Auslegung des Seyns aus dem Denken. Das Leitwort dafür lautet: Seyn und Denken. Denken ist seit Descartes: *Ich denke*. Idealismus heißt: die Auslegung des Seyns aus dem Ich-sein. Das Ichsein aber hat seit Kant sein Wesen in der Freiheit. Idealismus ist Idealismus der Freiheit. Alles an sich Seiende ist Freisein. Ichheit ist alles Seiende; und alles Seiende ist ichhaft. Bis zu dieser Stufe ist der Idealismus gelangt in dem geschichtlichen Augenblick, als Schelling den Weg der Freiheitsabhandlung einschlug. Schelling selbst kommt her aus seinem Identitätssystem.

Seyn wird als Ichheit, als Freiheit verstanden. Freisein ist Wille. Seyn ist daher ursprünglich: Wollen. »*Wollen* ist Ursein.«

Aber hier zeigt sich zugleich die Grenze; indem Freiheit zur allgemeinsten Bestimmung alles Seienden wird, wird sie zugleich unzureichend, das Eigenste der menschlichen Freiheit im Wesen zu fassen.

Also erhebt sich die Frage nach der *menschlichen* Freiheit. Aber nicht als Sonderfrage; denn jene Entfaltung der idealistischen Grundstellung bis zum Freiheitsbegriff des Idealismus vollzog sich auf dem Grunde einer Auslegung des Wesens des Menschen.

Wenn jetzt die menschliche Freiheit erneut zur Frage wird, dann damit auch die Grundstellung des Idealismus überhaupt und des von ihm gegründeten höheren Realismus. – Sein ist Wollen; damit stoßen wir an die Grenze; zugleich wird der Übergang sichtbar in der Frage nach dem Wesen des Wollens!

Erneut stellt Schelling die Frage nach der menschlichen Freiheit, und zwar in einer Richtung, zu der zunächst der Idealismus gerade den Weg verlegt.

Der Idealismus verstand Freiheit als Bestimmung des reinen Ich, als Sichselbstbestimmen zum Gesetz, als Selbstgesetzgebung im guten Willen. Dieser ist allein gut.

Freiheit wird dagegen bei Schelling verstanden als das Vermögen zum Guten *und* zum Bösen. (6. Freiheitsbegriff) Das Böse ist nicht Zusatz und Ergänzung; sondern die Freiheit wird dadurch von Grund aus anders. Die Frage nach der Freiheit muß als Frage neu gestellt werden.

Die Frage nach dem Bösen wird zur Metaphysik des Bösen, und zwar in Absicht auf das System. Die Aufgabe der Hauptuntersuchung wird vorbereitet im Schlußteil der Einleitung. Darin wird ein erster Überblick über den Fragebereich gegeben.

Wie kann die Wirklichkeit des Bösen mit dem System in Einklang gebracht werden? Das bisherige System ist unmöglich geworden.

Wie ist die *Wirklichkeit des Bösen* zu denken?

Der Vorbegriff des Bösen.

§ 15. *Drei Versuche zur Einfügung der Wirklichkeit des Bösen in das System.*

Die Notwendigkeit eines neuen Ansatzes

Im Pantheismus im weitesten Sinne sind uns verschiedene Versuche der Vereinbarkeit des Bösen mit dem System überliefert:

1. Immanenz, Innebleiben
2. Concursus, Begleiterschaft
3. Emanationssystem, Ausfließen der Dinge aus Gott

Zu 1. (353 Anf.) Erster Satz: Durch die Tatsache des Bösen wird am gründlichsten die Möglichkeit der Immanenz erschüttert. Ist das Böse wirklich seiend, Gott aber der Grund alles Seienden, dann müßte es in den Urwillen selbst gesetzt und

Gott für böse erklärt werden. Das ist unmöglich. Auf dem Standort der Immanenz bleibt dann nur der Ausweg einer Leugnung der Wirklichkeit des Bösen, was aber – nach der neueren Bestimmung – einer Leugnung der Freiheit gleichkommt.

So knapp die Verhandlung des ersten Versuchs des Einbaus des Bösen in das System ausfällt, ihr Ergebnis ist für die Gestaltung der ganzen Abhandlung und damit für die Systemfrage von der größten Bedeutung. Es wird, wenngleich nicht ausdrücklich, jetzt schon gesagt: Das System als Immanenz der Dinge in Gott ist unmöglich, auch dann, wenn diese Immanenz nicht als Einerleiheit gefaßt wird. Im vorigen sind bereits zwei Schläge gegen die Immanenz gefallen: 1. Immanenz ist nicht Einerleiheit. 2. Immanenz darf nicht als Immanenz der Dinge in Gott als Ding verstanden werden. Jetzt der weitere 3.: *überhaupt* kein Innesein und -bleiben ist möglich (vgl. unten). Sofern aber die Immanenz, wie wir sahen, überhaupt die Form des Pantheismus ausmacht, ist auch der Pantheismus, jedenfalls im bisherigen Sinne, erschüttert. (vgl. 358/9 u. 410/1)

Zu 2. erklärt Schelling:

»Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten *Concursus*, oder auf jene notwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Kreatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Kreatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet werden. Wird nun ange-

nommen, es sei in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dies Positive von Gott.« (353)

Dieselben Schwierigkeiten machen den zweiten Ausweg aussichtslos. Wenn der Grund des Seienden im Ganzen nur gedacht wird als dasjenige, was das Böse zuläßt, so ist diese Zulassung eben gleichbedeutend mit Urheberschaft, wenn das Seiende, an dem das Böse zugelassen wird, in seinem Seyn wesentlich eine Folge des Grundes ist. Oder aber es kommt wieder zur Leugnung der Wirklichkeit des Bösen und damit zur Leugnung der Freiheit, womit die ganze Frage gegenstandslos wird.

Beide Systeme, das der Immanenz und das des Concursus, sind so angesetzt, daß alles positiv Seiende als von Gott selbst kommend begriffen wird. Ist das Böse aber etwas Positives, dann heben sie sich selbst auf, da ja Gott immer als das *ens perfectissimum*, als das jeden »Mangel« ausschließende höchste Seiende gedacht wird. Daher verfällt man jedesmal auf die Ausflucht, das Böse als nichts Positives zu begreifen, um das System zu retten.

Zu 3.:

»Daher, wenn man auch | endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Dasein und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgendeine Weise da sein, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von seiten der Dinge, aber nicht von seiten Gottes; so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist Urheber dieses Zustan-

des. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Überfluß des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken; eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hilfs-gedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos (Ennead. I, L. VIII, c. 8.) spitzfindig, aber ungenügend den Übergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dies eben (das zu weiterem Produzieren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes sein, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dies ist die Materie und die Notwendigkeit des Bösen.« (354/5)

Der dritte Weg ist der, das Böse erst allmählich mit wachsender Entfernung des Seienden von Gott entstehen zu lassen und es erst an der Stelle des weitesten Abstandes der Dinge von Gott zu setzen, ja *als* diese völlige Fernstellung von Gott zu begreifen. Aber die Aussichtslosigkeit dieses Weges ist leicht zu sehen. Im System der Ausfließung der Dinge aus Gott (Emanationssystem) ist die Schwierigkeit der Vereinbarkeit des Bösen mit Gott nicht behoben, sondern nur hinausgeschoben. Denn damit die Dinge überhaupt aus Gott fließen können, müssen sie schon irgendwie in ihm sein. Die Emanationslehre wird auf die Immanenzlehre zurückgeworfen und verfängt sich

wieder in deren Unmöglichkeiten. Überdies: Wenn die größtmögliche Fernstellung von Gott das Bösesein ausmachen soll, woher soll die Entfernung selbst erklärt werden? Liegt ihre Ursache nicht in den Dingen selbst, dann ist Gott ohnehin die Ursache der Entferntheit und damit des so verstandenen Bösen; oder aber die Dinge reißen sich selbst los von Gott, so ist eben dieser Losriß die erste Schuld, und die Frage bleibt, woher dieses Böse in den Dingen stammt.

Alle diese Systeme leisten nicht, was sie leisten sollen: die Erklärung der Möglichkeit des Zusammenbestehens und Seyns des Bösen mit Gott. Das legt die Vermutung nahe, daß 1. der Grund des Seienden im Ganzen nicht hinreichend begriffen und daß 2. das Seyn des Bösen unangemessen bestimmt ist, daß 3. und vor allem ein Begriff des Seyns fehlt, der es ermöglicht, den Grund des Seienden in der Einheit mit dem Bösen als einem Seienden zu begreifen.

Aber ist denn das Böse wirklich und überhaupt ein Seiendes? Daß man immer wieder auf die Ausflucht verfällt, die Wirklichkeit des Bösen zu leugnen, deutet doch darauf hin, daß hierfür im Wesen des Bösen selbst ein Anlaß liegen muß. Das Böse gilt eingestandenermaßen als das Nichtgute, als Mangel, als ein Fehlendes; was fehlt, ist nicht da; Nichtdasein, Nichtvorhandensein – das nennen wir das Nichtseiende. Von dem, was seinem Wesen nach das Nichtseiende ist, kann doch nicht gesagt werden, daß es ein Seiendes sei. Demnach ist die Wirklichkeit des Bösen nur ein Schein. Was jeweils wirklich ist, kann nur das Positive sein. Und was wir geradezu das Böse nennen und so schon durch die Benennung zum Positiven umfälschen, dieses Mangelhafte ist, sofern es *ist*, immer nur ein je verschiedener Grad des Guten; – so lehrt Spinoza.

Die Schwierigkeit liegt hier im Begriff des Nichtseienden. Wir wissen, daß schon die griechische Philosophie im Anfang von dieser Frage, ob das Nichtseiende sei und wie es sei, bewegt wurde. Ohne hierauf weiter einzugehen, müssen wir aus der jetzigen Überlegung das eine festhalten und in die folgenden

Betrachtungen hinübernehmen, daß die Frage nach dem Bösen und damit die Frage nach der Freiheit wesentlich mit der Frage nach dem Seyn des Nichtseienden zu tun hat. Auf das Prinzip des Systems überhaupt gesehen, d. h. auf die Seynsfrage, heißt das: Die Frage nach dem Wesen des Seyns ist zugleich die Frage nach dem Wesen des Nicht und des Nichts. Warum das so ist, dafür kann der Grund wiederum nur im Wesen des Seyns selbst liegen.

Der Mangel ist als Fehlen zwar ein Nichtvorhandensein; gleichwohl ist dieses Fehlen doch nicht nichts. Der Erblindete, der das Augenlicht verloren hat, wird heftig bestreiten, daß Blindheit nichts Seiendes und nichts Bedrängendes und Lastendes sei. Also ist das Nichts nicht Nichtiges, sondern etwas Ungeheures, das Ungeheuerste im Wesen des Seyns. Die allgemeine Gedankenlosigkeit meint es freilich anders: Das Nichts ist eben nichts. Das versteht jeder Straßenbahnschaffner, und deshalb ist es richtig.

Aber wenn man auch das Böse als Mangel doch für seiend hält und halten muß, so ist diese Bestimmung immer noch verschieden von jener tiefer greifenden, die wir bereits gelegentlich der ersten Umgrenzung der Identität erwähnten in dem Satz: Das Gute *ist* das Böse. Was am Bösen eigentlich das Seiende ist, ist das Gute. Allein, damit ist nicht gesagt, daß das Böse selbst nicht seiend und nur ein Mangel sei. Und außerdem muß hier sogleich gefragt werden: Was ist dieses Seiende im Guten selbst, was solcher Art das Seyn des Bösen ausmacht? Wie ist das Gute als der Grund des Bösen zu begreifen?

Nun ist aber nach dem neu aufgestellten Begriff der menschlichen Freiheit das Böse jenes, wozu sich die Freiheit auch entscheiden kann. Mithin wird doch das Böse erst als ein solches gesetzt *durch* die Freiheit des Menschen. Dann bedeutet aber das Böse und die so verstandene Freiheit des Menschen keine Schwierigkeit für das System, im Gegenteil: Indem Gott den Menschen schafft als ein Seiendes, das frei *ist* zum Guten und zum Bösen, hebt das Böse erst im Menschen an, und zwar aus

seiner Freiheit. Der Grund des Seienden im Ganzen aber ist Gott. Indem Gott den Menschen als freies Wesen schafft, entlastet Gott sich selbst von der Urheberschaft des Bösen und überläßt es dem Menschen.

Aber in dieser oft beigebrachten Überlegung liegt nur eine Schwierigkeit: Was heißt hier Freiheit? Meint Freiheit das völlige Unbestimmtsein des Menschen weder zum Guten noch zum Bösen, dann ist die Freiheit nur negativ gefaßt, als bloße Un-entschiedenheit, hinter der und vor der nichts steht und die so selbst nichtig bleibt, eine Freiheit, die alles andere ist, nur nicht ein Bestimmungsgrund, sondern völlige Bestimmungslosigkeit, die nie aus sich heraus kann. Dieser Begriff von Freiheit ist wieder ein negativer, nur in anderer Hinsicht, in der Geschichte des Denkens bekannt als die *libertas indifferentiae*, in unserer Zählung der 7. Freiheitsbegriff. (vgl. 382 f. und hier S. 144, S. 153 und S. 167)

Freiheit als reine Unentschiedenheit ist weder Freiheit zum Guten noch Freiheit zum Bösen, ist überhaupt nicht Freiheit zu etwas, auch nicht Freiheit von etwas. Freilich: »Un-entschiedenheit« ist nicht nichts, sondern etwas sehr Wirksames, aber nicht das, von woher Freiheit bestimmt werden kann, sondern was umgekehrt seinerseits nur aus Freiheit sich begreifen und überwinden läßt.

Meint Freiheit jedoch Vermögen zum Guten und zum Bösen, dann muß doch wieder gefragt werden, wie aus Gott als der lauterer Güte ein Vermögen zum Bösen entspringen, ja wie überhaupt Gott ein freies Wesen solcher Art setzen könne. Zwar wurde früher (346 ff.) bei der allgemeinen Überlegung, daß ein rechtverständener Pantheismus die Setzung der Freiheit nicht ausschließe, sondern sogar fordere, der Ursprung der Freiheit aus Gott gezeigt. Aber jetzt wird deutlich, daß jene »versuchte Ableitung« in der Tat fragwürdig bleibt.

»... denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben.« (354)

So bleibt nur der Ausweg, neben Gott eine zweite Macht zu setzen, die Macht des Bösen, die aber, wenn sie in sich unabhängig sein soll, gleich mächtig mit Gott sein muß. Ein solcher Dualismus des guten und bösen Prinzips wird aber von Schelling abgelehnt, weil das zu einem System der »Selbsterreißung der Vernunft« führe. Vernunft nämlich ist das Vermögen der Einheit, des Vorstellens des Seienden im Ganzen aus Einem – in der Einheit des Seienden, wobei Seyn selbst soviel wie Einheitlichkeit bedeutet, eine Bestimmung des Seyns, die uralte ist: $\ddot{v} = \ddot{e}v$.

Dualismus jedoch führt zur Verzweiflung der Vernunft. Diese Verzweiflung der Vernunft darf nicht sein, d. h. die Vernunft muß – so geht der unausgesprochene selbstverständliche Gedanke – gerettet werden. Genauer begriffen heißt das: Die Vernunft muß als Gerichtshof aller Seinsbestimmung festgehalten werden. Also ist der Dualismus zweier absolut verschiedener und geschiedener Prinzipien des Guten und des Bösen unmöglich.

Wenn aber die Freiheit als Vermögen zum Bösen eine von Gott unabhängige Wurzel haben muß, andererseits aber Gott selbst die eine und einzige Wurzel des Seienden bleiben soll, dann kann dieser von Gott unabhängige Grund des Bösen nur in Gott selbst sein. Es muß in Gott solches sein, was Gott nicht selbst »ist«. Gott muß ursprünglicher begriffen werden.

»Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt.« (356)

Der Idealismus, der Gott zu einem reinen Geistwesen hinaufsteigert, gerade um seine Vollkommenheit zu retten, betreibt eine Verharmlosung und Entwirklichung des Wesens Gottes. Und dieses wieder hat seinen Grund darin, daß überhaupt die Wirklichkeit und das Seiende nicht seiend genug erfahren und der Begriff des Seyns unzureichend geblieben ist. Zwar er-

scheint die neuzeitliche Wissenschaft gerade als eine Flucht aus den leeren Begriffsgehäusen der mittelalterlichen Scholastik und als eine Eroberung der Natur. Dennoch kann Schelling sagen:

»Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt.« (356)

So treibt die ursprüngliche Erfahrung und das zureichende Durchdenken der Tatsache des Bösen dahin, das Seiende seien-der zu begreifen und die Frage nach dem Gefüge des Seienden im Ganzen als Frage nach dem System der Freiheit erneut zu stellen. Damit hält der Gedankengang der Einleitung da, wohin sie führen sollte: an der Stelle, wo die Notwendigkeit eines neuen Ansatzes einsichtig und der Schritt zum neuen Fragen unvermeidlich geworden ist.

ZWEITER TEIL
METAPHYSIK DES BÖSEN
ALS GRUNDLEGUNG EINES SYSTEMS DER FREIHEIT.
DIE HAUPTUNTERSUCHUNG DER FREIHEITS-
ABHANDLUNG (I. Abt., VII, 357-418)

ERSTES KAPITEL

Die innere Möglichkeit des Bösen (357-373)

§ 16. *Übersicht*

Die Leitfrage der Hauptuntersuchung ist die Frage nach der inneren Möglichkeit und nach der Art der Wirklichkeit des Bösen. Die Absicht dieser Untersuchung zielt auf den vollen und lebendigen Begriff der menschlichen Freiheit. Mit diesem aber soll die rechte Mitte für den Entwurf des Systems der Freiheit gewonnen werden. Dieses System will die Grundfrage der Philosophie nach dem Wesen des Seyns in einem alle Denkantriebe der Metaphysik umgreifenden Sinn beantworten.

Eine *Metaphysik des Bösen* ist die Grundlegung der *Frage nach dem Seyn* als dem Grunde des Systems, das als System der Freiheit geschaffen werden soll. Demnach wird gesucht: eine Metaphysik als die Grundlegung der Metaphysik – ein Kreisgang, allerdings. Schon Kant spricht von der Metaphysik der Metaphysik. Für ihn ist das die Kritik der reinen Vernunft, für Schelling die Metaphysik des Bösen. Wir können von ihr aus den Abstand ermessen und das, was inzwischen in der deutschen Philosophie vor sich ging.

Es gilt zunächst im Groben die Gliederung der Hauptuntersuchung kenntlich zu machen. Die Titel, durch die wir die ein-

zelen Abschnitte überschreiben, sind nur Anzeigen des darin Verhandelten. Sie erschöpfen weder den Inhalt, noch fassen sie jene Grundbewegung des Denkens, die durch Schellings Fragen hier in Gang gebracht ist.

- I. Die innere Möglichkeit des Bösen. (357 Mitte – 373 Anfang)
- II. Die allgemeine »Wirklichkeit« des Bösen als Möglichkeit der Vereinzelten. (373 Anfang – 382 Anfang)
- III. Der Vorgang der Vereinzelnung des »wirklichen« Bösen. (382 Anfang – 389 Ende)
- IV. Die Gestalt des im Menschen erscheinenden Bösen. (389 Ende – 394 Mitte)
- V. Die Rechtfertigung der Gottheit des Gottes angesichts des Bösen. (394 Mitte – 398)
- VI. Das Böse im Ganzen des Systems. (399 – 406 Anfang)
- VII. Die höchste Einheit des Seienden im Ganzen und die menschliche Freiheit. (406 Anfang – 416 Ende)

*§ 17. I. Die innere Möglichkeit des Bösen (357-373).
Schellings Unterscheidung von Grund und Existenz*

- a) Voraussetzungen für den Nachvollzug der Untersuchung.
Die Sammlung aller Fragen auf die Seynsfrage

Dieser erste Abschnitt springt unmittelbar in die Aufgabe hinein, aber auf Grund der Einleitung. Alles bleibt daher befremdlich und ist schwer nachzuvollziehen, wenn wir uns nicht die Einleitung angeeignet haben. Dies aber bedeutet: Wir sollen nicht nur im Gedächtnis haben, was in der Einleitung vermerkt ist und was die Auslegung noch dazu vermerkt, sondern es muß sich inzwischen die Bereitschaft zu einer eigentümlichen Haltung des Sehens und Fragens ausgebildet haben. In dieser Metaphysik des Bösen sollen wir die Frage nach dem Wesen des Seyns vollziehen. Seyn hat das Wesen der Identität; Identität ist

Einheit als Zusammengehörigkeit des Verschiedenen. Die Geschiedenheit der Verschiedenen ist aber nicht als ein nur leer gedachter Unterschied gemeint im Sinne des Unterscheidens einer leeren Logik, die sich aus allem heraushält, sondern als das Geschehnis der Scheidung; diese Scheidung ist aber immer nur der Abschied zu einem höheren Sichgehören. Das Fragen nach dem Wesen des Seyns als die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen muß diese Bewegung der sich steigenden Scheidung zur höchsten Bindung nachvollziehen. Auch dieser Nachvollzug ist nicht gemeint als bloßes Nach-»denken« in der Einbildung, sondern als eine Verwandlung unseres wirklichen Denkens und Fragens. Diese Verwandlung ist in sich – und nicht erst in der Folge – eine Umstimmung in eine ursprüngliche Grundstimmung. Aber Stimmungen im wesentlichen Sinne werden nicht, indem man darüber berichtet, sondern werden nur im Handeln, hier in der Denkhandlung. Auch die Handlung kann die Stimmung nicht machen, sondern sie nur rufen. So kehrt die alte, dem Menschen niemals überwindliche Schwierigkeit wieder, daß wir nur im Vollzug das erringen, was zum Vollzug schon gewonnen sein muß. Das bedeutet: Der erste Versuch des Mitvollziehens der Seynsbewegung selbst verlangt aus sich die Wiederholung; das will sagen: das Verweilen in der Bewegung des Fragens. Wir klagen viel und laut über die Unlebendigkeit und Unwirklichkeit eines sogenannten »abstrakten« Denkens. Aber wir sollten lediglich uns beklagen, daß wir so wenig und so selten hinfinden zu den Werken, die nichts sind als die verborgene Gebundenheit unerschöpflicher Kräfte, an deren Entbindung ein schöpferisches Dasein allein sich entzündet. *Die Größe eines Daseins zeigt sich zuerst daran, ob es im Stande ist, den es überragenden großen Widerstand seines Wesens zu entdecken und festzuhalten.* Wozu diese Bemerkungen hier? Um anzudeuten, daß wesentliche Bedingungen bestehen für den Nachvollzug der Hauptuntersuchung, daß wir zum mindesten gefaßt sein müssen auf die Notwendigkeit einer wesentlichen Umstimmung in eine große

Grundstimmung, daß all dieses uns aber nicht durch »Sentimentalitäten« wird, sondern nur in der Härte und Einfachheit des Fragens und wirklichen Denkens, das sich vom Gängelband der gemeinen »Logik« frei gemacht hat, um sich an eine ursprünglichere und damit strengere zu binden.

Nach der Möglichkeit des Bösen ist gefragt: wie es überhaupt möglich sei. Das meint nicht, auf welchem Wege es ihm anderswoher erlaubt sei zu sein, sondern, wie es selbst in sich möglich sei, was dazu gehöre und was zusammengehöre, daß das Böse sein könne, nämlich: das, was es ist. Deshalb: *innere Möglichkeit*. Aber müssen wir denn nicht zuvor wissen, was das Böse sei, um dann und darauf bezogen auszumachen, wie dieses möglich sei? Ja und nein. Ja, wir müssen es im voraus schon irgendwie wissen, einen Vorbegriff davon haben, welcher Vorbegriff nur zugreifen kann, wenn das Zubegreifende zuvor erfahren ist. Wir müssen einen Vorbegriff haben, oder zum mindesten derjenige, der nun die innere Möglichkeit des Bösen entfalten will. Da dies aber der Denker uns in zwingender Weise abnimmt und uns vorvollzieht, gilt hier zugleich, daß *wir* diesen Vorbegriff unmittelbar nicht brauchen. Vielmehr ist für uns die Aufweisung der inneren Möglichkeit des Bösen nichts anderes als die Gewinnung des Begriffes vom Bösen. Wir können zwar den Begriff des Bösen vorausnehmen und vorblickend in einer freieren Fassung sagen: *Das Böse ist der Aufruhr der Verkehrung des Grundes^a des wesentlichen Willens in die Umkehrung des Gottes*. Aber das sind bis jetzt nur Worte ohne Eindeutigkeit und vor allem ohne den geschlossenen Blickbereich, aus dem sich ihr Sinn erfüllt. Die vorweg genommene Umgrenzung des Wesens des Bösen deutet höchstens an, daß wir vom Begreifen noch sehr weit entfernt sind. Wir können aus dieser Angabe auch nicht entnehmen, welchen Weg die Enthüllung der inneren Möglichkeit des Bösen zu gehen hat. Und gerade auf den Weg kommt es an, wenn wir in die Bewegung des Fragens gelangen wollen. Umwege sind hier immer Abwege.

^a der Wille des Grundes.

Der erste Abschnitt, der von der inneren Möglichkeit des Bösen handeln soll, hat in sich wieder einen wesentlichen Einschnitt. (364 Anfang, beim Ende des Absatzes: »– und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.«) Es gilt, dieses erste Stück (357 Mitte: »Die Naturphilosophie unsrer Zeit . . .« bis 364 Anfang) ins Wissen zu heben. Es enthält eigentlich alles, und deshalb dürfen wir nicht erwarten, es im ersten Anlauf schon voll zu begreifen. Andererseits aber müssen wir, wenn unsre Auslegung der Einleitung die rechte Richtung genommen und die Gewichte der Sachen recht verteilt hat, auf das Entscheidende schon vorbereitet sein. Das Absehen der Auslegung ging auf die Herausstellung der ontologischen Frage und die Sammlung aller Fragen auf die Seynsfrage. Da diese bei Schelling in förmlicher Weise so nie heraustritt, mag das Verfahren einseitig erscheinen. Wir dürfen aber diese Einseitigkeit in Kauf nehmen, gesetzt, daß es die auf das *eine* Entscheidende gerichtete Einseitigkeit ist. Wie von jeder wirklichen Auslegung eines denkerischen Werkes gilt auch hier: Entscheidend ist nicht die Meinung, bei der ein Denker endet, und entscheidend ist nicht die Fassung, die er dieser Meinung gibt, sondern entscheidend ist die Bewegung des Fragens, durch die allein das Wahre ins Offene kommt.

b) Die Seynsfuge von Grund und Existenz
als Grundgefüge des in sich stehenden Seienden

Die unausgesprochene, aber deshalb nicht weniger bewegende Frage ist die nach dem Wesen und Grunde des Seyns.^b In welcher Weise zeigt sich dieses in der folgenden Metaphysik des Bösen? Das Böse wurde genannt in der neuen, zunächst als Behauptung angesetzten Bestimmung des Wesens der menschlichen Freiheit »als des Vermögens zum Guten und zum Bösen«. Das Böse ist danach eine mögliche Entschiedenheit des

^b Diese Frage nach der Wahrheit des Seyns stellt Schelling nicht, – weil die Metaphysik nie so fragen kann.

Freiseins, eine Weise des Frei-seins des Menschen – aber nicht erst und nicht *nur* des Menschen. Das Freisein ist nach dem formellen Begriff und innerhalb der Überlieferung der idealistischen Seinsauslegung, in der auch Schelling trotz allem seinen Stand behält, die Grundbestimmung des An-sich-seins von Seiendem überhaupt. Die innere Möglichkeit des Bösen kann daher nur aufgehehlt werden durch den Rückgang auf die Frage: Was gehört zur Bestimmung eines in sich selbst stehenden Seienden?¹

Schelling stellt diese Frage zwar nicht erst ausdrücklich, sondern die Hauptuntersuchung setzt ein mit einer Antwort:

»Die Naturphilosophie unsrer 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. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben. Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seien mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dies nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sei hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.« (357)

Kurz gefaßt sagt Schelling: An jedem »Wesen« muß unterschieden werden seine Existenz und der Grund von Existenz. 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

¹ Vgl. Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit etc.« (VIII, S. 164 ff.)

von einem »Lebewesen«, von einem »Hauswesen«, von einem »Erziehungswesen«; gemeint ist das je in sich stehende einzelne Seiende als Ganzes in dem, was und wie es ist. 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« – ὑποκείμενον – also nicht »Grund« im Sinne der »ratio«, nicht mit dem Gegenbegriff »Folge«, sofern die ratio angibt, warum ein Satz gilt bzw. nicht gilt. »Grund« ist für Schelling gerade das Nicht-Rationale; aber andererseits müssen wir uns hüten, diesen Grund in den Ur-sumpf des sogenannten Irrationalen zu werfen.

»Existenz« meint nicht die Weise des Seyns, sondern das Seiende selbst in bestimmter Hinsicht – als existierendes; so, wie wir sprechen von einer zweifelhaften »Existenz«, wobei wir den Existierenden selbst meinen. Dabei gebraucht Schelling das Wort Existenz in einem Sinne, der dem Wortbegriff näher bleibt als die seit langem übliche Bedeutung von »Existieren« als Vorhandensein.^c Ex-sistenz, das *aus sich Heraus-tretende* und im *Heraus-treten sich Offenbarende*. Aus dieser Erläuterung: »Grund« als das die Unterlage Bildende, »Existenz« als das sich selbst Offenbarende, wird schon ersichtlich, daß diese Unterscheidung sich keineswegs deckt mit einer in der Philosophie geläufigen: der von essentia und existentia, »Wesenheit« und »Dasein«, Was-sein und Daß-sein, sondern die Unterscheidung wird innerhalb dessen vollzogen, was bisher unbestimmt »existentia« heißt: Wirklichkeit, Vorhandensein, Dasein.

Schelling vermerkt daher auch mit Recht, daß diese Unterscheidung, Grund und Existenz, erst innerhalb seiner Naturphilosophie entdeckt und aufgestellt worden sei, und zwar in der Abhandlung, die betitelt ist: »Darstellung meines Systems der Philosophie« (1801). Diese Abhandlung ist die erste Dar-

^c Daran denkt Schelling nicht, vielmehr existieren = actu – sein im üblichen Sinn.

stellung des Identitätssystems, jenes Schrittes in der Metaphysik, die Eigenständigkeit der Natur und das Selbstsein des Geistes jeweils bis ins Letzte zu wahren und doch beides in einer höheren Einheit zusammenzudenken.

Eine gewisse unbestimmte Allgemeinheit und Beliebigkeit im Gebrauch der leitenden Titel erschwert oft das Verständnis, nicht nur des Identitätssystems, sondern des deutschen Idealismus überhaupt auf dieser Stufe. Der Gegensatz von Natur und Geist wird oft gefaßt als der des Realen und Idealen. Ideal meint hier soviel wie: durch das Vorstellen, im Sinne des ausdrücklichen *Ich stelle vor*, bestimmt (Intelligenz); real^d: das Dinghafte. Oder derselbe Gegensatz in der Formel: Objekt – Subjekt. Und später seit »Weltalter«:

Objekt–Subjekt – Subjekt–Objekt
Seyn – Seiendes

Der ontologische Grundsatz des Identitätssystems aber lautet: »... alles was ist, ist nur insofern es die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seyns ausdrückt.« (IV, 133) Diese einzelnen Formen und Stufen des Seyns nennt Schelling »Potenzen«.

Wenngleich die genannte Unterscheidung von Grund und Existenz eines Wesens sich in jener ersten Darstellung seines Systems findet, so ist sie doch noch nicht ausdrücklich in der ganzen Tragweite für die Bestimmung des Seienden überhaupt herausgearbeitet und entsprechend angesetzt. Das geschieht erst in der Freiheitsabhandlung. Wir nennen im Folgenden diese »Unterscheidung«, die nach Schelling das Grundgefüge des in sich selbst stehenden Seienden ausmacht, kurz die *Seynsfuge*.

Die Hauptuntersuchung beginnt mit der Erläuterung dieser Unterscheidung, von der eigens vermerkt wird, daß auf sie »die gegenwärtige Untersuchung sich gründet«. (357 Ende) Der Unterschied von Grund und Existenz betrifft das Seiende als

^d Das Reale für Schelling aber als das Vor-intelligente, vgl. Leibniz.

solches in zwei verschiedenen, aber zusammengehörigen Hinsichten; einheitlich also betreffen diese Bestimmungen das Seyn des Seienden. Wir hörten bereits: Das ursprüngliche Wesen des Seyns ist Wollen. Die genannte Unterscheidung muß demnach, wenn anders sie die Wesensbestimmtheit des Seyns angeben soll, im Wesen des Wollens beschlossen liegen. Durch eine hinreichend ursprüngliche Zergliederung des Wesens des Wollens müssen wir daher auf diese Unterscheidung stoßen. Schelling selbst freilich geht diesen Weg der Wesenszergliederung nicht, weder hier noch sonst im Verlauf der Abhandlung. Deren Aufgabe verlangt auch einen anderen Weg. Wir werden – gemäß der Hauptabsicht unserer Auslegung – im Folgenden eine solche Zergliederung durchführen. Schelling jedoch beginnt mit einer »Erläuterung« (358), d. h. er zeigt diesen Unterschied auf am Seienden selbst, nicht an beliebigem, sondern an *dem* Seienden, das in der bisherigen Betrachtung immer schon im Blick stand: das Seiende im Ganzen, gesehen nach seiner Grundgliederung: Gott und die Dinge im weitesten Sinne des Abhängigen, »des Geschaffenen« (»Kreatürlichen«). Freilich kann diese Aufzeigung nicht von der Art sein, wie wir an den Weinreben das Vorhandensein der Reblaus nachweisen. Wenn wir eine so geartete Aufweisung, sei es stillschweigend, sei es ausdrücklich, als Maßstab für Schellings Vorgehen ansetzen, dann wird sogleich alles willkürlich und nicht überzeugend erscheinen. Allein, wir müssen bedenken, weder Gott noch das Weltganze sind »Dinge« im gewöhnlichen Sinne. Wir können dieses Seiende nie so vor uns bringen wie einzelne »Fälle«, durch die wir eine Krankheit »demonstrieren«, oder wie einzelne »Exemplare« von Vögeln, durch die wir den Gattungsbegriff »der Vogel« anschaulich belegen. Die »Erläuterung« der Unterscheidung von »Grund und Existenz« in Rücksicht auf Gott und das Geschöpfliche muß einen anderen Charakter haben. Schellings Vorgehen ist nicht so willkürlich, wie es zunächst den Anschein hat. Er weiß klar um seine Ausgangsstellung und seinen Weg. Wie weit diese berechtigt sind und wie überhaupt über diese

Rechtmäßigkeit entschieden werden kann, ist eine zweite Frage.

c) Erläuterung der Seynsfuge im Hinblick auf Gott

Schelling beginnt mit der Nachweisung dieser Unterscheidung von Grund und Existenz in Gott. Nachweisung heißt hier zugleich Aufhellung des Sinnes, in dem sie gemeint ist. Dieser gibt nun einen Fingerzeig für die Art, wie das Seiende (Gott) ins Wissen gestellt sein will. Schelling erinnert an eine geläufige Bestimmung des Wesens Gottes als *causa sui*, Ursache seiner selbst als des Existierenden, als Grund seiner Existenz. Damit – so scheint es – ist die Unterscheidung als etwas Geläufiges belegt. Aber, sagt Schelling, Grund ist hier nur gemeint als Begriff; die so reden, versuchen gar nicht, das sachhaltige Wesen dessen zu bestimmen, was sie da Grund nennen; sie unterlassen es völlig, anzugeben, wie dieser Grund Grund ist. Wir können sagen: Die Art der Gründung bleibt unbestimmt. Grund bedeutet, ganz leer genommen, nur das Woher des Daseins Gottes, und dieses Woher, so geht die Meinung jener Bestimmung des Woher, ist eben Gott selbst.^e Schelling jedoch will gerade dieses denkerisch bewältigen: nämlich in den Begriff bringen, wie Gott zu sich selbst kommt, wie Gott – nicht als ein gedachter Begriff, sondern als Leben des Lebens selbst – zu sich selbst kommt.^f Also ein *werdender* Gott! Allerdings. Wenn Gott der Seiendste alles Seienden ist, dann muß in ihm das schwerste und größte Werden sein; und dieses Werden muß die äußerste Spannweite zwischen seinem Woher und seinem Wohin haben. Aber zugleich gilt: Dieses Woher Gottes, ebenso wie das Wohin, kann wiederum nur *in* Gott und *als* Gott selbst *sein*: *Sein!*^g Für

^e Grund als Ur-sache für Her-stellen.

^f Also das Sein zuvor anderes – als Subjektivität.

^g Weil Sein als Wille entworfen, deshalb er, der Seiende Gott, ein *Werdender*. (Was heißt hier *Werden*?) Die höchste Beständigung – vgl. Nietzscheaufsatz. »Werden« – zu sich selbst kommen als Sein – Subjektivität.

das Begreifen *dieses* Seyns reicht aber die Bestimmung des Seienden im Sinne der Anwesenheit eines Vorhandenen längst nicht mehr aus. Daher wird »Existenz« im vorhinein gefaßt als »aus sich Heraus-treten«, sich Offenbaren und im Sich-offenbarwerden zu sich selbst Kommen und kraft dieses Geschehens bei sich selbst und so erst *in* sich und *sich* selbst »sein«. Gott als Existenz, d. h. der existierende Gott ist dieser *in sich* geschichtliche Gott. 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. Erst das außer sich Gegangene und das Außer-sichsein damit Übernehmende und so bei sich Seiende hat die innere Geschichte seines Seins gleichsam »absolviert« und ist demgemäß »absolut«. 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. Aber trotzdem »ist« Gott sein Grund. Der Grund ist zwar etwas von Gott Unterschiedenes, aber gleichwohl nicht »außer« Gott. Der Grund in Gott ist jenes in Gott, was Gott eigentlich nicht selbst »ist«, sondern eben sein Grund *zu* seinem Selbstsein. Diesen Grund nennt Schelling die »Natur« in Gott.

Damit dürften die entscheidenden Sätze, mit denen Schelling beginnt, eine erste Verdeutlichung bekommen haben:

»Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.« (357 f.; vgl. 375)

Wir sehen hier schon, wie jetzt die Identität als das Zusammengehören sich verdeutlicht und vertieft im Sinne des Zusam-

mengehens des Auseinandergegangenen in eine höhere Einheit; Grund und Existenz sind nicht zwei Bestandstücke, aus denen das »Ding«, genannt Gott, zusammengesetzt ist, sondern Grund und Existenz sind die Leitworte für die wesentlichen Werdegeseetze des Gottwerdens in seinem Gottsein. Daher der geläufige Ausdruck für dieses Sein – das »ist« – immer »dialektisch« verstanden werden muß.

d) Die innere Möglichkeit des Bösen im Zusammenhang
mit dem Seyn des werdenden Gottes.
Ewigkeit und Zeitlichkeit

Um der Wichtigkeit dieses Abschnittes willen seien die entscheidenden Gedanken noch einmal kurz dargelegt. Wir haben begonnen, den I. Abschnitt der Hauptuntersuchung der Freiheitsabhandlung auszulegen. Er ist das *Tor*; wenn es gelingt, da hindurch zu schreiten, öffnet sich das andere von selbst.

Die Hauptuntersuchung verstehen wir als eine Metaphysik des Bösen in metaphysischer Absicht. Der Zusatz will sagen: Die Frage nach dem Wesen und der Wirklichkeit des Bösen legt den Grund zur Frage nach dem Seyn überhaupt; sie legt den Grund, indem sie zwingt, den bisherigen Grund tiefer zu legen. Wie weit Schelling und der deutsche Idealismus überhaupt ein klares Wissen von diesem Verfahren der Metaphysik der Metaphysik haben und haben können, ist jetzt eine untergeordnete Frage.

Die Frage nach dem Bösen aber kommt in den entscheidenden Fragezusammenhang der Freiheitsabhandlung, weil das Wesen der menschlichen Freiheit begriffen wird als das Vermögen zum Guten *und* zum Bösen. Das Böse ist eine Weise des Freiseins des Menschen. Schelling will das Böse im System der Freiheit begreifen; er will aber kein System der Selbstzerreißung der Vernunft. Es scheint, er will also das System retten, zuerst das System und dann und danach dahineinpassend den passenden Begriff des Bösen.

Aber so wäre gerade das Auszeichnende der denkerischen Haltung Schellings nicht gefaßt; denn Schelling denkt nicht »Begriffe«, er denkt Kräfte und denkt in Willensstellungen, er denkt im Streit von Mächten, die sich nicht durch eine Begriffskunst zum Ausgleich bringen lassen.

Demgemäß liegt auch die hier vollzogene metaphysische Theologie ganz außerhalb einer formalen Zergliederung der Bestimmungen eines dogmatischen Gottesbegriffes.

Der I. Abschnitt soll die innere Möglichkeit des Bösen zeigen, d. h. diejenigen Bedingungen, die das Böse zu dem machen, was es im Wesen ist. Die Aufgabe ist klar, und das Verfahren erscheint einfach. Schelling selbst gibt ihm eine äußere Darstellung, die einen solchen Schein erweckt. Und wir folgen zunächst diesem äußeren Schein.

Danach ist der Gang folgender:

Das Böse – wenn es nicht schlechthin nichts sein soll – muß ein Seiendes sein. Was gehört aber zu einem Seienden? Antwort: ein Grund und eine Existenz. Diese Seynsfuge gilt es denn zu »erläutern« und dann den geläuterten Begriff auf die Frage nach dem Wesen des Bösen »anzuwenden«.

Die Betrachtung beginnt auch in der Tat mit der Nennung des Unterschieds:

Grund: das Grundgebende, Unterlage; also nicht Grund im Sinne des logischen Grundes, der zum Gegenbegriff die logische Folge hat, sondern im Sinne des *ὑποκείμενον*.

Existenz: das Existierende, in der Bedeutung des Ausscheraustretenden, Sichoffenbarenden. Erst in der Existenz und als Existenz kommt ein Seiendes zu sich selbst; existierend ist ein Seiendes *selbst*, das, was es ist. Selbstsein heißt nach der idealistischen Deutung: »Ich« sein; Ich als Subjekt. Daher meint Schelling mit Existenz immer auch »Subjekt« der Existenz. (VIII, 164)

Bedenken wir dieses, dann ist leicht zu sehen, wie sich gegenüber der griechischen Denkweise eine völlige Umstülpung vollzogen hat. *ὑποκείμενον* ist das, was zu Grunde liegt, die Grundlage, der Grund im Schellingschen Sinn; die lateinische Über-

setzung davon lautet: subiectum. Dieses Subjektum aber wird seit Descartes zum Ich, so daß jetzt Schelling in die Lage kommt, dem ὑποκείμενον das Subjektum entgegenzusetzen.

Diese Unterscheidung ist aber keine einfache, sondern eine »identische«, d. h. je jedes ist in sich auf das andere bezogen: Im Grund ist immer Existenz eingeschlossen – ebenso wie es sich in dem Verhältnis von Subjekt und Objekt verhält.

Das gilt von allen leitenden Unterscheidungen, die die Identitätsphilosophie in sich aufgenommen hat:

Natur	–	Geist
Nicht-Ich	–	Ich
Reales	–	Ideales
Objekt	–	Subjekt
Ding	–	Vernunft
»Grund«	–	»Existenz«
Seyn	–	Seiendes

Die Erläuterung der Unterscheidung; erste Betrachtung:

Gott wird seit langem *causa sui* genannt. Das höchste Seiende muß das schwerste und größte Werden auf sich nehmen und ist so der in sich *geschichtliche Gott*.

Der Grund in Gott und Gott selbst sind unterschieden und als Unterschiedene zueinander gehörig.

Grund in Gott ist jenes, was Gott nicht als selbst ist und was doch nicht außer ihm ist.

Das »ist« muß »dialektisch« verstanden werden.

Wir haben jetzt und im folgenden ständig die Gelegenheit, das »ist« im Sinne der rechtverstandenen Identität zu begreifen. »Er« (der Grund) »ist« die Natur in Gott; »ist« meint nicht einfach: hat die Eigenschaft und die Rolle, sondern »Er«, groß geschrieben, d. h. Gott als Grund, übernimmt es, in der Weise der Natur zu *wesen* und das Seyn Gottes mit auszumachen. »Er (der Grund) ist die Natur in Gott«, und ebenso am Ende derselben Seite: »... aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes«.

Schelling sagt (auf derselben Seite):

»... Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt.«

»Natur« heißt jetzt noch nicht das, was nur wir unmittelbar als »die Natur« erfahren, sondern bedeutet eine metaphysische Bestimmung des Seienden überhaupt und meint jenes, was zum Seienden als seine Grundlage gehört, aber jenes ist, was nicht eigentlich in das Selbstsein eingeht, sondern immer das dagegen Unterschiedene bleibt.

Aber wenn wir nun auch die Anweisung, das »ist« jederzeit dialektisch zu denken, befolgen, verschwinden doch nicht die Schwierigkeiten, in denen diese erste Erläuterung der Seynsfuge steht. Sie vollzieht sich durch den Rückgang auf Gott. Es soll hier mithin etwas klar gemacht werden durch eine Verweisung an solches, was seinem Wesen und Dasein nach dunkel und das Dunkelste ist. Wir sperren uns gegen eine solche Erläuterung. Erst recht dann, wenn sich mit dem Rückgang vom Ontologischen in das Theologische noch ein weiteres Befremdliches verbindet wie hier. Das, woraus der Unterschied (Grund und Existenz) als ein geläuterter verstanden sein will, soll zugleich in einer dem geläufigen Denken auch noch *befremdlichen* Weise gedacht werden. Nicht nur auf Gott zurück zu gehen, ist verlangt, sondern Gott auch noch ursprünglicher zu denken.

Eine merkwürdige Auffassung von Erläuterung allerdings. Und wir müssen daher erst die auftauchenden Schwierigkeiten durchdenken, um an das zu gelangen, was hinter dem Schein eines Erläuterungsverfahrens eigentlich steht.

Das Seyn Gottes ist ein Zusichselbstwerden aus sich selbst. Das gewöhnliche Denken findet hierbei sogleich zwei scheinbar unübersteigliche Schwierigkeiten. 1. Ein werdender Gott ist kein Gott, sondern etwas Endliches. 2. Wenn Gott aus seinem Grunde wird und diesen Grund selbst erst als solchen setzt, sofern er sich gegen ihn abgesetzt hat, so wird hier das, was

erzeugt wird, zugleich zu dem gemacht, was das, woraus es selbst erzeugt wird, seinerseits erst zeugt. Das ist ein »Zirkel« nach allen nur wünschbaren Hinsichten. Ein Zirkel aber ist für das Denken ein Widerspruch, und Widerspruch ist die Zerstörung jeglicher Denkarbeit. Beide Schwierigkeiten haben ihre Wurzel in einem einseitigen Denken, das Verschiedenes und Unterschiedenes nicht zusammenzudenken vermag.

»Werden« ist dem formalen Begriff nach der Übergang vom Nochnichtseienden zum Seienden. Sofern hier ein *Nicht* vorkommt, läßt sich im Werden ein Mangel und damit eine Endlichkeit feststellen. Formell, ohne Blick auf die Sache, ist das richtig. (vgl. 403/4) Man vergißt aber zu fragen, ob hier dieses »Nicht«, d. h. das Nochnichtexistente des Grundes, am Ende nicht gerade die Existenz positiv ermöglicht, ob nicht das Nochnicht für sich selbst eben das »ist«, woheraus gerade das Aus-sich-heraustretende tritt. Man vergißt zu beachten, daß bei diesem Werden das werdende schon im Grunde als der Grund ist. Das Werden ist da weder ein bloßes Verlassen des Grundes noch gar ein Vernichten desselben, sondern umgekehrt: das Existierende läßt erst den Grund seinen Grund sein. Dieses Werden ist nicht das nachher beseitigte bloß vorläufige zum Seyn, so, wie etwa beim Werden eines Schuhs, wo der Vorgang der Herstellung außerhalb des Fertigen bleibt und das Fertige ein Fertiges wird, indem es sich aus diesem Bereich des Vorgangs abstößt. Beim nichtdinglichen Werden des Gottes dagegen wird das Werden als Entfaltung der Wesensfülle in das Seyn als dessen Wesensbestand eingefaltet.

Wir sind es gewohnt, jeden Vorgang und alles Werden am Leitfaden der Zeit nicht nur zu »messen«, sondern überhaupt zu verfolgen. Das Werden des Gottes als Grund zum Gott selbst als Existierendem läßt sich aber nicht als »zeitliches« im alltäglichen Sinne vorstellen. Man pflegt daher dem Seyn Gottes die Ewigkeit zuzusprechen. Aber was heißt »Ewigkeit«, und wie ist sie in den Begriff zu fassen? Das Werden Gottes läßt sich nicht nach einzelnen Abschnitten am Nacheinander der gewöhn-

lichen »Zeit« aufreihen, sondern in diesem Werden »ist« alles »gleichzeitig«; gleichzeitig aber bedeutet hier nicht, daß die Vergangenheit und die Zukunft ihr Wesen aufgeben und zur Gegenwart »über«-gehen, im Gegenteil: Die ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit besteht darin, daß Gewesensein und Künftigsein sich behaupten und gleichursprünglich mit dem Gegenwärtigsein als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen. Und dieser Schlag der *eigentlichen Zeitlichkeit*, dieser Augenblick, »ist« das Wesen der Ewigkeit, nicht aber die bloß stehengebliebene und stehenbleibende Gegenwart, das *nunc stans*. Die Ewigkeit läßt sich wahrhaft, d. h. dichterisch nur denken, wenn wir sie als ursprünglichste Zeitlichkeit begreifen, niemals aber nach der Weise des gesunden Menschenverstandes, der sich sagt: Ewigkeit, das ist das Gegenteil zur Zeitlichkeit; also muß, um Ewigkeit zu begreifen, alle Zeit weggedacht werden. Was bei diesem Verfahren übrig bleibt, ist aber nicht ein Begriff der Ewigkeit, sondern lediglich ein mißverständener und halbgedachter Begriff einer Scheinzeit.

Das Werden des Gottes als des Ewigen ist ein Widerspruch für das gemeine Denken. Das ist ganz in der Ordnung; denn dieser Widerspruch gibt das Kennzeichen für das Walten eines ursprünglicheren Seyns, worin das Früher und Später der Uhrzeit keinen Sinn hat. Das Vorangehende, der Grund, braucht da auch nicht schon das Überlegene und Höhere zu sein, und umgekehrt, das Überlegene kann sehr wohl das »Nachherige« sein. Das Frühere im Wesen ist nicht notwendig sein Höheres, und das Höhere wird nicht dadurch ein Niedriges, daß es ein Späteres ist. »Priorität« des Einen und »Superiorität« des Anderen schließen sich hier nicht aus, weil hier kein Letztes und kein Erstes, sondern weil alles zumal ist. Aber dieses Zumal nicht als die Zusammenziehung des Nacheinander der gewöhnlichen Zeit auf ein ins Riesenhafte aufgeblasenes Jetzt, sondern als die je einmalige Einzigkeit der unerschöpflichen Fülle der Zeitlichkeit selbst. *In der Einheit* dieser ursprünglichen Bewegtheit sind »Grund und Existenz« zu begreifen. Diese Einheit

ihres Kreisens ist das Ursprüngliche; nicht aber dürfen wir die beiden Bestimmungen herausnehmen aus diesem Kreis, sie festlegen und das Feststehende in einem scheinbar »logischen« Denken gegeneinandersetzen. Dabei erscheint unweigerlich ein Widerspruch; aber die Herkunft dieses Widerspruchs ist noch fragwürdiger als sein Anschein.

Grund ist in sich jenes, was das Heraustretende trägt und an sich zurückbindet. Existenz als Ausschiherausgehen aber ist jenes, was sich als solches auf seinen Grund gründet und ihn ausdrücklich *als seinen* Grund begründet.

Grund und Existenz gehören zusammen; diese Zusammengehörigkeit ermöglicht erst ihre Scheidung und die Zwietracht, die sich in eine höhere Eintracht hinaufbildet. Somit treten im Wesen des »Wesens«, in der durch Grund und Existenz angezeigten Seinsverfassung des Seienden, zwei Dimensionen hervor: einmal die der ursprünglichen Zeitlichkeit des Werdens, und dann, in dieser, die notwendig mitgesetzte Dimension des Sichüberhöhens bzw. unter sich Herabfallens. Diese Bewegtheiten gehören zur inneren Strömung des Wesens des Seyns, und zwar dann, wenn wir im voraus uns hüten, das Vorhanden- oder Zuhandensein der Dinge zum ersten und alleinigen Maßstab der Seinsbestimmung zu machen. Gegen diese fast unausrottbar Neigung sind wir aber nur gefeit, wenn wir diese Art des Dingseins rechtzeitig befragen und in seiner Eigenart absetzen.

In der Fluchtlinie dieses Wesenszusammenhangs von Grund und Existenz ist aber die Wesensmöglichkeit des Bösen und damit der Aufriß seines ontologischen Baues zu suchen. Und nur aus diesem wird begreifbar, weshalb und inwiefern das Böse in Gott gegründet ist und inwiefern doch Gott nicht die »Ursache« des Bösen ist. (vgl. 375 und 399) Schelling sagt, diese erste Erläuterung zusammenfassend:

»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 sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.« (358 Ende)

Im Mittelstück dieses Absatzes bringt Schelling zur Verdeutlichung eine Entsprechung zu den Bestimmungen Grund und Existenz und ihrem Wechselverhältnis.

»Analogisch kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden.« (358)

Dem Grund entspricht die »Schwere«, der Existenz das »Licht«. Schwere und Licht gehören in den Bereich der »Natur«. Aber gerade für Schelling sind Schwere und Licht und ihr Verhältnis zueinander nicht etwa nur ein Bild, sondern Schwere und Licht »sind« in ihrem Seins- und Wesensverhältnis innerhalb der geschaffenen Natur nur eine bestimmte Ausprägung des wesenhaften Gefüges im Seyn selbst, der Fuge: Grund – Existenz. Die Schwere ist das Lastende und Ziehende, Zusammengehende und in diesem Zusammengang sich Entziehende und Fliehende. Das Licht ist das »Lichte« – Gelichtete – Ausbreitsame – sich Entfaltende. Das Lichte ist aber immer Lichtung des in sich Verschlungenen und Verknäuelten, des in sich Verhangenen und Dunklen. So geht dem Licht das Zulichtende vorher als sein Grund, aus dem es austritt, um selbst das Lichte zu seyn. Wenn Schelling den Hinweis auf das Verhältnis von Schwere und Licht eine »analogische« Erläuterung nennt, so heißt das nicht, es sei nur eine bildliche Veranschaulichung, sondern gemeint ist ein berechtigter Vergleich der einen Seynstufe mit einer anderen, die beide im Wesen des Seyns identisch und nur der Potenz nach verschieden sind.

Wir wissen, daß Dunkel und Licht, Nacht und Tag von altersher im Nachsinnen des Menschen über das Seiende als wesentliche Mächte, nicht etwa nur als »Bilder« begegnen; wir wissen im besonderen, daß das »Licht« als Bedingung des Sehens als eines Zugehens auf die Dinge bestimmend geworden

ist für die Auslegung der Erkenntnis und des Wissens überhaupt. Das *lumen naturale*, das natürliche Licht der Vernunft, ist jene Helligkeit, in der für den Menschen, seinem Wesen nach, das Seiende steht. Wir wissen schließlich, daß in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, im Übergang zum 19., die Befragung der Natur auf einen ursprünglicheren Grund zurückverlegt und neue Blicke getan wurden, wobei die Grunderscheinungen der Schwere und des Lichts eine besondere Rolle spielen. Wir Heutigen haben allerdings meist die Augen nicht mehr, um dieses Blicken in die Natur nachzuvollziehen. Man nennt jenes Fragen nach der Natur »romantische Naturphilosophie«, welches Wort man mit dem Hintergedanken gebraucht: Eigentlich ist das alles Unsinn, eigentlich – nämlich von dem aus gesehen, was heutige Physik und Chemie alles können. Die können sehr viel, und man soll sich hüten, hier zu verkleinern. Um so klarer müssen aber die Grenzen gesehen werden: Was die heutige Physik und Chemie, was die moderne Naturwissenschaft überhaupt nicht kann, *als solche* nie kann, das ist, den Standort zu beziehen oder gar herzugeben für die Entscheidung der Frage, ob jene »romantische Naturphilosophie« Unsinn sei oder nicht. Das ist eben selbst noch eine Frage; doch hierauf ist jetzt nicht einzugehen. Es sei nur die Mahnung zur Vorsicht angebracht, damit wir nicht aus der Scheinüberlegenheit der technischen Veränderungsmöglichkeiten her naturphilosophische Blickrichtungen als unmöglich abweisen und wesentliche Sachverhalte der Sachen zu bloßen »poetischen Bildern« umfälschen. Und wenn schon alles nur »Bilder« sein sollen, dann ist die poetische Bildersprache in der heutigen exakten Naturwissenschaft nicht geringer als früher, sondern höchstens nur gröber und starrer und zufälliger. Es wäre gleich verhängnisvoll, wollte man sich kopfüber in eine frühere Naturphilosophie stürzen, für die uns heute die daseinsmäßigen und begrifflichen Grundstellungen fehlen, oder wollte man auf die jetzige Form der Naturwissenschaft als etwas Zeitloses sich versteifen. Ein Wandel, der notwendig ist, kommt nur so, daß das,

was uns beherrscht, aus sich heraus verwandelt wird. Dazu muß man das, was uns beherrscht, zuallererst selbst beherrschen, d. h. mitten darin und zugleich darüber hinaus stehen. Das ist das Wesen des Übergangs; Zeitalter des Übergangs sind die geschichtlich entscheidenden. Was nur »neu« ist, ist für sich ebenso anfechtbar wie das bloß »Alte«.

e) Erläuterung der Seynsfuge im Hinblick auf die Dinge.
Entwurf einer Ontologie der Schöpfung

Die erste Erläuterung des Unterschieds von Grund und Existenz in einem Seienden, nämlich im Hinblick auf das Wesen Gottes, wird »ergänzt« durch eine zweite Betrachtung aus dem Hinblick auf die Dinge. (358 ff.)

»Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung.« (358)

Wir müssen aber hier sogleich bedenken, daß die Dinge als seiende irgendwie in Gott sind, daß aber dieses In-Gott-sein sich doch wieder und gerade aus dem Wesen des göttlichen Seyns bestimmt, sofern Gott es *ist*, der alles *ist*. Die »von den Dingen ausgehende« Erläuterung des Unterschiedes Grund – Existenz darf also nicht so verstanden werden, als ließen sich die Dinge für sich betrachten und so an ihnen diese Seynsfuge aufzeigen. Vielmehr heißt, die Dinge in ihrem Seyn betrachten, gerade, sie in ihrem Bezug zu Gott befragen. Daher kommt es, daß diese zweite »Erläuterung« wieder in denselben Bereich zurücklenkt, aber freilich nun so, daß der Sache entsprechend die »Erläuterung« der Seynsfuge von den Dingen unversehens übergeht in eine Darstellung des Werdens der Dinge aus Gott, kurz, in einen metaphysischen Entwurf des Vorgangs der Schöpfung.

Auch hier, und hier noch mehr vielleicht, sind wir geneigt, leicht andrängenden Bedenken ebenso leicht zum Opfer zu fallen. Und wir dürfen ihnen so wenig ausweichen, daß vielmehr alles auf ein Hauptbedenken gegen das ganze Vorgehen

Schellings sich sammeln muß. Bevor wir die zweite Erläuterung der Seynsfuge verfolgen, muß hierüber Klarheit gewonnen werden.

Ein aufgeklärter Verstand möchte ganz besonders hier einwenden: 1. Ob eine Schöpfung stattgefunden hat, ist ungewiß. 2. Wenn ja, dann ist niemand dabeigewesen. Wozu also dieser Entwurf? – Diese allzuklugen Klugheit weiß nicht, wie sie ihrer selbst spottet und nichts anderes darstellt als die willkürliche Herabsetzung des Menschen auf einen bloßen Klügling – der sich zuvor aller Wesensbezüge zum Seyn beraubt, um dann hinterher über sie Urteile zu fällen. – Man denkt sich Schöpfung im Sinn der Herstellung von Häusern und Gerätschaften und findet dergleichen mit Bezug auf die Welt fragwürdig und hält Schöpfung überhaupt für unmöglich. Vermutlich mit Recht. Nur bleibt die Frage, ob da überhaupt so etwas wie Schöpfung gemeint war.

Wir tun gut, auch hier zuvor nachzuverstehen, in welche Richtung Schelling denkt. Wir wissen aus der »Einleitung«, daß die Frage des Verhältnisses der Dinge zu Gott unter dem Titel »Pantheismus« steht und daß der formale Begriff des Pantheismus bisher durch die Vorstellung der »Immanenz« bestimmt war. Zwar zeigte sich gelegentlich der Kritik des Spinozismus, daß dessen Irrtum darin bestehe, das, was als in Gott seiend gesetzt werde, als Ding, dinghaft, zu verstehen. Dabei ist mit Ding das Seiende nach der Art des leblosen stofflichen Körpers gemeint. Wir können aber weiterhin von dem In-Gott-sein der Dinge sprechen, wenn wir nur die Dingheit des Dinges nicht ausschließlich und nicht in erster Linie nach jenen Körperdingen bestimmen.

Aber selbst dann, wenn wir die Dingheit der Dinge im Sinne eines »höheren Realismus« verstehen, hat die Lehre von der Immanenz noch eine Schwierigkeit in sich, die zu dem bringt, was Schelling jetzt unternimmt, »den Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen«. Warum dies? Im Begriff der »Manenz« (manere), des Bleibens, liegt, wenn keine andere Bestimmung

verwandelnd hinzukommt, die Vorstellung des bloßen Vorhandenseins, der starren Anwesenheit. »Immanenz« führt so zur Vorstellung des »toten Begriffenseins der Dinge in Gott«, nach der Art, wie der Rock *im* Schrank hängt. Vielmehr ist der einzige, dem Seyn der Dinge angemessene Begriff der des »Werdens«. Das ergibt sich offenbar notwendig aus dem, was über das Wesen Gottes gesagt wurde. Dort war auch von einem »Werden« die Rede. Wenn die Dinge ihr Seyn in Gott haben und in diesem Sinne göttlich sind, kann auch ihr Seyn nur als Werden begriffen werden. Allein das Wesen der Dinge, die ja mit Gott nicht einerlei, sondern von ihm verschieden und, als von ihm, dem Unendlichen, verschieden, notwendig in unendlicher Weise verschieden sind, – ihr Seyn kann nicht in jenem Werden als Ewigkeit bestehen. Die Dinge können nicht *in* Gott werden, sofern Gott der Existierende rein Er selbst ist; sie können als zwar göttliche, nur »in« Gott werden, sofern sie in dem werden, was in Gott selbst nicht Er selbst ist, und das ist der Grund in Gott. Dieser Grund in Gott hat jetzt durch diese Betrachtung eine neue Bestimmung erfahren; er ist das, worin die Dinge sind als daraus werdende. Dieser innere Zusammenhang des Seins der Dinge als werdender mit dem Grund in Gott ist entscheidend für das Verständnis der inneren Möglichkeit des Bösen.

Wie ist das zu verstehen? Hierzu müssen wir das Wesen Gottes deutlicher denken, und zwar Gott, sofern er nicht Er selbst, d. h. Gott, sofern er der Grund seiner selbst ist – Gott als der eigentlich anfängliche Gott, der noch ganz in seinem Grunde ist, der Gott, wie er noch nicht aus sich selbst zu sich selbst herausgetreten ist. Jenes Noch-nicht des Grundes verschwindet nicht, nachdem Gott zum Existierenden geworden, und wird nicht als ein bloßes Nicht-mehr abgestoßen, sondern, da es ein Ewiges Werden ist, bleibt das Noch-nicht; es *bleibt* in Gott die ewige Vergangenheit seiner selbst in seinem Grunde. Das »nachdem« und »sobald« sind hier in einem ewigen Sinne zu verstehen. Hier kommt die ganze Kühnheit des Schelling-

schen Denkens ins Spiel; aber es ist nicht ein leeres Gedanken-spiel eines übersteigerten Einzelgängers, es ist nur der Mitvollzug einer denkerischen Haltung, die in Meister Eckart anhebt und bei Jacob Boehme eine einzigartige Entfaltung gewinnt. Aber bei der Nennung dieses geschichtlichen Zusammenhangs ist man sogleich wieder mit Schlagwörtern bei der Hand, redet von »Mystik« und »Theosophie«. Gewiß, so kann man das nennen; aber damit ist angesichts geistigen Geschehens und wirklicher denkerischer Schöpfung nichts gesagt, nicht viel mehr, als wenn wir mit Bezug auf ein griechisches Götterstandbild ganz richtig feststellen: Das ist ein Stück Marmor – und das übrige haben sich einige Leute dazu eingebildet und sich Geheimnisse daran erkünstelt.

Schelling ist kein »Mystiker« in dem Sinne des Wortes, den man in diesem Falle meint, nämlich ein Wirkkopf, der gern im Dunkeln taumelt und sich an Verschleierungen vergnügt.

Schelling ist sich auch bei der Darstellung des anfänglichen Gottes in seiner ewigen Vergangenheit ganz klar darüber, wie er hierbei verfahren muß und allein auch verfahren kann. Wir müssen uns, sagt Schelling, dieses Wesen, den Grund in Gott, »menschlich näher bringen«. (359)

Aber damit spricht Schelling nur das Wort aus, das uns angesichts des hier vollzogenen Denkverfahrens wohl schon längst auf der Zunge liegt: Dieser ganze Entwurf des göttlichen Seyns und des Seyns überhaupt ist vom Menschen her vollzogen; Gott ist hier nur eine hinaufgesteigerte Gestalt des Menschen; die μορφή des ἀνθρώπου wird abgewandelt und dieses Abgewandelte als ein anderes ausgegeben. Gelehrt nennt man solches Verfahren »Anthropomorphismus«. Es braucht auch nicht viel Scharfblick, um in der Hauptuntersuchung Schellings auf Schritt und Tritt solche »Anthropomorphismen« anzutreffen. Und wo dergleichen und gar so handgreiflich vorliegt, ist man meist auch mit dem Urteil schon fertig. Solche Vermenschlichung des Gottes und der Dinge überhaupt, sagt man, ist doch das Gegenteil einer wirklichen »objektiven« Erkenntnis und daher wertlos,

eine vielleicht gemütvollere, aber deshalb nur um so gefährlichere Irreführung des strengen und exakten Denkens und daher zurückzuweisen. Diese Anklagen auf »Anthropomorphismus« nehmen sich sehr »kritisch« aus und beanspruchen die Überlegenheit und Entschiedenheit eines rein sachlichen und sachverständigen Urteils. Ist aber eine Gedankenführung erst einmal in den Verdacht des kritiklosen und unsachlichen Anthropomorphismus gestellt, dann fällt es oft schwer, sie noch in ihrem vollen Gehalt ernst zu nehmen. Es kann nicht befremden, wenn sich ein solcher Verdacht unmittelbar auch über Schellings Abhandlung legte.

Trotzdem versuchen wir jetzt, zuerst die weitere Betrachtung Schellings zum mindesten kennenzulernen. Denn erst dann haben wir eine zureichende Kenntnis dessen, wogegen das Hauptbedenken des Anthropomorphismus sein Haupt erhebt. Wir lassen vorerst den Verdacht des Anthropomorphismus auf der Untersuchung liegen und versuchen jetzt, das Vorgehen im I. Abschnitt im Ganzen zu fassen.

*§ 18. Metaphysische Ableitung des Wesens des Menschen:
die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen*

a) Sehnsucht als Wesensgesetzmäßigkeit der Seynsfuge

Bisher haben wir uns an die von Schelling selbst gewählte äußere Darstellungsform gehalten, nämlich die Erläuterung der Seynsfuge nach zwei Hinsichten: Gott und die Dinge. Aber vergessen wir nicht: In Wahrheit handelt es sich um die Aufweisung der inneren Möglichkeit des Bösen. Jene Unterscheidung steht ganz im Dienst dieser Aufgabe, und was Schelling »Erläuterung« dieser Unterscheidung nennt, ist selbst schon die Aufweisung der inneren Möglichkeit des Bösen. Die Unterscheidung ist also keineswegs nur ein äußerliches begriffliches Handwerkszeug, mit dessen Hilfe dann jene Aufweisung bewerkstelligt wird, sondern die innere Möglichkeit des Bösen gründet in der

Seynsfuge. Die Nachweisung der Ermöglichung des Bösen nach seiner inneren Möglichkeit wird deshalb zu der Aufgabe, zu zeigen, wie eben dadurch, daß im Wesen des Seienden jene Seynsfuge west, die Bedingungen für die Möglichkeit des Bösen geschaffen werden. Es ist wohl kein Zufall, daß die äußere Form, aber auch die innere Durchgestaltung gerade dieses I. grundlegenden Hauptabschnittes der Abhandlung sehr unvollkommen geblieben ist; denn hier muß die schwierigste Aufgabe bewältigt werden. Was bisher in der äußeren Form einer ersten Erläuterung der Seynsfuge abgehandelt wurde, ist – zum mindesten dem Aufbau nach – noch verhältnismäßig leicht zu durchschauen. Die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen – von dem Bedenken des Anthropomorphismus ganz abgesehen – hinsichtlich des Aufbaus und des Ganges jetzt (359 ff.).

Um hier durchzukommen, machen wir uns nun von der Form der äußeren Darstellung frei und versuchen, uns in den inneren Gang der Betrachtung zu versetzen. Dieses wiederum gelingt nur dann, wenn wir das Ziel vor Augen haben und von da aus all jenes überblicken, was zu seiner Erreichung gefordert wird. Es sei daher jetzt versucht, nach diesen Hinsichten zuerst den Kerngehalt des ganzen I. Abschnittes freizulegen; alsdann wollen wir dem Gang im einzelnen nachgehen.

Es gilt, die Bedingungen der inneren Möglichkeit des Bösen zu zeigen. Dieses Zeigen ist ein eigentümlich geleitetes Entwerfen und Erbauen des Wesensbaues des Bösen. Das Böse ist uns – dem allgemeinen Begriff nach und behauptungsmäßig – eine mögliche Gestalt der Freiheit des Menschen. Das Böse ist demnach, wenn es eigentlich ist, im Menschen, genauer: als das Menschsein. Die Frage lautet daher: Wie ist diese Möglichkeit des Menschseins möglich? Und hinter dieser Frage steht: Wie ist der Mensch als der, der ist, möglich? Der Mensch aber gilt als der Höhe- und Ruhepunkt der Schöpfung (368/9). Also steht hinter der Frage nach der Möglichkeit des Menschen diejenige nach der Möglichkeit dieses Geschaffenen und somit eines Geschaffenen überhaupt. Hinter der Frage nach der Möglichkeit

des Geschaffenen aber steht die nach der Möglichkeit der Schöpfung, und das ist zugleich die nach ihrer Notwendigkeit, die nur eine Freiheit sein kann. Schöpfung ist ein Sichoffenbaren des Gottes. Und es ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, den hier gar zu leicht sich vordrängenden Gedanken des Herstellens fernzuhalten. Sichoffenbaren Gottes, das trifft aber schon nach früher Gesagtem in das Wesen und Seyn Gottes als des Existierenden. Dieses Wesen Gottes kann nur gezeigt werden aus dem Wesen des Seyns überhaupt im Rückgang auf die Seynsfuge und die Wesensgesetzlichkeit, nach der sich in ihr das Seiende zu einem Seienden fügt. Gott ist eigentlich er selbst als der Existierende, d. h. als der aus sich Heraustretende und sich Offenbarende. Sofern Gott als Er selbst bei sich selbst und rein von sich selbst ist, ist er der reine Wille; er ist Geist; denn der Geist im Geist ist der Wille, und der Wille im Willen ist der Verstand. Der Verstand aber ist das Vermögen der Regel, des Gesetzes, der regelnden bindenden Einheit im Sinne der Eini-gung des zusammengehörigen Verschiedenen. Diese gliedernde Einheit durchlichtet das Verworrene und Dunkle; der Verstand ist das Vermögen der Lichtung. Der reine Wille des reinen Verstandes ist der ursprünglich Sich-selbstwollende, der Geist. Gott als der Geist *ist* als der Existierende, der als Geist aus sich Heraustretende.

Nun kann aber jedes Wesen nur offenbar werden in seinem Gegenteil (373); es muß ihm ein anderes sein, das Gott nicht als Er selbst ist und das doch die Möglichkeit, sich selbst in ihm zu offenbaren, in sich schließt. Es muß daher solches sein, was zwar aus der innersten Mitte des Gottes ent-springt und was in seiner Weise als Geist ist und doch und in allem dem von ihm geschieden und ein Besonderes bleibt. Dieses Seiende aber ist der Mensch. Der Mensch muß sein, damit der Gott offenbar werde. Was ist ein Gott ohne den Menschen? Die absolute Form der absoluten Langeweile. Was ist ein Mensch ohne den Gott? Der reine Wahnsinn in der Gestalt des Harmlosen. Der Mensch muß sein, damit der Gott »existiere«. Grundsätzlich und all-

gemein gesprochen besagt dieses: Es müssen bestimmte Bedingungen gemäß dem Wesen des Seyns und dem Wesen Gottes erfüllt sein für die Ermöglichung des Gottes als des existierenden Geistes, d. h. für die Ermöglichung des Menschen. Das sagt aber dann: Die Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung des existierenden Gottes sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit des Vermögens zum Guten und zum Bösen, d. i. derjenigen Freiheit, in der und als welche der Mensch west.

Die Möglichkeit des Bösen nachweisen, heißt zeigen, inwiefern der Mensch sein muß und was es heißt, daß der Mensch sei. Nach all dem wird klar, der Grund des Bösen ist nichts Geringeres als der Grund des Menschseins; dieser aber muß in der innersten Mitte des Gottes liegen. Der Grund des Bösen ist daher etwas im höchsten Sinne Positives. Das Böse selbst kann demzufolge nichts Negatives sein. Ja noch mehr: Es wird nicht genügen, nur irgend ein Positives im Bösen auch zu betonen und es etwa als das Endliche gegenüber dem Unendlichen zu fassen. Endlichkeit für sich selbst ist noch nicht das Böse, jedenfalls dann nicht, wenn wir Endlichkeit als bloße Begrenztheit, als ein bloßes Nicht-weiter und irgendwo Aufhören begreifen, in der Entsprechung zur Beschränktheit eines für sich herausgebrochenen Körperdinges. Das Prinzip des Bösen muß höher gesucht werden, im Geistigen. Denn das Böse selbst ist geistig, ja »in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles *Seyn*, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben.« (Stuttgarter Privatvorlesungen. 1810. VII, 468)

Wir sind in der Beurteilung des Bösen entweder zu rasch und oberflächlich oder zu bequem, sofern wir es jedesmal nur als einen Mangel nehmen, allenfalls, wenn es hoch kommt, als das bloß Wüste, Verworrene, Grobe und Häßliche, so, wie wir auch den Irrtum allzuleicht nur als einen Mangel an Wahrheit mißdeuten und unterschätzen. Aber der Irrtum ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist. Daher der Irrtum höchst geistreich und doch Irrtum sein kann. Schelling sagt einmal:

»Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuflische Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn.« (468)

Nur wenn wir den Standort der Befragung so hoch nehmen und das Wesen des Bösen – die Bosheit – als Geist begreifen, haben wir die zureichende Blickweite für die Aufgabe, die innere Möglichkeit des Bösen in ihren innersten Bedingungsreich hinein zu verfolgen.

Wir zeigen, daß in dieser Frage eine ganz bestimmt gerichtete Staffelung von Fragen liegt, die, ausgehend von der Möglichkeit des Bösen, *zurückführt* zur Seynsfuge. Der Nachweis der Ermöglichung der Möglichkeit des Bösen muß daher umgekehrt, von der Seynsfuge ausgehend, diese Möglichkeit entspringen lassen. Wir verfolgen jetzt genauer, in welcher Weise Schelling diesen Ursprung in einem Wesensentwurf nachzeichnet. Aus all dem jetzt zur Vorbereitung Gesagten wird deutlich, daß im Grunde längst nicht mehr die Rede sein kann von einer bloßen »Erläuterung« des Unterschiedes von Grund und Existenz an Hand einer Betrachtung der geschöpflichen Dinge. Es handelt sich eher umgekehrt um die »Erläuterung«, das Lauter- und Hellmachen des Ursprungs des Bösen mit Hilfe der Seynsfuge durch Rückgang in ihre Wesensgesetzlichkeit.

Aber damit ist es nicht genug. Wir wissen: Das Böse ist eine Möglichkeit der menschlichen Freiheit; es muß daher in der Aufhellung des Ursprungs der inneren Möglichkeit des Bösen das Wesen der menschlichen Freiheit heraustreten. Mit Bezug auf das bisher Verhandelte sagt dies: Es muß sich zeigen, wie

die verschiedenen Freiheitsbegriffe jetzt ins Spiel kommen und sich dabei verwandeln. Wir haben im Verlauf der Auslegung der Einleitung, von dem jetzt leitenden Freiheitsbegriff abgesehen, sechs verschiedene Freiheitsbegriffe genannt; diese sind durch den jetzt aufgestellten nicht einfach beseitigt, sondern das, was sie treffen, aber einseitig meinen und übertreiben, wird jetzt in seine Grenzen und an seinen Ort zurückgestellt. Erst vom eigentlich metaphysischen Freiheitsbegriff aus werden wir einen Durchblick gewinnen in den inneren Zusammenhang dessen, was jene nur aufgezählten Begriffe vereinzelt meinen. Es werden dann nicht mehr sechs verschiedene Begriffe sein, sondern sie werden *ein* einiges, in sich wesendes Gefüge des Freiseins des Menschen ausmachen. Wir folgen jetzt den wesentlichen Schritten des I. Abschnitts.

Es ist wichtig, jetzt wieder näher am Text zu bleiben, ohne daß wir beanspruchen, schon eine endgültige Helle in alles zu bringen. Weil aber das Gelingen eines wahrhaften Verstehens vor allem daran hängt, daß wir die *Wurfbewegung* des Entwurfs nachvollziehen, sei jetzt noch einmal – in kurzen Schlag-sätzen – die Aufgabe vor Augen gestellt.

Das Böse ist als Wesensmöglichkeit der menschlichen Freiheit eine wesentliche Weise des Menschseins. Der Mensch, als der von Gott geschiedene und daher eigenwillige Geist, ist das Seiende, in dem sich Gott als der ewige Geist offenbart. Diese Selbstoffenbarung Gottes im Menschen ist in sich zugleich die Schöpfung des Menschen. Selbstoffenbarung aber gehört zum Wesen Gottes als des Existierenden. Existenz ist die ursprüngliche und wesenhafte Selbstoffenbarung Gottes in sich selbst *vor* der ewigen Tat der Schöpfung der Dinge. Existenz aber ist in sich auf das in Gott bezogen, woheraus er als ex-sistenter heraustritt, auf den Grund in Gott. Aus dem Wesen des Grundes nimmt daher die Existenz, die Selbstoffenbarung überhaupt und die Welterschöpfung im besonderen und damit das Menschsein und somit die Möglichkeit des Bösen seinen wesenhaften Anfang, sein »Prinzip«.

Also muß die Ursprungsbetrachtung einsetzen mit einem Wesensentwurf des Wesens dieses Grundes in Gott, dieses alles aber im Vorblick auf das Werden der Schöpfung. Die gesamte Ursprungsbetrachtung jedoch vollzieht sich im Lichte eines Begriffes vom Seyn, der jede maßgebende Ausrichtung am nur körperhaften Vorhandensein der stofflichen Dinge hinter sich gelassen hat.

»Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein totes Begriffensein der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie *toto genere*, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er selbst ist* [Anm. von Schelling: »Es ist dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modifizierten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Prinzip dem guten nicht bei-, sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daß jemand das hier aufgestellte Verhältnis mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich-böses Prinzip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.«], d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit.

Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können.« (358/9)

Jetzt folgt ein Stück, das nicht unmittelbar in den Gedankengang gehört und ihn jedenfalls empfindlich stört, wenn nicht schon das Wesentliche begriffen ist. Wir lassen dieses Stück: »Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung . . . erwachen erst die lichten Gedanken« (359-360), vorerst beiseite und nehmen den Abschluß des leitenden Gedankenganges auf mit dem folgenden Satz:

»So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkeln ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden.« (360)

Die Aufgabe des gelesenen und ausgegrenzten Stückes ist die Kennzeichnung des Wesens des Grundes in Gott als »Sehnsucht«. Bereits früher wurde gezeigt, wie überhaupt die Ansetzung der Seynsfuge in Gott dessen Wesen herausnimmt aus der Mißdeutung des Seienden im Sinne eines an sich nur anwesenden riesenhaften Vorhandenen. Das Wesen des Gottseins ist ein Werden. Indem auf den Grund dieses Werdens zurückgegangen wird, ist solches gemeint, was *in* Gott ist als in dem,

das durch Grund und Existenz zumal und gleichursprünglich bestimmt wird. Schellings Darlegung erweckt den Schein, als sei Gott zuerst nur *als Grund*; aber Gott ist immer das, was durch Grund und Existenz bestimmt wird, das »Urwesen«, das als solches – *vor* allem Grund und *vor* allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität – sein Wesen ist. Schelling nennt es (406 Mitte) den »Urgrund oder vielmehr *Ungrund*« – die »*absolute Indifferenz*«, von dem keine Differenz, auch nicht die Seynsfuge eigentlich als treffendes Prädikat gesagt werden kann. Das einzige Prädikat des Absoluten ist die »Prädikatlosigkeit«, ohne daß damit das Absolute zum Nichts wird.

Sobald jedoch vom Grund in Gott gesprochen wird, ist aber nicht ein »Stück« Gottes gemeint, dazu als Erzeugung und Gegenstück der Existierende Gott gehört; sondern das Grundsein Gottes ist eine Weise des ewigen Werdens des ganzen Gottes. Und dieses Werden hat nicht den Anfang im Grund, sondern gleichursprünglich im Existieren, d. h. es ist ein anfangsloses Werden. Weil nun aber das Wesen des Gottseyns solches Werden ist, deshalb läßt sich auch das Seyn der Dinge nur als Werden begreifen, da nichts, was *ist*, schlechthin als außer Gott gedacht werden kann.

b) Das Seyn der Dinge als bestimmtes Heraustreten
des göttlichen Seyns in die Offenbarkeit

Mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß die »Natur« der Dinge als Werden zu begreifen sei, beginnt die Untersuchung; denn damit ist der Vorgriff gegeben auf das, dessen Möglichkeit gezeigt werden soll. Damit wandelt sich aber auch der Begriff des Dinges. Die Dingheit der Dinge besteht darin, das Wesen Gottes zu offenbaren. Dingsein heißt, Gottes Seyn, das ewiges Werden ist, selbst als ein Werden darstellen. Die Dinge deuten durch sich hindurch auf das ursprüngliche Seyn. Und dieses Durch-sich-hindurch-deuten ist nicht eine Leistung, die sie außer dem, daß sie Dinge sind, auch noch erfüllen, sondern

das Dingsein *ist* dieses Durch-sich-hindurch-deuten, ihre Durchsichtigkeit. Wie ein Denker »die Dinge« sieht, das hängt davon ab, wie ursprünglich er das Wesens des Seyns begreift, und umgekehrt gilt: Wie ursprünglich er das Wesen des Seyns erblickt, hängt mit davon ab, welche Grunderfahrung der Dinge leitend ist. Das Verständnis der Dingheit der Dinge im Sinne des durch sich hindurch Deutens und Erdeutens des Urwesens erlaubt es, nun auch den Menschen ein *Ding* zu nennen, ohne Gefahr, jetzt noch von Anfang an sein Wesen zu mißdeuten.

Diese Auslegung der Dingheit ist nun aber auch eine Voraussetzung dafür, um recht zu verstehen, was Schelling mit dem Satz sagen will, das Seyn der Dinge sei ein Werden. Gemeint ist nicht jener Gemeinplatz, daß eben alle Dinge sich fortgesetzt verändern; gemeint ist auch nicht jene äußerliche Feststellung, daß überall in der Welt überhaupt kein Stillstand sei und eigentlich die Dinge kein *Seyn* haben, sondern der Satz will sagen: Die Dinge *sind* freilich, aber das Wesen ihres Seyns besteht darin, je eine Stufe darzustellen und eine Weise, in der das Absolute sich *fest-* und *darstellt*. Das Seyn wird nicht in ein äußerliches Zerfließen, genannt Werden, aufgelöst, sondern das Werden wird als eine Weise des Seyns begriffen. Seyn wird aber jetzt ursprünglich begriffen als Wollen. Das Seiende ist seiend je nach der Fügung der zur Seynsfuge gehörigen Momente »Grund und Existenz« in einem Wollenden. Das Seyn der Dinge ist ein Werden, besagt: Die seienden Dinge erstreben je bestimmte Stufen des Wollens; es gibt in ihrem Bereich niemals die gleich-gültige Gleichmäßigkeit eines nur vorhandenen Vierterlei. Das Werden ist eine dem Seyn dienstbare Weise der Seinsbewahrung und nicht das einfache Gegenteil zum Seyn, wie es leicht den Anschein hat, wenn Seyn und Werden nur nach formalen Hinsichten unterschieden werden und Seyn als Vorhandensein verstanden ist. (Schelling kommt hier, ohne wirklich zuzugreifen, in die Nähe der wahrhaften metaphysischen Bezüge zwischen Seyn und Werden, die dem denkerischen Blick seit jeher leicht entschwinden, weil er sich an die formalen

Begriffsverhältnisse der beiden Vorstellungen verliert; auch Nietzsche ist an dieser Stelle nicht aus den Netzen der formalen Dialektik herausgekommen.) Jetzt haben wir den bestimmten Durchblick durch den metaphysischen Seynszusammenhang zwischen Gott und den Dingen.

Das Seyn des existierenden Gottes ist das Werden in der ursprünglichen Gleichzeitigkeit der absoluten Zeitlichkeit, genannt Ewigkeit. Das Seyn der Dinge ist ein Werden als ein bestimmtes Heraustreten des göttlichen Seyns in die Offenbarkeit der sich noch verbergenden Gegensätze. Die Dingheit der Dinge bestimmt sich so wenig aus einem gleichgültigen Vorhandensein stofflicher Körper, daß die Materie selbst geistig begriffen wird; was »wir« als Materie spüren und sehen, ist ein in die ausgedehnte Schwere der Trägheit geronnener Geist.

Den metaphysischen Seynszusammenhang zwischen Gott und den Dingen selbst aber faßt Schelling in folgenden beiden Sätzen:

»Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie [die Dinge] in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann [d. h. also: die von Gott geschiedenen seienden Dinge doch in Gott sein müssen], so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.« (359)

Das Seyn der Dinge ist ein Geschiedensein von Gott als dem absoluten Werden, das Seyn der Dinge ist daher selbst ein Werden. Dieses Werden muß daher einmal in einem *von* Gott verschiedenen und zugleich wieder doch *in* Gott wesenden Grunde gründen. Wie ist dieser Grund zu begreifen, der die Geschiedenis der Dinge *von* Gott als ihre Innigkeit *in* Gott begründet?

Von dieser Frage ausgehend ist der metaphysische Ausblick auf die leitende Frage nach der inneren Möglichkeit des Bösen jetzt leicht zu gewinnen. Wir kennzeichnen ihn durch folgende drei Fragen:

1. Wie kann etwas von Gott Geschiedenes doch göttlich sein?
2. Wie ist im Bereich dieses Seienden das Böse möglich?
3. Wie kann dieses als Seiendes in Gott gegründet sein, ohne doch durch Gott verursacht zu werden?

Die Untersuchung muß einsetzen bei dem von Gott selbst verschiedenen, aber in Gott wesenden Grund. Offenbar müssen wir diesen Grund nach zwei Hinsichten in den Blick fassen, zwei Hinsichten, die zusammengehören: einmal in Hinsicht darauf, wie in ihm das Werden Gottes aus ihm selbst zu sich selbst geschieht; und dann, wie dieses Selbstwerden Gottes die Schöpfung der Dinge ist, die im Grunde nichts anderes ist als die Überwindung des göttlichen Egoismus und als diese nicht die Anfertigung der Natur, sondern die zeithafte Beugung ihres ewigen Wesens.

Diese gedoppelte und doch einheitliche Hinsicht auf das Wesen des Grundes in Gott muß uns leiten, wenn wir jetzt die einzelnen Bestimmungen verfolgen; diese bleiben immer unwahr, solange wir sie einseitig verstehen.

Was Schelling hier auf wenige Seiten hinwirft, das hat in der Folge jahrzehntelang sein Nachdenken immer wieder zu neuen Anläufen erregt. Er selbst weiß deutlicher als andere, daß es zunächst nur eine »Andeutung« ist (vgl. Antwort an Eschenmayer, VIII, 169).

c) Die »ewige Sehnsucht«. Die Existenz Gottes in Identität mit seinem Grund

Das Wesen des Grundes in Gott ist die Sehnsucht? Hier läßt sich die Einwendung kaum zurückhalten, daß mit diesem Satz ein menschlicher Zustand auf Gott übertragen werde. Ja! es könnte aber doch auch anders sein. Wer hat denn jemals nachgewiesen, daß die Sehnsucht etwas nur Menschliches sei? Und wer hat vollends mit zureichenden Gründen es jemals abgewiesen, daß, was wir »Sehnsucht« nennen und worin wir stehen, am Ende ein Anderes ist als wir selbst? Liegt nicht in der Sehnsucht

solches, wofür wir *keinen* Grund haben, es auf den Menschen zu beschränken, solches, was eher Anlaß gibt, es als das zu begreifen, worin wir Menschen *über uns weg* entschränkt werden? Ist nicht gerade die Sehnsucht der Beweis dafür, daß der Mensch ein Anderes ist als nur so ein Mensch? Es ist in der Tat eine schlechte Wahl, wenn wir gerade die Sehnsucht ins Feld führen, um eine mit *ihr* sich einschleichende Vermenschlichung des Gottes erweisen zu wollen. Aber wir wollen hier den anthropomorphistischen Einwand noch nicht grundsätzlich durchsprechen, seine scheinbar unbezwingliche Schlagkraft soll nur überhaupt erschüttert werden.

Wichtiger ist zunächst, zu verstehen, was diese Bestimmung philosophisch will. Es soll damit Gott nicht eine Eigenschaft zugesprochen werden, sondern das Grundsein des Grundes soll eine Bestimmung erfahren. Allerdings müssen wir bei diesem Begriff alle Sentimentalität auf die Seite stellen und allein auf das Wesen der darin waltenden metaphysischen Bewegtheit achten.

Die »Sucht« – was dem Wortstamm nach nichts zu tun hat mit Suchen – meint ursprünglich und heute noch die Krankheit, die sich auszubreiten strebt; siech – Seuche. Sucht ist ein Streben und Begehren, und zwar die Sucht des Sehns, des Bekümmertseins um sich. In der Sehnsucht liegt so eine doppelte und zwar *gegenwendige* Bewegtheit: das Streben von sich weg in die Ausbreitung und doch gerade zu sich zurück. Sehnsucht als die Wesensbestimmung des Grundes (Grundseins) in Gott kennzeichnet dieses Seyn als von sich fortdrängend in die unbestimmteste Weite der absoluten Wesensfülle und zugleich als die Übergewalt des Sich-zu-sich-zusammenschließens. Sofern das allgemeine Wesen des Willens im Begehren liegt, ist die Sehnsucht ein Wille, darin das Strebende im Unbestimmten sich selbst will, d. h. sich in sich selbst finden und in der ausgebreiteten Weite seiner selbst sich dar-stellen will. Sofern aber in diesem Willen das Wollen gerade noch *nicht* bei sich selbst und sich zu eigen, noch nicht eigentlich es selbst ist, bleibt der

Wille ein uneigentlicher. Der Wille im Willen ist der Verstand, das verstehende Wissen der einigenden Einheit dessen, was will und was gewollt ist. Die Sehnsucht als der Wille des Grundes ist deshalb verstandloser Wille, der in seinem Streben aber gerade das Selbstsein ahndet. Die ewige Sehnsucht ist ein Streben, das aber selbst es nie zu einem festen Gebilde kommen läßt, weil es immer Sehnsucht bleiben will; als verstandloses Streben hat dieses Wollen nichts Verstandenes und zum Stehen und Stand zu Bringendes, nichts, was es als ein Bestimmtes, Einiges, nennen könnte; »namenlos« ist sie, sie weiß keine Namen, sie vermag nicht zu nennen, was sie erstrebt; ihr fehlt die *Möglichkeit des Wortes*.

Aber in dieser Betrachtung nehmen wir den Grund noch für sich, und gerade damit gehen wir fehl. Denn für sich, seinem eigensten Wesen nach, ist der Grund ja Grund für Existenz; in ihm selbst liegt dieser Bezug auf das Aus-sich-heraustreten. Und erst in dieser Ausrichtung auf Existenz vollendet sich das hier geforderte Verständnis der Sehnsucht. Es handelt sich im absoluten Anfang des Urwesens um das Aus-sich-heraustreten, das noch ein In-sich-bleiben ist, so sehr, daß dieses In-sich-bleiben das erste Zu-sich-selbst-kommen ausmacht. Die Sehnsucht ist die *Regung*, das sich von sich weg und auseinander Strecken; und eben in dieser Regung liegt und geschieht die Erregung des (sich) Regenden zu sich selbst. Die Sucht des Sichdarstellens ist der Wille des sich vor sich selbst Bringens, des *sich* Vorstellens. Daher setzt Schelling nach der ersten Kennzeichnung der ewigen Sehnsucht an zum zweiten Schritt:

»Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der

in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand – das *Wort* jener Sehnsucht, . . .« (360/61)

Hier ist ein Dreifaches herauszuheben: 1. Gleichursprünglich mit der Sehnsucht des Grundes ist das auf sich zurück gewendete Vorstellen Gottes. 2. Diese Vorstellung ist das *Wort* jener Sehnsucht. 3. Das Vorstellen als eigentliches Zu-sich-kommen aus dem anfänglichen Außersichsein der Sehnsucht ist die erste Existenz, die erste Weise der absoluten Wirklichkeit des Gottes selbst.

Zu 1. Das sich Vorstellen Gottes hat nichts anderes als den Grund, der Gott ist; in seinem Grund erblickt Gott sich selbst. Dieses Erblicken durchmißt die ganze unendliche unentfaltete Fülle seines Wesens, welche Fülle als unentfaltete eine Leere und die Wüste Gottes ist. Aber dieses Erblicken durchmißt das Wesen Gottes und lichtet es so und findet sich selbst als den gelichteten Grund. Im Grunde sieht Gott – nämlich in seiner Sehnsucht als der ersten erregten Regung – sich selbst als den Blickenden, sich als den sich Vorstellenden; denn, indem ein Vorstellendes etwas vor *sich* bringt, stellt es sich selbst mit in den Umkreis dessen, was vor ihm steht. Dieses Sichvorstellen geschieht, indem der Grund vor-gestellt wird; daher sieht Gott im Dunkel des Grundes »sich«, aber im Gegenbild des Grundes; er sieht sein »Eben-bild«, aber verborgen im unentfalteten Grund. Diese Überlegung und das Sichklarmachen dieser Bezüge ist wichtig, weil dasjenige, was hier der Gott erblickt, nichts anderes ist als der Mensch.

Zu 2. Dieses Sichvorstellen bringt in Gott das erste gelichtete Auseinandergehen, in dem aber das ewige Wesen nicht auseinanderfällt, sondern im Gegenteil sich zu sich selbst sammelt und in dieser Sammlung seine eigene Wesenseinheit herausstellt. Sammeln, die Einheit als solche herausstellen, heißt griechisch λέγειν, davon λόγος, was später aus bestimmten Gründen¹ als *Rede* und *Wort* gefaßt wurde. Aus einer schöpferischen Wahl-

¹ Vgl. Einführung in die Metaphysik, GA Bd. 40, S. 131 ff. und S. 176 ff.

verwandtschaft zu dieser Überlieferung der Metaphysik kann Schelling deshalb sagen: Jenes Vorstellen des Ebenbildes sei das »Wort«. Wir werden im folgenden diesem »Wort« im Wesen Gottes noch mehrfach begegnen. Fürs erste ist sein metaphysischer Sinn festzuhalten: das Wort als das Nennen des in sich Gesammelten, der *Einheit*, das erste, aber noch in Gott selbst verbleibende Herausstellen der Einheit. Wir wissen aber aus der Einleitung: Einheit meint immer *Identität* im ursprünglichen Sinne, Einigung des in sich Unterschiedenen und Geschiedenen. In der Vorstellung und im Wort liegt daher ebensosehr das Unterschiedene wie das Einige, da dieses den Unterschied zur Erfüllung seines eigenen Wesens braucht. Und deshalb:

Zu 3. Im ersten Sicherblicken Gottes im verborgenen Sichsuchen der Sehnsucht geschieht das erste Existieren. Aber dieses folgt nicht in einer Zeit der Sehnsucht hinterher, sondern gehört in der Ewigkeit des Werdens gleichursprünglich zu ihr. So, wie der Grund nur Grund ist für die Existenz, so ist das Aus-sich-heraustreten zu sich selbst nur ein Heraustreten aus dem Grund; dadurch aber stößt die Existenz den Grund nicht von sich, sondern im Gegenteil: Existierend stellt das Urwesen sich gerade in den Grund eigens zurück; als existentes hat es den Grund ewig übernommen und damit die Sehnsucht als ewige bejaht. So wird sie und bleibt sie das ständige Sichverzehren, das sich nie aufzehrt, sondern gerade zum Unauslöschlichen entbrennt, um damit in ihrem eigensten Dunkel das in sie gesetzte Licht zu erhalten. Das Wort in Gott, das ewige Ja zu sich selbst ist der ewige Spruch, in dem Gott dem »entspricht«, dem stattgibt und das heraushebt, was der Wille der Sehnsucht will.

Damit sind die beiden Bestimmungen des Wesens Grund und Existenz in Gott verdeutlicht. Aber wir sahen: Von jedem führt je eine wesensmäßige Weisung an das andere, und das bedeutet: Sie setzen in sich eine ursprüngliche Einheit bereits voraus. Diese Einheit aber wird, indem der Grund als Grund

und das Existieren als Existieren west, selbst erst heraus- und in sich selbst gestellt. Wird die Darstellung der Seynsfuge in Gott in dieser Hinsicht recht verstanden, dann muß der denkerische Gang unmittelbar überleiten zur Darstellung dieser *Einheit* der Seynsfuge; rein äußerlich scheinbar, aber der Sache nach gar nicht äußerlich, zeigt sich dieses in der Darstellung selbst. Wir haben, was aufgefallen sein mag, die Auslegung abgeschnitten mitten in dem Satz, der an der Stelle: »Das *Wort* jener Sehnsucht« fortfährt mit:

»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.«

Mit »und der ewige Geist« kommt rein grammatisch ein neues Subjekt in den Satz; was er ist und wie er west, wird in dem Gelesenen dargelegt. Vom ewigen Geist wird gesagt:

1. Er empfindet in sich einmal das Wort und zugleich die ewige Sehnsucht. Dieses »und zugleich« weist darauf hin, daß der Geist dasjenige ist, wodurch Gott als der existierende sich vor sich selbst bringt. Der Existierende aber ist als solcher auf seinen Grund bezogen. Geist bedeutet diese Einheit des Grundes in Gott und seiner Existenz. Aber eine Einheit nicht im leeren Sinne einer gedachten Beziehung, sondern als einigende Einheit, in der als dem Ursprung das zu Einigende unbeschadet seiner Verschiedenheit, ja gerade mit dieser west. Der Geist empfindet in sich das Wort und die Sehnsucht zugleich. Dieses »Zugleich« meint wieder nicht die leere Gleichzeitigkeit, sondern meint den inneren Bezug, den Wort und Sehnsucht zueinander haben; was die Sehnsucht immer schon war, wird sie immer gewesen sein; sie wird dieses aber *sein* im Wort, das nur sein wird, was es schon war. Die Sehnsucht ist das Namenlose, aber so gerade das Wort immer Suchende; das Wort ist die

Erhebung ins Gelichtete, aber so gerade auf das Dunkel der Sehnsucht bezogen. Diesen Wechselbezug und in ihm die Bezogenen findet der Geist und damit sich selbst. Wenn Grund und Existenz die Wesenheit eines Wesens als eines in sich seienden ausmachen, dann ist der Geist die ursprünglich einigende Einheit des Wesens; dieser Begriff des Geistes, von dem Hegels unterschieden, ist für alles Folgende festzuhalten (vgl. 404). Vom ewigen Geist wird gesagt:

2. Er ist »von der Liebe bewogen«. Damit wird angezeigt, daß *auch der Geist noch nicht das Höchste*, noch nicht die innerste Selbstbewegungsquelle ist in Gott und im Ursein überhaupt. Das Bewogensein durch die Liebe meint aber andererseits auch nicht, die Liebe sei nur ein Beweggrund für das Wirken des Geistes, sondern sie ist das in ihm waltende Wesen. Der Geist ist ursprünglich einigende Einheit, die über dem Wechselbezug und als Wechselbezug von Grund und Existenz aufgeht. Als solche Einheit ist der Geist $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$. Dieses Wehen ist nur der Hauch des ursprünglichst und eigentlich Einigenden: der *Liebe*. Auf deren metaphysisches Wesen wurde bereits hingewiesen: Sie ist die ursprüngliche Identität, die als solche das Verschiedene und für sich sein Könnende auseinanderhaltend verbindet.

»Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als *Liebe*, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?«
(405/6)

Hier verläßt auch den Denker das Wort. Liebe bewegt den Geist. Das bedeutet: Sein ursprüngliches Einigen des Wesens auf es selbst will gerade, daß die Verschiedenen, die für sich sein könnten, verschieden *sind* und auseinander weichen; denn ohne dieses hätte die Liebe nicht, was sie einigte, und ohne solche Einigung wäre sie nicht sie selbst. Der Wille der Liebe will also nicht irgendeine blinde Einigung, damit nur eben

Einheit sei, sondern will zuerst und eigentlich immer die Scheidung; nicht daß es bei dieser nur bleibe, sondern damit der Grund bleibe zur je höheren Einigung. Und jetzt müssen wir den Kern des Satzes fassen:

3. Der ewige Geist, von der Liebe bewogen, »spricht das Wort aus«. Das »Aussprechen des Wortes« – bisher blieb das Wort, die Lichtung der Einheit des Auseinander, die Sammlung des Regellosen auf seine innere Regel, bisher blieb das Wort noch *in* Gott; jetzt spricht der Geist, d. h. die Liebe, das Wort aus, weil sie die Einheit des Geschiedenen *sein* will. Der Geist spricht das Wort des Verstandes, welches Wort im Grunde dem Grunde entspricht. Grund und Existenz in ihrer Einheit, die Fuge des Seyns wird ausgesprochen. Wohinaus? In das Andere, was Gott nicht als er selbst ist, in den Grund, das Regellose und doch verborgen Gerichtete, was noch ohne die Sammlung west, in das, was der Sammlung bedarf, in das regellose nur sich Regen des Grundes. Das Aussprechen des Wortes ist das Hineinsprechen des Wortes in den Grund, in das Regellose, daß es sich zur Einheit erhebe. Der Geist als der Wille der Liebe ist der Wille zum Entgegengesetzten. Dieser Wille will den Willen des Grundes und will diesen Willen des Grundes als den Gegenwillen zum Willen des Verstandes. Der Geist als Liebe will die gegenwillige Einheit dieser beiden Willen. Was ist aber die Einheit solcher gegenstrebiger Willen? Was geschieht, wenn ein stets in sich zurück Strebendes und doch sich Ausbreitendes in den Willen der Lichtung und der Sammlung und Einigung kommt? Was geschieht, wenn der sammelnde Wille als solcher sich brechen muß am Widerstand des Auseinanderstrebenden? Es wird Gebilde und Gestalt, und der Wille wird ein bildender.

4. Der sich aussprechende Geist ist bildender Wille, und zwar bildet er in dem, wohin er sich ausspricht, im Grund, der als Sehnsucht – für sich – es nie zur Bestimmtheit eines dauernden Gebildes und Namens bringen kann. Die »anfängliche Natur«, der für sich wesende Grund kommt jetzt zum Wort; »nun« ist der Wille des Grundes ein erweckter bildender Wille; die an-

fängliche regellose Natur ist nun schaffende Natur, nicht nur drängender Wille; »nun« geschieht im schaffenden Walten des Geistes die Schöpfung. Und erst als dieser schaffende Wille wird die Zeit, genauer: wird ihr Werden erst vorbereitet. Dieses »Nun« ist ein ewiges. Und die Schöpfung kommt nicht zum Wesen Gottes als ein besonderer Akt hinzu; denn Gott als der Existierende *ist* der aus sich Heraus-tretende. Er tritt aus sich heraus, indem er das Wort in die anfängliche Natur hinein-spricht.

Jetzt vermögen wir den ganzen Satz zu überschauen und damit den Sinn des »und«, mit dem er anhebt, recht zu fassen. Dieses »und« schließt nicht einfach das Folgende an das Vorangehende an, sondern es nimmt das über die Sehnsucht für sich und das über den Verstand für sich Gesagte zusammen in die lebendige Einheit des Geistes. Aber dieses nun so, daß der Geist selbst als der Existierende sich auch erst erweist im Aussprechen des Wortes. Der ewige Geist ist die ursprüngliche Einheit des Grundes und der Existenz in Gott. Grund und Existenz sind je in ihrer Weise das Ganze des Absoluten und als diese zusammengehörig und unzertrennlich. Was die auf sich selbst bestehende Sehnsucht will, ist dasselbe, was das Wort des Verstandes will und in das Lichte des Vorstellens hebt. Grund und Existenz in Gott sind je nur verschiedene Hinsichten der einen ursprünglichen Einheit. Aber indem der ewige Geist als Grund west, west er als jenes, was er nicht als er selbst, was seine ewige in sich zurückstrebende Vergangenheit ist. Im ewigen Geist sind Grund und Existenz ewig geschieden in *der* Weise, daß sie als *dasselbe* ewig unzertrennlich sind.

- d) Schöpfung als (zeitliche) Beugung des ewigen Wesens Gottes: Aussichheraustreten und Zusichselbstkommen des Absoluten

Der »ewige Geist« ist die Bestimmung, in der sich die Einheit des Gottes zu sich selbst, die Identität des Absoluten entfaltet. Dieses Zusichselbstkommen aber ist in sich das Sichaussprechen

als das Sichhineinsprechen in die regellose Natur des Grundes. In all dem liegt: Zum Wesen Gottes gehört schon die »ewige Tat« der Schöpfung. Damit ist auch bereits vorgezeichnet, was zum Wesen der Schöpfung selbst gehört. Es wird aber nun im folgenden Stück eigens auseinandergelegt:

»Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch notwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältnis der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre *Ein-Bildung*, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem ge-

schiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib konfiguriert wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches notwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie.« (361/2)

Um die innere Absicht und Bewegung dieses Gedankenganges recht zu fassen, muß an die Aufgabe erinnert werden: der Entwurf der inneren Möglichkeit des Bösen als eines für sich seienden Geistigen, d. i. der Möglichkeit des Menschseins. Der Mensch aber ist, weil von Gott verschieden und geschieden, ein Geschaffenes; also ist zuvor der Entwurf des Geschaffenen in seinem Wesen nötig. Jetzt wurde gezeigt: Der Ursprung der Schöpfung liegt im Wesen des ewigen Geistes. Aus dem Wesen des Schaffenden aber ist zu ersehen, was zum Wesen des Geschaffenen gehört, in welcher Weise es *ist*. Das Schaffen ist nicht ein Anfertigen eines Nichtvorhandenen, sondern Beugung des ewigen Willens der Sehnsucht in das Wollen des Wortes, der Sammlung; *deshalb* ist das Geschaffene selbst ein Wollen und

im Wollen werdendes. In diesem Werden ist aber das werdende jeweils das als Seiendes, was es als wollendes willentlich vermag, nichts mehr und nichts weniger.

Schelling gedenkt hier jedoch nicht, Bericht zu erstatten darüber, wie es damals bei der Erschaffung der Welt zugegangen sei (vgl. unten), sondern er versucht, sichtbar zu machen, wie die Bewegtheit der Schöpfung der Natur in sich gebaut ist. Das enthält aber zugleich eine Bestimmung dessen, wie die geschaffene Natur als solche »ist«, in welchem Sinne ihre Unabhängigkeit und ihr in sich Walten metaphysisch begriffen werden kann. Bisher machte man sich – und macht man sich noch (vgl. 459) – die Beantwortung dieser Frage sehr leicht: Entweder denkt man sich die Schöpfung im Sinne der Hantierung eines Handwerkers, der die Dinge anfertigt und auf die Beine stellt – für eine wirkliche Befragung des Wesens der Dinge gibt diese Deutung nicht das Geringste her, im Gegenteil –, oder man faßt das Insichsein der Dinge lediglich von der Seite, daß sie für uns Gegenstände der theoretischen Betrachtung sind, und sagt dann, wie sie innerhalb solcher Betrachtung und in bezug auf das betrachtende Subjekt als Objekt von diesem Subjekt unabhängig seien. Die Frage nach dieser Unabhängigkeit ist zwar sehr wesentlich, und sie ist auch heute noch nicht wahrhaft gestellt, geschweige denn beantwortet, aber diese Unabhängigkeit der Dinge von unsrer Betrachtung ist nur eine Wesensfolge ihres Insichstehens. Dieses aber kann nicht schon durch jene erklärt, sondern höchstens angezeigt werden.

So müssen wir denn beim Verfolg des Schellingschen Entwurfs des Wesens der Bewegtheit der schaffenden geschaffenen Natur die metaphysische Seinsfrage im Blick haben und dürfen nicht in die Haltung einer naiven Neugier zurückgleiten, die gerne bei dieser Gelegenheit hinter das Werkstattgeheimnis kommen möchte. Dieses »damals« (s. o.) gibt es gar nicht, weil das Geschehen ein ewiges, und das besagt: auch ein jetzt augenblickliches ist.

Wir hörten: Das Seyn der Dinge ist ein Werden. Das Geschaffensein bedeutet daher nicht das Angefertigtsein, sondern das *Stehen in der Schöpfung* als einem Werden. Daher kommt alles auf das Erfassen der Werdebewegtheit dieses Werdens an. Da aber das Wesen, das in sich Seiende, immer seine Wesenheit in der Einheit von Grund und Existenz hat, und da diese »Einheit« keine äußerliche, mechanistische Anstückung zweier Stücke aneinander meint, sondern den wechselseitigen Bezug als ein einiges Sichbeziehen und »Sich-anziehen und -abkehren«, müssen wir die Bewegtheit im Wesen der Schöpfung eben in diesem Wechselbezug von Grund und Existenz suchen. Da nun aber außerdem »Schöpfung« als Geschehen das Ausschiheraus-treten des zu-sich-selbst-kommenden Absoluten ist, muß die Bewegtheit im Wesen der Schöpfung und damit des Werdens und Seyns der geschaffenen Natur aus dem Wesen des ewigen Grundes und des ewigen Verstandes und ihrer ewigen Einheit als der des absoluten Geistes begriffen werden.

- e) Die Frage nach dem Werden des Einzelnen (*principium individuationis*) in der Werdebewegtheit der Schöpfung.
Momente der Werdebewegtheit des geschaffenen Schaffenden

Eine gewisse Erleichterung des Verständnisses des genannten Stückes verschaffen wir uns dadurch, daß wir eine Frage herausheben, die mitschwingt, aber nicht eigens gestellt wird. Das ist folgende:

Wie immer man auch die Schöpfung auffassen mag, so bleibt dabei doch eine Grundbestimmung des Geschaffenen wesentlich, daß es nämlich ein jeweils Bestimmtes, Einzelnes, Dieses ist. Die Frage nach dem Werden des Geschaffenseins ist daher die Frage nach dem Werden des Einzelnen, d. h. nach dem Wesen der Vereinzelung und damit nach dem Bestimmungsgrund des Einzelnen in seiner Einzelheit. Diese Frage ist in der Geschichte der Metaphysik bekannt als die nach dem *principium individuationis*. Wir dürfen sagen, daß Schelling hier und in

der ganzen Abhandlung eine der tiefsten und fruchtbarsten Darlegungen dieses Prinzips gibt. Und das gelingt ihm, weil er dieses Prinzip in der Werdebewegtheit der Schöpfung selbst sieht. Wir versuchen jetzt, das gelesene Stück zu verstehen, indem wir die darin gezeichnete Werdebewegtheit des geschaffenen Schaffenden in seine einzelnen Momente auseinanderlegen. Dieses Stück ist neben dem Wesensentwurf der Werdebewegtheit der absoluten Identität des ewigen Geistes das metaphysisch Wichtigste der ganzen Abhandlung.

1. Im voraus gilt es festzuhalten: Der ewige Geist ist die Einheit der im Grunde sich gründenden Existenz und des in der Existenz aus sich heraustretenden Grundes. Die »erste« ursprüngliche *Regung* ist das Aufleuchten des Verstandes, das Sich-selbst-erblicken. Da aber der Grund in Gott zwar nicht er selbst, aber doch von ihm nicht geschieden ist, und da der Grund als Sehnsucht eben das sucht, was der Verstand erblickt, »ist« dieses Sicherblicken zugleich das Aufleuchten der Helle im Dunkel der Sehnsucht. Gott erblickt sich selbst in der im Dunkel des Grundes aufleuchtenden Helle.

2. Aber eben dieses Sich-selbst-erblicken in dem Anderen als *seinem* Anderen wird im sich aussprechenden Wort des Geistes zu einem Sich-hinein-sprechen in dieses Andere. Das sieht aus wie eine Einigung, ist es auch, aber ist es nicht nur, sondern ist zugleich und gerade die Scheidung; denn das Lichte des Verstandes scheidet sich da gegen das Dunkle als das Andere. Im Werden des Grundes als einem gelichteten waltet das Scheiden und Unterscheiden.

3. Allein das Andere, der Grund, wird nicht weggestoßen, sondern indem in ihn das Lichte hineingesprochen wird, wird in der Sehnsucht des Grundes eben das heller, was diese selbst »namenlos« sucht. Die Wesensfolge davon ist, daß die Sehnsucht nun erst recht sich – *in* sich – das Aufleuchtende erreichen und erhalten will. Das Licht lichtet das Dunkel. Da aber das Dunkle die sich wollende Sehnsucht ist, wird das Gelichtete nur erst recht dazu erregt, in sich zurück zu streben und damit der

Lichtung entgegen zu streben. Und darin liegt: Die Scheidung als das Lichtwerden im Grunde bringt es mit sich, daß der Grund immer gründlicher zum Grunde strebt und sich als der sich auf sich besondernde Grund absondert.

4. Andererseits aber wird die Sehnsucht des Grundes durch den Verstand dazu erregt, im Lichtwerden ihrer selbst das Dunkel und damit sich selbst aufzugeben. Aufgeben des Dunkels aber bedeutet als Lichtwerden das Mächtigwerden der gliedernden und regelnden Einheit, des Gesetzes und des Allgemeinen, des Bestimmenden.

5. Die Erregung des Grundes zu sich selbst durch den Verstand bedeutet die Erregung des Sichsondernden zur Besonderung, und zwar zu einer Besonderung, die zugleich sich ins Licht erhebt, d. h. in die Regel, und Bestimmtheit wird. Eine in der Sonderung sich bestimmende und Bestimmtheit übernehmende Besonderung ist aber die Vereinzelnung zum Einzelnen. Indem der Grund in der wesenden Einheit mit dem Verstand in einem zumal zu sich selbst zurückstrebt und doch von sich weg ins Licht sich erhebt, ist diese wesende Einheit, das Wort des Geistes, nichts anderes als das Werdenlassen des sich sondernden Einzelnen. Das Werden der Schöpfung ist so eine *Erweckung* der im Grunde der Sehnsucht noch ungehobenen Einheit; der Verstand stellt nicht ein Äußeres vor sich hin, sondern als der die verschlossene Einheit Lichtende bildet er sich nur in das Suchen und Streben des Grundes ein. Die Schöpfung ist *Ein-Bildung* des Lichten in das Dunkle, Erweckung des Dunklen zu sich als einem Lichten und damit zugleich von sich weg – Scheidung.

6. Aber noch fehlt eine wichtige Kennzeichnung für die volle Erfassung des Wesens der Werdebewegtheit der Schöpfung. Die widerwendige Erregung des Grundes zur Sonderung *und* Bestimmung, dieses widerwendige Wollen des Grundes im Lichte des erweckenden Verstandes ist das *Schaffende* selbst. Indem aber das sich Sondernde sich zur Bestimmtheit, d. h. einheitlichen Einigung bringt, wird je nur das, was im Grunde

verborgen war, ans Licht gehoben; die Einheit, das Band wird selbst lichter und bestimmter. Diese Einheit erhebt sich selbst aus dem Grunde der Scheidung der Kräfte, kommt nicht als äußerliche Schlinge darüber und dazu. Je mehr der Grund sich in die Sonderheit zusammenziehen will und dabei doch die je lichtere Einheit gesucht wird, um so mehr kommt die ursprüngliche Einheit des Grundes und der Existenz heraus. Diese Einheit als schaffende ist das *Band*, die Copula, nämlich das, was Grund und Existenz des jeweils Seienden bindet. Dieses selbst in die Bestimmtheit sich erhebende und doch im Grunde bleibende Band nennt Schelling die *Seele*, das meint den Bereich der Natur, den wir als Lebewesen kennen, im Unterschied zum Geist. Die Seele, aus dem sich sondernden Grund erhoben, bleibt diesem zugehörig und so ein sich sonderndes Besonderes.

Die Seele ist jene Einheit des Grundes und der Existenz, die zwar aus dem Grunde gehoben sich gestaltet, aber als dasjenige Band, das doch in das einige Einzelne eingebunden bleibt, nicht aus diesem heraus und ihm eigens gegenüber tritt und als solches sich ausspricht. Das ist der Bereich der noch sprachlosen, aber in eine gegliederte und auf sich eingespielte Mannigfaltigkeit der Gestalten sich entfaltenden Natur.

7. Im Werden der Schöpfung west ein ständiges Widerstreben der sich in sich verzehrenden Sehnsucht gegen die Ausbreitung in das Lichte. Je lichter und bestimmter aber die Gestalten der Natur, um so gegenwändiger und eigenwilliger wird der Grund. Aber je geschiedener das sich Scheidende ist, je reicher die innere Gliederung des vereinzelt Seienden wird, um so mehr muß sich das im Grund noch verschlungene Band lösen. Diese Lösung des Bandes bedeutet aber nur eine lichtere, bestimmtere Bindung im Sinne des einigenden Entfaltens und Enthaltens des Geschiedenen. Je höher die Scheidung der Kräfte, um so tiefer die Verschließung des Grundes auf seine innerste Mitte zu; je ursprünglicher die Verschließung, um so mächtiger muß die lichtende Einheit des Bandes werden. So bringt das Schaffende selbst gemäß dieser widerwändigen Bewegtheit

in sich eine Steigerung. Daraus wird verständlich, daß die Schöpfung selbst nur in bestimmten Stufen erfolgen kann, welche Stufung im Naturwerden dazu führt, daß die Natur sich selbst immer näher tritt, ohne jedoch sich jemals als Natur selbst ganz zu erreichen und die Eingebundenheit ihres Bandes in sie selbst jemals völlig zu lösen. Da wo die Natur sich selbst am nächsten tritt, ohne sich selbst jemals zu erreichen, da ist das Tier.

8. Wir können in einer zusammenfassenden Aufzählung die Momente der Werdebewegtheit der Schöpfung festhalten: Schöpfung ist das Aus-sich-heraustreten des Absoluten, das damit zu sich selbst aus dem Grunde will – selbst ein Wollen ist. Die anfängliche Weise des Wollens ist die Regung der Sehnsucht. Der Verstand bringt gleichursprünglich diese Regung des dunklen Sichsuchens zur Erregung und damit zur Sucht. In dieser Sucht vollzieht sich aber die Scheidung vom Erregenden, und da dieses noch einig bleibt mit dem Grunde, wird der Verstand selbst als Lichtung des Dunkels zur Einbildung der Einheit in das Regel-lose. Die Einbildung als Lichtung ist zugleich Erhebung des Einigen in die lichtere Einheit und damit Gestaltung des Bandes als eines in die Einheit eingebundenen. Die Erhebung in eine je höhere Einheit der Gestalten schließt die Stufung des Naturwerdens in einzelne Stufen und Bereiche ein. All diese Titel, die wir da gebrauchen: Regung, Erregung, Scheidung und Ein-Bildung, Erhebung und Stufung, kennzeichnen in ihrer Wechselbezogenheit eine Bewegtheit, die niemals und von vornherein nicht mechanisch als das Geschiebe in einem Gemenge begriffen werden kann.

Schelling begreift die Schöpfung der Natur als ein Werden, das jetzt noch ihr Seyn bestimmt, ein Werden, das nichts anderes ist als der zu sich selbst drängende Grund in Gott, in welchem Grunde als der ewigen Sehnsucht Gott sich selbst erblickt als das Gesuchte.

Was daher die werdende Natur als seiende in sich sucht, das ist die Bildung des in ihrem Dunkel erblickten Lebensblickes in ihre eigene besondere Gestalt. Aber es gehört ebenso zum We-

sen der Natur, daß sie Sehnsucht bleibt und als Natur für sich diese Gestalt nie findet. In dem Augenblick, wo sie gefunden wird, muß das Schaffende aus der Natur heraus und sie übersteigen und damit über ihr stehen. In der höchsten Stufe der Natur, wo *ihr* Schaffen zur Ruhe kommt und sich verwandelt, entsteht der Mensch.

f) Wiederholung. Die in sich widerwendige Seynsfuge und die Bewegtheit des Lebendigen überhaupt

Das in der vorigen Stunde Gesagte ist unverständlich geblieben. Da es nicht die Aufgabe einer Vorlesung sein kann, Unverständliches herzusagen, muß diesem Mangel nach Kräften abgeholfen werden. Wir kommen damit freilich innerhalb unsrer Aufgabe – d. h. bei jeder philosophischen Vorlesung – in eine eigentümliche Lage; denn in dem, was da zur Erörterung steht, *ist* eben etwas Unverständliches. Und wir würden daher der Aufgabe zuwiderhandeln, wollten wir auch nur versuchen, alles in eine platte Verständlichkeit aufzulösen und so das Unverständliche zu beseitigen.

Bei unserem besonderen Fall soll der Schellingsche Text in dieser Weise verständlich werden. Es mag nun sehr wohl in der vorigen Stunde so gewesen sein, daß der gelesene Text viel klarer war als das, was dazu nachher gesagt wurde. Das ist ganz in der Ordnung. Denn der Text gibt die ursprüngliche Bewegung des Gedankens; die »Auslegung« – wenn man es so nennen kann – dagegen hob in acht gegeneinander abgesetzten Punkten die wesentlichen Momente für sich heraus, die in dieser Bewegung in Bewegung sind, – und dahin muß das Gesagte zurückverwandelt werden. Das Ziel der rechten Auslegung muß sein, den Moment zu erreichen, wo sie sich selbst überflüssig macht und der Text in sein ungeschmälertes Recht tritt. Aber davon sind wir doch wieder weit weg.

Wie wäre es, wenn die Auslegung versuchte, statt alles in Punkte aufzusplittern, eben die Bewegung des Gedankenganges nachzuzeichnen? Das wäre möglich. Wenn es aber als Aus-

legung mehr sein soll als ein Abklatsch des Textes, wird die Darlegung notwendig wiederum vielschichtiger und auseinandergezogener und so wieder gleichwenig übersichtlich und durchsichtig. Denn das ist eine Schwierigkeit des Verstehens: das Vielschichtige in einem und zugleich in Bewegung zu sehen. Die eigentliche Schwierigkeit des Verständnisses hat jedoch einen tieferen Grund. Worum handelt es sich? Um die Darstellung des Wesensursprungs des Geschaffenen aus dem Absoluten, und zwar in Absicht auf die Wesensbestimmung des Menschen. Der Wesensursprung des Geschaffenen kann nur sichtbar werden im Lichte der Bewegtheit des Schaffens, ihres Wesens. Bei der Darstellung von all dem handelt es sich um einen Wesensentwurf und nicht um die Abschilderung von etwas irgendwo Vorhandenem und unmittelbar Vorzeigbarem. Entwurfsmäßig denken heißt: das innere Seinkönnen von etwas in seiner Notwendigkeit sich vorstellen; und dies ist etwas völlig anderes als ein Vorliegendes erklären, d. h. auf ein anderes Vorzeigbares nur abschieben und verschieben.

Allein dieses Vorgehen in Entwürfen muß doch etwas in den Entwurf stellen, also doch ein Vorgegebenes als Ansatz und Ausgangsstelle haben; gewiß, und hier liegt die zweite Hauptschwierigkeit. Beim Entwurf der Werdebewegtheit der Schöpfung ist als Bereich angesetzt: Gott, das Schaffen und das Geschaffene, die Dinge und darunter der Mensch. Und eben dieses, was hinsichtlich seines Werdezusammenhangs in den Wesensentwurf gerückt werden soll, will nun auch schon im Ansatz anders begriffen sein, als das gewöhnliche Vorstellen das Genannte begreift, Gott nicht als ein alter Papa mit weißem Bart, der Dinge anfertigt, sondern als der werdende Gott, zu dessen Wesen der Grund gehört, die ungeschaffene Natur, die nicht er selbst ist.

Die geschaffene Natur will nicht verstanden werden als die, wie sie jetzt ist, wie wir sie sehen, sondern als werdende, schaffende Natur – ein Schaffendes, das selbst Geschaffenes ist, *natura naturans* als *natura naturata* des Scotus Eriugena.

Der Mensch will nicht gefaßt werden als jenes bekannte vernunftbegabte Lebewesen, das sich auf einem Planeten herumtreibt und in seine Bestandteile zerlegt werden kann, sondern als jenes Seiende, das in sich der »tiefste Abgrund« des Seyns ist und zugleich »der höchste Himmel«.

Gott, die Natur, der Mensch wird im vorhinein anders erfahren – und wird als dieses andere nun erst und zugleich in den Wesensentwurf seines Werdens rücken. Dieses Werden ist das Wesens des Seyns. Das Seyn kann daher auch nicht als Vorhandensein von Angefertitem, sondern muß als Fuge von Grund und Existenz verstanden werden. Die Fuge ist nicht ein starres Gestänge von Bestimmungen, sondern – selbst in sich wesend im Wechselbezug – west als Wille.

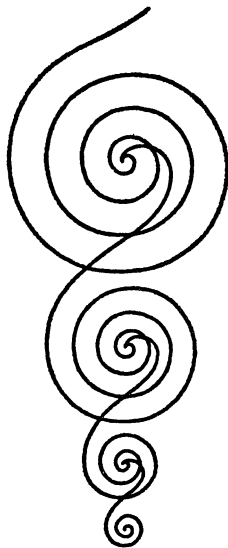
Es galt nun, dieses anfängliche Werden des Absoluten zu verfolgen, wie es als dieses Werden zu einem Gewordenen wird, wie das sich schaffende Absolute im Schaffen und als ein Schaffen sich herabläßt in das Geschaffene. Dieses Sichherablassen als Schaffen ist aber nicht Herabfallen in ein Niedriges, sondern ist gemäß dem inneren Wechselbezug der Seynsfuge in sich ein Hervorholen dessen, was im Grunde schon immer verborgen ist, ins Licht und in die Vereinzelung. Die Schöpfung ist eine ewige und »ist«, dialektisch verstanden, *die* Existenz des Absoluten selbst.

Die ständige Abwehr der Vorstellung des Schaffens als eines Anfertigens besagt, daß in diesem Schaffen nicht ein Schaffender für sich bleibt und ein Gemachtes nur als ein anderes hinstellt, sondern daß das Schaffende selbst als Schaffen sich in ein Geschaffenes wandelt und damit im Geschaffenen selbst noch bleibt.

Es sei jetzt noch einmal – unter Verzicht auf die scharfe Hervorhebung der einzelnen Momente in sich – der Gang durch die acht Punkte vollzogen.

Der werdende Gott tritt in seinem Werden zum Gewordenen heraus, und *in* diesem Werden und *als* dieses *ist* er der, der er ist. Das innergöttliche Werden ist anfänglich das Sich-erblicken

des Gottes selbst in seinem Grunde, so daß im Grunde dieser Blick bleibt. So, wie in einer entfernten Entsprechung ein Mensch den anderen anblickt und, in ihn hineinblickend, durch den Blick in ihm etwas entzündet, damit es in ihm lichter werde, so wird im Sich-erblicken des Gottes in seinem Grunde die Sehnsucht lichter, aber das heißt gerade, um so erregter und süchtiger. Der Grund will so immer mehr Grund sein, und zugleich kann er das nur wollen, indem er zugleich das Lichtere will und so *gegen sich* als das Dunkle strebt, also das Gegenteil seiner selbst erstrebt und damit in sich eine Scheidung erzeugt. Je gründlicher (in den Grund strebender) und zugleich je lichter (zur Einigung strebender) die Scheidung wird, um so weiter gehen die Geschiedenen, Grund und Existenz, auseinander; aber um so tiefer kommt das Einigende aus dem Grunde, und um so weiter strebt die Einigung ins Licht, um so gelöster wird das Band, um so reicher wird die Mannigfaltigkeit des Verbundenen.



Wenn der Grund und die Existenz, das Sichverschließende und das Bestimmende, immer weiter auseinander und damit

gerade in der lichterem Einheit zueinander streben, wandelt sich das Schaffende selbst in die Vereinzelung des Geschaffenen. Denn nur da, wo ein sich Sonderndes und sich Zusammenziehendes gegenstrebig zugleich in die Bestimmtheit der Regel, des Allgemeinen gezwungen wird, wird ein Einzelnes, dieses, das als dieses zugleich das Besondere und das Allgemeine ist, ein Dieses und als Dieses ein Solches. Je gegenwendiger die Einheit des Werdenden, je schaffender das Schaffende, um so mehr verliert es die Unbestimmtheit des maßlosen, regellosen Dranges. Je eigensüchtiger das Werden, um so lichter und höher zugleich sein Gewordenes; aber die Eigensucht wächst gerade mit dem Lichtwerden des Grundes. Daher ist in diesem in sich selbst gegenwendigen Werden ein ständiges Sichüberholen und Heraus- und Hinaufstreben in je höhere Stufen. Der Grund und die Existenz treten immer weiter auseinander – aber so, daß sie je enig sind in der Gestalt eines je höherstufigen Seienden; das Werden stuft sich selbst. Die Bewegtheit der schaffenden geschaffenen Natur ist so ein in sich kreisender und kreisend sich überströmender und überströmend sich vereinzelnder und vereinzelnd sich aufstufender Lebensdrang.

Formal gesprochen: Die in sich widerwendige Identität der Seynsfuge versetzt das ihr gemäß Seiende, d. h. Werdende in je höhere Potenzen.

Was Schelling hier im Wesen zu fassen sucht, ist die *Bewegtheit eines Lebendigen überhaupt*, den Wesensbau der Lebensbewegtheit, die mit den gewöhnlichen Bewegungsvorstellungen von vornherein nicht zu fassen ist. Wir könnten und müßten zur Erläuterung die von Schelling selbst gestaltete Naturphilosophie beiziehen. Aber einmal bekommt diese hier eine andere Ausrichtung, und sodann läßt sie sich in der Kürze nicht »berichten«. Die Bewegung in ihr ist das Wesentliche, und daher bleibt für das Verständnis die rechte Blickstellung entscheidend. Diese zu gewinnen, daran hindern uns nicht der Inhalt der Naturphilosophie und ihre unausgesprochenen Voraussetzungen – am meisten hinderlich ist die gewöhnliche Vorstellung von

der Natur und ihrer Wirklichkeit, von dem, was wir als Wirklichkeit zulassen. Und deshalb ist es für die Aneignung der Naturphilosophie wichtig, die gewöhnliche Naturbetrachtung in ihrer Gewöhnlichkeit zu kennen und zu erkennen.

§ 19. Irrtümer der heutigen Naturauffassung

Man wird unter allgemeiner Zustimmung sagen: Um über die Natur etwas Rechtes auszumachen, muß man sich an die wirkliche Natur halten; ohne diesen Anhalt wird alles Phantasterei. Aber was meint man hier mit »Wirklichkeit« der Natur?

Es ist ja im höchsten Maße zweifelhaft, ob das, was ein heutiger Naturforscher als wirklich vorhanden feststellt, ob das das Wirkliche ist. Es kann zwar solches sein, was als ein Vorhandenes feststellbar ist; aber das festgestellte Vorhandene ist noch nicht das Wirkliche. Zugegeben, möchte man erwidern, aber das Wirkliche können wir doch nur finden, wenn wir uns an das Vorhandene halten und von diesem aus zurückgehen? Gegenfrage: Wohin zurück? Wer weist den Weg? Es besteht die Gefahr, daß wir bei solchem Verfahren immer nur wieder auf Vorhandenes stoßen, d. h. Nichtvorhandenes sogleich als Unwirkliches ausgeben. Mit der Wirklichkeit der Natur hat es eine eigene Bewandnis.

Die Natur, so »wie wir sie jetzt erblicken«, zeigt eine fest gewordene Ordnung, Regel und Form. Was liegt näher, als dieses Geregelte dadurch noch mehr erkennen zu wollen, daß wir die Regelmäßigkeit des Geregelteten suchen und die Regeln auf allgemeinere Bestimmungen bringen, auf höhere Regeln. Diese Absicht des wissenschaftlichen Fragens führt zu dem, was es im Ansatz schon als Vormeinung in sich schließt: Alles ist regelmäßig und regelhaft, und deshalb muß grundsätzlich alles erklärbar sein. Nimmt man in diese Vormeinung noch die weitere Vormeinung hinein, Erklärung sei eigentlich durchgängige Berechenbarkeit, dann entspringt daraus die Forderung der restlosen mechanischen Erklärbarkeit der Lebenserscheinungen.

Wird aber auf die mögliche Einseitigkeit und Grenze des Mechanismus hingewiesen, dann erklärt man, der Mechanismus sei nur »Forschungsprinzip«; man leugne nicht, daß im Lebendigen etwas Unerklärbares sei; aber man wolle nur mit der mechanischen Erklärungsweise zunächst so weit und so lange vordringen, bis man an eine Grenze komme. Dieses Verfahren sei doch allein exakt und objektiv. Hinter dieser weit verbreiteten und heute sogar durch die Atomphysik komischerweise verstärkten Meinung liegt eine Reihe grundsätzlicher Irrtümer:

1. Die *Meinung*, es sei damit, daß man eines Tages auf etwas stoße, was sich mechanistisch nicht mehr erklären lasse, dieses Unerklärbare wirklich festgestellt und anerkannt; es ist auf diese Weise nur mißdeutet durch die Einsperrung in den Gesichtskreis möglicher Erklärbarkeit, die in diesem Falle unmöglich wird.

2. Die *Täuschung*, man käme mit dem Mechanismus jemals an eine solche Grenze; es liegt ja gerade im Wesen des Mechanismus, daß er, solange überhaupt noch etwas Greifbares vorliegt – und das ist immer der Fall –, sich nicht geschlagen gibt, daß er neue Wege ersinnt und daß solche Wege grundsätzlich sich immer finden lassen.

3. Der *Grundirrtum*, ein Prinzip der Forschung sei dadurch schon ins Recht gesetzt, daß mit seiner Hilfe etwas herauskommt. Mit dem mechanistischen Prinzip kommt notwendig immer etwas heraus, und deshalb läßt es sich auf diesem Wege gerade nicht in seiner Wahrheit erweisen. Die Wahrheit eines Prinzips läßt sich überhaupt nie aus dem Erfolg beweisen. Denn die *Auslegung* eines Erfolgs *als* eines Erfolgs wird ja mit Hilfe des vorausgesetzten, aber nicht begründeten Prinzips vollzogen.

4. Die *Verkennung*, daß jede wahrhafte Ansetzung von Forschungsprinzipien gegründet sein muß in einem im Wesen der Wahrheit selbst gründenden Entwurf der Wesenverfassung des betreffenden Bereiches. Also ist hier in bezug auf die lebendige Natur das Entscheidende (und noch niemals ernsthaft in An-

griff genommene): der Wesensentwurf der Lebensbewegtheit als *Bewegtheit*.

Freilich, wenn wir scheinbar rein objektiv – mit unseren alltäglichen Augen und in der Richtung der alltäglichen Erfahrungsbahnen – auf die uns begebende Natur blicken, sehen wir Regelmäßigkeit und suchen angesichts ihrer nach den Regeln, gleich als gehörten sie von Anfang an zur Natur, gleich als wäre nie anderes geschehen. Aber vielleicht ist dieses Regelhafte nur das Festgewordene einer geschehenen Erregung jenes metaphysisch gesehenen Werdens, eine Ruhe, hinter der das anfänglich Regellose des Grundes liegt, gleich als könnte es wieder hervorbrechen, wobei eben das Regellose nicht nur das Fehlen und die Nichtbestimmtheit der Regel ist. Wie immer man dieses auslegen mag, gewiß ist, daß die sogenannte »natürliche« Einstellung des Alltags zur Natur am Ende sehr unnatürlich ist; die Tatsache, daß die Natur das Rechnen und die Berechenbarkeit mit sich geschehen läßt, spricht eher dafür, daß sie uns damit täuscht und von sich fernhält, als daß wir damit ein wirkliches Wissen erreichen.

§ 20. *Eigenwille und Universalwille.*

*Die Zertrennlichkeit dieser Prinzipien im Menschen als
Bedingung der Möglichkeit des Bösen*

Der Entwurf der Werdebewegtheit der Schöpfung sollte deutlich machen, wie das Schaffende in sich nicht etwa nur Einzelnes zum Ergebnis hat, sondern in sich einbildende Vereinzelung ist. Das Wesen des Grundes ist das gesteigerte Insichzurückgehen in eins mit dem lichterem Heraustreten der gegliederten Einheiten. Dieses aber so, daß beides sich als Einiges fügt in die Einheit jeweiliger Lebensgestalten einer jeweiligen Seinstufe der Natur. Die Ertiefung des Grundes ist Erweiterung der Existenz. Beides in einem ist Steigerung der Scheidung als Erhöhung der Einheit. Alles dieses in einem ist Stufung der Ver-

einzelung und Auseinanderweichen der Prinzipien (Grund und Existenz) in der Gebundenheit der Vereinzelung.

Schelling schließt den Wesensentwurf der Schöpfung der Natur ab mit einer ausdrücklichen Kennzeichnung der Prinzipien, die gemäß der Schaffensbewegtheit in jedem Wesen wirksam sind:

»Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach innen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Naturwesen. Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.« (362/3)

Es müssen dem Grundsatz nach freilich die Momente der Seynsfuge sein, aber jetzt bestimmter, gemäß dem werdenden Seienden.

Hinsichtlich des Grundes sind die geschaffenen Dinge von Gott geschieden; aber was die Sucht des Grundes sucht, ist dasselbe, was im Verstand als Gelichtetes vorgebildet wird. Die

Schöpfung ist daher nichts anderes als die Verklärung des in den Grund zurückdrängenden Dunkels in das Licht. In dem Geschaffenen ist so der Eigenwille des in sich zurückstrebenden Grundes. Dieser Eigen-sucht aber steht entgegen der Wille des Verstandes, der zur Regel und Einheit und dann zur Bindung von allem allseitig auf das Eine zustrebt. Sein Wille ist der Uni-versalwille. Diesem Universalwillen ist in der Natur der Partikularwille des Grundes als dienend untergeordnet; wo die Sucht zur Sonderung geleitet bleibt vom Willen zum Allgemeinen, da wird das durch diesen allgemeinen Willen bestimmte Eigensüchtige ein für sich gesondertes Besonderes. Dieses gibt die Eigensucht nicht auf – jedes Tier zeigt das –, aber sie ist gebunden in das Allgemeine der Gattung – jedes Tier zeigt das wieder.

Das Tier ist ein einzelnes Dieses, und es könnte solches nicht sein, wenn in ihm nicht die Sucht zur Vereinzelung wäre. Aber das Tier kommt trotz dieser Sucht nie zu sich selbst, sondern eigensüchtig dient es nur wieder der Gattung; und es könnte dieser Dienst nicht sein, wenn nicht zugleich mit dem Partikularwillen ein Universalwille in ihm strebte.

Wir wissen, der Entwurf der Werdebewegtheit des Schaffens des Geschaffenen ist ausgerichtet auf die weiterweisende Aufgabe, die metaphysische Möglichkeit des Menschen herauszustellen. Diese letztere wiederum soll dartun, worin die Bedingungen der inneren Möglichkeit des Bösen bestehen. Nunmehr ist alles vorbereitet, um die Werdemöglichkeit des Menschen und damit seine Wesensherkunft und damit seine Stelle im Ganzen des Seienden zu bestimmen.

» Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Zentrum aller anderen Partikularwillen,

mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des aller tiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dies Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip – ohne daß es deshalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu sein – in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der *Geist*. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. *Gott* als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.« (363/4)

Allgemein und vorgreifend ist zu sagen: Im Menschen kommt das Werden der Natur zur Ruhe derart, daß im Menschen zugleich die Natur verlassen wird. Damit wir aber für die Erfassung des metaphysischen Werdens des Menschen den hinreichend weiten Gesichtskreis behalten, ist an Früheres zu erinnern: Das ewige Werden in Gott hat zu seinem ewigen Anfang dieses, daß Gott in dem, was die ewige Sehnsucht im Grunde sucht, sich selbst, sein Ebenbild erblickt. Das Werden im gelichteten Grunde ist aber nach einer Hinsicht ein ständiges sehnüchtiges zu sich Zurückstreben, und je heller die Lichtung, um so eigensüchtiger die Sucht im Geschaffenen, in die Mitte ihrer selbst, zum tiefsten Grunde zu kommen. Der gesteigerte Partikularwille in den Stufen der Natur ist eine von dieser selbst nie erreichbare, aber ewig süchtige Rückkehr in den tiefsten Grund – ein Suchen des Gottes.

Das Werden des Geschaffenen also strebt als Partikularwille immer mehr in die innerste Mitte des Grundes, wo dieser göttliche Lebensblick leuchtet, dieses aber so, daß diese Eigensucht in den Universalwillen erhoben wird und gebunden bleibt im Band, der Seele, der jeweiligen Lebenseinheit der jeweiligen Lebensstufe. Wenn nun aber der Partikularwille des geschaffenen Schaffenden in das tiefste Zentrum des Grundes gelangt und diesen Willen ergreift, dann ergreift er die Mitte und den Grund aller Partikularwillen.

Diesem Zurückstreben in die Mitte des tiefsten Grundes aber, der tiefsten Eigensucht der Sehnsucht des Grundes, entspricht im Werden des Geschaffenen als mit ihr einig die Erhebung in das reine Licht des Verstandes, so daß nun der Universalwille und die Mitte aller Partikularwillen ineinander schlagen, dasselbe werden. So wird der allertiefste Grund – sich in sich selbst haltend – zugleich erhoben in die weiteste Lichtung des reinen Verstandes. Ein solches Werden finden wir innerhalb des Geschaffenen nur beim Menschen, besser: als den Menschen.

Der Wille des Menschen »ist« also in sich nichts anderes als der verhaltene Andrang des nur noch im Grunde wohnenden

Gottes; im Menschen *will* die in sich verschlossene Sehnsucht, d. h. der von Gott unabhängige Grund, der nicht Gott selbst ist. Aber eben dieser Wille des Grundes im Menschen wird in ihm ins Licht des Verstandes erhoben, im Menschen wird das Wort völlig ausgesprochen. Der Mensch spricht selbst und wagt in der Sprache. Damit erhebt sich der Mensch *über* das Licht des Verstandes; er bewegt sich nicht nur in einem Gelichteten wie das Tier, sondern spricht dieses Licht aus und erhebt sich so darüber, und in diesem Darüberstehen »ist« er eine andere Einheit von der Art derjenigen, die wir schon kennen, jene Einigung, die das Lichte und Dunkle in ihrer Wechselbezüglichkeit selbst beherrscht – der Geist – und ist Geist. Im Menschen – und in ihm, soweit wir wissen, allein – sind beide Prinzipien, das Tiefste des Grundes, der Eigenwille zur Selbstheit, und das Höchste des Wortes, der Wille in das gelichtete Sein der Einheit des Ganzen, eine eigene Einheit. Im Menschen ist »der tiefste Abgrund und der höchste Himmel«.

Weil im Menschen die Eigensucht, das In-sich-zurück-streben, eine in den Verstand und das Wort erhobene ist, ist im Menschen die Selbstheit als solche Geist. Der Mensch »ist« ein selbstisches, besonderes, von Gott geschiedenes Wesen, das in seiner Geschiedenheit gerade den verborgensten Willen des Grundes will und als Geist zugleich sich selbst in der Einheit seiner gesonderten Besonderung erblickt. In diesem Sich-selbsterblicken ist die Eigensucht in den Geist hinaufgehoben, damit nicht etwa abgeschwächt und abgelenkt, sondern erst recht in höhere Möglichkeiten ihrer Mächtigkeit gesetzt. In diesem Sichselbsterblicken ist der Mensch über alle Natur und Kreatur im bisherigen Sinne hinaus.

Dadurch, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie frei von beiden Prinzipien. Inwiefern? Das Prinzip des Grundes, die Natur als eigensüchtige, dient nicht einfach mehr einer ebenfalls nur in sich rollenden, ohnmächtigen Gattung wie beim Tier, sondern die Eigensucht kann als geistige so und so gelenkt werden. Sie ist als Eigenwille frei beweglich gegen den Allgemeinwillen.

Dieser aber ist als geistiger selbst ein solcher, zu dem sich der Mensch so oder so entschließen kann. Der geistige Allgemeinwille besagt nicht einfach nur die Erhaltung einer in sich eingerollten Gattung, sondern *ist* Geschichte, damit Werk und Unwerk, Sieg und Niederlage, sich selbst haltende Gestalt und Verfall – Möglichkeiten, die es nur im Geiste gibt und niemals im nur Lebendigen und Biologischen. In der Selbstheit des Menschen als der geistigen sind daher beide Prinzipien zwar in einem, aber die Einheit der Prinzipien ist hier zertrennlich, ja, sie muß zertrennlich sein. Denn damit Gott als Geist existieren, d. h. *als ein solcher* aus *sich* heraustreten und *sich* darstellen kann, damit er *als* die Einheit der beiden Prinzipien offenbar werden kann, muß diese Einheit, die im ewigen Geist unzertrennlich ist, jetzt selbst auseinander treten und in einer Zertrennlichkeit sich darstellen. Das Band der Prinzipien, des Partikularwillens und des Universalwillens, ist im Menschen ein freies (374), kein notwendiges wie in Gott. Der Partikularwille im Menschen ist *als* geistiger ein über die Natur erhobener, und nicht mehr nur als Werkzeug dem Universalwillen dienender.

Diese zum Wesen des Menschseins gehörige Zertrennlichkeit der beiden Prinzipien ist aber nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit des Bösen. Inwiefern? Weil hier der Eigenwille ein selbstisch geistiger ist, kann dieser Wille in der Einheit des menschlichen Willens *sich* an die Stelle des Universalwillens setzen; der Eigenwille kann als geistiger streben, dasjenige, was er nur ist, indem er im göttlichen Grunde verbleibt, auch als Geschöpf zu sein; er kann als die gesonderte Selbstheit der Grund des Ganzen sein wollen. Der Eigenwille kann sich über alles erheben und nur von sich aus die Einheit der Prinzipien bestimmen wollen. Dieses Können ist das Vermögen zum Bösen.

Die innere Möglichkeit des Bösen ist die Frage nach der inneren Möglichkeit des Menschseins. Der Mensch ist ein geschaffenes, nicht absolutes Wesen, und zwar innerhalb des sich schaffenden Geschaffenen eine ausgezeichnete Stufe und Stelle. Es gilt, diese zu bestimmen.

Aus der Absicht hierauf mußte die Werdebewegtheit der sich schaffenden Natur in ihrem Wesen verfolgt werden. Es ergab sich: Die Natur kommt an eine Grenze, die darin besteht, daß sie nie zu sich selbst kommt.

Obwohl sie in die Mannigfaltigkeit der innerhalb ihrer gestuften Gebilde und Werdefolgen heraustritt, bleibt jedesmal das Band, das diese Gebilde einigt, selbst in das Gebundene eingebunden. Die Gattung tritt nicht als Gesetz für sich selbst heraus, um als ein solches Heraustreten ein höheres Seiendes zur Existenz zu gründen. Gibt es anderes Seiendes, solches, was nicht Natur ist? Das einzige Wesen dieser Art, das wir kennen, ist der Mensch.

In ihm also sind die Prinzipien anders; es sind zwar dieselben Prinzipien, aber ihr Prinzipsein ist ein anderes.

§ 21. *Das Werden des Bösen als des Gegengeistes in der Verkehrung der Seynsfuge*

- a) Die eigenwillentliche Erhebung über den Universalwillen als das Böse. Der Mensch als jenes Wesen, das die Seynsfuge seines Daseins ins Ungefüge umwenden kann

Inwiefern aber ist die eigenwillentliche Erhebung selbst das Böse? Worin besteht die Bosheit des Bösen? Nach der vorgegebenen neuen Bestimmung der Freiheit ist diese das Vermögen zum Guten und zum Bösen. Danach kündigt sich das Böse als eine eigene Willensstellung an, und zwar als eine Weise des Freiseins im Sinne des Selbstseins aus dem eigenen Wesensgesetz. Indem der Eigenwille sich über den Universalwillen erhebt, will er gerade dieser selbst sein. Durch diese Erhebung vollzieht sich eine eigene Weise der Einigung, also eine eigene Weise des Geistseins. Die Einigung aber ist eine Verkehrung der anfänglichen Willen und d. h. eine Verkehrung der Einheit der göttlichen Welt, in der der Universalwille im Einklang steht

mit dem Willen des Grundes. In dieser Verkehrung der Willen dagegen vollzieht sich das Werden eines umgekehrten Gottes, des Gegengeistes, und damit der Aufruhr gegen das Urwesen, die Aufspreizung des Widersachertums gegen das Wesen des Seyns, die Umkehrung der Seynsfuge ins Ungefüge, worin der Grund sich zur Existenz erhebt und sich an ihre Stelle setzt. Verkehrung und Aufruhr aber sind nichts nur Negatives und Nichtiges, sondern die sich in die Herrschaft setzende Verneinung; diese stellt nun alle Kräfte so um, daß sie gegen die Natur und gegen das Geschaffene sich richten, was eine Zerrüttung des Seienden zur Folge hat.

Schelling erwähnt zur Erläuterung der Bosheit die Krankheit. Diese macht sich dem »Gefühl« als etwas sehr Reales fühlbar, nicht etwa nur als eine bloße Abwesenheit von etwas. Zwar sagen wir, wenn ein Mensch krank ist, daß ihm etwas »fehle«, und wir drücken so die Krankheit nur negativ als ein Mangeln aus. Aber dieses: »Wo fehlt es?« heißt eigentlich: »Wo ist etwas Eigenes los, etwas, was sich gleichsam losgebunden hat aus dem Gleichklang des Gesundseins und als Losgebundenes sich nun über das ganze Dasein legt und es beherrschen will?« Bei der Krankheit ist nicht nur etwas Fehlendes, sondern etwas Falsches. »Falsch« nicht im Sinne des nur Unrichtigen, sondern falsch im echten Sinne der Verfälschung, Verdrehung und Umkehrung. Diese Verfälschung ist zugleich falsch im Sinne des Verschlagenen; wir sprechen von bösen Krankheiten. Die Krankheit ist nicht nur eine Störung, sondern eine auf den Gesamtzustand übergreifende und ihn beherrschende Verkehrung des ganzen Daseins.

Das wahrhafte Wesen der Verneinung, die im Bösen als Verkehrung sich aufspreizt, können wir nur erfassen, wenn wir den Begriff der Bejahung, des Positiven und der Position, ursprünglich genug verstehen. Die Bejahung ist nicht nur das einfache Ja als Zustimmung zu einem Vorhandenen, sondern ist die Zustimmung zur Einstimmigkeit dessen, was in sich stimmt, in der Ordnung des Wesens ist. Im »Positiven« liegt daher die

Bejahung der Wesenseinheit eines Wesens im Ganzen; entsprechend ist die Verneinung nicht einfach Ablehnung eines Vorhandenen, sondern das Neinsagen ist das sich an die Stelle des Ja Setzen. Was sich an die Stelle der Einstimmigkeit und des Stimmens setzt, ist die Unstimmigkeit, der falsche Ton, der in das Ganze kommt. Bejahung ist, ursprünglicher gefaßt, nicht nur die von außen darüber kommende nachträgliche Anerkennung des schon Bestehenden, sondern Zustimmung als das bestimmende, alles aufeinander abstimmende, durchgreifende Ja; entsprechend das Nein. Ja und Nein ordnen wir gewöhnlich zu dem Ja- und Nein-Sagen, mit Recht; aber das Sagen verstehen wir dabei zuerst und maßgebend als Aussagen eines einfachen Satzes über einen dinglichen Sachverhalt, »logisch«; doch dieses zu Unrecht. Sagen ist nicht nur und nicht zuerst Aussagen. Sagen und Sprache haben ein ursprüngliches Wesen im menschlichen Dasein und entsprechend auch Bejahung und Verneinung.

Die Verneinung als Verkehrung ist deshalb da allein und da eigentlich möglich, wo dasjenige, was in sich aufeinander zugeordnet ist, Grund und Existenz, gegenseitig frei beweglich wird und damit die Möglichkeit einer verkehrten Einheit bietet. Im Tier (372/3) z. B. wie in jedem anderen Naturwesen ist das dunkle Prinzip des Grundes ebenso wirksam wie das der Lichtung und des Vorstellens; aber hier sind wie überall in der Natur diese Prinzipien nur eingebundener Weise und einmalig bestimmt geeinigt. Sie sind vom Tier selbst aus nie gegeneinander verschiebbar, und deshalb kann ein Tier niemals »böse« sein, wenn wir auch zuweilen so reden. Denn zur Bosheit gehört Geist. Das Tier kann nie aus der Einheit seiner bestimmten Naturstufe heraus. Auch wo ein Tier »listig« ist, bleibt diese List auf eine ganz bestimmte Bahn, innerhalb ganz bestimmter Gelegenheiten beschränkt und tritt da zwangsläufig ins Spiel.

Der Mensch aber ist jenes Wesen, das seinen eigenen Wesensbestand, die Seynsfuge seines Daseins, ins Ungefüge umwenden kann. Er steht so in der Fuge seines Seyns, daß er diese Fuge

und ihre Fügung in ganz bestimmter Weise zur Verfügung hat. Daher bleibt dem Menschen der zweifelhafte Vorzug vorbehalten, unter das Tier herabzusinken, während das Tier zu einer Verkehrung der Prinzipien nicht fähig ist. Und es ist dessen nicht fähig, weil das Streben des Grundes nie in die Helle des Sichselbstwissens kommt – weil der Grund in ihm weder bis in die innerste Tiefe der Sehnsucht reicht noch in die höchste Weite des Geistes.

So liegt der Grund des Bösen in dem offenbar gewordenen Urwillen des ersten Grundes. Das Böse hat seinen Grund in dem von Gott unabhängigen Grund und ist nichts anderes als dieser. Es ist dieser Grund als der zur gesonderten Selbstheit des geschaffenen Geistes herausgetretene und an die Stelle des Universalwillens getretene selbstische Urwille. Nicht nur überhaupt liegt im Bösen ein Positives, sondern das Positivste der Natur selbst, das Zusichselbstwollen des Grundes, »ist« hier das Negative, »ist« als Verneinung in der Gestalt des Bösen. Nicht die Endlichkeit als solche macht das Böse aus, sondern die zur Herrschaft der Eigensucht erhobene Endlichkeit. Diese Erhebung ist aber nur möglich als geistige, und deshalb gehört das Böse in den Herrschaftsbereich des Geistes und der Geschichte.

Schelling gibt seiner Darstellung des Wesensursprungs des Bösen noch eine schärfere Abhebung durch eine angefügte Auseinandersetzung mit »anderen Erklärungen« des Bösen, insbesondere mit der Leibnizischen (367 ff.) Wir übergehen sie hier, weil einerseits das Wesentliche dieser Kritik aus dem dargelegten Positiven verständlich wird und weil andererseits ein genaueres Eingehen auf die Auseinandersetzung mit Leibniz verlangte, daß wir die Leibnizische Philosophie entsprechend aus ihrer metaphysischen Grundstellung heraus zur Sprache brächten; dies ist aber im Rahmen dieser Auslegung nicht möglich.

In bezug auf den ganzen ersten Abschnitt, aber auch hinsichtlich aller folgenden ist freilich noch eine Anmerkung notwendig.

b) *Ontologie und christliche Ethik.**Die Sünde als das christlich gedeutete Böse*

Schelling nennt (366) die Krankheit »das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde«. Danach setzt er das Böse mit der Sünde gleich. Die »Sünde« aber läßt sich nur theologisch innerhalb der christlichen dogmatischen Theologie bestimmen. »Sünde« hat nur Sinn und Wahrheit im Bereich des christlichen Glaubens und seiner Gnade. Jene Gleichsetzung der Sünde mit dem Bösen kann also bedeuten: entweder daß Schelling den dogmatischen theologischen Begriff der Sünde zu einem philosophischen verweltlicht, oder daß er umgekehrt die ganze Frage des Bösen im Grunde doch auf die christliche Dogmatik ausrichtet. Keine von beiden Auslegungen träfe für sich den wahren Sachverhalt, weil bei Schelling in der Tat beides ineinander geht, eine Verweltlichung des theologischen Begriffs der Sünde und eine Verchristlichung des metaphysischen Begriffes des Bösen.

Diese Richtung des Denkens kennzeichnet aber nicht nur die Freiheitsabhandlung Schellings, sondern seine ganze Philosophie, und nicht nur die seine, sondern die des gesamten deutschen Idealismus, insbesondere diejenige Hegels. Dieser geschichtliche Tatbestand, der die abendländische Philosophie seit Beginn der Neuzeit beherrscht, wird sie bis zum Ende dieses Zeitalters beherrschen und darüber hinaus. Es handelt sich hier nicht um irgendwelche »theologische« Neigungen einzelner Denker – nicht darum, daß Schelling und Hegel zuerst Theologen waren –, sondern darum, daß die Geschichte Europas durch das Christentum bestimmt ist und bleibt, auch dann, wenn dieses seine Macht verloren haben sollte. Und deshalb ist ein nachchristliches Zeitalter etwas wesentlich anderes als ein vorchristliches. Und wenn man das Nicht-christliche das Heidnische nennen will, dann ist Heidentum und Heidentum grundsätzlich verschieden – wenn man überhaupt von Heidentum reden will. Denn Heidentum ist ein christlicher Begriff, ebenso wie die Sünde.

Wir können in der Philosophie ebenso wenig durch einen Sprung in die griechische Philosophie zurück, wie wir den Eingang des Christentums in die abendländische Geschichte und damit in die Philosophie durch einen Machtspruch beseitigen können. Es bleibt nur die Möglichkeit, die Geschichte zu verwandeln, d. h. die verborgene Notwendigkeit der Geschichte, in die weder Wissen noch Tat hinabreichen, wirklich zu vollziehen; und Verwandlung, wahrhaft vollzogen, ist das Wesen des Schöpferischen. Denn auch der große Anfang der abendländischen Philosophie kam nicht aus dem Nichts, sondern er wurde groß, weil er seinen größten Gegensatz, das Mythische überhaupt und das Asiatische im besonderen, zu überwinden, d. h. in das Gefüge einer Wahrheit des Seyns zu bringen hatte und dies vermochte.

Es zeugt daher von geringem Verständnis der Frage und bleibt vor allem ganz unfruchtbar, wenn man sich der Schelling'schen Freiheitsabhandlung damit entledigt, daß man sagt, Schelling ver falle hier in ein falsches Theologisieren. Gewiß ist, daß Schelling von der Freiheitsabhandlung ab immer stärker die Positivität des Christentums in den Ansatz bringt – aber damit ist über das Wesen und die Bedeutung seines metaphysischen Denkens noch nichts ausgemacht, weil es auf diese Weise noch gar nicht gefaßt ist, sondern unfäßlich bleibt.

Mit Bezug auf Schellings Gleichsetzung des Bösen mit der Sünde ist aber zu sagen: Die Sünde ist das christlich gedeutete Böse, und zwar so, daß in dieser Deutung das Wesen des Bösen in einer ganz bestimmten Richtung schärfer ans Licht kommt. Aber nicht ist das Böse nur Sünde und nur als Sünde begreifbar. Sofern es unsere Auslegung auf die eigentliche metaphysische Grundfrage nach dem Seyn absieht, werden wir das Böse nicht in der Gestalt der Sünde zur Frage machen, sondern im Hinblick auf das Wesen und die Wahrheit des Seyns zur Erörterung bringen. Damit ist mittelbar auch angezeigt, daß der Umkreis der Ethik nicht zureicht, um das Böse zu begreifen, daß vielmehr Ethik und Moral nur eine Gesetzgebung hinsichtlich eines

Verhaltens zum Bösen im Sinne seiner Überwindung und Zurückweisung oder aber Verharmlosung betreffen.

Diese Anmerkung ist wichtig, um recht zu ermessen, in welcher Hinsicht unsere Auslegung einseitig ist, und zwar bewußt einseitig in Richtung auf die Hauptseite der Philosophie, die Seynsfrage.

Mit der Darlegung des Wesensursprungs des Bösen ist über seine Wirklichkeit in der Gestalt des Freiseins des Menschen noch nichts gesagt. Und es kann auch noch nichts darüber unmittelbar gesagt werden, bevor nicht überhaupt begriffen ist, wie das Böse als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Die Betrachtung darüber wird in dem gegeben, was wir als II. Hauptabschnitt ausgrenzen.

ZWEITES KAPITEL

Die Art der Wirklichkeit des Bösen (373-416)

§ 22. II. *Die allgemeine Wirklichkeit des Bösen als Möglichkeit der Vereinzelten* (373-382)

a) Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen

Die Bedingung der Möglichkeit des Bösen ist die Zertrennlichkeit der Prinzipien in einem Seienden, die Zertrennlichkeit von Grund und Existenz. Zertrennlichkeit besagt: 1. Beweglichkeit der Prinzipien gegeneinander, so daß das eine an die Stelle des anderen treten kann, 2. nicht bloße Abtrennbarkeit des einen vom anderen, sondern Umkehrung ihrer jeweiligen Einheit, da sie immer in einer Einheit der Wechselbezüglichkeit sein müssen. Solche Zertrennlichkeit ist jedoch nur da, wo ein Seiendes über beiden Prinzipien, d. h. zu beiden Prinzipien frei steht, wo das Seiende Geist ist; ein Geist aber, in dem der Wille des Grundes sich gegen den Willen des Verstandes selbstisch besondern kann, ist ein geschaffener Geist.

Das Böse ist also nur möglich im Geschaffenen, und es ist nur möglich als Geist. Der Bereich des geschaffenen Geistes bestimmt sich als die Geschichte. Diese ist nur, sofern der Mensch als existierender ist. Der Mensch allein ist des Bösen fähig; aber dieses Vermögen ist nicht eine Eigenschaft an ihm, sondern: dergestalt vermögend zu sein, das macht das Wesen des Menschseins aus.

Indem der Mensch das Vermögen zum Bösen ist, ist er als dieses Vermögen zu diesem einen zugleich Vermögen zum anderen. Denn sonst wäre er überhaupt nicht Vermögen. Im We-

sen, im Sinne der für sich betrachteten inneren Möglichkeit, »ist« der Mensch also weder gut noch böse, sondern er ist im Wesen jenes Seiende, das sowohl das eine als auch das andere sein kann, so zwar, daß, wenn er das eine ist, er auch das andere ist. Sofern aber der Mensch wirklich ist, muß er notwendig entweder das eine oder das andere im Sinne der Vorherrschaft je des einen über das andere sein. Er ist als der Gute nicht *nur* gut, sondern zugleich böse und umgekehrt. Im Wesen als Möglichkeit ist er ein unentschiedenes Wesen; aber er kann wesensmäßig nicht in der Unentschiedenheit bleiben, sofern er *ist*. Er muß aber sein, wenn anders das Absolute existieren soll, d. h. aus sich heraustreten soll ins Offenbare. Offenbar werden kann etwas nur in seinem Gegensatz; die Gegensätzlichkeit der Prinzipien muß an den Tag kommen, d. h. es muß sich das eine gegen das andere so oder so entscheiden. Darin liegt: Im Geschaffenen kann das Gute nur sein, indem das Böse ist, und umgekehrt.

Wenn also jetzt nach der Kennzeichnung der inneren Möglichkeit des Bösen die Frage nach seiner Wirklichkeit entsteht, so kann diese nur begriffen werden im wesenhaften Gegenbezug zum Guten, und dieses so, daß das Böse und das Gute begriffen werden als jeweilige Wirklichkeiten eines Vermögens, das Vermögen ist zum Guten und zum Bösen. Dieses aber ist das Wesen der menschlichen Freiheit. Wenn scheinbar diese Frage im vorigen Abschnitt in den Hintergrund trat, so kommt sie jetzt in aller Schärfe heraus. Denn das Böse ist nichts für sich, sondern ist immer nur als Geschichtliches, Geistiges, als menschliche Entschiedenheit, welche Entschiedenheit als solche immer zugleich Entscheidung für und gegen sein muß. Das, wogegen eine Entscheidung geht, wird durch die Entscheidung nicht beseitigt, sondern gerade gesetzt.

Die Entscheidung aber ist, was sie ist, nur als das Heraustreten aus der Unentschiedenheit. Nun kann der Mensch, sofern er wirklich Mensch ist, in der Unentschiedenheit nicht verharren; er muß aus ihr heraus. Andererseits aber: Wie soll er

aus der Unentschiedenheit heraustreten, da er in seinem Wesen solche Unentschiedenheit ist?

Wie soll er insbesondere als dieses so geschaffene Wesen aus der wesenhaften Unentschiedenheit in die Entschiedenheit zum Bösen heraustreten und als ein Böser wirklich sein können?

Wie wird das Böse, dessen Möglichkeit gezeigt wurde, wirklich? Wie kommt es zur Erhebung des Eigenwillens der Eigsucht über den Allgemeinwillen? Wie kommt es dazu, daß der Mensch das Absolute selbst sein will? Wie ist dieser Übergang vom Möglichen zum Wirklichen zu denken? Es steht jetzt das Wesen dieses Übergangs zur Frage, das, *was* er ist, und noch nicht, warum er ist.

Was gehört zu diesem Übergang vom Möglichen zum Wirklichen? Wir sehen sogleich: Solange wir die Frage so allgemein stellen, ist sie unterbestimmt und keine rechte Frage. Möglichkeit und Wirklichkeit faßt man seit langem als Weisen, in denen ein Seiendes sein kann, als Modalitäten des Seyns. Je nach dem Grundcharakter des Seienden und je nach der Seinsstufe, in der es steht, ist aber sein Möglichsein und Wirklichsein verschieden. Die Möglichkeiten des Tieres entsprechen seiner Wirklichkeit und umgekehrt. Was dem Tier möglich und wie es im Tier möglich ist, hat einen anderen Möglichkeitscharakter als das Entsprechende im Menschen, sofern Mensch und Tier eine verschiedene Seinsstufe des Geschaffenen ausmachen. Wir müßten daher, um die schwebende Frage des Wesens der Verwirklichung des Bösen in den gehörigen metaphysischen Bereich zu bringen, weit über den Rahmen der Schellingschen Abhandlung hinausgehen und systematisch die wesentlichen Abwandlungen von Möglichkeit und Wirklichkeit in den verschiedenen Seinsbereichen darstellen und dieses wieder auf Grund eines zureichenden Seinsbegriffes überhaupt. Dabei erhöhe sich die grundsätzliche Frage, ob das, was man als Modalitäten des Seyns kennt und behandelt, überhaupt einer zureichenden Seinsauslegung entspricht. Auf alle diese Überlegungen muß hier verzichtet werden.

Statt dessen bedenken wir im Rückblick auf das Bisherige nur Folgendes: Das Böse ist Geist und daher nur als Geist wirklich. Geist aber ist die sich selbst wissende Einheit von Grund und Existenz. Möglichkeit des Bösen ist eine Möglichkeit des Geistes, also Möglichkeit solcher sich wissenden Einheit. Möglichkeit einer Einigung, Möglichkeit, so und so zu einigen, ist Möglichkeit eines Verhaltens. Verhalten aber ist eine solche Weise des Seyns, in der das Seiende als es selbst an ein anderes und zu anderem sich hält, so zwar, daß dabei dieses andere seinerseits als Seiendes offenbar ist. Die Möglichkeit eines Verhaltens nennen wir das Vermögen zu etwas.

Ein Stück Holz – sagen wir – »hat« die Möglichkeit zu verbrennen. Aber wie »hat« es diese Möglichkeit? Jedenfalls nicht in der Weise eines Vermögens; es kann das Holz selbst weder auf die Verbrennung zustreben noch gar sie selbst als solche ins Werk setzen; sie kann an ihm nur durch ein anderes verursacht werden. Das Holz hat die Beschaffenheit der Verbrennbarkeit, ist aber nicht das Vermögen zur Verbrennung.

Ein Vermögen dagegen ist in sich ein Sichverhaltenkönnen, und zwar zu einer Möglichkeit seiner selbst. Diese Möglichkeit steht zum Verhalten in einem bestimmten Bezug. Die Möglichkeit ist solches, worüber das Vermögen verfügt, und zwar nicht nur überhaupt, sondern darüber als solches, worin das Vermögen sich selbst findet, wenn es sich in den Vollzug bringt. Die Möglichkeiten des Vermögens sind diesem nichts Beliebiges, sie sind aber auch nichts Zwingendes; aber das Vermögen muß, um es selbst zu sein, an seinen Möglichkeiten hängen, in seinem Mögen nach diesen Möglichkeiten ausgerichtet, auf sie zu geneigt sein. Zum Vermögen gehört allemal ein Hang zu seinen Möglichkeiten. Der Hang ist eine gewisse vorgreifende Anlage zur Anstrengung des Vermögaren.

Der Hang, d. h. verschiedene Richtungen des Hangens, sind Voraussetzungen für die Möglichkeit der Entscheidung eines Vermögens. Könnte es nicht und müßte es sich nicht zu dem einen Hang und dem anderen, d. h. zu dem, dem sie nachhän-

gen, entscheiden, so wäre Entscheidung nicht Entscheidung, sondern ein bloßes Hereinplatzen eines Vollzugs aus dem Leeren ins Leere, reine Zufälligkeit, aber niemals Selbstbestimmung, d. h. Freiheit.

Freiheit muß daher ihrem Wesen nach Vermögen sein; zum Vermögen aber gehört der Hang. Menschliche Freiheit ist Vermögen zum Guten und zum Bösen. Woher kommt in den Menschen, der als Geschaffenes dem Absoluten entspringt, der Hang zum Bösen?

Diese Frage muß eine Antwort finden, um den Übergang von der Möglichkeit des Bösen zu seiner Wirklichkeit verstehen zu lassen. Der Hang zum Bösen muß der Entscheidung vorausgehen. Die Entscheidung ist als solche immer die eines einzelnen Menschen. Dieses Böse, wonach der Hang überhaupt hängt, kann also weder das schon wirklich Böse noch kann es das Böse des einzelnen Menschen sein.

Es muß das Böse im allgemeinen sein, im allgemeinen, aber noch nicht wirklich, aber dennoch auch nicht nichts, sondern jenes, was im allgemeinen das Böse sein kann, was es im Grunde werden kann und will und doch nicht wirklich ist. Was ist das?

Jedenfalls verstehen wir jetzt schon eher, warum zwischen Abschnitt I, Möglichkeit des Bösen, und Abschnitt III, Wirklichkeit und Verwirklichung des Bösen, ein Abschnitt eingeschoben ist, der von der allgemeinen Wirklichkeit des Bösen handeln muß als der Möglichkeit, d. h. Ermöglichung des einzelnen und eigentlich wirklichen Bösen.

Zugleich sehen wir jetzt auch deutlicher: »allgemeine Wirklichkeit« heißt hier: durchgängiges, überall im Geschaffenen drängendes Wirklichwerdenwollen des Bösen; das Böse ist erst nur dabei und daran, wirklich zu werden, es ist erst nur irgendwie am Wirken – wirksam, aber als es selbst noch nicht eigentlich wirklich; es zeigt sich *an* in einem anderen. Wäre dieses nicht, dann wäre kein Hang dazu möglich, und wenn kein Hang, dann kein Vermögen, und wenn kein Vermögen zu . . . , keine Freiheit.

b) Das »Anziehen des Grundes« und der Hang zum Bösen
im Geschaffenen.

Vorzeichen des Bösen in der Natur und in der Geschichte

Nach dieser Klärung der Fragestellung ist nunmehr die Richtung der Fragebeantwortung zu verfolgen. Das Böse ist als Verkehrung des menschlichen Geistes das Herrwerden des Eigenwillens über den Allgemeinwillen. Dadurch wird dasjenige, was Grund ist und immer Grund bleiben soll, gleichsam zum Existenten gemacht. Der Grund ist als Sehnsucht ein Zu-sich-selbststreben, das im Geschaffenen zur Eigensucht der Besonderung wird. Der Wille des Grundes ist durchgängig das die Eigensucht Erregende und dabei Übertreibende. Wo er sich zeigt, zeigt sich zwar nicht ein Böses selbst, aber ein Vorzeichen des Bösen. Solche Vorzeichen finden wir in der Natur: Das Absonderliche und Zufällige der organischen Bildungen und Mißbildungen, das Abscheu Erregende, die Tatsache, daß alles Lebendige der Auflösung entgegengeht. Hier zeigt sich ein in der eigensüchtigen Übertreibung Herausgetriebenes und zugleich wieder Ohnmächtiges, ein Widriges. Aber da es noch nichts Geistiges ist, kann es nur ein Vorzeichen des Bösen als eines in der Natur herrschenden Selbstischen sein.

Allein auch im Bereich des Geistes, in der Geschichte, tritt das Böse nicht ohne weiteres heraus; es bietet hier jedoch auch nicht nur Vorzeichen wie in der Natur, sondern kündigt sich selbst an als der Geist der Entzweiung. Und dieses wieder in einer ganz bestimmten Stufenfolge, entsprechend wie in der Natur das anfänglich Regellose in die gesonderte und immer reichere und höhere Mannigfaltigkeit der Gestalten sich entfaltet.

»Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem [dem Reich der Natur] sind, sind auch in jenem [dem Reich der Geschichte]; und eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung.« (377/8)

Was hieraus für das Vorgehen Schellings folgt, läßt sich leicht ersehen. Es gilt jetzt, entsprechend den Stufen der Natur die Stufen der Geschichte, d. h. die verschiedenen Weltalter zu konstruieren, anfangend vom Urzeitalter, wo Gut und Böse noch nicht als solche erscheinen, über das goldene Weltalter, davon nur noch die Sagen eine Erinnerung bewahren. Die Konstruktion geht von da weiter über die morgenländische zur griechischen Welt, von dieser zur römischen, von dieser zum christlichen Weltalter. (379/80) Auf Einzelheiten ist hier um so weniger einzugehen, als diese Geschichtskonstruktion gemeinsames Eigentum des deutschen Idealismus ist. Schelling hat schon im »System des transzendentalen Idealismus« dazu angesetzt, dann vor allem in seinen »Vorlesungen über das akademische Studium«.

Am großartigsten, weil am reichsten und geschlossensten, ist die Konstruktion der Geschichte des Geistes in Hegels erstem und größtem Werk, der »Phänomenologie des Geistes«, die ja nichts anderes darstellt und vollzieht als das Erscheinen, d. h. aus sich zu sich Heraustreten des Absoluten in die Wesensfolge seiner wesentlichen Gestalten. Nicht das Gleiche, aber das Entsprechende zur wesensgeschichtlichen Bedeutung des Bösen bei Schelling ist bei Hegel das, was er die Zerrissenheit des unglücklichen Bewußtseins nennt.

Für uns Spätergekommene haben diese Entwürfe der Weltgeschichte etwas Befremdliches, so daß wir uns bezüglich ihrer eigentlichen Absicht nicht sogleich zurechtfinden und leicht in Mißdeutungen verfallen. (Nur eine Anweisung sei bei dieser Gelegenheit für die Auseinandersetzung mit diesen Geschichtskonstruktionen des deutschen Idealismus gegeben. Bisher haben wir noch nicht das rechte Grundverhältnis dazu gewonnen, weil wir sofort und ausschließlich mit den Maßstäben der positiven und positivistischen Geschichtswissenschaft messen. Deren Verdienste liegen auf einem eigenen Feld, ihre Arbeit ist für jetziges und künftiges Wissen unentbehrlich; aber bei jenen Konstruktionen handelt es sich nicht um ein vermeintlich willkür-

liches und fehlerhaftes Zurechtrücken der sogenannten Tatsachen, sondern um die Eröffnung wesentlicher, d. h. möglicher geschichtlicher Räume und deren Erstreckungen. Wie weit diese mit »Tatsachen« besetzt sind und so besetzt sind, wie das im Zusammenhang mit der Konstruktion dargestellt wird, ist eine zweite Frage. Entscheidend bleibt der schöpferische Reichtum des Vorzeichnens geschichtlicher Räume und Landschaften, und all dieses in Absicht auf ein Begreifen der Wesensgesetzlichkeit des Geistes. Die exakteste Geschichtsforschung ist nichts, wenn ihr diese Räume fehlen; sie können aber auch nicht hinterher angebaut werden.)

Was in unserem Falle Schelling verdeutlichen will, ist das Wesen der geschichtlichen Bewegtheit, in der der Geist des Bösen sich ankündigt. Er wird durch das Gute gereizt, und zwar so, daß er in seiner Aufspreizung nun selbst gegenwändig das Gute hervortreibt. Das Gute aber teilt sich dabei in seiner Entfaltung nicht dem Bösen mit, als ob es Stücke von sich selbst abgäbe, die dann ins Böse abgeändert würden; nicht wechselseitige Mitteilung und gegenseitiges sich Aufgeben und Vermischen, sondern »Ver-teilung« der Kräfte, die in sich schon immer geschieden sind und geschieden bleiben. »Verteilung«, d. h. eigentlich: Heraustretenlassen dessen, woran je jedes, das Gute und das Böse, seinen Teil hat.

Schelling gebraucht für die Kennzeichnung der Ankündigung des Bösen, seiner Wirksamkeit im Allgemeinen der Geschichte, in der es gleichwohl noch nicht eigentlich selbst wirklich ist, das Wort vom »Anziehen des Grundes«. Das Böse als die Tyrannei der Eigensucht über das Ganze gründet allgemein in der Sucht des Grundes, sofern nämlich der Grund innerhalb des Geschaffenen danach strebt, sich zum herrschenden Prinzip zu machen, statt eben Grund zu bleiben. »Anziehen« des Grundes: Es ist hier dasselbe gemeint, wie wenn wir heute, in der Mundart mindestens noch, sagen: das Wetter »zieht an«, d. h. es wird kalt; etwas zieht sich zusammen, so zwar, daß es sich in der Zusammenziehung verschärft und in dieser Verschärfung sich

gegen anderes absetzt und in dieser Absetzung sich und das Gegenwärtige aus der Unentschiedenheit heraussetzt und so nach bestimmten Richtungen sich neigen läßt. Dieses »Anziehen des Grundes« verbreitet vorbereitend Entzweiung, und da jedes Seiende durch Grund und Existenz bestimmt wird, im Menschen aber deren Einheit eine geistige, vermögende ist, wird das »Anziehen des Grundes« im Menschen zur Bereitung eines Anziehens eines Vermögens. Das Vermögen zieht sich zusammen, strafft sich, wird gespannt, und die noch ruhende Gespanntheit auf . . . ist der Hang zum Bösen.

Woher aber dieses Anziehen des Grundes? Im Anziehen des Grundes liegt, daß der Grund in gewisser Weise sich selbst überlassen wird, damit er als Grund wirke. Dieses aber ist nur eine Wesensfolge des Absoluten; denn das Walten der Liebe muß den Willen des Grundes gewähren lassen, sonst würde ja die Liebe sich selbst vernichten. Nur indem die Liebe den Grund wirken läßt, hat sie jenes, worin und woran sie ihre Allmacht offenbart – als dem Widerstrebenden. Der Hang zum Bösen als allgemeine Wirksamkeit des Bösen »kommt« demnach aus dem Absoluten.

Wir können uns das leicht an einer einfachen Folgeordnung von Sätzen vergegenwärtigen: Liebe ist die ursprüngliche Eini-gung solcher, deren jedes für sich sein könnte und es doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere. Also: aus Liebe Wir-kenlassen des Grundes; dieses Wirken aber ist Anziehen des Grundes und so Erregung der Eigensucht im Geschaffenen und damit Erweckung des Hanges zum Bösen. Also: Die Liebe (Gott) ist die Ursache des Bösen!

Doch das ist ein sehr voreiliger Schluß, voreilig, weil er – einer hartnäckigen Denkgewöhnung nachgebend – das Eigen-tümliche der hier waltenden Seinszusammenhänge sogleich aus dem Blick verliert und mit den Sätzen wie mit Rechenmarken verfährt. Wir müssen sehen:

Der Grund erregt nicht das Böse selbst; er erregt auch nicht zum Bösen, sondern er erregt nur das mögliche Prinzip zum

Bösen. Das Prinzip ist die freie Beweglichkeit von Grund und Existenz gegeneinander, die Möglichkeit ihres Auseinandertretens und darin die Möglichkeit der Aufspreizung des Eigenwillens zum Herrwerden über den Gemeinwillen. Der Hang zum Bösen, d. h. zur Verkehrung der Eigensucht, gründet in der Wirksamkeit des anziehenden Grundes. Dieser wird – im Unterschied zu aller »Natur« – im Menschen um so mächtiger, die Flucht in die Eigensucht um so drängender, als diese Sucht dasjenige ist, wodurch sich der Wille des Grundes, der ins Dunkle strebt, aus der Helle des göttlichen Lichtblicks entfernen will; in diesem Blick aber erblickte Gott den Menschen, hob blickend sein Wesen ins Licht. Dieser Blick jedoch ist als das lauterste Wesen alles Willens für jeden besonderen Willen ein verzehrendes Feuer. Der gesonderte Eigenwille des Menschen ist durch dieses Feuer, in dem er selbst erblickt wird, bedroht; es droht, allen Eigenwillen und jedes Selbstsein auszubrennen. Die Angst um sein Selbst, die im Grunde des Seyns wesende »Lebensangst« treibt ihn, aus der Mitte herauszutreten, d. h. die Besonderung fest zu halten und zu betreiben und damit dem Hang nachzuhängen.

Die Lebensangst ist eine metaphysische Notwendigkeit und hat nichts zu tun mit den kleinen Nöten der Verschüchterung und Zaghaftigkeit des Einzelnen. Die Lebensangst ist Voraussetzung menschlicher Größe; weil diese keine absolute ist, braucht sie Voraussetzungen. Was wäre ein Held, der nicht in sich gerade die tiefste Lebensangst sich entfalten lassen könnte? Entweder nur reiner Komödiant oder ein blinder Kraftmeier und Rohling. Die Daseinsangst ist nicht das Böse selbst, auch nicht die Ankündigung des Bösen, sondern die Bezeugung, daß der Mensch dieser Wirksamkeit des Bösen ausgesetzt ist, und zwar wesentlich.

Der Hang zum Bösen ist aber kein Zwang, sondern von eigener Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit verhindert es nicht, sondern fordert es gerade, daß die wirkliche Verwirklichung des Bösen, d. h. die im Willen ergriffene Verkehrung der Einheit

der Prinzipien immer die freie Tat des Menschen ist – in der Vereinzelung seiner jeweiligen Entschiedenheit.

§ 23. *III. Der Vorgang der Vereinzelung des wirklichen Bösen (382-389)*

Schon bei der ersten Aufzählung der einzelnen Abschnitte und ihrer Überschriften wurde vermerkt, daß diese Überschriften nur von außen her die Inhalte der Abschnitte anzeigen, dagegen nichts vermitteln können von der Denkbewegung, in der allein der »Inhalt« wahrhaft enthalten und ein Inhalt ist.

Der vorige Abschnitt zeigt mit Bezug auf den ersten, daß die Möglichkeit des Bösen, sein Möglichsein, kein nur formales Möglichsein ist im Sinne jenes Möglichen, das wir lediglich verneinend und leer kennzeichnen, indem wir sagen und meinen: etwas »ist« möglich. Das soll heißen: Es enthält keinen Widerspruch, es steht ganz allgemein nichts im Wege. Möglich ist ein goldener Berg; aber dieses Mögliche hat kein eigentliches Möglichsein in dem Sinne, daß es sich selbst in die Ermöglichung des Möglichen vor-neigt und so schon auf dem Wege der Verwirklichung ist. Wo das Böse möglich ist, da ist es auch schon wirksam in dem Sinne eines durchgängigen Anziehens des Grundes in allem Seienden. Entsprechend ist die eigentliche Verwirklichung des Bösen nicht das Heraushalten dieses Wirklichen aus einer bloßen Denkbarekeit, sondern ist Entscheidung innerhalb der schon wesenden Wirksamkeit.

Die Freiheit ist das Vermögen zum Guten und zum Bösen; Freisein im Sinne des wirklich Freiseins schließt in sich, daß das Vermögen ein Mögen geworden ist, ein Mögen in dem Sinne, daß es nur das Gutsein oder die Bosheit mag, für das eine und damit gegen das andere sich entschieden hat. (Mögen als Neigung; Mögen als Entschiedenensein für . . ., nichts darüber kommen lassen.)

Es liegt im Wesen der Sache, daß gerade da, wo die eigentliche Wirklichkeit des Bösen, d. h. das jeweilige Entschiedenensein

im Wollen der Verkehrung, daß da nicht etwa nur »eine Seite« der Freiheit zum Vor-schein kommt, sondern die Freiheit in ihrem vollen Wesen. Lesen wir die Überschrift zum III. Abschnitt nur im Wortlaut »Der Vorgang der Vereinzelung des wirklichen Bösen«, dann scheint es, es sei lediglich vom Bösen die Rede; verstehen wir sie im Zusammenhang und aus der Richtung der ganzen Denkbewegung, dann erkennen wir: Es muß jetzt gerade das volle Wesen der menschlichen Freiheit in seiner ganzen Schärfe ins Blickfeld rücken. Die Betrachtung muß jetzt, unbeschadet der leitenden Ausrichtung auf das Böse, höher genommen werden, sie betrifft die Entscheidung für Böses und Gutes als Entscheidung. Damit aber biegt die Untersuchung wieder ein in die früher nicht weiter verfolgte Erörterung des formellen Freiheitsbegriffes im Sinne der Selbstbestimmung. Genauer zu reden: Jene frühere Betrachtung des formellen Freiheitsbegriffes – und das bedeutet: die ganze Fragestellung des Idealismus bezüglich der Freiheit – wird jetzt in den Zusammenhang der Frage nach der wirklichen Freiheit des Menschen gerückt. Es gilt jetzt, das rechte Gefühl zu bekommen für die Tatsächlichkeit der Tatsache der menschlichen Freiheit, wovon im Beginn der Abhandlung andeutungsweise die Rede war.

So wird die Übergangsstelle von dem, was wir als Abschnitt II ausgrenzten, zum III. Abschnitt in ihrer Absicht deutlich.

»Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses und Gutes vorgehe, dies ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.« (382)

Wir können auf zwei Wegen zum Verständnis des Wesentlichen des III. Abschnitts vordringen:

1. auf dem Wege einer ursprünglicheren Fassung des bisherigen idealistischen Freiheitsbegriffes auf Grund des bis jetzt in der Abhandlung Gewonnenen,
2. durch die Kennzeichnung des Bestimmungsgrundes für das Heraustreten *aus* der Unentschiedenheit in die Entscheidung und Entschiedenheit.

Aber beide Wege fallen zusammen. Denn nach dem idealistischen Begriff ist die Freiheit Selbstbestimmung aus dem eigenen Wesensgesetz; das Wesen des Menschen aber ist, geschaffener Geist zu sein, d. h. dasjenige, was Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte und d. h. sich selbst im Grunde erblickte. Der Mensch »ist« dieser Lichtblick, aber so, daß – gemäß der Herkunft aus dem schaffenden Geschaffenen – im Menschen der selbstische Grund und die Existenz zertrennlich sind. Ihre Einheit muß daher je in jedem wirklichen Menschen als diesem in der Entschiedenheit einer bestimmten Einigung sein, und zwar in jener Einheit, die das Wesen gerade dieses Menschen ausmacht. Dieses Wesen aber muß, gemäß der Wesensherkunft des Menschen aus dem Lebensblick des göttlichen Grundes, von Ewigkeit her bestimmt sein, und zwar, da es Wesen des Menschen ist als eines je einzelnen, in der ewigen Bestimmtheit seiner selbst zu sich selbst. Das Eigenwesen jedes Menschen ist jedesmal seine eigene ewige Tat. Daher jenes unheimliche und zugleich freundliche Gefühl, daß wir der, der wir sind, immer schon gewesen sind, daß wir nichts sind als die Enthüllung längst entschiedener Dinge.

Zu demselben Ergebnis führt die Überlegung der Frage, welcher bestimmende Grund die Unentschiedenheit breche als eine Unentschiedenheit eines Vermögens. Nimmt man freilich die Unentschiedenheit rein negativ, wonach überhaupt keine Möglichkeiten vorgebahnt und in der Neigung einer Bahn ausgerichtet sind, und versteht man die Selbstbestimmung gleichfalls nur negativ, wonach überhaupt kein bestimmender Grund, sondern reine Willkür sein soll, dann zerfällt das Wesen der Freiheit in eine leere Zufälligkeit. Der Wille bleibt ohne Wohn

und Woher, es ist überhaupt kein Wille mehr, und es ist einer der größten Irrtümer innerhalb der Freiheitsfrage, den Willen im Sinne dieser leeren Indifferenz gefaßt zu haben. Versteht man andererseits den Bestimmungsgrund für die Entscheidung als eine Ursache, die selbst wieder die Wirkung einer ihr vorangehenden sein muß, dann wird die Entscheidung in einen rein mechanischen Wirkungszusammenhang eingespannt und verliert den Charakter der Entscheidung. Die reine Willkür gibt für die Entscheidung keinen Bestimmungsgrund und der mechanische Zwang gibt keinen Bestimmungsgrund für das, wofür er ein solcher sein soll, für die Entscheidung.

Die Entscheidung aber muß bestimmt sein, also notwendig; aber sie kann nicht notwendig sein im Sinne einer zwanghaft verketteten Reihe fortlaufender Ursache-Wirkungsverhältnisse.

Welche Notwendigkeit ist dann in der Entscheidung der Freiheit bestimmend? Schon in der Frage liegt eine wesentliche Einsicht, auf die wir jetzt geführt werden: daß zur Freiheit selbst jedenfalls die Notwendigkeit gehört, daß Freiheit selbst Notwendigkeit *ist*. Aber Notwendigkeit welcher Art?

Notwendigkeit zählt man, ebenso wie Möglichkeit und Wirklichkeit, zu den Modalitäten des Seyns. Wir sahen, daß die Art der Modalität, also hier die Art des Notwendigseins, sich bestimmt aus der jeweiligen Grundart und Stufe des betreffenden Seienden. Jetzt handelt es sich um den Menschen und die Art seines Seyns in seinem Freisein. Freiheit aber ist Vermögen zum Guten und zum Bösen. Zum Vermögen gehört die Eingewiesenheit in den Bereich von vorgezeichneten Hangrichtungen. Die Freiheit ist nun aber nicht irgendein Vermögen unter anderen, sondern sie ist das Vermögen aller möglichen Vermögen. In ihr ist erstwesentlich, was ohnehin jedes Vermögen kennzeichnet. Dazu gehört, daß das Vermögen zu . . . über sich selbst hinweggreift, sich selbst sich vorauswirft in das und als das, was es jeweils vermag. Die Freiheit als Vermögen der Vermögen vermag nur, indem sie ihre Entscheidung im voraus als diese Entschiedenheit in Stellung bringt, damit aus ihr aller

Vollzug genötigt wird. Eigentliche Freiheit im Sinne der ursprünglichsten Selbstbestimmung ist nur dort, wo eine Wahl nicht mehr möglich und nicht mehr nötig ist. Wer erst noch wählt und wählen will, weiß noch nicht eigentlich, was er will; er will noch gar nicht ursprünglich. Wer entschieden ist, weiß es schon. Die Entscheidung zur Entschiedenheit und das Sichwissen in der Klarheit des eigensten Wissens ist eines und dasselbe. Diese Entschiedenheit, die keiner Wahl mehr bedarf, weil sie im wesentlichen Wissen gründet, ist weit entfernt von allem Fanatismus, ja sein gerades Gegenteil. Denn Fanatismus ist Schwärmerei, eingespannt in vorgegebene Zwecke.

Die Notwendigkeit, durch die, besser: als die das Freisein sich bestimmt, ist die des eigenen Wesens. Die Bestimmung des eigenen Wesens aber, d. h. das ursprünglichste Freie in der Freiheit, ist jenes Über-sich-hinweggreifen als Sich-selbst-ergreifen, das aus dem anfänglichen Wesen des Menschseins herkommt. Das Künftigste aller Entschiedenheit des menschlichen Wesens in seiner Einzelheit ist das Vergangenste. Wenn der Mensch frei ist und wenn Freiheit als Vermögen zum Guten und zum Bösen das Wesen des Menschseins ausmacht, dann kann der einzelne Mensch nur frei sein, wenn er sich selbst anfänglich zur Notwendigkeit seines Wesens entschieden hat. Diese Entscheidung ist nicht irgendwann, zu einem Zeitpunkt der Zeitreihe gefallen, sondern sie fällt als Entscheidung zur Zeitlichkeit. Wo daher die Zeitlichkeit eigentlich west, im Augenblick, wo Gewesenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen, wo dem Menschen sein volles Wesen als dieses seines aufblitzt, da erfährt der Mensch, daß er der, der er ist, immer schon gewesen sein muß, als der, der sich zu diesem bestimmt hat. Wird dieses eigenste Sosein wirklich im Sinne des Menschseins erfahren und nicht als so und so Vorhandensein mißdeutet, dann liegt in dieser Grunderfahrung des eigensten Wesens nichts von einem Gezwungensein; einfach deshalb nicht, weil ein Zwang darin nicht liegen kann, sondern die Notwendigkeit hier die Freiheit ist und die Freiheit die Notwendigkeit.

An diesen tiefsten Punkt der höchsten Weite des Sichselbstwissens in der Entschiedenheit des eigensten Wesens, an diesen Punkt gelangen nur wenige und diese selten. Und wenn, dann nur, so »oft« dieser Augenblick des innersten Wesensblickes eben Augenblick, schärfste Geschichtlichkeit ist. Das will sagen: Die Entschiedenheit rafft das eigene Wesen nicht auf einen leeren Punkt der bloßen Ichbegriffung zusammen, sondern die Entschiedenheit des eigenen Wesens ist nur, was sie ist, als Entschlossenheit. Damit meinen wir das Innestehen im Offenen der Wahrheit der Geschichte, die Inständigkeit, die, vor aller Berechnung und allem Rechnen unerreichbar, das vollzieht, was sie vollziehen muß.

Nur diese Augenblicke sind mögliche Maßstäbe für die Bestimmung des Wesens des Menschen, aber niemals eine irgendwoher zusammengerechnete Vorstellung von einem Normalmenschen, in der sich jedermann ohne weiteres – dies »ohne weiteres« ganz scharf und wörtlich genommen – befriedigt wiedererkennt. Im Augenblick der maßgebenden Grunderfahrung des Menschenwesens sind wir aber – wie in keiner anderen Selbsterfassung – geschützt vor der Eitelkeit der Selbstüberschätzung und der Verlogenheit einer Selbsttherabsetzung; denn in jener Entschiedenheit zum eigensten Wesen wird erfahren, daß keiner die Höhe seines Guten erreicht, sowenig wie den Abgrund seines Bösen (VII, 433), daß er aber in dieses Zwischen gesetzt ist, um diesem seine Wahrheit abzuringen, die in sich notwendig, aber gerade deshalb geschichtlich ist. Sie steht jenseits der Unterscheidung einer Wahrheit für alle und einer Wahrheit für »Besondere«. Eine errungene Wahrheit allein ist Wahrheit; denn sie ringt das Seiende heraus in das Offene, richtet dieses ein, damit die Bindung des Seienden ins Spiel komme.

Das Bestimmende für die Freiheit des Menschen ist die Notwendigkeit seines je eigenen Wesens. Diese Notwendigkeit selbst ist die Freiheit seiner eigenen Tat. Freiheit ist Notwendigkeit. Notwendigkeit ist Freiheit. Diese beiden Sätze stehen,

recht verstanden, nicht in dem formalen Wechselverhältnis einer leeren Umkehrung; sondern es ist darin ein Fortgang, der in sich zurückläuft, aber dabei nie auf dasselbe zurückkommt, sondern den Ausgang in ein tieferes Verstehen zurücknimmt.

Und jetzt, nachdem die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit und die wirkliche Freiheit gekennzeichnet sind, können wir erst die zu Beginn vorgegebene Wesensumgrenzung einigermaßen fassen. Die menschliche Freiheit – hieß es – ist das Vermögen des Guten *und* des Bösen. Vielleicht haben wir bisher gar nicht recht beachtet, daß Schelling sagt: zum Guten und zum Bösen; oder wir haben es höchstens insoweit beachtet, daß wir im Stillen an dieser Fassung einen Anstoß nahmen als einer unscharfen. Denn es müßte doch, streng genommen, heißen: zum Guten *oder* Bösen. Nein; solange wir dies meinen, haben wir die vorgegebene Wesensauslegung der menschlichen Freiheit noch nicht gefaßt. Denn die Freiheit als wirkliches Vermögen, d. i. entschiedenes Mögen des Guten ist in sich zugleich auch das Setzen des Bösen. Denn, was wäre ein Gutes, das nicht das Böse gesetzt und übernommen hätte, um es in die Überwindung und Bändigung zu bringen? Was wäre ein Böses, das nicht in sich die ganze Schärfe eines Widersachers des Guten entwickelte?

Menschliches Freisein ist nicht die Entschiedenheit zum Guten oder zum Bösen, sondern die Entschiedenheit zum Guten und zum Bösen oder die Entschiedenheit zum Bösen und zum Guten. Nur dieses Freisein bringt je den Menschen in den Grund seines Daseins, so zwar, daß es ihn zugleich heraustreten läßt in die Einheit des in ihm ergriffenen Willens zum Wesen und Unwesen. Dieser ergriffene Wille ist Geist und als solcher Geist Geschichte.

Jetzt erst, aus solchem Verständnis der »Definition« haben wir den rechten Augenpunkt, um die Tatsächlichkeit der Tatsache der Freiheit zu fassen, und d. h. zugleich, recht anzueignen, was der nächste Abschnitt (IV) vorbringt.

§ 24. IV. *Die Gestalt des im Menschen erscheinenden Bösen.*
Der Wechselbezug zwischen Gut und Böse
(389-394)

Nach all dem jetzt Gesagten muß ein Doppeltes deutlich werden:

1. Die Gestalt des Bösen ist in sich die Gestalt des Bösen und des Guten und umgekehrt; die scheinbar einseitige Ausrichtung auf die Kennzeichnung des Bösen sieht sich von selbst in die Wesensbezüglichkeit des Bösen zum Guten versetzt. Demzufolge wird die Darstellung des erscheinenden Bösen zugleich die Darstellung des erscheinenden Guten.

2. Die Einheit beider, das »und«, bedeutet keine sittliche, moralische, als sei das jeweils andere nur das Gesollte und Nicht-gesollte, sondern: erscheinend, heraustretend ins Seiende als Seiendes ist das Böse im Menschsein zugleich ein Erscheinen des Guten und umgekehrt.

Diese zwei Hauptpunkte des IV. Abschnitts seien in aller Kürze näher erläutert.

Zu 1. Als Wirkliches ist das Böse eine Entschiedenheit der Freiheit, und zwar das Entschiedensein zu jener Einheit von Grund und Existenz, in der der selbstische Grund, die Eigensucht, sich an die Stelle des Allwillens setzt. Die Entschiedenheit zur Herrschaft einer solchen Verkehrung muß aber – wie alles Herrschenwollen – jederzeit sich übersteigen, um sich in der Herrschaft zu erhalten. Im Bösessein ist so der Hunger der Selbstsucht, der in der Gier, alles zu sein, immer mehr alle Bande löst und ins Nichtigte zerfällt. Eine solche Herrschaft der Bosheit ist nichts Negatives, kein Unvermögen und bloßes Fehlgehen; daher erweckt sie auch nicht nur die Stimmung des bloßen Mißfallens und des Bedauerns, sondern kraft ihrer freilich verkehrten Größe erfüllt sie mit Schrecken. Nur Geistiges ist schrecklich. Aber noch ruht auch in dieser Selbstsucht als einer Verkehrung das darin Verkehrte: die Sehnsucht, sofern sie im Einklang mit der Existenz geblieben; sie ist in einer fernen Erinnerung da

und damit das Absolute selbst in seiner ursprünglichen Einheit, das Gute als es selbst. Und sogar in der Schrecklichkeit des Bösen geschieht noch eine wesentliche Offenbarung des Absoluten; denn die Selbstsucht der Bosheit gibt in ihrer Sucht des Sichselbstverzehrens einen Widerschein jenes anfänglichen Grundes in Gott, vor aller Existenz. Wie dieser Grund nämlich sein will, ganz in sich zurückstrebend für sich, dieses ist, nach Schelling, das Schreckliche in Gott.

Entsprechend zeigt nun die Gestalt des Guten als Weise der Entschiedenheit zugleich die Erscheinung des Bösen, und zwar am meisten gerade dort, wo die Entschiedenheit zum Guten in ihrer Entscheidung so weit ausgreift, daß sie sich aus dem Absoluten selbst zu diesem als solchem entscheidet. Diese höchsten Formen der Entscheidung sind der Enthusiasmus, der Heroismus und der Glaube. Ihre Formen sind mannigfaltig und können hier nicht dargestellt werden. Immer aber ist wesentlich in jeder Form eigentlicher Entscheidung das zugrundeliegende und sie durchstrahlende Wissen. Im Heroismus z. B. bleibt kennzeichnend: das klarste Wissen von der Einzigkeit des übernommenen Daseins; die längste Entschlossenheit, die Bahn dieses Daseins über ihren Scheitelpunkt zu bringen; die Sicherheit, die gegen die eigene Größe unempfindlich bleibt, und zuletzt und zuerst das Schweigenkönnen; nie jenes sagen, was der Wille eigentlich weiß und will.

Aber all dieses nicht als ein ungezwungener, sich selbst nur ausfaltender und erfüllender Drang, sondern in der Schärfe des Wissens vom Widerstrebenden, der Zwietracht und Eigen sucht, des Herabzerrenden und alles Umdrehenden, aus dem Wissen um die wesenhafte Anwesenheit der Bosheit. Je größer die Gestalten des Guten und des Bösen, um so näher und bedrängender darin die Gegengestalt des Bösen und des Guten.

Aus diesem kurzen Hinweis auf die Mit-anwesenheit des Bösen im Guten und des Guten im Bösen ersehen wir jetzt deutlicher die Wahrheit des in der Einleitung gelegentlich der Er-

örterung des Identitätsbegriffes besprochenen dialektischen Satzes: Das Gute »ist« das Böse; er läßt sich auch umkehren: Das Böse »ist« das Gute, macht mit das Gutsein als Entschiedenheit aus.

Zu 2. Wir entnehmen aus diesem Wechselbezug zwischen Gut und Böse zugleich eine Hinweisung darauf, wie das »und« zwischen beiden, ihre Einheit und die Wirklichkeit dieser Einheit, vorgestellt werden muß. Jedenfalls nicht als »Sittlichkeit«; denn hier ist das Gute das Gesollte und das Böse das Nichtseinsollende; hier im Sittlichen sind Gut und Böse Zielmarken eines Strebens und Widerstrebens. Durch diese Strebensrichtungen werden sie auseinander gehalten, und nur dieses Auseinander und Wegvoneinander bleibt im Blick. So wird gerade in der moralischen Auslegung vergessen, daß Gut und Böse ja nicht auseinanderstreben könnten, wenn sie in sich nicht die Gegenstrebigen wären, und daß sie niemals gegenstrebig sein könnten, wenn sie nicht wechselweise ineinander stießen und im Grunde zusammen wären, wie sie es sind.

Gut und Böse sind die in der Einheit Geschiedenen kraft der Einheit der höchsten Entschiedenheit; in dieser findet sich kein Nur-Streben und kein Erst-Wählen. Sie ist jenes Wissen, das seiner eigenen Wesensnotwendigkeit gewiß ist und als solches im Handeln steht. Dieses Gewißsein ist die metaphysisch, nicht moralisch zu verstehende Gewissenhaftigkeit, die aus der Gegenwart des Gottes handelt, aber zugleich ganz und gar nicht so tut, als ob es die Teufelei, den Gegengott der Bosheit nicht gäbe.

Umgekehrt ist auch die verkehrte Einheit als Bosheit die sich verzehrende Entschiedenheit eines Wissens, nicht eine bloße Gewissenlosigkeit. Gewissenlosigkeit ist lediglich gemein, aber nicht böse; Bosheit ist umgekehrte Gewissenhaftigkeit, die aus der einzigen Gegenwart des eigensüchtigen Grundes handelt, in der jede Rührung und Nachsicht ausgebrannt ist; wir sprechen von einer ausgekochten Bosheit. Sie ist so wissend, daß gerade sie es niemals sich einfallen läßt, den Gott nur für ein

Ammenmärchen zu halten, sondern sie weiß zuinnerst, daß ihm aller Angriff unausgesetzt gilt.

Mit diesem IV. Abschnitt kommt die unmittelbare Wesensdarstellung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen zum Abschluß. Immer deutlicher zeigte sich: Sie ist keine Sonderbehandlung des Bösen als einer für sich ab-trennbaren Eigenschaft; die Frage nach dem Bösen ist vielmehr die in die innerste Mitte zielende Wesensdarstellung der menschlichen Freiheit selbst. Und zuletzt ergab sich noch eine entscheidende Einsicht: Diese Freiheit ist in jeder ihrer Grundgestalten wesentlich ein Wissen, jenes Wissen, das das eigentlich Wollende im Willen ist.

Die Frage nach der menschlichen Freiheit ist aber – so hörten wir in der Einleitung – die Frage nach dem System, nach dem Gefüge des Seienden im Ganzen. Der Gang der Abhandlung muß also jetzt, nachdem das Wesen der Freiheit nach den wesentlichen Hinsichten geklärt ist, die Richtung auf die Systemfrage einschlagen.

Was wir als die drei noch folgenden Abschnitte ausgrenzten, weist dahin. Freilich wird gemäß der Grundabsicht der Abhandlung, die menschliche Freiheit als einen Mittelpunkt des Systems sichtbar zu machen, das System selbst und die Systemfrage nur in den weitesten und ersten Umrissen gezeichnet. Und zwar geschieht das zunächst auf dem Wege einer Fortführung des eben abgeschlossenen Gedankengangs. Erst Abschnitt VI und VII handeln eigens vom System. Abschnitt V bildet den Übergang.

§ 25. V. Die Rechtfertigung der Gottheit des Gottes angesichts des Bösen (394-398)

Die Überschrift deutet schon an, daß jetzt das Böse in Beziehung auf das Absolute betrachtet wird und so die Blickstellung auf das Ganze zielt. Aber geschah dieses nicht auch schon

in den vorigen Abschnitten? War nicht dies ihre wesentliche Absicht, zu zeigen, wie der Grund in Gott, die anfängliche schaffende Natur, jene Wirksamkeit des Bösen begründet, die durchgängig den ganzen Bereich des Seienden, die geschaffene Natur und das Reich der Geschichte, durchherrscht und schließlich das Prinzip zum Bösen bestimmt? In der Tat. Und nur weil Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen als einer Entschiedenheit des menschlichen Freiseins metaphysisch ins Absolute reichen und das Ganze des Seienden für sich in Anspruch nehmen, nur deshalb kann überhaupt die menschliche Freiheit auf den Grundcharakter eines Mittelpunktes des Systems einen begründeten Anspruch erheben. Aus dem Gesagten folgt auch, daß in den nächsten Abschnitten, was die Frage der Freiheit betrifft, keine wesentliche Bereicherung zu erwarten ist, daß andererseits der Inhalt dieser Abschnitte in der Hauptsache als Wesensfolgerungen des Voraufgegangenen leichter zugänglich ist. Es liegt nicht allein an der wachsenden Vertrautheit mit der Abhandlung, daß uns die folgenden Abschnitte weniger befremden; sie sind auch im Stil viel lockerer gehalten, und sie bewegen sich in der Tonart wieder auf die Einleitung zu. Freilich wäre es eine Täuschung, wollten wir meinen, die verhandelten Fragen des Systems seien weniger voraussetzungsreich als die nach der Freiheit. Dennoch müssen wir feststellen, daß Schellings anfängliche Wucht und Schärfe des metaphysischen Fragens auf den Schluß zu abklingt.

Der Inhalt des V. Abschnittes betrifft die Frage, wie Gott als der Absolute angesichts des Bösen zu rechtfertigen sei. Wie ist es möglich, daß er, wenn er der Grund des Bösen ist, noch Gott bleiben und sein kann? Diese Frage ist in der Geschichte des Denkens die eigentliche und einzige metaphysische Frage bezüglich des Bösen. Diese Frage ist gleichsam die übliche Pakung, in der das »Problem des Bösen« herumgereicht wird. Für Schelling gilt sie nur als ein Zwischenspiel. Und dies deshalb, weil einerseits das Böse nicht einfach nur eine Tatsache für sich ist, sondern zum Guten gehört, weil andererseits das Absolute

weder bestimmend wirkt in der Weise einer mechanischen Ursache, noch in seinem Wesen bloßer Verstand und verständiger Wille ist.

Die Antwort auf die Frage der Rechtfertigung des Absoluten angesichts des Bösen ist im vorigen schon gegeben. Gesagtes braucht nur wiederholt zu werden. Die Frage ist eigentlich keine Frage mehr, weil die Ausgangsstellung der überlieferten Frage aufgegeben und alles auf eine ursprünglichere Auslegung des Seyns gegründet ist.

Die Schöpfung und damit alles Geschaffene ist die freie Tat Gottes. Also ist Gott der Urheber des Bösen. Wenn aber nicht, warum hat er dann das Bösessein der Kreatur nicht verhindert? Wenn das Absolute frei ist und sonach offenbar in absolutem Sinne frei ist, muß es doch unendliche Möglichkeiten seiner Wahl haben, darunter auch die, das Böse überhaupt nicht sein zu lassen. Schelling weist diese hergebrachte und geläufige Überlegung nach zwei Hinsichten zurück. Er zeigt: 1. Gott hat nicht unendliche Möglichkeiten der Wahl und kann solche nicht haben; 2. Gott kann das Böse nicht nichtsein lassen.

Zu 1. Nur ein endliches Wesen, das also das Seiende im Ganzen nicht unmittelbar und in jeder Hinsicht zumal erkennt und durchherrscht, nur für ein solches Wesen gibt es Mögliches, und das Mögliche ist deshalb immer ein beziehungsweises, aus einer bestimmten Wirklichkeit her und für diese entwerfend. Schelling streift hier eine wesentliche Frage der Metaphysik; wir können sie verdeutlichen als die Frage nach dem inneren Wesensverhältnis von Möglichkeit und Endlichkeit. Den Bereich des Möglichen und Wirklichen gibt es nur im Endlichen; und wenn die Unterscheidbarkeit von Möglichkeit und Wirklichkeit zum Wesen des Seyns gehört, dann ist das Seyn überhaupt im Wesen endlich.

Wählen heißt auf Möglichkeiten sich beziehen und dabei die eine der anderen vorziehen. Wählen können bedeutet daher endlich sein müssen. Eine solche Bestimmung läßt sich mit dem Absoluten nicht vereinbaren. Die Vollkommenheit des Abso-

luten besteht im Gegenteil darin, nur eines wollen zu können, und diese Eine ist die Notwendigkeit seines eigensten Wesens. Und dieses Wesen ist die Liebe. Damit ist auch der zweite Satz schon begründet. Der erste Satz wendet sich grundsätzlich gegen die gesamte Metaphysik von Leibniz.

Zu 2. Gott kann das Böse nicht nichtsein lassen; er muß das Böse zulassen. Aber diese Zulassung ist keine unmittelbare, sondern eine mittelbare, derart, daß in dieser Vermittlung erst der Urheber des Bösen wird. Gott läßt den gegenstrebigem Willen des Grundes wirken, damit jenes sei, was die Liebe einige und sich zur Verherrlichung des Absoluten unterordne. Der Wille der Liebe steht über dem Willen des Grundes, und dieses Überwiegen, die ewige Entschiedenheit dazu, also die Liebe zu sich selbst als Wesen des Seyns überhaupt; diese Entschiedenheit ist der innerste Kern der absoluten Freiheit. Auf dem Grunde dieser absoluten Freiheit ist das Böse metaphysisch notwendig. Das Böse könnte daher nur unter einer metaphysischen Bedingung nicht sein, wenn nämlich das Absolute selbst nicht sein müßte. Es muß aber sein, sofern überhaupt Seiendes ist. Damit reichen wir schon in den wesentlichen Gedanken des VI. Abschnitts hinüber.

§ 26. *VI. Das Böse im Ganzen des Systems*
(399-406)

Sofern überhaupt Seiendes ist, muß ein Schaffen sein. Schaffen ist aus sich heraustretendes sich Darstellen im Grunde. Schaffen setzt den Willen zur Selbstoffenbarung (Existenz) voraus und zugleich jenes, worin es sich als in seinem anderen darstellt; dieses andere ist der Grund, die Basis. Das Wirkenlassen des Grundes ist notwendig, damit ein Schaffendes Geschaffenes sein könne. Das Absolute freilich macht den von seinem Selbst unabhängigen Grund zu sich selbst. Das Geschaffene dagegen bekommt den Grund nie in seine volle Gewalt; es bricht sich

an ihm und bleibt von ihm ausgeschlossen und so von seiner Schwere überlastet. Daher der »Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens«. (399) Daher sind alle Schaffenden, Schöpferischen, die Dichter, Denker und Staatengründer, nach einem Wort des Aristoteles »Melancholiker«. Was aus dem bloßen Grunde kommt, kommt nicht von Gott. Das Böse aber ist die Aufspreizung der Sucht des Grundes, als der Grund nicht eine Bedingung, sondern das einzig Bedingende zu sein. Weil das Böse aus dem Grunde kommt, der Grund aber zum Wesen des Seienden gehört, ist mit dem Seyn des Seienden das Böse im Prinzip gesetzt. Wo das Ganze des Seienden in das Gefüge des Seyns entworfen, wo das System gedacht wird, ist das Böse ein- und mitbegriffen.

Aber was heißt hier System? System, sagten wir, sei die sich selbst wissende Einheit des Seynsgefüges. Also muß für das Ganze des Systems die Seynsfuge bestimmend werden. Wie verhält sich die Unterscheidung von Grund und Existenz des Seienden zum System? Diese Frage klingt in diesem und dem letzten Abschnitt an; sie wird aber nicht ergriffen und vor allem noch gar nicht in ihrer inneren Schwierigkeit durchschaut.

An der Stelle des Übergangs zum VI. Abschnitt steht der Satz: »In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, . . .« (399). Hier ist das System nur einem Moment der Seynsfuge, der Existenz, zugewiesen. Zugleich wird eine höhere Einheit gesetzt und mit »Leben« bezeichnet. Wir kennen die metaphysische Bedeutung dieses Titels; er bedeutet bei Schelling niemals das nur »biologische«, tierisch-pflanzliche Leben. Schellings Sprachgebrauch ist hier ein »polemischer«. Er meint gegenüber der idealistischen Fassung des Absoluten als Intelligenz eben dieses, daß der Wille des Verstandes nur ist in der Gegenwendigkeit zum Willen des Grundes. Wenn aber das System nur im Verstande ist, dann bleibt dieser, der Grund, und die Gegenwendigkeit selbst aus dem System ausgeschlossen als das andere des Systems, und

System ist, auf das Ganze des Seienden gesehen, nicht mehr das System.

Das ist die Schwierigkeit, die in den späteren Bemühungen Schellings um das Ganze der Philosophie immer schärfer heraustritt, die Schwierigkeit, an der er scheitert. Und dieses Scheitern zeigt sich darin, daß die Momente der Seynsfuge, Grund und Existenz und ihre Einheit, nicht nur immer weniger vereinbar werden, sondern sogar so weit auseinandergetrieben werden, daß Schelling in die starr gewordene Überlieferung des abendländischen Denkens zurückfällt, ohne sie schöpferisch zu verwandeln. Was aber dieses Mißlingen so bedeutsam macht, ist die Tatsache, daß Schelling damit nur Schwierigkeiten hervortreibt, die schon im Anfang der abendländischen Philosophie gesetzt und durch die Richtung, die dieses Anfangen nimmt, als von diesem aus unüberwindbar gesetzt sind. Das bedeutet für uns, daß ein zweiter Anfang durch den ersten notwendig wird, aber nur in der völligen Verwandlung des ersten Anfangs, niemals durch ein bloßes Stehenlassen desselben möglich ist.

Auf der Stufe der Freiheitsabhandlung wird es Schelling noch nicht in voller Deutlichkeit und in der ganzen Tragweite klar, daß eben die Ansetzung der Seynsfuge als Einheit von Grund und Existenz es ist, die ein Seynsgefüge als System unmöglich macht. Schelling glaubt vielmehr, die Frage des Systems, d. h. der Einheit des Seienden im Ganzen, sei gerettet, wenn nur die Einheit des eigentlich Einigenden, die des Absoluten, recht gefaßt werde. Dieser Aufgabe dient der letzte Abschnitt.

§ 27. VII. *Die höchste Einheit des Seienden im Ganzen und die menschliche Freiheit (406-416)*

Die höchste Einheit ist die des Absoluten. Da dieses aber ist als ewiges Werden, muß das Seyn dieses Werdenden so begriffen werden, daß die ursprüngliche Einheit als jene west, die alles

entspringen läßt. Diese Einheit liegt daher auch noch vor der Zweiheit von Grund und Existenz; in solcher Einheit kann noch keine Zweiheit unterscheidbar sein. Diese Einheit ist daher auch nicht mehr Einheit des Zusammengehörigen (Identität), sondern das Zusammengehörige soll ja selbst aus dieser ursprünglichen Einheit entspringen. Diese Einheit ist die »absolute Indifferenz«. Das einzige Prädikat, das ihr zugesprochen werden kann, ist die Prädikatlosigkeit. Die absolute Indifferenz ist das Nichts in dem Sinn, daß ihr gegenüber jede Seinsaussage nichts ist; aber nicht in dem Sinne, daß das Absolute das Nichtige und reine Nichtsnutzige ist. Auch hier sieht Schelling nicht die Notwendigkeit eines wesentlichen Schrittes. Wenn das Seyn in Wahrheit vom Absoluten nicht gesagt werden kann, dann liegt darin, daß das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist und daß nur das endlich Existierende das Vorrecht und den Schmerz hat, im Seyn als solchem zu stehen und das Wahre als Seiendes zu erfahren.

Gleichwohl ist nun gerade dieser letzte Abschnitt für die grundlegenden Abschnitte I-IV von Wichtigkeit. Er enthält rückweisend die Warnung, beim Wesensentwurf der Werdebewegtheit des Absoluten dieses Werden nie so zu denken, daß zunächst und zuerst nur ein Grund sei und dann die Existenz von irgendwoher hinzukomme. Vielmehr sind beide in ihrer Weise das Ganze; aber sie sind im Absoluten nicht einfachhin zugleich. Ihre Zweiheit bricht unmittelbar aus dem Weder-Noch der absoluten Indifferenz hervor. Diese ursprüngliche Zweiheit wird erst ein Gegensatz, indem der Wille der Liebe in die Entschiedenheit des absolut Überlegenen tritt und den Grund Grund sein läßt. Wenn schon überhaupt der Gegensatz nicht ursprünglich im Absoluten für sich »vorhanden« ist, dann erst recht nicht der Gegensatz von Gut und Böse, der erst wird, indem das Schaffende sich in die Eigenheit des geschaffenen Geistes heraustreibt und menschliche Freiheit sich verwirklicht.

Die menschliche Freiheit aber ist nach der Fassung des Schellingschen Freiheitsbegriffes der Mittelpunkt der Philosophie,

weil von ihr als Mitte die ganze Bewegtheit des Werdens des Geschaffenen als Werden des Schaffenden und als ewiges Werden des Absoluten einheitlich in seiner Gegenwendigkeit, in seinem Kampf sichtbar wird. Der Kampf ist nach dem alten Spruch des Heraklit das Grundgesetz und die Grundmacht des Seyns. Der größte Kampf aber ist die Liebe, weil sie den tiefsten Streit erregt, um in seiner Bewältigung sie selbst zu sein.

Das eigentliche Gewicht der Schellingschen Abhandlung, dem Gehalt und der Gestaltung nach, liegt in der Einleitung und in den ersten vier Abschnitten. Die Einleitung entwickelt die Systemfrage, die genannten Abschnitte bringen die Ausarbeitung einer Grundstellung der Philosophie. Wie weit aber Schelling auch auf neuem Wege in das Wesen der menschlichen Freiheit vordringen mag, die Kantische Grundstellung zur Frage nach der Freiheit wird nicht erschüttert, sondern nur bestätigt. Kant sagt: Die Tatsache der Freiheit ist unbegreiflich; was wir allein begreifen, ist ihre Unbegreiflichkeit. Und die Unbegreiflichkeit der Freiheit besteht darin, daß sie, sofern sie ist, dem Begreifen sich widersetzt, indem das Freisein uns in den Vollzug des Seyns versetzt, nicht in das bloße Vorstellen desselben. Der Vollzug aber ist kein blindes Abrollen eines Vorgangs, sondern ist wissendes Innestehen im Seienden im Ganzen, das es auszustehen gilt. Dieses Wissen der Freiheit wird seiner höchsten Notwendigkeit gewiß, weil es allein jene Aufnahmestellung ermöglicht, in der stehend der Mensch imstande ist, als ein Geschichtlicher einem Schicksal zu begegnen, es auf sich zu nehmen und über sich hinweg zu tragen.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

§ 28. *Zur Frage des Anthropomorphismus bei Schelling*

Die Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit handelt nur an wenigen Stellen eigens vom Menschen; nur bisweilen wird im Vorbeigehen auf ihn betonterweise Bezug genommen. Eine geschlossene Zergliederung des Menschenwesens finden wir überhaupt nicht. Vielmehr ist die Rede vom Absoluten, von der Schöpfung, von der Natur, von den Wesensmomenten des Seyns, von Pantheismus und Idealismus. Und dennoch ist in allem nur vom Menschen gehandelt, und die höchsten Bestimmungen sind aus der Entsprechung zum Menschen gewonnen. Daher verfolgte uns ständig jenes Bedenken, das man das »anthropomorphistische« nennen kann. Der Einwand, es sei in dieser Abhandlung das Absolute, das Schaffen, die Natur, ja das Seyn überhaupt nach der Gestalt des Menschen bestimmt, ist so treffend und überzeugend, daß man daraufhin diese Abhandlung als ein geistreiches, aber für eine »objektive« Erkenntnis unergiebiges, eher verführerisches Gedankenspiel auf sich beruhen läßt.

Wie steht es mit diesem Bedenken? Wir können es nicht ernst genug nehmen, da es mehr oder minder verhüllt alle solche Untersuchungen trifft. Allerdings können wir hier am Schluß nur einige Hinweise geben, die als Anregung für das selbständige Nachdenken dienen mögen.

Das Wichtigste bei aller Stellungnahme zum »anthropomorphistischen« Einwand ist, daß man das von vornherein zugibt, was er im allgemeinen ins Feld führt, es sei nach der Gestalt des Menschen alles bemessen.

Aber nach diesem Zugeständnis und in bezug auf dieses Zugeständnis beginnt erst das Fragen. Der anthropomorphistische

Einwand setzt sich selbst sogleich den schärfsten Gegeneinwänden dadurch aus, daß er sich bei seiner Feststellung begnügt. Dahinter steht die nicht weiter erörterte Überzeugung, daß ja, was der Mensch sei, im allgemeinen jedermann wisse.

Aber das Verfängliche am Anthropomorphismus ist nicht, daß er überhaupt nach der Gestalt des Menschen mißt, sondern daß er diesen Maßstab für selbstverständlich nimmt und seine nähere Bestimmung und Begründung für überflüssig hält. Dasselbe erlaubt sich aber auch der Einwand gegen den Anthropomorphismus, nur mit dem Unterschied, daß er zu diesem Maßstab ablehnend steht. Aber die entscheidende Frage stellen weder die Vollzieher des gewöhnlichen Anthropomorphismus noch seine Ablehner, die Frage nämlich: ob nicht dieser Maßstab notwendig sei und warum er das sei. Wird die Überlegung einmal so weit gebracht, dann sieht man, daß hinter dem Streitfall, ob Anthropomorphismus oder nicht, wesentliche Fragen, und zwar auf eine ganz andere Ebene gehörige, stehen.

Wir nennen einige davon:

1. Kann menschliches Denken und Erkennen überhaupt jemals anders verfahren als in einer ständigen Bezugnahme auf das menschliche Dasein?

2. Folgt daraus, daß in diesem Sinne der Mensch »Maßstab« bleibt, ohne weiteres eine Vermenschlichung alles Erkennbaren und Wißbaren?

3. Folgt nicht eher und zuvor, daß *vor* allem die Frage gestellt werden muß, wer der Mensch sei? Was soll sonst der Einwand des Anthropomorphismus?

4. Geht nicht jede Wesensbestimmung des Menschen – wie schon allein die Frage, wer er sei, zeigt – über diesen hinaus, so gewiß, wie jede Erkenntnis des Absoluten unter dieses herab fällt?

5. Folgt daraus nicht das eine zwingend, daß der Standort für die Wesensbestimmung des Menschen weder nur der Mensch ist, als welcher ihn jedermann kennt, noch auch das Nicht-

menschliche, aber auch ebenso wenig das Absolute, mit dem man sich so ohne weiteres verständigt glaubt?

6. Ist nicht der Mensch solcher Art seiend, daß er, je ursprünglicher er selbst ist, er gerade nicht nur und nicht zuerst er selbst ist?

7. Wenn denn der Mensch – als das Seiende, als welches es nicht nur es selbst ist –, wenn eben dieses Seiende zum Maßstab wird, was heißt dann Vermenschlichung? Heißt es nicht das gerade Gegenteil von dem, was der Einwand herausliest?

Wenn es aber so steht, dann werden wir uns entschließen müssen, alle große Philosophie, und Schellings Abhandlung im besonderen, mit anderen Augen zu lesen.

Auch wenn Schelling das »anthropomorphistische« Bedenken nicht in dieser grundsätzlichen Weise durchdacht und den dahinter stehenden Aufgabenbereich nicht gesehen hat, so wird doch das eine ganz deutlich:

Die Tatsache der menschlichen Freiheit hat für ihn eine eigene Tatsächlichkeit. Der Mensch ist nicht ein vorhandener Beobachtungsgegenstand, den wir dann noch mit kleinen Gefühlen des Alltags behängen, sondern der Mensch wird erfahren da im Hinblick in die Abgründe und Höhen des Seyns, im Hinblick auf das Schreckliche der Gottheit, die Lebensangst alles Geschaffenen, die Traurigkeit alles geschaffenen Schaffens, die Bosheit des Bösen und den Willen der Liebe.

Hier wird nicht Gott auf die Ebene des Menschen herabgezogen, sondern umgekehrt: Der Mensch wird in dem erfahren, was ihn über sich hinaustreibt; aus jenen Notwendigkeiten, durch die er als jener Andere festgestellt wird, was zu sein der »Normalmensch« aller Zeitalter nie wahrhaben will, weil es ihm die Störung des Daseins schlechthin bedeutet. Der Mensch – jener Andere, als welcher er der sein muß, kraft dessen der Gott allein sich überhaupt offenbaren kann, wenn er sich offenbart.

Es geht durch Schellings Abhandlung etwas von jener Grundstimmung Hölderlins, davon bei früherer Gelegenheit (WS 1934/5 u. SS 1935) gehandelt wurde.

» . . . Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muss wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
Theilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie; . . . «

Der Rhein.¹

¹ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe.* Hg. von N. v. Hellingrath. Bd. IV. Berlin ²1923, S. 176.

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Im Sommersemester 1936 hielt Martin Heidegger an der Universität Freiburg/Br. eine dreistündige Vorlesung unter dem Titel »Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit«.

Diese Vorlesung wurde zuerst 1971 im Max Niemeyer Verlag von Hildegard Feick veröffentlicht. Für die vorliegende Edition wurde der Text dieses Bandes Wort für Wort mit dem ausgearbeiteten Vorlesungsmanuskript Heideggers verglichen, ebenso mit der maschinenschriftlichen Abschrift von Fritz Heidegger. Dabei konnten Lesefehler korrigiert, einige Auslassungen ergänzt und der tatsächliche Gang der Vorlesung einschließlich der Stundenübergänge rekonstruiert werden. Es zeigte sich, daß einige Umstellungen notwendig waren, wobei zur Kontrolle die Vorlesungsmitschrift von Dr. Wilhelm Hallwachs gute Dienste leistete. Hier ist jede Vorlesungsstunde datiert, so daß Anfang und Ende der tatsächlich gehaltenen Vorlesung eindeutig ersichtlich sind.

Die Stundenübergänge selbst sind in diesem Semester noch nicht, wie in den folgenden Jahren, voll ausgearbeitete, neue Aspekte aufgreifende Interpretationsdurchgänge, sondern stark zusammenfassende, meist auf Zetteln notierte Wiederholungen oder Wiederholungstichworte. Sie konnten gut in den Text integriert werden, meist am Anfang oder Ende eines Abschnitts, gelegentlich auch als »Rückbesinnung« gekennzeichnet.

Über Schelling hat Heidegger im Sommersemester 1941 eine weitere Vorlesung gehalten. (Sie wird zusammen mit den Seminarnotizen in Band 49 der Gesamtausgabe erscheinen.) Zur Vorbereitung dieser und der beiden Schellingseminare dieses Jahres nahm sich Heidegger die Abschrift, die Fritz Heidegger vom Vorlesungsmanuskript gemacht hatte, vor und versah sie außer einigen stilistischen Präzisierungen an verschiedenen

Stellen mit Randbemerkungen. Diese zeigen akute Fragestellungen bei der neuerlichen Lektüre der Freiheitsabhandlung an und sind deshalb hier als Fußnoten mit aufgenommen worden. Zur Unterscheidung von den mit Ziffern versehenen bibliographischen Hinweisen sind die Marginalien Heideggers alphabetisch gekennzeichnet. – Der Herausgeberin der früheren Veröffentlichung hat dieses Exemplar der Abschrift offensichtlich nicht vorgelegen, auch die Mitschrift Hallwachs' nicht.

Aus der kurrentschriftlichen Fassung der stenographierten Mitschrift von W. Hallwachs wurden in einigen wenigen Fällen Überschüsse des mündlichen Vortrags in den Haupttext eingefügt. So die Hinweise auf Goethe S. 101 und Leibniz S. 277. Die ausgewählten, durchweg kurzen Übernahmen haben vornehmlich präzisierenden bzw. erläuternden Charakter.

Alle Zitate Heideggers sind nach den von ihm selbst benutzten Werkausgaben zitiert und wurden erneut überprüft.

Die detaillierte Gliederung versucht, dem Wunsch Heideggers entsprechend, den Gang der Auslegung in wesentlichen Stichworten festzuhalten und zu zeigen. Einzig die Übersicht in römischen Ziffern am Anfang des zweiten Teils stammt von Heidegger selbst und wurde so übernommen.

Im Anhang der Einzelausgabe finden sich von Hildegard Feick ausgewählte Stücke aus dem Vorbereitungsmanuskript eines Schelling-Seminars für Fortgeschrittene im 1. Halbjahr 1941. Dieses wird in erweiterter Fassung als Anhang zur Schelling-Vorlesung des 1. Trimesters 1941 in Band 49 der GA erscheinen. Die gleichfalls im Anhang der Einzelausgabe abgedruckten Auszüge aus den Seminarnotizen 1941-43 hingegen werden in den Seminarbänden der IV. Abteilung der GA zur Veröffentlichung gelangen.

Herzlich danke ich Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann für die immer bereitwillige Hilfe in Zweifelsfragen, sowie Frau Dr. Luise Michaelsen für ihre Unterstützung beim Vergleich der Mitschrift. Ebenso möchte ich Herrn Dr. Hartmut Tietjen für seine

kritischen Anmerkungen und konstruktiven Vorschläge sowie Herrn Dr. Hans-Helmuth Gander für die sorgfältige Hilfe bei der Korrektur aufrichtig danken.

Stuttgart, Sommer 1987

Ingrid Schüßler