

THOMAS FRISCH

Freiheit vom Absoluten

Collegium Metaphysicum



Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München)
Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Douglas Hedley (Cambridge)
Johannes Hübner (Halle) · Anton Friedrich Koch (Heidelberg)
Friedrike Schick (Tübingen) · Rolf Schönberger (Regensburg)
Eleonore Stump (St. Louis)



Thomas Frisch

Freiheit vom Absoluten

Schellings systematische Lösung des Freiheitsproblems

Mohr Siebeck

Thomas Frisch, geboren 1987; Studium der Philosophie, Evangelischen Theologie und Griechischen Philologie in München; 2022 Promotion; 2015–2023 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophie I der LMU München.
orcid.org/0009-0006-3745-8076

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 263894223.

ISBN 978-3-16-162809-2 / eISBN 978-3-16-162810-8

DOI 10.1628/978-3-16-162810-8

ISSN 2191-6683 / eISSN 2568-6615 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen, 2023. www.mohrsiebeck.com

© Thomas Frisch

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen aus der Minion gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2022 von der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen wurde. Sie ist das Ergebnis mehrjähriger, historischer und systematischer, Forschungen zu Schellings *Freiheitsschrift* im Umfeld der Münchener Universität und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Professor Dr. Thomas Buchheim, der die Arbeit auf vielfältige Weise angeregt, mich väterlich betreut, ermahnt und ermutigt hat. Seiner philosophischen Geistesschärfe und seinem untrüglichen Sinn für die wirklich interessanten Aspekte und Autoren verdanke ich viel. Ihm und den Herren Dr. Michael Bastian Weiß und Professor Dr. Wilhelm G. Jacobs danke ich außerdem für die Übernahme der Gutachten sowie die darin enthaltenen Anregungen.

Für mein Thema war es insbesondere förderlich, an der maßgeblichen Edition der *Freiheitsschrift* mitwirken zu dürfen. Ich danke den Herausgebern der historisch-kritischen Schelling-Ausgabe und dem Schelling-Projekt der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, besonders seinem Wissenschaftlichen Koordinator Herrn Dr. Christoph Binkelman, für diese großartige Möglichkeit und das mir entgegengebrachte Vertrauen.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) bin ich für die langjährige Förderung des Forschungsprojekts, in dessen Rahmen die Arbeit entstanden ist, zu Dank verpflichtet.

Ich danke nicht zuletzt den akademischen Weggefährtinnen und Weggefährten, die mich bereichert haben, allen voran meiner Kollegin Nora C. Wachsmann. Ihr danke ich für die überaus fruchtbare Zusammenarbeit und ihre Freundschaft, Timo Heisenberg für den philosophischen Austausch und eine kritische Lektüre.

Schließlich danke ich der Münchener Universität für die Bereitstellung der institutionellen Ressourcen in schwierigen Zeiten und dem Mohr Siebeck Verlag für die gute Zusammenarbeit, namentlich Frau Ilse König und Herrn Tobias Stähler. Den Herausgebern des *Collegium Metaphysicum* danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe.

Mein größter Dank gilt meiner Familie und besonders meiner lieben Frau Johanna Katharina. Ihr und meiner Tochter Emilia Josepha ist das Buch gewidmet.

München im September 2023

Thomas Frisch

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
1. Einleitung	1
2. Das Problem	15
2.1. Kant	15
2.1.1. Von der transzendentalen Ästhetik zur dritten Antinomie . . .	18
2.1.2. „Eine Schwierigkeit, die ... der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht“. Das Problem in der „Kritischen Beleuchtung“	25
2.1.3. Ein „Widerspruch“ zwischen theoretischer und praktischer Vernunft? Das Problem in der <i>Religionsschrift</i>	38
2.1.4. Versuch einer Synthese in der <i>Metaphysik der Sitten</i>	42
2.1.5. Wie könnte Kant es sich gedacht haben?	44
2.2. Schelling und Leibniz	46
2.2.1. Die Exposition des Problems in der <i>Freiheitsschrift</i>	46
2.2.2. Ein Leibniz'sches Konsequenzargument	51
2.2.3. Wie hat Leibniz es sich gedacht?	55
2.3. Probleme des identitätsphilosophischen Freiheitsbegriffs	60
3. Hermeneutische Vorüberlegungen	69
4. Schellings systematische Begründung menschlicher Freiheit I: Der konzeptuelle Rahmen	81
4.1. Der methodisch-systematische Rahmen	81
4.1.1. Die Anregung Schlegels	81
4.1.2. Dialektik der Systembegriffe	86
4.1.3. Der „einzig rechte Dualismus“ und eine „sehr reelle Unterscheidung“	91
4.1.4. Verstand und Vernunft	92

4.2. Der kausal-metaphysische Rahmen	96
4.2.1. Drei Systeme der Willensbestimmung	96
4.2.2. Die Freiheit des Systemprinzips	101
4.2.3. Maximal- und Minimalbegriff der göttlichen Freiheit	104
4.2.4. Hypothetische und absolute Notwendigkeit	109
5. Schellings systematische Begründung menschlicher Freiheit II: Die Analyse des formellen Begriffs der Freiheit	113
5.1. Schelling und das Mind-Argument	115
5.2. Schelling und das Konsequenzargument	119
5.3. Konsequenzargument und intelligible Tat	124
5.4. Intelligible Tat versus empiristischer Mysterizismus	129
5.5. Die begriffliche Möglichkeit von Selbstbestimmung. Schelling und das <i>Basic Argument</i>	131
5.6. Die Frage nach der Kriteriologie stark verstandener Freiheit und das Maximalisierungsprinzip	141
5.7. ‚Kein Sein, wenn es gleich kein Erkennen ist‘. Wille als ‚Grund und Basis aller Wesenheit‘	145
5.8. ‚Frei und selbst ewiger Anfang‘. Das freie Wesen als Systemprinzip .	152
6. Schellings systematische Begründung menschlicher Freiheit III: Das Systemprinzip und der reale Begriff der Freiheit	157
6.1. Der Zusammenhang von formellem und realem Freiheitsbegriff . . .	157
6.2. Der interne Dualismus des Systemprinzips	160
6.3. Ist etwas, was ‚in Gott selbst nicht er selbst ist‘, möglich? Ein anthropomorphes Modell	168
6.4. In welchem Sinne ist der Grund ein ‚Grund‘? Schelling und das <i>grounding</i>	172
6.5. Die Frage nach der spezifischen Differenz menschlicher Freiheit . . .	179
6.6. Idealistische und realistische Deutung des Grundes	182
6.7. Ein moralisches Konsequenzargument. Schelling contra Leibniz . . .	185
6.8. Der reale Begriff der Freiheit	196
6.9. Ein vorläufiges Fazit	206
7. Freiheit vom Absoluten als absolute Freiheit. Schellings Prinzipienlehre	213
7.1. Der Gegensatz von Realem und Idealem	213
7.2. Ein prinzipientheoretisches Problem	219
7.3. Absolute Indifferenz versus ‚Beweglichkeit der Liebe‘ im Ungrund .	223
7.4. Schellings freiheitstheoretischer Realismus	231

Literaturverzeichnis	237
Personenregister	249
Sachregister	251

1. Einleitung

Wer Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* aus dem Jahre 1809 heute zur Hand nimmt, um Aufklärung über das Thema menschlicher Willensfreiheit zu erhalten, sieht sich bald enttäuscht. Anstatt die klassischen Probleme der Determiniertheit oder Indeterminiertheit freier Handlungen sowie der Möglichkeit echter Selbstbestimmung – als Voraussetzung moralischer Zurechenbarkeit – direkt anzusteuern, handeln sie von allerlei Gegenständen, deren Zusammenhang mit dem Wesen der Freiheit keineswegs so offensichtlich ist, wie der Titel vorgibt.¹ Der Pantheismus, die Lehren von Grund und Un-Grund, das Böse und der Persönlichkeitsbegriff sind zu nennen, aber auch etwa das Theodizeeproblem. Dieses wird zwar nicht erst seit Leibniz gerne im Kontext mit menschlicher Freiheit diskutiert,² aber doch nicht so, dass man von der Freiheit her auf das Theodizeeproblem zu sprechen käme, sondern umgekehrt: vom Theodizeeproblem auf die Freiheit. Dort aber, wo Schelling auf die bekannten Probleme eingeht, scheint seine Lösung weit abseits heute gängiger Positionen zu liegen, so dass kaum etwas damit anzufangen ist. Schellings Philosophie der menschlichen Freiheit, so scheint es, ist mit metaphysischen und zwielichtigen Inhalten kontaminiert, und für die Philosophie der Gegenwart daher verloren.

Die Forschung hat erstaunlich wenig unternommen, um Schellings Freiheitsphilosophie als gegenwärtig anschluss- und konkurrenzfähige, ja auch nur ernsthaft erwägenswerte Position zu profilieren. Dabei steht die *Freiheitsschrift* der modernen Art, Freiheit zu thematisieren, näher als die meisten anderen Texte der Zeit. Geht es doch um die Untersuchung *gezielt der menschlichen Freiheit* durch Explikation ihres sachadäquaten *Begriffs* im Einklang mit der gefühlsmäßigen *Intuition*. Nun betont Schelling im ersten Satz seiner Abhandlung, dass die begriffsanalytische nur die eine Seite der Untersuchung ist, während sie andererseits „den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen“ könne:

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Thatsache der Freyheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingepägt ist, doch keineswegs so sehr an

¹ Er lautet vollständig: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.“ (AA I 17, 109)

² Gegenwärtig unter dem Titel einer *Free Will Defense*.

der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. (AA I 17, 111 | SW VII, 336)

Aber auch das ist nicht *per se* ein Unterschied zu modernen Ansprüchen an eine Theorie der Freiheit. Ganz im Gegenteil: Dass der Freiheitsbegriff einer „wissenschaftlichen Weltansicht“ zu genügen habe, ist geradezu die treibende Kraft der Debatte und entscheidendes Kriterium für die Plausibilität einschlägiger Konzepte. Ein Unterschied könnte nur darin liegen, dass Schelling unter jener „wissenschaftlichen Weltansicht“ etwas grundlegend anderes versteht als Philosoph:innen der Gegenwart, die damit in der Regel eine empiristisch orientierte *naturwissenschaftliche* Weltansicht meinen (welche von naturwissenschaftlichen Theorien im engeren Sinne wohl zu unterscheiden ist). Diese Auskunft wäre allerdings noch immer nicht ganz korrekt. Denn auch für Schelling, und gerade für ihn, ist Natur ein wichtiger Hintergrund menschlicher Freiheit, ja die *Grundlage*, auf der sie allererst zustande kommt.³ Der entscheidende Unterschied besteht vielmehr darin, dass er unter einer Weltansicht *sehr viel mehr* versteht als den szientifischen Empirismus, nämlich in der für seine Zeit typischen Weise ein ‚System‘, das meint einen nach Prinzipien geordneten Gesamtzusammenhang *aller* Wirklichkeit. Die Betonung liegt nicht auf der Weltansicht oder ihrer ‚Wissenschaftlichkeit‘ als solcher, sondern auf dem *Ganzen* einer allerdings wissenschaftlichen Weltansicht.

Dies Ganze wird von der heutigen analytischen Philosophie, die sich im Zuge akademischer Profilierung gerne ‚systematisch‘ – im Unterschied zur Beschäftigung mit bloß ‚historischer‘ Philosophie – nennt, in ihren Systemansprüchen hinter denjenigen Schellings aber häufig zurückbleibt, bei der Analyse des Freiheitsbegriffs abgeblendet oder nur so weit thematisiert, wie es unbedingt erforderlich ist. Man wird mit Recht geltend machen, dass solche Selbstbescheidung ein weiser Schachzug ist, der Gefahr metaphysischer Abundanz zu entgehen (wofür Schelling ein besonders abschreckendes Beispiel sei). Aber selbst darin, und das ist sicherlich überraschend und erstaunlich, muss man keine grundlegende Differenz zur Herangehensweise Schellings sehen. Denn dieser stellt entsprechende Systemansprüche nur, *weil die Analyse des Freiheitsbegriffs selbst dazu nötigt*.⁴ Das ist die These des zweiten Satzes der Abhandlung:

Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung giebt; welches bei dem Begriff der Freyheit vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er

³ Zwar versteht er den Naturbegriff nicht mechanisch-reduktionistisch, wohl aber empirisch-deterministisch.

⁴ Umgekehrt blendet er einige Teile seiner Weltansicht mit Blick auf den „gegenwärtigen Zweck“ bewusst aus, so explizit die „vollständige Naturphilosophie“ (AA I 17, 133 | SW VII, 362).

überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in Eins zusammen. (AA I 17, 111 | SW VII, 336)

Die Erörterung der Frage, ob *jeder* Begriff im Sinne idealistischer Systemphilosophie nur im Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht bestimmbar ist, können wir uns hier sparen.⁵ Denn wenn der Freiheitsbegriff *im Besonderen* nach Schellings These nur als „einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems“ „überhaupt Realität“ haben kann, *muss* seine Analyse zum Systemganzen fortschreiten und die menschliche Freiheit darin verorten. Eine derart starke und folgenreiche These wäre freilich erst zu beweisen, und leider tut Schelling in der *Freiheitsschrift* nicht genug, um zu zeigen, dass und wie *die Analyse der Freiheit selbst* zum System, und zwar einem ganz bestimmten System, hinführt. Klar ist aber, dass im Fall, Schellings These träfe zu, sein Ansatz kein vorkritisch-dogmatischer wäre. Ist es doch die begriffliche Selbstverständigung des Menschen über das Gefühl seiner Freiheit, von der aus eine bestimmte Metaphysik nötig wird, und nicht eine schon vorausgesetzte Metaphysik, von der aus ein bestimmter Freiheitsbegriff nötig würde bzw. in die er *ex post* eingezeichnet werden müsste.⁶

Der Modus der *Freiheitsschrift* ist somit ein hypothetischer: *Wenn* gemäß dem Gefühl der Freiheit solche und solche begrifflichen Anforderungen an menschliche Freiheit zu stellen sind, *dann muss* sie in einem so und so konturierten System verortet werden. Er beschreibt eine *konsistente Denkmöglichkeit*, die zur Denknötwendigkeit wird, wenn man bestimmte begriffliche Prämissen teilt, was sich aus ‚phänomenologischen‘ Gründen zwar empfiehlt, wozu aber gewiss niemand gezwungen werden kann.⁷ Damit entspricht er dem Typus einer modernen Metaphysik, die gewisse Denkmöglichkeiten aufweist, ohne ihre Wirklichkeit dogmatisch zu be-

⁵ Schelling ist genau eine Stufe weniger radikal als Hegel, für den die literarische Ausgliederung einzelner Gegenstände aus der dialektischen Gesamtentwicklung schon zu weit geht, was sein Verdikt bezüglich der *Freiheitsschrift* begründet: „Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekanntgemacht [...]; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.“ (*Vorlesungen*, 453)

⁶ Das ist allenfalls die *historische* Ausgangslage des Textes, nicht aber seine konzeptionelle. Indessen erfolgt die Integration der menschlichen Freiheit ins System von 1801 (vgl. *Vorrede*, AA I 17, 26 f. | SW VII, 333 f.) nicht so, dass die Untersuchung sich den Prinzipien desselben zu fügen hat, sondern eher umgekehrt, dass sie „auf die Principien ein neues überraschendes Licht zurück wirft“ (zitiert nach AA I 17, 11), wie es in der Verlagsanzeige der Schrift heißt.

⁷ Vgl. dazu zuerst Buchheim (2012), 188–190, der die ‚Philosophischen Untersuchungen‘ als „eine Art der Selbstexplikation“ versteht, bei der es nicht darum gehe, „die menschliche Freiheit zum objektiv unbestreitbaren Bestandteil eines theoretisch-wissenschaftlichen Weltbilds zu machen, sondern vielmehr den in *einer* Vernunft möglichen ‚Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht‘ darzutun“ (188 f.). Anders als Buchheim hier meint, steht dieser hypothetische Charakter in keiner Spannung zur, wenigstens auszuweisen, „Entwicklung oder Aufsuchung eines wissenschaftlichen Systems, in dem auch die menschliche Freiheit ihren Platz hat“ (189).

haupten, wie sie z. B. von Alvin Plantinga vorgeführt wurde.⁸ Auch wenn Schelling sich so ausdrückt, als wollte er Tatsachenbehauptungen über ‚Gott und die Welt‘ aufstellen, und seinem fortschrittlichen Modus wohl nicht durchgängig treu bleibt, ist das der präzise methodologische Sinn des ‚anthropologischen Ansatzes‘, wie er in den ersten zwei Sätzen der Abhandlung formuliert wird.⁹

Systematisches und analytisches Problem der Freiheit

Die These, dass die analytische Betrachtung der Freiheit ihren Angelpunkt in einem „Ganzen“ habe, wirkt auf den ersten Blick jedoch keineswegs plausibel, ja beinahe exzentrisch. Sie wird von Schelling denn auch problematisiert, gleich nachdem er sie vorgetragen hat:

Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen, Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freyheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Lägung der Freyheit hinauslaufen. (AA I 17, 111 | SW VII, 336)

„Das Ganze“ ist für die Freiheit des einzelnen Menschen normalerweise nicht der rettende Anker, sondern ihre größte Bedrohung, ob man darunter nun die empirische Natur oder noch etwas mehr versteht. In der Philosophie der Neuzeit war es insbesondere das durch die Naturwissenschaften deterministisch beschriebene *natürliche* Ganze, dessen Verträglichkeit mit lokalen Freiheitsereignissen zur Debatte stand. Die vorneuzeitliche, durchaus aber auch noch die neuzeitliche Philosophie fasste das für die Freiheit kritische Ganze weiter, vom *Prinzip* der Natur her. Die Grenze zwischen jenen Referenzrahmen ist fließend: So fungiert im Spinozismus als Prinzip eine Substanz, die als ‚Gott oder Natur‘ bezeichnet wird. Zu Schellings Zeit fasst man die Sache schließlich abstrakt auf: Das Problem liegt weniger darin, wie man das Ganze (und sein Prinzip) konkretisiert, sondern darin, dass Freiheit in ein solches Ganzes überhaupt eingezeichnet wird. Denn das humane Wesen ist nach allgemeiner Überzeugung jedenfalls nicht selbst Prinzip des Ganzen, dessen Teil es ist, sondern ein *mindestens natürlich bedingtes*. Ist das größere Ganze nach Prinzipien geordnet, wie in einem ‚System‘ angenommen werden muss, scheint der Ausgang lokaler Freiheitsereignisse durch das Ganze bereits festgelegt, *bevor* der Mensch

⁸ Plantinga (1977).

⁹ Im Anschluss an Theunissen (1965) hält Martin (2021), 113 Fn. treffend fest, dass die *Freiheitsschrift* „nicht vor dem Hintergrund einer *vorausgesetzten* philosophischen Kosmologie und Theologie zum Thema der menschlichen Freiheit Stellung [nimmt], sondern die in ihr betriebene Selbsterkenntnis derselben [...] den Gedankengang auf das Feld der philosophischen Kosmologie und Theologie hinaus[treibt]“ (vgl. auch 131 Fn.). Der dezidiert freiheitstheoretische Zugriff auf Themen der Metaphysik und Ontologie eröffnet nur dann einen eigenständigen ‚praktischen Standpunkt‘, wenn er mit den Anforderungen theoretischer Vernunft in Konflikt gerät. Schelling – und mit ihm diese Studie – bemüht sich zu zeigen, dass dies nicht der Fall ist.

faktoriell überhaupt ins Spiel kommt. Mit Blick auf den empirischen Naturzusammenhang wurde dieses Problem in jüngerer Zeit zum sogenannten *Consequence Argument* zusammengefasst, welches tief in der neuzeitlichen Freiheitsdiskussion verwurzelt ist. Wir können es das systematische Problem der Freiheit nennen.

Das analytische Problem der Freiheit lautet dagegen so: Sollen freie Handlungen individuell *zurechenbar* sein, muss es ein Element im handlungsbestimmenden Wesen des einzelnen Menschen geben, welches macht, dass gewisse Handlungen *seine* sind. Nun lässt sich das Wesen des *animal rationale* in sinnliche und rationale Anteile zergliedern. Auf der rationalen Seite kann das individuelle Element der Freiheit nicht liegen, weil Vernunft niemals individuell, sondern überindividuell-allgemeiner Natur ist. Auf der sinnlich-natürlichen Seite kann es *prima facie* aber auch nicht liegen, weil Sinnlichkeit für sich genommen ein sub-personales Vermögen ist, dessen Durchsetzung in einer Handlung Unfreiheit bedeuten würde (Überwältigung durch sinnliche Affekte). Folglich muss das gesuchte Element in einem Dritten liegen. Nun gibt es im Menschen aber nur sinnliche und vernünftige Anteile, sodass ein infinites Regress in Gang kommt.

Schellings Antwort auf beide Probleme lautet allgemein gesprochen, dass der systematische Aspekt der Freiheit zu wenig analytisch, der analytische Aspekt zu wenig systematisch oder ‚synthetisch‘ angegangen wurde; seine Lösungsstrategie, dass das System von seinem Prinzip her als menschliche Freiheit ermöglichend *analysiert* werden muss (und nicht einförmig dem Menschen gegenübergestellt werden darf), und dass das menschliche Wesen vom System (und seinem Prinzip) her ‚synthetisch‘ konzipiert werden muss, indem nicht das sinnlich-naturale Element rein als solches, sondern *dieses in der Einheit mit dem rationalen* den freien Akt wirklich vollzieht. Dabei hat der menschliche Geist auf eine Weise im freiheitstheoretisch zergliederten, mithin dualistischen, aber – da jede Analyse die Synthese des Analysierten bereits voraussetzt – nicht absolut dualistischen, Systemprinzip zu wurzeln, die ihn *absolut unabhängig* davon macht, ohne dass an der Systematizität irgendwelche Abstriche vorgenommen bzw. an die selbsttragenden Eigenschaften des menschlichen Wesens zu hohe Ansprüche gestellt werden müssen.

Systematischer und analytischer Aspekt der Freiheit sind im Grunde nur zwei Seiten ein und derselben Aufgabe, das konkret wirksame Freiheitsvermögen mit dem Ganzen zu *vermitteln*. Der Vorstellung, innerhalb eines größeren Ganzen einen Bereich isolieren zu können, kraft dessen ‚innerer Funktionsweise‘ menschliche Freiheit ungeachtet ihrer globalen Bedingtheit lokal stattfinden könnte, erteilt Schelling eine deutliche Absage. Umgekehrt verwirft er aber auch den Ansatz, das menschliche Wesen in subjektivistischer Euphorie zu einem sich selbst oder sogar die gesamte Welt produzierenden zu machen, um die Freiheit zu retten. Nichts entbindet den Menschen von der „nothwendigen Aufgabe“,¹⁰ sich selbst im Ganzen so

¹⁰ AA I 17, 112 | SW VII, 338.

zu verorten, dass Freiheit denkbar wird, ohne dass er zum bloßen Teil des Ganzen, aber auch ohne dass er ganz und gar zu dessen Prinzip, und damit selbst das Ganze wird. So besteht die Kunst einer Philosophie der menschlichen Freiheit am Ende darin, vom Menschen weder zu hoch noch zu niedrig zu denken.

Historische versus systematische Interpretation

Diese noch ganz umrisshafte Skizze mit Inhalt und – Schelling'sch gesagt – Leben zu füllen, ist die Aufgabe der vorliegenden Studie. Sie verfährt dabei einerseits historisch, schon deshalb, weil die *Freiheitsschrift* ein historischer Text *ist*, dessen Interpretation die genaue Kenntnis seiner Referenztexte sowie der Geschichte von Schellings Philosophie im Kontext ihrer zeitgenössischen Rezeption erfordert (vor allem im Zeitraum von 1801 bis 1809). Mehr noch möchte sie indes systematische und eigentlich philosophische Untersuchung sein. Die beiden Verfahrensweisen bilden nur scheinbar einen Gegensatz, obgleich die historische Interpretation gegenüber der systematischen gewisse Eigenrechte beanspruchen kann, wie auch die systematische gegenüber der historischen. Der historischen Interpretation muss es primär darum gehen, den Text in seiner historischen Bedingtheit zu erklären, weshalb sie ihm relativ genau folgen und seine Hintergründe auch dort offenlegen wird, wo diese wenig zum philosophischen Verständnis beitragen. Einer eigentlich philosophischen Interpretation hingegen muss es primär darum gehen, den Text in seiner ‚systematischen Funktionsweise‘ zu erfassen, was nicht nur größere Freiheiten gestattet, sondern sogar dazu verpflichtet, die Inhalte des Textes ggf. abweichend von der Chronologie zu diskutieren und seine historischen und referentiellen Hintergründe bewusst auszuklammern, wo sie vom argumentativen Gehalt eher ablenken.¹¹

Alle Interpretationen der *Freiheitsschrift* sind *de facto* Mischformen beider Verfahrensweisen. Eine rein historische Deutung ist bei einem philosophischen Text genauso illusorisch wie eine rein philosophische bei einem historischen Text. Die *Freiheitsschrift* fällt in beide Kategorien, sodass eine vorwiegend systematische Interpretation sich vor der historischen verantworten muss und *vice versa*. Die ‚ideale Interpretation‘ würde daher beiden Aspekten gleichermaßen Rechnung tragen. Dennoch kann es unter realen Bedingungen¹² sinnvoll sein, sich auf einen davon zu fokussieren, um eine größere Konzentration zu erreichen. In dieser Absicht fokussiert die vorliegende Studie auf den systematischen Aspekt, was nicht bedeutet, dass sie zur historischen Erforschung des Textes nichts beizutragen hätte. Allerdings werden wir uns die Freiheit nehmen, keine vollständige Textexegese und Würdi-

¹¹ Das Abweichen von der Textchronologie empfiehlt sich auch bei vorwiegend historischen Interpretationen, wenn sie nicht mit der genetischen Entwicklung bzw. Reihenfolge der Verschriftlichung übereinstimmt.

¹² Der Endlichkeit und ‚Materialität‘ unseres Denkens, Forschens und Schreibens.

gung der rezeptiven Leistungen Schellings zu geben, sondern einen eigenen, systematischen Weg zu beschreiten.

Gliederung der Studie

Am Beginn steht das systematische Problem der Freiheit, dem wir uns aus unterschiedlichen Blickwinkeln nähern werden, zunächst aus der ‚dualistischen‘ Perspektive der traditionellen Schwierigkeit, die „individuelle Freyheit“ des Menschen mit der „[a]bsolute[n] Kausalität“¹³ des ihm *gegenübergestellten* Systemprinzips, theistisch als allmächtiger Gott verstanden, zu vereinbaren, welche bei Schelling den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet.¹⁴ Er nimmt sie in zwei Fassungen auf, von denen zumindest eine impliziten Niederschlag im Text gefunden hat: der transzendentalphilosophischen Fassung von Kant und der rationalistisch-metaphysischen Fassung von Leibniz. In beiden Fällen handelt es sich um Reformulierungen eines scholastischen Problems, die zwar mit theistischer Begrifflichkeit operieren, im Kern aber einen philosophischen Punkt betreffen: dass die simple Antithese von freiem Wesen und Systemprinzip das systematische Problem der Freiheit nicht lösen kann.¹⁵ Interessanterweise argumentieren beide Philosophen mit einer Variante des sogenannten Konsequenzarguments für die Inkompatibilität von Freiheit und Systemprinzip unter Bedingungen des theistischen Dualismus. Andererseits zeichnet sich bei Kant, und mehr noch bei Leibniz, insgesamt auch eine Lösung auf dualistischer Grundlage ab, woran Schelling anknüpfen kann. (Kapitel 2.1. und 2.2.)

Die besonders durch Leibniz eröffneten theoretischen Chancen kann Schelling aber vorerst nicht nutzen, weil er – ganz im Sinne seiner früheren Philosophie – aus den Schwierigkeiten des theistischen Dualismus den Schluss zieht, die Freiheit sei „in das göttliche Wesen selbst zu retten“.¹⁶ Damit stellt sich die Frage, ob die individuelle Freiheit des Menschen mit dem absoluten Sein des mit ihm *identifizierten* Systemprinzips verträglich ist. In Schellings sogenannter Identitätsphilosophie hatte ein solcher Monismus zu erheblichen Problemen geführt, insofern das endliche

¹³ AA I 17, 113 | SW VII, 339.

¹⁴ AA I 17, 113 f. | SW VII, 339 f. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* bezeichnet er sie resümierend als „das Schwerste“ für eine philosophische Verteidigung der Freiheit: „Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist.“ (AA II 8, 140 | SW VII, 458)

¹⁵ Der Ansatz beim Problem des ‚theologischen Kompatibilismus‘ ist kein seinerseits theologischer oder auch nur theistischer, sondern dezidiert philosophisch-systematisch. Für eine Interpretation der *Freiheitsschrift* aus theologischer Sicht siehe Brouwer (2011).

¹⁶ AA I 17, 114 | SW VII, 339.

Wesen, *gesetzt*, dass aus dem Absoluten eine vielgestaltige Wirklichkeit entspringt, entweder ‚nichts‘ oder notwendig böse wäre. (2.3.)

Bevor wir Schellings Versuch zur Bewältigung der Probleme von dualistischem Theismus und monistischem Pan-Theismus umfassend in den Blick nehmen, ist über die Prinzipien der Interpretation Rechenschaft abzulegen. In einem kurzen Zwischenkapitel kommt der Verfasser dieser Aufgabe nach. Anhand zeitgenössischer Stimmen zur *Freiheitsschrift* werden hermeneutische Probleme thematisiert und entsprechende Maximen und Strategien abgeleitet. (3.)

Da eine asystematische Lösung für Schelling von vornherein nicht in Frage kommt, wird sein methodisch-systematischer Grundansatz besser im Kontrast mit Schlegels Pantheismuskritik und praktischem Plädoyer für den Dualismus deutlich als mit Jacobis Absage an den ‚Weg der Demonstration‘ überhaupt (so gewiss Schellings Text Jacobis Philosophie *ex negativo* wesentliche Impulse verdankt). Schlegel hatte die These vertreten, dass der pantheistische Monismus zwar die systematische Vernunft befriedigt, nicht aber das moralische Gefühl, weshalb ein dualistischer Ansatz trotz gravierender theoretischer Mängel vorzuziehen sei. Dies war für Schelling der entscheidende Anlass, in der *Freiheitsschrift* eine innovative dialektische Systemkonzeption jenseits der Alternative von Pantheismus und Dualismus zu entwickeln, bei der diese ‚Begriffe‘ miteinander, und ferner mit dem Emanations-Begriff, ‚organisch verflochten‘ werden. (4.1.)

Um die Probleme des Freiheitskonzepts zu lösen, bleibt die allgemeine Beschreibung einer Dialektik der Systemkombination indes zu abstrakt. So wird die Wirklichkeit der Freiheit gleich wieder zweifelhaft, wenn man nach dem metaphysischen Prinzip fragt, gemäß dem in einer systematisch geordneten Realität geschieht, was in ihr geschieht. Es zeigt sich, dass weder ein Zusammenhang absoluter Notwendigkeit noch ein zufälliges Geschehen für die Begründung menschlicher Freiheit taugt, weil freies Handeln den Status der Kontingenz beansprucht. Damit Kontingenz als legitime Kategorie der Wirklichkeitsbeschreibung überhaupt in Betracht kommen kann, muss der Zustand pantheistischer Einheit mit dem dualistischen Niveau durch ein *seinerseits* freies Prinzip vermittelt sein, so, dass mit Jacobi gesprochen der ‚Begriff‘ vor dem ‚Mechanismus‘ vorhergeht und nicht umgekehrt. (4.2.)

Die Verankerung des dualistischen und kontingenten Aspekts menschlicher Freiheit in der konzeptuellen Rahmenstruktur des Systems bleibt dennoch nutzlos, solange die Freiheit des einzelnen Menschen *nur* in der Konsequenz des Systemprinzips liegt. Von dieser Einsicht aus wird Schellings Analyse der ‚formellen Freiheit‘ unter die Lupe genommen, die bekanntlich im Theorem einer ‚intelligiblen Tat‘ mündet. Als besonders instruktiv erweist sich die Heranziehung von Argumenten und Positionen der analytischen Freiheitsdebatte, zu denen Schellings Konzept sich als großer theoretischer Gegenentwurf, bei voller Anerkennung ihrer argumentativen Schlagkraft, verhält. Mit der Idee überempirischer Selbstbestim-

mung schlägt Schelling präzise den Weg ein, den Peter van Inwagens dilemmatische Antithese von empirischem Determinismus und Indeterminismus offenlässt.

Ist die Thematik erst einmal ins Überempirische transponiert, wird jedoch die kriteriologische Intuition schwankend: So sind bei der Selbstbestimmung des eigenen Wesens Leibniz' Kriterien der Spontanität, Intelligenz und Kontingenz nicht *genau* so zu verstehen wie bei empirischen Einzelhandlungen. In dieser Hinsicht fordert das *Basic Argument* Galen Strawsons zu viel. Doch kann es nachweisen, dass für echte Selbstbestimmung ein absolut Erstes im menschlichen Wesen angenommen werden muss, das Schelling seinerseits als Wille namhaft macht. Weil eine solche Annahme allein *systematisch* – durch Identifikation des ersten Prinzips im Menschen mit dem ersten Prinzip *des Systems* – gedeckt werden kann, muss die Analyse zum Systematischen fortschreiten, womit die Studie darauf zurückgeworfen wird. (5.)

Es ist dies der Punkt, an dem Schelling seine Leser:innen im Stich lässt, die sich den Zusammenhang von formellem und ‚realem‘ Freiheitsbegriff selbst zusammenreimen müssen. Die Analysen zur formellen Freiheit sind auf das Prinzip des Systems zu beziehen und die Überlegungen zum konzeptuellen Rahmen dezidiert darauf anzuwenden. Auf diese Weise ergibt sich die Lehre von der ‚Natur in Gott‘, worin endliche Wesen gründen, *freiheitstheoretisch*, die Schelling selbst am Anfang der Untersuchung primär metaphysisch motiviert. Wie hier gezeigt wird, ist eine solche Natur nicht nur logisch und real möglich, sondern die Lehre kann sich überdies auf Kants zeitgenössische Konzeption eines Alls der Realität wie auch das moderne *grounding*-Konzept berufen. (6.1.–6.4.)

Damit ist aber bestenfalls eine Struktur beschrieben, die dem menschlichen Wesen seine Spontanität sichert – eine Eigenschaft, die der Mensch gemäß dem Begriff des Grundes mit allen anderen außergöttlichen (endlichen) Wesen teilt. Die Aufgabe, das *Spezifische* menschlicher Freiheit zu bestimmen, führt weiter zur Frage nach dem ontologischen Status der ‚Natur in Gott‘. Im Kontrast mit Leibniz, dessen Paradigma Schelling hier folgt, wird deutlich, dass es sich um ein *reelles* Prinzip handeln muss, welches die Grundlage der intelligiblen Tat (als ‚reales Selbstsetzen‘) jedes Einzelnen in sich enthält. Die individuelle ‚Wesensnatur‘ ist aber nicht *als solche* Akteur der menschlichen Freiheit, so wenig Spontanität ihr einziges Kriterium ist, sondern erst dort, wo sie als solche *Geist* ist, der ein bestimmtes Verhältnis des realen Prinzips zum ideellen unterhält und deshalb Freiheit nicht anders als ein ‚Vermögen zum Guten oder Bösen‘ haben kann.¹⁷ Vor diesem theoretischen Hinter-

¹⁷ Indem der reale Begriff der Freiheit vom Intelligenz-Kriterium her interpretiert wird, vermeiden wir – im Unterschied zu zahllosen bisherigen Deutungen – nicht nur die Voraussetzung einer bestimmten Metaphysik, sondern insbesondere einer dubios anmutenden „Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit“ (so der Titel eines Beitrags von Wenz [2010]). „[D]ie These, daß als Zentrum der Schrift nicht die moralphilosophische Frage nach dem Bösen, sondern die Frage nach dessen epistemologischem Fundament anzusehen

grund kann das analytische Problem der Freiheit plausibel gelöst und menschliche Freiheit konsistent im System verortet werden. (6.5.–6.9.)

Bei alledem bleibt eine Frage zurück, der laut Schelling „höchste Punkt der ganzen Untersuchung“:¹⁸ Wenn die Wirklichkeit der Freiheit die Dualität von Grund und Existierendem, Reellem und Ideellem, voraussetzt, ein absoluter Dualismus aber vermieden werden soll, wie ist dann das Prinzip ihrer Einheit *selbst* zu denken? Die von Schlegel in Frage gestellte Denkbarkeit eines absoluten Einheitsprinzips aller Dualität wird weder durch die dialektische Systemkonzeption als solche noch durch die Lehre vom internen Dualismus des Systemprinzips gezeigt, sondern macht eine eigene Untersuchung oder „dialektische Erörterung“¹⁹ erforderlich, die im Schlussteil der Studie mit Blick auf Schellings Verhältnisbestimmung von reellem und ideellem Prinzip interpretiert wird. Es zeigt sich, dass die *Freiheitsschrift* auf textueller Ebene zwischen absolutem Idealismus und absolutem Realismus oszilliert, systematisch zu Ende gedacht jedoch auf einen freiheitstheoretischen Realismus führt, der den Fehler des Voluntarismus vermeidet, indem das absolute Prinzip auf vernünftige Wahrheit immer schon festgelegt ist. (7.)

Forschungsansatz und Gesamtabsicht

Die Studie kann sich auf eine neuere, theorieaffine und stärker philosophisch-systematisch ausgerichtete Forschung stützen, die sich darum bemüht, Schellings *Freiheitsschrift* historisch für den vorkantischen rationalistischen und kantisch-nachkantischen idealistischen Diskurs zurückzugewinnen sowie systematisch in ihrem begrifflich-argumentativen Kern zu erfassen und mit gegenwärtiger Philosophie ins Gespräch zu bringen. Beides wurde in der Forschung schon früher verschiedentlich gefordert,²⁰ aber erst in jüngerer Zeit vermehrt umgesetzt. Der Trend ist sowohl für den Freiheitsbegriff im engeren Sinne²¹ als auch für damit zusammen-

ist“, wurde in anderer Weise erstmals von Peetz (1995) vertreten (hier: 10, vgl. 89), der darin dem einflussreichen Interpretationsvorschlag Heideggers widerspricht. Vgl. *Metaphysik*, 95: „Wir nennen diese Abhandlung kurz die ‚Freiheitsabhandlung‘; nach dem Titel mit einem gewissen Recht. Aber sie handelt eigentlich vom Wesen des Bösen, und nur weil von diesem, deshalb von der menschlichen Freiheit.“ Zu Heideggers teilweise auf philologischem Missverständnis beruhender Auslegung der *Freiheitsschrift* als Metaphysik des Bösen allgemein vgl. Buchheim (2000).

¹⁸ AA I 17, 170 | SW VII, 406.

¹⁹ AA I 17, 171 | SW VII, 407.

²⁰ Was die Konzentration auf den systematischen Aspekt und das Gespräch mit aktueller Philosophie betrifft, siehe Gerhardt (1989), 98–100; Sturma (1995a), 268 f.; vgl. (1995b), 150 f.; Buchheim (2012), 187 f. Dass die *Freiheitsschrift* nicht aus dem „kantisch-nachkantischen Freiheitsdiskurs“ herausgelöst werden darf, hat in dieser Form zuerst Zöllner (2012), 264–266 (hier: 266) betont. Aus der englischsprachigen Literatur ist generell an das einflussreiche Buch von Bowie (1993) zu erinnern.

²¹ Vgl. bes. Buchheim (2012); (2021a); (2021b) und darauf jeweils Bezug nehmend Noller (2015), 293–344; Gerlach (2019), 221–260; Hermann (2021); Oehl (2021).

hängende Themen²² sowie in gewissem Umfang für die vom Freiheitsbegriff nahegelegte Systemarchitektur und die ihr korrespondierende dialektische Denkmethode nachweisbar.²³ Als Wegstein und vorläufige Summe solcher Forschungen kann der von den Mitarbeitenden des DFG-Projekts, in dessen Rahmen diese Arbeit entstanden ist,²⁴ verantwortete internationale Sammelband gelten.²⁵ Inzwischen ist eine comprehensive und konzentrierte Interpretation, die das *Wesentliche* von Schellings systematischer Analyse der Freiheit *in stringenter Gedankenfolge* herausstellt, nach wie vor ein Desiderat, dem mit dieser Studie abgeholfen werden soll.²⁶

Aus der Fülle älterer und neuerer Publikationen, denen sich diese Untersuchung verpflichtet weiß und deren spezifische Erträge in den Fußnoten diskutiert werden, sind zwei monografische Werke eigens hervorzuheben. Zum einen das 1994 erschienene Buch von Friedrich Hermanni über Schellings Versuch einer philosophischen Antwort auf die Theodizeefrage. Sein Verdienst liegt nicht nur in der Erschließung dieses Spezialthemas, sondern wesentlich in der Art und Weise, wie Hermanni die systematische Kernidee der *Freiheitsschrift* (den von ihm glücklich so bezeichneten *internen Dualismus*) durch Schellings Ansprüche an einen theodizeetauglichen Freiheitsbegriff motiviert und rekonstruiert.²⁷ Hermanni bedient sich eines disjunktiven Verfahrens, bei dem jeweils die verfügbaren theoretischen Optionen aufgeschlüsselt werden, um dann nachzuweisen, dass die von Schelling präferierte gemessen an seinen freiheitstheoretischen Ambitionen die einzig gangbare ist. Auf diese Weise wird die Einheit von Freiheitsbegriff und System einsichtig und Schelling als Architekt einer im Modus ‚hypothetischer Notwendigkeit‘ schließenden umfassenden Freiheitstheorie erkennbar; wenn auch, dem thematischen Fokus des Buchs geschuldet, nur in Ansätzen.

Zum anderen die 2016 veröffentlichte Dissertation von Lisa Egloff, der es ebenfalls um das systematische Ganze von Schellings Text geht, den sie in postheideggerschem Geist als ein durchaus erfolgreiches Fortschreiben des idealistischen Freiheitsdiskurses, besonders von Fichte her, interpretiert.²⁸ Im Ergebnis wird man

²² Z. B. Buchheim (2020), Heisenberg (2021), Martin (2021), Kravitz (2021), Frisch (2021), Kosch (2021).

²³ Bes. Gabriel (2014); (2021); Gardner (2017b/c); Bruno (2021). Zur Methode siehe die Hinweise unten 88 Fn.

²⁴ ‚Schellings Philosophie der menschlichen Freiheit‘ (Projektnummer 263894223).

²⁵ Buchheim/Frisch/Wachsmann (Hg.) (2021). Vgl. zu Schelling allgemein Bruno (Hg.) (2020).

²⁶ Am nächsten kommt dem, unter den geistes- und forschungsgeschichtlichen Bedingungen der Zeit und mit ganz eigenen philosophischen Interessen, immer noch Heideggers *Vorlesung* aus dem Sommersemester 1936.

²⁷ Hermanni spricht neben Willensfreiheit von einem „starken Begriff von menschlicher Freiheit“ (Hermann [1994], 47 f., hier: 47).

²⁸ Egloffs Dissertation hat in mancherlei Hinsicht einen Vorläufer in dem auf die *Freiheitsschrift* bezüglichen Teil von Peetz (1995).

fragen müssen, ob Egloffs These, „dass Schellings Freiheitsschrift dem nachkantischen idealistischen Geist verpflichtet ist“,²⁹ durch ihre Interpretation ausreichend gedeckt wird oder die von ihr angesetzten präreflexiven und indeterministischen Bestimmungsfaktoren nicht doch eine Verabschiedung idealistischer Freiheits- und Systemansprüche bedeuten würden. Dessen ungeachtet gebührt Egloff das große Verdienst, die Frage nach Status und Funktion des *reellen Prinzips*, welches Schelling seinem System in freiheitstheoretischer Absicht inkorporiert, in den Mittelpunkt gestellt zu haben. Wenn auch die hier vorgetragene Deutung desselben stark von der ihren abweicht, ist Egloff darin zuzustimmen, dass in der eigentümlichen Konzeption des Reellen der Schlüssel für das Verständnis und die theoretische Bewertung von Schellings Freiheitsphilosophie seit 1809 liegt.³⁰

Im klassischen Richtungsstreit der *Freiheitsschrift*-Interpretation zwischen Idealismus und Realismus bzw. vermeintlich christlich inspiriertem Theismus³¹ nimmt unsere Studie eine vermittelnde, jedoch keineswegs gemäßigte Position ein. Nur wenn die idealistische Tendenz der Schrift mit aller Konsequenz verfolgt wird, kann ihr realistisches Resultat in seiner ganzen Kühnheit hervortreten, und nur auf diesem Weg lässt sich Schellings Hinzielen auf eine höhere Einheit der beiden Denkbewegungen wirklich begreifen. Das Ergebnis ist weder Vollendung noch tragisches Scheitern, wie es ein für Schelling nur scheinbar ehrenvoller Topos Heideggers vorsieht, sondern – mit der zeitlosen Formel Tilliettes – *philosophie en devenir*, oder modern gesprochen *work in progress*, allerdings ziemlich anspruchsvolle und avancierte.³²

Die Gesamtabsicht der Studie lässt sich anknüpfend an das zum hypothetischen Modus der *Freiheitsschrift* Gesagte wie folgt beschreiben: Es soll gezeigt werden, dass, *wenn* man einen bestimmten, nämlich einen hier so genannten starken, Freiheitsbegriff vertreten möchte – d. i. einen Freiheitsbegriff, der die Idee echter Selbstbestimmung einschließt –, *dann* über Freiheit in analytischer *wie auch systematischer* Perspektive gedacht werden *muss*, und zwar *so*, wie Schelling tut. Diese Zielsetzung einer *systematischen Interpretation* ist von zwei erweiterten Zielsetzungen zu unterscheiden:

²⁹ Egloff (2016), 252.

³⁰ Die an Platon orientierte Exegese Egloffs bleibt bei aller Betonung von Wollen und Aktivität einem privativen Verständnis verhaftet. Dagegen hatte Barbarić (1996) – in die Probleme mehr anreißender als ausformulierender Form – bereits die Positivität jenes Reellen herausgestrichen.

³¹ Für die moderne Forschung vgl. den Bericht von Egloff (2016), 12–29; für Schellings Zeit meinen eigenen in AA I 17, 71–108, bes. 102–106.

³² Vgl. AA I 17, 173 f. Anm. | SW VII, 410 Anm.: „Der Verfasser hat nie [...] ändern, am wenigsten sich selbst die Freyheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird.“ Die Bezeichnung als „Übergangsschrift“ (Tilliette [1975], 101) ist sachlich zutreffend, lässt den Text aber etwas blass erscheinen.

- einer *systematischen Rekonstruktion* des Textes hinsichtlich aller darin behandelten Gegenstände (z. B. Persönlichkeit, Leben, Geschichte)
- einer *systematischen Theorie* zum Nachweis der theoretischen Durchführbarkeit von Schelling explizit und implizit vertretener Thesen (z. B. Persönlichkeit Gottes, Nicht-Linearität der Zeit, Möglichkeit überempirischer ‚Prozesse‘)

Eine systematische Interpretation muss prinzipiell auf alle im Text behandelten ‚verwandten Gegenstände‘ erweiterbar und mit deren freiheitstheoretischer Explikation durch Schelling kompatibel sein. Auch darf sie Schelling nicht auf offensichtlich absurde Thesen festlegen, die sich bei erster näherer Betrachtung als theoretisch undurchführbar erweisen. Doch wird in diesen Hinsichten kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, am wenigsten in der zweiten.

Wohl aber wird beansprucht, so etwas wie den *begrifflich-argumentativen Kern* zu erfassen. Dadurch wird die stärker themen- und aspektbezogene Forschung – im Idealfall – auf eine sichere systematische Grundlage gestellt. Außerdem wird es möglich, Schellings Position theoretisch zu wägen und mit unseren modernen Freiheitstheorien zu vergleichen. Handelt die *Freiheitsschrift* doch im Kern von nichts anderem als eben dem, was auch wir Heutigen noch mit menschlicher Freiheit meinen.

2. Das Problem

2.1. Kant

Die Philos[ophie] ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen, ohne Prämissen? (Schelling an G. W. F. Hegel am 6.1.1795, AA III 1, 16)

Schellings vielzitiertes Diktum aus dem Dreikönigsbrief an seinen damaligen Freund und Mitstreiter Georg Wilhelm Friedrich Hegel besitzt in der Tat zeitlose Gültigkeit für die Verhältnisbestimmung zwischen den Philosophen des Deutschen Idealismus und ihrem großen Vorgänger. Das Philosophieren Fichtes, Schellings und Hegels präsentiert sich als Versuch, über Kant hinaus ein *System* zu entwickeln, wo die Wahrheit und Verständlichkeit der in seinem Rahmen getroffenen Aussagen durch begrifflich transparente sowie allgemein, d. h. in *allen* Teilen des Systems, gültige Voraussetzungen gesichert ist; dabei aber den ‚Geist‘ der Kantischen Vernunftkritik zu bewahren und nicht ausgerechnet mit Kant in vorkritisch-dogmatisches Denken zurückzufallen.¹ Vordringliches Ziel des idealistischen Systemprojekts ist die Vereinigung von theoretischer und praktischer Philosophie, welche Kant in der Sicht seiner Nachfolger schuldig geblieben war.²

Die in Schellings Mitteilungen implizit enthaltene These eines systematischen Hiatus zwischen Kants theoretischer Vernunftkritik einerseits und seiner praktischen Moral- und Religionsphilosophie andererseits hat den Charakter einer kri-

¹ Das ist Schellings Kritik an der sogenannten Tübinger Orthodoxie, die den Hauptinhalt des Dreikönigsbriefs ausmacht. Er erneuert sie in der *Vorrede* zum ersten Band der ‚Philosophischen Schriften‘; siehe AA I 17, 25. Zur Unterscheidung von Geist und Buchstabe Kants vgl. *Philosophische Briefe*, AA I 3, 69 f. | SW I, 302; Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung*, GA I/4, 231 f.; Hegel, *Differenzschrift*, GW 4, 5.

² Vgl. Schelling an G. W. F. Hegel am 6.1.1795: „Nun arbeit’ ich an einer Ethik à la Spinoza – sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, die Principien, in denen sich die theoretische u. praktische Vernunft vereinigt.“ (AA III 1, 17) Die programmatische Vorgabe, „daß dasjenige, was Vernunft [...] zu Stande zu bringen sucht, das *Systematische* der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“, stammt freilich ihrerseits von Kant (*KrV*, A645/B673). Vgl. dazu bes. die ‚Architektonik der reinen Vernunft‘ (*KrV*, A832–851/B860–879), ferner das Zitat unten 25.

tischen Fremddiagnose, die in auffallendem Widerspruch zu Kants Selbstverständnis steht.³ Dieser war spätestens seit der ‚Vorrede‘ zur *Kritik der Urteilskraft* überzeugt, sein „kritisches Geschäft“ vollendet und die „Ordnung unserer Erkenntnisvermögen“ lückenlos aufgezeigt zu haben⁴ – ein Anspruch, der in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken trotz stetiger Erweiterung der zu bewältigenden Aufgaben konsequent aufrechterhalten wird. Von daher überrascht es nicht, dass Kant nur an wenigen Stellen selbst auf ‚fehlende Prämissen‘ und Problempunkte seiner Philosophie hinweist. Unbewältigten Schwierigkeiten, die explizit als solche ausgewiesen werden, hat die Forschung naturgemäß konzentrierteste Aufmerksamkeit zuzuwenden, erst recht, wenn sie das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft betreffen.

Die Frage, wie die Freiheit mit der Annahme zu vereinbaren sei, dass die „Handlungen des Menschen [...] in demjenigen ihren bestimmenden Grund [haben], was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens“,⁵ fällt in diese Kategorie. Doch obwohl Kant das Problem mit ungewöhnlich drastischen Worten schildert⁶ und seine eigene Lösung als „einer hellen Darstellung kaum empfänglich“ verdächtigt,⁷ blieb es lange Zeit unbeachtet.⁸ Zweifellos hat man gemeint, es mit einem scholastischen Restbestand zu

³ Schelling vertritt sie 1795 – ganz im Geiste der damaligen Kant-Rezeption etwa Reinholds und Fichtes – vorwiegend in der Form eines monierten Darstellungsdefizits, nicht aber Theoriedefizits. Siehe die Fortsetzung des Eingangszitats: „Ein Kant [verstehet Resultate ohne Prämissen] wohl, aber – was soll der große Haufe damit. *Fichte* [...] sagte, man müsse den Genius des Sokrates haben, um in Kant einzudringen. Ich finde es täglich wahrer.“ (Schelling an G. W. F. Hegel am 6.1.1795, AA III 1, 16) Siehe aber auch wiederum den Folgesatz: „Wir müssen noch weiter mit der Philosophie!“

⁴ *KU*, AX/BX; AV/BV; vgl. ALV/BLVII, wo Kant von der „systematischen Einheit“ der Vermögen spricht. Indessen beansprucht Kant auch in der dritten *Kritik* gerade nicht, ein eigentliches System vorgelegt zu haben. Vielmehr bleibt er seiner Versicherung treu, dass die „*Kritik*“ nur als „*Propädeutik*“ zum „System der reinen Vernunft“ diene (*KrV*, A841/B869; vgl. *KU*, AVI/BVI). Man könnte also sagen, dass Kant nach eigener Einschätzung eher Prämissen ohne Resultate geliefert hat als ‚Resultate ohne Prämissen‘ (vgl. in diesem Sinne auch Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung*, GA I/4, 231 Anm.). Spätere Anstalten Kants, seine *Kritik* nachträglich zum System zu stempeln (in der *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* vom 7.8.1799, AA XII, 370f.), wurden schon von Fichte entschieden zurückgewiesen (GA I/4, 231 Anm.).

⁵ *KpV*, A180.

⁶ Bes. *KpV*, A179: „Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles Bisherige [zur Vereinbarkeit von Freiheit und Naturmechanismus] eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht.“

⁷ *KpV*, A184. In der *Religionsschrift* wird Kant noch deutlicher: „Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte *erschaffen* sein sollen“ (A203/B215).

⁸ Beck (1974), 195 mutmaßt, Kant habe „für diese alte Aporie der Theologie und des klassischen Rationalismus in seiner kritischen Periode nicht viel mehr Interesse aufbringen [können] als in seinen Anfängen“. In jüngerer Zeit hat Christopher J. Insole ihr eine instruktive

tun zu haben, der Kants kritischer Disziplin nicht mehr angemessen ist. Dagegen hat Kant vor der Verdrängung des ‚schwierigen Punktes‘ eindringlich gewarnt und sie als typisch für eine unwissenschaftliche Denkweise beschrieben. Die „dogmatischen Lehrer der Metaphysik“ (!) hätten

mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten *aufgedeckt* und sogar diejenigen *aufgesucht* werden, die ihr noch so in geheim im Wege liegen [...] Dagegen, werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt, oder bloß durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie, über kurz oder lang, in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizismus zu Grunde richten. (*KpV*, A184f.)⁹

Der kritische Kant behandelt das Thema in drei maßgeblichen Texten: am ausführlichsten in der ‚Kritischen Beleuchtung der Analytik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft*, sodann in der ‚Allgemeinen Anmerkung‘ zum dritten Hauptstück der *Religionsschrift*, schließlich in einer Fußnote zu § 28 der Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten*.¹⁰ Schelling bezieht sich auf die betreffenden Abschnitte in der *Freiheitschrift* zwar nicht ausdrücklich.¹¹ Da die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Religionsschrift* zu ihren wichtigsten Referenztexten zählen,¹² sowie aufgrund der allgemeinen Bedeutung Kants für die Philosophen des Deutschen Idealismus, ist gleichwohl davon auszugehen, dass sie für seine Aufnahme des Problembestands von grundlegender Relevanz sind. Eine Studie über Schellings systematische Begründung menschlicher Freiheit muss hier beginnen.¹³

Monografie gewidmet und die Relevanz für das vorkritische wie auch das kritische Denken Kants ausführlich nachgewiesen (Insole [2013]). Leider präsentiert er sie als „a problem that is irreducibly theological“ (1). Siehe außerdem Brewer/Watkins (2012). Insgesamt darf man vermuten, dass die Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Kausalität als systematisches Problem der Transzendentalphilosophie nach wie vor kaum bewusst ist.

⁹ Auf diese Stelle scheint Schelling anzuspielen, wenn er in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* – mit einer Formulierung, die den von Kant erhobenen Vorwurf gegen ihn selbst richtet – schreibt: „Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen [...] Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott [...] lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist.“ (AA II 8, 140 | SW VII, 458)

¹⁰ *KpV*, A179–185; *Rel.*, A203/B215 f.; *MS*, A112 f./B112 f.

¹¹ Siehe aber oben Fn. 9.

¹² Vgl. die erklärenden Anmerkungen in AA I 17. Einen benachbarten Text aus der ‚Kritischen Beleuchtung‘ zitiert Schelling im Abschnitt über die intelligible Tat; siehe erklärende Anmerkung zu 154,11.

¹³ Die Anregung, Schellings *Freiheitsschrift* vom Problem des ‚theologischen Kompatibilismus‘ in der ‚Kritischen Beleuchtung‘ her zu interpretieren, verdanke ich Thomas Buchheim. Gardner (2017b/c) hat eine Analyse vorgelegt, die ihren Ausgang gleichfalls davon nimmt. „The intention [...] to show that, whatever its ultimate degree of success, the *Freiheitsschrift* neither breaks with the original concerns of German Idealism nor leads it astray“ (Gardner [2017c], 134) darf auch als Absicht meiner Interpretation gelten.

2.1.1. Von der transzendentalen Ästhetik zur dritten Antinomie

Um Kants Bewältigungsversuche mit Gewinn diskutieren zu können, ist an einige Grundtatsachen seiner Freiheitslehre zu erinnern, die in den einschlägigen Texten mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt werden.¹⁴ Grundlegend für den Kantischen Freiheitsbegriff ist eine epistemologisch-ontologische Position, die unter dem Titel des transzendentalen Idealismus firmiert. Kant definiert sie an zwei Stellen der ‚Transzendentalen Dialektik‘ auf ganz ähnliche Weise:¹⁵

Ich verstehe aber unter dem *transzendentalen Idealism* aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber vor sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealism ist ein *transzendentaler Realism* entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. (*KrV*, A369)

Wir haben in der transzendentalen Ästhetik hinreichend bewiesen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den *transzendentalen Idealism*. (*KrV*, A490 f./B518 f.)

Der transzendente Idealismus besteht in der ‚Lehre‘, dass wir es bei den Gegenständen der Erfahrung nicht mit solchen zu tun haben, die unabhängig von unserer Vorstellung existieren, sondern mit *bloßen* Vorstellungen oder Erscheinungen. Entscheidend ist nun, dass diese allgemein idealistische These durch eine für Kant spezifische qualifiziert wird, die das zentrale Ergebnis der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ war. Im ersten Hauptkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant zu zeigen versucht, dass Raum und Zeit nicht – in welchem Sinne auch immer – Teil einer subjektunabhängigen Außenwelt sind, sondern „nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts“.¹⁶ Zwar sind sie keine Illusionen, die alles Raum-Zeitliche in bloßen Schein verwandeln würden, sondern erfüllen im Gegenteil als Formen der sinnlichen Anschauung *a priori* eine konstitutive epistemische Funktion.¹⁷ Allein gerade deshalb, weil

¹⁴ Die nachfolgenden Bemerkungen sind weder als Repetitorium der Transzendentalphilosophie noch gar als Forschungsbeitrag zu den gestreiften Themen und Kapiteln gedacht, sondern sollen lediglich die gedankliche Linie nachzeichnen, die zu Kants Lösungsansatz hinführt. Hinweise auf die weitverzweigte Literatur sind äußerst knapp gehalten.

¹⁵ Allison (2006), 111. Das erste Zitat fehlt in der B-Auflage.

¹⁶ *KrV*, A23/B37 f. Zu den Einzelheiten vgl. Brandt (1998) und Mohr (1998).

¹⁷ Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass der Akzent in der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ auf dem negativen Resultat der Unerkennbarkeit des Ding an sich bzw., von der positiven Seite her, auf Geometrie (und apriorischer Zeittheorie) liegt. Die Art, wie reine Anschauung im

Erkenntnis unter den Bedingungen von Raum und Zeit allererst zustande kommt, diese aber „nur sinnliche Formen unserer Anschauung“ sind, kann es sich bei den Erkenntnisobjekten nicht um *Dinge, wie sie an sich selbst* (d. h. unabhängig vom Subjekt) handeln, sondern nur um immer schon subjektiv bestimmte *Erscheinungen*. Hierdurch gerät das „wahre Correlatum“¹⁸ dieser Objekte zur großen Unbekannten, zum reinen Gedankending, das zwar unser rezeptives Vermögen der Sinnlichkeit ‚affiziert‘, dessen wahre Beschaffenheit und Wirkungsweise jedoch unergründlich bleiben.¹⁹

Man muss sich die These von der prinzipiellen Unerkennbarkeit des Ding an sich im Übergang zur dritten Antinomie klar vor Augen halten, um der tiefen Spannung gewahr zu werden, die Kants philosophische Systematik prägt. ‚Der Antinomie der reinen Vernunft dritter Widerstreit‘ ist bekanntlich der Ort, wo in der ersten Kritik eine transzendentalphilosophische Freiheitslehre entspringt, die zur praktischen Philosophie hinüberleitet.²⁰ In der Antinomie selbst stellt Kant die ‚Kausalität durch Freiheit‘ der ‚Kausalität nach Gesetzen der Natur‘ zunächst inkompatibilistisch gegenüber. Der systematischen Problemstellung des Antinomienkapitels entsprechend liegt der Fokus auf der kosmologischen Frage, ob die Welt eine freie erste Ursache habe oder als unendliche Folge von Ursachen und Wirkungen im Sinne eines kausal geschlossenen Naturzusammenhangs zu denken sei. Doch deutet die Anmerkung zur ‚Thesis‘ bereits an, dass die Annahme oder Nichtannahme eines „Vermögen[s] [...], eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“, über die „Imputabilität“ der Handlungen entscheidet, und der Nachweis eines solchen Vermögens für den Anfang der Welt es „auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln“.²¹ Für den Verteidiger der ‚Antithesis‘ wäre diese Lizenz hingegen gleichbedeutend mit der Zerstörung des „Zusammenhang[s] nach

Zusammenspiel mit den Begriffen des Verstandes (Kategorien) empirische Erkenntnis fundiert und konstituiert (vermittelt durch die transzendente Einbildungskraft und konkretisiert im Schematismus), ist dann Thema der ‚Transzendentalen Analytik‘.

¹⁸ *KrV*, A30/B45.

¹⁹ Vgl. das Fazit in den ‚Allgemeinen Anmerkungen‘: „Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.“ (*KrV*, A42/B59)

²⁰ Vgl. *KrV*, A533/B561: „daß auf diese *transzendente* Idee der *Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe“.

²¹ *KrV*, A448/B476; A450/B478.

allgemeinen Gesetzen sich einander notwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm d[es] Merkmal[s] empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet“.²² Kants antinomische Dialektik sieht vor, dass die Argumente für These und Antithese gleichermaßen logisch gültig und also *gleichberechtigt* sind,²³ wodurch die Vernunft in ein Grundsatz-Dilemma stürzt, aus dem sie sich auf herkömmlichem ‚dogmatischem‘ Wege nicht befreien kann (durch Widerlegung der Gegenthese, Einführung zusätzlicher Prämissen etc.).

Dies ist laut Kant vielmehr ausschließlich auf *kritischem* Wege möglich. Als ‚Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik‘ erweist sich der transzendente Idealismus. Im Falle der dritten Antinomie lässt dieser eine Lösung zu, wo mit der gehörigen Unterscheidung sowohl Thesis als auch Antithesis wahr sein können. Kant hält fest, dass „in Ansehung dessen, was geschieht“, nur Natur- und Freiheitskausalität denkbar sind.²⁴ Durch die Direktion von raum-zeitlich bedingten Erscheinungen und ihnen korrespondierenden, selbst nicht raum-zeitlich bedingten ‚Dingen an sich‘²⁵ wird es möglich, die beiden Kausalitätstypen so zuzuordnen, dass die beschriebenen inkompatibilistischen Effekte nicht auftreten:

Wenn [...] Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind [...], so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden [...] (*KrV*, A536 f./B564 f.)

Daraus ergibt sich folgendes Setting: Das Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen bleibt in Kraft und wird nicht, wie vom Verteidiger der Antithesis befürchtet, durch Einführung freier Ursachen *in den Naturzusammenhang selbst* gleichsam ausgehebelt (inkompatibilistischer Effekt bei Annahme der Thesis). Wenn die naturgesetzlich geordneten Gegenstände *nur* Erscheinungen sind, die auf ‚intelligible Ursachen‘ ihres Gegeben-Seins angewiesen bleiben, kann man Freiheitskausalität aber auch gewissen ‚Dingen an sich‘ zuschreiben, die „nicht durch Erscheinungen bestimmt“ werden; sodass nicht Freiheit durch vorausliegende em-

²² *KrV*, A451/B479. Das seinem Argument zugrunde liegende *Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen* hat in der gegenwärtigen Philosophie und Wissenschaftstheorie große Bedeutung erlangt.

²³ Dies beides ist hier äquivalent, weil der Gegenstand einer transzendentalen Idee nicht ‚gegeben‘ werden kann.

²⁴ *KrV*, A532/B560.

²⁵ Inwieweit Kants Konzeption zur Rede von einer Pluralität transzendentaler Gegenstände berechtigt, kann, wiewohl freiheitstheoretisch nicht irrelevant, außer Acht bleiben.

pirische Bedingungen immer schon zunichte gemacht ist (inkompatibilistischer Effekt bei Annahme der Antithesis). Entgegen der antinomischen Ausgangssituation erweisen sich Freiheit und Naturnotwendigkeit als miteinander kompatibel.

Hier fangen jedoch die größten Schwierigkeiten erst an, denn gewiss dürfen Freiheit und Natur nicht so weitgehend separiert werden, dass freies Handeln einer ‚höheren Sphäre‘ angehört, die in keinerlei Beziehung zur empirisch erfahrbaren Wirklichkeit steht. In einem solchen strikt dualistischen Szenario würden freies und empirisches Handeln unverbunden nebeneinanderher laufen, was unserem personalen Selbstverständnis als identisches Handlungssubjekt diametral widerspricht. Die Königsdisziplin Kantischer Freiheitstheorie besteht folglich darin, den intelligiblen und den sinnlichen Pol *als transzendental unterschieden* miteinander zu *verbinden*, dergestalt, dass intelligible Ursachen in der Erscheinung wirken können, ohne doch selbst „in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen [zu] werden“.²⁶ Wird die Modellierung dieses Zusammenhangs allerdings zu sehr unserer Alltagserfahrung angepasst, droht der Rückfall in ein krudes und unwissenschaftliches Bild, wo transzendente Akteure aus dem ‚Off‘ einzelne raum-zeitliche Ereignisketten in Gang setzen und damit, allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz, eben doch den empirischen Naturzusammenhang (zer)stören.²⁷

In den verbleibenden Abschnitten der ‚Auflösung‘ möchte Kant das Schiff zwischen der Skylla des Intelligiblen und der Charybdis des Empirischen hindurchsegeln. Dafür skizziert er zunächst ein komplexeres Modell der Subjekt-Handlungs-Beziehung vermittelt des *Charakterbegriffs*, der sich ähnlich einer Münze intelligibel wie auch empirisch wenden lässt:

Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen Charakter* haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen [...] Zweitens würde man ihm noch einen *intelligiblen Charakter* einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen. (*KrV*, A539/B567)

Der Begriff des Charakters, verstanden als ‚Gesetz der Kausalität‘ oder „Regel“²⁸ einer „wirkende[n] Ursache“, ist *breiter* als der der Handlung, insofern ein Charakter viele Einzelhandlungen ‚regiert‘ und ihnen solcherweise Einheit verschafft; aber

²⁶ Kant nennt eine solche Verknüpfung empirischer Bedingungen mit einer nicht-empirischen ‚dynamische Synthesis‘ (*KrV*, A529–531/B557–559).

²⁷ Einige suggestive Formulierungen und besonders das Stuhl-Beispiel in der ‚Anmerkung zur Thesis‘ schienen in diese Richtung zu weisen; siehe *KrV*, A450/B478.

²⁸ *KrV*, A549/B577.

doch *enger* als der einer ‚intelligiblen Ursache‘, insofern jeder Charakter *einem* bestimmten Subjekt oder ‚Ding‘ spezifisch zugeordnet bleibt.²⁹ Demnach stehen die Chancen gut, dass er die geforderte Vermittlung leisten kann. Nach Kant ist dies tatsächlich der Fall, nämlich dann, wenn man den empirischen Charakter als „Erscheinung des intelligibelen“³⁰ begreift, sodass das ‚Gesetz‘ des handelnden Subjekts seiner intelligiblen Seite nach in seinen „Handlungen als Erscheinungen“ *kausal durchschlägt*.³¹

Doch die Ungeheuer kehren wieder: auf der Seite des Intelligiblen in Gestalt der Frage, was man sich unter einer nicht-empirischen Ursache überhaupt vorzustellen hat. Problematisch ist besonders das Prädikat der Zeitunabhängigkeit, welches Kant für die „Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter“ ausdrücklich reklamiert:

Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit. (*KrV*, A551 f./B579 f.)

In Ansehung des intelligibelen Charakters [...] gilt kein *Vorher*, oder *Nachher*, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen, durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu sein [...] (*KrV*, A553/B581)

Für empirische Ursachen wenigstens gilt, dass sie „etwas sein [müssen], was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen sein würde“.³² Wenn kausale Effekte eine Zustandsänderung aufseiten der Ursache erfordern, Veränderung aber nur *in der Zeit* möglich ist,³³ wäre überzeitliche Kausalität schlicht ein Unding. So droht die transzendente Freiheit von der Skylla der Überzeitlichkeit verschlungen zu werden.

Auf der Erscheinungsseite erhebt sich der Einwand, dass Kant mit dem Charakterbegriff bloße Augenwischerei betreibt. Denn die empirische Wirkung eines Cha-

²⁹ Es wäre immerhin vorstellbar, dass empirisch unterscheidbare Handlungssubjekte ein und derselben intelligiblen Ursache entspringen, etwa nach Art eines Filmprojektors.

³⁰ *KrV*, A541/B569.

³¹ Kant spricht auch von einem „sinnliche[n] Schema“ (*KrV*, A553/B581), was auf die Vermittlungsproblematik von Anschauung und Begriff in der ‚Transzendentalen Analytik‘ anspielt.

³² *KrV*, A444/B472; vgl. A532/B560.

³³ Vgl. *KrV*, B48 f.

rakters ist zwar deutlich breiter als die einer Einzelhandlung, aber dennoch *lokal begrenzt*. Für die kausale Geschlossenheit des Naturzusammenhangs scheint die Annahme intelligibler Ursachen für empirische Charaktere daher nicht minder desaströs als für empirische Handlungen. So droht die transzendente Freiheit von der Charybdis des Empirischen hinabgezogen zu werden, um im Strudel allgemeiner Gesetzlosigkeit unterzugehen.

Inzwischen ist mit der Frage nach der genauen Wirkungsweise intelligibler Ursachen der Problemhorizont der ‚Auflösung‘ bereits überschritten, deren Ziel es nicht war und nicht sein konnte, die reale Möglichkeit überzeitlicher Kausalität aufzuzeigen, sondern allenfalls ihre Kompatibilität mit dem raum-zeitlich bestimmten, gesetzmäßig geordneten Naturzusammenhang. Wie schon das übersinnliche ‚Korrelat‘ sinnlicher Affektionen ist die Ursache freier Handlungen Kant zufolge *theoretisch unerkennbar*. In der ‚Erläuterung‘ lenkt er denn auch auf die Begriffe des Imperativs, des Sollens und der (zurechenbaren) Schuld, die unmittelbare Gewähr für die Wirklichkeit der Freiheit geben, weil sie in den Bereich der *praktischen Erkenntnis* gehören. Dem gegenüber steht das bescheidene Fazit, man habe nicht einmal die (reale) Möglichkeit, schon gar nicht die Wirklichkeit der Freiheit nachweisen wollen.³⁴

Es ist dies der Punkt, an dem theoretische und praktische Philosophie auseinanderdriften.³⁵ Fassen wir den bisherigen Gedankengang noch einmal zusammen und spitzen ihn auf das interessierende Problem zu, so kann man sagen, dass er in einer *doppelten Zumutung* bestand: Zuerst wurde dem epistemischen Subjekt die Sicht auf die Dinge, wie sie an sich selbst sind – seit alters höchstes Ziel und sozusagen die Würde philosophischer Theoriebildung – auf immer versperrt. Jetzt soll es, als Handlungssubjekt, *gerade in einem solchen*, sein theoretisches Vermögen „himmelweit“³⁶ übersteigenden Ding den innersten Kern seiner Freiheit und Persönlichkeit erkennen, freilich nur *praktisch* erkennen. Theoretisches und praktisches Selbstverhältnis sind mithin nicht deckungsgleich: Theoretisch bleibt das Subjekt sich selbst radikal entzogen, praktisch erkennt es sich als radikal freies Wesen.

Die daraus resultierende systematische Spannung zeigt sich in einer Erklärungslücke, die am Ende der ‚Auflösung‘ noch kurz angedeutet wird:

Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht *über dieselbe* hinaus kommen; wir können erkennen, daß sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt, und, auf solche Art, die sinnlich-unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne. Warum aber der intelligibele Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft, es zu beantworten, ja alle Befugnis derselben, nur zu fragen, als ob man früge:

³⁴ Diese Aufgabe bleibt der *Kritik der praktischen Vernunft* vorbehalten.

³⁵ Um genau zu sein, ist er an der Stelle *KrV*, A550/B578 erreicht.

³⁶ *KrV*, A44/B61.

woher der transzendente Gegenstand unserer äußeren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung *im Raume* und nicht irgend eine andere gebe. (*KrV*, A557/B585)

Diese Kantische ‚Aussparungsstelle‘, wie man sie einen Terminus der Platon-Forschung zweckentfremdend bezeichnen könnte, ist von größter Wichtigkeit. Kant deckt dort so etwas wie das *absolute Substrat der Freiheit* auf: Wenn Freiheit wirklich ist, muss es etwas geben, welches macht, dass ein Charakter *gerade diese und keine anderen* Handlungen zeitigt. Damit es in dieser Funktion als Substrat von *Freiheit* fungieren kann, müssen augenscheinlich folgende zwei Kriterien erfüllt sein: Erstens muss jenes Etwas sich, zumindest für die theoretische Vernunft, als ein *unableitbar Kontingentes* darstellen. Etwa so, wie die Tatsache, dass gerade Raum und Zeit die apriorischen Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit sind, nicht weiter erklärt werden kann.³⁷ Und zweitens darf es den Charakter nicht extern bestimmen, sondern muss ihm als *interne Determinante* ursprünglich angehören. Solange man nur auf das Verhältnis zwischen Intelligiblem und Empirischem blickt, sind in Kants Theorie beide Kriterien erfüllt: Der intelligible Charakter fällt aus der sukzessiven Ursache-Wirkungs-Folge immer schon heraus und ist *insofern* durch nichts anderes (Empirisches) bestimmt. Aus demselben Grund kann er den empirischen Charakter nicht (empirisch) extern bestimmen, sondern korrespondiert mit ihm auf eine irgendwie intrinsische Art und Weise.

Die transzendentalphilosophische Begründung der Freiheit hat eine intelligible Kehrseite. Was sich mit Blick auf den Naturzusammenhang als Vorteil erweist, entpuppt sich als Nachteil, sobald man auf das ‚Ding an sich‘ sieht, was nach den Restriktionen der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ freilich unmöglich ist („Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen [...] nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht *über dieselbe* hinaus kommen“). Genau darin aber liegt das Problem: Wenn mögliche kausale Hintergründe des intelligiblen Charakters theoretisch unzugänglich sind, bleibt zweifelhaft, ob die Kontingenz und Internalität des determinierenden Prinzips auch für den Bereich des Intelligiblen *in sich selbst betrachtet* aufrechterhalten werden können.³⁸ Die ganze Beweislast fällt hier der praktischen Vernunft zu, die im Zusammenspiel mit der theoretischen den Zweifel fast eher nährt als mindert, wie wir noch genauer sehen werden. In der ‚Auflösung‘ belässt Kant es bei der Feststellung, dass die Frage nach den Bedingungen des intelligiblen Charakters „alles Vermögen unserer Vernunft“ übersteigt und im Kontext transzendentaler Freiheitsbegründung nicht weiter interessiert. Zum Problem wird sie ihm erst in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

³⁷ Vgl. *KrV*, B146.

³⁸ Vgl. Gardner (2017c), 139: „That the intelligible grounds of human agency, our intelligible character and exercise of causality of reason, are subject to *further* intelligible determining conditions is a genuine possibility, which nothing in Kant’s system rules out“.

2.1.2. „Eine Schwierigkeit, die ... der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht“. Das Problem in der ‚Kritischen Beleuchtung‘

Die ‚Kritische Beleuchtung der Analytik‘ ist das erste einer Reihe von Kapiteln der *Kritik der praktischen Vernunft*, die das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft klären sollen, in der

Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet. (*KpV*, A162)³⁹

Vordergründig geht es nur darum, theoretische und praktische Systemform zu vergleichen und zu begründen,⁴⁰ doch ist es kein Zufall, dass diese Überlegungen bald wieder in die Problemlage der dritten Antinomie einmünden. Sie knüpfen an das, „was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war“,⁴¹ ausdrücklich an und entwickeln es weiter. Dabei nimmt Kant eine äußerst wichtige und folgenreiche Präzisierung vor, indem er die von der „*Naturnotwendigkeit*“⁴² ausgehende Bedrohung aus der kosmologischen Fragestellung herauslöst und noch stärker auf die Freiheit des Menschen bezieht. So wird sichtbar, worauf es ihm in der Freiheitsfrage am meisten ankommt:

Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst [...], so läßt sich die Notwendigkeit in [sic] Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen [...] Denn aus der ersteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, *die nicht in meiner Gewalt sein* [sic], notwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei. [...] in jedem Zeitpunkte stehe ich [...] unter der Notwendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, *was nicht in meiner Gewalt ist*, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Kausalität also niemals Freiheit. (*KpV*, A169f.)

Immer wieder sperrt Kant in der ‚Kritischen Beleuchtung‘ diese Worte,⁴³ um das aus seiner Sicht entscheidende (Negativ-)Kriterium der Freiheit anzuzeigen: dass

³⁹ Allison (2020), 396 bemerkt dazu: „This remark anticipates the systematic goal of Kant’s idealistic successors“. Vgl. oben 15f. Vgl. auch *GMS*, XIV.

⁴⁰ *KpV*, A159. Brandt (2011), 133: „Systemvergleich in systemlegitimierender Absicht“.

⁴¹ *KpV*, A174.

⁴² *KpV*, A169.

⁴³ *KpV*, A169; A170; A173; A174; A180.

die ‚bestimmenden Gründe‘ meiner Handlungen *nicht* ‚nicht in meiner Gewalt sein‘ dürfen. Diese Situation ergebe sich insbesondere in einem Naturzusammenhang, der gerade dadurch definiert sei, dass in einer „a parte priori unendliche[n] Reihe der Begebenheiten“ „jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig“ ist. Kant argumentiert hier in nächster Nähe zum in der Gegenwartsphilosophie heiß diskutierten Konsequenzargument, wenn er nicht gar als sein rechtmäßiger Erfinder gelten muss. Denn er legt den Finger mit aller Entschiedenheit auf die zeitlich verstandene *Vorher*-Bestimmtheit meiner Handlungen durch Gründe, die *immer schon* ‚nicht mehr in meiner Gewalt sind‘ – eine Wendung der klassischen Determinismusthese, die in der *Religionsschrift* als *Prädeterminismus* bezeichnet und von Schelling als Kantische Spezialität ausgewiesen wird.⁴⁴ Dabei handelt Kant sich nicht zuletzt die umstrittene Prämisse ein, nach der die prädeterminierenden Ursachen einer Handlung diese selbst notwendig machen.⁴⁵

Die Vergleichbarkeit der modernen Freiheitsdebatte mit der Diskussion um 1800 wird uns später noch zentral beschäftigen.⁴⁶ Einstweilen ist nur wichtig zu bemerken, dass das In-jemandes-Gewalt-Sein (der bestimmenden Gründe) in der ‚Kritischen Beleuchtung‘ dezidiert zum Prüfstein der Freiheit erhoben wird. In philosophischer Terminologie heißt das: Nur wenn eine Freiheitstheorie plausibel machen kann, dass meine Handlungen (absolut betrachtet) hinsichtlich zeitlich vorhergehender Bestimmungsgründe *kontingent* sind – diese meine Handlungen also nicht notwendig machen, ohne dass sie deshalb rein zufällig geschehen würden –, ist die Theorie überhaupt ernst zu nehmen. Kant polemisiert heftig gegen einen „*Empiris-*

⁴⁴ *Rel.*, A54f. Anm./B58 Anm.; *Freiheitsschrift*, AA I 17, 151 | SW VII, 383: „Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkühr, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus), entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andre Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unsrer Gewalt stehen.“ Für Schelling ist Kants Formulierung des Determinismusproblems die maßgebliche.

⁴⁵ Siehe besonders deutlich *KpV*, A172. Die Verwandtschaft von Prädeterminismus-These und *Consequence Argument* ist in der Forschung gelegentlich bemerkt, aber kaum näher analysiert worden (z. B. Watkins [2005], 337 Fn.; Faizzada [2017], 30–60, 89 f.; Scholten [2021], 136, 142). Der markanteste *Unterschied* liegt darin, dass Kant nicht auf eine *entfernte* Vergangenheit (van Inwagens *remote past*) rekurriert, sondern auf die dem Zeitpunkt der Handlung unmittelbar vorausliegende (die potentiell in Richtung noch früherer Zeitpunkte zurückverfolgt werden kann). Offenbar rechnet Kant nicht mit der Möglichkeit, dem Subjekt die Urheberchaft an den eigenen Handlungen durch Hinweis auf einen vorgeburtlichen Weltzustand *gänzlich* zu entziehen, worin die implizite Strategie (und zugleich eine Schwäche) des Konsequenzarguments besteht. Bedroht ist durch das Argument nicht die Spontanität bezüglich meiner Handlungen, sondern der *Bedingungen* meiner Handlungen, was bereits im Verhältnis zum unmittelbar vorausliegenden Zeitpunkt sichtbar wird. Vgl. unten 119–124.

⁴⁶ Im Kapitel zum ‚formellen Begriff der Freiheit‘ (5.).

mus“;⁴⁷ der meint, Freiheit allein auf das Internalitätskriterium gründen zu können.⁴⁸ Seine Intuition ist offenkundig diese: Sind die handlungsbestimmenden Ursachen ‚innerlich‘, d. h. dem vermeintlichen Agens eindeutig zuweisbar, aber dennoch durch weitere, externe Ursachen bedingt, ist es *nicht wirklich* dieses Agens, das da handelt. Im Falle eines Bratenwenders z. B. sind es zweifellos die mechanischen Kräfte des Bratenwenders und von nichts anderem, die dazu führen, dass das Fleisch im Feuer gedreht wird. In diesem Sinne kann man, ohne Unsinn zu reden, sagen, dass der Bratenwender das Fleisch dreht. Gleichzeitig kann man jedoch, wie es scheint, ebenfalls sinnvoll sagen, dass es *nicht eigentlich* der Bratenwender ist, welcher dafür sorgt, sondern *streng genommen* die oder der ihn in Gang gesetzt hat. Für Kant macht es dabei keinen Unterschied, ob das Agens durch rein physikalische Kräfte oder durch innere Vorstellungen ‚betrieben wird‘, also ein *automaton spirituale* ist, weil dies an der Prädeterminiertheit seiner Aktionen nicht das Geringste ändern würde. Es ist nur relativ oder ‚komparativ‘, *nicht wirklich* frei.

Die Forderung, dass die Bestimmungsgründe meiner Handlungen nicht wiederum vorher-bestimmt sein dürfen, lässt nicht nur den transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff schärfer hervortreten,⁴⁹ sondern auch gewisse Fundierungsprobleme, die in der *Kritik der reinen Vernunft* bewusst ausgeklammert worden waren. Oben hatten wir gesehen, dass das Kontingenzkriterium in Kants Theorie erfüllt ist, solange man nur auf die Schnittstelle zwischen Intelligiblem und Empirischem sieht, an der transzendente Freiheit ihren Ort hat. Richtet man den theoretisch forschenden Blick dagegen auf mögliche kausale Hintergründe des noumenalen Handlungssubjekts selbst, sozusagen auf die *Bedingungen* des ‚Ding an sich‘, wird seine Unbedingtheit erneut zweifelhaft. Dieser Zweifel kann sich entweder auf den nach Kants Analyse in der zweiten Kritik einzig *erkennbaren* Bestimmungsgrund des intelligiblen Charakters beziehen, und betrifft dann die Frage, wie die praktisch-kausale Determination durch das Sittengesetz füglich als Fall von ‚In-

⁴⁷ KpV, A168.

⁴⁸ Bes. KpV, A171–174. Die Polemik gegen den Empirismus und seine moralphilosophische Konkretion als Eudämonismus ist ein Grundmotiv der *Kritik der praktischen Vernunft*.

⁴⁹ Nach Scholten (2021) lässt er sich vor dem Hintergrund des Prädeterminismusproblems als „reply *sui generis* to the consequence argument“ (153) auslegen, bestehend in einem *altered-past compatibilism* wie auch *altered-law compatibilism*. Es darf bezweifelt werden, ob diese im Anschluss an Lewis (1981) entwickelten Konzepte geeignet sind, Kants Position präzise zu bezeichnen, suggerieren sie doch eine Modifikation der Vergangenheit bzw. Naturgesetze aus dem empirischen Kontext heraus. Um zu prüfen, inwieweit Kants Freiheitsbegriff zu der These verpflichtet, dass ein Handlungssubjekt in gewissem Sinne Vergangenheit und Naturgesetze ändern kann, wäre zunächst zu klären, worüber in der sogenannten intelligiblen Tat entschieden wird (ob über den Charakter als solchen oder nur einen bestimmten Aspekt) und welche bestimmenden Faktoren dem noumenalen Selbst ggf. vorausliegen. Geht man mit Kant davon aus, dass Gott ein solcher Faktor ist und das intelligible Subjekt sich gemäß *Religionsschrift* eine moralische Grundverfassung (nicht aber selbst eine ‚Natur‘) gibt, scheint es am plausibelsten, dass der Mensch den Verlauf der Geschichte willentlich mitprägt, nicht aber die Naturgesetze.

jemandes-Gewalt-Sein‘ verstanden werden kann.⁵⁰ Oder aber er bezieht sich auf mögliche *unerkennbare* Bestimmungsgründe desselben und betrifft das Problem, ob die praktische Vernunft hinreichende Gewähr dafür gibt, dass mein intelligibles Wesen nicht etwa durch ein *anderes* intelligibles Wesen bedingt ist, „von welchem das Dasein des ersten, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt“.⁵¹ In solchem Falle wären meine Handlungen ganz sicher nicht in meiner Gewalt, sondern gänzlich in der Hand jenes im kausalen Sinne höheren Wesens.

Nicht zufällig fällt der Gottesbegriff erstmals an der Stelle, wo das Kriterium formuliert wird, dort als eine Art Chiffre für mögliche ‚fremde Ursachen‘ überhaupt fungierend.⁵² Wird er in diesem Zusammenhang noch bemüht, um das transzendente gegen das empiristische Freiheitskonzept in Stellung zu bringen, kehrt er gegen Ende der ‚Kritischen Beleuchtung‘ als seine größte Bedrohung wieder. Es ist das Stichwort des In-jemandes-Gewalt-Seins, das die „Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles Bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht“,⁵³ nun deutlich zu Bewusstsein bringt:

Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligible Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, so bald man annimmt, *Gott*, als allgemeines Urwesen, sei *die Ursache auch der Existenz der Substanz* (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiemit seine Allgenugsamkeit,⁵⁴ auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen: Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, *was gänzlich außer ihrer Gewalt ist*, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersten, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. (*KpV*, A180)

Um Problemexposition und ‚Auflösung‘ nicht misszuverstehen, gilt es, Kants Vorbemerkungen in der kurzen Überleitung genau zu beachten. Demnach handelt es sich immer noch um „eine Schwierigkeit der Freiheit [...], so fern sie mit dem Naturmechanismus [...], in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll“.⁵⁵ Dem Wortlaut nach geht es also um kein grundsätzlich neues Problem, sondern um eine bestimmte Komplizierung und sozusagen Radikalisierung der Ver-

⁵⁰ Sie führte in der nachkantischen Debatte zum Problem des ‚intelligiblen Fatalismus‘; dazu Noller (2015), 183–188.

⁵¹ *KpV*, A180.

⁵² *KpV*, A169. Als würde die Rede von „bestimmende[n] Gründe[n], *die nicht in meiner Gewalt s[ind]*“ unvermittelt den Gottesbegriff auf den Plan rufen.

⁵³ *KpV*, A179.

⁵⁴ Zu diesem Kant eigentümlichen Begriff, der zum Ausdruck bringen soll, dass alles Wirkliche *und* Mögliche allein durch Gott ist, siehe *Beweisgrund*, A180–187, und vgl. Kreimendahl/Oberhausen (2011), 237–239.

⁵⁵ *KpV*, A179.

einbarkeit von Freiheit und *Natur*. Das mag eigenwillig anmuten, hängt aber bereits damit zusammen, wie Kant der Schwierigkeit Herr zu werden gedenkt: durch den ‚transzendentalen Idealismus‘ und damit ganz auf der Linie der dritten Antinomie.⁵⁶ Sein Verfahren ist das eines *komparativen Systemvergleichs*, soll doch gezeigt werden, „daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker [...] das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird“.⁵⁷

Wir haben nun die nötigen Grundlagen gelegt und Vorklärungen getroffen, um Kants Bewältigungsversuch auslegen zu können. Zunächst gilt es zu verstehen, warum die Annahme einer ‚Ursache *auch* der Existenz der Substanz‘ die Konzession unumgänglich macht, dass der Bestimmungsgrund der Handlungen ihrer Gewalt gänzlich entzogen ist. Das kleine Wörtchen ‚auch‘ deutet an, dass eine Ursache der Existenz der Substanz weiter und tiefer greift als gewöhnliche Naturursachen und eben dadurch auch wieder die Bestimmung ihrer Akzidentien einschließt. In welchem genauen Sinne ist das so? Im ‚System der Grundsätze‘ im Kontext der ‚Transzendentalen Analytik‘ der *Kritik der reinen Vernunft* ist dem Grundsatz der Kausalität (zweite Analogie der Erfahrung) noch derjenige der ‚Beharrlichkeit der Substanz‘ (erste Analogie der Erfahrung) vorgeschaltet. Zugrunde liegt die Vorstellung, dass ein Naturzusammenhang nicht schon durch die bloße Abfolge unterschiedlicher Zustände zustande kommt, sondern nur auf Basis eines „Substrat[s] alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen“, das im Wechsel der Erscheinungen „immer dasselbe bleibt“.⁵⁸ Anders als seine Bestimmungen kann dieses Substrat, die *Substanz* verstanden als das Beharrende im Wechsel, im Fortgang des Naturprozesses weder entstehen noch vergehen, sodass sein „Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden“ kann.⁵⁹ Zusammengefasst und auf den Erscheinungsbegriff bezogen: „[I]n allen Erscheinungen [ist] das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen“.⁶⁰

Die Kette zeitlich sukzedierender Naturursachen, auf der Kants ‚Konsequenzargument‘ fußt, betrifft sonach nicht die Substanz als solche, sondern lediglich ihre ‚Akzidentien‘. Folglich greift eine ‚Ursache auch der Existenz der Substanz‘ viel

⁵⁶ Man beachte, dass die Idee einer freien ersten Ursache „zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt“ (*KrV*, A448/B476) überhaupt erst die Möglichkeit transzendentaler Freiheit eröffnet hatte. Dieses kompatibilistische Resultat gilt es für Kant zu bewahren.

⁵⁷ *KpV*, A180. Kant fügt an der ausgelassenen Stelle in Klammern hinzu: „in der Tat, wie wir bald sehen werden, allein“. Ganz lässt sich dieser Anspruch nicht aufrechterhalten; siehe das Zitat unten 38.

⁵⁸ *KrV*, B225.

⁵⁹ *KrV*, B225; vgl. A188/B231. Kants Substanzbegriff unterscheidet sich darin massiv vom klassischen Verständnis des Aristoteles; siehe Buchheim (2010b), 87 f.; (2010a), 307.

⁶⁰ *KrV*, A183 f./B227.

tiefer, als eine Naturursache es jemals vermag. Ein weiterer Grundsatz ist hier einschlägig, der im ‚theologischen‘ Hauptkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* ‚Von dem transzendentalen Ideal‘ eine bedeutende Rolle spielt: Gemäß dem ‚Grundsatz der durchgängigen Bestimmung‘ beruht die Möglichkeit eines jeden Dinges darauf, dass „ihm von *allen möglichen* Prädikaten der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß“,⁶¹ also nicht nur potentiell, sondern *wirklich* zukommen muss.⁶² Wenn ein Ding nur möglich ist, falls es dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung genügt, dagegen ein Unding, falls es hinsichtlich auch nur eines gegensätzlichen Prädikatpaares unbestimmt bleibt, erweist sich Kants Substanz als Abstraktionsbegriff, der für sich genommen kein ontologisch suffizientes Konzept beschreibt. Der ‚Gegenstand selbst‘ braucht zu seiner Möglichkeit ein vollständiges Set von Bestimmungen, so wie umgekehrt die Bestimmungen seiner als Träger bedürfen. Das aber bedeutet, dass eine Ursache ‚auch der Existenz der Substanz‘ die Substanz(en) niemals ohne vollständige Determination hervorbringen kann. Genauer gesagt kann sie es nur, *indem* sie den Gegenstand zugleich vollständig (real) bestimmt oder determiniert.⁶³ Wenn nun ein Gegenstand im Zuge vollständiger Determination allererst ins Dasein gebracht wird, kann seine Bestimmung nicht in der Hand des Hervorgebrachten liegen, sondern einzig und allein in der „fremden Hand“ des Hervorbringenden, jener ‚letzten und höchsten Ursache‘.⁶⁴

Kant vergleicht den Zusammenhang treffend mit den berühmten Automaten des französischen Konstrukteurs Jacques de Vaucanson,⁶⁵ der in der Mitte des 18. Jahrhunderts u. a. mit dem Bau einer mechanischen Ente von sich reden machte und von einem humanoiden Roboter träumte. Zeitgenössischen Berichten zufolge ahmten seine Schöpfungen (von denen sich leider keine erhalten hat) die Bewegungen und organischen Funktionen von Lebewesen täuschend echt nach, sodass der Eindruck entstand, sie würden vollkommen selbständig agieren.⁶⁶ In Wahrheit waren sie natürlich nur *komparativ* selbständig, da Vaucanson im Zuge ihrer Konstruk-

⁶¹ KrV, A571 f./B599 f.

⁶² Der Grundsatz scheint auf zwei Arten kritisierbar zu sein. Zum einen könnte man einwenden, dass ein Ding keineswegs hinsichtlich *aller* gegenteiligen Prädikate determiniert sein muss. Ein Tisch ist weder sehend noch ‚blind‘ (im Sinne privativen Nicht-Sehend-Seins), sondern diese Eigenschaft des Sehens *betrifft ihn gar nicht* (wohl aber die Eigenschaften, hölzern zu sein oder nicht-hölzern, eckig oder nicht-eckig usw.). Zum anderen könnte man darauf verweisen, dass spätestens durch die moderne Quantenmechanik die Realität *objektiver Unbestimmtheit* bewiesen wurde (so Rohs [1978], 175). Beide Einschränkungen wären für das Freiheitsproblem von untergeordneter Bedeutung, da kein freiheitstheoretischer Spielraum gewonnen würde (wegen der Objektivität quantenmechanischen Zufalls vgl. unten 99).

⁶³ Rohs (1978), 177 weist darauf hin, dass Kant jenen Grundsatz im *Opus posthumum* umkehrt, sodass die durchgängige Bestimmung einer Sache ihrer Existenz gleichkommt.

⁶⁴ KpV, A181.

⁶⁵ KpV, A181.

⁶⁶ Mit dem geschickt gewählten Vergleich setzt Kant seine Polemik gegen den freiheitstheoretischen Empirismus fort, der allein auf das Internalitätskriterium baut; vgl. oben 26 f.

tion sämtliche ‚Startbedingungen‘ bereits festgelegt hatte (und festlegen musste), nach denen ihre Mechanik in der Folge nur noch ablief. Genauso könnte es sich bei Annahme einer ‚letzten und höchsten Ursache‘ mit den Substanzen verhalten, mögen sie auch, wie im Falle des Menschen, ‚denkende Automate‘ sein, die über ein Bewusstsein ihrer – freilich bloß mechanischen – Spontanität verfügen, die sie fälschlicherweise für Freiheit halten.

Wettstreit der Systeme

In der Hinführung zu diesem Kapitel wurde die ausführliche Behandlung Kantischer Texte damit begründet, dass Schellings Wahrnehmung der Problemlage vermutlich stark von ihnen geprägt ist. Der Blick hat daher nicht nur der argumentativen Pointe der Lösung(en), sondern ebenso der Art und Weise zu gelten, *wie* die bedrohliche Schwierigkeit von Kant aufbereitet und diskutiert wird. Die ‚Kritische Beleuchtung‘ ist in dieser Hinsicht besonders aufschlussreich, weil Kant dort ein komparatives Verfahren anwendet, das für die weitere Diskussion maßgeblich geblieben ist; woran allerdings auch Jacobi mit seinen Briefen *Über die Lehre des Spinoza* und anderen Texten entscheidenden (insgesamt sicher weit größeren) Anteil hat.⁶⁷ Doch ist es diskursgeschichtlich allemal bedeutsam, dass Kant die Vereinbarkeit einer höchsten Ursache mit der Freiheit des Menschen als *Wettstreit konkurrierender Systeme* inszeniert. Dabei strukturiert er das Feld ganz ähnlich wie Jacobi, obwohl selbstverständlich weit davon entfernt, den Systemgedanken preisgeben oder gar als vernunftfeindlich hinstellen zu wollen. Wie wir sehen werden, dispensiert sich aber auch ein Kant auf diesem Wege von allzu hohen Ansprüchen an systematische Vollständigkeit und analytische Problemdurchdringung.

Ähnlich wie Jacobi lässt Kant neben seiner eigenen ‚Lösung‘ nur zwei Systeme als Kandidaten zu, die gemeinsam haben, dass sie „die Fatalität der Handlungen“ nicht vermeiden können, sich hinsichtlich ihrer inneren Konsistenz und argumentativen Zielperspektive jedoch in folgender Weise unterscheiden: Die „Schöpfungstheorie“ möchte den Fatalismus vermeiden, schließt aber inkonsequent. Demgegenüber „schließt der Spinozismus [...] weit bündiger“, beruht aber auf einer ‚ungereimten Grundidee‘, die alle Freiheit ausschließt.⁶⁸

⁶⁷ Was das durch „eine eigentümliche Verbindung von Ferne und Nähe“ gekennzeichnete Verhältnis zwischen Kant und Jacobi betrifft (dazu neuerdings Sandkaulen/Jaeschke [Hg.] [2021], hier: 7), ist eine Beeinflussung Kants durch Jacobis 1785 erschienenen Spinoza-Buch nicht unwahrscheinlich. Kant setzt sich bereits 1786 in seinem Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?* kritisch mit Jacobis Thesen auseinander. Umgekehrt bezieht sich Jacobi in der 1789 erschienenen Zweitaufgabe der Briefe auf die *Kritik der praktischen Vernunft* (JWA 1,1, 123; 220 Anm.). Die genaue Aufklärung dieser Verhältnisse wäre von großem Interesse. Sollte Jacobis Schrift bei aller Kantischen Polemik doch auf die zweite Kritik mit ihrer Betonung des unmittelbaren Freiheitsbewusstseins abgefärbt haben?

⁶⁸ *KpV*, A182f.

1. Die *Schöpfungstheorie* ist dadurch gekennzeichnet, dass „die für Substanzen angenommene und an sich *in der Zeit existierende Wesen* Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung, sondern für sich als Substanzen angesehen werden“,⁶⁹ und erweist sich damit als ignorant gegenüber Kants eben skizzierten Argument, nach dem eine höchste Ursache der Substanz selbständiges Handeln von Grund auf unmöglich macht. – Kant wirft der Schöpfungstheorie noch weitere Inkonsistenzen vor: Es werde zwar behauptet, Gott sei im Unterschied zu den endlichen Wesen von Raum und Zeit unabhängig; tatsächlich aber sei er in diesem System genauso als ein ‚Ding‘ zu behandeln, das Raum und Zeit als Bedingungen seines Daseins immer schon voraussetzt. Der diagnostizierte „Widerspruch“⁷⁰ ergibt sich freilich nur, wenn man Kants zweites Zeitargument akzeptiert.⁷¹ Im Kern besagt sein Argument, dass die theistische Schöpfungsvorstellung keine überzeugende Transzendenzbegründung liefert und – indem sie zwischen Gott und Kreatur einen kausalen Zusammenhang postuliert – den Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Wesen verwischt (woraus, *konsequent geschlossen*, nur Fatalismus folgen kann, siehe 2.). Ein Einwand, der unter der Ägide Jacobis große Karriere und Schelling im Nachgang zur *Freiheitsschrift* das Leben schwer gemacht hat.

2. Der *Spinozismus* wird von Kant mit Newton’schen (bzw. Clarke’schen) Ideen vermenget.⁷² Um ihn unter der Prämisse des zweiten Zeitarguments als das konsequent(er) schließende System darstellen zu können, müssen „Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst“ sein.⁷³ Gemeint ist wohl nicht, dass Gott Raum und Zeit im selben Sinne unterworfen ist wie die endlichen Dinge,⁷⁴ also seinerseits endliches Ur-Wesen für die anderen endlichen Wesen; sondern dergestalt mit Raum und Zeit verquickt, dass „die von ihm abhängige Dinge [...] (also

⁶⁹ *KpV*, A183.

⁷⁰ *KpV*, A181 f.

⁷¹ Siehe *KrV*, A31/B46. Nach Brewer/Watkins (2012), 170 liegt der Widerspruch darin, dass Gott Wesen mit der notwendigen Eigenschaft des In-der-Zeit-Seins erschafft, ohne die Zeit zu erschaffen. Kant sagt aber gar nicht, dass der Schöpfungstheoretiker letzteres nicht vertritt, sondern dass er es nicht vertreten *kann*. Die natürlichste Lesart scheint mir folgende: Auch der Schöpfungstheoretiker betrachtet das Sein in der Zeit als notwendig für endliche Wesen. Interpretiert man Zeit nach Kantischen Begriffen richtig als notwendige Bedingung *a priori* (!) (zweites Zeitargument), kann diese im transzendentalen Realismus der klassischen Schöpfungstheorie nicht auf endliche Wesen beschränkt bleiben, sondern muss auch für die Kausalität Gottes gelten, was der Voraussetzung widerspricht. Die Annahme einer Gottes Kausalität vorgeordneten Bedingung widerspricht wiederum seiner „Unendlichkeit und Unabhängigkeit“ (*KpV*, A182). Vgl. dagegen Brewer/Watkins (2012), 170–172. Brewer und Watkins übersehen, dass die Unmöglichkeit der Zeitschöpfung ein Problem des transzendentalen Realismus darstellt, und müssen sie daher als systematische These Kants interpretieren.

⁷² Vgl. Insole (2013), 177.

⁷³ *KpV*, A182.

⁷⁴ Vgl. *KrV*, B71.

auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Akzidenzen sind“.⁷⁵ Wenn Gott in gewisser Weise Raum und Zeit *ist* und außerdem Existenzursache der Wesen *in Raum und Zeit*, scheint es angemessener, diese Wesen für seine Akzidentien, ihre ‚Handlungen‘ *unmittelbar* für „seine Handlungen“⁷⁶ anzusehen, als ihnen selbst Substanzstatus und selbständiges Handeln zuzubilligen.⁷⁷ Kürzer und abstrakter gefasst: Wenn zwischen Gott einerseits und Raum und Zeit andererseits kein wirklicher Unterschied besteht, sind die Wesen *in Raum und Zeit* nicht substantiell von Gott unterschieden.⁷⁸ Auch hier deutet sich ein von Jacobi befeuerter Einwand an,⁷⁹ diesmal einer, mit dem Schelling sich im Vorgang zur *Freiheitsschrift* und in der *Freiheitsschrift* selbst vielfach herumgeschlagen hat: Bei systematischer Zurückführung allen Seins auf Gott (worauf, nach Kants Worten, ‚alles in der Theologie ankommt‘) scheint es nicht möglich, einen konzeptuellen Raum anzugeben, in dem endliche Substantialität widerspruchsfrei denkbar ist. Ohne endliche Substantialität und Individualität aber, so scheint es, keine endliche Freiheit.⁸⁰

Geht der Spinozismus aus der Konfrontation mit der Schöpfungstheorie als Sieger hervor, weil er immerhin eine gewisse gedankliche Stringenz für sich beanspruchen kann,⁸¹ ist er doch denkbar weit davon entfernt, menschliches Handeln als

⁷⁵ *KpV*, A182.

⁷⁶ *KpV*, A182.

⁷⁷ Brewer/Watkins (2012), 183–186 schlagen eine andere Interpretation vor, um die Konsequenz zu vermeiden, dass Existenz in Raum und Zeit ein *allgemeines* Ausschlusskriterium für Substantialität wird. Das ist ein sehr interessanter Punkt, den Kant hier, wo er die These als eine des konsequent schließenden transzendentalen *Realismus* präsentiert, nicht recht im Blick zu haben scheint. Kaum glaubwürdig ist jedenfalls der Vorschlag, dass Kant Leibniz’ (Mendelssohns) Schöpfungstheorie zurückweist, weil sie in seinen Augen keinen guten Grund für die Substantialität der Dinge bereithält, sodass der Spinozismus zwecks ontologischer Sparsamkeit zu bevorzugen wäre. Kant bevorzugt den Spinozismus, weil er dem diagnostizierten „Widerspruch“ ausweicht.

⁷⁸ Das liegt schon in Aristoteles’ Begriff der Substanz als getrennt Seiendem (chōriston).

⁷⁹ Vgl. *Spinozabriefe*, JWA 1,1, 100; 234. Vgl. auch Mendelssohns ‚Erinnerungen an Herrn Jacobi‘ 171–182.

⁸⁰ Beide Punkte finden sich mit Blick auf den Aspekt der Zeitlichkeit gebündelt in der wichtigen Beilage VII. Siehe pointiert JWA 1,1, 258: „Sie [die Vernunft] sucht also, wenn sie jener Bedingung [„*der Möglichkeit des Daseyns einer successiven Welt*“] nachforscht, das Aussernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches, – oder auch: *das Natürliche in ein Uebernatürliches* zu verwandeln.“

⁸¹ Anders als Jacobi behauptet Kant wohlgermerkt nicht, der Spinozismus sei das konsequente Vernunftsystem. Der Spinozismus schließt nur relativ gesehen ‚bündiger‘ auf der Grundlage falscher Prämissen. Vor diesem Hintergrund ist Gardners These, Kant präsentiere den Spinozismus als die vom Problem der Vereinbarkeit menschlicher Freiheit mit göttlicher Kausalität ausgehende Bedrohung (Gardner [2017c], 138), zumindest differenzierungsbedürftig. Die Bedrohung besteht unmittelbar darin, dass auf dem Boden des transzendentalen Idealismus keine ausreichend fundierte Freiheitsbegründung gelingen könnte. Ein Freiheit ausschließender transzendentaler Idealismus wäre aber noch lange kein Spinozismus. Der Spino-

unabhängig von präterminierenden Ursachen zu erweisen, und daher zur Lösung des fraglichen Problems völlig ungeeignet. Das gesuchte System kann erst in Sicht kommen, wenn der Grundirrtum erkannt ist, an dem Schöpfungstheorie und Spinozismus krankten. Wie angedeutet, erblickt Kant ihn in der vorausgesetzten transzendentalen Realität von Raum und Zeit. Werden diese als Bestimmungen der Dinge an sich selbst konzipiert, schlägt ihre Apriorizität unvermeidlich dahin aus, dass die göttliche Kausalität den Menschen seiner Freiheit, ja zuletzt (im Spinozismus) seiner Substantialität als endliches Wesen beraubt.

Abhilfe schafft, wie schon bei der Vereinbarkeit von Freiheit und Naturmechanismus, der *transzendente Idealismus*. Es ist wichtig zu bemerken, dass Kant das Problem in der *Kritik der praktischen Vernunft* im strengsten Sinne auf der Linie der dritten Antinomie löst.⁸² Seine Lösung ist in eben dem Maße befriedigend, wie der transzendentalphilosophische Freiheitsbegriff es ist, und in eben dem Maße defizitär wie Kants Versuch, auf theoretischem Wege die (logische) Möglichkeit von Freiheit aufzuzeigen. Das ist ihre Stärke und ihre Schwäche zugleich.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Existenz *in der Zeit* eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen; so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich [...], die Freiheit, unbeschadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann [...] (*KpV*, A183 f.)

In einem früheren Abschnitt wurde vorgeführt, wie Kant die Kompatibilität von Freiheit und Natur durch die transzendentalphilosophische Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung bewerkstelligt, indem er Naturkausalität strikt auf Erscheinungen bezieht, Freiheitskausalität aber (ebenso strikt) an der Schnittstelle zwischen den beiden Ebenen verortet. Nun schien die Freiheit erneut in Gefahr, weil eine ‚Ursache auch der Existenz der Substanz‘ den Gegenstand gleichsam mit Haut und Haar hervorbringt, sodass keinerlei Raum für genuine Selbstbestim-

zismus ist eine Bedrohung für den Theismus auf Basis des transzendentalen Realismus, verglichen mit dem er (immerhin) bündiger schließt.

⁸² Vgl. ähnlich Allison (2020), 406: „the heavy lifting is once again done by transcendental idealism“.

mung bleibt. Nach Kants „Auflösung“ handelt es sich hierbei eben wirklich um einen bloßen Schein, der verschwindet, sobald man die in der Zeit existierenden Dinge als Erscheinungen betrachtet. *Als Erscheinungen* nämlich sind sie – das bewies die *Kritik der reinen Vernunft* – unmittelbar nicht Effekte einer ‚höheren Kausalität‘, sondern der formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit.⁸³ Ohne nähere Qualifikation „sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen“, hieße, dem transzendentalen Subjekt seine systematische Funktion an der Schnittstelle zwischen Ding an sich und Erscheinung streitig zu machen und – im konsequent schließenden Spinozismus – Gott mit den apriorischen Anschauungsformen zu verschmelzen,⁸⁴ in jedem Fall aber die Grundsätze der kritischen Philosophie über den Haufen zu werfen.⁸⁵ Demzufolge berechtigt und verpflichtet der transzendente Idealismus nachgerade dazu, den Schöpfungsbegriff auf „Wesen in der Sinnenwelt“ *als Noumena* zu beziehen, was sich schon insofern nahelegt, als die Kausalität einer *höchsten* Ursache definitionsgemäß *alle* Wirklichkeit, also auch die noumenale, umfasst. So bezogen beschreibt das Schöpfungskonzept gar keine Relation einer ‚letzten und höchsten Ursache‘ zu den Substanzen *in Raum und Zeit*, sondern das für die theoretische Vernunft schlechthin unerkennbare ‚innerintelligible Verhältnis‘ der Dinge an sich zur „Ursache [ihr]es Daseins“. Versteht man Freiheit nach Maßgabe der dritten Antinomie als Schnittstellenkompetenz,⁸⁶ die das Verhältnis gewisser intelligibler Ursachen zur sinnlichen Welt, nicht aber die Relationen intelligibler Gegenstände *untereinander* regelt, macht die göttliche Kausalität der menschlichen Freiheit folglich keinerlei Konkurrenz. Ganz nebenbei liefert der transzendente Idealismus auch noch eine Begründung für die – von der ‚Schöpfungstheorie‘ bloß behauptete – Überzeitlichkeit Gottes, der als rein noumenaler Gegenstand den formalen Be-

⁸³ Vgl. Brewer/Watkins (2012), 177: Kant „is considering the implications of appearances as entities whose very existence derives essentially from the finite cognitive faculties of human beings“.

⁸⁴ Etwa nach Art Newtons mit seiner Vorstellung vom Raum als *sensorium Dei*.

⁸⁵ Allison (2020), 405 weist darauf hin, dass nach Maßgabe der ersten und zweiten Analogie Erscheinungen als solche kein Gegenstand einer Schöpfung sein können, weil Erscheinungen sich nur verändern, nicht schlechthin entstehen (vgl. Allison [2004], 239–242). Damit wird zwar ausgeschlossen, dass eine Ursache der Substanz mit Erscheinungen *in* einem Zusammenhang stehen, nicht aber, dass sie direkte Ursache des Zusammenhangs selbst und damit auch der Erscheinungen in ihm sein kann. Unabhängig davon, wie Kants Text an dieser Stelle zu lesen ist, wird sein Argument stärker, wenn man es durch folgende Überlegung ergänzt: Wäre Gott direkte Ursache des Zusammenhangs aller *Erscheinungen* („der Erscheinung“), müsste er ein transzendentales Subjekt sein. Nun kann es für ein und denselben Erscheinungszusammenhang nicht zwei derartige Subjekte geben. Der Mensch aber ist ein solches Subjekt, wie durch die transzendente Analytik bewiesen wurde. Also kann Gott nicht direkte Ursache der Erscheinungen sein. Für die Freiheitsfrage ist dies der eigentlich interessante Punkt.

⁸⁶ Vgl. Kants Erläuterung in den *Prolegomena*: „Die Idee der Freiheit findet lediglich *in dem Verhältnisse* des Intellektuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung, statt.“ (A152 Anm.; eigene Hvg.)

dingungen endlicher Subjektivität nicht unterliegt.⁸⁷ Von den drei als Kandidaten angetretenen Systemen löst der transzendente Idealismus das Problem also *relativ gesehen am besten*.⁸⁸

Man hat gemeint, Kants Lösung wäre unvollständig oder doch zumindest unverständlich, solange nicht geklärt ist, in welchem präzisen Sinne Gott kein „Schöpfer von Erscheinungen“ sein kann, da er es, als Schöpfer der Noumena, auf *indirekte* Weise ja doch sein müsse. Schließlich handelt es sich bei Raum und Zeit um immanente Bedingungen endlicher Subjektivität, die als in der noumenalen Faktur des anschauenden Subjekts wurzelnd zu denken (und eben darum transzendentalphilosophisch nicht deduzierbar) sind.⁸⁹ Aus diesem Grund seien Kants skizzenhafte Bemerkungen um eine Theorie der genauen ‚kausalen Verbindungsstelle‘ („precise ‚causal joint“⁹⁰) zwischen göttlicher Ursache und noumenalem Subjekt wie dem Konservatismus- oder auch Konkurrentismus-Modell zu ergänzen.⁹¹

Auch wenn der Vorstoß, Kant aus der Vereinnahmung durch den modernen Naturalismus zu befreien, der den Metaphysikkritiker zum Metaphysikskeptiker stempeln möchte, zu begrüßen ist, erweist man ihm mit der Anreicherung seiner kritischen Philosophie durch scholastische Hintergrundtheorien einen Bärendienst. Einmal abgesehen davon, dass solche Interpretationen mit dem ‚Buchstaben‘ der Kritiken schwerlich in Einklang zu bringen sind (in Deckung ohnehin nicht),⁹² arbeiten sie gegen den Kantischen ‚Geist‘, das scholastische Paradigma endgültig zu überwinden. Die Hauptsache aber ist, dass Kants Lösung einer derartigen Ergänzung gar nicht bedarf, sondern ihr Ziel auch so erreicht. Kant wollte das Problem als „eine Schwierigkeit der Freiheit [...], so fern sie mit dem Naturmechanismus [...] vereinigt werden soll“,⁹³ behandeln, was auf den ersten Blick paradox anmutete, aber lediglich besagt, dass die Konsequenzen der Annahme einer höchst-

⁸⁷ *KrV*, B71 f.

⁸⁸ Die vorgetragene strikt transzendentalphilosophische Deutung scheint mir attraktiver als die ‚theologische‘ von Brewer/Watkins (2012), 176 f., nach der die Aussage, Gott sei (direkte) Ursache von Erscheinungen, unsere sinnliche Repräsentation in den Gottesbegriff einträgt (was zutrifft, aber nicht Kants Hauptsorge zu sein scheint).

⁸⁹ Vgl. Insole (2013), 178: „it is hard to see why God is not the creator of the appearances of space and time, inasmuch as God creates the human noumenal mind and its forms of intuition“. Dass Gott mindestens als indirekter Bestimmungsgrund der Erscheinungen zu denken ist, muss für Kant, der mit seinem Konzept der Allgenugsamkeit die strengstmögliche Abhängigkeit aller Realität von Gott vertritt, zwingend vorausgesetzt werden. Gardners Interpretation, wonach „God [...] cannot fix the facts in the realm of appearance“ und „appearance falls outside the scope of divine determination“ (Gardner [2017c], 138), ist unzutreffend.

⁹⁰ Insole (2013), 192.

⁹¹ Siehe Insole (2013), Kap. 9 und 10. Vgl. bes. auch die Beiträge von Wolfgang Ertl (z. B. Ertl [2004]; [2014]), ferner Pereboom (2006), 557–559. Kritischer Brewer/Watkins (2012), 177–183.

⁹² Meistens werden daher Texte aus dem Nachlass, Vorlesungsmitschriften u. ä. herangezogen.

⁹³ *KpV*, A179.

ten Ursache nur für den transzendentalen Freiheitsbegriff nach Maßgabe der dritten Antinomie geprüft werden sollen. Hierfür genügt der Nachweis, dass eine Ursache ‚auch der Existenz der Substanz‘ nicht die Schnittstelle zwischen intelligiblem und empirischem Handlungssubjekt blockiert (wo transzendente Freiheit ihren legitimen Ort hat), mag sie auch *direkt* für die noumenale Faktur des Subjekts und damit *indirekt* für Raum und Zeit sowie die darin vorkommenden Erscheinungen verantwortlich sein. Wie schon die Frage nach den kausalen Hintergründen des intelligiblen Charakters in der ‚Auflösung‘ der dritten Antinomie wird dieser Aspekt als jenseits des argumentativen Skopus liegend bewusst ausgeklammert.⁹⁴ Und wieder muss die *praktische* Vernunft dafür herhalten, dass unsere Freiheit von der Seite der Noumena nicht bedroht ist.

Dessen ungeachtet liegt den Bedenken wegen der Vollständigkeit von Kants Lösung natürlich eine richtige Intuition zugrunde. Denn sie hält nur so lange vor, wie man die Unabhängigkeit von zeitlich prädeteminierenden Ursachen als zureichendes Kriterium für Freiheit betrachtet. Mit der Formulierung, dass die Bestimmungsgründe meiner Handlungen *absolut* (nicht bloß komparativ gemäß dem Internalitätskriterium) ‚in meiner Gewalt sein‘ müssen, steht unausweichlich die Frage im Raum, ob für Freiheit nicht mehr zu fordern ist als Kontingenz hinsichtlich *zeitlich* vorhergehender Ursachen. Durch den transzendentalen Idealismus wird erfolgreich unterbunden, dass eine höchste Ursache die Schnittstelle zwischen Ding an sich und Erscheinung besetzen kann. Aber ist das Freiheitsproblem dadurch wirklich gelöst oder nicht vielmehr nur geschickt *verlagert*? So könnte sich auf intelligibler Ebene einfach wiederholen, was für die Erscheinungsebene mit viel Aufwand abgewendet wurde. Wenn Gott die „Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist“, ist diese Vermutung überaus naheliegend, ja beinahe zwingend: Eine Ursache des Daseins gewisser Wesen muss sie vollständig real bestimmen (so verlangt es der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung), auch wenn das Prä der Determination im Falle innerintelligibler Verhältnisse nicht zeitlich, sondern nur ‚prinzipientheoretisch‘ verstanden werden kann. Indessen liegt das Problem möglicherweise gar nicht darin, dass es ein zeitliches, *sondern dass es überhaupt ein Prä gibt*, wo die Bestimmungsrelation einseitig ist. Ein Subjekt, das durch die Ursache seines Daseins vollständig und einseitig bestimmt wird, kann unmöglich ‚Herr seiner Handlungen‘ sein. – Warum sollte sich dies auf intelligibler Ebene anders verhalten?⁹⁵

Seit der verschärften Kriteriologie der zweiten Kritik scheint Kant diese Intuition in gewissem Maße geteilt zu haben. Nachdem er seine Lösung „kurz und einleuchtend“ vorgetragen hat, räumt er ihre Schwierigkeit und ‚Dunkelheit‘ ein, um sich in

⁹⁴ Zum Problem der Charakterwahl heißt es in der ‚Kritischen Beleuchtung‘, dass das intelligente Subjekt ihn „sich selbst verschafft“ (*KpV*, A175), wobei offenbleibt, wie das zugehen soll.

⁹⁵ Angesichts dieses naheliegenden Einwands vermutete Schopenhauer, Kant sei es mit seiner Auflösung „gar nicht Ernst gewesen“ (*Preisschrift*, 71).

einem mehr rhetorischen als argumentativen Manöver auf den Vergleich mit konkurrierenden Darstellungen zurückzuziehen:

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher? (*KpV*, A184)⁹⁶

Dennoch hält Kant an seiner Strategie grundsätzlich fest. Dass die Auflösung voll dunkler Stellen ist, spricht nicht gegen ihre Richtigkeit, sondern ist Ausdruck der Begrenztheit unseres theoretischen Erkenntnisvermögens, welches innerintelligible Verhältnisse nun einmal nicht erhellen kann. Diese Unzulänglichkeit wird jedoch glänzend kompensiert durch unser unmittelbares Freiheitsbewusstsein, das nach der Analytik der reinen praktischen Vernunft nur umso heller hervorleuchtet und uns, allen Zweifeln zum Trotz, der Kompatibilität transzendentaler Freiheit mit ihren in systematischer Dunkelheit liegenden Hintergründen nachdrücklich versichert.⁹⁷

2.1.3. Ein „Widerspruch“ zwischen theoretischer und praktischer Vernunft? Das Problem in der Religionsschrift

Das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft muss besonders deshalb als prekär bezeichnet werden, weil Kant die theoretische Erkenntnis zwar auf Gegenstände der Erfahrung einschränken, gleichzeitig aber behaupten möchte, dass die Inhalte der reinen praktischen Vernunft ihr nicht widersprechen, Freiheit also zumindest negativ *gedacht* (wenn auch nicht positiv erkannt) werden kann. In der zweiten Kritik spricht er diesbezüglich von einem Primat der praktischen über die theoretische Vernunft, der insofern eine „Zumutung an die spekulative Vernunft“⁹⁸ bedeutet, als die praktischen „Prinzipien a priori“ mit „gewisse[n] theoretische[n] Positionen unzertrennlich verbunden“ sind, „die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der spekulativen Vernunft ent[ziehen]“.⁹⁹ Wenn praktische Vernunft den Primat führt, muss die theoretische

diese Sätze [...] zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit allem, was sie als spekulative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen [...] (*KpV*, A218)¹⁰⁰

⁹⁶ Beck (1974), 195 kommentiert: „Kant scheint selbst gefühlt zu haben, daß sein Argument hier nicht vollkommen überzeugen kann, und er scheint es auch nur *faute de mieux* vorgebracht zu haben.“

⁹⁷ Die Aufwertung des Freiheitsbewusstseins zu einer Art praktischer intelligibler Anschauung wird sehr schön herausgearbeitet von Brandt (2011), 137–140.

⁹⁸ *KpV*, A217.

⁹⁹ *KpV*, A216. Kant spricht bedingt durch die ‚Logik‘ des Arguments im Konjunktiv, geht aber bald (A218) zum Indikativ über.

¹⁰⁰ Vgl. *KpV*, A217: „diese Sätze aufnehmen, und sie, ob sie gleich für sie überschwenglich sind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf sie übertragenen Besitz, zu vereinigen suchen“.

Kant versichert mit einigem Nachdruck, dass theoretische Vernunft dies prinzipiell leisten könne, weil die praktischen Sätze ihr „auch eben nicht widersprechen“.¹⁰¹ Obwohl das theoretische Interesse dem praktischen subordiniert ist, muss es ihm doch nicht geradezu „weichen [...]“, denn eines widerstreitet dem andern nicht notwendig“.¹⁰²

Mit der Idee des Primats will Kant einen direkten „Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst“ abwenden, der im Falle bloßer Koordination unvermeidlich auftreten würde.¹⁰³ Damit die Überordnung des Praktischen nicht zum Kollaps theoretischer Erkenntnis, damit aber von Rationalität überhaupt führt,¹⁰⁴ ist die *konsistente (theoretische) Denkbarkeit* praktischer Sätze indes entscheidend. Verwickelt die fremdartige Offerte unser vernünftiges Denken in manifeste Widersprüche, ist dem Irrationalismus Tür und Tor geöffnet, weil aus einem Widerspruch bekanntlich alles folgt. Hier bliebe nur die Alternative, sich den intelligiblen Anmutungen praktischer Erkenntnis konsequent zu verschließen und „alles als leere Vernünftigkeit auszuschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann“,¹⁰⁵ oder aber der theoretischen Vernunft abzuschwören und einem rein praktischen Freiheitsglauben zu frönen – jenes zweifelhafte Manöver, von dem Schelling in der *Freiheitsschrift* sagt, es sei „der Flucht ähnlicher als dem Sieg“.¹⁰⁶

In der zweiten Kritik (und erst recht in der dritten)¹⁰⁷ ist Kant von der Einhelligkeit unseres praktischen Freiheitsbewusstseins mit unserem theoretisch-systematischen Denken überzeugt, wie die ‚Kritische Beleuchtung‘ eindrucksvoll beweist. Mit der *Religionsschrift* wird dieser Friede brüchig. Wie die Herausforderung, das Faktum des Bösen zu integrieren, Kants Philosophie ins systematische Herz trifft, lässt sich anhand der wenig bekannten Anmerkung ‚von Geheimnissen‘¹⁰⁸ zum ‚Dritten Stück‘ studieren,¹⁰⁹ wo auch das Problem, „wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte *erschaffen* sein sollen“, seinen Auftritt hat; und zwar als Geheimnis „der *Berufung* (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat)“:

¹⁰¹ *KpV*, A218. Vgl. A216: „ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müssten“; A217: „an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre“.

¹⁰² *KpV*, A217.

¹⁰³ *KpV*, A219.

¹⁰⁴ Vgl. *KpV*, A216: „Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich daß die Prinzipien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, [...] ist die Bedingung, überhaupt Vernunft zu haben“.

¹⁰⁵ *KpV*, A217.

¹⁰⁶ AA I 17, 113 | SW VII, 338.

¹⁰⁷ Siehe oben 16.

¹⁰⁸ Vgl. *Rel.*, B63 Anm.

¹⁰⁹ Zu den Traditionsbeständen, die Kant darin vernünftig einzuholen sucht, vgl. Brachten-dorf (2011), 165–172.

Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; eben so, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft *schlechterdings unbegreiflich*, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen; weil wir, nach dem Prinzip der Kausalität, einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin durch eine äußere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin bloß freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben *durch unsere Vernunftseinsicht nicht vereinbaren* [...] (Rel., A203/B215 f.; eigene Hvg.)

Der Problemzugriff in dem kurzen Abschnitt ist verglichen mit den bisher behandelten Texten ein ganz anderer. Anstatt zu überlegen, wie weit man im Fahrwasser der dritten Antinomie allenfalls kommen kann, fokussiert Kant auf die Frage, welche stets außen vor geblieben war: nicht ob der Schöpfungsgedanke eine Gefahr für transzendente Freiheit als Schnittstellenkompetenz darstellt, sondern ob er die Freiheit *prinzipiell und an sich* bedroht. Diesmal fällt seine Diagnose eindeutig negativ aus: Wie freie Wesen erschaffen sein sollen, ist „schlechterdings unbegreiflich“, eine „göttliche Gesetzgebung“ für freie Wesen mit dem Schöpfungsbegriff „nicht [zu] vereinbaren“.

Kant zeigt ganz konkret die Stelle auf, an der das Problem im Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft entsteht, und weist dann sehr präzise nach, warum die ‚Verarbeitung‘ der Idee einer göttlichen moralischen Gesetzgebung durch die theoretische Vernunft misslingt. Einige Seiten zuvor hatte er im Anschluss an die Postulatenlehre der zweiten Kritik erklärt, dass der „Schöpfer Himmels und der Erden“ von der praktischen Vernunft als „*heilige[r]* Gesetzgeber“ in Bezug auf das *moralische* Gesetz interpretiert wird.¹¹⁰ Dieser Schöpfungsbegriff ist für sich genommen völlig unproblematisch, weil ein Implikat (genauer: Postulat) unseres praktischen Freiheitsbewusstseins. Problematisch wird es erst, wenn er von der theoretischen Vernunft rückinterpretiert wird, wodurch der gefürchtete Fall eines ‚Widerstreits der Vernunft mit ihr selbst‘ eintritt. Denn *theoretisch* ist ein Gesetz in der Form strenger Allgemeingültigkeit (welche Anforderung an das moralische Gesetz nach Vorgabe der praktischen Vernunft zwingend zu stellen ist) nur unter der Prämisse denkbar, dass die gesetzgebende Instanz als *Bedingung der Möglichkeit* des dem Gesetz Unterworfenen fungiert.¹¹¹ Nun handelt es sich bei freien Wesen, insofern sie frei sind, nicht um Erscheinungen, sondern gewisse Dinge an sich, deren Möglichkeitsbedingung die Existenzursache noumenaler

¹¹⁰ Rel., A199/B211; vgl. KpV, A233; A236 Anm.

¹¹¹ Siehe dazu die transzendente Deduktion der Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft*.

Substanzen sein müsste. Darum kann sich theoretische Vernunft das Verhältnis eines moralischen Gesetzgebers zu freien Wesen nur als Schöpfung denken, im wiederum *metaphysischen* Sinne nämlich.

Warum ist der metaphysische Schöpfungsbegriff für menschliche Freiheit so bedrohlich? Aus demselben Grund wie in der ‚Kritischen Beleuchtung‘: „weil wir [...] einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat“. Kant fixiert noch einmal seine Krioteriologie, die aufgrund der Polemik gegen den ‚Empirismus‘ etwas undeutlich geblieben war. Es geht nicht darum, das Internalitätskriterium preiszugeben, sondern seine Unzureichendheit einzusehen. Internalitäts- und Kontingenzkriterium verhalten sich wie notwendige und hinreichende Bedingung: Der Grund der Handlungen muss ein innerer sein, sonst wäre der Mensch immer schon Marionette einer fremden Ursache. Relative (‚komparative‘) Internalität *reicht aber nicht aus*, sonst wäre er zwar mehr als eine Marionette, aber doch nicht mehr als ein Vaucanson’sches Automat, das nur in uneigentlichem Sinne selbständig agiert. Für Freiheit im eigentlichen Sinne ist *darüber hinaus* zu fordern, dass der innere Grund der Handlungen durch keine weiteren externen Ursachen vorherbestimmt wird. Bei Annahme der Schöpfungshypothese scheint dieses Kriterium verletzt: Gott wäre die „äußere Ursache“ des „innern Grund[es]“ kreatürlicher Handlungen und damit „jede[r] Handlung“ des Geschöpfs, weshalb „dieses Wesen selbst nicht frei sein würde“. In dem Moment, wo dem ‚inneren Grund‘ eine ‚äußere Ursache‘ vorschaltet wird, ist er in gewisser Weise selbst äußerlich.

Kant argumentiert an dieser Stelle nicht mit der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, also transzendentalphilosophisch, sondern begrifflich-aporetisch: Freiheit und Schöpfung sind *aus prinzipiellen Gründen* unvereinbar, weil ein hervorgebrachtes Wesen das hinreichende Kriterium der Freiheit so oder so nicht erfüllen *kann*. Und er lässt keinen Zweifel daran, dass Freiheit theoretisch undenkbar, „schlechterdings unbegreiflich“, ja widersprüchlich ist:

Über diese Geheimnisse nun [...] hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht *verstehen* würden. Es wäre, als wenn wir das, was geschieht, am Menschen aus seiner Freiheit *erklären* und uns *begreiflich machen* wollten, darüber Gott zwar durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat, die *Ursachen* aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geschehe oder auch nicht geschehe, in demjenigen Dunkel gelassen hat, in welchem für menschliche Nachforschung alles bleiben muß, was, als Geschichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen begriffen werden soll. [Dazu Fußnote: „Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung (wenn von Pflicht die Rede ist) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Kausalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen.“] (*Rel.*, A205/B217 f.; die Fußnote ist Zusatz der B-Auflage)

Man könnte versuchen, diese Bemerkungen mit der ‚Kritischen Beleuchtung‘ auf folgende Art zu harmonisieren: In der ‚Geheimnisanmerkung‘ möchte Kant nicht in erster Linie das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft klären, sondern eine praktisch-rationale Deutung des Glaubens an göttliche Geheimnisse im Dienste des Projekts der Vernunftreligion geben. Geheimnis aber ist für die Vernunft alles, was über das intelligible Handlungssubjekt hinausliegt, sprich inner-intelligible Hintergründe und Verhältnisse. Um dies so prägnant wie möglich herauszustellen, führt Kant in aporetisch zugespitzter Form vor, was passiert, wenn die theoretische Vernunft jene Verhältnisse zu ergründen sich anschickt, von der Unterscheidung zwischen Noumena und Phaenomena einstweilen abstrahierend. Sobald man diese, wie billig, in Anwendung bringt, wird sofort klar, dass mit der Rückübertragung des praktischen in einen theoretischen Schöpfungsbegriff die kritische Grenze bereits überschritten ist. Die Aufgabe, Freiheit und Schöpfung zu vereinbaren, kann sich immer nur auf das Verhältnis von Intelligiblem und Empirischem, niemals auf Intelligibles als solches beziehen.¹¹²

Inwieweit die *Religionsschrift* in diesem Punkt mit früheren Darstellungen konkurriert, wäre vor einem breiteren exegetischen und systematischen Hintergrund sorgsam abzuwägen.¹¹³ Unstrittig dürfte sein, dass wir es gegenüber der ‚Kritischen Beleuchtung‘ mit einer *deutlichen Akzentverschiebung* zu tun haben. So wie Kant die Sache darstellt, läuft alles auf einen veritablen Prinzipienkonflikt hinaus, der nur durch Aufgabe wahlweise theoretischer oder praktischer Vernunftansprüche beizulegen wäre. Es besteht kein Zweifel, auf welcher Seite Kant in diesem Konflikt stünde. Vielleicht ist er dem religiösen Freiheitsglauben Jacobis, der praktisches gegen theoretisches Wissen ausspielt und dieses nur allzu gern über Bord wirft, um jenes zu retten, niemals nähergekommen als hier.

2.1.4. Versuch einer Synthese in der Metaphysik der Sitten

Wie sehr Kant die Frage umgetrieben hat, ist daraus ersichtlich, dass er sie in der *Metaphysik der Sitten*, in eigentlich eher sachfremdem Kontext, ein drittes Mal aufgreift. Im ersten Paragraphen zum Elternrecht (§ 28) bemerkt er, es sei „unmöglich [...], sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen“, und führt daran anknüpfend in einer längeren Fußnote Folgendes aus:

Selbst nicht, wie es möglich ist, daß *Gott* freie Wesen *erschaffe*; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Akt vorherbestimmt, in

¹¹² Kürzer und technischer ausgedrückt: Kant handelt in der Anmerkung nicht von der *negativen*, sondern von der *positiven* (theoretischen) Denkbarkeit der Freiheit.

¹¹³ Exegetisch müsste die Anmerkung in den weiteren Kontext der *Religionsschrift* eingezeichnet werden; systematisch wäre zu prüfen, ob negative Denkbarkeit ausreicht, um einen Prinzipienkonflikt abzuwenden.

der Kette der Naturnotwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Daß sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweiset der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne daß diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. (MS, A112/B112)

So weit entspricht die Problemanzeige dem aporetischen Duktus der *Religionschrift*, ja verstärkt ihn noch: Der theoretischen Unbegreiflichkeit menschlicher Freiheit angesichts Gottes steht der „Machtspruch“ des kategorischen Imperativs gegenüber, der ihre Wirklichkeit „in moralisch-praktischer Absicht“ unmittelbar „beweiset“. In der Fortsetzung des Zitats lenkt Kant dann aber wieder ins Fahrwasser der ‚Kritischen Beleuchtung‘ und der dritten Antinomie ein. Der Machtspruch der praktischen Vernunft zwingt uns nicht, theoretische Vernunftansprüche überhaupt aufzugeben, denn:

Was man ihr [der theoretischen Vernunft] hiebei allein zumuten kann, wäre bloß: daß sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, daß gezeigt wird: der Widerspruch eräugne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Kausalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältnis zu Sinnenobjekten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältnis des Übersinnlichen zu einander hinüber gezogen wird [...], er – der Widerspruch – aber verschwinde, wenn, in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht, *die reine Kategorie* (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird. (MS, A112 f./B112 f.; eigene Hvg.)

Die theoretische Vernunft hat nicht die (reale) Möglichkeit von Freiheit zu zeigen, sondern nur die Nichtwidersprüchlichkeit – das entspricht der Schlussbemerkung zur dritten Antinomie. Der Widerspruch zwischen Freiheit und Schöpfung tritt nur auf, wenn das Verhältnis zwischen göttlicher Ursache und freier Kreatur zeitlich-sukzessive gedacht wird – das entspricht der Lösung der ‚Kritischen Beleuchtung‘. Das Neue in der *Metaphysik der Sitten* liegt darin, dass der innerintelligible Bereich, das „Verhältnis des Übersinnlichen zu einander“, ausdrücklich mitbedacht wird. Kant unterscheidet einen Kategoriengebrauch ohne Schema und einen mit Schema, welcher letzterer die „Zeitbedingung“ enthält. Um den Schöpfungsbegriff in praktischer Absicht widerspruchsfrei gebrauchen zu können, wird hingegen nur die unschematisierte, „reine Kategorie“ benötigt.

Was ist darunter zu verstehen? Für Kant schließt der Kausalitätsbegriff nicht *per se* zeitliche Sukzessivität ein (sonst wäre er kein Verstandesbegriff *a priori*), weshalb logisch-begrifflich betrachtet die Ursache ihrer Wirkung nicht notwendig und in jedem Fall *zeitlich* vorhergehen müsste. Kausalität von der Beziehung auf Sinnlichkeit bereinigt, *rein als Kategorie*, bedeutet „eine besondere Art der Synthesis [...], da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird“,¹¹⁴ oder noch

¹¹⁴ KrV, A90/B122.

‚zeitloser‘ formuliert: „daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzu komme, sondern *durch* dieselbe gesetzt sei, und *aus* ihr erfolge“. ¹¹⁵ Im empirischen Fall begegnet ein solches Verhältnis stets in Gestalt des zeitlichen Nacheinander (selbst wenn Ursache und Wirkung ‚zugleich sind‘). ¹¹⁶ Für den nichtempirischen, übersinnlichen Fall wäre es immerhin *denkbar*, dass Verursachung unabhängig von der Zeit stattfindet, auch wenn wir kausale Relationen „des Übersinnlichen zu einander“ niemals *erkennen* könnten, weil uns die Relata nicht anschaulich gegeben sind. ¹¹⁷

Es fällt schwer, den Hinweis auf „die reine Kategorie“ ohne Weiteres als finale Antwort Kants auf das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und ‚höchster Ursache‘ anzuerkennen. Denn ist es wirklich nur die *zeitliche* Vor- bzw. Übergeordnetheit der Ursache gegenüber ihrer Wirkung, die Freiheit der letzteren ausschließt, oder nicht vielmehr die Asymmetrie im Kausalitätsverhältnis als solche, das einseitige *Durch-die-Ursache-bedingt-Sein*, ohne wiederum die Ursache zu bedingen? Jedenfalls wäre Kausalität ja „Synthesis“ und damit ein, wenn auch nicht notwendig zeitliches, Ordnungsgefüge, nämlich keine bloße Beiordnung („bloß zu der Ursache hinzukomme“), sondern Vor- und Nachordnung („*durch* dieselbe gesetzt sei, und *aus* ihr erfolge“). Wie es scheint, kann eine Substanz ‚frühestens‘ an der Ordnungsstelle vorkommen, wo sie existiert, nicht schon in derjenigen (Sub-)Ordnung, welche ihrer Existenz vorausliegt. Eine ‚Ursache auch der Existenz der Substanz‘ ¹¹⁸ aber ist *per definitionem* Teil jener früheren Ordnung oder mit ihr identisch. Mit hin kann eine Substanz nicht die Ursache ihrer eigenen Existenz bedingen, weil sie dafür eine noch frühere Ordnungsstelle einnehmen müsste. Also ist sie, da Existenzverursachung nur im Modus vollständiger Bestimmung möglich ist, vollständig vorherbestimmt, präterminiert nicht im Rahmen eines zeitlichen, wohl aber eines überzeitlichen Ordnungsgefüges. Hätte Kant diesen Umstand übersehen?

Man könnte geneigt sein, dies zu vermuten, weil Kant einer näheren Konturierung der innerintelligiblen Kausalitätsrelation aus den bekannten Gründen ausweicht. Die Frage kann also nur lauten, ob er prinzipiell über die begrifflichen Mittel verfügt, um den drohenden Widerspruch abzuwenden. So weit ich sehe, muss sie bejaht werden. In gebotener Kürze ist abschließend zu erklären, warum.

2.1.5. Wie könnte Kant es sich gedacht haben?

Vermutlich würde Kant die Einseitigkeit des Kausalitätsbegriffs bestreiten – freilich in differenzierter Weise und gewiss nicht für den verstandesmäßig erkennbaren Zusammenhang, auf den er sich gewöhnlich bezieht. Doch ist der asymme-

¹¹⁵ *KrV*, A91/B124.

¹¹⁶ Vgl. *KrV*, A202–204/B247–249.

¹¹⁷ Zur Unterscheidung von Denken und Erkennen vgl. *KrV*, BXXVI Anm.; B146.

¹¹⁸ Die Begriffe Substanz und Existenz im selben purifizierten Sinne gebraucht wie ‚Ursache‘. Zum reinen Substanzbegriff vgl. Insole (2013), 112–119.

trisch prozedierende Nexus natürlicher Effizienzursachen laut Kant nicht die einzig *denkbare* Form einer kausalen Reihe. In der *Kritik der Urteilskraft* unterscheidet er die „Kausalverbindung [...] der wirkenden Ursachen (nexus effectivus)“ von der „Kausalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken)“, dem „nexus finalis“ der „Endursachen“. ¹¹⁹ Erstere könne man „die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr als diese zwei Arten der Kausalität geben könne“. ¹²⁰ Während der *nexus effectivus* in der Tat einseitig ist, oder wie Kant es ausdrückt, „eine Reihe [...] ausmacht, welche immer abwärts geht“, sodass „die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, [...] von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein“ können, würde ein *nexus finalis*

sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen [...], in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miete eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. (*KU*, A285 f./B289 f.)

Ist das Verhältnis Gottes zur freien Kreatur als *nexus effectivus* oder *nexus finalis* zu denken? Zweifellos als *nexus finalis*! Wie der kategorische Imperativ lehrt, sind freie Wesen sogar weit mehr als ‚technische‘ Zwecke, die in anderer Hinsicht wieder zum Mittel werden können bzw. dürfen. Sie sind Zwecke *par excellence*, worüber hinaus kein höherer Zweck gedacht werden kann. Diese Selbstzweckhaftigkeit ist Ausdruck ihrer metaphysischen Dignität und bestimmt ihr Verhältnis untereinander ebenso wie ihr Verhältnis zu Gott: Der „*letzte Zweck Gottes* in Schöpfung der Welt“ ist kein anderer als die moralische Vollkommenheit der freien Wesen, ¹²¹ woraus „von selbst“ folgt, „[d]aß, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst* sei, d. i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden“. ¹²² Die Idee der „*Menschheit [...] in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit*“ geht der Schöpfung *voraus* und „mach[t]“, dass „eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses“ wird, kurzum *der Mensch* bestimmt Gott dazu, eine Welt zu erschaffen – der Mensch als Idee oder Ideal (personifizierte Idee) nämlich, die andererseits „von seinem [Gottes] Wesen aus[geht]“. ¹²³ Mithin ist die Schöpfung freier Wesen der perfekte Fall eines *nexus finalis*, wo der Zweck die Ursache bestimmt, deren Wirkung er andererseits ist.

¹¹⁹ *KU*, A285 f./B289 f.

¹²⁰ *KU*, A286/B290.

¹²¹ *KpV*, A235–237.

¹²² *KpV*, A237.

¹²³ *Rel.*, A67/B73.

Darüber, wie man sich das Bestimmungsverhältnis *in concreto* vorzustellen hat, sagt Kant naturgemäß nichts. Aufschluss bietet am ehesten das Konzept eines *intellectus archetypus*, von dem an einigen Stellen namentlich der B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* die Rede ist. Laut Kant ist der Verstand des „Urwesen[s]“ – selbstverständlich nur ‚negativ‘ in Abgrenzung zu unserem begrifflich-diskursiven Verstand – als „intellektuelle Anschauung“ zu denken, „d. i. eine solche [...], durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“.¹²⁴ Der endliche Verstand (*intellectus ectypus*) ist durch die irreduzible Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand gekennzeichnet (sogenannte Zweistämmigkeitsthese), weshalb ihm Gegenstände *gegeben* werden müssen, *auf* die er seine Begriffe beziehen kann. Demgegenüber würde ein göttlicher Verstand ohne Zweistämmigkeit auskommen, indem er *durch* Anschauung den angeschauten Gegenstand selbst *hervorbrächte*.

So könnte Kant sich die Sache gedacht haben: Im Akt der Anschauung bringt Gott intelligible freie Wesen ihrem Dasein nach hervor. Freie Wesen aber sind wesentlich (Selbst-)Zwecke, die *immer schon* als solche angeschaut und behandelt werden müssen, d. h. der Akt ihrer Hervorbringung muss sich *immer schon* auf sie als Zweck richten. Umgekehrt kann dieser Zweck für einen nicht zweistämmig organisierten Verstand nie als bloße Idee oder Vorstellung präsent sein (wie im Haus-Beispiel), sondern muss *immer schon* real existieren. Wenn im Intelligiblen die ‚Zeitbedingung‘ wegfällt, scheint eine solche Struktur widerspruchsfrei denkbar. Denn wenn der reine Kausalitätsbegriff keine zeitliche Ordnung, sondern ein Grund-Folge-Verhältnis überhaupt beschreibt, es für die Existenz der Folge also kein *zeitliches* Vorher und Nachher gibt, kann das, was in einer Hinsicht (effektiv) hervorgebracht *ist*, in anderer Hinsicht (final) als Bestimmungsgrund seiner Ursache fungieren. Ein Widerspruch ergäbe sich nur, wenn das effektiv Hervorgebrachte zugleich als Wirkung und *effektiver* Bestimmungsgrund des Hervorbringenden gedacht werden müsste.

An dieser Stelle ist die Frage an die Kant-Forschung zurückzugeben.

2.2. Schelling und Leibniz

2.2.1. Die Exposition des Problems in der *Freiheitsschrift*

Schelling teilt Kants systematischen Ansatz in der *Freiheitsschrift* nicht, so sehr er auch an dessen idealistischen Freiheitsbegriff anknüpft. Es werde „immer merkwürdig bleiben“, schreibt er gegen Ende der ‚Einleitung‘,¹²⁵

¹²⁴ *KrV*, B72.

¹²⁵ Zur Gliederung der Abhandlung nach Maßgabe von Schelling selbst gegebener Hinweise siehe Buchheim (1997c) und vgl. den Editorischen Bericht in AA I 17, 68.

daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden [in der *Kritik der reinen Vernunft*], nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freyheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. (AA I 17, 124 | SW VII, 351 f.)

Kants Festhalten an den epistemischen Restriktionen der *Kritik der reinen Vernunft* kann angesichts seiner Erkenntnis der Freiheit als dem „einzig möglichen positiven Begriff des An-sich“ laut Schelling nur als „merkwürdig“ bezeichnet werden. Für ihn verhindert die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft, so als wäre das epistemische Subjekt immer auf einem Auge blind, den gedanklichen Fortschritt, zu dem Kant selbst in der zweiten Kritik den Weg gebahnt hatte. Denn wenn es sich zuletzt um ein und dieselbe Vernunft handelt, ist nichts naheliegender, als Freiheit für eine ontologische Eigenschaft *der Dinge* zu nehmen, nachdem sie als „positive[r] Begriff des An-sich“ erkannt ist.¹²⁶

Mit der Verabschiedung des transzendentalen Idealismus (nicht: des Idealismus überhaupt) ist die Frage nach dem adäquaten systematischen Rahmen, worin Freiheit konsistent gedacht werden kann, wieder offen. Sollte Kant mit seiner Aufstellung möglicher Kandidaten richtig gelegen haben, beschränkt sich der Kreis immerhin auf zwei Alternativen: den Spinozismus bzw. *Pantheismus*, der sich durch die monistische *Identifikation*, und die ‚Schöpfungstheorie‘ resp. den klassischen *Theismus*, der sich durch die dualistische *Entgegensetzung* von Gott und Weltganzem auszeichnet. Tatsächlich sind es diese beiden, zwischen denen Schellings Suche nach dem ‚System der Freiheit‘ sich im Wesentlichen abspielt.¹²⁷ Den Auftakt bildet zu Beginn der Einleitung das Problem der Vereinbarkeit der „individuelle[n] Freyheit“ des Menschen mit der „[a]bsolute[n] Kausalität“ eines „höchsten Wesens“.¹²⁸

Schellings Exposition desselben erfolgt in der *Freiheitsschrift* also bemerkenswert früh, darum aber keineswegs ‚im luftleeren Raum‘. Vielmehr ist sie bereits Teil eines komplexen Argumentationszusammenhangs, mit dem Schelling ein ganz bestimmtes Ziel verfolgt: Bekanntlich verteidigt er auf den ersten Seiten der Abhandlung das pantheistische System gegen den Einwand, Freiheit *grundsätzlich* auszuschließen, der zeitgenössisch vor allem von Jacobi und Friedrich Schlegel erhoben

¹²⁶ Der Weg oder vielmehr die Wege, auf denen Kants Nachfolger die Einheit der Vernunft wiederherzustellen suchten, ist oft beschrieben worden (z. B. von Jaeschke/Arndt [2012]) und hier nicht nachzuzeichnen. Zu Schellings ‚Ontologisierung‘ des transzendentalen Idealismus vgl. bes. Gabriel (2014), 78–83, sowie unter moralphilosophischem Blickwinkel Ostaric (2021).

¹²⁷ Als Drittes kommt noch die Emanationslehre hinzu, die auf Vermittlung von Einheit und Vielheit zielt.

¹²⁸ AA I 17, 113 | SW VII, 339.

worden war, von letzterem dezidiert gegen Schellings eigene Philosophie.¹²⁹ Damit ist nicht gesagt, dass Schelling 1809 einen Pantheismus vertritt, auch wenn diese Aussage nicht geradezu falsch wäre. Wohl aber möchte er zeigen, dass der Pantheismus zur Lösung der mit dem Freiheitsbegriff verbundenen Probleme *prima facie* nicht schlechter geeignet ist als andere Systeme. Dies gilt umso mehr, als das pantheistische Kernkonzept der „Immanenz der Dinge in Gott“ für die auf Einheitsbildung bedachte Vernunft eine grundlegende Attraktivität besitzen muss.¹³⁰

Kurz gesagt Schelling spricht an diesem vorläufigen Punkt seiner Untersuchungen als Apologet des Pantheismus oder metaphysischen Immanenzprinzips – ein Umstand, der zu doppelter hermeneutischer Vorsicht mahnt: Weil die Ergebnisse *vorläufig* sind, dürfen sie nicht einfach mit Schellings Position identifiziert werden. Definitiv behauptet wird von Schelling nur, dass bestimmte Prämissen eine bestimmte Konklusion nahelegen, die im Lichte weiterer Überlegungen natürlich revidiert oder differenzierter gefasst werden kann.¹³¹ Weil er als *Apologet* spricht, ist den Besonderheiten apologetischer Redeweise Rechnung zu tragen.¹³² Wer eine Position gegenüber einer anderen apologetisch verteidigen will, ist berechtigt und sogar verpflichtet, gewisse Grundannahmen des Gegenübers vorauszusetzen, um zu demonstrieren, dass diese Annahmen – konsequent zu Ende gedacht – die verteidigte Position *weit eher* begünstigen als die andere. Insofern das Ziel darin besteht, die andere Partei zur Aufgabe ihrer Position zu bewegen und auf seine Seite zu ziehen, muss der Apologet die vorausgesetzten Annahmen nicht teilen. Es genügt, dass er sie *hypothetisch* gelten lässt. Somit sind weder die Prämissen noch die Resultate des Arguments zur Rekonstruktion von Schellings Position ohne Weiteres belastbar. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Problemexposition der *Freiheitschrift* keine theoretische Aussagekraft hätte oder philosophisch unverbindlich wäre. Im Gegenteil: Schelling zeigt überaus klar, welche begriffliche Mindestanfor-

¹²⁹ Siehe dazu das einschlägige Kapitel 4.

¹³⁰ AA I 17, 113 | SW VII, 339: „Denn so möchte wohl nicht zu läugnen seyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts, als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß.“

¹³¹ Schon am Ende der Einleitung wird feststehen, dass die Idee der Freiheit ein deutlich anspruchsvolleres Systemmodell erforderlich macht als den Pantheismus *für sich genommen* (siehe AA I 17, 127 | SW VII, 356).

¹³² Der apologetische Charakter des Abschnitts wird literarisch durch den Bezug auf die Areopagrede des Paulus (Apg 17,16–34), den Urtext christlicher Apologetik, unterstrichen. Die von Schelling zitierte Formel, „daß wir in Gott leben und sind“ (AA I 17, 114 | SW VII, 340; vgl. Apg 17,28), ist gleichzeitig der Hauptbeleg für (stoisches) pantheistisches Gedankengut im Neuen Testament. Der einflussreichste apologetische Text zu Schellings Zeit waren Schleiermachers *Reden über die Religion* („an die Gebildeten unter ihren Verächtern“) von 1799, in denen ein an Spinoza orientierter Religionsbegriff verteidigt wird. Schelling scheint in der Einleitung daran ebenfalls anzuknüpfen; siehe AA I 17, 124 | SW VII, 351 und vgl. Schleiermachers ‚Zweite Rede‘, bes. KGA I/2, 213 („höherer Realismus“). Zur Entstehung der apologetischen Diskursform in der Alten Kirche vgl. Barnard (1978).

derung an ein System zu stellen ist, das göttliche Kausalität und menschliche Freiheit unter einen Hut zu bringen gedenkt. Und auf der anderen Seite: wie es garantiert nicht geht.

Der Irrweg, den Schelling versperren möchte, ist die Position des theistischen *common sense*-Dualismus der „meisten“, die begriffliche Mindestanforderung, für die er wirbt, die Ansicht der Gottimmanenz „in irgend einem Sinn“, zu der „so Viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freyheit [...] getrieben“ worden seien.¹³³ Schelling wählt die Form des *indirekten Beweises*, um dualistisch gestimmte Leser:innen durch eine Art appellative Selbstaufklärung über die eigenen „Vorstellungen“ schrittweise zum Immanenzbegriff hinzuführen, d. h. er legt die expliziten und impliziten Annahmen jener Position offen und verwickelt sie in einen manifesten „Widerspruch“. Aufgrund der Zentralität des Arguments für diese Studie sei der Text hier *in extenso* wiedergegeben:

[1] Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freyheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freyheit 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. [2] Hiezu 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. [3] Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freyheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. (AA I 17, 113 f. | SW VII, 339)

Die Widerlegung des theistischen Dualismus erfolgt in zwei Schüben („Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen [...] Hiezu kommt [...]“), worauf eine vorweggenommene Gegenrede folgt („Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück [...]“), deren Zurückweisung das Vorangehende ergänzt und präzisiert. Der erste Argumentschritt [1] ist begrifflich-abstrakter Natur und soll die *prinzipielle* Unverträglichkeit des Freiheitprädikats in Bezug auf den Menschen mit den einem „höchsten Wesen“ für gewöhnlich zugeschriebenen „Eigenschaften“ aufzeigen. Der zweite Argumentschritt [2] konkretisiert das kausale Verhältnis zwischen Gott und endlichem Wesen, wie es nach Schellings Analyse im theistischen *common sense*-Dualismus insgeheim verstanden wird, durch das Konzept der *creatio continua* und beschreibt dessen Implikationen. Ziel beider Schritte ist der Nachweis, dass die Annahme eines höchsten Wesens keinen konzeptuellen Raum übriglässt, in dem Freiheit „außer und neben“ Gott sinnvoll verortet werden könnte, was in dem

¹³³ AA I 17, 113 | SW VII, 339.

Nachsatz [3] noch einmal bekräftigt wird. So in die Ecke gedrängt bleibt freiheitsliebenden Theist:innen, die sich nicht gerade „durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen“¹³⁴ wollen, scheinbar nur eine Möglichkeit:

Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freyheit, da sie *im Gegensatz der Allmacht* undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern *in Gott* sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? (AA I 17, 114 | SW VII, 339; eigene Hvg.)

Betrachten wir die Argumentsschritte nun genauer. Schelling kommt gleich damit heraus, worin die systematische Sprengkraft des Freiheitsbegriffs aus seiner Sicht liegt: Durch die Freiheit, und zwar – wohlgemerkt – die „individuelle“ Freiheit des Menschen, werde „eine dem Prinzip nach unbedingte Macht [...] behauptet“. Das entspricht ungefähr dem, was wir im Kant-Kapitel als Kontingenzkriterium bezeichnet hatten, also der Unbedingtheit des determinierenden Prinzips, die Kant gegen den freiheitstheoretischen ‚Empirismus‘ geltend macht, über deren metaphysische Hintergründe er sich aber weitgehend ausschweigt. Freiheit, mag sie auch sonst in vielerlei Hinsicht bedingt sein und an Vorhandenes anknüpfen, bringt *ihrem Prinzip nach* ein unbedingtes Element ins System ein – was *per se* noch nicht systemsprengend ist. Der „Widerspruch“ entsteht dadurch, dass es sich um eine Eigenschaft *endlicher* Wesen handeln soll, deren ‚Prinzip‘ folglich in Konkurrenz zur gleichfalls unbedingten Allmacht Gottes tritt. Diese nämlich sei als *Allursächlichkeit* oder „absolute Kausalität“ auszulegen, die, indem sie als Bedingung von *allem* anderen fungiert, selbst durch nichts anderes bedingt, mithin absolut ist. Eine solche schlechthin unbedingte *Allmacht* duldet keine „unbedingte Macht außer und neben sich“, weil sie dann schon nicht mehr unbedingt wäre. Wo menschliche Freiheit ihrem Prinzip nach keiner Bedingung unterworfen ist, muss jede andere Kausalität mit ihr als Bedingung sozusagen arbeiten. Daher ist nach Schellings Beweisführung die Annahme einer ‚absoluten Kausalität‘ und eines davon unabhängigen unbedingten Prinzips der Freiheit in einem Systemzusammenhang theoretisch inkonsistent. Die Exklusivität der göttlichen Allmacht kleidet Schelling in ein einprägsames Bild: „Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche.“

Das zweite Teilargument ist im Prinzip ähnlich aufgebaut wie das erste. Schelling greift zwei weitere „Vorstellungen“ bzw. „Begriffe“ auf, die durchschnittliche Theist:innen hegen, und führt dann vor, dass sie mit der Annahme menschlicher Freiheit unverträglich sind. Da der zweite Argumentsschritt als Konkretisierung des ersten verstehbar ist – was heißt es konkret auf den Menschen bezogen, dass er einer ‚absoluten Kausalität‘ unterworfen ist? –, kann die fatalistische Schlussfolgerung den Leser:innen überlassen bleiben. Dennoch ist der Hinweis auf die „stets

¹³⁴ AA I 17, 113 | SW VII, 338.

erneute Schöpfung“ (*creatio continua*) philosophisch unbefriedigend. Dass der Mensch gemäß dieser Vorstellung ja „doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produziert wird“, sprich zu jedem Zeitpunkt vollständig determiniert ist, wird von Schelling kaum näher begründet, sondern lediglich behauptet. Welche Rolle die Vorstellung der „Dependenz aller Weltwesen von Gott“ dabei spielt, bleibt beinahe gänzlich der Fantasie überlassen.

Man könnte den Mangel an argumentativer Begründung mit gewissem Recht auf den apologetischen Zweck der Einleitung zurückführen, der stellenweise eine mehr rhetorische als dialektische Beweisführung bedingt. Schelling würde in unserem Textabschnitt nur demonstrieren, wie mit Jacobis suggestiver Methode (wo die mit bestimmten philosophischen Begriffen konnotierten „beschränkende[n] Vorstellungen“¹³⁵ rhetorisch ausgenutzt werden, anstatt den Möglichkeiten ihrer „nähere[n] Bestimmung“¹³⁶ nachzuspüren) ebenso gut für die These ‚Theismus = Fatalismus‘ argumentiert werden kann wie für Jacobis ‚Pantheismus = Atheismus = Fatalismus‘. Für das Verständnis von Schellings Position wäre dies freilich fatal, weil der ganze Abschnitt als ‚bloße Rhetorik‘ abgetan werden müsste. Nun ist es sicherlich Schellings Absicht, pantheismusfeindliche Theist:innen in Verwirrung zu stürzen und zur Umkehr zu bewegen. Dass hinter seinen in rhetorischer Form vorgebrachten Argumenten in Wahrheit ausgeklügelte Begründungszusammenhänge stehen, es sich also um ein echtes Stück philosophischer Aporetik und nicht etwa bloß um suggestive Rhetorik handelt, wird kenntlich, wenn wir den Abschnitt auf seinen historischen Referenztext hin befragen.

2.2.2. Ein Leibniz'sches Konsequenzargument

Schelling referiert im zweiten Argumentschritt auf § 382 ff. kurz vor Ende des dritten und letzten Teils von Leibniz' *Essais de Théodicée*, die er in der von Louis Dutens besorgten lateinischen Ausgabe im Vorfeld der *Freiheitsschrift* intensiv studiert hatte.¹³⁷ Der Bezug lässt sich bis in den Wortlaut hinein nachweisen. Leibniz diskutiert

¹³⁵ AA I 17, 111 | SW VII, 336.

¹³⁶ AA I 17, 113 | SW VII, 339.

¹³⁷ Schelling liest Leibniz im Januar 1809 und dokumentiert seine Lektüre im Jahreskalender und in den ‚Collectanea‘ (siehe den Editorischen Bericht in AA I 17, 60). Studien zur Auseinandersetzung mit Leibniz in der *Freiheitsschrift* beziehen sich meist auf das Theodizee-Thema (z. B. Bouton [2005], Buchheim [2009a], Frisch [2021]; siehe aber Berg [2004], Neumann [2012]). Leibniz ist jedoch, schon philologisch betrachtet, dort auch sonst Schellings wichtigster Gesprächspartner. Klarheit über das Ausmaß der Bezüge bringen jetzt die ‚Erklärenden Anmerkungen‘ zur historisch-kritischen Edition im Rahmen der Akademieausgabe (AA I 17).

Die *Theodizee* wird im Folgenden nach der Übersetzung des französischen Originals von Artur Buchenau zitiert. Offensichtliche Druck- und Übersetzungsfehler werden stillschweigend verbessert. Wo Vergleichsstellen aus der *Freiheitsschrift* angeführt werden, ist stets der für Schelling maßgebliche Text der *Dutens-Ausgabe* hinzugesetzt. Die von Dutens gebotene

in den genannten Paragraphen die von seinem Gesprächspartner Pierre Bayle in Anspruch genommene Lehre, dass „die Erhaltung eine ständige Schöpfung ist“,¹³⁸ als einer weitreichenden Interpretation der allgemein zugestandenen „Abhängigkeit der Kreatur von Gott“.¹³⁹ Nach dieser „in den Schulen vertretene[n] Doktrin“ folgt aus der im Schöpfungsbegriff implizierten Abhängigkeit endlicher Wesen *ihrer Existenz nach*, dass eine Kreatur zu keinem Zeitpunkt selbst Träger ihres Daseins ist, ja niemals richtig zu existieren scheint, sondern immer schon wieder neu hervorgebracht wird.¹⁴⁰ Ein gewisser von Bayle zitierter „Autor“ schließt daraus auf die vollständige Determination des konkret-individuellen Menschen durch Gott:

[...] erschafft mich Gott in diesem Augenblick, so wie ich bin, was man ja im Rahmen dieses Systems mit Notwendigkeit behaupten muß, dann erschafft er mich auch mit diesem Gedanken oder jener Handlung, mit dieser Bewegung und jener Bestimmung. [...] [Gott] erhält mich [...], wenn er mich in diesem Augenblick erschafft oder erhält, nicht wie ein formloses Sein, wie eine Gattung oder irgendeinen anderen logischen Allgemeinbegriff, sondern ich bin ein Individuum, als solches erschafft und erhält er mich, ganz wie ich in diesem Augenblicke mit all meinen Abhängigkeiten erscheine. (*Theodizee*, III, § 386; Leibniz zitiert Bayle, der dem anonymen Autor der Schrift *Avis sur le tableau du socinianisme* folgt)¹⁴¹

Was auf den ersten Blick wie biedere Scholastik anmutet, hat einen harten begrifflichen Kern, der erklären mag, warum Schelling keine Bedenken trägt, das Konzept ohne nähere Begründung ins Feld zu führen. Die Intuition Bayles bzw. des paraphrasierten Autors¹⁴² ist folgende: Wenn Gott wirklich *mich* erschafft, oder neutraler formuliert: Wenn ich, *als dieses bestimmte Individuum*, ein endliches, d. i.

Übersetzung der *Theodizee* stammt ursprünglich von dem Tübinger Gelehrten Johann Ulrich Steinhofer (Heinekamp [1986], 17, 22). Sie wird hier der Einfachheit halber unter Dutens' Namen zitiert.

¹³⁸ *Theodizee*, III, § 382 (Leibniz wiederholt die Formel in § 383; 386; vgl. 387). Vgl. Schelling: „daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist“ (Dutens: „quod conservatio sit creatio continuata“).

¹³⁹ *Theodizee*, III, § 381; vgl. 385. Vgl. Schelling: „Dependenz aller Weltwesen von Gott“ (Dutens 381: „creatura [...] a Deo dependeat“; 385: „dependentia“/„creaturae dependentia“).

¹⁴⁰ *Theodizee*, III, § 382.

¹⁴¹ Vgl. Schelling: „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“ (Dutens: „[...] si Deus hoc momento me creet, qualis sum, [...] utique me creat cum tali cogitatione, tali actione, tali motu, tali denique determinatione. [...] dum Deus me hoc instanti creat, aut conservat, non conservat me velut ens informe, velut speciem, aut aliud quodpiam universale logicum. Sum individuum aliquod, & Deus ut tale me creat conservatque [...]“). Leibniz räumt diese Folgerung ein: „Erzeugt Gott das Ding, so erzeugt er es als Individuum und nicht als logischen Allgemeinbegriff (das gebe ich zu)“ (§ 390).

¹⁴² Hinter dem sich Isaac Jacquelot verbirgt. Zum verwickelten referentiellen Hintergrund vgl. Jorati (2022), 132–134, die auf die Verwandtschaft der Überlegung mit Malebranches Argument für den Okkasionalismus aus der *creatio continua* hinweist.

seinem Sein nach abhängiges Wesen bin, dann bin ich nicht nur in einem irgendwie generischen Sinne abhängig, sondern hinsichtlich aller zu meiner individuellen Existenz gehörigen Bestimmungen. Denn andernfalls könnte man nicht sagen, dass *ich* es bin, der da erschaffen wird oder abhängig ist, sondern es wäre dies ein unbestimmtes Etwas, welches neben mir noch andere Individuationen zulässt (sollte so etwas real überhaupt möglich sein). Das ist nicht allzu weit entfernt von Kants ‚Grundsatz der durchgängigen Bestimmung‘, nur dass Kant die Möglichkeit un(ter)bestimmter Substanzen prinzipiell ausschließt, die hier speziell auf Individuen bezogene Überlegung also auf jegliches Ding ausweitet. Im Ergebnis läuft beides auf dasselbe hinaus: dass ein Mensch im ersten Moment seiner Existenz bereits vollständig bestimmt sein *muss* und daher nicht selbst Prinzip seiner Bestimmung sein *kann*. Bei Leibniz (bzw. Bayle) wird den Argumenten zur individuellen Bestimmtheit ein flankierender ‚Beweis‘ an die Seite gestellt, der diese Konsequenz ausdrücklich zieht und untermauert:

Wie ihr wißt [...] beweist man in den Schulen [...] daß die Kreatur weder die Gesamtursache noch die besondere Ursache ihrer Erhaltung sei; denn wenn sie dies wäre, dann existierte sie vor ihrer Existenz, und das widerspricht sich. Wie ihr wißt, schließt man hierbei auf folgende Weise: was sich erhält, handelt; nun kommt allem Handelnden Existenz zu, und nichts kann handeln, bevor es im uneingeschränkten Besitze seiner Existenz ist: wenn also eine Kreatur sich erhielte, dann würde sie vor ihrer Existenz schon handeln. Dieser Beweis ist nicht auf Wahrscheinlichkeiten gegründet, sondern auf den ersten Grundsätzen der Metaphysik, *non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse*,¹⁴³ Grundsätzen, die sonnenklar sind. (*Theodizee*, III, § 387)

Ist der Mensch nicht Ursache seiner Bestimmung ‚im ersten Moment seiner Existenz‘, dann ist er es zu keinem Zeitpunkt:

Und da [...] jeder zugeben muß, daß sie [die Kreaturen] im ersten Moment ihrer Existenz nicht mit Gott zusammenwirken können, weder um sich hervorzubringen, noch um sich irgendeine Beschaffenheit zu verleihen; denn das hieße vor der Existenz handeln [...], [so folgt] daß sie mit Gott auch während keines folgenden Momentes zusammenwirken können, weder um sich selbst noch um irgend etwas anderes hervorzubringen. Könnten sie nämlich während des zweiten Augenblicks ihrer Dauer daran mitwirken, dann gäbe es keinen Hinderungsgrund dafür, daß sie es nicht auch schon im ersten Augenblick vermöchten. (*Theodizee*, III, § 387)

Wir haben hier den Ansatz zu einem *Konsequenzargument*, für welchen Begründungstyp zwei gegenläufige Manöver kennzeichnend sind: Zunächst wird das Dasein des vermeintlich freien Wesens gedanklich bis an den Punkt *zurückverfolgt*, wo es zu existieren begann, und durch Betrachtung der kausalen Nahtstelle zwischen dem ‚ersten Moment seiner Existenz‘ und den diesem vorausliegenden Momenten gezeigt, dass die anfänglichen Bestimmungen ihren Grund in einer wie

¹⁴³ „Ein Nichtseiendes hat keine Akzidentien“, „Das Handeln folgt dem Sein“.

auch immer gearteten Vorgeschichte haben müssen. Sodann wird unter der deterministischen Prämisse, dass der jeweils folgende Zustand durch den vorgängigen vollständig bestimmt ist, in der Ursachenkette wieder *vorangeschritten*, um jene ursprüngliche Fremdbestimmtheit an die Gegenwart und Zukunft weiterzureichen.

In den zitierten Textpartien findet sich das erste Manöver vollständig durchgeführt, während hinsichtlich des zweiten offenbleibt, wie der Schluss von der Unmöglichkeit selbstbestimmten Handelns im ersten Moment auf den „zweiten Augenblick“ funktioniert. Dieser kann auf zwei Weisen konzipiert werden, je nachdem, wie man die *creatio continua*-Lehre philosophisch auslegt: Entweder so, dass tatsächlich jeder Moment als Singularität aufzufassen ist und nur deshalb mit früheren sowie späteren Momenten in einem kohärent lesbaren Zusammenhang steht, weil es Gottes Wille ist, also letztlich aus arbiträren Gründen.¹⁴⁴ Oder wie Leibniz selbst es versteht, dass die kontinuierliche Schöpfungstätigkeit Gottes sich nach dem je vorangehenden Zustand in Verbindung mit den Naturgesetzen (als Gesetzen der göttlichen Weisheit) richtet.¹⁴⁵ Im ersten Fall wäre der zweite und jeder weitere Moment völlig analog zum ersten zu behandeln, sodass die angeführten Argumente greifen (Notwendigkeit durchgängiger Determination und Unmöglichkeit präexistenten Handelns). Im zweiten Fall aber hätten wir ein vollständiges Konsequenzargument, wo die Fremdbestimmtheit des Ausgangszustands sich nomologisch-deterministisch in Gegenwart und Zukunft fortpflanzt. Das Ergebnis ist – in beiden Fällen – die prinzipielle Unmöglichkeit selbstbestimmter Aktivität *sensu stricto* aufseiten der Geschöpfe.

Damit ist ein zweiter Rezeptionshintergrund für Schellings Aufnahme des Problembestands erschlossen. Hinter der vorläufig und antiquiert, wohl gar bloß rhetorisch wirkenden Bemerkung zur „stets erneute[n] Schöpfung“ steht bei Leibniz ein vollblütiges Konsequenzargument, das Schelling fest vor Augen gestanden haben muss, wie die wörtliche Übernahme einzelner Wendungen belegt. Es sei darauf hingewiesen, dass das Argument in seinem logisch-strukturellen Kern gänzlich ohne scholastische Begleitvorstellungen, ja sogar ohne den theistischen Schöpfergott auskommt. Entscheidend ist allein die Annahme der grundlegenden und an-

¹⁴⁴ Eine derartige Position schreibt Leibniz u. a. den ‚Cartesianern‘ zu (*Theodizee*, III, § 383).

¹⁴⁵ Vgl. *Theodizee*, III, § 390: „diese [die „göttliche Erhaltung“] richtet sich [...] nach dem vorangehenden Zustande derselben Kreatur und folgt den Gesetzen der göttlichen Weisheit“ (vgl. § 388). Genauer gesagt richtet sich das Wirken Gottes nach der besten aller möglichen Welten in ihrem Gesamtverlauf, also nach den vorangehenden Zuständen ebenso wie nach den folgenden. Dabei darf es gemäß Leibniz’ Ideen zum Kontinuum und zur Enduranz substantieller Formen nicht ‚kinematographisch‘ verstanden werden, so als würde die Welt in jedem diskreten Moment neu zur Existenz gebracht (McDonough [2007], 52f.; Jorati [2022], 125). Kurz gesagt Leibniz versteht die *creatio continua* als eine *continua* im engeren Sinne. Im Bild der Fulguration (*Monadologie*, § 47) als „Metapher für *creatio continua*“ (Beierwaltes [1972], 1130) ist freilich das von den Cartesianern bloß übertriebene Diskontinuitätsmoment aufbewahrt, ohne das Gottes Schöpfungshandeln nicht frei zu nennen wäre (vgl. *Theodizee*, III, § 385).

haltenden Abhängigkeit des Menschen seiner Existenz nach, d. h. dass er sich, *auf welchem Weg auch immer er ins Dasein gelangt ist*, jedenfalls nicht selbst hervorgebracht hat, und weiter: dass diese Abhängigkeit für die gesamte Dauer seiner Existenz fortbesteht, er also nicht zu einem späteren Zeitpunkt selbst Träger seines eigenen Daseins wird. Oder abstrakt gefasst: dass es für menschliche Existenz einen ontologisch-metaphysischen Rahmen gibt, der sie gleichzeitig fundiert und transzendiert. Für *diese* Annahme, die mit einem atheistischen Naturalismus genauso kompatibel ist wie mit dem klassischen Theismus und von den meisten Philosoph:innen geteilt wird, weist das Argument nach, dass sie die Unmöglichkeit menschlicher Freiheit nach sich zieht.

2.2.3. Wie hat Leibniz es sich gedacht?

Leibniz wäre nicht Leibniz, wenn er für ein scharfsinnig formuliertes Problem keine scharfsinnige Lösung parat hätte. Und wenn Schelling Leibniz' Problemformulierung besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, dann hat er fraglos auch seine Lösung beachtet, welche unmittelbar nachfolgt (§§ 388–391). Es lohnt sich, einen Moment dabei zu verweilen, bevor wir zur Rekonstruktion von Schellings eigener Theorie fortschreiten. Wie sich noch zeigen wird, steht sie der Leibniz'schen viel näher, als Schellings zumeist kritischen – wenn auch zahlreichen! – Bezugnahmen auf die *Theodizee* vermuten ließen. Speziell zu Leibniz' Freiheitsbegriff heißt es im Abschnitt über die intelligible Tat lapidar:

Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnitzische, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inkliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts. (AA I 17, 151 | SW VII, 383)

Woraufhin Schelling konstatiert: „Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist.“¹⁴⁶ Das vom Idealismus, namentlich Kants und Fichtes, erschlossene „Gebiet“ ist der Bereich des *Intelligiblen*, wo das „intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen“, seinen Ort hat; dieses sei „ausser allem Kausalzusammenhang, wie ausser oder über aller Zeit“, und könne daher

nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, *nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach* als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. (AA I 17, 151 | SW VII, 383; eigene Hvg.)¹⁴⁷

Nach Schellings Darstellung ist Leibniz von den freiheitstheoretischen Höhenflügen des klassischen Idealismus wie durch eine Schallmauer getrennt. Hier „höhere

¹⁴⁶ AA I 17, 151 | SW VII, 383. Vgl. 118; 123 | 345; 350f.

¹⁴⁷ Schelling formuliert in Anlehnung an Kant, *KrV*, A538–541/B566–569; A551–554/B579–582 und *KpV*, A174f. Zur Gesinnung als „absolute Einheit“ siehe *Rel.*, A85/B92 Anm.

Nothwendigkeit“ und „intelligible[s] Wesen“, dort nur „empirische Nothwendigkeit“ und verbesserter Determinismus, wo in der Hauptsache nichts zu verbessern ist.¹⁴⁸ Man wird Schelling nicht ganz von dem Vorwurf freisprechen können, seine Abhängigkeit von Leibniz und dessen philosophischer Leistung in Sachen Freiheit untertrieben zu haben. Auf die von Bayle und seinen Referenzautoren angeführten inkompatibilistischen Argumente antwortet Leibniz mit eben der Unterscheidung zwischen zeitlicher und ‚natürlicher‘ oder begrifflicher Priorität („*in signo rationis*“),¹⁴⁹ die Schelling exklusiv den Idealisten zuschreibt:

Angenommen, die Kreatur werde in jedem Augenblick von neuem erzeugt; ebenso zugestanden, der Augenblick schließe jede zeitliche Priorität aus und sei unteilbar.¹⁵⁰ dann müssen wir jedoch festhalten, daß er die natürliche Priorität oder das sogenannte Frühersein *in signo rationis* nicht ausschließt, und das genügt. Die Produktion oder Tätigkeit, durch die Gott produziert, ist von Natur aus der Existenz der erzeugten Kreatur vorhergehend, die Kreatur an sich mit ihrer Natur und ihren notwendigen Eigentümlichkeiten ist ihren zufälligen Beschaffenheiten und Handlungen vorhergehend; und dennoch findet sich all dieses in ein und demselben Augenblick zusammen. Gott erzeugt die Kreatur nach den Gesetzen seiner Weisheit, entsprechend der Forderung früherer Augenblicke; und die Kreatur wirkt entsprechend ihrer Natur, die er ihr bei ihrer dauernden Erschaffung verleiht. (*Theodizee*, III, § 388)

Erzeugt Gott das Ding, so erzeugt er es als Individuum und nicht als logischen Allgemeinbegriff (das gebe ich zu), aber er erzeugt seine Wesensbeschaffenheit vor seinen Akzidenzien, seine Natur vor seinen Wirkungen, gemäß ihrer natürlichen Priorität und *in signo anteriore rationis*. (*Theodizee*, III, § 390)

Leibniz zieht sich aus der inkompatibilistischen Affäre, indem er die für kreatürliche Freiheit entscheidende Linie der Determination nicht zwischen zwei Punkten einer zeitlichen Ordnung verlaufen lässt, sondern zwischen unterschiedlichen ‚Momenten‘ oder Gliedern eines rationalen Prinzipiengefüges, die *zu ein und demselben Zeitpunkt* wirksam sind.¹⁵¹ In dieser an sich atemporalen, aber intrinsisch auf Zeitlichkeit bezogenen und zumal: *in die Zeit hinein wirksamen* Vernunftordnung nimmt Gott die oberste Stelle ein. Zwischen Gott und den konkreten Handlungen einer Kreatur aber steht deren „Natur“, die er ihr in jedem Augenblick wiedergibt oder -herstellt, wie Leibniz sich ausdrückt.¹⁵² Nun geht die Natur eines Wesens ontologisch-strukturell betrachtet vor seinen akzidentellen Beschaffenheiten vorher,

¹⁴⁸ AA I 17, 151 | SW VII, 383. Die Hauptsache liegt für Schelling, wie für Kant, in „der absoluten Spontaneität der Freiheit“ (*KpV*, A177), die unter empirischen Bedingungen nicht zu haben ist.

¹⁴⁹ Vgl. *Theodizee*, II, § 192.

¹⁵⁰ Leibniz setzt hier um des Argumentes willen das kinematographische *creatio continua*-Verständnis voraus, von dem er selbst sich abgrenzt. Vgl. oben 54 Fn.

¹⁵¹ Schelling notiert diese Überlegung zustimmend in seinem ‚Collectanea‘ betitelten Exzerptenheft (BBAW-NL Schelling, Nr. 76, Seite 59).

¹⁵² Im französischen Originaltext steht „qu’il luy rend“ (*Gerhardt-Ausgabe*, 346).

die eines freien Wesens vor seinen Handlungen, und zwar als diejenige Determinante, welche macht, dass wir diese Beschaffenheiten und Handlungen als *seine* ansprechen können. Erschafft Gott das Wesen, so bringt er zwar gleichermaßen Natur und Akzidentien hervor,¹⁵³ aber doch nicht solcherart, dass das Geschöpf keine kausale Rolle dabei spielen würde, sondern *unmittelbarer* Bestimmungsgrund seiner Akzidentien bleibt; Gott also gleichsam *mit* der Natur der Kreatur ihre Handlungen hervorbringt. Natürlich folgt er dabei den „Gesetzen seiner Weisheit“, die das kausale Zusammenwirken der endlichen Naturen im Übergang von einem Zustand zum nächsten „entsprechend der Forderung früherer Augenblicke“ regeln. Ihnen unterliegt auch das Handeln der Geschöpfe „entsprechend ihrer Natur“, was angesichts der simultan wirksamen Vernunftordnung der Freiheit allerdings keinen Abbruch tut.¹⁵⁴

Man könnte meinen, dass Leibniz die Ansprüche an einen idealistischen Freiheitsbegriff dennoch unterbietet, weil es in seinem Modell immer noch *Gott* ist, der die wesenhaften ‚Naturen‘ hervorbringt und folglich im Hintergrund ihres Handelns steht, oder mit Kants Worten: die Kreatur nur komparativ und nicht, wie gefordert werden muss, absolut frei ist. Damit würden Leibniz’ theoretische Ressourcen jedoch erneut unterschätzt. Seine Versicherung, die Kreatur sei trotz ihrer kontinuierlichen Erschaffung „die wahre Ursache der Sünde“,¹⁵⁵ lässt erahnen, dass er sich das Verhältnis zwischen Gott und den endlichen Naturen weit komplexer vorstellt als die von Schelling adressierten *common sense*-Theist:innen. Einen Hinweis auf die zugrunde liegende metaphysische Tiefenstruktur gibt der Paragraph 388, wo Leibniz seiner These, die Kreatur wirke „entsprechend ihrer Natur, die er [Gott] ihr bei ihrer dauernden Erschaffung verleiht (*rend*)“, die Bemerkung nachschickt, dass „[i]hre Beschränkungen und Unvollkommenheiten [...] aus der Natur des Gegenstandes [stammen], der die göttliche Tätigkeit begrenzt“, was „die Folge der ursprünglichen Unvollkommenheit der Kreaturen“ sei. Die beiden Aussagen, dass Gott dem Menschen seine Natur ‚(wieder)gibt‘ und andererseits des Menschen Natur „die göttliche Tätigkeit begrenzt“, bilden nur dann keinen Widerspruch, wenn man den Terminus *nature* jeweils unterschiedlich bezieht.

Einer der tragenden Pfeiler von Leibniz’ Theodizee-Gebäude besteht in der Annahme, dass Gott bei der Schöpfung an seinen Verstand gebunden ist. Die Gegenstände des göttlichen Verstandes sind die ‚Naturen‘ der Dinge nach ihren diversen

¹⁵³ „er erzeugt seine Wesensbeschaffenheit vor seinen Akzidenzien“, das heißt er erzeugt beides.

¹⁵⁴ Genau genommen handelt Leibniz in den zitierten Paragraphen nicht von menschlicher Freiheit, sondern allgemein-kreatürlicher Spontanität. Leibniz’ Freiheitsbegriff ist hier enger als Schellings, der die „formelle Freyheit“ – nicht sehr zum Vorteil der theoretischen Strenge – auf die „Welt der Dinge“ insgesamt ausdehnt, während der „reale [...] Begriff“ eines „Vermögen[s] des Guten und des Bösen“ die spezifisch menschliche Freiheit bezeichnet (AA I 17, 123–125 | SW VII, 351 f.). Zu Leibniz’ Kriteriologie vgl. unten 117 f.

¹⁵⁵ *Theodizee*, III, § 390.

Realisierungsmöglichkeiten im Zusammenhang einer Welt gemäß den Gesetzen logischen Denkens.¹⁵⁶ Unter Natur wird dabei das Wesen eines bestimmten Dings hinsichtlich seiner „notwendigen Eigentümlichkeiten“, ohne die es nicht mehr dieses Ding wäre, verstanden, oder Leibnizisch formuliert: das an einem Ding, was in allen möglichen Welten gleich ist, die es enthalten. Auch freie Individuen haben Leibniz zufolge eine solche Wesensnatur. So sind von Sextus Tarquinius in anderen Welten Versionen seiner selbst denkbar, die anders (nämlich besser), aber immer noch Versionen von ihm, Sextus Tarquinius, sind.¹⁵⁷

Das Interessante ist nun, dass diese Naturen Gott gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit und sozusagen Eigengesetzlichkeit – Autonomie, wenn man so will – besitzen. Zwar sind sie in Gott gegründet und machen einen Teil seiner Wirklichkeit aus. Doch ist es nicht so, dass er sie *willentlich* hervorbringen, verändern oder gar abschaffen könnte.¹⁵⁸ Der Verstand mit seinen notwendigen Prinzipien und Inhalten ist, wie Leibniz schreibt, „die Natur Gottes selbst“, sodass sich dessen Handlungsmöglichkeiten innerhalb der Grenzen des Rationalen bewegen, was indes eine „glückliche Notwendigkeit“ bedeute:

[D]ieses angebliche Fatum, das sogar die Gottheit zwingt, ist nichts anderes als die Natur Gottes selbst [Dutens: „ipsa Dei natura“], sein eigener, seine Weisheit und Güte regelnder Verstand; es ist eine glückliche Notwendigkeit, und ohne sie gäbe es nichts Gutes und Weises. (*Theodizee*, II, § 191)¹⁵⁹

Wenn Gott durch den Verstand als *limitierendem Prinzip in ihm selbst* „die Naturen vor[stellt], wie sie sich in Gestalt ewiger Wahrheiten vorfinden“,¹⁶⁰ und sie (kraft seines Willens nach dem ‚Prinzip des Besten‘) im Kontext einer Welt realisiert, ist klar, wie der Naturbegriff in obigen Aussagen zu beziehen ist. Nämlich einmal auf das *ideale* Wesen einer Kreatur im göttlichen Verstand, welches ihre Möglichkeit konstituiert und „die göttliche Tätigkeit begrenzt“,¹⁶¹ und einmal auf das durch diese Tätigkeit von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebrachte *reale* Wesen als Teil der wirklichen (bestmöglichen) Welt.¹⁶²

¹⁵⁶ Zu Schellings Kritik dieser Vorstellung vgl. unten 104 f.

¹⁵⁷ Vgl. *Theodizee*, III, § 414 f.

¹⁵⁸ Leibniz erinnert daran in § 380 f.: „der Möglichkeit der Dinge oder Formen [...], des einzigen, was Gott nicht geschaffen hat, da er nicht der Schöpfer seines eigenen Verstandes ist“, „den möglichen Formen [...], die den göttlichen Willensakten vorhergehen“.

¹⁵⁹ Vgl. *Theodizee*, III, § 374.

¹⁶⁰ *Theodizee*, II, § 149.

¹⁶¹ Dutens: „quae Dei productionem limitat“.

¹⁶² So weit ich sehe, ist das volle freiheitstheoretische Potential des § 388 in der Leibniz-Forschung bislang ungenutzt geblieben, weil man entweder die Priorität der idealen Natur gegenüber dem göttlichen Willen nicht darin eingetragen (z. B. Adams [1994], 97 f.; McDonough [2007], 51 f.) oder diesen Aspekt einseitig betont hat (Lee [2004], 221 ff.). Ersteres gilt auch für die umsichtige Deutung von Jorati (2022), 134–136, die die Funktion der idealen Natur mit Blick auf das Verantwortlichkeitsproblem herausstellt (131 f.; ihre Auffassung findet sich brei-

Leibniz macht keinen Hehl daraus, mit der Natur in ersterer Bedeutung so etwas wie die ideelle, wenn man so will: intelligible Wurzel der Freiheit entdeckt zu haben:

Nach dem System der prästabilierten Harmonie findet die Seele in sich und in ihrer der Existenz vorangehenden idealen Natur die Gründe für ihre Entscheidungen, die nach ihrer gesamten Umgebung geregelt sind. Dadurch war sie von aller Ewigkeit her in ihrem Zustande der reinen Möglichkeit zu freiem Handeln bestimmt, wie sie es tun wird, wenn sie zur Existenz gelangt. (*Theodizee*, III, § 323)¹⁶³

Weil das handlungsbestimmende Wesen einer Kreatur „in den ewigen Ideen vorgebildet“ ist, die als solche nicht zur Disposition Gottes stehen, beinhaltet jeder freie Akt ein Moment von Selbstbestimmtheit im strengen metaphysischen Sinne. Mit dieser raffinierten Denkfigur nimmt Leibniz den idealistischen ‚formellen‘ Freiheitsbegriff Kants und mehr noch Schellings strukturell vorweg. Klarer und vor allem expliziter als Kant beschreibt er, wie eine absolute Determinante freier Handlungen *systematisch zu verorten* wäre: in der „Natur“ des Systemprinzips selbst, die selbst ihm in gewisser Weise vorgegeben ist.¹⁶⁴ Schelling war sich des Potentials dieser bahnbrechenden Idee wohl bewusst. In seiner Diskussion der Privationstheorie des Bösen zitiert er den Passus, wo Leibniz sagt, der „Verstand“ stelle „die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind“, und merkt an, dass die „Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweyer Prinzipien in Gott [...] der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist“ und „die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas tieferes hindeutet“.¹⁶⁵

Wie es scheint, kann Schelling die theoretischen Chancen des Modells vorderhand nicht nutzen. Seine Problemexposition endete ja mit der rhetorischen Frage, ob es gegen die vorgetragenen Argumente einen anderen „Ausweg [gebe], als den Menschen mit seiner Freyheit [...] in das göttliche Wesen selbst zu retten“, gefolgt von einem einigermaßen flammenden Plädoyer für den Pantheismus, „der dem in-nigsten Gefühl eben so sehr oder noch mehr, als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint“.¹⁶⁶ Leibniz gilt traditionell aber gerade nicht als Pantheist, son-

ter entwickelt in Jorati [2017b], 92–113). Es kommt darauf an, bei der Interpretation von § 388 beide Aspekte zu verbinden, wodurch sich ein kompliziertes Geflecht von Prioritätsverhältnissen ergibt, in dem die Spontanität der idealen Natur an die eigentlich handelnde reale weitergereicht wird. Vgl. unten 187 f.

¹⁶³ Vgl. § 336: „daß die vernünftigen Kreaturen [...] frei handeln gemäß ihrer ursprünglichen, schon in den ewigen Ideen vorgebildeten Natur“. Vgl. mit diesen Stellen *Freiheitsschrift*, AA I 17, 151–153 | SW VII, 384–386.

¹⁶⁴ Vorgegeben nicht als etwas Zufälliges oder Kontingentes, sondern (intrinsisch) Notwendiges.

¹⁶⁵ AA I 17, 138 | SW VII, 368.

¹⁶⁶ AA I 17, 114 | SW VII, 339 f.

dern als klassischer Vertreter einer dualistischen ‚Schöpfungstheorie‘. Schelling selbst hatte in seiner ausführlichsten Kommentierung der Philosophie von Leibniz vor der *Freiheitsschrift*, in der *Propädeutik* von 1804, zwar die Monadenlehre als eine Theorie des Endlichen gelten lassen, die „Theodicee“ hingegen als „krassesten Dogmatismus“ gebrandmarkt.¹⁶⁷ Leibniz sei, „sobald er jenes Gebiet des Endlichen verließ, [...] in jenen Dualismus [des Endlichen und Unendlichen] verfallen“, und habe „dadurch sich so auffallend widerspr[o]chen, daß mehrere seiner Anhänger z. B. seine Theodicee als eine bloße Verstellung, als ein nicht im Ernst, sondern bloß zum Schein geschriebenes Werk betrachteten“.¹⁶⁸ Das klingt nicht eben nach dem Systemmodell, das man sich für eine Theorie der Freiheit zum Vorbild nehmen sollte. Dennoch wird Schelling in der *Freiheitsschrift* genau dies tun. Um zu verstehen warum, ist ein kurzer Blick in ihre Vorgeschichte nötig.

2.3. Probleme des identitätsphilosophischen Freiheitsbegriffs

Ob man Schellings sogenannte Identitätsphilosophie nun einen Pantheismus nennen möchte oder nicht,¹⁶⁹ ist sie doch jedenfalls eine Philosophie des All-*Einen*, ein absoluter *Monismus* als Monismus des Absoluten, den Schelling in diversen Schriften seit 1801 – immer auch unter dem Eindruck der zeitgenössischen Kritik – auf unterschiedliche Weise zur Darstellung bringt. So wird insbesondere die Explikation des Systemprinzips immer weiter verfeinert. Zwei Grundzüge bleiben unter den wechselnden „Formen, das Absolute auszudrücken“,¹⁷⁰ aber stets erhalten: zum einen seine Beschreibung als ein *primär ideales* Prinzip, als „absolute Vernunft“, wie Schelling die „totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven“ im ersten Paragraphen der *Darstellung* von 1801 prominent betitelt.¹⁷¹ So viel dialektische Kunst er auch aufbietet, das Absolute als Identität von Realem und Idealem zu denken, kommt er doch nicht umhin, einem der beiden den Primat einzuräumen:

Die absolute Identität kann nicht gedacht werden als durch den Satz $A = A$, aber sie wird durch diesen Satz als seyend gesetzt. *Sie ist also dadurch, daß sie gedacht wird*, und es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu seyn. (DMS, AA I 10, 119 | SW IV, 118; eigene Hvg.)

Die absolute Identität *ist* dadurch, dass sie *gedacht* wird. Das Denken steht *in* der Einheit von Denken und Sein noch *über* dem Sein.¹⁷² Dies ist der Grundzug von

¹⁶⁷ AA II 7,1, 81 | SW VI, 109.

¹⁶⁸ AA II 7,1, 83 | SW VI, 112.

¹⁶⁹ Vgl. *Würzburger System*, AA II 7,1, 136 | SW VI, 177 f.

¹⁷⁰ PR, AA I 14, 286 | SW VI, 25.

¹⁷¹ DMS, AA I 10, 116 | SW IV, 114.

¹⁷² Siehe auch, besonders klar, PR, AA I 14, 290 | SW VI, 30: „Die Grundwahrheit ist: daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideale bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sey.“

Schellings Identitätssystem, der es erst eigentlich als klassisch idealistisch ausweist. Ein zweiter Grundzug hängt unmittelbar damit zusammen: Wenn man das, was im Absoluten positiv gedacht wird, „nur als *reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung*, aussprechen“ kann,¹⁷³ dann *ist* das, was durch diesen Gedanken ‚als seiend gesetzt wird‘, nichts als ‚reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung‘. Anders gesagt: Weil die Idee des Absoluten keinerlei Bestimmungen enthält, kann sie auch keine an das allein durch sie seiende und „bestimmte“ Reale weitergeben. Aus einem schlechthin Bestimmungslosen aber kann augenscheinlich niemals jene different bestimmte, in sich reich gegliederte Wirklichkeit hervorgehen, die zu sein unsere Welt vorgibt. Daher *ist* gemäß Schellings Identitätssystem alle empirische Mannigfaltigkeit nur insofern, als sie ‚im Absoluten‘, d. h. mit dem Absoluten identisch ist, in sich selbst und *als Mannigfaltigkeit* betrachtet aber ist sie ein *reiner Schein*. Das ‚Vorkommen‘ solcher Mannigfaltigkeit bleibt in diesem Modell selbst nach ihrer vollständigen ontologischen Degradierung unerklärbar und sollte sich als der Stachel im Fleische der Schelling’schen Philosophie erweisen, von dem Schelling später sagen wird, eine Vernunft, die sich zum Prinzip der gesamten Wirklichkeit aufschwingt, werde regelrecht irre daran:

Es bliebe zu dem Ende [„aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären“] nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem *keine* Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, *sans rime ni raison*, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: haec si tu postules (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.¹⁷⁴ (*Quelle der ewigen Wahrheiten*, SW XIII, 584)

Dieser wohlbekannte nihilistische und nach dem späten Schelling sogar irrationalistische Aspekt des absoluten Idealismus – sozusagen die Kehrseite zur glänzenden Vorderseite des Absoluten – ist zunächst einmal ein ontologisch-metaphysisches Problem. Wir könnten es daher getrost auf sich beruhen lassen, wäre es nicht zugleich auch ein freiheitstheoretisches. Die Idee der Freiheit, und zumal die der Zurechenbarkeit, *lebt* gewissermaßen davon, dass nicht alle dieselben oder vielmehr *dasselbe* sind, sondern jeder eine andere bzw. ein anderer. Wären alle dasselbe – das Absolute nämlich –, wären meine Handlungen von den Handlungen anderer nicht substantiell verschieden, sondern ebenso wie die der anderen als *wirkliche* Akte

¹⁷³ PR, AA I 14, 289 | SW VI, 29.

¹⁷⁴ „Wenn du verlangst, dies [„ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft“] durch Vernunft gewiss zu machen, tust du nichts weiter, als wenn du Mühe darauf wendetest, mit Vernunft zu rasen.“

Handlungen *des Absoluten* (so der Handlungsbegriff bei einer apersonalen Instanz überhaupt anwendbar ist), als *meine* Handlungen aber nicht einmal wirklich. Diese Konsequenz steht in eklatantem Widerspruch dazu, wie wir hinsichtlich unserer Freiheit üblicherweise denken und fühlen, und darin liegt zumindest potentiell ein Problem.

Nun steht es dem *philosophisch* Denkenden selbstverständlich frei, den Widerspruch zum ‚gemeinen Verstand‘ theoretisch in Szene zu setzen und die kontraintuitive Konsequenz zum Nukleus einer wahrhaft philosophischen Freiheitslehre zu erklären. Der Ansatz findet sich durchgeführt in den hinteren Paragraphen des sogenannten *Würzburger Systems* von 1804 – dem einzigen Text vor der *Freiheitschrift*, in dem Schelling den ideellen Teil seiner Philosophie systematisch ausgearbeitet hat, wenn auch sozusagen inoffiziell und in etwas skizzenhafter Form. Im Einklang mit der vorgetragenen Prinzipienlehre wird dort festgestellt, „daß alle andere Freiheit außer der, die im Göttlichen ist, nichtig sey, und Gott allein wahrhaft frei heißen könne“.¹⁷⁵ Eine Freiheit des Menschen „für sich selbst“ gebe es gar nicht:

Außer aller Bestimmbarkeit durch Causalzusammenhang liegt nur, was das absolute Prius aller Zeit ist; das Ewige, das Wesen der Seele. Aber das Wesen der Seele ist göttlich; demnach absolut frei ist nur das Göttliche als das Wesen der Seele; der Mensch ist nicht für sich selbst frei, sondern für sich und dem eignen Leben nach betrachtet, fällt er der Nothwendigkeit und dem Verhängniß in *dem* Maße anheim, in welchem er *seine* Freiheit als seine von der göttlichen trennt. Der Mensch ist nicht für sich selbst frei; nur das Handeln, was aus Gott stammt, ist frei, wie nur ein gleiches Wissen wahr ist. (AA II 7,1, 416|SW VI, 542)

Daraus ergibt sich als Telos menschlichen Handelns folgerichtig die „*Identität mit Gott*“:

Das höchste Ziel für alle Vernunftwesen ist die Identität mit Gott. – Denn das höchste Ziel alles wahren Handelns ist: Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit, und da diese nur in Gott ist, *Gott* durch sein Handeln auszudrücken, d. h. mit Gott identisch zu seyn. (AA II 7,1, 432|SW VI, 562)

Der Mensch ist absolut frei, wenn und indem er eins mit dem Absoluten (‚Gott‘)¹⁷⁶ ist oder wird, „für sich und dem eignen Leben nach betrachtet“ ist er absolut unfrei. Es wäre zu einfach, eine solche Position als kruden Pantheismus abzutun, um sich die nähere Auseinandersetzung damit zu ersparen. Wie wir sahen, ist die „*Identität mit Gott*“ laut Schelling die einzige Rettung für unsere durch das Systemprinzip bedrohte Freiheit und im Rahmen eines Vernunftsystems unvermeidlich. Schlagender wäre der Einwand, dass die Einheit mit Gott nicht so gedacht werden darf wie im Identitätssystem, wo die individuelle Person als Ursache freier Handlungen

¹⁷⁵ AA II 7,1, 414|SW VI, 539.

¹⁷⁶ Schelling gebraucht im *Würzburger System* beide Ausdrücke synonym; siehe bes. § 7 f.

völlig verschwindet; sodass jeder Versuch, ihr diese Handlungen zuzurechnen, im Absoluten kollabiert (dessen apersonales Wesen alle Zurechenbarkeit ausschließt).

Etwas Unbefriedigendes haftet auch dieser Auskunft an. Der Hinweis auf den ontologischen Status von Personen verlagert den Freiheitsdiskurs auf genuin metaphysisches Terrain. Es hängt dann alles an der Frage, ob außer dem Absoluten eine Welt endlicher Wesen denkbar ist, die *als endliche* über ontologische Selbständigkeit mit lückenlosem Provenienznachweis verfügen. Schelling hat sie in seinen identitätsphilosophischen Schriften stets verneint, dem Endlichen nach und nach aber eine gewisse Autonomie zugestanden (wenn auch keine eigentlich ontologische). Entscheidend wäre ein Argument, das die Denkbarkeit menschlicher Freiheit nach identitätsphilosophischen Prinzipien auch für den Fall ausschließt, dass die Herleitung des Endlichen aus dem Absoluten gelänge. *Gesetzt* also, es sei eine vom Absoluten getrennte endliche Welt möglich – welche Konsequenzen ergeben sich für den Freiheitsbegriff?

Die Antwort liefert der Text *Philosophie und Religion* von 1804, von dem Schelling in der *Vorrede* zu den ‚Philosophischen Schriften‘ (einschließlich der *Freiheitschrift*) sagen wird, er habe darin den „Anfang“ zur Ausarbeitung des „ideellen Theils der Philosophie“ gemacht, der „freylich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben“ sei.¹⁷⁷ Schelling gibt darin eine nicht leicht zu begreifende Aufschlüsselung des Verhältnisses von idealem und realem Absoluten, wobei ersterem der Primat eingeräumt wird:

So gewiß nämlich jenes schlechthin einfache Wesen der intellektuellen Anschauung, für das uns kein anderer Ausdruck zu Gebot steht, als der der Absolutheit, Absolutheit ist: so gewiß kann ihm kein Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff, (denn, wäre dieß nicht, so müßte es durch etwas anders außer sich bestimmt seyn, was unmöglich ist); es ist also überhaupt nicht *real*, sondern an sich selbst nur *ideal*. Aber gleich ewig mit dem schlechthin-Idealen ist die *ewige Form*: nicht das schlechthin-Ideale steht unter dieser Form, denn es ist *selbst* außer aller Form so gewiß es absolut ist: sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach, vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale, *unmittelbar* als solches, *ohne also aus seiner Idealität herauszugehen*, auch als ein *Reales* sey. (AA I 14, 289|SW VI, 29 f.)

Wenn man so will, tut Schelling in *Philosophie und Religion* nichts anderes, als die neuplatonische „Emanationslehre“¹⁷⁸ (und Seelenlehre) mit dem Identitätssystem

¹⁷⁷ AA I 17, 26|SW VII, 334. Cabezas (2018) hat jüngst versucht, gegen ältere Forschung (bes. Brown [1996]) die inhaltliche Kontinuität der *Freiheitschrift* mit *Philosophie und Religion* zu belegen, dabei aber lediglich auf gewisse konzeptuelle Ähnlichkeiten abgestellt (zum Problem dieses Verfahrens vgl. unten 74–76). Seine Deutung beweist daher nur, was Schelling selbst sagt: dass die Themen „Freyheit des Willens, Gut und Böes, Persönlichkeit u. s. w.“ (AA I 17, 27|SW VII, 334) bereits 1804 zur Sprache kamen. Dagegen ist es Aufgabe der folgenden kurzen Bemerkungen, die *systematischen Unterschiede* in Sachen Freiheit (aber auch einen Punkt echter Kontinuität) genau zu bezeichnen.

¹⁷⁸ AA I 14, 295|SW VI, 35.

zu verschmelzen, um die altbekannte Schwierigkeit der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten“ zu lösen.¹⁷⁹ Im Zuge dessen wird das Reale, welches vermittelt über die „Form“ *auf ideale Weise* aus dem Idealen „fließ[en]“ soll,¹⁸⁰ in den Rang eines „*andere[n] Absolute[n]*“ erhoben:

Das Absolute wird sich [...] durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich selbst objectiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft *anderes Absolutes* ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worinn es objectiv wird. Sein selbstständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbstständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. (AA I 14, 293 | SW VI, 34)

Es ist hier wie gesagt unsere Aufgabe nicht, den Versuch, aus ‚schlechthin Idealem‘ eine Realität herauszudestillieren, als solchen zu beurteilen, sondern seine freiheitstheoretischen Konsequenzen.¹⁸¹ Der Freiheitsbegriff kommt in der Darstellung von 1804 dort ins Spiel, wo jenes ideale Absolute „seine ganze Wesenheit“ an das reale Absolute „überträgt“:

Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist *Freyheit* und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als *Freyheit* wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein *Absolute*, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, *könnte* es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das *andere Absolute* wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das *andere Absolute* seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist *wahrhaft* in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objectivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist [...] (AA I 14, 298 | SW VI, 39f.)

Dagegen ist

[d]ie *Freyheit* in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit [...] das *wahre* Nichts, und kann ebendeßhalb auch nichts, als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren. Der Grund des Abfalls, und in so fern auch dieses Producirens, liegt nun *nicht im Absoluten*, er liegt lediglich *im Realen, Angeschauten selbst*, welches ganz als ein Selbstständiges, *Freyes* zu betrachten ist. Der Grund der *Möglichkeit* des Abfalls liegt in der *Freyheit* und, inwiefern diese durch die Einbildung des

¹⁷⁹ AA I 14, 288 | SW VI, 28. Vgl. das überschwängliche Lob Platons und der Neuplatoniker 295–297 | 36–39. Zum historischen Hintergrund der Schrift in der Auseinandersetzung mit Eschenmayer siehe den Editorischen Bericht in AA I 14, 230–244, bes. 234–236.

¹⁸⁰ AA I 14, 290 | SW VI, 30.

¹⁸¹ Das zeitgenössische Publikum hatte Schelling gerade auch in dieser Hinsicht nicht überzeugt, was einer der Beweggründe dafür war, mit der *Freiheitsschrift* einen neuen Versuch zu wagen; vgl. den Editorischen Bericht in AA I 17, 16–18.

absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund der WIRKLICHKEIT aber einzig *im Abgefallnen selbst*, welches eben daher nur *durch und für sich selbst* das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. (AA I 14, 298f. | SW VI, 40)

Zusammengefasst: Das schlechthin erste, ideale Absolute „verleiht“ dem *anderen*, realen Absoluten „mit dem Wesen von ih[m] selbst auch die Selbstständigkeit“, d. i. Freiheit. Selbstständigkeit impliziert laut Schelling die *Möglichkeit*, „sich in seiner Selbstheit [zu] ergreifen, um als das *andere* Absolute wahrhaft zu seyn“. Wird von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht, soll der Grund der *Wirklichkeit* des „Abfalls“, der erst eigentlich die endliche Welt zur Folge hat, „einzig *im Abgefallnen selbst*“ liegen.

In der *Freiheitsschrift* ist Schelling mit diesem emanativen Modell hart ins Gericht gegangen. Zwar scheint ihm der Gedanke einer „derivierten Absolutheit“ (eines ‚anderen Absoluten‘) grundsätzlich bewahrenswert, gar als „Mittelbegriff der ganzen Philosophie“, „eine so allgemeine Deduktion“ wie die in *Philosophie und Religion* gegebene nunmehr aber freiheitstheoretisch „ungenügend“.¹⁸² Seine Kritik bezieht sich auf die Nahtstelle zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit des Abfalls:

Zur Erklärung jener Entfernung [des Abfalls] 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 Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß 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 Hilfsgedanken 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 [...] (AA I 17, 127 | SW VII, 355)

Der dritte Weg ist der in *Philosophie und Religion* beschrittene.¹⁸³ Schelling kritisiert, genau besehen, zweierlei: erstens, dass die Verteilung von Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen zulasten des Endlichen „keine Erklärung seines Ursprungs“ liefert.¹⁸⁴

¹⁸² AA I 17, 120 | SW VII, 347. Die 120 | 346f. vorgetragene Überlegung ist eine böhmeisierende Variante der Ableitung des Endlichen von 1804.

¹⁸³ Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass Schelling ihn durch plotinisches Gedankengut illustriert (dazu kritisch Beierwaltes [2004], 121 f.). Angesichts der schon von den Zeitgenossen diagnostizierten Nähe der Schrift zu Plotin (Editorischer Bericht in AA I 14, 260–262) und zumal Schellings eigener Reverenz an die „Neuplatoniker“ (AA I 14, 295 | SW VI, 37) ist das eher noch als Indiz für implizite Selbstkritik zu werten.

¹⁸⁴ Ganz genau besehen spricht Schelling – unter Theodizee-Gesichtspunkten – einem System wie dem 1804 vertretenen sogar ab, „das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That“ (AA I 17, 127 | SW VII, 354) erklären zu können.

1804 hatte Schelling gerade diesen Umstand als Beleg für den Freiheitscharakter des Abfalls gewertet:

Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freyheit, welche allerdings *unerklärbar* ist, weil dieß eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu seyn [...] (AA I 14, 309 | SW VI, 52)

Gewiss gehört es zur begrifflichen Seite der Freiheit (so darf man Schellings Selbstkritik konkretisieren und präzisieren), „nur durch sich selbst bestimmt zu seyn“; allein *dass* das andere Absolute die Option, vom Absoluten abzufallen, der Option, in ihm zu verbleiben, vorzieht, liegt nicht schon im Begriff der Freiheit als Selbstbestimmung. Der *wirklichen* Entscheidung zum Abfall haftet somit etwas schlechthin Willkürliches an (ähnlich wie beim „Ueberfluß des Wesens“). Ein außerbegriffliches Prinzip, das an dieser Stelle erklärend herangezogen werden könnte, steht im strengen Idealismus von *Philosophie und Religion* nicht zur Verfügung.¹⁸⁵

Der zweite Kritikpunkt wiegt mindestens genauso schwer: Selbst wenn man über den Charakter des Abfalls als „Hülfsgedanken“ hinwegsieht, hat die identitätsphilosophische Emanationslehre das grundlegende Problem, einen „Pandämonismus“ zu vertreten. Um dies nachzuvollziehen, muss man keineswegs Schellings fichteisierende Annahme teilen, nach der die „*That-Handlung*“¹⁸⁶ des anderen Absoluten zum Ursprung der gesamten endlichen Welt wird;¹⁸⁷ es genügt völlig, dass sie als Prinzip unseres menschlichen Handelns *in der Welt* fungiert. Das Problem liegt hier darin, dass sich die moralphilosophische Grundunterscheidung von Gut und Schlecht („Böse“) allenfalls windschief mit dem Emanationsmodell verbinden lässt, wie Schelling denn auch tut. Wenn das Für-sich-selbst-Sein des realen Absoluten einen schlechthinnigen Bruch mit dem idealen Absoluten bedeutet, ist alles, was das andere Absolute, als „*Ichheit*“,¹⁸⁸ selbst als solches tut, ausschließlich schlecht, was es in der Identität mit dem idealen Absoluten tut, ausschließlich gut, wodurch alle Freiheit und Zurechenbarkeit aufgehoben wird. Denn diese Konzepte sind nur anwendbar, wo für (mindestens) *zwei* Möglichkeiten *ein* freier Akteur als ‚Zurechnungsstelle‘ existiert. *Ich* bin genau dann für mein schlechtes Handeln verantwortlich, wenn ich auch das Gute hätte tun können, und verdiene genau dann Lob für gutes Handeln, wenn ich auch das Schlechte hätte tun können. Aber selbst wenn man das Prinzip alternativer Möglichkeiten als Freiheitskriterium nicht unterstützt, liegt doch etwas moralisch Anstößiges darin, dass jemand immer nur Schlechtes

¹⁸⁵ Schon die Annahme eines unabhängigen „Substrat[s], worauf das unendliche Denken einwirkt“, wird als Grundirrtum der „Unphilosophie“ gebrandmarkt (AA I 14, 301 | SW VI, 44).

¹⁸⁶ AA I 14, 300 | SW VI, 42.

¹⁸⁷ Auf dieser Linie interpretiert die *Freiheitsschrift* Gardner (2017c), 149 – zu Unrecht, wie Schellings Selbstkritik zeigt. Zur Rolle Fichtes in *Philosophie und Religion* vgl. Egloff (2016), 116–121.

¹⁸⁸ Vgl. AA I 14, 300 | SW VI, 42: „Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als *Ichheit* aus.“

tun können soll. Unsere vielgepriesene menschliche Freiheit wäre in dieser allzu pessimistischen Sicht der Dinge *nichts als ein Prinzip des Bösen*.¹⁸⁹

Philosophie und Religion überrascht am Ende mit einer Spekulation, die den beschriebenen gedanklichen Horizont zu transzendieren scheint:

Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist: so mag auch dieser in jener Beziehung *von einer mehr positiven Seite* angesehen werden. Denn die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebne, so daß sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind: wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angesehenen die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebnes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommne Sittlichkeit geschieht. (AA I 14, 320 | SW VI, 63; eigene Hvg.)¹⁹⁰

Diese ‚mehr positive‘ Betrachtungsweise des Abfalls lässt auch Gottes Rolle in neuem Licht erscheinen:

Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild,¹⁹¹ welche *Spinoza* trefflich in dem Satz ausdrückt: *daß Gott sich selbst mit intellektueller Liebe unendlich liebt*. Unter diesem Bild der Liebe Gottes zu sich selbst, (der schönsten Vorstellung der Subject-Objectivirung) ist dann auch der Ursprung des Universum aus ihm und sein Verhältniß zu diesem in allen denjenigen Religionsformen dargestellt worden, deren Geist im Wesen der Sittlichkeit gegründet ist. (AA I 14, 320 | SW VI, 63 f.)

Das Narrativ des liebenden Gottes bleibt vor 1809 allemal ein streng idealistisches. Die Idee der Sittlichkeit eröffnet jedoch einen (in beiderlei Verstand) positiveren Blick auf die Selbstheit des anderen Absoluten. Indem das andere Absolute – instanziiert durch die freien endlichen Wesen – sich aus der Abgefallenheit wieder zur Einheit mit dem ersten Absoluten ‚empararbeitet‘, wird es mit ihm *in einem höheren Sinne* eins als in der selbst-verständlichen Identität vor dem Abfall. Von hier aus kann dann auch das (wiederum in beiderlei Verstand) negativ konnotierte Geschehen des Abfalls selbst als eine positive Äußerung des ersten Absoluten, d. i. Gottes,¹⁹² zum Zwecke der höheren Identität mit dem anderen Absoluten gedeutet werden, kurzum als Akt der Liebe. Woher dem anderen Absoluten in seiner Selbstheit die ‚positive‘ Kraft erwächst, sich nach dem Abfall *von sich aus* für das Gute – die

¹⁸⁹ Vgl. auch Schellings Rede von „einer Philosophie, welche das Princip des Sündenfalls [...] zu ihrem eignen Princip macht“ (AA I 14, 301 | SW VI, 43).

¹⁹⁰ Schelling zitiert diese Stelle in der *Freiheitschrift* (AA I 17, 169 | SW VII, 404).

¹⁹¹ Vgl. AA I 14, 298 | SW VI, 39.

¹⁹² AA I 14, 290 | SW VI, 30: „Wollte man nun die lautere Absolutheit, das schlechthin-einfache Wesen derselben, *Gott*, oder das Absolute [...] nennen“.

Einheit mit Gott – zu entscheiden und aktiv dahin zu streben, bleibt freilich schleierhaft und scheint durch die Prinzipienlehre von *Philosophie und Religion* nicht gedeckt, nach der das Leben des anderen Absoluten, „inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben“,¹⁹³ recht eigentlich aber *nichts* ist. (Um von der hier einschlägigen Theodizeeproblematik zu schweigen.) Doch liegen Schellings Anstalten in Richtung positiver Endlichkeit auf einer gedanklichen Linie, die auch in anderen Schriften vor 1809 nachweisbar ist und im ‚System der Freiheit‘ münden sollte.¹⁹⁴

¹⁹³ AA I 14, 299 | SW VI, 41.

¹⁹⁴ Zu nennen sind insbesondere *Anti-Fichte*, AA I 16,1, 101 f. | SW VII, 54 und *Verhältnis der bildenden Künste*, AA I 16,2, 110–112 | SW VII, 303–305.

3. Hermeneutische Vorüberlegungen

In der *Vorrede* zum ersten Band seiner ‚Philosophischen Schriften‘ gesteht Schelling, dass sein früherer Text über „Freyheit des Willens, Gut und Böes, Persönlichkeit u. s. w.“, die Schrift *Philosophie und Religion* von 1804, „durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben“ sei – ein Mangel, dem er mit der neuen Abhandlung, „worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt“, gründlich abzuhelfen gedachte.¹ Leider muss man sagen, dass der *Freiheitsschrift* in dieser für die zeitgenössische wie auch die moderne Rezeption entscheidenden Hinsicht kein Erfolg beschieden war, ja schlimmer noch: dass die kritische Selbstdiagnose, „durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben“ zu sein, stärker auf die Abhandlung von 1809 zutrifft als auf die übersichtlichere und fasslichere von 1804. Unter anderem deshalb galt und gilt Schellings heute berühmtester Text als einer seiner schwierigsten.

Auch wenn ein Höchstmaß an Eingebundenheit in die weitverzweigten Debatten der Zeit heutigen Leser:innen den Zugang erschwert,² ist die *interpretative Schwergängigkeit* der Schrift kein neues, bloß dem veränderten Zeitgeist geschuldetes Phänomen. Haderten doch schon Schellings Zeitgenossen mit den sprachlichen und inhaltlichen Zumutungen, die er auf die Ankündigung „völliger Bestimmtheit“ folgen ließ. Selbst einem wohlwollenden Kritiker wie K. J. H. Windischmann ist deutlich anzumerken, dass er damit schlicht überfordert war. In seiner Rezension der ‚Philosophischen Untersuchungen‘ beschränkt er sich weitgehend auf die Textparaphrase und wagt erst am Ende eine eigene, vorsichtige Einschätzung.³ Diese ist kaum mehr als ein bemühter Versuch, zu retten, was zu retten ist, und das Publikum angesichts zu erwartender (und vermutlich selbst erlittener) Rezeptionsschwierigkeiten milde zu stimmen:

Wir können wohl begreifen, wie auch diese ernste und erhabene Lehre [von der absoluten Indifferenz] ferner mißverstanden und gemißdeutet werden möge; denn wie soll geschehen, daß solche Fülle von Leben sich auf einmal entwickele, oder gar, daß jene Lehre, welche hier im strengsten Maß abgefaßt ist, [...] in dieser Zeit schon in ihrer vollen Schönheit und Milde erscheine? Fodert nicht unmögliche Dinge. Gehe es nun damit wie

¹ AA I 17, 26f. | SW VII, 334. Zum ursprünglichen Publikationskontext siehe den Editorischen Bericht zur *Vorrede* in AA I 17, 6–21.

² Vgl. in AA I 17 den Editorischen Bericht, bes. 44–63, sowie die ‚Erklärenden Anmerkungen‘ und Buchheim (1997a/b).

³ Zu der von Schelling angeleiteten Rezension vgl. AA I 17, 73–76.

es wolle, an *der Klarheit*, welche anschaulich sowohl als mit dialektischer Sicherheit zur Erkenntniß führt, hat es der Vf. nicht fehlen lassen. Denn, obgleich gerade diese Untersuchung sich ihrer Natur nach menschlicher, d. h. möglicher Weise nur schwer vom Mythischen entfernt, [...]: so hat doch der Vf. auch hierin schon etwas Unvergleichbares gethan, daß er [...] einige Einsicht [...] in diesen dunkeln Gegenstand überhaupt gebracht hat. (Rezension vom 6./7.9.1809; zitiert nach AA I 17, 75)

Die frühe Rezeptionsgeschichte der *Freiheitsschrift* ist voll von Äußerungen, die auf massive Verständnisprobleme schließen lassen. Besonders treffend hat der englische Dichterphilosoph Samuel Taylor Coleridge einen Eindruck festgehalten, den viele Leserinnen und Leser mit ihm teilten:

There are [...] indeed many just and excellent Observations in Schelling[’s] [*Freiheitsschrift*] and yet [...] even more *overmeaning* or unmeaning Quid pro Quos – [...] ex. gratiâ, *Thingphrases*, (such as Licht, Finsterniss, Feuer, center, circumference, Ground, &c &c) which seem to involve the dilemma, that either they are mere similies, when that, which they are meant to illustrate, has never been stated; or that they are *degrees* of a *Kind*, which Kind has not been defined. Hence [...] Schelling seems to be *looking objectively* at one thing, and imagining himself *thinking* of another. And after all this mysticism, what is the result? Still the old Questions return, & I find none but the old answers. (Marginalien zur *Freiheitsschrift*; zitiert nach AA I 17, 84 Fn.)

Die *Freiheitsschrift* mag viele interessante Ideen enthalten, scheitert aber *im Ganzen* an der Beantwortung ihrer systematischen Fragestellung, weil sie anstelle von klar definierten Begriffen mit bildhaften Vergleichen operiert, die entweder zu viel oder gar nichts bedeuten. Schelling bildet sich ein, etwas zu *denken*, wo er sich etwas nur *vorstellt*. Es ist schwer zu bestreiten, dass Coleridge die lange Zeit herrschende *communis opinio* formuliert.⁴ Träfe sie in dieser Form zu, wäre Schelling auf ganzer Linie gescheitert, dessen Anspruch es nicht war, eine Aphorismensammlung zur menschlichen Freiheit oder einen Essay über lose miteinander ‚zusammenhängende Gegenstände‘ vorzulegen, sondern einen logisch konsistenten *Freiheitsbegriff* im Rahmen eines allen philosophischen Anforderungen genügenden *Systems* der Freiheit. Eine systematisch interessierte Exegese muss prüfen, inwieweit er diesem *inhaltlichen* Anspruch jenseits der stellenweise problematischen Darstellungsform gerecht wird.

Die damit verbundenen hermeneutischen Herausforderungen werden oft beklagt, aber selten ausdrücklich reflektiert, was zur Folge hat, dass jeder sie anders ‚löst‘. Das kann dazu führen, dass hinter vermeintlich inhaltlich-interpretativen in Wahrheit methodisch-hermeneutische Differenzen stehen. Bevor wir die Auslegung der *Freiheitsschrift* selbst in Angriff nehmen, scheint es deshalb angezeigt, zu den wichtigsten Fragen auf dem Weg zu einer ‚Hermeneutik der *Freiheitsschrift*‘

⁴ Die Wirkung der *Freiheitsschrift* auf einen modernen Leser hat aus persönlicher Sicht mit großer Ehrlichkeit Wild (1995) festgehalten.

Stellung zu beziehen. Damit wird zugleich Rechenschaft von den in dieser Studie befolgten Prinzipien der Interpretation abgelegt.

Begriffliche Dunkelheit

Das erste Rezeptionshindernis wird von Coleridge präzise benannt: Schelling bedient sich in der *Freiheitsschrift* an zahlreichen Stellen metaphorischer Ausdrücke für philosophische Sachen und Sachverhalte („Quid pro Quos“), ohne immer ausreichend kenntlich zu machen, wofür diese Ausdrücke streng begrifflich betrachtet stehen. Dabei geht es nicht nur um unbedeutende Nebenbegriffe, sondern so zentrale Konzepte wie Grund, Sehnsucht, Ungrund, Liebe oder auch ‚Zentrum‘. Die kritischen Stimmen zu dieser terminologischen Eigenart des Textes lassen sich leicht vermehren. So schreibt ein weniger wohlwollender Kritiker:

Armuth und Elend dieser Lehre wird mit verschränkter Rede, verworren in die Sache selbst gezogenen Bildern und Vergleichen des Wesens Gottes mit endlichen Naturverhältnissen so künstlich zugedeckt: daß der Unkundige bey den geheimnißvoll klingenden Zwischenreden leicht nicht wagen wird, das Ganze der offenbaren Absurdität zu zeihen, die dessen einzigen Inhalt macht. (Fries [1812], 79)

Ein ästhetisch feinsinniges Gemüt wie der Maler Philipp Otto Runge war von der Bilderflut des Textes so überwältigt, dass es ihm „unmenschlich sauer geworden [ist], besonders das erste noch klar zu sehen, wenn ich das letzte las, weil mich die vielerley Bilder immer in den Gedanken störten“.⁵ Am bezeichnendsten aber ist, dass Schelling selbst sich des Problems durchaus bewusst war. In einem Brief an Gotthilf Heinrich Schubert findet sich die Bemerkung, er könnte „an einigen Stellen vielleicht zu sehr in’s Dunkel gemalt“ haben, wobei Schelling allzu optimistisch hinzufügt: „doch kann dieß jeder Verständige zurechtlegen“.⁶

Dies verständige Zurechtlegen ‚dunkler Stellen‘ ist nun genau die – von Schelling gestellte! – Aufgabe einer philosophischen Texterschließung. Die Forderung muss lauten, bei jeder von Schelling gebrauchten Metapher den begrifflichen Gehalt und damit *die Sache selbst*, für die sie steht, explizit zu machen, also nachzuholen, was Coleridge und andere (einschließlich Schelling) im Text der *Freiheitsschrift* vermissten.⁷ Der begriffliche Gehalt eines Ausdrucks ergibt sich einerseits aus seinem lexikalischen Bedeutungsspektrum, vollständig und bestimmt aber erst aus den gedanklichen Zusammenhängen, in denen er auftritt. Somit ist klar, dass jene Leistung nur von einer *systematischen* Interpretation erbracht werden kann. Eine

⁵ Vermutlich nicht abgeschickter Brief an Schelling vom 1.2.1810; zitiert nach AA I 17, 84.

⁶ Schelling an G. H. Schubert am 27.5.1809, BuD III, 609.

⁷ Ein paradigmatisches Beispiel hat Schelling mit seiner terminologischen Erläuterung des ‚Grundes‘ gegenüber Georgii, sowie später im öffentlichen Brief an Eschenmayer, selbst gegeben (Schelling an E. F. von Georgii am 18.7.1810, AA II 8, 209 f.; AA I 19, 116 | SW VIII, 172 f.; vgl. AA I 17, 88 f.).

historische Interpretation, die gewisse Termini in den Werken von Schelling benutzter Autoren nachweist, kann hierbei gute Dienste leisten, indem sie das relevante Bedeutungsspektrum eingrenzt und ggf. heute nicht mehr vertraute Konnotationen erschließt. Eine reine Textparaphrase, die Schellings Ausdrucksweise reproduziert, anstatt sie begrifflich zu fixieren, wäre dagegen ohne jeden gedanklichen Wert.

Dass Schelling 1809 eine derart abundante Metaphorik pflegt, ist ein Umstand, der seinerseits der Deutung bedarf. Äußerlich wird man auf zeittypische Strömungen der Romantik verweisen, wie die Naturphilosophie eines G. H. Schubert, dessen romantisch-mythologisierenden Stil Schelling in der *Freiheitsschrift* imitiert,⁸ oder die Begeisterung für die eigensinnig-altertümliche Schreibart des frühneuzeitlichen Theosophen Jacob Böhme. Indessen verdankt sich Schellings Chiaroscuro der Sache nach philosophischen Hintergründen und Motiven. Zu nennen ist sein Bestreben, das ‚Reelle‘ ins philosophische System hineinzuholen und die „abgezogenen Begriffe“⁹ des Idealismus zu überwinden, aber auch (eng damit verwandt) den „Anforderungen“ des „Gefühls“ genauso gerecht zu werden wie denen des „strengsten Verstandes“.¹⁰

Solche Erklärungen machen Schellings Wahl bei der Darstellungsform nachvollziehbar und befreien ihn von dem Vorwurf, einem irrationalistischen Mystizismus anheimgefallen zu sein. Sie entbinden aber gerade nicht von der Verpflichtung, das Begriffliche mit größtmöglicher Deutlichkeit herauszustellen, damit die sprachliche Einkleidung nicht zulasten des „Verstandes“ geht. Kommt man dem nicht nach, behält der Vorwurf von Fries seine volle Kraft, das Metaphorische in der *Freiheitsschrift* diene lediglich dazu, „Armuth und Elend dieser Lehre“ zu bemänteln, weil „Absurdität [...] de[re]n einzigen Inhalt macht“.¹¹

Ein anonymen Rezensent hat die Aufgabe „der echten Kritik“ in Sachen *Freiheitsschrift* prägnant zusammengefasst:

[...] es bleibt auch selbst der echten Kritik für jetzt nichts übrig, als zu zeigen, wie die Lehre seyn sollte. Diess würde die dunklen Seiten vielmehr aufzuhellen suchen und die Missgriffe andeuten, welche in der Wahl der Bezeichnung, in den Formen der Darstellung geschehen sind. Dann würden sich auch die Lücken von selbst ergeben, welche wir an einigen Stellen bemerkt haben. (Rezension vom 14.8.1809; zitiert nach AA I 17, 78 Fn.)

⁸ Vgl. AA I 17, 264.

⁹ AA I 17, 128 | SW VII, 356.

¹⁰ AA I 17, 176 | SW VII, 413. Zum Zusammenhang von Realismus und metaphorischer Sprache, auch mit Blick auf die zeitgenössische Diskussion, siehe Ziche (2021). Zur methodologischen Dimension vgl. unten 4.1.1.

¹¹ Fries (1812), 79.

Argumentative Lücken und fehlende systematische Verbindungslinien

In dem Zitat ist bereits auf ein zweites, nicht minder gravierendes Problem hingewiesen: das der „Lücken“ oder ‚fehlenden Verbindungen‘ zumindest im textlich expliziten Argumentationsgang der *Freiheitsschrift*, besonders zwischen größeren Sinnabschnitten.¹² Schellings Schüler Georg Michael Klein hat in seiner Rezension denselben Sachverhalt auf schmeichelhaftere Weise ausgedrückt, die literarische Eigenart des Textes von allen frühen Kritikern vielleicht am besten charakterisierend:

Die Abhandlung ist an vielen Stellen mit einer speculativen Tiefe geschrieben, wie vielleicht noch keine Schrift desselben Verfs. Das Verstehen derselben ist daher keine leichte Sache. Dazu kommt noch, daß bey aller Vollkommenheit der Darstellung doch unter manchen Stellen die Verbindung zu fehlen scheint; bey dem Feuer der Ausarbeitung, wo ihm alles klar ist, bleiben manche nähere Bestimmungen in der Feder, während er sie in Gedanken ergänzt; denn daß er auch hier, seinen Stoff ganz beherrschend, mit hoher Begeisterung gearbeitet habe, wird kein unparteyischer Leser leugnen. (Rezension vom August 1809; zitiert nach AA I 17, 79 Fn.)

Auch die Verbindungslücken und ‚Unterbestimmtheiten‘ räumt Schelling in gewisser Weise ein, wenn er in einer methodisch wichtigen Anmerkung erklärt, dass „in gegenwärtiger Abhandlung [...] alles wie gesprächsweise entsteht“: „Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Missetzung ausdrücklicher verwahrt werden.“¹³ Zur *begrifflichen* Explikation gesellt sich als zweite, gleichermaßen zentrale Aufgabe mithin die *argumentativ-systematische* Explikation. Interpret:innen haben von Schelling bloß skizzierte, in den Einzelheiten noch unterbestimmte Argumente auszuformulieren und zwischen größeren Argumentationsgängen die systematische Verbindung aufzuzeigen, wo Schelling selbst sie ‚lässiger gehalten‘ hat.¹⁴

Daraus scheint sich nun aber ein hermeneutisches Dilemma zu ergeben: Schellings Argumente lassen sich nur dann schlüssig rekonstruieren, wenn die darin vorkommenden Begriffe bekannt sind; die Lösung der zweiten Aufgabe setzt also die Lösung der ersten Aufgabe bereits voraus. Umgekehrt setzt aber, wie wir gesehen hatten, auch die Lösung der ersten Aufgabe die Lösung der zweiten voraus, weil

¹² Ein zentrales Beispiel ist der Abschnitt über die intelligible Tat, dessen Verbindung mit den vorangegangenen Partien nicht recht klar wird. Siehe dazu unten 6.1.

¹³ AA I 17, 174 Anm. | SW VII, 410 Anm. Dass Schelling mit dieser Aussage nicht dialektische Inkompetenz überspielt, sondern das methodische Instrumentarium flexibel einsetzt, belegen die Abschnitte, wo er mit textlich expliziter äußerster Präzision argumentiert (z. B. AA I 17, 125–127; 150–152 | SW VII, 352–355; 382–385).

¹⁴ Das von Klein beschworene „Feuer der Ausarbeitung“ stellt sich historisch als verhältnismäßig rascher, durch „Brüche, Revisionen und parallel vorgenommene Arbeiten“ gekennzeichneter Prozess dar, was gewisse (Nach-)Lässigkeiten der Gedankenführung erklären mag (vgl. AA I 17, 63–70, hier: 66).

der begriffliche Gehalt eines Ausdrucks vollständig erst aus den argumentativen Kontexten bestimmt werden kann. Damit beißt sich die Katze in den Schwanz: Für die Rekonstruktion der Argumente werden klar definierte Begriffe benötigt, für die Definition der Begriffe lückenlos zusammenhängende Argumente. Das Dilemma ist freilich kein echtes, insofern es die Lektüre des Textes nicht unmöglich macht. Aber es bietet eine Erklärung für das, was eingangs als seine interpretative Schwergängigkeit bezeichnet wurde. Man könnte auch von einem hermeneutischen Zirkel erhöhten Schwierigkeitsgrades sprechen: Das Ganze, der Argumentationsgang, lässt sich nur verstehen, wenn seine Teile, die in ihm enthaltenen Begriffe, bekannt sind, und umgekehrt. Das gilt für alle philosophischen Texte. Im Falle der *Freiheitschrift* ist das Bedeutungsspektrum der Begriffe aber *besonders weit*, da sie nicht immer klar definiert bzw. metaphorisch aufgeladen sind, wie auch der (explizite) Argumentationsgang *stellenweise lückenhaft*, weil Schelling in gesprächsartiger Manier manches unbestimmt lässt. Aus diesem Grund muss die Lektüre *sehr viel häufiger* wiederholt, die Interpretationshypothese hinsichtlich der Begriffe wieder und wieder am Verständnis des Argumentationsgangs geschärft werden und *vice versa*, bis sich ein stimmiges Bild ergibt, oder mit dem anonymen Rezensenten zu sprechen: die „Lehre“ ist, wie sie „seyn sollte“.

Die Interpretation des Textes aus sich selbst heraus

In dieser Situation ist es verlockend, eine Abkürzung zu nehmen. Neben dem dornigen Weg durch die *Freiheitsschrift* selbst gibt es noch den weniger mühsamen, Begriffe dadurch zu fixieren und Verbindungslücken dadurch zu schließen, dass dem Gedankengang ein früheres oder auch späteres Werk untergelegt und sein Inhalt an jeweils passend scheinender Stelle in den Text von 1809 eingetragen wird. Die Fährte ist umso verlockender, als Schelling sie durch zahlreiche Rückverweise auf eigene frühere Werke (bis hin zur Übernahme ganzer Textpartien), aber auch seine Ankündigung, auf die „Abhandlung [...] eine Reihe anderer folgen“ zu lassen, die demselben Systemzusammenhang angehören werden,¹⁵ gewissermaßen selbst ausgelegt hat. Aus hermeneutischer Sicht muss sie dennoch als bedenklich gelten. Seit der frühesten Rezeption der *Freiheitsschrift* steht ihrer Deutung als harmonische Fortsetzung und Ergänzung der *Darstellung meines Systems* (die von Schelling in der *Vorrede*, aber auch dem erwähnten Klein formuliert wird)¹⁶ eine Interpretationsrichtung gegenüber, die zwischen der Position von 1809 und Schellings früheren Schriften Diskontinuität feststellt.¹⁷ Letztere ist erstmals in einem Brief August

¹⁵ AA I 17, 179 | SW VII, 416. Man kann sagen, dass er ihr als Interpret seines eigenen Textes folgt.

¹⁶ Vgl. AA I 17, 79 f. Was Schelling betrifft, so wird er seine Einschätzung grundlegend ändern; siehe AA I 17, 102–104.

¹⁷ *Prima facie*-Evidenz für die erste Deutung ist, dass Philosoph:innen bemüht sind, in ihren Annahmen möglichst konsistent zu bleiben; für die zweite, dass sie ‚immer in Untersu-

Wilhelm Schlegels nachweisbar,¹⁸ wo es mit Blick auf „das Wesen der Freiheit“ und „die positive Natur des Bösen“ heißt:

Ich frage aber, haben Sie hierüber immer eben so gedacht und sich immer so erklärt? Vielleicht finden Sie kein Bedenken, es zu verneinen, da Sie äußern: Sie seyn immer noch in der Untersuchung begriffen. Aus Ihren früheren Schriften würde ich *diese* Lehre nicht vorausgesetzt haben. In Ihrem System des transzendentalen Idealismus kann ich den Gegensatz zwischen Gut und Böse nicht ein einzigmal erwähnt finden wiewohl es einen Abschnitt zur Begründung der praktischen Philosophie enthält. In der Schrift über Philosophie und Religion, soviel ich Sie verstehe, wird der Abfall bloß in den Eintritt in die Endlichkeit gesetzt. Ja noch in der Schrift gegen Fichte sind Äußerungen, welche ein ganz mit Ihnen einverstandner Recensent [...] auf eine ganz andre Vorstellungsart deuten konnte. (A. W. Schlegel an Schelling am 19.8.1809, BuD I, 444)

Umgekehrt warnte angesichts einer Rezeptionstendenz der 1830er Jahre¹⁹ ein gewisser Schmidt davor, die *Freiheitsschrift* von Schellings Identitätssystem abzutrennen und seiner Spätphilosophie zuzuschlagen – natürlich unter Hinweis auf Schellings eigene anderslautende Bemerkungen:

Abgesehn von den allgemeinen Bezeichnungen, mit welchen sie die ersten Darstellungen des Schelling'schen Systems und diese Abhandlung charakterisiren wollten, abgesehn von der literarischen Unkunde, bei welcher es ihnen entging, daß Schelling selbst keinesweges seine erste Darstellung [...] verwarf, sondern ihr vielmehr die Abhandlung über die Freiheit, als den ideellen Theil der Philosophie enthaltend, als Ergänzung an die Seite stellte, [...] haben sie besonders die genannte Abhandlung so wenig verstanden und so unrichtig beurtheilt, daß sie in ihr nicht blos einen Uebergang aus dem System der Nothwendigkeit [...] in das der Freiheit, sondern ein neues System den Grundzügen nach angedeutet fanden. Sie haben die genannte Schrift als einen zeitigen Vorläufer betrachtet für das vollständige System der Freiheit, was Schelling schon vor drei Decennien beabsichtigt habe, und nun bald an das Licht treten lassen werde. (zitiert nach AA I 17, 106)

Um den klassischen Streit der *Freiheitsschrift*-Forschung begründet entscheiden zu können (wenn er überhaupt entscheidbar ist), genügt es nicht, auf terminologische und systematisch-strukturelle *Ähnlichkeiten* zu oder auch *wortgleiche* Übernahmen aus früheren Texten zu verweisen. Selbst Schellings Erklärung, die Abhandlung der Darstellung von 1801 „an die Seite [zu] stellen“, ²⁰ liefert keinen Beleg für

chung begriffen' sind (vgl. AA I 17, 174 Anm. | SW VII, 410 Anm.) und daher frühere Entwürfe im Lichte neuer Einsichten revidieren müssen. Bei den Philosophen des Deutschen Idealismus, insbesondere Fichte und Schelling, ist dies vorzugsweise der Fall, wie Jean Paul gegenüber Jacobi leidvoll bemerkt hat: „Mich ekeln ordentlich jetzt die Philosophen, welche, wie Schelling und Fichte, immer eine neue Philosophie aus der Tasche spielen und vorhalten, wenn man ihre alte angreift, und welche sich als umgekehrte Proteuse, erst *verwandeln*, wenn man sie *gebunden* hat zum Antwort geben.“ (Jean Paul an Jacobi am 6.5.1812; zitiert nach JWA 3, 184)

¹⁸ Dazu AA I 17, 80–82.

¹⁹ Vgl. AA I 17, 102–106.

²⁰ *Vorrede*, AA I 17, 26f. | SW VII, 334.

die Kontinuitätsthese. Ein Autor, der als Interpret seines eigenen Textes auftritt, kann sich irren, auch wenn seine Selbstausslegung als *Hypothese* natürlich ernst zu nehmen ist. Gleiches gilt in umgekehrter Richtung: Dass Schelling in späteren Texten unter Aufnahme einzelner Wendungen aus der *Freiheitsschrift* bestimmte Themen erneut behandelt (etwa die ‚intelligible Tat‘ in den *Weltalter-Fragmenten*), heißt längst nicht, die Darstellung müsse mit der früheren inhaltlich deckungsgleich sein.

Aus alledem folgt, dass die *Freiheitsschrift* zunächst *aus sich selbst heraus* verstanden sein muss, bevor sie mit früheren oder späteren Texten in Beziehung gebracht werden kann. Diese Forderung provoziert einen naheliegenden Einwand: Interpretationen, die den Text aus sich selbst heraus rekonstruieren, scheinen ihn von seinem werk- und philosophiegeschichtlichen Kontext zu trennen und damit erst recht gefährdet, eher das auszudrücken, was man ihm gerne entnehmen möchte, als was Schelling selbst hineinlegen wollte.²¹ Der Einwand beruhte indes auf einem Missverständnis. Die Formel, den Text aus sich selbst heraus zu verstehen, soll nicht bedeuten, ihn *ahistorisch* zu interpretieren. Schellings Bezüge auf eigene Werke und – in großer Zahl – Werke anderer Autoren sowie die Niederschläge vorangegangener philosophischer Entwicklungen sind kein schmückendes Beiwerk, das sich ohne Verlust für den Gedankengang entfernen ließe (zumal in der *Freiheitsschrift*, wo ganze Traditionsblöcke philosophischen Denkens eingearbeitet sind). Die historische Rekonstruktion der Vorgeschichte und Referenztexte bildet eine unerlässliche Vorarbeit für die Auslegung des Textes selbst, in die sie umfassend einfließt. *Auf die Blickrichtung kommt es jedoch an.* Die *Freiheitsschrift* aus sich heraus zu interpretieren, heißt, von 1809 auf die einschlägigen Prätexte *zurückzublicken* und jeweils zu prüfen, wie Schelling sie in der neuen Abhandlung aufnimmt – affirmativ, adaptiv oder kritisch –, anstatt von einem früheren oder späteren Text (d. i. einer bestimmten Deutung desselben) auf die *Freiheitsschrift* hinzuschauen, um theoretische Kongruenz festzustellen, wo sie in umgekehrter (vielmehr beiderseitiger) Richtung erst nachzuweisen wäre.²²

An dieser Stelle ist auf ein weiteres Hilfsmittel einzugehen, das bei der Auslegung klassischer Texte heute vielfach zum Einsatz kommt. So kann es sich als instruktiv erweisen, historische Gedankengänge durch Argumente und Begriffe der Gegen-

²¹ Heideggers berühmte *Freiheitsschrift*-Deutung trägt bei allem philosophischen Verdienst Züge dieses Typs.

²² Man beachte, dass durch diese Überlegungen nichts darüber gesagt ist, ob die Schrift stärker an Schellings früheres Denken anknüpft oder auf sein späteres vorausweist. Behauptet wurde lediglich, dass am Beginn jeder Interpretationsbemühung die Wahrnehmung des Textes in seiner eigentümlichen literarischen und begrifflich-systematischen Verfasstheit stehen muss. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Vergleich mit früheren oder späteren Texten aussagekräftig und zielführend. Interpretationen, die aufgrund bloßer *Ähnlichkeit* mit anderen Texten (welcher Art auch immer) deren inhaltliche Festlegungen in den Text von 1809 eintragen, haben den Charakter einer selbsterfüllenden Prophezeiung und sagen mehr über das Explanans als über das Explanandum.

wartsphilosophie, namentlich analytischer Prägung, zu erläutern.²³ Voraussetzung ist, dass zwischen historischer und moderner Argumentation eine begrifflich-universelle, sozusagen *überzeitliche* Beziehung besteht. Auch dieses Verfahren hat seine Tücken, da man bei der Betrachtung eines historischen Textes durch die Brille der Gegenwart Gefahr läuft, etwas darin zu sehen, was nur der Reflex eines gewissen Zeitgeistes im Spiegel der Vergangenheit ist – ein Effekt, der niemals völlig vermieden, durch Heranziehung moderner Autor:innen aber beträchtlich verstärkt werden kann. Andererseits ist das hermeneutische Potential gerade dieser Methode besonders groß. Gelingt es, zwischen altem und neuem Text eine begrifflich-universelle Verbindung aufzuzeigen, kann sie zum Kanal für ein Gespräch zwischen vergangenem und gegenwärtigem Denken werden, das die Grenzen der jeweiligen Zeit transzendiert. Entscheidend ist, die Andersartigkeit des zu interpretierenden Textes im Blick zu behalten und nicht nur den modernen Gedanken zum Prüfstein des historischen, sondern auch den historischen zum Prüfstein des modernen zu machen. Dann aber stehen die Chancen gut, einem Text wie der *Freiheitsschrift* auf diesem Wege zu größerer Plausibilität zu verhelfen. Denn zum einen zeigt der Freiheitsdiskurs über die Jahrhunderte hinweg eine beachtliche Beharrungskraft hinsichtlich der prinzipiellen theoretischen Optionen. Zum anderen zeichnet sich die Philosophie der Gegenwart durch ihr Streben nach größtmöglicher logisch-begrifflicher Transparenz aus, was die Anbindung an einen ‚überzeitlichen‘ Dialog erheblich erleichtert.²⁴

Gliederung des Textes versus Gliederung der Interpretation

Als wäre es damit nicht genug, steht ein viertes, von Schelling selbst verursachtes Problem der intuitiven Rezeption der *Freiheitsschrift* im Wege, das die Erschwernis aufgrund der bereits beschriebenen Defekte drastisch vergrößert. Zusätzlich zu begrifflicher Dunkelheit und argumentativ-systematischen Verbindungslücken, sowie der Suggestion von Kontinuität, stellt die *Reihenfolge der Stoffpräsentation* Erster:innen (und nicht nur diese) vor schier unüberwindliche Verständnishürden. Der Text beginnt mit einer zwischen Apologetik und Aporetik trügerisch oszillie-

²³ Ein eindrucksvolles Beispiel für die Erschließungskraft der Methode ist Frank Dettingers Studie über den Freiheitsbegriff Martin Luthers, besonders im Traktat *De servo arbitrio* (Dettinger [2015]), auf deren Grundlage sich Schellings Bezugnahmen prägnant erläutern lassen (Frisch [2020]). Katharina Gutekunst erschließt mit ihrer Monografie über Schleiermacher die Freiheitskonzeption eines Zeitgenossen „im Horizont der Debatte um die Willensfreiheit in der analytischen Philosophie“ (Gutekunst [2019]). Bezüglich Schelling vgl. die Hinweise oben 10f.

²⁴ Tatsächlich *sind* viele Argumente der analytischen Philosophie bereits daran angebunden, weil sie nichts anderes sein wollen als Reformulierungen traditioneller Argumente; so das für Schelling besonders relevante *Basic Argument* gegen die Möglichkeit sogenannter Letztverantwortung. Siehe Strawson (1994), 22.

renden „Einleitung“;²⁵ deren wegweisendes Fazit, dass es „eben nicht billig [scheint], die ganze Last [...] nur auf ein System zu werfen“;²⁶ von dem Bemühen überlagert wird, den ‚Begriff der Immanenz‘ mit solch sperrigen Konzepten wie der ‚schöpferischen Identität‘²⁷ oder der Idealität der Natur²⁸ gegen zeitgenössische Einwände zu verteidigen. Mit dem diffusen Eindruck, dass Schelling einen Pantheismus und doch auch wieder keinen Pantheismus vertreten möchte, schreitet man zur „Untersuchung“²⁹ fort und sieht sich einem undurchdringlichen Dickicht aus willkürlich scheinenden Distinktionen, spekulativen Behauptungen und poetisierenden Wendungen ausgesetzt, das von einem mystisch raunenden Unterton durchzogen ist. Während man verzweifelt versucht, sich einen Reim darauf zu machen, wird der Freiheitsbegriff plötzlich als ein Ordnungsverhältnis von ‚Eigenwille‘ und ‚Universalwille‘ definiert, was man vielleicht noch mit Kants (ihrerseits im Verdacht des Dogmatismus stehender) *Religionsschrift* zu verbinden weiß. Allerdings scheint Schelling Kants transzendentalphilosophische Begriffe seltsam ‚ontologisch‘ zu fassen und metaphysisch zu überfrachten. An diesem Punkt sind Leser:innen für gewöhnlich längst ausgestiegen, wie die zeitgenössischen Reaktionen eindrucksvoll belegen. Der streng analytisch verfahrenende Abschnitt über die intelligible Tat muss dann ebenfalls als Anhäufung von Absurditäten erscheinen (mindestens als Verfälschung der Kantischen Lehre), von den sich anschließenden Abschnitten zur Freiheit Gottes und zum berühmt-berüchtigten Ungrund zu schweigen.

Was mit dem fiktiven Lektürebericht angedeutet werden soll, ist dies: Die *Freiheitsschrift* hat ein *hermeneutisches Gliederungsproblem*. Anstatt mit dem anzufangen, was man kennt und woran man sich beim Nachvollzug des Gedankengangs ‚halten‘ kann, beginnt sie mit dem dunkelsten und spekulativsten Lehrstück überhaupt, der Ansetzung eines sogenannten Grundes in Gott selbst, in einer Sprache, die selbst wohlwollenden Leser:innen verdächtig erscheinen muss. Nun gibt es für diese Vorgehensweise ein *fundamentum in re*. Dass Schelling ausgerechnet am Einstiegspunkt der Untersuchung ‚etwas zu sehr ins Dunkle malt‘, hat mit seiner epistemologischen These zu tun, dass alles Denken von dunklen und verworrenen zu hellen und klaren Begriffen fortschreitet und nicht etwa umgekehrt:

Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtseyn der tiefen Nacht, aus der er an's Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Misverstand der Sache, (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität

²⁵ AA I 17, 128 | SW VII, 357.

²⁶ AA I 17, 127 | SW VII, 356.

²⁷ Vgl. AA I 17, 119 | SW VII, 345 f.

²⁸ Vgl. AA I 17, 124 | SW VII, 351: „daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freyheit zum Grund habe“.

²⁹ AA I 17, 128 | SW VII, 357.

des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern *fumum ex fulgore* machen wollten [...] Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht [...] Der Mensch wird in Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen, (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß), erwachsen erst die lichten Gedanken. (AA I 17, 131 | SW VII, 360)³⁰

Schelling gibt in diesem Passus aus der besonders schwierigen ‚Naturphilosophischen Deduktion‘³¹ schon den entscheidenden Hinweis, dass durch die These vom ‚Dunkeln des Verstandlosen‘ als Ursprung der ‚lichten Gedanken‘ ‚die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach‘ keineswegs ausgeschlossen ist. Indem er seine gegen einen einseitigen Idealismus gerichtete Epistemologie (Schelling erwähnt Fichte) nach dem poetologischen Motto des Horaz *ex fumo dare lucem*³² auf die *Darstellungsform* überträgt, kommt es allerdings zu der für das intuitive Verständnis so ungünstigen Lage, dass der Beginn der Untersuchung von hermeneutischen Problemen besonders betroffen ist. Die ‚idealistischen‘ Abschnitte, in denen Schelling stärker logisch-begrifflich argumentiert, rücken in den hinteren Teil der Abhandlung. Weil die dort ausgeführten Analysen ihre Pointe aber wieder im ‚realen Begriff‘ der Freiheit haben,³³ kann das Verständnisdefizit durch den unklaren Beginn später nicht mehr aufgeholt werden.³⁴

Aus dem vorliegenden Befund zieht diese Studie einen radikalen methodischen Schluss. Wenn eine Interpretation Chancen haben soll, Schellings *Freiheitsschrift* begrifflich-universell und philosophisch anschlussfähig zu erschließen, muss sie das Pferd von hinten aufzäumen und mit denjenigen Inhalten beginnen, die unter den werkgeschichtlichen Voraussetzungen des Textes allgemein verständlich sind. Wir werden also mit den methodisch-systematischen *Nachbemerkingen* beginnen und uns sukzessive *zurückarbeiten*, um seine ‚dunklen Seiten‘ in ein möglichst helles Licht zu setzen.

³⁰ Methodologischer formuliert Schelling in der Streitschrift gegen Jacobi: „Ich behaupte [...], daß es selbst im *Denken* und *Forschen* wohl möglich ist, sogenannte klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen *auszugehen* [...] Ich glaube vielmehr, der [...] *allein fruchtbare* Gang des Denkens und Forschens sey, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken durch allmälige Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.“ (*Denkmal*, AA I 18, 178 f. | SW VIII, 78 f.)

³¹ So nannte Schelling selbst den ersten Abschnitt der Untersuchung. Zur Gliederung der Abhandlung nach dem Jahreskalender siehe AA I 17, 68.

³² „aus Rauch Licht entstehen lassen“; vgl. AA I 17, 248.

³³ Diese These ist in den nachfolgenden Kapiteln zu erläutern und zu begründen.

³⁴ Ironischerweise ist der Gang der *Freiheitsschrift* von dunklen zu klaren Begriffen als Fortschritt gegenüber dem „mathematisierende[n] Methodenmissverständnis“ der nachkantischen Philosophie und als Rückbesinnung auf ein kantisches Methodenideal zu werten (Martin [2021], 153; vgl. 118–123, hier: 121).

4. Schellings systematische Begründung menschlicher Freiheit I: Der konzeptuelle Rahmen

4.1. Der methodisch-systematische Rahmen

4.1.1. Die Anregung Schlegels

Das grundlegende Defizit Schelling'scher Philosophie zwischen 1801 und 1809 bei der Begründung menschlicher Freiheit lag weniger in der Unerklärbarkeit einer endlichen Welt als solcher, sondern darin, dass, *selbst gesetzt, die endlichen Dinge seien aus dem Absoluten wirklich hervorgegangen*, sie nach den konzeptuellen Rahmenbedingungen des Systems als eine Art metaphysischer Unfall, mit Schellings Begriff: Abfall vom Absoluten verstanden werden mussten, als scheinhafte Entitäten ohne eigene Realität und Dignität. In der Folge war das endliche Handlungs-subjekt nur insofern, als es im Absoluten und mit dem Absoluten identisch ist, frei und gut; *als es selbst*, wenn man ihm in dieser Perspektive überhaupt Freiheit zubilligen möchte, notwendig böse. Das bedeutet, dem Handlungs-subjekt kommt entweder gar keine Freiheit zu oder *seine* Freiheit ist eine Freiheit ausschließlich zum Bösen, damit aber gar keine Freiheit im Sinne alternativer Handlungsmöglichkeiten. Schellings Versuch, seine Prinzipienlehre um ein emanatives Element zu bereichern, brachte ihn der Begründung endlicher Freiheit einen Schritt näher, reduzierte sie jedoch auf ein pandämonistisches Prinzip des Bösen.

Der Strategie, durch gezielte Nachbesserungen an der identitätsphilosophischen Systemarchitektur Freiheit auf anspruchsvolle Weise darin zu integrieren, war also nur ein mäßiger Erfolg beschieden. In dieser Situation bieten sich zwei Auswege an, die Schelling ausdrücklich *nicht* beschreiten möchte. Sie sind mit seinen beiden größten Antipoden in der *Freiheitsschrift* verknüpft, die nicht nur aus zufällig-biographischen, sondern aus sachlichen Gründen als solche fungieren, wobei sie andererseits auch zu Schellings wichtigsten Ideengebern gehören. Mit dem Namen Friedrich Heinrich Jacobis verbindet sich der Ansatz, den idealistischen Systemgedanken überhaupt preiszugeben bzw. lediglich als Folie für den ‚Sprung‘ in eine radikal a-systematische¹ Denkart zu nutzen, die Freiheit und Moralität in betonter Frontstellung gegen das Verfahren logisch-rationalen Schließens über vermeintlich höhere Erkenntnisquellen zu begründen sucht. Demgegenüber hält Schelling

¹ Jacobis Philosophie ist asystematisch dem Prinzip nach, nicht etwa form- und strukturlos.

an der idealistischen Arbeitshypothese fest, dass „irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn muß, mit dem die Freyheit zusammenbe-
steht“ und das auch „zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen“ kann.²

Ein zweiter, mit Jacobis Ansatz verwandter, aber doch charakteristisch verschiedener Weg ist mit dem Namen Friedrich Schlegels verknüpft: das ‚System‘ des Dualismus.³ Der Dualismus musste sich Schelling besonders nahelegen, weil er *prima facie* die einzige Alternative zu pantheistischen und emanationstheoretischen Formen der Freiheitsbegründung darstellt (sofern man am Systemgedanken grundsätzlich festhalten möchte). Schlegel hatte die „Lehre von zwei Principien“⁴ in seinem Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* von 1808 nachdrücklich empfohlen und gegen den – andernorts mit Schelling assoziierten⁵ – Pantheismus in Stellung gebracht. Zwar räumt er ein, dass sich „gegen dieses System, als solches, sehr bedeutende philosophische Schwierigkeiten“ erheben:

wird nemlich das böse Princip gesetzt als ein solches, das ewig von dem guten und göttlichen getrennt bliebe, so wird noch ausserhalb der Gottheit eine andre ihr wo nicht gleiche, doch nicht mit ihr übereinstimmende, von ihr unabhängige Kraft und Welt gesetzt, und so alle Einheit zerrissen; wird aber, wie meist geschieht, angenommen, daß in der letzten Entwicklung das böse Princip überwunden und verändert, Ahriman mit dem Ormuzd wieder vereint und versöhnt werde, so wird im Grunde der Zwiespalt aufgelöst; alles verschmilzt pantheistisch in Ein Wesen, und der ewige Unterschied des Guten und Bösen verschwindet. (*Indierbuch*, 126)

Der Dualismus lässt sich theoretisch niemals gleichzeitig konsequent und konsistent durchführen: Wird er konsequent durchgeführt, ist er inkonsistent („alle Einheit zerrissen“), wird er konsistent durchgeführt, kann er nicht konsequent durchgehalten werden, sondern entpuppt sich „in der letzten Entwicklung“ als Pantheismus. Gleichwohl genießt er in der geschichtlichen Abfolge der ‚Systeme‘⁶ altindischer

² AA I 17, 111 | SW VII, 337.

³ Der Einfluss Schlegels, oder eigentlich der Schlegel-Brüder, auf die Konzeption der *Freiheitsschrift*, erstmals herausgestellt von Fuhrmans (1954), 166–171, wurde lange Zeit unterschätzt (z. B. Buchheim [1997a/b], XXI, XLVIII, 92; Vaught [2010], 71), jüngst aber wieder deutlich wahrgenommen, namentlich von Buchheim (2017), 32–35 und Whistler (2021). Zum historischen Hintergrund vgl. den Editorischen Bericht in AA I 17, 52–59.

⁴ *Indierbuch*, 125.

⁵ *Fichte-Rezension*, KFSA 8, 71.

⁶ Schlegel spricht neben den orientalischen ‚Denkarten‘ durchgängig auch von Systemen, versteht darunter aber keine im engeren Sinne philosophischen Systeme: „Als eben so viel Epochen der orientalischen Denkart betrachte man die einzelnen Theile der folgenden Darstellung, nicht als philosophische Systeme; denn wiewohl alle diese Denkart wo nicht gleich, so doch später auch systematisch dargestellt worden sind, so waren sie doch ursprünglich alle mehr als bloß Philosophie.“ (*Indierbuch*, 93) Dennoch könne etwa das „System der Emanation“ so „genannt werden, denn es ist tiefer Zusammenhang darin“, der sich nicht „Demonstrationen“ (98), sondern einem „herrschende[n] Grundgefühl“ (100) verdanke, das Schlegel durch Zitate aus der altindischen Dichtung nahezubringen sucht. Zweifellos hat Schelling bei seiner

Weltanschauung, wie Schlegel sie darstellt, „den Vorzug der Erhabenheit und relativen Wahrheit vor allen andern orientalischen Denkart, wenigstens in moralischer Rücksicht“, weil Schlegel die ihm zugeschriebene Eigenschaft, „eine unvergängliche Quelle sittlichen Lebens“ zu sein, höher gewichtet als seine theoretische Unzulänglichkeit.⁷ Die dualistische „Lehre“ sei eben *mehr als nur System*: „obwohl also System in Rücksicht des einfachen Gliederbaus, ist doch diese Lehre nothwendig und ursprünglich mehr als das, ist That und Leben“.⁸ Der Pantheismus als „System der reinen Vernunft“⁹ hingegen sei eine aus dem Dualismus entstandene Degenerationsform,¹⁰ wo zwar die theoretische Inkonsistenz zweier absolut unabhängiger Prinzipien behoben, damit aber auch der „Unterschied des Guten und Bösen“ vernichtet ist.¹¹ Mehr noch: Mit dem für das dualistische System kennzeichnenden *theoretischen Widerspruch* sei alles Leben und die Motivation zum (sittlich guten) Handeln daraus gewichen, was laut Schlegel nicht ohne Folgen für die philosophisch-wissenschaftliche Praxis bleiben kann:

Er [der Pantheismus] schmeichelt dem Eigendünkel des Menschen eben so sehr als seiner Trägheit. Ist einmal diese große Entdeckung gemacht, diese alles umfassende, alles vernichtende, und doch so leichte Wissenschaft und Vernunft-Weisheit, daß Alles Eins sei, gefunden, so bedarf es weiter keines Suchens und Forschens; alles was andre auf andren Wegen wissen oder glauben, ist nur Irrthum, Täuschung und Verstandesschwäche, so wie alle Veränderung und alles Leben ein leerer Schein. (141 f.)

Es ist nicht schwer, Schlegel für sein theoretisches Niveau zu tadeln, das weit unter demjenigen Schellings liegt. Dabei kann allerdings übersehen werden, dass er eine genuin philosophische Einsicht artikuliert, die über Jacobis simple Gleichung ‚Pantheismus = Fatalismus‘ und auch seine eigene These, dass der Pantheismus den moralischen Grundunterschied aufhebt, deutlich hinausgeht.¹² Was Schlegel an der zitierten Stelle sagen will, ist, dass „alles Leben“ und zumal alles lebendige „Suchen und Forschen“ in Philosophie und Wissenschaft von einem gewissen *unverzichtbaren Dualismus* lebt. In dem Moment, wo jeder „Zwiespalt aufgelöst“¹³ und die

Kritik einer gefühlsbasierten Wissenschaftsauffassung nicht zuletzt diesen eigentümlich romantischen Systembegriff im Sinn (vgl. AA I 17, 176f. | SW VII, 413 f.).

⁷ *Indierbuch*, 127.

⁸ *Indierbuch*, 128.

⁹ *Indierbuch*, 141.

¹⁰ Vgl. *Indierbuch*, 146: Es sei „sehr wahrscheinlich, daß derselbe [der Pantheismus] aus dem Dualismus entstanden sei, durch spätere Umdeutung und Ausartung desselben. Sobald die Lehre von den zwei Principien nicht mehr Religion, sondern System war, konnte der Gedanke die beiden Grundkräfte in ein Höheres zu vereinigen und aufzulösen kaum ausbleiben.“

¹¹ Vgl. neben der zitierten Stelle *Indierbuch*, 98 sowie 127: „Der Pantheismus hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr er sich auch in Worten dagegen sträuben mag“.

¹² Die folgende Interpretation berücksichtigt Beobachtungen von Whistler (2021).

¹³ *Indierbuch*, 126.

„absolute Synthese“ gedanklich vollzogen wird, kommt das Denken (und Handeln) zum Stillstand – jedoch nicht, um sich fortan göttlicher Weisheit und Wissenschaft zu erfreuen, sondern sich in falscher Sicherheit zu wiegen und „alles was andre auf andren Wegen wissen oder glauben“ hochmütig zu verachten. Tatsächlich begegnen wir Philosoph:innen, die stolz verkünden, alle Probleme gelöst und letzte theoretische Gewissheit erlangt zu haben,¹⁴ mit größter Skepsis; und zwar nicht nur, weil dieser Fall angesichts von 2500 Jahren Philosophiegeschichte ziemlich unwahrscheinlich scheint, sondern aus bestimmten *prinzipiellen* Gründen, die etwas mit der sokratischen Natur philosophischer Erkenntnis zu tun haben. Darüber, welches diese Gründe sind, sagt Schlegel freilich nichts. Stattdessen legt er den Finger auf die *Folgen*, wenn man sich über die sokratische Natur der Philosophie pantheistisch hinwegsetzt: Die Vorstellung, im Denken absolute Einheit und Vollständigkeit erreicht zu haben, fördert nur unsere schlechten Eigenschaften zu Tage (‚Eigendünkel‘, ‚Trägheit‘) und macht uns illiberal bezüglich alternativer, unter dualistischem Vorzeichen stehender Denkweisen. Ähnliches gilt für die Sphäre praktisch-moralischen Handelns.¹⁵

Das eigentlich Bemerkenswerte an Schlegels Position liegt nun darin, dass er – anders als sein Vorbild Jacobi – aus der Kritik am pantheistischen System nicht auf die Verfehltheit systematisch-rationalen Denkens an sich schließt. Zwar schlägt er den moralischen Wert eines Systems höher an als seine theoretische Konsistenz, doch deutet die emphatische Parteinahme für den Dualismus darauf hin, dass er sich einer Position annähert, die philosophisch durchaus subtil und weiterführend ist. Schlegel scheint nämlich dafür argumentieren zu wollen, dass, wenn es einmal ‚hart auf hart‘ käme, weil konsequent *und* konsistent gedachte Systematizität nur um den Preis gedanklichen Stillstands und moralischen Verfalls zu haben ist, es *dann* jedenfalls besser wäre, sich in seinen Systemansprüchen auf *Teile* des eigenen Wissens zu beschränken, kurz einen gewissen Dualismus oder Pluralismus *grundsätzlich* beizubehalten. Das ist keine metaphysische, sondern eine metaphilosophische (und im Kern sokratische) Kritik, die unter Berufung auf Wesen und Ethos des Philosophierens selbst Einspruch gegen den Absolutheitsanspruch des Pantheismus erhebt: ‚Was nützt mir ein vermeintlich absolutes Wissen, wenn es mich zu einem trägen Philosophen und schlechten Menschen macht?‘¹⁶

¹⁴ Ein berühmtes Beispiel ist Wittgenstein im ‚Vorwort‘ zum *Tractatus logico-philosophicus*: „Dagegen scheint mir die *Wahrheit* der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben.“ (*Tractatus*, 10) Bekanntlich wurde Wittgenstein durch eigene *Philosophische Untersuchungen* eines Besseren belehrt.

¹⁵ Siehe bes. *Indierbuch*, 97: „der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben“; 152: „der Moral eben so verderblich als der Materialismus“.

¹⁶ Man fühlt sich unwillkürlich an Sokrates’ Einspruch gegen die Naturphilosophie der Vorsokratiker erinnert.

Ungeachtet dieses gewichtigen Arguments ist klar, dass Schelling den Dualismus in der von Schlegel propagierten Gestalt unmöglich gutheißen kann. Ihm zufolge ist das dualistische „System, wenn es wirklich als die Lehre von zwey absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Prinzipien gedacht wird, [...] nur ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft“¹⁷ und damit kaum besser als Jacobis radikal asystematische Denkungsart. Systematische Einheit, so kann man sein Verdikt paraphrasieren, ist immer nur im Ganzen, niemals *nur* in Teilen zu haben. Ein Denken, das den Anspruch der „auf Einheit dringende[n] Vernunft“¹⁸ bloß *teilweise* erfüllt, indem es das „Ganze einer wissenschaftlichen Weltansicht“¹⁹ in strikt getrennte Bereiche mit jeweils eigenen, nicht synthetisierbaren Prinzipien zergliedert, erweist sich in höherer Perspektive als wesentlich asystematisch und unvernünftig.²⁰ Das ist exakt der Einwand, den Schlegel in theoretischer Hinsicht gegen den Dualismus vorbringt, wenn er schreibt, durch die Ansetzung eines absolut bösen Prinzips werde eine „unabhängige Kraft und Welt gesetzt, und so alle Einheit zerrissen“.²¹ Der Unterschied ist, dass Schelling die Jacobi-Schlegel'sche Überordnung moralischer über theoretische Kriterien nicht unterschreibt. Für ihn sind Vernunftansprüche und moralische Ansprüche an ein philosophisches System prinzipiell gleichberechtigt, genauer gesagt: äquivalent. Ein System verdient *genau dann* als „System der Vernunft“ bezeichnet zu werden, wenn es den Ansprüchen des „sittlichsten Gefühls“ genügt:

Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkannte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. (AA I 17, 176 | SW VII, 413)

Das Ideal, nach dem im Vernunftsystem philosophischer Geist und moralisches Gefühl in völliger Harmonie zusammentreffen, bleibt so lange bloße Wunschvorstellung, bis Schlegels Argumente durch einen methodisch-systematischen Gegenentwurf entkräftet werden, der die angezeigten Probleme nicht aufweist. Fassen wir sie in der für Schelling maßgeblichen, dilemmatisch zugespitzten Form noch einmal zusammen:²²

¹⁷ AA I 17, 126 | SW VII, 354.

¹⁸ AA I 17, 112 | SW VII, 337.

¹⁹ AA I 17, 111 | SW VII, 336.

²⁰ Genau aus diesem Grund wird „jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn“ zur „Lehre von der Immanenz“ hingezogen (AA I 17, 113 | SW VII, 339), die als einzige der Einheitsforderung der Vernunft *im Ganzen* zu genügen scheint.

²¹ *Indierbuch*, 126.

²² Genauer besehen handelt es sich um ein und dasselbe Dilemma in zwei Perspektiven.

1. *Systematisches Dilemma*: Ein dualistisches, Freiheit und Moralität ermöglichendes System lässt sich niemals *zugleich konsequent und konsistent* durchführen.

- Wird das dualistische System *konsequent* durchgeführt, werden zwei absolut unabhängige Prinzipien angenommen, die bis zuletzt keinen Vereinigungspunkt aufweisen. Ein solches System ist theoretisch *inkonsistent*.
- Wird das dualistische System *konsistent* durchgeführt, wird ein vereinigendes Prinzip angenommen, in dem sämtliche duale Strukturen früher oder später zusammenfallen. Ein solches System ist in Wahrheit Freiheit und Moralität aufhebender Pantheismus und damit *inkonsequenter Dualismus*.

2. *Metaphilosophisches Dilemma*: Das philosophische Subjekt kann niemals *zugleich der Einheitsforderung der Vernunft und den Anforderungen guter philosophisch-moralischer Praxis* Genüge tun.

- Vollzieht das Subjekt gedanklich die ‚absolute Synthese‘ im Sinne des Pantheismus, wird es träge und hochmütig. Es wird zwar der Einheitsforderung der Vernunft gerecht, nicht aber den Anforderungen guter philosophisch-moralischer Praxis.
- Beschränkt sich das Subjekt in seinen Systemansprüchen auf Teile des eigenen Wissens im Sinne des Dualismus, ist sein Denken wesentlich asystematisch. Es wird zwar den Anforderungen guter philosophisch-moralischer Praxis gerecht, nicht aber der Einheitsforderung der Vernunft.

Hieraus ergeben sich für Schelling zwei Aufgaben: *Systematisch* muss er zeigen, dass ein konsequent *und* konsistent durchführbares System existiert, welches Freiheit und Moralität nicht ausschließt. *Methodisch-epistemologisch* ist ein Modell zu entwickeln, wo das philosophische Subjekt allen Anforderungen an gute wissenschaftliche Praxis entsprechen und doch auch der Einheitsforderung Genüge tun kann, die diese Praxis als eine wahrhaft vernünftige qualifiziert. Erst auf dieser Grundlage darf Schelling hoffen, menschliche Freiheit systematisch zu begründen.

4.1.2. Dialektik der Systembegriffe

Wie es scheint, ist Schelling jeder Weg versperrt. Eine asystematische Lösung à la Jacobi kommt für ihn *ab ovo* nicht in Frage. Der Pantheismus führt zur Aufhebung von Freiheit und Moralität sowie zum Verfall philosophisch-wissenschaftlicher Praxis. Die Emanationslehre reduziert endliche Freiheit auf ein Prinzip des Bösen. Der konsequente Dualismus ist inkonsistent und läuft wieder auf eine asystematische Lösung hinaus. Eine andere Konzeption des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem, Einheit und Vielheit, scheint undenkbar. – Wird die Systemfrage damit zu einer dezisionistischen? Auch dieser Ansatz, der sich auf Fichtes Diktum, dass die Philosophie, die man ‚wählt‘, Ausdruck einer persönlich gefärbten Entschei-

dung ist, berufen könnte (mit welchem Recht, kann dahingestellt bleiben), wird von Schelling auf den ersten Seiten der *Freiheitsschrift* verworfen.²³ Er schreibt:

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 Freyheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre. (AA I 17, 113 | SW VII, 338)

Die entscheidende Anregung, um sich aus der komplizierten Problemlage zu befreien, kommt von niemand anderem als eben Friedrich Schlegel. Bei der Lektüre des *Indierbuchs* hatte es Schellings Aufmerksamkeit erregt, dass die ‚Systeme‘ altindischer Philosophie von Schlegel in eine bestimmte wohlgeordnete Abfolge gestellt werden:

Die wichtigsten Epochen aber der indischen und überhaupt der orientalischen Philosophie und Religion, sind folgende: erstens, das System der Emanation, das endlich in astrologischen Aberglauben und schwärmerischen Materialismus entartete; die Lehre von den zwei Principien, deren System des Dualismus, später zum Pantheismus umgewandelt ward. (152)

Die Epochengliederung ist primär *historisch* zu verstehen und dient nicht zuletzt dem Nachweis, dass es sich beim Pantheismus um eine Schwund- und Endstufe handelt, mit der die indische Geistesgeschichte zum Erliegen kommt.²⁴ Doch deutet Schlegel in der oben zitierten Formulierung des ‚Systematischen Dilemmas‘ bereits an, dass die historische Sukzession Züge einer Entwicklung aufweist, die an *systematischen* Erfordernissen Maß nimmt, wenn er bemerkt, dass im indischen Dualismus „meist [...] angenommen [wird], daß in der letzten Entwicklung das böse Princip überwunden und verändert, Ahriman mit dem Ormuzd wieder vereint und versöhnt werde“.²⁵ Dieser Aspekt hat Schelling interessiert: Was wäre, wenn Schlegel mit seinem Urteil, dass ein solches Einmünden des Dualismus in die pantheistische Einheitskonzeption notwendig inkonsequent ist, falsch läge? Möglicherweise verhält es sich *genau umgekehrt*, nämlich so, dass durch den Übergang des einen Systems in das andere die Inkonsistenz des Dualismus ebenso vermieden wird wie das Problem des Pantheismus, alle endlichen Gegensätze aufzuheben? Wird der Dualismus von Anfang an auf eine pantheistische Einheitsperspektive hin entworfen, wäre die Gefahr eines strikten Prinzipidualismus vorerst gebannt. Wird der

²³ Das ist gegen die an Schellings Frühwerk orientierte Interpretation von Bruno (2021) kritisch einzuwenden.

²⁴ Schelling kritisiert in der *Freiheitsschrift* die Tendenz, historische Beweise anzuführen, wo „aus dem Wesen der Vernunft und der Erkenntniß selbst geschöpfte Gründe“ gefragt wären (AA I 17, 112 | SW VII, 338), was neben Jacobi vor allem auf Schlegel zu beziehen ist. Vgl. AA I 17, 175; 178 | SW VII, 411; 415.

²⁵ *Indierbuch*, 126.

Pantheismus immer schon als Endstufe einer dualistischen Systementwicklung konzipiert, würde er nicht alle Gegensätze aufheben, sondern als Punkt ihrer synthetischen Vereinigung (die gerade keine Vernichtung bedeutet) fungieren.

Der in Schlegels vorwiegend geschichtlich orientierter Darstellung *ex negativo* enthaltene Nukleus zur *Systemkombination* muss in Schelling die Überzeugung genährt haben, dass es „eben nicht billig“ und auch gar nicht nötig ist, „die ganze Last [...] nur auf Ein System zu werfen“,²⁶ sondern die Fundierungsprobleme menschlicher Freiheit auf mehrere, systematisch miteinander verknüpfte ‚Denkarten‘ verteilt werden müssen.²⁷ Da sich die drei Schlegel’schen Systeme absolut betrachtet gegenseitig ausschließen, kann dies nur in der Weise geschehen, dass sie einem Metasystem als ‚Begriffe‘ eingliedert werden, die innerhalb des Systems *relative Wahrheit* beanspruchen (wenn auch in ganz anderem Sinne als Schlegels Dualismus).²⁸ Gemäß der eingangs aufgestellten Disjunktion handelt es sich um die *einzig verbliebene theoretische Option*.²⁹ Wenn jedes System für sich genommen theoretisch oder praktisch unzulänglich ist, eine asystematische oder dezisionistische ‚Lösung‘ aber nicht in Frage kommt, kann man nur versuchen, die Systeme miteinander zu verknüpfen.

In der Vollzugsmeldung an seinen Freund und Rezensenten Windischmann hat Schelling erklärt, dass seine „Abhandlung“ eine derartige Systemarchitektur in Absetzung von Schlegels Pantheismuskritik realisiert:

Sein [Schlegels] höchst crasser und allgemeiner Begriff des Pantheismus läßt ihn freilich die Möglichkeit eines Systems nicht ahnden, worin mit der Immanenz der Dinge in Gott Freiheit, Leben, Individualität, desgleichen Gutes und Böses besteht. Er kennt nur die drei Systeme seines indischen Buchs; das Wahre liegt aber gerade zwischen diesen dreien mit-

²⁶ AA I 17, 127 | SW VII, 356.

²⁷ Zur möglichen positiven Anregung dieser Systemidee durch einen Brief August Wilhelm Schlegels vgl. den Editorischen Bericht in AA I 17, 55 f. Schlegel deutet in diesem Brief an, dass sein Bruder einen qualifizierten Dualismus im Stil Jakob Böhmes vertrete: „Sollte man die Lehre des J. Böhme für etwas anderes nehmen können als die von den zwey Prinzipien, nach der Offenbarung berichtet in Absicht auf die Abhängigkeit des bösen Prinzips, und unter der Form der Emanation kosmogonisch dargestellt?“ (A. W. Schlegel an Schelling am 25.12.1808; zitiert nach AA I 17, 55)

²⁸ Vgl. oben 82 f. Das Verdienst, auf diese strukturelle Besonderheit der *Freiheitsschrift*, als einer Frucht der Auseinandersetzung mit Schlegels *Indierbuch*, aufmerksam gemacht zu haben, gebührt Marquet (1976), 591–593. Buchheim (2017) hat Marquets Beobachtungen zu einer umfassenden Theorie von Schellings ‚serieller Methode‘ ausgebaut, woran die vorliegenden Ausführungen anknüpfen. Die methodischen Aspekte der Freiheitsabhandlung haben in letzter Zeit verstärkte Beachtung erfahren; vgl. neben Buchheims Text Dews (2017), Gardner (2017a), Frisch/Heisenberg/Wachsmann (2017), sowie die Beiträge der ersten Sektion in Buchheim/Frisch/Wachsmann (Hg.) (2021).

²⁹ Sie kam Schelling insofern durchaus entgegen, als er mit der Serialisierung von Systembegriffen bereits experimentiert hatte, besonders im *Bruno* und in der *Propädeutik*. Zur Kontinuitätsfrage vorläufig Whistler (2021), 82 f.

ten inne und hat die organisch verflochtenen Bestandtheile eines jeden in sich. Es giebt einen (aber auch nur einen) Punct, bei dem die Vorstellung der Emanation anwendbar ist, einen (aber auch nur einen), wo die des Dualismus, und endlich wieder einen, wo die Indifferenz des Pantheismus. Ich glaube, diese Punkte in meiner Abhandlung mit zuvor nie erreichter Deutlichkeit bezeichnet zu haben. (Schelling an K. J. H. Windischmann am 9.5.1809, BuD III, 604)

Liest man diese Hinweise mit den methodischen Bemerkungen gegen Ende der *Freiheitsschrift* zusammen, wird sichtbar, welche Strategie Schelling contra Schlegel anwendet:

In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt; wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freylich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? (AA I 17, 175 | SW VII, 411 f.)

Das philosophische System darf nicht als etwas Statisches und Gleichförmiges, sondern muss als sukzessiv verfasste („Anfangspunkt“) Ordnung von ‚Systembegriffen‘ verstanden und folglich auch kritisiert werden.³⁰ Wenn jemand einen allgemeinen Einwand gegen ‚das System‘ vorbringt, ist zunächst zurückzufragen, auf welche Systemstelle bzw. auf welchen an dieser (und nur an dieser) Stelle gültigen ‚Begriff‘ sich der Einwand bezieht. Wird z. B. behauptet, ‚das System‘ hebe die Persönlichkeit (Gottes) auf, bezieht sich der Einwand offenkundig auf den pantheistischen Begriff des Absoluten als einer „Indifferenz“ (für den er in gewissem Sinne auch zutrifft) und insbesondere nicht, wenigstens nicht unmittelbar, auf ‚den Punkt, wo die Vorstellung des Dualismus anwendbar ist‘; damit aber jedenfalls *nicht auf ‚das System‘ als Ganzes*. Wollte jemand das System als Ganzes kritisieren, müsste sie oder er den Einwand wie folgt präzisieren: Wenn die anfängliche Indifferenz die Persönlichkeit aufhebt, ist sie auch in allen folgenden Momenten aufgehoben.

Hier kommt jedoch der eigentliche Witz von Schellings Konzeption ins Spiel: *Im System* sind die Begriffe des Pantheismus, der Emanation und des Dualismus immer schon mit den jeweils anderen ‚organisch verflochten‘ und dadurch *dialektisch entschärft*. So ist der Pantheismus der Indifferenz *immer schon* als Ausgangspunkt für die Emanation der Gegensätze gedacht, die Emanation *immer schon* als Hervor-gang echter Dualität (und nicht bloß einer boshaften Scheinwelt) aus dem wahren

³⁰ Vgl. Buchheim (2017), 32–43.

Sein des Absoluten verstanden. Der Dualismus schließlich ist kein absoluter, sondern ein solcher, ‚der Einheit zulässt‘, ja mehr noch: die Einheit der Gegensätze *immer schon* voraussetzt und in der Gegensätzlichkeit zu höherer, weil inhaltlich bestimmter Einheit bringt. Damit kann man zwar z. B. vom pantheistischen Begriff *für sich genommen* sagen, er hebe die Persönlichkeit auf. Für den pantheistischen Begriff *im System betrachtet* kann man diese Aussage aber nicht ohne Weiteres treffen, weil er immer schon mit dem Begriff des ‚Dualismus, welcher Einheit zulässt‘ in organischer Verbindung steht. Analoges gilt für Emanation und Dualismus: Der Emanationsbegriff *für sich genommen* führt zu einem dämonischen Verständnis von Freiheit, nicht aber der Emanationsbegriff *im System*. Der dualistische Begriff *für sich genommen* ist inkonsistent, nicht aber in der Verbindung mit Pantheismus- und Emanationsbegriff. Auf diese Weise stützen und ergänzen sich die Systembegriffe wechselseitig.³¹

Mit Schellings Antwort auf die Aussetzungen Schlegels und anderer Kritiker wird der idealistische Systembegriff neu verhandelt. ‚Das System‘ ist nicht ein immer gleiches ganzheitliches Prinzipiengefüge, sondern der prozessuale *Durchgang* durch mehrere solcher Gefüge, deren Systematizität sich nicht schon in ‚synchrone‘, sondern erst in ‚diachrone‘ Perspektive erschließt. Wenn man so will, haben wir es mit einer Übertragung des geschichtlichen Modells Schlegels auf den philosophischen Systembegriff zu tun – mit dem entscheidenden Unterschied, dass die Sukzession der Systeme bei Schelling keine historische, sondern eine *dialektische* ist, die vom epistemischen Subjekt vorangetrieben wird. „Dialektik“ ist der Terminus, den Schelling selbst in der *Freiheitsschrift* gebraucht, um die logisch präzise (Unter-)Scheidung bei Wahrung des begrifflich-systematischen Zusammenhangs zu bezeichnen.³²

³¹ Der Emanationsbegriff spielt eine Sonderrolle, insofern er *in sich* ein Vermittlungsbegriff ist, der auf den Übergang von pantheistischem Alleinheitszustand in ‚dualistische‘ (pluralistische) Vielheit, ohne Verlust der ursprünglichen Einheit, zielt. Allerdings bleibt auch er außerhalb der organischen Verflechtung unverständlich, da zwischen einem monolithischen Absoluten und strikt dualistischer Endlichkeit kein Übergang denkbar ist.

³² AA I 17, 177 | SW VII, 414. Vgl. bes. 178 | 415: „das dialektische Prinzip, d. h. der scheidende, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand“. Schellings Methode ist weder als eine bloß ‚dialogische‘ (Galland-Szymkowiak [2021]) noch als eine ‚streng dialektische‘ zu verstehen (Martin [2021], 153 f.). Vielmehr ist der logisch-begriffliche und systematische Aspekt von der gesprächsartigen Manier (AA I 17, 174 Anm. | SW VII, 410 Anm.) her zu relativieren, sodass die Untersuchung insgesamt Züge der aristotelischen Pragmatie trägt (Frisch/Heisenberg/Wachsmann [2017], 342–351). Was das Verhältnis zu Hegels Dialektik betrifft, so kann eine Beeinflussung als historisch gesichert gelten (Editorischer Bericht zur *Vorrede* in AA I 17, 20 f.), doch zeigen sich in der methodischen Konkretion dialektisch-wissenschaftlichen Philosophierens beträchtliche Unterschiede (Frisch/Heisenberg/Wachsmann [2017], 352–361). Vielleicht kann man Schellings Weg zur Dialektik mit Verdis Weg zur durchkomponierten Oper vergleichen, der vom Vorbild Wagners nicht unabhängig und doch ein ganz eigener ist. Zum Verhältnis von *Freiheitsschrift* und *Phänomenologie des Geistes* allge-

4.1.3. Der „einzig rechte Dualismus“ und eine „sehr reelle Unterscheidung“

Was Schelling gewinnt, ist vor allem „der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt“.³³ Selbstverständlich tut er alles, um die *Freiheitsschrift* als eine Verteidigung des bis 1809 maßgeblichen pantheistischen Immanenzbegriffs zu inszenieren (was sie auch ist, aber nicht ausschließlich) und den Verdacht, einem strikten Dualismus das Wort zu reden, zu zerstreuen (was er nicht tut, wohl aber einem qualifizierten Dualismus). Darum beginnt die Schrift – zur Beschwichtigung des zeitgenössischen Publikums, nicht unbedingt zum Vorteil des modernen – mit ausgiebigen Reflexionen zum Pantheismus- und Identitätsbegriff, so als würde wie gewohnt von der absoluten Identität zur quantitativen Differenz fortgeschritten. Dieser Umstand darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die *Untersuchung selbst* mit einer „Unterscheidung“³⁴ beginnt und damit sogleich an dem Punkt, wo die dualistische Vorstellung anwendbar ist.³⁵ Das „Absolute schlechthin betrachtet“, in Bezug worauf „alle Gegensätze verschwinden“,³⁶ rückt ganz ans *Ende* des Textes, bevor er in methodischen Reflexionen ausläuft, die wieder an die Einleitung anknüpfen. Das ist ein neues, den gewohnten Gang des Identitätssystems vom Kopf auf die Füße stellendes Aufbauprinzip, welches es Schelling gestattet, mit der Differenz philosophisch zu arbeiten, ohne den unfruchtbaren Weg über ein in-differentes Absolutes nehmen zu müssen.³⁷ Mit der Differenz aber, im qualifizierten ontologischen Sinne einer „sehr reelle[n] Unterscheidung“³⁸ *im Seienden selbst*, ist die Begründung menschlicher Freiheit als einem von Gott unterschiedenen positiven Vermögen in greifbare Nähe gerückt.

Aber hatte Schelling mit Blick auf die absolute Indifferenz nicht gefragt, ob „denn der *Anfangspunkt* das Ganze“ sei?³⁹ In der Tat, aber am letzten, „höchsten Punkt der ganzen Untersuchung“, wo die „erste Unterscheidung“ auf ihren Einheitssinn befragt wird.⁴⁰ Was sich in der *Freiheitsschrift* ändert, ist nicht der grundsätzliche Systemaufbau mit dem Absoluten als Alpha und Omega des Ganzen, sondern dass Schelling das epistemische Subjekt auf den Standpunkt des Dualismus stellt und

mein vgl. Buchheim (2003) und neuerdings Schwab (2018) (dort Hinweise auf weitere Literatur), speziell zum Dialektikbegriff auch Binkelmann (2021), bes. 36–38.

³³ AA I 17, 130 Anm. | SW VII, 359 Anm.

³⁴ AA I 17, 129 | SW VII, 357. Auf sie „gründet“ sich „die Untersuchung“.

³⁵ Diesen Punkt macht, der Sache nach, auch Jantzen (1995), 83.

³⁶ AA I 17, 173 | SW VII, 409.

³⁷ Dieser Umstand wird von Whistler (2021), 81 f. nicht genügend reflektiert, weshalb er meint, Schellings entscheidender Zug liege darin, den Pantheismus methodisch an den *Anfang* zu stellen. Das Gegenteil ist der Fall. Zwar stimmt es, dass die pantheistische Vernunftseinheit dem philosophischen Subjekt von Anfang an vorschweben muss, allerdings gerade als *Endpunkt* der dialektischen Entwicklung (siehe unten 94 f.).

³⁸ AA I 17, 171 | SW VII, 407.

³⁹ AA I 17, 175 | SW VII, 412; eigene Hvg.

⁴⁰ AA I 17, 170 | SW VII, 406.

die Untersuchung *dort* beginnen lässt, also zunächst einmal die Ordnung des Denkens. Die für menschliche Freiheit unverzichtbare Annahme, dass die von Dualität und Gegensätzlichkeit geprägte Sphäre des Endlichen *in sich selbst etwas sei*, wird als Faktum hypothetisch vorausgesetzt und bis an den Punkt entwickelt, wo die Gegensätze „durch Liebe Eins werden“.⁴¹ Ob das Systemmodell letztlich erfolgreich ist, hängt natürlich entscheidend davon ab, inwieweit es gelingt, den pantheistischen Endpunkt des Systems mit dem „Anfangspunkt“ dialektisch zusammenzubinden, ohne dass die unerwünschten Effekte der pantheistischen Aufhebung aller Gegensätze, der emanationstheoretischen Dämonisierung des Endlichen oder des dualistischen Zerreißen der Einheit auftreten. So schwebt Schlegels These, dass der konsistent (als ‚Einheit zulassender‘) gedachte Dualismus am Ende doch noch in einen alles vernichtenden Pantheismus umschlägt, bis zuletzt wie ein Damoklesschwert über Schellings Untersuchung. Wir werden auf diesen heiklen Punkt im Schlusskapitel der Studie ausführlich zu sprechen kommen. Allein, und das ist für den Moment das Entscheidende, die Probleme im Übergang von absoluter Indifferenz zu differenter Bestimmtheit blockieren die Untersuchung nicht schon *im Ansatz*, weil die Realität ontologischer Differenz ihre unhintergehbare Voraussetzung bildet. So gewiss die Vernunftseinheit des Systems für Schelling zentral ist und bleibt, geht es 1809 nicht mehr darum, welcher defizitäre Status der endlichen Welt gemessen am Absoluten allenfalls zugestanden, sondern wie das Absolute als Einheitspunkt einer different bestimmten, in sich reich gegliederten *Wirklichkeit* verstanden werden kann. Das ‚System der Freiheit‘ ist geboren.

4.1.4. Verstand und Vernunft

Durch die dialektische Idee einer sukzessiven Ordnung ‚organisch verflochtener‘ Systembegriffe, mit dem Dualismus als epistemischem Ausgangspunkt, ist auch das metaphilosophische Dilemma zu einem gut Teil gelöst. Wenn die absolute Synthese des Pantheismus den *Endpunkt* einer dialektisch prozedierenden, von Gegensatz und Widerspruch geprägten Entwicklung bildet, steht nicht zu befürchten, dass das philosophische Subjekt vor der Zeit träge wird und seine Erkenntnisse für ewige Wahrheiten ausgibt. Weil aber der Prozess auf das Ziel ‚alles in allem‘ zu erkennen, gleichwohl zusteuert, ist er jederzeit vernunftgeleitet. Auch hier liegt die Lösung darin, dass die Untersuchung zwar dualistisch beginnt, aber an einem pantheistischen Gesamtrahmen orientiert bleibt, der in die dualistische Erkenntnisstufe als ‚Einheit in der Vielheit‘ immer schon eingeht. So müssen weder am theoretischen noch am moralischen Anspruch philosophischer Praxis irgendwelche Abstriche gemacht werden.

Schelling widmet dem metaphilosophischen Dilemma in der *Freiheitsschrift* erstaunlich viel Aufmerksamkeit. So betont er gleich zu Beginn, dass der „Wider-

⁴¹ AA I 17, 172 | SW VII, 408.

spruch von Nothwendigkeit und Freyheit“ die Philosophie und „jedes höhere Wollen des Geistes“ davor bewahrt, „in den Tod [zu] versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat“.⁴² Entsprechend sei „der Zusammenhang des Begriffs der Freyheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl *immer* Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe“ als der „unbewußte[n] und unsichtbare[n] Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigsten bis zum höchsten“.⁴³ In einer späteren Anmerkung stellt Schelling klar, dass „[d]er Verfasser [...] nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freyheit der Untersuchung [hat] nehmen wollen, in welcher er sich noch *immer* begriffen erklärte und wohl *immer* begriffen erklären wird“.⁴⁴ Dagegen wirft er dem Dualismus Schlegels vor, im Widerspruch zum eigenen moralischen Anspruch „in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt“ einzuführen, der erst recht dazu verleitet, „alles was andre auf andren Wegen wissen oder glauben“ zu verdammen.⁴⁵ Nach Schelling braucht das philosophisch-wissenschaftliche ‚Suchen und Forschen‘ die pantheistische Einheitsperspektive *genauso* wie den dualistischen Widerspruch, um nicht durch verhärtete Fronten den produktiven Gedankenaustausch im Zeichen gemeinsamen Erkenntnisfortschritts aus dem Blick zu verlieren. Hierauf zielt der programmatische Schlussappell an die geistige Welt seiner Zeit: „Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz liegende zu suchen.“⁴⁶

Die methodisch-systematische Konzeption der *Freiheitsschrift* wird von einer Epistemologie flankiert, die Schellings These der *Vernunftgeleitetheit* philosophischen Denkens fundiert und präzisiert. Sie beruht auf der Unterscheidung von Verstand und Vernunft, die im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Gegenstand intensiver, teils polemisch geführter Debatten war.⁴⁷ Schelling selbst hatte in seiner identitätsphilosophischen Phase die Vernunft zum einzig wahren, das Absolute unmittelbar anschauenden Erkenntnisvermögen erklärt und die „Erkenntnißart“ des Verstandes, bei der „nur Endliches an Endliches gereiht wird“, als „falsch, dem Princip nach, und eine ewige und unversiegbare Quelle des Irrthums“ diffamiert.⁴⁸ Seine Einschätzung wandelt sich, wie schon ein zeitgenössischer Beobachter bemerkt hat,⁴⁹ auf dem Weg zur *Freiheitsschrift* grundlegend. Die werkgeschichtliche Rekonstruktion der einzelnen Stationen, von der Neubewertung des Verstandes im

⁴² AA I 17, 112 f. | SW VII, 338.

⁴³ AA I 17, 112 | SW VII, 338; eigene Hvg.

⁴⁴ AA I 17, 173 f. Anm. | SW VII, 410 Anm.; eigene Hvg.

⁴⁵ AA I 17, 176 | SW VII, 412 f.; *Indierbuch*, 142. Vgl. AA I 17, 117 f. | SW VII, 344.

⁴⁶ AA I 17, 179 | SW VII, 416. Vgl. *Vorrede*, AA I 17, 28 | SW VII, 335.

⁴⁷ Vgl. dazu die einschlägigen Beiträge von Binkelman: Editorischer Bericht in AA I 17, 46–52 und (2021), 36; 38–40.

⁴⁸ *FD*, AA I 12,1, 86 | SW IV, 342 f.

⁴⁹ Vgl. den Editorischen Bericht in AA I 17, 92.

*Anti-Fichte*⁵⁰ bis hin zur *Niethammer-Rezension*, wo beinahe die Vernunft in Veruruf gerät,⁵¹ kann hier der Spezialforschung überlassen bleiben. In der *Freiheitsschrift* finden sich jene Entwicklungen gebündelt und zur Synthese gebracht. Schelling entschärft die einseitigen Tendenzen und Probleme beider Vermögen durch einen epistemologischen Kunstgriff in perfekter Entsprechung zur neuen methodisch-systematischen Konzeption. Das Problem des Verstandes war, dass er immer nur Endliches an Endliches, Differenzierung an Differenzierung reiht, ohne jemals zur Erkenntnis des einheitlichen Ganzen zu gelangen. Das Problem der Vernunft war, dass sie als passives (,vernehmendes‘) Vermögen den Menschen zur Untätigkeit verdammt und in trügerischer Sicherheit wiegt, anstatt ihn zur Wahrheitssuche zu bewegen. Die Schwierigkeiten auf beiden Seiten verschwinden, wenn Verstand und Vernunft, anstatt sie gegeneinander auszuspielen, epistemologisch aufeinander bezogen und sozusagen gleichfalls ,organisch verflochten‘ werden. Schelling bestimmt ihr Verhältnis in der *Freiheitsschrift* wie folgt:

[...] alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniß seyn muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, daß sie allein es seyn werden, die jenes, öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflozene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene, System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. (AA I 17, 177 | SW VII, 413 f.)

Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber gerade dieß ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortritt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, Eins und doch jedes frey in seiner Art sind. Sie ist [...] das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Prinzip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist. (AA I 17, 178 | SW VII, 414 f.)

Die reflexiv (unter)scheidende Aktivität des Verstandes ist so lange kein Anarbeiten gegen das Prinzip systematischer Einheit, als sie sich nach dem „Urbild, [...] richtet“,⁵² das die Vernunft ihm darbietet. Dieses Urbild, von Schelling mit einem biblisch-theosophischen Topos als „die ursprüngliche Weisheit“ bezeichnet,⁵³ ist nichts anderes als die „Idee“ eines Vernunftsystems, in dem „alle Dinge beisammen

⁵⁰ AA I 16,1, 90–92 | SW VII, 41–43.

⁵¹ Vgl. AA I 18, 35 f.; 43 | SW VII, 516; 525.

⁵² AA I 17, 178 | SW VII, 415.

⁵³ Vgl. AA I 17, 282.

und doch gesondert, Eins und doch jedes frey in seiner Art sind“, also ein Pantheismus des ‚alles in allem‘, der reale Vielheit in der idealen Einheit, individuelle Freiheit in der systematischen Notwendigkeit zulässt. Dieses System ist erst dann erreicht, wenn alle Dinge epistemisch *wirklich* „beisammen und doch gesondert“ (vom Verstand ‚zum Aktus erhoben‘) sind, was nicht durch Vernunft, sondern nur durch den nach ihr „bilden[den]“, d. h. „sondernde[n], aber eben darum organisch ordnende[n] und gestaltende[n], Verstand“⁵⁴ geleistet werden kann. Die erkenntnistheoretische Pointe der zitierten Passagen besteht somit darin, dass die absolute Vernunftseinheit dem epistemischen Subjekt als Idee oder Ideal ‚vorschwebt‘, ohne dass es sie schon jetzt, bevor die ordnende Arbeit des Verstandes getan ist, in einer ‚wissenschaftlichen Weltansicht‘ realisieren könnte.⁵⁵

Das entspricht exakt der organischen Verflechtung von Dualismus und Pantheismus auf systematischer Ebene. Wenn man so will, korrespondiert der Verstand mit dem dualistischen, die Vernunft mit dem pantheistischen Standpunkt und Systembegriff. Wie der Dualismus nur dadurch möglich ist, dass die pantheistische Einheit im dualistischen Gegensatz immer schon mitgedacht wird, ist der Verstand nur deshalb nicht irreleitend, weil er reflektierend und differenzierend die höhere, *inhaltlich bestimmte* Einheit heraushebt, die der „Wahrheit“ zu einem weit größeren „Triumph“ verhilft, als wenn es bei der abstrakten Idee eines Vernunftsystems bliebe, ohne ihre *Realität* an der vielgestaltigen Wirklichkeit aufzuzeigen. Auf dieser Grundlage lässt sich das metaphilosophische Dilemma epistemologisch fundiert zurückweisen: Dadurch, dass dem Verstand die pantheistische Vernunftseinheit als zu erstrebendes Ideal vorschwebt, ohne dass er sie unter dualistischen Bedingungen (das heißt aber: solange es an der Realität etwas zu unterscheiden gibt) je erreicht, ist seine Tätigkeit nicht in der Gefahr zu erlahmen, zugleich aber jederzeit vernunftgeleitet, *moralisch-rationale Praxis*.⁵⁶

⁵⁴ AA I 17, 178 | SW VII, 415.

⁵⁵ Vgl. ähnlich Buchheim (2017), 37–39. Weil das epistemische Subjekt die Vernunftseinheit in der Idee schon ‚haben‘ muss, kann Schelling die von Schlegel kritisierte „fast allgemeine Meynung, als habe der Mensch erst allmählig von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet“, mit Recht zurückweisen (AA I 17, 178 | SW VII, 415; vgl. *Indierbuch*, 62, 89, 104).

⁵⁶ Den ethischen Aspekt bezieht Schelling in seine Überlegungen zu Verstand und Vernunft ausdrücklich ein. Siehe AA I 17, 177 | SW VII, 413f.: „Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey“; dazu braucht es vielmehr auch „kräftige[n] Verstand“.

4.2. Der kausal-metaphysische Rahmen

4.2.1. Drei Systeme der Willensbestimmung

Die bisherigen Überlegungen zur ‚pluralistischen‘ Systemarchitektur einer Philosophie menschlicher Freiheit und der ihr angemessenen Erkenntnismethode sind von dem, was heute unter dem Stichwort der Willensfreiheit diskutiert wird, noch recht weit entfernt. Unter welchen methodisch-systematischen Rahmenbedingungen Freiheit als eine Eigenschaft endlicher Wesen verstanden werden kann, wird in der modernen Debatte kaum je thematisiert, vielmehr der Standpunkt eines qualifizierten Dualismus, den Schelling sich im Bannkreis der absoluten Vernunft erst mühsam erarbeiten musste, stillschweigend vorausgesetzt. Näher kommen wir dem heutigen Freiheitsverständnis, wenn nun im zweiten Schritt der kausal-metaphysische Rahmen unter die Lupe genommen wird. Damit ist das *kausale Grundprinzip* gemeint, nach dem in einer systematisch verfassten Wirklichkeit geschieht, was in ihr geschieht, im Hinblick darauf, wie und wodurch diese Wirklichkeit selbst zustande kommt. Kommt sie z. B., wie im spinozistischen Pantheismus, durch eine weder über Bewusstsein noch über einen Willen *verfügende* Ursache zustande, aus der alles besonders Bestimmte ‚blind‘ folgt, geschieht alles mit einer Notwendigkeit, wie sie das logisch-mathematische Grund-Folge-Verhältnis kennzeichnet. Die Frage nach dem Kausalprinzip des Geschehens hängt mit der seines modalen Status also unmittelbar zusammen. Hier liegt ein erster Berührungspunkt der Debatte um 1800 mit der gegenwärtigen: Am *modalen Status* entscheidet es sich, ob menschliche Freiheit auch nur möglich ist. Wenn alles mit absoluter Notwendigkeit erfolgt (wie nach bestimmten Lesarten der Determinismusthese), ist Freiheit nach einer damals wie heute weitverbreiteten Intuition *prinzipiell undenkbar*.⁵⁷

Offensichtlich gibt ein System der absoluten Notwendigkeit keinen geeigneten kausal-metaphysischen Rahmen ab, an dem die Explikation menschlicher Freiheit philosophisch aussichtsreich angeknüpft werden könnte. Welche Alternativen gibt es? Für die Debatte um 1800 hat Jacobi in seinen *Spinozabriefen* die verfügbaren Optionen kanonisch fixiert:

Du weißt, daß es drey Systeme giebt über das, was den Willen bestimmt: das, welches man das System der Indifferenz oder des Gleichgewichts nennt [...]; das von der Wahl des Besten oder der moralischen Nothwendigkeit: und das der physischen Nothwendigkeit oder des Fatalismus. Für welches von diesen dreyen erklärst du dich? (JWA 1,1, 75)⁵⁸

Die drei möglichen Kausalprinzipien eines Systems der Willensbestimmung sind demnach: Indifferenz, moralische Notwendigkeit und physische Notwendigkeit. Ersteres besagt, dass (mindestens) für freie Entscheidungen der Determinismus

⁵⁷ Man denke nur an die Diskussion um die ‚modale Version‘ des Konsequenzarguments.

⁵⁸ Vgl. Leibniz, *Theodizee*, III, § 349.

nicht gilt, sondern sie aus einem ‚Gleichgewicht der Willkür‘ heraus erfolgen, wo sich für die Wahl der einen *oder* anderen Option kein bestimmender Grund angeben lässt.⁵⁹ Der Begriff der moralischen Notwendigkeit stammt von Leibniz und bezeichnet dort die Modalität der (dem Anspruch nach) freien Entscheidung Gottes für die beste aller möglichen Welten aufgrund seiner Güte. ‚Physische Notwendigkeit‘ deckt sowohl den physikalistischen oder ‚empiristischen‘ (Prä-)Determinismus ab wie auch die meta-physische, quasimathematische Notwendigkeit des Spinozismus, welche die absolute Notwendigkeit empirischen Geschehens einschließt. Einzig im System der moralischen Notwendigkeit sind empirische Vorgänge kontingent, d. h. vollständig bestimmt, aber nicht notwendig. Jacobis ‚Systeme‘ oder metaphysischen Kausalprinzipien entsprechen somit den Modalitäten der Zufälligkeit (Indifferenz), Kontingenz (moralische Notwendigkeit) und Notwendigkeit im engeren Sinne (physische Notwendigkeit). Zwischen diesen Alternativen spielt Schellings Suche nach dem kausal-metaphysischen Rahmen für menschliche Freiheit sich ab.

Nehmen wir noch eine zweite Jacobi-Stelle hinzu, die das Thema des freiheitstauglichen Kausalprinzips variiert und ihm erst eigentlich seine aporetische Schärfe verleiht:

Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schließt die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschiede, daß bey ihr das Resultat des Mechanismus, *als Begriff* vorhergeht, und die mechanische Verknüpfung *durch* den Begriff, und nicht, wie in dem andern Falle, der Begriff IM Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen, oder der vernünftigen Freyheit genannt. Jenes, das System der bloß wirkenden Ursachen, oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwey Urwesen annehmen will. (*Spinozabriefe*, JWA 1,1, 230)

Während das erste Schema holzschnittartig die drei basalen Modalitäten reproduziert, ist das zweite differenzierter und steuert auf ein konkretes *Kriterium* „vernünftige[r] Freyheit“ zu (das Jacobi in Vorschlag bringt, aber für unerfüllbar in einem Systemkontext hält). Demnach sind das zuvor als das der moralischen Notwendigkeit bezeichnete „System der Endursachen“ und das der physischen oder „Naturnothwendigkeit“ nicht etwa ‚grundverschieden‘, sondern unterscheiden sich hinsichtlich der Hierarchie zwischen dem, was Jacobi als „*Begriff*“ und dem, was er als „Mechanismus“ bezeichnet. Unter letzterem versteht er „jede Verkettung von bloß wirkenden Ursachen, welche *eo ipso* eine *nothwendige* Verkettung [...] ist“,⁶⁰ d. h. einen Kausalnexus, bei dem die Wirkung *durch* die Ursache gesetzt wird, ohne

⁵⁹ Man könnte daher von einem uneigentlichen Kausalprinzip sprechen: Das Indifferenzsystem unterscheidet Ursache (‚Willkür‘) und Wirkung (Entscheidung/Handlung), aber ohne vermittelnde bestimmende Gründe.

⁶⁰ JWA 1,1, 229.

dass irgendeine Form von begrifflich-intentionaler Bestimmung statthat. Ein solcher Nexus ist laut Jacobi *eo ipso*, von sich aus, durch und durch notwendig. Mit dem Ausdruck „Begriff“ ist all das verknüpft, was im weitesten Sinne mit Intentionalität zu tun hat: „Verstand“, „Wille“, „Vorstellung“, „Begierde“, „Kunst, Weisheit, Güte u. s. w.“.⁶¹ Geht nun, im System der Endursachen, der Begriff vor dem Mechanismus vorher, wird der Notwendigkeitszusammenhang, wie man sagen könnte, in eine *hypothetische Klammer* gesetzt. Nur *wenn* der vorhergehende ‚Begriff‘ (und damit Verstand, Wille, Güte usw.) *diesen bestimmten* Mechanismus zum Inhalt hat, erhält er Aktualität. Damit ist der Mechanismus *eo ipso* zwar immer noch ein notwendiger Zusammenhang, insgesamt aber ein kontingenter, weil er *auch nicht sein könnte*, nämlich wenn der ‚Begriff‘ nicht ihn, sondern einen anderen Mechanismus begünstigt hätte.⁶² Die Modalitäten sind hier gewissermaßen *hypothetisch verklammert*.

Ganz anders sieht es beim System der *bloß* wirkenden Ursachen aus. Geht die zwar gesetzmäßige, aber intentional blinde Mechanik vor dem Begriff vorher, wird die modale Verklammerung aufgelöst und der hypothetisch notwendige Zusammenhang zu einem nur noch notwendigen eingeebnet. Dadurch kommt es zu einem merkwürdigen illusionistischen Effekt: Die notwendige Mechanik unseres Handelns wird von begrifflich-intentionalen Vorstellungen (deren Existenz *als Vorstellungen* außer Frage steht) *begleitet*, die uns vorgaukeln, durch eben diese Vorstellungen die Mechanik unseres Handelns zu bestimmen, obwohl es sich in Wahrheit genau andersherum verhält. Hierin erblickt Jacobi das unbehagliche *Kernproblem des deterministischen Freiheitsbegriffs*: Unsere Vorstellungen geben vor, die bestimmenden Gründe unserer Handlungen zu sein, während hinter ihnen bereits ein Sein steht, das sich dem Zusammenhang blind-mechanisch wirkender Naturursachen verdankt. Folglich sitzt dem Handlungssubjekt, so sehr es sich auch um wohlüberlegte, an ‚begrifflichen‘ Erwägungen Maß nehmende Entscheidungen bemüht, immer schon die Naturnotwendigkeit gleichsam im Nacken. Die „Seele“, die sich einbildet, Autorin ihrer empirischen Biographie zu sein, hat „bey allem dem [...] nur das Zusehen“.⁶³

Wie positioniert sich Schelling angesichts dieser Jacobi’schen Optionen und Problemlagen? Man kann sagen, dass er weitgehend seinem neuen Vorbild Leibniz folgt, aber doch nicht ohne eine an Spinoza und seinen Epigonen (einschließlich Jacobi) geschulte Kritik des ‚Systems der moralischen Notwendigkeit‘, das seine metaphysische Pointe bei Leibniz in der Wahl der besten aller möglichen Welten hatte.⁶⁴

⁶¹ JWA 1,1, 228 f.

⁶² In diesem Sinne spricht schon Leibniz von „*hypothetische[r] Notwendigkeit*“ im Unterschied zur „*absolute[n] Notwendigkeit*“ von etwas, dessen „Gegenteil unmöglich ist oder einen Widerspruch involviert“ (*Theodizee*, I, § 37). Vgl. auch *Theodizee*, „Einleitende Abhandlung“, § 2.

⁶³ JWA 1,1, 80; vgl. 20 f.

⁶⁴ Somit vertritt er ein „Mittelsystem zwischen Theismus und Spinozismus“, dessen Möglichkeit Jacobi scharf bestritten hatte (JWA 1,1, 222; vgl. 228).

Nah an Leibniz hält sich Schellings Zurückweisung des Indifferenzsystems,⁶⁵ das sich ganz grundsätzlich dadurch disqualifiziert, dass hinter ihm der reine Zufall steht. Wenn ein Geschehen weder aus bekannten noch unbekanntem Gründen nach einer bestimmten Richtung ausschlägt, ist es in dieser Hinsicht ein zufälliges. „Zufall aber ist unmöglich; widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen“,⁶⁶ oder anders ausgedrückt: Zufall ist radikal asystematisch, Schellings Ansatz der Freiheitsbegründung dezidiert systematisch. Doch selbst wenn man lokale Zufallsereignisse für möglich und mit dem Systemgedanken vereinbar hält, würde es sich nicht empfehlen, Freiheit nach dem Vorbild Epikurs gerade in solchen Ereignissen zu verorten.⁶⁷ Nach Schellings Analyse liegt dem ein Missverständnis des für Freiheit charakteristischen Elements der ‚Unentschiedenheit‘ zugrunde: Freie Entscheidungen bestehen stets in der Überführung einer Un-Entschiedenheit (wenn man so will: eines Gleichgewichts) in Entschiedenheit. Wer einen Indifferenzbegriff vertritt, meint, dass diese Überführungsleistung das Freiheitsprädikat genau dann verdient, wenn sie „ohne bestimmende Gründe“,⁶⁸ also zufällig erfolgt. Auf diese Weise geht allerdings (mindestens) ein für Freiheit im vollen Sinne ebenso charakteristisches und unverzichtbares Element verloren:

Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder -A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meynung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkühr zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte, (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkühr nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. (AA I 17, 150 | SW VII, 382)

Genauso wichtig wie die ursprüngliche Unentschiedenheit ist offenbar das Element der Rationalität, das echte Freiheit von bloßer ‚Narrenfreiheit‘ unterscheidet.⁶⁹ Rationale Entscheidungen sind solche, die *aus Vernunftgründen* und damit gerade nicht ‚aus Zufall‘ erfolgen. Man könnte dem rationalen Element noch die individuelle Zurechenbarkeit hinzufügen, die im „System des Gleichgewichts der Willkühr“⁷⁰ auch auf der Strecke bleibt: Erfolgt meine Entscheidung rein zufällig, kann ich sie schwerlich als *meine* ansehen, weil sie in keiner Weise in der Individualität

⁶⁵ Vgl. *Theodizee*, § 45 ff.; § 302 ff.

⁶⁶ AA I 17, 150 | SW VII, 383.

⁶⁷ Vgl. AA I 17, 150 f. | SW VII, 383. Die Debatte um objektive Zufallsereignisse in der Quantenmechanik ist für das Freiheitsthema irrelevant, wenn auch nicht für die Frage, ob Zufall der Vernunft widerstreitet.

⁶⁸ AA I 17, 150 | SW VII, 382.

⁶⁹ Vgl. Leibniz, *Neue Abhandlungen*, II, 21, § 50: „Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Blödsinnigen allein frei; aber ich glaube nicht, daß jemand aus Liebe zu einer solchen Freiheit ein Narr werden möchte, den ausgenommen, welcher es schon ist.“

⁷⁰ AA I 17, 151 | SW VII, 383.

meines Charakters gründet.⁷¹ So oder so gibt der Zufall weder global (systematisch) noch lokal (handlungstheoretisch) ein geeignetes Prinzip für die Begründung von Freiheit ab: „wenn Freyheit nicht anders, als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen, zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten.“⁷²

Mit gleicher Entschiedenheit weist Schelling die Notwendigkeit als alleiniges Kausalprinzip zurück, „die *wir* im Handeln nicht ertragen würden“,⁷³ und lobt den Rationalisten Leibniz für die Einführung der moralischen Notwendigkeit und der daraus resultierenden Kontingenz des Empirischen, insbesondere der Naturgesetze:

Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist [...] In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze, als sittlich- nicht aber geometrisch-nothwendiger, und eben so wenig willkührlicher, [d. i. kontingenter] Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. ‚Ich habe gefunden, sagt Leibnitz, daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freyen Wesens gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkührlich, sondern stehen in der Mitte, als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen.‘ (AA I 17, 161 f. | SW VII, 395 f.; vgl. *Theodizee*, III, § 345; 349)

Leider lässt Schelling bei der Widerlegung des „System[s] absoluter Nothwendigkeit“ nicht auch die gleiche Sorgfalt walten, sondern appelliert an die damals weitverbreitete Intuition, dass es mit der Natur mehr auf sich haben muss, als die rationalistische Philosophie und Naturwissenschaft behauptet, (was heute berechtigten Argwohn erregt) und beruft sich ansonsten auf Leibniz’ These der Unableitbarkeit der Naturgesetze. So bleibt etwas unklar, warum das System sich freiheitstheoretisch derart desaströs ausnimmt. Sicher aber ist die Aussage, dass wir „eine abstrakte Nothwendigkeit [...] im Handeln nicht ertragen würden“, auf Schellings einleitende Bemerkungen zu Spinoza zu beziehen, der als klassischer Vertreter dieses Systemtyps gilt. Dort war von der „Leblosigkeit seines Systems“, dem „unerbittlich Herbe[n] der Bestimmungen“ die Rede – Eigenschaften, die Schelling darauf zurückführt, dass Spinoza alles, auch den Willen, als eine *Sache* behandelt:

⁷¹ Ursprüngliche Unentschiedenheit in Verbindung mit Rationalität und individueller Zurechenbarkeit entspricht den von Robert Kane vorgeschlagenen Kriterien der *Explanation Condition* und *Ultimacy Condition* (vgl. Kane [1989], 225 f.). Die Entscheidungssituation mit den zur Auswahl stehenden Optionen könnte ich übrigens sehr wohl als in meiner Individualität gründend betrachten, nicht aber die Entscheidung selbst.

⁷² AA I 17, 150 f. | SW VII, 383.

⁷³ AA I 17, 161 | SW VII, 396.

Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind – in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. [...] Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andre Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andre bestimmt ist u. s. f. in's Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. (AA I 17, 122 | SW VII, 349)

Wird der Wille auf etwas Dingliches reduziert, gerät die Erfahrung der Freiheit zur metaphysischen Farce. Das Handlungs*subjekt* wird zum reinen Handlungs*objekt*. Zwar wollen wir gerne glauben, dass unsere subjektiv-geistigen Vorstellungen kausalen Einfluss auf den Lauf der Dinge gewinnen. Doch sind sie nur die illusionistische Begleiterscheinung eines leblosen, ‚unerbittlich herben‘ Mechanismus, der nach abstrakter Notwendigkeit Ur-Sache auf Ur-Sache folgen lässt und in dem unser Wille nur ein ‚Glied in der Kette‘ ist. Vermutlich ist es dieser Gedanke, den Schelling an der zitierten Stelle als unerträglich bezeichnet. Damit käme seine Spinoza-Kritik auf etwas ähnliches hinaus wie Jacobis Diagnose, dass die ‚Seele‘ im System der Naturnotwendigkeit ‚nur das Zusehen hat‘. Für das handelnde Subjekt, das seine Entscheidungen als Resultat eines höchst dynamischen inneren Prozesses erfährt, wäre es nicht zu ertragen, wenn ihm bei seinen lebhaften Bemühungen um die beste Entscheidung ein toter Mechanismus im Nacken säße, den nicht sie oder er, sondern der sie oder ihn mit eiserner Notwendigkeit bestimmt.

Mithin bleibt nur das System der moralischen Notwendigkeit, wo der *eo ipso* notwendige Zusammenhang der Naturursachen in eine (wie wir sagten) hypothetische Klammer gesetzt und dadurch insgesamt zu einem kontingenten wird. Anhand der beiden zuletzt zitierten Passagen wird deutlich, womit ein solches System steht und fällt. Da der Naturmechanismus *im Ganzen* zu einem kontingenten werden soll, weil lokale Kontingenz von vorhergehenden blind-mechanischen Ursachen immer schon eingegeben wäre, hängt es am Prinzip des Systems selbst, ob von den Konzepten der hypothetischen Notwendigkeit und Kontingenz sinnvoll Gebrauch gemacht werden kann. Das Thema ist brisant, denn Schelling wird diesen Anspruch – wie schon Leibniz – theoretisch einlösen, indem er den theistischen Begriff „eines höchsten, intelligenten und freyen Wesens“ in seine Philosophie zurückholt.

4.2.2. Die Freiheit des Systemprinzips

Die theistische Vorstellung Gottes als personales Wesen war für Schelling lange Zeit der Inbegriff einer unphilosophischen Denkweise gewesen.⁷⁴ Manchem muss-

⁷⁴ Vgl. schon seine Jugendbriefe an Hegel: „Ich bin fest überzeugt, daß der alte Aberglaube

te es daher so scheinen, als sei die *Freiheitsschrift* ein Rückfall in vorkritische Metaphysik und Verrat am idealistischen Erbe, wenn nicht noch Schlimmeres.⁷⁵ Das ist insofern verständlich, als Schelling gerade dort, wo er von Gott und Göttlichem schreibt, einen Stil pflegt, der von theosophischen und romantischen Autoren inspiriert ist und begriffliche Strukturen eher verdunkelt als offenlegt.⁷⁶ Für die Frage, ob Schelling 1809 einem irrationalistischen Mystizismus anheimfällt, zählt jedoch einzig, ob sich in der *Freiheitsschrift* begriffliche Strukturen nachweisen lassen, die ihre grundlegenden Annahmen (einschließlich Gottes) als Ergebnis streng rationaler, freiheitstheoretischer Überlegungen ausweisen.

Der *philosophische* Theismus musste für Schelling 1809 schon darum theoretische Attraktivität besitzen, weil er ihm als „Vermittlungssystem des Endlichen und Unendlichen“⁷⁷ galt, also genau das zu leisten versprach, was er mit dem Identitätssystem schuldig geblieben war. In der *Propädeutik* von 1804 beschreibt er die systematische Intention des theistischen „Dogmatismus“, exemplifiziert durch Leibniz’ *Theodizee*, wie folgt:

Da es zur Ruhe der Seele wie zur Befriedigung des Geistes gehört, das Unendliche zu erkennen, so strebt auch *die* Seele, welche übrigens nicht die Endlichkeit opfern will, nach jener Erkenntniß; sie strebt also zwischen dieser und jenem irgend eine Vermittlung hervorzubringen, welches denn nicht anders als mit Begriffen der Erfahrung und der endlichen Welt geschehen kann. Auf diese Weise bildet sich im gemeinen Verstand ein System über das Universum und sein Verhältniß zum Unendlichen aus, worin beide eine ganz gleiche Realität behaupten. Damit die Sinnenwelt nicht zu Grunde gehe, bedarf es eines Gottes, der sie trägt, und der mit ihrer Erhaltung fortwährend beschäftigt ist, wie er sie hervorgebracht hat. Zu dem Ende muß Gott der Welt entgegengesetzt, und insofern selbst durch sie begrenzt seyn. Sicher hat dieser Gott, der zu der Welt in einem empirischen Verhältniß steht, *darum* das höchste Interesse für den gemeinen Verstand, weil mit ihm zugleich die empirische Realität der Welt besteht, und dieses Nichts der Welt dadurch, daß es an Gott als die höchste Realität geknüpft ist, selbst in *seiner* Realität bestätigt wird. Wir können dieses Vermittlungssystem des Endlichen und Unendlichen mit Einem Wort als Dogmatismus bezeichnen. (AA II 7,1, 85 | SW VI, 114)

[...] in den Köpfen der meisten schon wieder mit dem Kantischen Buchstaben combinirt ist. – Es ist eine Lust, anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen – eh’ man sich’s versieht, springt der Deus ex machina hervor – das persön(lich)e, individuelle Wesen das da oben im Himmel sitzt! –“ (Schelling an G. W. F. Hegel am 6.1.1795, AA III 1, 16) „Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nichts mehr. [...] (Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewußtseyns. Bewußtseyn aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber d. h. für das absolute Ich, giebt es *gar kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu seyn – mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit [...]“ (Schelling an G. W. F. Hegel am 4.2.1795, AA III 1, 22 f.) Schelling zitiert Jacobis Lessing (*Spinozabriefe*, JWA 1,1, 16).

⁷⁵ Siehe etwa die scharfe Kritik bei Jaeschke (1996), 213–221, bes. 213–215, nach der Schelling geradezu den Logos durch den Mythos ersetzen will.

⁷⁶ Vgl. oben 71 f.

⁷⁷ *Propädeutik*, AA II 7,1, 85 | SW VI, 114.

Was Schelling hier noch polemisch aus der (laut Schlegel selbstgefälligen und illiberalen) Perspektive absoluter Vernunft gegen die Denkweise des „gemeinen Verstand[es]“ vorbringt, musste im Zuge der qualifizierten Integration des Dualismus und ihm entsprechenden Erkenntnisvermögens plötzlich wieder interessant für ihn werden, wird durch die ‚Anknüpfung‘ der endlichen Welt „an Gott als d[er] höchste[n] Realität“ doch die Welt in *ihrer* „Realität bestätigt“.⁷⁸

Das Erfordernis der Vermittlung von Realität an die endliche Welt bietet indes keine hinreichende Rechtfertigung für die Introdution des theistischen Gottesbegriffs ins philosophische System. Könnte diese Aufgabe, mag man einwenden, nicht genauso gut, vielleicht sogar besser durch ein entsprechend konturiertes Naturkonzept erfüllt werden? Machen wir uns noch einmal bewusst, welche Funktionen das Unendlichkeit und Endlichkeit vermittelnde Prinzip in einem System der Freiheit erfüllen muss. Das Entscheidende war nicht die Vermittlung ontologischer Selbstständigkeit als solche, sondern ihre Modalität. Damit im System Freiheit nicht immer schon von einer absoluten Notwendigkeit ‚überrollt‘ wird, muss das Endliche, die Natur im engeren Sinne, durch das Systemprinzip in eine hypothetische Klammer gesetzt werden, die den notwendigen Zusammenhang zu einem kontingenten macht. Wiederum ist zu fragen, auf welchen Wegen diese Anforderung erfüllt werden könnte. Ist das Systemprinzip eine Sache, die mit endlichen Sachen in rein mechanischer, d. h. bloß wirkursächlicher Verbindung steht (wie bei Schellings Spinoza), wäre ein durch und durch notwendiger Kausalzusammenhang unvermeidlich. Ist es ein logisches Abstraktum (‚Identität von Subjektivität und Objektivität‘), das mit endlichen Konkreta in rein begrifflichem Zusammenhang steht, müsste die Natur nach Art eines mathematischen Ableitungszusammenhangs begriffen werden. Den absoluten Zufall zum Systemprinzip zu erheben, liefe darauf hinaus, den Systemgedanken selbst preiszugeben. Wenn nun auf keinem dieser Wege eine kontingenzstiftende Konstitution des Endlichen zustande gebracht wird, scheint die Folgerung unausweichlich, dass das Systemprinzip mit gewissen geistigen Vermögen ausgestattet sein muss. Anders gesagt: *Um Freiheit im System zu ermöglichen, muss das Endlichkeit und Un-Endlichkeit vermittelnde Systemprinzip selbst frei sein.*

Dabei kommt es nicht sonderlich darauf an, ob man ein solches Prinzip ‚Gott‘ nennt. Nicht umsonst war es in der Rezeptionsgeschichte der *Freiheitsschrift* äußerst umstritten, ob das, was Schelling 1809 darunter versteht, diese Bezeichnung wirklich verdient. Wichtig ist, dass es sich um ein im intentionalen Sinne freies Wesen handelt.

⁷⁸ Nicht zuletzt daraus dürfte sich erklären, warum Schelling im Frühjahr 1809 mit großem Eifer die als „eigentliche Urkunde des späteren Dogmatismus in der Philosophie“ (AA II 7,1, 85|SW VI, 114) geschmähte *Theodizee* liest und in der *Freiheitsschrift* umfassend berücksichtigt (vgl. oben 51). Damit ist nicht gesagt, dass er Leibniz’ Gottesbegriff unkritisch übernimmt. So bleibt der Vorwurf der Verendlichung unendlicher Verhältnisse in Kraft, wenn auch nicht in solch grundsätzlicher Form. Siehe dazu das folgende Kapitel.

4.2.3. Maximal- und Minimalbegriff der göttlichen Freiheit

Wie sehr Schelling dem philosophischen Rationalismus in allen wesentlichen Stücken treu bleibt, zeigt sich besonders daran, dass er den theistischen Gottesbegriff von Leibniz einer schonungslosen Analyse im Geiste der spinozistischen Anthropomorphismuskritik unterzieht. Ziel ist es, den Gottesbegriff so weit, aber auch *nur* so weit aufzunehmen, wie es für eine umfassende Theorie menschlicher Freiheit erforderlich und rational vertretbar ist. Das mag angesichts wortreicher Umschreibungen der ‚Natur in Gott‘ als einer „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“,⁷⁹ und dergleichen mehr, wenig plausibel klingen, trifft den wahren Sachverhalt jenseits seiner literarischen Ausgestaltung aber genau.

Stein des Anstoßes am hochgradig rationalistischen, ‚vom Geist der Abstraktion beherrschten‘ Leibniz’schen Modell ist die „Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten“.⁸⁰ Diese sei eine „grundlose und unhaltbare“, weil sie göttliche Freiheit zu weit fasst und die philosophischen Anforderungen an ein Systemprinzip in mehrererlei Hinsicht unterbietet. Schelling bringt gegen die „Wahl in Gott“ zwei kurze, aber schlagende Argumente vor:

[...] die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten [bleibt] eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. [...] Denn eine perfekte Freyheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können: [...] So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von *dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit* hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht [...] Wenn zur Freyheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder *ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen*, unendliches möglich war und noch ist; allein dieß heißt die göttliche Freyheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserm Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. (AA I 17, 162 f. | SW VII, 397 f.; eigene Hvg.)

In seiner Argumentation greift Schelling einen Einwand auf, mit dem schon Leibniz selbst sich abgekämpft hatte und der gewissermaßen den Versuch darstellt, ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.⁸¹ Die Aussage, dass Gott alle logisch möglichen Welten hätte erschaffen können, ist bei Leibniz nur auf der Grundlage einer gewissen Abstraktion möglich: der Betrachtung der göttlichen Allmacht und Weisheit *unter Absehung* von der göttlichen Güte. In dem Moment, wo letztere in die

⁷⁹ AA I 17, 130 | SW VII, 359.

⁸⁰ AA I 17, 162 | SW VII, 397.

⁸¹ Die gesamte zweite Hälfte des zweiten Teils der *Theodizee* ab § 168 kreist darum. – Die folgenden zwei Absätze sind aus einer früheren Publikation des Verfassers übernommen (Frisch [2021], 451 f.).

Betrachtung einbezogen wird, reduziert sich die Zahl der möglichen Welten unmittelbar auf eine einzige: die beste. In diesem Sinne kann man sagen, dass Gott gar nicht *wirklich* eine andere Welt hätte erschaffen können, da er natürlich immer schon vollkommen gut ist. Das unauflösbare Gebundensein Gottes an seine Güte bezeichnet Leibniz als ‚sittliche Notwendigkeit‘ im Unterschied zur ‚metaphysischen Notwendigkeit‘ durch die Gesetze der Logik – eine Terminologie, die Schelling übernimmt und kritisch wendet:

[...] so bald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unläugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. (AA I 17, 162 | SW VII, 397)⁸²

Die Abstraktion von der göttlichen Güte verkennt Gottes Wesen gleich doppelt, freiheitstheoretisch wie auch epistemologisch, und ist daher unzulässig. *Freiheitstheoretisch*, weil es zu einem falschen Bild der göttlichen Freiheit führt, wenn sie lediglich gegen einen Hintergrund rein formeller Möglichkeiten profiliert wird. Das wäre etwa so, wie wenn ich mich in meiner Entscheidung, nach München zu ziehen, schon dadurch frei wähnte, dass ich logisch betrachtet auch an den Nordpol ziehen könnte, obwohl ein Umzug an den Nordpol von Anfang an ‚realistisch‘ gar keine Option für mich war. *Epistemologisch*, weil ein Wesen, das nach theistischer Vorstellung auf vollkommene und somit *vollständige* Weise erkennt, gar nicht ‚von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten‘ absehen kann. In dieser Hinsicht entpuppt sich das Leibniz’sche Modell als Anthropomorphismus, mit dem Gott ein endlicher Verstand angedichtet wird.⁸³

Demgegenüber bevorzugt Schelling ein strengeres, stärker an Spinoza orientiertes Modell, das – anders als Leibniz’ „Wahl in Gott“ – Anthropomorphismen weitmöglichst vermeidet, aber doch natürlich – anders als Spinoza – dem Systemprinzip personale Freiheit im erklärten, kontingenzstiftenden Sinne zugesteht.⁸⁴ Die

⁸² Vgl. AA I 17, 163 | SW VII, 397: „Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit.“

⁸³ In der modernen Leibniz-Forschung hat Robert M. Adams dafür argumentiert, dass die Kontingenz des Satzes ‚Gott wählt das Beste‘ nicht als systematische These des Leibniz betrachtet werden kann, und zwar vor dem Hintergrund seiner Kontingenztheorie (Adams [1994], 9–52, bes. 39–42). Dagegen hat Paul Rateau entsprechende Aussagen, namentlich in der *Theodizee, per analogiam* durch die Unterscheidung von *remote potency* und *proximate potency* erläutert (Rateau [2014], 105–109). Das scheint ihren Sinn besser zu treffen, schützt Leibniz aber gerade nicht vor Schellings Einwürfen.

⁸⁴ Schellings Strategie hinsichtlich der durch Spinoza und Leibniz repräsentierten Theoriealternative besteht darin, den Pantheismus durch die Zuschreibung personaler Eigenschaften an das Systemprinzip und den Theismus durch die spinozistische Anthropomorphismuskritik zu korrigieren, folglich beide ‚Begriffe‘ miteinander zu konfrontieren und aneinander zu schärfen, anstatt sie synkretistisch zu verschmelzen. Die Vorstellung, dass Schelling sein spi-

unmittelbare Konsequenz aus den leibnizkritischen Argumenten ist, dass sich die Zahl der Gottes Entscheidung prägenden möglichen Welten auf eine reduziert: „In dem göttlichen Verstande selbst aber [...] ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.“⁸⁵ Aber ist denn, könnte man einwenden, mit dem Wegfall alternativer Handlungsmöglichkeiten in Gestalt möglicher Welten die Freiheit des Systemprinzips nicht wieder kassiert? Gott *kann* ja dann überhaupt nur noch eine einzige Welt erschaffen.⁸⁶ Schellings Antwort: Ja, Gott kann nur eine Welt erschaffen, aber er *muss* es nicht tun. Die Freiheit Gottes lässt sich auf eine ‚maximale‘ oder auf eine ‚minimale‘ Weise verstehen: Entweder entscheidet sich Gott, ob er überhaupt eine Welt erschafft, und *darüber hinaus, welche* Welt unter den vielen möglichen. Diesen von Leibniz vertretenen *Maximalbegriff* göttlicher Freiheit stuft Schelling wie gesehen als freiheitstheoretisch bedenklich und im Kern anthropomorphistisch ein. Oder Gott entscheidet sich lediglich, ob er *überhaupt* eine Welt erschafft oder keine. Auch in diesem Fall wirkt sich das Systemprinzip kontingenzstiftend aus, nämlich hinsichtlich der Existenz einer Welt überhaupt. Schelling optiert in der *Freiheitsschrift* für die zweite Option, den *Minimalbegriff* göttlicher Freiheit.⁸⁷

Ein zweiter Einwand schließt sich an: Zwar hätte Schelling mit dem Minimalbegriff göttlicher Freiheit den Anthropomorphismus, als befände Gott sich im Unklaren über sein eigenes vollkommenes Wesen, ausgeräumt; wie aber steht es mit dem Vorwurf an Leibniz, Gottes Freiheit durch einen bloß formellen „Begriff behaupten [zu] wollen, der an sich falsch ist“? Könnte man nicht exakt dasselbe Argument auch gegen den Minimalbegriff vorbringen? Wenn Gott laut Schelling „wesentlich Liebe und Güte ist“, scheint es, als hätte er hinsichtlich der Erschaffung einer Welt

nozistisches Erbe nur zum Schein bewahrt, wäre daher genauso verfehlt wie die im Anschluss an Jacobi vertretene Auffassung, dass die *Freiheitsschrift* im Kern Spinozismus sei (Sandkaulen [2004], bes. 40–45; Sommer [2015], 35–177, bes. 166–177; vgl. Editorischer Bericht in AA I 17, 91).

⁸⁵ AA I 17, 164 | SW VII, 398.

⁸⁶ Vgl. den von Schelling, AA I 17, 163 | SW VII, 398, zitierten Satz von Leibniz: „Denn Gott traf seine Wahl aus Möglichem und deswegen traf er sie frei, durch nichts genötigt: es gäbe weder Wahl noch Freiheit, wenn überhaupt nur eine einzige Entscheidung möglich gewesen wäre.“ (*Theodizee*, II, § 235)

⁸⁷ Knappik (2019), 136 Fn. verwirft diese Interpretationsmöglichkeit, mit der systematischen Konsequenz, dass die Kontingenz freier Handlungen aus absoluter Notwendigkeit folgt, was auf den von Schelling (auch auf ‚höherer Ebene‘: AA I 17, 151 | SW VII, 384) verworfenen Indifferenzbegriff hinausläuft (143, vgl. 137–139). Allerdings scheint er sie unter der Hand wieder einzuführen, wenn er mit Recht Schellings Liebeskonzept als echte Alternative zu Spinoza präsentiert. Siehe bes. 148f. und 151: „He [Spinozas Gott] cannot through his awareness of Himself detect any need or occasion for a further action that is not already necessitated by His nature. So, Spinoza’s God cannot do anything *out of* His love towards men.“ Schellings Gott aber soll das können.

Minimal- und Maximalbegriff entsprechen den berühmten Leibniz’schen Fragen: ‚Warum ist eher etwas als nichts?‘, ‚Warum ist die Welt so und nicht anders?‘ Erstere spielt in der *Theodizee* eine untergeordnete Rolle; vgl. aber II, § 228 sowie im Anhang 426; 448f. (dort die Fragen).

keinerlei Freiheit der Wahl,⁸⁸ weil ihre Nichterschaffung ‚realistisch‘ gar keine Option wäre. Das Schöpfungsprojekt von vornherein aufzugeben, ist für Gott ebenso eine bloß formelle Möglichkeit wie die Erschaffung alternativer, schlechterer Welten. Welchen Freiheitsbegriff hat Schelling bitteschön anzubieten, der die Schöpfung als eine Entscheidung gegen die *reelle Alternative* des Schöpfungsverzichts verstehbar macht?

Dazu ist zunächst anzumerken, dass es für die theoretische Überzeugungskraft der *Freiheitsschrift*, soweit sie die systematischen Bedingungen menschlicher Freiheit aufklärt, nicht darauf ankommt, wie Schelling den Minimalbegriff göttlicher Freiheit inhaltlich füllt. Der Minimalbegriff ist die *letzte Ausweichmöglichkeit*, wenn man ein freies Systemprinzip haben, das philosophisch Anstößige des Maximalbegriffs aber vermeiden möchte. Weiter kann Schelling die Freiheit Gottes begrifflich nicht beschneiden, da sie sonst ganz verschwinden und Gott zu einer spinozistischen Allursache würde – womit denn auch das Kontingenzmoment aus dem System verbannt wäre.⁸⁹ Wer jede denkbare Konkretion des Minimalbegriffs für unplausibel befindet, hält also einfach eine systematische Freiheitsbegründung für unmöglich (es sei denn, sie oder er kann in Schellings Argumentation bis hierher eine Schwachstelle aufzeigen). Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass jede Antwort, die Schelling geben kann, notwendig spekulativ ausfallen muss, weil uns Gott als Erkenntnisgegenstand nicht gegeben ist. ‚Spekulativ‘ heißt nicht, dass seine Antwort eine willkürliche Erfindung wäre, über die zu diskutieren sinnlos ist, wohl aber, dass sie sich nicht empirisch überprüfen, sondern einzig durch logisch-begriffliche Argumente erhärten bzw. widerlegen lässt.⁹⁰

⁸⁸ Diese Folgerung zog bereits Bayle für Leibniz, vgl. *Theodizee*, II, § 227f. Vgl. auch Anhang, 401.

⁸⁹ Nach Gerlach (2016) findet Schelling erst in seiner späteren Philosophie zu einer Konzeption, wonach Gott die Möglichkeit hat, auf eine Schöpfung überhaupt zu verzichten, einräumend, dass die Position der *Freiheitsschrift* damit „im Grunde wieder die spinozistische Position logischer Ableitbarkeit der Welt aus Gott, gegen die Schellings gesamtes Konzept eines freien persönlichen Schöpfergottes gerichtet ist“, reproduziert (vgl. 51–55, hier: 53). Dies steht im Gegensatz zu Schellings eigenem rückblickenden Urteil, zuerst mit der *Freiheitsschrift* das „système de la nécessité“ und seine Behauptung der Notwendigkeit der Schöpfung überwunden zu haben (Schelling an V. Cousin am 27.11.1828, Plitt III, 40f.; dazu Buchheim [2017], 50–55). M.E. ist die These der freien Schöpfung für das System von 1809 unverzichtbar, insbesondere für Schellings Stellungnahme zur Theodizeefrage (Frisch [2021], 453), und durch den Text prinzipiell gedeckt, wie hier gezeigt wird. Umgekehrt wäre zu überlegen, ob die von Gerlach diagnostizierte Entkopplung des göttlichen Handelns vom göttlichen Wesen in Schellings Spätphilosophie durch eine teleologische Handlungstheorie nicht den Rückfall in ein instrumentelles Theodizeeverständnis bedeutet, dem Schelling in der *Freiheitsschrift* subtil entgeht (Frisch [2021], 454–465). Vgl. 55–62, bes. 59–62. Etwas doppeldeutig zwischen spinozistischer und theistischer Lesart steht der Beitrag von Krings (1995). Vgl. zu diesem Problemfeld auch Hermanni (1994), 101–107.

⁹⁰ Zu den epistemischen und methodischen Besonderheiten der ‚Freiheit Gottes‘ vgl. auch Kravitz (2021), 421–429 und Krings (1995), 175.

Schelling äußert sich zur Freiheit des Systemprinzips – sehr zum Vorteil der philosophischen Strenge des Textes – nur ganz knapp:

[...] es fragt sich noch außerdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frey gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden? Auch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände: aber in diesem An-sich-halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen *implicite* enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklichtet, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freyen That. (AA I 17, 162 | SW VII, 396 f.)

Auf den ersten Blick muten diese Ausführungen seltsam theosophisch an, so als wäre die Freiheit in Gott eine Art kosmisches Spiel mechanischer Kräfte. Doch sehen wir zu, was ihnen an rationaler Plausibilität abzugewinnen ist. An Leibniz' Vorstellung einer ‚Wahl in Gott‘ hatte Schelling kritisiert, dass die göttliche Freiheit gegen eine logisch-formelle Alternative profiliert wird, die weder für die Entscheidung zur Schöpfung selbst noch auf dem epistemischen Weg dorthin irgendeine Rolle spielt. Gefordert ist eine *reelle* (man könnte etwas alltagsbezogener auch sagen: ‚realistische‘) Alternative, gegen die der Wille zur Schöpfung sich gewissermaßen profilieren und durchsetzen muss. Reell kann diese Alternative aber nur sein, wenn sie in Gott nicht nur formal möglich, sondern *reell repräsentiert* ist; oder präziser ausgedrückt: wenn sie als logische Möglichkeit im göttlichen Verstand eine reelle Beziehung zum göttlichen Willen hat. Schelling nennt die reelle Repräsentation der Möglichkeit zur Nicht-Schöpfung den „auf das Innere des Wesens zurückgehende[n] Wille[n]“ oder „eine dem Willen zur Offenbarung [zur Schöpfung] entgegenwirkende Tendenz“. Soll jener Wille, anders als bei Leibniz, für eine *wirkliche* Handlungsalternative Gottes stehen, ist ferner zu postulieren, dass er auch für ein auf vollkommene Weise erkennendes Wesen im Verhältnis zur Schöpfungsoption eine *gewisse Gleichwertigkeit* besitzt.⁹¹ Leider sagt Schelling nicht explizit, wie man sich die Sache zu denken hat, weshalb wir diese ‚Fehlstelle‘ systematisch ergänzen müssen. Immerhin hat er mit dem „*Communicativum sui*“ einen Hinweis gegeben: Benötigt wird die tradierte Vorstellung, dass Gott schon eine vollkommene Wirklichkeit darstellt, die also keiner Verbesserung mehr fähig ist, auch und insbesondere nicht durch das Hinausgehen über sich selbst in Richtung auf eine endliche Welt. Daher muss in dieser Situation prinzipiell gleichwertiger Alternativen noch ein ‚entscheidendes‘ Element hinzukommen, das Schelling mit der Tradition *communicativum sui* oder Gott als die Liebe nennt.

⁹¹ Auch bei Leibniz haben die alternativen Welten eine Beziehung zum sogenannten antizipierenden Willen, bleiben aber doch bloß formelle, weil nicht gleichwertige Möglichkeiten.

Soll die resultierende Schöpfungstat „bewußt“ und damit erst eigentlich „sittlich-frey“ sein, darf die Entscheidung zwischen den Willen (zur Schöpfung bzw. zur Nicht-Schöpfung) durch das ‚Überwiegen‘ der Liebe keine ausschließlich reelle und sozusagen mechanische, sondern muss gleichermaßen reell und ideell, *durch Reflexion vermittelt*, sein. Darauf hebt Schelling ab, wenn er etwas kryptisch erklärt, durch den Gegensatz der Willenskräfte entstehe „ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen *implicite* enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklichtet, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt“.⁹² Gott muss über sein Wesen als solches hinaus erkennen, was in diesem Wesen ‚implizit enthalten ist‘, sprich die Schöpfung vorher-wissen oder vorher-sehen, weil nur vor einem solchen reflexiven Hintergrund eine ‚bewusste‘ und ‚sittlich-freie‘ Entscheidung möglich ist. Hiermit wird eingelöst, was Jacobi für das System moralischer Notwendigkeit gefordert hatte: dass der Mechanismus durch den Begriff gegeben wird, indem der Begriff dem Mechanismus im Modus der ‚Vorsehung‘ vorhergeht.

Zuzugeben ist, dass Schelling mit der Liebe als ausschlaggebendem Faktor für die Entscheidung zur Schöpfung eine spekulative Metapher bemüht, die begriffliche Züge trägt, die Plausibilität des Freiheitsbegriffs in Bezug auf Gott aber letztlich über die Analogie mit einer bestimmten menschlichen Erfahrung herstellt. Liebe im hier relevanten Sinne meint eine nicht zufällige Entscheidung für etwas nicht Notwendiges oder rationalerweise zu Bevorzugendes. Angesichts der Gleichwertigkeit der Alternativen *muss* Gott keine Welt erschaffen, aber er tut es dennoch *aus Liebe*.⁹³

Noch einmal: Ob man Schellings traditionelle Wesensbestimmung Gottes akzeptiert, spielt an diesem Punkt für das Argument keine Rolle. Entscheidend ist, dass Gott notwendig Freiheit zugeschrieben werden muss, um *menschliche* Freiheit systematisch zu begründen. Schelling bietet ein Konzept an, das diesen Anspruch minimalistisch und anthropomorphismussensitiv erfüllt. Wer das Konzept für unplausibel hält, hat nur zwei Optionen: entweder ein anderes, plausibleres vorzuschlagen, das der kontingenzstiftenden Funktion des Systemprinzips voll gerecht wird, oder das Projekt systematischer Freiheitsbegründung aufzugeben. Wem die Idee intentional verstandener göttlicher Freiheit als ‚Gipfel des Dogmatismus‘ erscheint wie einst Schelling selbst, bleibt nach dem Argument dieses Kapitels nur die letzte Option.

4.2.4. Hypothetische und absolute Notwendigkeit⁹⁴

Halten wir einen Moment inne und reflektieren auf das Bisherige. Im zweiten Kapitel ging es zunächst um Kants Reformulierung des Problems, wie menschliche

⁹² Solcherweise rechtfertigt Schelling den Vorsehungsbegriff als Implikation des Freiheitsbegriffs.

⁹³ Vgl. dazu auch Frisch (2021), 463 f.

⁹⁴ Zu dieser Terminologie vgl. oben 98 Fn.

Freiheit mit der absoluten Kausalität einer Gott genannten ‚letzten und höchsten Ursache‘ zu vereinbaren sei. Dabei war das in den noumenalen Bereich transponierte Determinismusproblem im Hintergrund, wenn man so will also ein sogenanntes Konsequenzargument. Etwas ähnliches konnte für Leibniz’ *Theodizee* belegt werden, worauf Schelling in seiner eigenen Problemexposition referiert. Am Ausgangspunkt dieser Studie stand somit die Annahme, dass der Gottesbegriff für unsere menschliche Freiheit *die denkbar größte Bedrohung* ist, in Kants drastischen Worten: ‚der Freiheit mit ihrem gänzlichen Untergange droht‘. Nun aber, nach Herausarbeitung des konzeptuellen Rahmens, stellt die Sache sich völlig anders dar. Wie es scheint, ist der Gottesbegriff als Prinzip eines qualifiziert dualistischen Systems nicht die größte Gefahr, sondern *die denkbar größte Chance* für menschliche Freiheit. Welche Annahme, so möchte man fragen, ist denn nun richtig?

Die Antwort lautet, dass sie in gewisser Weise beide richtig sind. Für die Begründung endlicher Freiheit ist ein System am aussichtsreichsten, in dem die Realität des Endlichen durch ein freies kontingenzstiftendes Prinzip vermittelt wird, ob man es nun Gott nennen mag oder nicht. Von dieser Seite her ist der Anfangsverdacht, dass die Kausalität einer ‚letzten und höchsten Ursache‘ die Freiheit am stärksten bedroht, deutlich zu relativieren. Auf der anderen Seite gilt es, allzu hohe Erwartungen an das Konzept von der Problemexposition bei Kant und Schelling-Leibniz her zu dämpfen. Das Ausgangsproblem ist durch den konzeptuellen Rahmen *als solchen* keineswegs gelöst, sondern in Schellings ‚Mittelsystem‘ zwischen Theismus und Spinozismus gegenüber Leibniz sogar noch verschärft. *Gesetzt*, Schellings Begriff der Freiheit Gottes sei philosophisch akzeptabel und das Systemprinzip gemäß diesem Begriff frei, so folgt, dass der Naturzusammenhang hinsichtlich seiner *Existenz* kontingent ist, insofern er auch nicht sein könnte; jedoch, nach Schellings Bestimmungen, *nicht*, dass er ‚in sich‘, hinsichtlich seiner konkreten Beschaffenheit, kontingent ist bzw. anders sein könnte:

[...] so bald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unläugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift – nämlich die reale [...], so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. (AA I 17, 162 f. | SW VII, 397)

Durch die Annahme eines freien Systemprinzips ist der Naturzusammenhang in eine hypothetische Klammer gesetzt: Insofern Gott auch hätte unterlassen können, ihn zu realisieren, ist der Zusammenhang kontingent. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass er, mit Jacobis Ausdruck, *eo ipso*, in sich selbst und unabhängig

davon betrachtet, dass seine Existenz von der göttlichen Freiheit abhängt, ein notwendiger ist, wo nach gewissen unverbrüchlichen Gesetzen Zustand auf Zustand folgt. „Wenn [...] Gott wesentlich Liebe und Güte ist“, *gesetzt* also, er entscheidet sich kraft seiner Freiheit für die Schöpfung, „folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit“, sodass der natürliche Kausalnexus ‚ab Schöpfung‘ keinen alternativen Verlauf zulässt.⁹⁵ Das aber bedeutet: Alles, was bloß *in der Folge* der Schöpfungstat liegt, mithin seinen Ausgang von einem ‚späteren‘ Punkt im Verhältnis zum Systemprinzip nimmt, wird dem Notwendigkeitszusammenhang der Natur eingegliedert,⁹⁶ indem zeitlich vorausliegende Ursachen es vollständig bestimmen. Selbst wenn der Mensch hypothetisch betrachtet das erste Glied in der Kette wäre (was normalerweise nicht angenommen wird), würde er von der systematisch vorausliegenden Kausalität Gottes als realisierender Ursache der einzig möglichen Welt vollständig determiniert.

Damit sehen wir uns nach dem zweiten Teil der Untersuchung in noch tiefere Aporie gestürzt als nach dem ersten. Die Überlegungen zum konzeptuellen Rahmen des Systems empfehlen eine Architektur als einzig tragfähig, die sich als anfällig für Konsequenzargumente erweist. Muss das Projekt systematischer Freiheitsbegründung aufgegeben werden? Es ist an der Zeit, zur Analyse des Freiheitsbegriffs überzugehen.

⁹⁵ Schelling drückt sich modallogisch bedenklich aus, indem er suggeriert, dass aus der Vorschaltung sittlicher Notwendigkeit wieder *absolute* Notwendigkeit folgt, was gerade nicht der Fall ist (vgl. aber kurz vorher: „nur sittlich, oder, *beziehungsweise* auf Güte und Liebe, nothwendig“; eigene Hvg.).

⁹⁶ Der also insofern notwendig ist und *bleibt*, als er keinen anderen Verlauf zulässt, aber *nicht* notwendig, insofern er auch nicht sein könnte. Man kann hier von relativer oder hypothetischer Notwendigkeit à la Schelling sprechen.

5. Schellings systematische Begründung menschlicher Freiheit II: Die Analyse des formellen Begriffs der Freiheit

Bislang wurde das Problem der Freiheit vorwiegend aus einer allgemein systematischen Perspektive betrachtet – eine Herangehensweise, die wir als typisch für die Debatte um 1800 gekennzeichnet hatten und die sich insbesondere den kritischen Interventionen Kants und Jacobis verdankt. Schelling seinerseits beschränkt sich in der *Freiheitsschrift* darauf nicht, sondern verbindet den systematisch-holistischen Zugriff mit einem dezidiert *analytischen* unter dem Label der „formelle[n] Freiheit“.¹ Die einschlägige Passage, eine der gedanklich präzisesten, aber auch notorisch schwierigsten der gesamten Abhandlung, ist in der Forschung weithin als Solitär rezipiert worden, gleichsam als würde Schelling darin einen neuen Anlauf nehmen und – losgelöst von allem Bisherigen und Folgenden – mit einem durch und durch idealistischen Freiheitsbegriff herauskommen. Entgegen dieser landläufigen Wahrnehmung (an der Schelling gewiss seinen Anteil hat) liegt eine der Hauptintentionen des Textes darin, die formelle Analyse des Freiheitsbegriffs in die Entwicklung des systematischen Rahmens schlüssig einzubinden. Im nächsten Kapitel wird mit Blick auf den ‚realen‘ Freiheitsbegriff genauer davon zu sprechen sein.

Mit dem formellen Freiheitsbegriff gelangen wir an den Punkt der größten Nähe zwischen Schellings Verfahren in der *Freiheitsschrift* und der freiheitstheoretischen Debatte der Gegenwart.² Seine Analyse bewegt sich sachlich im Horizont von Alternativen, die heute unter den Stichworten des *Mind Argument*, des *Consequence Argument* sowie – für Schelling besonders wichtig – des *Basic Argument* diskutiert werden. In den folgenden Abschnitten kann es nun nicht darum gehen, die (modal)logischen Spitzfindigkeiten dieser Argumente zu rekonstruieren oder gar zu kommentieren. Vielmehr sollen – entsprechend dem aufgestellten hermeneutischen Programm³ – diese modernen Problemformulierungen *benutzt* werden, um Schellings Position begrifflich-universell versteh- und argumentativ überprüfbar zu machen. Im besten Falle ergeben sich daraus auch neue Impulse für die gegenwärtige Freiheitsdebatte, welche mit einigem Recht als verfahren bezeichnet werden kann.

¹ AA I 17, 120; vgl. 123, 125, 150 | SW VII, 347; vgl. 351, 352, 382.

² Dazu grundlegend Kane (Hg.) (2011); vgl. z. B. Fischer/Kane/Pereboom/Vargas (2007), Timpe/Griffith/Levy (Hg.) (2017). Der Band von Hausmann/Noller (Hg.) (2021) versucht, historische und analytische Positionen ins Gespräch zu bringen.

³ Siehe oben 76f.

Nach einer gängigen Gegenüberstellung besteht das formelle Problem der Freiheit in der Untauglichkeit ihrer notwendigen Bestimmungsmomente für die Explikation freien Handelns als *Selbstbestimmung*. Genauer dreht es sich um die für den Freiheitsbegriff gleichermaßen konstitutiven Momente der Unbestimmtheit und Bestimmtheit. Das Moment der Unbestimmtheit, oder mit Schellings Terminus *technicus*: der Indifferenz, ist erforderlich, weil das Ergebnis einer freien Handlung nicht gewissermaßen unabhängig von ihr bereits feststehen darf: Eine freie Handlung muss in dem Wirklichkeitszusammenhang, wo sie auftritt, *einen Unterschied machen*, der sich nicht schon aus dem Zusammenhang ergibt, sondern erst aus dem Zusammenhang in Verbindung mit *ihr*. Einen Unterschied zu machen ist aber nur auf der Grundlage vorhergehender In-Differenz möglich. Auf der anderen Seite kann die Handlung nicht geradezu aus In-Differenz heraus erfolgen, sondern muss *bestimmende Gründe* haben, die mit dem Wesen des handelnden Subjekts in Beziehung stehen. Ansonsten wäre sie dem Subjekt nicht zurechenbar, was die begrifflichen Anforderungen an Freiheit als Selbst-Bestimmung offensichtlich unterbietet.

Die beiden Momente, die zusammen eine vollständige Disjunktion ergeben (‚Freies Handeln ist notwendig bestimmt oder unbestimmt‘), lassen sich aporetisch wenden und dilemmatisch zuspitzen: Wie es scheint, sind sie für die Analyse der Freiheit unverzichtbar, zugleich aber völlig ungeeignet, weil ihre begriffliche Inanspruchnahme in jedem Fall auf Freiheit als Fremdbestimmung, also eine *in sich widersprüchliche Vorstellung*, hinausläuft. Die unterstellte Untauglichkeit der Disjunkte bedarf selbstverständlich des argumentativen Nachweises. Dabei ist jeweils zu zeigen, dass durch analytische Zergliederung und Hinzunahme weiterer Prämissen aus der Proposition ‚Freies Handeln ist bestimmt‘ bzw. ‚Freies Handeln ist unbestimmt‘ der Satz ‚Freies Handeln ist fremdbestimmt‘ folgt.⁴ Daraufhin kann dann wie folgt geschlossen werden: Freies Handeln ist notwendig bestimmt oder unbestimmt. Ist es bestimmt, so folgt, dass es fremdbestimmt ist. Ist es unbestimmt, so folgt, dass es fremdbestimmt oder jedenfalls *nicht* selbstbestimmt ist. Eine dritte Alternative gibt es nicht. Also ist freies Handeln notwendig fremdbestimmt (oder nicht selbstbestimmt).⁵ Freies Handeln ist aber notwendig selbstbestimmt. Also ist freies Handeln gleichzeitig fremdbestimmt und selbstbestimmt. Die Freiheitsvorstellung erweist sich als widersprüchlich.

In der modernen Debatte wurden für beide Hörner des Dilemmas schlagkräftige Argumente entwickelt. Auf der Seite des Unbestimmtheitsmoments ist dies das sogenannte Mind-Argument (*Mind Argument*), auf der Seite des Bestimmtheitsmo-

⁴ Oder doch ‚Freies Handeln ist nicht selbstbestimmt‘. Wie wir gleich sehen werden, ist die Rede von Fremdbestimmung bei ‚Handlungen‘ ohne bestimmende Gründe im übertragenen Sinne zu verstehen.

⁵ Tatsächlich gibt es noch eine dritte Alternative: dass freies Handeln sowohl bestimmt als auch unbestimmt ist. Genau diese These möchte Schelling in einem allerdings sehr anspruchsvollen Sinne vertreten.

ments das sogenannte Konsequenzargument (*Consequence Argument*). In beiden Fällen geht es um den Nachweis, dass eine *klassische Leitidee* für die formelle Freiheitsanalyse, so vielversprechend sie auf den ersten Blick scheinen mag, für diese Aufgabe in Wahrheit ungeeignet ist, weil sie unmöglich mit der Idee von Freiheit als Selbstbestimmung in Einklang gebracht werden kann.

In seinem wegsteinartigen Aufsatz aus dem Jahr 2000 „Free Will Remains a Mystery“ hat kein geringerer als der moderne Begründer des *Consequence Argument*, Peter van Inwagen, beide Argumente einander gegenübergestellt, unter Zugeständnis eines Fehlers in der Formulierung des *Consequence Argument* erneut analysiert, und das Ergebnis auf seine freiheitstheoretischen Konsequenzen hin befragt.⁶ Bemerkenswerterweise geht Schelling im betreffenden Abschnitt der *Freiheitsschrift* strukturell ganz ähnlich vor – freilich in umgekehrter Reihenfolge und mit umgekehrtem Resultat. Um das „formelle Wesen der Freyheit“, das zu erkennen laut Schelling „mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint, als die Erklärung ihres realen Begriffs“, deutlich „in's Auge“ zu fassen,⁷ kontrastiert er zunächst das „System des Gleichgewichts der Willkühr“ (von Schelling auch als „der gewöhnliche Begriff der Freyheit“ bezeichnet)⁸ mit dem „Determinismus“.⁹ Ersteres erhebt die Unbestimmtheit zur freiheitstheoretischen Leitidee, letzterer die Bestimmtheit.¹⁰ Bekanntlich weist Schelling „[b]eyde Systeme“ als einem untergeordneten „Standpunkt“ angehörig zurück, wobei er dem Determinismus relativen „Vorzug“ einräumt.¹¹ Die dafür in Anschlag gebrachten Argumente entsprechen ziemlich genau dem, was van Inwagen als *Mind Argument* und *Consequence Argument* bezeichnet. Es scheint daher lohnend, die Texte von Schelling und van Inwagen miteinander zu vergleichen, obwohl oder gerade weil sie zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen kommen.

5.1. Schelling und das Mind-Argument

Betrachten wir zuerst die jeweiligen Formulierungen, welche Schelling und van Inwagen geben. Über Schellings Fassung des Mind-Arguments, sofern es mit dem konzeptuellen Rahmen eines Systems der Freiheit zusammenhängt, wurde oben bereits einiges gesagt.¹² Allerdings ist sie unmittelbar eine vermögens- bzw. hand-

⁶ Van Inwagen (2000).

⁷ AA I 17, 150 | SW VII, 382.

⁸ AA I 17, 150 | SW VII, 382.

⁹ AA I 17, 151 | SW VII, 383.

¹⁰ Vgl. AA I 17, 150 | SW VII, 382: „Denn der gewöhnliche Begriff der Freyheit, nach welchem sie in ein *völlig unbestimmtes* Vermögen gesetzt wird [...]“ (eigene Hvg.); dagegen 151 | 383: „der Determinismus“ behauptet „die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen [...], weil *jede* derselben durch Vorstellungen oder andre Ursachen *bestimmt sey*“ (eigene Hvg.).

¹¹ AA I 17, 151 | SW VII, 383.

¹² Vgl. 99f.

lungstheoretische und erst in zweiter Linie systematisch-metaphysisch. Schelling präsentiert sein Argument gegen die *libertas indifferentiae* in (wie gleichfalls schon erwähnt) engem Anschluss an Leibniz wie folgt:

Denn der gewöhnliche Begriff der Freyheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andre zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich; führt aber, *angewendet auf die einzelne Handlung*, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder -A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meynung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkühr zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte [...] eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z. B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitem Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkühr zu beweisen, so könnte er ja dieß eben so gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beyden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u. s. w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre: denn eben, wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. (AA I 17, 150 | SW VII, 382 f.; eigene Hvg.)

An diese Überlegungen schließt sich der bereits zitierte systematische Einwand an, wonach „dieser Begriff [der Willkürfreiheit] eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt“, „Zufall aber [...] unmöglich“ ist. Schelling widerlegt das Konzept demnach in drei Schritten: Im ersten Schritt zeigt er auf, dass, *gesetzt es gäbe Handlungen, die willkürlich (ohne bestimmende Gründe) erfolgen*, solche Akte die Kriterien einer *freien* Handlung nicht erfüllen würden. Im zweiten Schritt weist er nach, dass der Versuch, die Realität willkürlicher Handlungen *ad oculos* zu demonstrieren, argumentativ misslingt. Im dritten Schritt macht er deutlich, dass der in Anspruch genommene Zufallsbegriff in vernünftig-systematischem Denken keinen Ort hat.

Für den Vergleich mit dem Mind-Argument ist besonders der erste Argumentschritt interessant. Auch van Inwagen formuliert bzw. paraphrasiert das aus der Zeitschrift *Mind* bekannte Argument gegen ein indeterministisches Freiheitsverständnis dezidiert handlungstheoretisch. Die im ‚Mystery-Aufsatz‘ gewählte natur-sprachliche Standardformulierung lautet so:

If indeterminism is to be relevant to the question whether a given agent has free will, it must be because the acts of that agent cannot be free unless they (or perhaps their immediate causal antecedents) are undetermined. But if an agent's acts are undetermined, then *how* the agent acts on a given occasion is a matter of chance. And if how an agent acts is a matter of chance, the agent can hardly be said to have free will. If, on some occasion, I had

to decide whether to lie or to tell the truth, and if, after much painful deliberation, I lied, my lie could hardly have been an act of free will if whether I lied or told the truth was a matter of chance. To choose to lie rather than tell the truth is a *free* choice only if, immediately before the choice was made, it was up to the agent whether he lied or told the truth. That is to say, before the choice was made, the agent must have been able to lie and able to tell the truth. And if an agent is faced with a choice between lying and telling the truth, and if it is a *mere matter of chance* which of these things the agent does, then it cannot be up to the agent which of them he does. (van Inwagen [2000], 10)

Wie Schelling im ersten Argumentschritt legt van Inwagen den Akzent darauf, dass eine unbestimmte (‘undetermined’) Handlung die Kriterien der Freiheit nicht erfüllt. Abweichend von Schelling betrachtet er schon das In-jemandes-Macht-Stehen, oder mit Kants Ausdruck: In-jemandes-Gewalt-Sein, einer Handlung als entscheidend. Die Kriterien von Schelling (Leibniz) und van Inwagen liegen jedoch nicht so weit auseinander, wie es den Anschein hat, da sich van Inwagens ‚being up to someone‘ aus der Nähe als Sammelbegriff für *mehrere* Kriterien entpuppt. Dies wird sogleich deutlich, wenn man Leibniz’ Kriteriologie in der *Theodizee* vergleicht,¹³ die im Vorgang zu jenen Paragraphen entwickelt wird, welche als Prätext für Schellings Argument fungieren:¹⁴

Wie wir gesehen haben, besteht die Freiheit, wie man sie in den theologischen Schulen fordert, in der *Einsicht (intelligentia)*, die eine deutliche Erkenntnis des zu beschließenden Gegenstandes in sich faßt, in der *Spontanität (spontaneitate)*, mit der wir uns entscheiden (*qua nos ipsi determinamus*), und in der *Zufälligkeit (contingentia)*, d.h. dem Ausschluß logischer oder metaphysischer Notwendigkeit. Die Einsicht ist gewissermaßen die Seele der Freiheit, alles übrige an ihr ist gleichsam Körper und Substrat (*basis*). Die freie Substanz trifft ihre Entscheidung von sich aus und folgt hierbei dem Motiv des Guten, das der Verstand erkennt und das die Substanz ohne Nötigung geneigt macht. (*Theodizee*, III, § 288)

Die Spontanität besteht lediglich darin, dass „wir in uns das Prinzip unserer Handlungen besitzen“.¹⁵ Das Prinzipat bezüglich unserer ‚Aktionen‘ in diesem Sinne macht Leibniz zufolge aber noch nicht die eigentliche *Herrschaft* darüber aus, weil wir Spontanität mit „allen einfachen Substanzen“, etwa den Tieren, teilen. Das In-jemandes-Gewalt-Sein einer Handlung, das *imperium*, ist erst ein Ergebnis der Spontanität *in Verbindung mit der Einsicht*:

Zum besseren Verständnis dieses Punktes muß man wissen, daß eine Spontanität in diesem strengen Sinne uns mit allen einfachen Substanzen gemein ist und daß sie in der

¹³ Vgl. dazu Hermann (2002), 69–71; Buchheim (2009b), 237–241; Jorati (2017a).

¹⁴ Im Folgenden werden stets die für Schelling maßgeblichen lateinischen Termini und Wendungen der *Dutens-Ausgabe* (nicht die der französischen Originalausgabe) hinzugesetzt. Vgl. oben 51 f. Fn.

¹⁵ „actionum nostrarum principium in nobis est“ (*Theodizee*, III, § 290). Vgl. den von Leibniz in § 301 zitierten aristotelisch-scholastischen Satz: „*Spontaneum est, cujus principium est in agente.*“

intelligenten oder freien Substanz zur Herrschaft über alle ihre Handlungen gelangt (*transire in imperium aliquod in proprias actiones*). (*Theodizee*, III, § 291)¹⁶

Durch die Leibniz'schen Distinktionen wird klar, worin der Unterschied zwischen Schellings und van Inwagens Fassung des Mind-Arguments besteht. Van Inwagens Formulierung bringt einfach die Intuition zum Ausdruck, dass Un- bzw. Zufallsbestimmtheit mit der Herrschaft über die eigenen Handlungen unverträglich ist. Problematisch daran ist, dass Verfechter:innen der Indifferenzfreiheit eben vom geraden Gegenteil überzeugt sind. Wohl aus diesem Grund lässt Schelling sich in seiner Widerlegung auf die indeterministische Intuition stärker ein. Im zweiten Argumentschritt wird deutlich, worin sie besteht: Wer den Arm ausstreckt, um seine Freiheit zu beweisen, und sich dabei (scheinbar) willkürlich für einen der beiden Arme entscheidet, bleibt dennoch *irgendwie Prinzip* dieser Handlung. *So aber könnte es sich bei allen freien Handlungen verhalten*, z. B. van Inwagens Entscheidung, zu lügen oder die Wahrheit zu sagen.¹⁷ Im ersten Schritt argumentiert Schelling folgendermaßen dagegen: *Gesetzt*, es handle sich in dem Beispiel *tatsächlich* um eine willkürliche Handlung, d. h. die indeterministische Analyse träfe zu, dann wäre die dadurch bewiesene freie Herrschaft über unsere Handlungen¹⁸ von der Spontanität tierischer Handlungen in nichts – oder, wenn das fiktive Beispiel von Buridans Esel der Realität entspräche (was es nicht tut), „eben nicht auf die vorzüglichste Weise“ – unterschieden. Einem Tier, das sich zwischen zwei Heuhaufen ‚entscheidet‘, würden wir normalerweise keine Freiheit, d. i. Herrschaft über die eigenen Handlungen im vollen Sinne, zuschreiben. Das Kriterium, welches hier mindestens noch erfüllt sein muss, ist *intelligentia*, Entscheidung aufgrund von rationaler Überlegung. Wird dieses hinzugenommen, hat man die strenge *libertas indifferentiae* aber schon preisgegeben, denn sich aufgrund von rationaler Überlegung entscheiden heißt sich *aus Gründen* entscheiden.¹⁹

Nachdem er den Indeterminismus auf seinem eigenen Boden geschlagen hat, kann Schelling im zweiten und dritten Schritt dafür argumentieren, dass die behauptete Indeterminiertheit des Armausstreckens ohnehin eine Schimäre ist und systematisch gesehen auf Abwege führt.²⁰

¹⁶ Vgl. § 301: „ex spontaneitate, intelligentiae juncta, resultat“.

¹⁷ Im zweiten Teil seines Aufsatzes argumentiert van Inwagen gegen die Vorstellung, dass ‚Akteurskausalität‘ an der Zufallsbestimmtheit indeterministisch gedachter Handlungen etwas ändern könnte. Damit hat der freiheitstheoretische Indeterminismus (wenn er wirklich ein solcher ist) aber gar keine Schwierigkeiten. Die These ist gerade die, dass zufällige Handlungsbestimmung ein Vermögen des Subjekts ist.

¹⁸ Vgl. AA I 17, 150 | SW VII, 382: „indem es z. B. jeder *in seiner Gewalt habe*, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitem Grund“ (eigene Hvg.).

¹⁹ Schellings Argument ist also nicht, dass willkürliche Akte nicht zurechenbar wären (so Kosch [2006], 93).

²⁰ Dem rationalistischen Argument von Leibniz und Spinoza, dass „von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn“ nicht geschlossen werden darf, entlockt

5.2. Schelling und das Konsequenzargument

Im Unterschied zu van Inwagen gilt Schelling der Determinismus als das bei weitem attraktivere System: „mit vollem Fug“, schreibt er,

setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkür [...] der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus), entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andre Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unsrer Gewalt stehen. (AA I 17, 151 | SW VII, 383)

Und resümiert:

Beide Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, *das letzte unläugbar den Vorzug verdiente*. [...] Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnitzische, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inkliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts. (AA I 17, 151 | SW VII, 383; eigene Hvg.)

Wie schon bei der Exposition des Problems der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Kausalität²¹ liefert Schelling kein vollständiges Konsequenzargument, sondern beschränkt sich auf mehr oder weniger implizite Bezugnahmen und skizzenhafte Begründungen. Wo vormals Leibniz als Gewährsmann diente, ist es nun Kant. Dass Schelling die deterministische Rason in der kanonischen Gestalt der zweiten Kritik aufnimmt, ist durch den Wortlaut der Begründung wie auch die explizite Nennung des Prädeterminismus-Begriffs außer Zweifel gerückt. Der Determinismus behaupte die „empirische Nothwendigkeit aller Handlungen“, und zwar „aus dem Grunde [...], weil jede derselben durch [...] Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unsrer Gewalt stehen“. Das entspricht den Formulierungen Kants in der ‚Kritischen Beleuchtung‘ an der im Eingangskapitel zitierten Stelle:

[...] so läßt sich die Nothwendigkeit in [sic] Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen [...] Denn aus der ersteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muß jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, *die nicht in meiner Gewalt sein* [sic], notwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei. [...] in jedem Zeitpunkte stehe ich [...] immer unter der Notwen-

Schelling noch eine besondere Pointe: Diese „Beweisart“ sei „hier gerade umgekehrt anwendbar [...]: denn eben, wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt“ (AA I 17, 150 | SW VII, 382 f.). Nach unserer Analyse kann damit nur Folgendes gemeint sein: Wo keine *intelligentia* im Spiel ist, wird erst recht kein Raum für anspruchsvolle Selbstbestimmung eröffnet.

²¹ Vgl. oben 2.2.

digkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, *was nicht in meiner Gewalt ist*, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Kausalität also niemals Freiheit. (KpV, A169f.)

Es ist nicht ganz unwichtig, zu bemerken, dass Schelling die Ansprüche des Arguments schon etwas herunterschraubt. So betont er, dass es sich bei der Notwendigkeit der Handlungen um eine „empirische“ handelt, die – wie es wenig später im Text heißt – „selber nur verhüllte Zufälligkeit ist“.²² Eine Handlung ist *empirisch* notwendig insofern, als sie „durch Vorstellungen oder andre Ursachen bestimmt [ist], die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unsrer Gewalt stehen“, d. h. als Teil eines *zeitlich* geordneten Bestimmungszusammenhangs. Sie ist weder absolut, unabhängig von diesem Zusammenhang, notwendig, noch wird sie durch den Zusammenhang ‚notwendig gemacht‘. Der empirische Naturzusammenhang ist nach Leibniz’ und Schellings Analyse zwar ein in sich nomologisch-deterministisch notwendiger, selbst aber nicht notwendig, sondern wie seine Gesetze kontingent.²³ Folglich ist die empirische Notwendigkeit der Handlungen fragil, „selber nur verhüllte Zufälligkeit“.

Vergleichen wir die Formulierung wieder mit derjenigen van Inwagens. Im Mystery-Aufsatz gibt van Inwagen eine sehr formale Diskussion seines Konsequenzarguments, die den Vergleich mit Schelling unnötig verkomplizieren würde. Es bietet sich an, auf die natursprachliche Basisformulierung im *Essay* zurückzugreifen, die laut van Inwagen allen Formalisierungsversuchen zugrunde liegt, seine philosophische Grundintuition also in ungeschliffener Reinform präsentiert. Sie lautet:

If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our present acts) are not up to us. (van Inwagen [1983], 16; 56)

Van Inwagens Konsequenzargument in seiner natursprachlichen Grundgestalt liest sich wie eine empiristisch zugespitzte Mischform der Argumente von Kant und Leibniz. Stärker als Kant und ähnlich wie Leibniz verfolgt van Inwagen die Kette der Naturursachen bis an den Punkt zurück, wo das vermeintlich freie Subjekt zu existieren begann, oder wie van Inwagen empiristisch formuliert, an dem es ‚geboren‘ wurde. Im Allgemeinen wird angenommen, dass dieser Punkt nicht der schlechthin erste der Kette ist, sondern eine *Vorgeschichte* hat, in der das Subjekt noch nicht existierte und also keinerlei Einfluss, weder auf die Prinzipien des Geschehens (van Inwagen: „laws of nature“) noch das Geschehen selbst, ausüben

²² AA I 17, 152 | SW VII, 385.

²³ Inwiefern diese Gesetze auch nach Schelling kontingent sind (wo die freie Entscheidung Gottes nur die Existenz einer Welt überhaupt betrifft), kann erst am Ende der Studie sichtbar werden.

konnte. Nun folgt gemäß deterministischer These jeder Weltzustand – derjenige zum Zeitpunkt meiner Geburt wie auch jeder andere – aus dem vorhergehenden nach Prinzipien, allgemein gesprochen also ein späterer Weltzustand aus einem früheren, vermittelt durch eventuelle Zwischenzustände. Ergo folgen meine gegenwärtigen Handlungen („present acts“), als Teil des aktuellen Weltzustands, *mittelbar* aus jener Vorgeschichte meiner Existenz, auf die ich keinerlei Einfluss hatte noch habe noch selbstverständlich haben werde.²⁴

Van Inwagens natursprachliches Argument leistet sich einige Ungenauigkeiten, über die man hinwegsehen könnte, wenn sie nicht auch die Formalisierungen prägen würden.²⁵ Allem voran wird die Art und Weise, *wie* meine gegenwärtigen Handlungen aus jener ‚entfernten Vergangenheit‘ folgen, nicht näher spezifiziert. Stattdessen wird *suggeriert*, dass meine gegenwärtigen Handlungen mehr oder weniger direkt aus jener Vergangenheit folgen. In Wahrheit folgt aus der Geschichte bis zu meinem Eintritt ins Dasein *unmittelbar* aber nur der Weltzustand zum ersten Zeitpunkt meiner Existenz. Meine empirischen Handlungen folgen unmittelbar aus Weltzuständen, *von denen ich bereits ein Teil bin*, und nur *mittelbar* aus jener Vorgeschichte, was die Chancen, dass diese Handlungen ‚in meiner Gewalt stehen‘, beträchtlich erhöht. Für die unmittelbaren Folgen von Zuständen, die nicht einmal meine Existenz einschließen, komme ich als Ursache nicht in Betracht. Ereignisse, die zu meinen Lebzeiten erfolgen, können dagegen sehr wohl von mir verursacht sein, auch wenn sie *indirekt* zugleich das Ergebnis einer entfernten Vergangenheit sein mögen.²⁶

Trotz dieser Schwäche verfolgt das Konsequenzargument eine intuitiv plausible Kernidee, weshalb Schelling es in der schwach deterministischen („empirischen“) Form auch akzeptiert. Um diese aufzuspüren, ist erneut das Kriterium des ‚In-jemandes-Gewalt-Seins‘ in den Blick zu nehmen. Wie beim Mind-Argument verbirgt sich dahinter letztlich eine ungeklärte Krieteriologie. Je nachdem, wie diese ausbuchstabiert wird, ist das Konsequenzargument erfolgreich (wobei über das Ausmaß des Erfolgs noch zu sprechen sein wird) oder läuft es ins Leere. Anders als beim Mind-Argument reichen Leibniz‘ Kriterien der Spontanität, Intelligenz und Kontingenz ohne weitere Differenzierung allerdings nicht mehr aus, um zum Argumentkern vorzudringen. In einem empirisch-deterministischen Szenario, wo ich aus einem gewissen vollständig bestimmten Weltzustand heraus als Handlungsprinzip wirksam werde, kann ohne Weiteres Freiheit im Sinne der Leibniz’schen

²⁴ Schelling nähert Kants Argument demjenigen van Inwagens an, wenn er recht unbestimmt von „einer vergangenen Zeit“ (AA I 17, 151 | SW VII, 383) spricht.

²⁵ Vgl. van Inwagen (1983), 55–105.

²⁶ Man müsste denn leugnen, dass ein Handlungssubjekt trotz der Abhängigkeit von jener Vorgeschichte noch es selbst sein kann – eine sehr weitreichende Folgerung, die Schelling jedenfalls nicht zieht: „wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dieß vielmehr widersprechend“ (AA I 17, 119 | SW VII, 346).

Kriterien vorliegen: eben dann, wenn über reine Spontanität hinaus *intelligentia* im Spiel ist und der Bestimmungszusammenhang ein *insgesamt kontingenter* bleibt. Gleichwohl scheint das Konsequenzargument etwas zu treffen, das an der Wirklichkeit von Freiheit erhebliche Zweifel aufkommen lässt. Aber was?

An diesem Punkt bietet sich die größte Chance, Schellings Theorem der intelligiblen Tat in seiner rationalen Motivation zu erfassen. Das Entscheidende wurde in dieser Studie bereits mehrfach gestreift. Leibniz' Kriterien lassen sich auf zwei ganz unterschiedliche, wenn auch eng miteinander verknüpfte, Zusammenhänge beziehen, und dadurch entweder auf eine ‚starke‘ oder auf eine ‚schwache‘ Weise verstehen, sodass auch der Freiheitsbegriff selbst eine starke und eine schwache Deutung zulässt. Betrachten wir zunächst das Kriterium der Spontanität. Bislang wurde dieses darauf bezogen und so verstanden, dass ein Subjekt im zeitlich-empirischen Zusammenhang als Prinzip seiner Handlungen fungiert. Fassen wir das handelnde Subjekt näher ins Auge, wird klar, dass die Entscheidung für eine bestimmte Handlung *zuletzt* von seiner *individuellen Wesensbeschaffenheit* abhängt. Zwar sind bei freien Handlungen natürliche Gegebenheiten, historisch-biographische Kontexte, allgemeine Vernunftgründe etc. im Spiel, die den Entscheidungsprozess *beeinflussen*. Dasjenige, welches macht, dass eine Handlung *meine* Handlung ist, kann jedoch weder empirisch-externer noch intrinsisch-überindividueller Natur sein. Es muss sich um ein *Intrinsisch-Individuelles* handeln, wie auch immer man dieses genauer bestimmen mag.

Je nachdem, wie ein Subjekt seinem Wesen nach beschaffen ‚ist‘, wird seine Handlung so oder anders ausfallen. Ein *schwach verstandener* Freiheitsbegriff verhält sich demgegenüber, wie das Subjekt selbst zustande gekommen ist und welches seine kausalen Hintergründe sein mögen, gleichgültig: Solange der Kausalzusammenhang *zwischen Subjekt und Handlung* die Kriterien der Spontanität, Intelligenz und Kontingenz erfüllt, ist Freiheit wirklich und wird von Konsequenzargumenten älterer und neuerer Zeit nicht in Frage gestellt. Gemäß einem *stark verstandenen* Freiheitsbegriff wäre indes zu fordern, dass das Subjekt mindestens nach dem Spontanitätskriterium nicht nur Prinzip seiner Handlungen, sondern darüber hinaus seines eigenen handlungsbestimmenden Wesens, dies Wesen also *Prinzip seiner selbst* ist.²⁷ Diese Idee, von einem Wesen, das sich vorgängig zur einzelnen Handlung *immer schon selbst bestimmt* hat, erweist sich sehr wohl als anfällig für Überlegungen im Stile Kants und van Inwagens. Wenn ein Wesen immer schon durch Faktoren einer indisponiblen Vergangenheit bestimmt ist, scheint undenkbar, dass es jemals Prinzip seiner selbst war, ist oder sein wird, weil beim Fortschreiten in der Reihe der Weltzustände jeder spätere Zustand die ursprüngliche

²⁷ Die klassische Differenzierung von Willens- und Handlungsfreiheit wird hier bewusst vermieden, da sie sich auf den gemeinten Unterschied zwar beziehen lässt, ihn nach aktuellem Sprachgebrauch aber nicht scharf genug bezeichnet.

Fremdbestimmtheit des Ausgangszustands ‚erbt‘. Die versteckte Pointe, aus der das Konsequenzargument seine intuitive Plausibilität gewinnt, läge demnach nicht in der Leugnung von Spontanität, Intelligenz oder Kontingenzen im Verhältnis des Subjekts zur einzelnen Handlung, sondern von (mindestens) Spontanität des handlungsbestimmenden Wesens *im Verhältnis zu sich selbst*.

Bei van Inwagen wird dem Subjekt das ontologische Privileg, Prinzip seiner selbst zu sein, an präzise dem Punkt entzogen, wo das Zurückschreiten in der Reihe der Weltzustände sich vor seine eigene Existenz zurückbewegt. Spätestens dort wird evident, dass es immer schon durch empirisch-kausale Hintergründe bestimmt ist, die seinem Dasein zeitlich vorausliegen. Dass ein Subjekt unter dieser Prämisse – so die implizite Logik des Arguments – noch Gewalt über seine Handlungen haben kann, wird schwerlich jemand behaupten wollen, es sei denn, man interpretiert die Formel im Sinne schwach verstandener Freiheit.²⁸

Wie schon seine Vorgänger Kant und Fichte vertritt Schelling in der *Freiheitschrift* einen solchen schwachen Freiheitsbegriff nicht, sondern einen entschieden starken. Da es hier primär darum geht, *Schellings* Position herauszuarbeiten, können wir uns eine ausufernde Diskussion der Frage, ob ein schwacher Freiheitsbegriff nicht ausreichen würde, um dem ‚Gefühl der Freiheit‘ zu entsprechen,²⁹ wie sich diese Frage zum Problem der Verantwortung verhält usw. an dieser Stelle sparen und auf das verweisen, was Kant in der zweiten Kritik dem freiheitstheoretischen „Empirismus“³⁰ entgegenhält:

Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die *Art* der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem *komparativen* Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund *innerlich* im wirkenden Wesen liegt [...]), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte, oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei; wenn diese bestimmende Vorstellungen, nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem *vorigen Zustande* haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Kausalität haben, d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer *Bestimmungsgründe* der

²⁸ Es sei daran erinnert, dass Kant den Rekurs auf eine *entfernte* Vergangenheit für überflüssig hielt. Vgl. oben 26 Fn.

²⁹ Vgl. AA I 17, 111 | SW VII, 336.

³⁰ *KpV*, A168.

Kausalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subjekt handeln soll, *nicht mehr in seiner Gewalt sind* [...] Hier [beim „Mechanismus der Natur“] wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit *Leibnizen* spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transzendente, d. i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet. (*KpV*, A171–174)³¹

5.3. Konsequenzargument und intelligible Tat

Wir hatten gesagt, dass Schelling das Konsequenzargument in der von Kant geprägten Formulierung grundsätzlich akzeptiert, wobei er ausdrücklich betont, es sei eben die *empirische* Notwendigkeit aller Handlungen, die so bewiesen wird. Ein empirischer Bestimmungszusammenhang ist jedoch nicht die einzige Art von Determination, die sich denken lässt. Schelling schreibt:

Beyde Systeme [der Willkürfreiheit und des Determinismus] gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unläugbar den Vorzug verdiente. Beyden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall, als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende, Nothwendigkeit ist. (*AA I* 17, 151 | *SW VII*, 383)

Aus dem doppelten Befund der Gültigkeit des Arguments, aber nur für empirische Zusammenhänge, zieht Schelling den einzig möglichen Schluss: Wenn das Argument gültig ist und seine Prämissen wahr sind, führt zwar kein Weg an ihm *vorbei*; weil es sich eindeutig auf empirische, d. h. zeitlich geordnete Zusammenhänge bezieht, führt aber vielleicht ein Weg *darüber hinaus*. In diesem Fall kann es sich nicht mehr um einen empirischen, sondern nur um einen *überempirischen* Bestimmungszusammenhang handeln, der dem empirischen in nichtzeitlichem Sinne vorgeordnet ist:

Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen – (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) –; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und

³¹ Was die Notwendigkeit eines starken Freiheitsbegriffs betrifft, besteht zwischen der klassisch-idealistischen und wichtigen Vertretern der modernen analytischen Tradition eine bemerkenswerte Einhelligkeit. Vgl. etwa das Plädoyer in Strawson (2000), 149.

daher mit der ersten Schöpfung, (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That), zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, (unergriffen von ihr), hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffen, frey und selbst ewiger Anfang ist. (AA I 17, 153 | SW VII, 385 f.)

Es sind Passus wie dieser, die den Verdacht erregen, Schellings *Freiheitsschrift* sei in letzter Instanz Ausdruck „*mystische[r] Verwirrung*“.³² Doch wäre es gerade dort unangebracht, Schelling einer irrationalistischen Denkweise zu zeihen, wo er zwischen einer mythologischen und einer philosophischen Auslegungsmöglichkeit seines Gedankens unterscheidet. Die im Wortsinn radikale Folgerung, dass Selbstbestimmung des eigenen Wesens „mit der ersten Schöpfung [...] zusammen[fallen]“ und also der Mensch „in den Anfang der Schöpfung [...] erschaffen“ sein muss, ist streng philosophisch *nicht* wiederum empirisch, „als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand“, zu verstehen, sodass „[d]ie That, wodurch sein [des Menschen] Leben in der Zeit bestimmt ist [...] dem Leben auch nicht der Zeit nach voran[geht]“. „In den Anfang“ meint nicht den *zeitlichen* Anfang der empirischen Welt, sondern zielt in Anspielung auf das ‚In principio‘ des Johannesprologs auf ein *überzeitliches Prinzipiengefüge*. Das ist keineswegs so unplausibel, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, „[s]o unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag“.³³ Denn jenes Prinzipiengefüge ist – gerade nach Schelling – nicht als ein mysteriöses zu verstehen, das von der Zeit vollständig entkoppelt die Geschicke der Welt mitbestimmt; sondern so, dass es die zeitliche Ordnung unmittelbar, gleichsam von innen heraus prägt, obwohl es selbst nicht der Zeit unterworfen ist, sondern das Zeitliche ihm.³⁴

Rufen wir uns noch einmal in Erinnerung, welche präzisen Denkschritte zur Annahme einer überzeitlichen Wurzel der Freiheit geführt hatten. Freie Handlungen indeterministisch als *Akte der Willkür* zu verstehen, kam aus diversen Gründen nicht in Frage, insbesondere dem, dass sie von tierisch-instinktiven ‚Handlungen‘ kaum unterscheidbar wären. Sie deterministisch als *Akte aufgrund zeitlich vorhergehender Bestimmungsgründe* aufzufassen, kam ebenfalls nicht in Frage, weil die Eigenschaft des Subjekts, Prinzip seiner Handlungen zu sein, dann an der unhintergehbaren Fremdbestimmtheit seines empirischen Ausgangszustands ihre Grenze findet (gemäß dem Konsequenzargument). Für Schelling bot sich hier noch am ehesten eine legitime gedankliche Abzweigung, die indes auf einen (zu) schwachen Freiheitsbegriff geführt hätte. Schwach verstandene Freiheit bedeutet, dass ein Sub-

³² Vgl. Editorischer Bericht in AA I 17, 92.

³³ AA I 17, 153 | SW VII, 386.

³⁴ Man könnte formelhaft sagen, dass es in die zeitliche Ordnung eingeht, ohne in ihr aufzugehen („durch die Zeit, (unergriffen von ihr), hindurch“).

jekt nach den Kriterien der Spontanität, Intelligenz und Kontingenz Prinzip seiner Handlungen ist, ohne Prinzip seines eigenen Wesens zu sein (oder sein zu müssen). Für Kant und Schelling reicht das nicht aus, um plausibel zu machen, dass die Handlungen des Subjekts in seiner Gewalt stehen. Also bleibt nur die Möglichkeit, freie Handlungen als *Akte aufgrund nicht-zeitlich vorhergehender Bestimmungsgründe* zu erklären.

Wenn Freiheit stark verstanden werden soll, Selbstbestimmung des eigenen Wesens innerhalb eines zeitlich-sukzessiven Zusammenhangs aber unmöglich ist, muss Freiheit die empirische Welt ursprünglich transzendieren. Diese Einsicht gilt es festzuhalten, will man Schellings freiheitstheoretischen Ansatz, überhaupt Freiheitstheorien unter dem Vorzeichen des Kantischen Idealismus, wirklich verstehen. Selbstverständlich kann man sich auch mit der schwächeren Kriteriologie zufriedengeben und so der Annahme überzeitlicher Strukturen von vornherein ausweichen. Entsprechende Theorien müssen sich laut Kant (und Schelling) aber den Vorwurf gefallen lassen, menschliche Freiheit zu banalisieren („im Grunde die Freiheit eines Bratenwenders“), um sich der mühevollen Aufgabe ihrer theoretischen Explikation zu entziehen. Vor die Wahl gestellt, entweder ein überzeitliches Prinzipiengefüge als Wurzel der Freiheit anzunehmen oder auf höhere Ansprüche an den Freiheitsbegriff Verzicht zu tun, scheinen moderne Philosoph:innen lieber in den Apfel eines ‚empiristischen‘ Freiheitskonzepts (sei es deterministischer oder indeterministischer Couleur) beißen zu wollen. Woran liegt das?

Die Frage führt ins Herz der Angelegenheit. Eine naheliegende Antwort wäre, dass die Annahme überzeitlicher Strukturen einer überkommenen Denkweise angehört, die von der modernen Philosophie als vorkritisch-dogmatisch erkannt und für seriöse philosophische Theoriebildung nicht zu gebrauchen ist. Die Antwort ist, wie gesagt, naheliegend, aber viel zu oberflächlich. Denn es gehört ebenso zum Kanon moderner philosophischer Einsicht, dass wissenschaftliche Erkenntnis ohne den Rekurs auf überzeitliche Strukturen gar nicht erst zustande kommt. So beschreibt die *Logik* nach heutiger Standardauffassung *per se* keine zeitlichen Strukturen, obwohl nichts, was sich in der Zeit abspielt, gegen ihre Gesetze verstoßen kann. Umgekehrt und positiv formuliert: Logische Strukturen prägen die empirische Welt ‚von innen heraus‘, haben selbst aber überzeitlichen Charakter. Zusammen bilden sie eine Ordnung von Grund-Folge-Verhältnissen, die dem zeitlichen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang gewisse logische Grenzen auferlegt (auch wenn seine empirische Konkretion nicht daraus ableitbar ist). Kurz gesagt, die These der Überzeitlichkeit logischer Strukturen ist gleichbedeutend mit der Annahme eines überzeitlichen Prinzipiengefüges. Niemand würde deshalb darauf verfallen, logische Prinzipien als Ausdruck ‚mystischer Verwirrung‘ zu deuten, sie oder er wäre denn selbst mystisch verwirrt.

Eine differenziertere, wenn auch recht allgemein geistesgeschichtliche, Antwort würde lauten, dass die neuzeitliche Philosophie unter dem Vorzeichen des spätmit-

telalterlichen Nominalismus der Annahme überzeitlicher Strukturen *jenseits des Logisch-Begrifflichen* prinzipiell skeptisch gegenübersteht. *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Die Logik ist ein überzeitliches Prinzipiengefüge, um dessen Annahme begrifflich-rationales Denken nicht herumkommt, es ist aber auch die *einzig* Struktur dieser Art, auf die rationales Denken sich einlassen sollte, zumal zwischen logisch-begrifflichen Strukturen und dem möglichen überzeitlichen Prinzip der Freiheit ein wesentlicher Unterschied besteht. Logische Strukturen sind, zumindest nach nominalistischem Verständnis, keine *entia*, sondern *bloße Begriffe*, durch deren Annahme nichts multipliziert wird. Aber auch wenn eingeräumt wird, dass logische Strukturen einen gewissen onto-logischen Stellenwert besitzen, ist man nach Ockham'scher Rason gut beraten, nicht noch weitere überzeitliche *entia* hinzuzufügen.³⁵

Diese Antwort erklärt schon besser, warum heutige Philosoph:innen sich mit überempirischen Freiheitstheorien schwertun. Aber kann sie wirklich verständlich machen, warum die Freiheitslehre eines Kant oder Schelling als aktuell vertretbare Position gar nicht erst in Betracht kommt? Man wird das bezweifeln müssen. Der starke Freiheitsbegriff bringt eine Intuition zum Ausdruck, die jede und jeder Handelnde zur philosophischen Analyse der Freiheit bereits mitbringt: dass wir im wahrsten und eigentlichsten Sinne Prinzip unserer Handlungen sind und das Ergebnis einer Entscheidung in letzter Instanz allein von uns abhängt. Selbst überzeugte Befürworter:innen eines schwachen Freiheitsbegriffs würden wohl nicht bestreiten, dass er gewisse Abstriche daran macht. Denn von Haus aus meinen wir, dass es mit der Freiheit *mehr* auf sich hat als bloß spontane, intelligente und kontingente Handlungsverursachung, weshalb der Gedanke, es könnte in *letzter* eine *fremde* Instanz dahinterstehen, uns in hohem Maße beunruhigt. Nun ist es bei philosophischen Untersuchungen nichts Ungewöhnliches, dass liebgewonnene Überzeugungen aufgegeben werden müssen. Doch käme es einem seltsamen Triumph rationalistischer Disziplin gleich, wenn die für unser Selbstverständnis so zentrale Überzeugung starker Freiheit aufgegeben würde, nur um dem ontologischen Sparsamkeitsprinzip Genüge zu tun. Wahrscheinlicher ist, dass sie erst dann aufgegeben wird, wenn der Versuch ihrer Begründung zu eklatanten Ungereimtheiten führt. Wie wir sahen, ist die Explikation von Freiheit als Willkürfreiheit laut Schelling ein solcher Fall, weil sie die begrifflichen Anforderungen selbst schwach verstandener Freiheit unterbietet und sogar „der Vernunft“ selbst „widerstreitet“.³⁶ Es gilt zu klären, ob Schellings eigener Begründungsversuch mit ähnlichen Problemen behaftet ist.

Der wahre Grund, warum Schellings Konzeption im Verdacht theoretischer Inkonsistenz steht, scheint weniger in der Annahme einer überzeitlichen Struktur als

³⁵ Ein *ens* ist das intelligible Wesen zwar nicht „anfänglich“ (sondern „Handlung und That“), wohl aber im Ergebnis (AA I 17, 155 | SW VII, 388).

³⁶ AA I 17, 150 | SW VII, 383.

solcher zu liegen, sondern darin, dass Schelling – wie vor ihm Kant und besonders auch Fichte – der Struktur kausalen, ja handlungsartigen Charakter zuschreibt: Die Idee eines überzeitlichen Prinzipiengefüges mag noch hingehen, nicht aber ihre Ausdeutung in Richtung einer – somit überzeitlichen – *Selbstverursachung* und *Selbstbestimmungstat*.³⁷ Die Crux der *Freiheitsschrift*-Interpretation besteht darin, diese Idee so zu explizieren, dass alle Kriterien einer freien Handlung, und zwar *sowohl* in Bezug auf die überzeitliche ‚intelligible Tat‘ selbst *als auch* empirische Einzelhandlungen, erfüllt sind. Dabei ist die überzeitliche Tat (die genau dann als solche anzusprechen ist, wenn die Explikation hinsichtlich ihrer gelingt) als Bestimmungsgrund der zeitlich-empirischen Handlungen zu denken, sowie diese als Folgen von jener.

Je nachdem, welche Kriterien sich theoretisch einholen lassen bzw. ‚auf der Strecke bleiben‘, und welche man für verzichtbar resp. unverzichtbar hält, wird einem der Freiheitsbegriff Schellings plausibel oder unplausibel vorkommen. Im Einzelnen ist Folgendes zu leisten:

1. der Nachweis, dass die Idee einer Selbstbestimmungstat (des eigenen Wesens) nicht widersprüchlich ist;
2. die begriffliche Explikation der Struktur, welche diese Tat ‚ausmacht‘;
3. der Nachweis, dass die Struktur systematisch trag- und anschlussfähig ist;
4. der Nachweis, dass die als „Handlung und That“³⁸ erklärte Struktur alle oder doch die unverzichtbaren Kriterien der Freiheit erfüllt;
5. der Nachweis, dass die resultierenden Einzelhandlungen angesichts von 2., 3. und 4. alle Kriterien der Freiheit erfüllen;
6. die Klärung des Verhältnisses von überzeitlichem Prinzip und zeitlichem Geschehen vor dem Hintergrund einer allgemeinen Theorie der Zeit.

Umfassende Bewältigung der so umrissenen Aufgaben kann nicht Ziel dieser Studie sein, schon darum, weil Schelling 6. erst in den *Weltalter-Fragmenten* in Angriff nimmt. Entsprechend unserem Fokus auf den systematischen Implikationen stark verstandener Freiheit, denen auch Schellings Hauptaugenmerk in der *Freiheitsschrift* gilt, konzentrieren wir uns auf 1.–3. Das mag nach bloßer Vorarbeit klingen, geht aber weit darüber hinaus, weil die Strukturklärung der intelligiblen Tat im Kontext eines Systems nicht getrennt von den weiteren Aufgaben, insbesondere 4., erfolgen kann. Je nachdem, wie die intelligible Tat begrifflich-systematisch expliziert wird, sind die Kriterien der Freiheit erfüllt oder nicht erfüllt, und es kann nurmehr darum gehen, die Art ihres Erfüllt-Seins analytisch zu verdeutlichen. Wie sich gleich zeigen wird, sind auch 1. und 2. enger miteinander verschachtelt, als es auf den ersten Blick scheint.

³⁷ Siehe das obige Zitat (124f.).

³⁸ AA I 17, 155 | SW VII, 388.

5.4. Intelligible Tat versus empiristischer Mysterizismus³⁹

Das Programm für die restlichen Kapitel dieser Studie ist hiermit gesetzt. Zuvor ist aber der Vergleich mit den Überlegungen van Inwagens strukturiert zu Ende zu führen. Wie eingangs beschrieben ordnet van Inwagen das Feld ganz ähnlich wie Schelling (und *vice versa*):

The problem of free will in its broadest outlines is this. Free will seems to be incompatible both with determinism and indeterminism. Free will seems, therefore, to be impossible. But free will also seems to exist. The impossible therefore seems to exist. (van Inwagen [2000], 11)

In seinem Aufsatz geht van Inwagen so vor, dass er im ersten Teil die Inkompatibilität von freiem Willen und *Determinismus* beweist, indem er das eigene *Consequence Argument* logisch verfeinert, um im zweiten Teil die Immunität des *Mind Argument* gegenüber dem Konzept sogenannter Akteurskausalität vorzuführen, solcherweise die Inkompatibilität von freiem Willen und *Indeterminismus* anzeigend. Da Schelling beide Argumente mit den gehörigen Einschränkungen bzw. Differenzierungen akzeptiert, kann ein ausführlicher Vergleich der angeführten Begründungen an dieser Stelle unterbleiben. Aufschlussreich ist jedoch die Gegenüberstellung der positionellen Schlussfolgerungen. Was Schelling aus der Antithese von empirischem Determinismus und Indeterminismus ‚macht‘, haben wir gesehen: Obwohl ersterer den (relativen) Vorzug verdient, weil er zumindest „der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen“ nicht „widerstreitet“,⁴⁰ kommt er weder in herkömmlicher noch durch Leibniz ‚verbesserte‘ Form in Betracht, da auf seiner Basis das begriffliche Niveau stark verstandener Freiheit prinzipiell nicht erreicht werden kann. Aus diesem Grund muss das theoretische Basiskonzept in einer ‚höheren Notwendigkeit‘, d. h. einem *höheren Determinismus* gesucht werden, der den für Freiheit grundlegenden Bestimmungszusammenhang als einen überempirischen vorstellig macht.

Van Inwagen stimmt mit dem Urteil Schellings im Grundsatz überein. Entschiedener noch als dieser betont er die Inkompatibilität des Determinismus mit *jeglichem* Freiheitsbegriff, die nach seiner Überzeugung durch das (verbesserte) Konsequenzargument zweifelsfrei bewiesen wird.⁴¹ Was das Mind-Argument für die Unverträglichkeit von *Indeterminismus* und Freiheit betrifft, konstatiert er zwar, dass es nicht „watertight“ ist.⁴² Im Aufsatz von 2000 tut er allerdings wenig, um

³⁹ Als *free will mysterianism* bezeichnet van Inwagens Position Ekstrom (2003).

⁴⁰ AA I 17, 150 | SW VII, 383.

⁴¹ „It seems, therefore, that I now have [...] a valid argument for the incompatibility of free will and determinism whose premises seem to be true. And this [...] is all that can be asked of any philosophical argument. At any rate, no more can be said for any known philosophical argument than this: it is valid and its premises seem to be true.“ (van Inwagen [2000], 10)

⁴² Van Inwagen (2000), 1.

etwaige Schwachstellen aufzuzeigen, im Gegenteil: Der zweite Teil ist ganz dem Nachweis gewidmet, dass die verbreitete Vorstellung, Subjekte seien für ihre Handlungen kausal verantwortlich („agent causation“), das Argument nicht entkräften kann. Auch nach van Inwagen erweist sich der freiheitstheoretische Indeterminismus mithin als rational undurchführbar. Dennoch gilt seine Sympathie eher diesem, bringt er doch am Ende die Hoffnung zum Ausdruck, es möge sich im Mind-Argument noch ein Fehler finden:

I confess I believe there *is* something wrong with this argument. (I expect I believe this because I fervently *hope* that there is something wrong with it.) But it seems clear to me that if there is, as I hope and believe, something wrong with the argument, its flaw is not that it overlooks the possibility that my actions have their root in agent-causation. (van Inwagen [2000], 18)

Sein Fazit hatte er zu Beginn in zugespitzter Form vorweggenommen:

[...] if free will is incompatible with determinism, we are faced with a mystery, for free will undeniably exists, and it also seems to be incompatible with *indeterminism*. That is to say: we are faced with a mystery if free will *is* incompatible with indeterminism. [...] I conclude that free will remains a mystery – that is, that free will undeniably exists and that there is a strong and unanswered *prima facie* case for its impossibility. (van Inwagen [2000], 1 f.)

Van Inwagens Position bleibt in der Schwebe zwischen der schroffen Antithese von Freiheitsbehauptung („free will undeniably exists“) und disjunktiv vollständigem Inkompatibilismus („incompatible with determinism“, „incompatible with *indeterminism*“) und der vagen Aussicht auf eine rationale Lösung im Sinne des Indeterminismus. Solange eine solche nicht gefunden ist, bleibt der freie Wille ein Mysterium, dessen behauptete Realität im Widerspruch zur Logik des Verstandes steht. Van Inwagens Einlassungen tragen damit Züge der Position Jacobis, der es sich angelegen sein ließ, die Unmöglichkeit verstandesmäßiger Freiheitsbegründung zu beweisen und doch an der ‚Rationalität‘ seiner Freiheitsüberzeugung festzuhalten. Typisch für diese Position ist der Rekurs auf gewisse epistemische Vermögen, deren Rationalitätssättigung zweifelhaft bleibt („hope“, „believe“).

Während also Schelling vorschlägt, das theoretische Nachdenken über menschliche Freiheit auf der ‚höheren Ebene‘ eines nicht-empirischen Determinismus anzusiedeln, bleibt es in van Inwagens Fall bei der bloßen Hoffnung auf Rationalität für den Indeterminismus. Der Vorzug dieser Position liegt darin, dass sie es erlaubt, ein strikt empiristisches Rationalitätsverständnis zu vertreten und gleichzeitig – die eigenen Rationalitätsansprüche großmütig hintanstellend – für den menschlichen Freiheitsglauben einzutreten. Der zu zahlende Preis ist die theoretische Unvereinbarkeit von Freiheit und argumentativer (Jacobi: ‚demonstrativer‘) Rationalität. Dagegen wird Schellings Ansatz mit der Annahme eines überzeitlichen Prinzips bezahlt, bietet jedoch die Chance, das ‚Gefühl der Freiheit‘ mit den „Anforderungen

[...] des strengsten Verstandes⁴³ in einer ‚wissenschaftlichen Weltansicht‘ zu vereinen, die dann freilich keine empiristische sein kann. Welcher dieser Ansätze philosophisch attraktiver ist, war schon zu Schellings Lebzeiten umstritten und wird es wohl immer bleiben. Klar ist aber, dass jeder, der einen starken Freiheitsbegriff vertreten möchte, sich für einen davon entscheiden muss. Dabei lässt sich gegen Schellings Ansatz gewiss vieles einwenden. Mysteriös oder gar irrationalistisch ist an dessen Projekt der verstandesmäßigen Aufklärung aller freiheitstheoretisch relevanten Gegenstände und Verhältnisse, zeitlicher wie überzeitlicher, indessen nichts. Es ist der freiheitstheoretische Empirismus, der den freiheitstheoretischen Obskurantismus zur Kehrseite hat: ‚Free will remains a mystery‘.

5.5. Die begriffliche Möglichkeit von Selbstbestimmung. Schelling und das *Basic Argument*

Das Konsequenzargument beweist die Unmöglichkeit stark verstandener Freiheit, d. i. Freiheit verstanden als Selbstbestimmung *sensu stricto*, im Rahmen eines zeitlich-empirischen Kausalzusammenhangs. Es beweist *nicht* die Unmöglichkeit stark verstandener Freiheit in einem überempirischen Bestimmungszusammenhang, als Prinzip eines empirischen Bestimmungszusammenhangs. Von dieser Seite her steht Schellings Theorem einer intelligiblen Tat also nichts im Wege. Von der Seite des Mind-Arguments ohnehin nicht, da Schelling keinen indeterministischen Freiheitsbegriff vertreten möchte (weder einen gewöhnlichen noch einen ‚höheren‘). Sind die inkompatibilistischen *prima facie*-Argumente gegen die Möglichkeit stark verstandener Freiheit damit ausgeräumt?

Kenner:innen der zeitgenössischen Debatte wissen, dass bei der Widerlegung des Inkompatibilismus noch ein weiteres Argument zu berücksichtigen ist, welches sich primär gegen die Möglichkeit moralischer Verantwortung richtet, den Freiheitsbegriff jedoch natürlicherweise mitbetrifft: das *Basic Argument* von Galen Strawson.⁴⁴ Dieses ist für Schelling deshalb so gefährlich, weil es das Raisonement des Konsequenzarguments einerseits ‚internalisiert‘, d. h. auf die *inneren Verhältnisse des Subjekts* bezieht (und dadurch präzise angeben kann, inwiefern die Kriterien starker Freiheit verfehlt werden);⁴⁵ und andererseits ‚prinzipialisiert‘, indem es den Bezugsrahmen vom empirischen auf *jeglichen Bestimmungszusammenhang*

⁴³ AA I 17, 176 | SW VII, 413.

⁴⁴ Meines Wissens hat erstmals O’Connor darauf hingewiesen, dass Schellings intelligible Tat als „an effort to answer something like Strawson’s position“ zu verstehen ist (O’Connor [2013], 7 f., hier: 7).

⁴⁵ Strawson beansprucht mit Recht, dass sein Argument von der Wahrheit des Determinismus unabhängig ist. Vgl. Strawson (2000), 151: „Note that the argument is completely independent of any view about whether determinism is true or false.“

ausweitet.⁴⁶ Das *Basic Argument* liegt daher nicht ‚unterhalb‘ der Schelling’schen Betrachtungsebene, sondern tangiert Schellings Argumentation im Kern. Angesichts seiner zentralen Einschlägigkeit wird es hier *in extenso* wiedergegeben und im Lichte des Bisherigen schrittweise kommentiert. Am *locus classicus* gibt Strawson folgende Formulierung:

- (1) Interested in free action, we are particularly interested in actions that are performed for a reason (as opposed to ‚reflex‘ actions or mindlessly habitual actions).
- (2) When one acts for a reason, what one does is a function of how one is, mentally speaking. (It is also a function of one’s height, one’s strength, one’s place and time, and so on. But the mental factors are crucial when moral responsibility is in question.)
- (3) So if one is to be truly responsible for how one acts, one must be truly responsible for how one is, mentally speaking – at least in certain respects.⁴⁷

Strawsons Argument zeichnet sich durch eine verhältnismäßig *klare Kriteriologie* aus. Charakteristisch für freie Handlungen ist zunächst, dass sie aufgrund von rationaler Überlegung (Leibniz’ *intelligentia*) getan werden (1). Wie man aufgrund von rationaler Überlegung *handelt*, hängt offenbar entscheidend davon ab, wie man *ist*, und zwar nicht als körperliches, sondern als geistiges Wesen (2). Es fragt sich, ob die Existenz einer solchen Beziehung zwischen Sein und Handeln des Subjekts ausreicht, um von Verantwortung sprechen zu können (schwache Spontaneität). Laut Strawson nein, denn es ist darüber hinaus zu fordern, dass das Subjekt für sein geistiges Sein selbst verantwortlich ist (3). Nur unter dieser Bedingung kann es für die daraus folgenden Handlungen ebenfalls verantwortlich sein (starke Spontaneität). Es fragt sich weiter, unter welchen Bedingungen ein Subjekt für das So-Sein seines geistigen Wesens verantwortlich ist:

- (4) But to be truly responsible for how one is, mentally speaking, in certain respects, one must have brought it about that one is the way one is, mentally speaking, in certain respects. And it is not merely that one must have caused oneself to be the way one is, mentally speaking. One must have consciously and explicitly chosen to be the way one is, mentally speaking, in certain respects, and one must have succeeded in bringing it about that one is that way.⁴⁸

Nach Strawson ist für wahre Freiheit und Verantwortung nicht allein zu fordern, dass ein Subjekt *irgendwie* als Ursache seines eigenen Wesens fungiert, sondern dass es diese Ursache im Prinzip auf dieselbe Art und Weise ist, wie es seine Handlungen prinzipiiert, also in Leibniz’scher Terminologie nicht nur spontan, sondern mit *intelligentia*. Bei der Formulierung des explikativen Programms hatte sich be-

⁴⁶ Ob Strawson selbst empirische Zusammenhänge im Sinn hatte und die Idee überzeitlicher Selbstbestimmung für im Ansatz unplausibel halten mag (vgl. Strawson [1994], 23 Fn. 8), spielt dafür keine Rolle.

⁴⁷ Strawson (1994), 6.

⁴⁸ Strawson (1994), 6.

reits abgezeichnet, dass beim *intelligentia*-Kriterium ein gewisser Spielraum besteht: Während auf der Ebene konkreter Einzelhandlungen mehr oder minder klar ist, was man sich unter rationaler Überlegung vorzustellen hat – meine Entscheidung muss eine *bewusste Wahl* zwischen Handlungsalternativen sein, die *im Lichte von Vernunftgründen* getroffen wird –, scheint auf der Ebene wesenhafter Selbstbestimmung weniger deutlich, wie das Kriterium auszulegen ist. Immerhin darüber scheint Einigkeit zu herrschen, dass es sich nicht um ein rein naturhaftes Geschehen handeln darf, sondern in irgendeiner Form Jacobi'scher ‚Begriff‘ im Spiel sein muss.⁴⁹ Unter dieser Prämisse sind dann unterschiedliche Grade von ‚Intelligibilität‘, und damit eines starken Freiheitsbegriffs, denkbar. Für Leibniz z. B. genügte es, dass das Handlungssubjekt eine individuelle ‚Natur‘ im Reich der Ideen hat – ein Kriterium, das im Rahmen seines Systems trivialerweise erfüllt ist. Das ist ganz etwas anderes, als wenn intelligible Selbstbestimmung nach dem Vorbild freier Einzelhandlungen, d. h. ihrerseits als bewusste Wahl im Lichte von Vernunftgründen gedacht wird.

Vor diesem Hintergrund kann man sagen, dass Strawson nicht nur einen starken, sondern einen *maximal starken Freiheitsbegriff* vertritt, der in der Wendung einer ‚bewussten und ausdrücklichen Wahl‘ für die eigene Wesensbeschaffenheit zusammengefasst ist. In den folgenden Schritten des Arguments formuliert er genauer aus, was darunter zu verstehen ist, einen infiniten Regress in Gang bringend:

(5) But one cannot really be said to choose, in a conscious, reasoned, fashion, to be the way one is mentally speaking, in any respect at all, unless one already exists, mentally speaking, already equipped with some principles of choice, ‚P1‘ – preferences, values, pro-attitudes, ideals – in the light of which one chooses how to be.

(6) But then to be truly responsible, on account of having chosen to be the way one is, mentally speaking, in certain respects, one must be truly responsible for one's having the principles of choice P1 in the light of which one chose how to be.

(7) But for this to be so one must have chosen P1, in a reasoned, conscious, intentional fashion.

(8) But for this, i. e. (7), to be so one must already have had some principles of choice P2, in the light of which one chose P1.

(9) And so on. Here we are setting out on a regress that we cannot stop. True self-determination is impossible because it requires the actual completion of an infinite series of choices of principles of choice.

(10) So true moral responsibility is impossible, because it requires true self-determination, as noted in (3).⁵⁰

Um mich für eine bestimmte Wesensbeschaffenheit „in a conscious, reasoned, fashion“ zu entscheiden, so der Witz von Strawsons Argument, *muss ich bereits über ein*

⁴⁹ Darin liegt die grundsätzliche Berechtigung der Rede von wesenhafter Selbstbestimmung als intelligibler Tat.

⁵⁰ Strawson (1994), 6f.

Wesen verfügen, das sich in gewissen Bewusstseinsinhalten manifestiert, die als „principles of choice“ meine Entscheidung bestimmen. Dann aber scheint sich das Ausgangsproblem zu wiederholen: Wenn die Selbstbestimmung meines Wesens an einem schon vorhandenen Wesen hängt, muss ich mir dieses Wesen gleichfalls „in a conscious, reasoned, fashion“ verschafft haben, was nur auf der Grundlage eines wiederum ‚früheren‘ Wesens möglich ist usw. Da diese Überlegung in einen infiniten Regress führt, folgert Strawson, dass Selbstbestimmung im für Freiheit und Verantwortung relevanten Sinne („true self-determination“) *unmöglich* ist.

Strawson schwächt sein Argument, indem er in den letzten Schritten der ersten Fassung das Gewicht vom Wesen („the way one is“) auf die „principles of choice“ verlagert, dabei zumindest *suggestierend*, dass diese Prinzipien ontologisch im eigenen (früheren) Wesen gründen („unless one already exists [...] already equipped with some principles of choice“), und jedenfalls *behauptend*, dass ein Subjekt für die Prinzipien seiner Handlungen verantwortlich sein muss. Zweifellos würde es zu einem verqueren Bild rationaler Entscheidungsprozesse führen, wollte man diese Formulierungen wörtlich nehmen. In eine rationale Entscheidung müssen immer *sowohl* solche Prinzipien einfließen, die in der individuellen Wesensnatur des Subjekts gründen, *als auch* solche, die als Vernunftprinzipien streng allgemeingültigen und somit *überindividuellen* Charakter haben. Ersteres qualifiziert die Entscheidung als die meine, letzteres erst eigentlich als ‚reasoned‘, was Strawson für Verantwortung ja ausdrücklich fordert. Damit das Argument funktioniert, muss also das „some“ vor den „principles of choice“ betont gelesen und auf jene Entscheidungsprinzipien bezogen werden, die der eigenen Wesensnatur entstammen. Universelle rationale Prinzipien können niemals in der individuellen Natur eines endlichen Subjekts wurzeln oder in seiner Verantwortung liegen. Verantwortlich ist das Subjekt vielmehr ausschließlich dafür, *wie es sich zu diesen Prinzipien verhält*.

Indessen wäre man schlecht beraten, das Argument wegen einer Ungenauigkeit zu verwerfen, die sich leicht beseitigen lässt. Strawson gibt am selben Ort eine Alternativformulierung, die allgemeiner, gerade deshalb aber besonders schlagkräftig ist:

(4) To be truly responsible for the way you are, you must have intentionally brought it about that you are the way you are, and this is impossible.⁵¹

Für diese Behauptung lässt sich laut Strawson ein indirekter Beweis führen; angenommen

(5) You have somehow *intentionally* brought it about that you are the way you now are, and that you have brought this about in such a way that you can now be said to be truly responsible for being the way you are now.

For this to be true

⁵¹ Strawson (1994), 14.

(6) You must already have had *a certain nature N* in the light of which you *intentionally* brought it about that you are as you now are.

But then

(7) For it to be true you and you alone are truly responsible for how you now are, you must be truly responsible for having had *the nature N* in the light of which you *intentionally* brought it about that you are the way you now are.

So

(8) You must have *intentionally* brought it about that you had *that nature N*, in which case you must have existed already with *a prior nature* in the light of which you *intentionally* brought it about that you had *the nature N* in the light of which you *intentionally* brought it about that you are the way you now are ...⁵²

Den letzten Argumentschritt kommentiert Strawson wie folgt:

Here one is setting off on the regress. Nothing can be *causa sui* in the required way. Even if such causal ‚aseity‘ is allowed to belong unintelligibly to God, it cannot be plausibly be supposed to be possessed by ordinary finite human beings.⁵³

Mit dem „rephrased argument“⁵⁴ präsentiert Strawson seinen Gedankengang in der für Schellings freiheitstheoretische Ambitionen gefährlichsten und zugleich instruktivsten Form. An die Stelle umschreibender Wendungen wie ‚consciously and explicitly chosen‘, ‚in a conscious, reasoned fashion‘ etc. tritt die Rede von Intentionalität, die eine Vielzahl von Auslegungen zulässt. Der wichtigste Unterschied zur früheren Formulierung liegt jedoch in der Einführung der vorausgehenden *Wesensnatur N*, in deren Lichte das eigene So-Sein intentional zu bewerkstelligen ist. Der Regress läuft dementsprechend nicht mehr über die *principles of choice*, deren ‚Besitz‘ in wiederum anderen, höheren Prinzipien begründet sein müsse (was wie gesagt problematisch erscheint). Stattdessen knüpft Strawson den Regress an dasjenige Element einer Handlung, welches sie erst eigentlich zur eigenen, und damit individuell zurechenbar macht.⁵⁵ Nun kann man trefflich darüber streiten, ob Strawson die Art, wie dieses Element in rationale Entscheidungsprozesse einfließt, zutreffend beschreibt, ob intentionale Akte aufgrund von rationalen Prinzipien im Lichte der individuellen Wesensnatur erfolgen oder nicht vielmehr aufgrund der individuellen Wesensnatur im Lichte rationaler Prinzipien usw. All dies scheint

⁵² Strawson (1994), 14; eigene Hvg.

⁵³ Strawson (1994), 15.

⁵⁴ Strawson (1994), 15.

⁵⁵ Es ist von größter Wichtigkeit, zu bemerken, dass in beiden Fassungen eine Verlagerung vom So-Sein des Handlungssubjekts zu den ‚principles of choice‘ seiner Selbstbestimmung bzw. der Natur N stattfindet. Das *Basic Argument* wird unter Wert verkauft, wenn man N als ein vorausliegendes Sein *im selben Sinne* wie das (einzel)handlungsbestimmende Sein des Subjekts interpretiert (so Buchheim [2021b], 233 f.). Was es eigentlich thematisiert, ist direkt nicht die Unverfügbarkeit des eigenen Seins, sondern *des Determinationsprinzips* einer möglichen Selbstbestimmung des eigenen Seins (deshalb nennt Strawson den ‚way you are‘ nicht N!). Seine hohe Einschlägigkeit für Schellings Überlegungen beruht hierauf.

aber mehr eine Frage der sprachlichen Genauigkeit als argumentativen Strenge zu sein. Denn unstrittig ist, dass darin neben allgemeinen *überindividuellen* Vernunftprinzipien und empirisch *äußerlichen* (gewissermaßen außerindividuellen) Voraussetzungen, ein genuin *eigenes* Element einfließen muss, das dem handelnden Subjekt ursprünglich attribuiert werden kann. In dieser Forderung steckt aber bereits der Keim zu Strawsons Argument: Wenn das Eigene am eigenen Handeln dem Subjekt *ursprünglich* zuschreibbar, mithin *wirklich* Eigenes sein soll, darf es keinesfalls durch anderes fremdbestimmt sein. Es scheint, als müsse die Natur N, als Voraussetzung wesenhafter Selbstbestimmung, *ihrerseits* selbstbestimmt sein (nämlich um nicht fremdbestimmt zu sein), was nur ‚im Lichte‘ einer weiteren Natur N² möglich ist, und so weiter *ad infinitum*.

Mit der individuellen Wesensnatur N haben wir das *punctum pruriens* der formellen Freiheitsanalyse erreicht. Bezeichnenderweise strebt auch Schellings Argumentation geradewegs auf diesen Punkt zu. Nach der Diskussion von Indeterminismus und Determinismus konstatiert Schelling, „erst der Idealismus“ habe

die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge ausser allem Kausalzusammenhang, wie ausser oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorgeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. (AA I 17, 151 | SW VII, 383 f.)

In explizitem, wenn auch nicht wie Schopenhauer meinte bloß paraphrasierendem, sondern konstruktiv weiterdenkendem,⁵⁶ Anschluss an Kant tut Schelling den theoretischen Schritt ins Überzeitliche und verortet die Wurzel der Freiheit im „intelligible[n] Wesen“, das empirisch-deterministischen Konsequenzargumenten immer schon entkommt. Wie ist dieses zu denken? Laut Schelling allemal als ‚antezeden-‘ zu den daraus folgenden Handlungen sowie „ganz und vollendet“ in sich selbst. Im nächsten Schritt wird erklärt, wie letzteres zu verstehen ist:

Die freye Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten giebt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lautrer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkühr zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt seyn, nicht von außen freylich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch

⁵⁶ Schopenhauer irrt, wenn er behauptet, Schelling habe von Kants „Meisterstück des menschlichen Tiefsinns“ nur eine „erläuternde Darstellung [...] gegeben“ (*Über die vierfache Wurzel*, 119f.).

irgend eine bloß zufällige oder empirische Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern *es selber als sein Wesen, d. h. seine eigne Natur* müßte ihm Bestimmung seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: *Determinatio est negatio*, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber Eins, also eigentlich *das Wesen in dem Wesen* ist. (AA I 17, 151 f. | SW VII, 384; eigene Hvg.)

Eine Handlung ist immer konkret und damit bestimmt. Nun gilt der Satz: „Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten giebt es [...] keinen Uebergang.“ Soll die Handlung gemäß „Kantische[m] Begriff“ „aus dem Intelligibeln des Menschen“ folgen, muss das intelligible Wesen schon bestimmt sein, eben „ganz und vollendet da sein“, um als Prinzip empirischer Bestimmtheit fungieren zu können. Schelling hält sich bei dieser recht trivialen Folgerung allerdings gar nicht erst auf, überspringt sie vielmehr und denkt den Gedanken zu Ende: Für einen starken Freiheitsbegriff – zu dessen Begründung der Schritt ins Intelligible allererst getan wurde – ist nur in zweiter Linie das Verhältnis zwischen intelligiblem Wesen und Einzelhandlung interessant, in erster Linie aber das Verhältnis des intelligiblen Wesens zu sich selbst, seine *Selbstbestimmung*, deren Strukturerefordernissen Schelling in dem zitierten Abschnitt nachgeht.⁵⁷ Sich selbst bestimmen, in seiner basalsten begrifflichen Gestalt, heißt einen Zustand der Unbestimmtheit des eigenen Wesens in einen Zustand der Bestimmtheit überführen. Die Vorstellung eines Transits von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit zieht indes die Frage nach der *Bestimmungsressource* nach sich. Ist die Bestimmungsressource nichts Bestimmtes, erscheint die resultierende Bestimmtheit als – im strengsten Sinne! – zufällig, was im Falle des Freiheitsbegriffs „auf das [...] System der Gleichgültigkeit der Willkühr zurück[führt]“, dessen Unzulänglichkeit Schelling herausgestellt hatte. Das kann nur eines bedeuten: „Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es [das intelligible Wesen] *in sich* schon bestimmt seyn“.⁵⁸

⁵⁷ Mit Buchheim (2021a), 269 und Gerlach (2019), 240 und gegen Hermanni (2021), 283 Fn. meine ich, dass die Feststellung des unmöglichen Übergangs von absoluter Unbestimmtheit zu Bestimmtheit unmittelbar die Frage nach der Selbstbestimmung des Wesens auf den Plan ruft. Das mag im Argumentationskontext etwas sprunghaft wirken, hat seinen sachlichen Grund aber darin, dass die ultimative Bestimmungsressource des Wesens indirekt auch die Bestimmungsressource empirischer Handlungen ist – ein Gedanke, der am Ende des Absatzes eingeholt und explizit gemacht wird: „die [einzelne] Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität [...] folgen“ (AA I 17, 152 | SW VII, 384). Dieser Zusammenhang lässt den Punkt, was es mit „jene[r] innere[n] Nothwendigkeit des Wesens selber“ (AA I 17, 152 | SW VII, 385) auf sich hat, noch offen, dem Schelling sich dann im folgenden Absatz zuwendet. Kaum überzeugend ist übrigens der Vorschlag von Hermanni (2021), 282 Fn. und Gerlach (2019), 230 den Abschnitt zur formellen Freiheit mit der den Absatz beschließenden Definition enden zu lassen, kommt der innerste Kern formeller Freiheit – die Selbstbestimmung des intelligiblen Wesens – doch erst im Folgeabsatz final in den Blick, was nur nicht mehr unter Absehung von den beteiligten ontologischen Strukturen geschehen kann.

⁵⁸ Eigene Hvg.

Es gilt, Schellings Anforderungskatalog für das In-sich-bestimmt-Sein des intelligiblen Wesens genau zu beachten. Man kann sagen, er sei bemüht, Selbstbestimmung im *strengsten (noch) denkbaren* Sinne zu verstehen. Die Ressource der Bestimmung muss *sensu stricto* intern sein, d.h. sie darf sich nicht ihrerseits einem Bestimmungsakt „von außen“ verdanken, schon gar keinem empirisch-externen. Sie darf sich aber auch keinem empirisch-internen Bestimmungsakt verdanken. Beide Bereiche, „das Psychologische so gut wie das Physische“, gehören der empirischen Welt an und werden somit vom Konsequenzargument erfasst, sozusagen von vornherein ‚externalisiert‘. Was aber kommt als Bestimmungsressource dann überhaupt noch in Frage? Verfolgt man den Gedanken mit Schelling *konsequent*, kann es sich nur um eine *überempirisch-interne* Ressource handeln, d.h. die Quelle der Determination muss im intelligiblen Wesen selbst liegen. Doch selbstverständlich nicht im intelligiblen Wesen als Ganzes, sondern *als ein Teil* (in ihm selbst), weil das intelligente Wesen als Ganzes als Resultat der Selbstbestimmung nicht zugleich ihre Voraussetzung bilden darf. Wäre die Ressource der Selbstbestimmung mit ihrem Produkt schlechthin identisch, würde sich der Selbstbestimmungsakt zum bloßen Sachverhalt trivial-tautologischer Selbstidentität verkürzen.⁵⁹ Soll die Selbstbestimmung ‚produktiv‘ sein, sodass der Zielzustand ein anderer ist als der Ausgangszustand, muss eine *interne Differenz* im intelligiblen Wesen selbst angenommen werden. Wovon in ihm selbst kann ein Wesen noch different sein? Schelling und Strawson nennen es, das „Wesen in dem Wesen“, unisono seine *Natur*.

Welches der ontologische Status der „eigne[n] Natur“, als operationaler Grundlage von Selbstbestimmung, sei, darüber geht der Disput. Schelling gibt vorderhand folgende Hinweise: Das intelligente Wesen bestimmt sich dezidiert nicht als unbestimmten Allgemeinbegriff, etwa als ‚Mensch‘ (Aristoteles’ zweite Substanz), sondern als dieser bestimmte Mensch (Aristoteles’ erste Substanz).⁶⁰ Wenn irgendein Wesen, so sind nur Individuen fähig, freie Handlungen zu tun und zugerechnet zu

⁵⁹ Darauf scheint mir der Interpretationsvorschlag von Gerlach (2019), 241 f. hinauszulau-
fen, der die besondere Rolle der ‚eigenen Natur‘ als ‚Wesen in dem Wesen‘ übersieht: „Demnach
muss man sich auch die Selbstsetzung des Wesens als ein in einem mehrfachen Sinne intrin-
siches Geschehen einer Selbstaffektion vorstellen, bei dem es nicht ein bestimmendes und ein
bestimmtes, *davon verschiedenes* Wesen gibt, sondern bei dem das Bestimmensein des bestim-
menden Wesens sein Bestimmen selbst ist.“ (241) Ersteres ist völlig richtig, letzteres im besse-
ren Falle tautologisch, im schlechteren widersprüchlich. Die Charakterisierung der „Konstel-
lation“ als ein überzeitliches „Wechselverhältnis“ von „Sein und Handeln“ (242), etwa im Sin-
ne von Schellings ‚Zirkel, daraus alles wird‘, macht die Sache nicht schlüssiger. Vgl. auch
Theunissen (1965), 187.

⁶⁰ „Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligente Wesen die-
ses Menschen“ (AA I 17, 152 | SW VII, 384). Schon aufgrund dieser Textevidenz ist der Vor-
schlag von Alderwick (2015), das Wesen als unvollständig bestimmt zu interpretieren, sodass
es vollständig erst durch die Interaktion mit seiner Umwelt *in der Zeit* bestimmt wird, wenig
attraktiv. Vgl. AA I 17, 156 | SW VII, 389: „jener anfänglichen Handlung, durch welche er die-
ser und kein anderer ist“.

bekommen. Entsprechend muss es sich bei der Wesensnatur um so etwas wie das Substrat der Individualität eines Menschen handeln – das, was ihn (in freiheitsrelevanter Hinsicht) zu diesem bestimmten Menschen ‚macht‘⁶¹. Vom Substrat individueller Bestimmtheit kann nicht sinnvoll gesagt werden, dass die Selbstbestimmung in Abgrenzung zu ihm erfolgt. Die Selbstbestimmung kann nur in identitärer Entsprechung, durch *Eingrenzung* und Überführung, kurz Integration des Substrats in die höhere Einheit des Wesens erfolgen.⁶² Aus diesem Grund sagt Schelling, dass der Satz des Spinoza, wonach Determination stets Negation von anderem ist, für die individuelle Wesensbestimmtheit nicht gilt. Allein, worum handelt es sich bei der individuellen Natur *ontologisch gesehen*?

Stellen wir die Frage noch ein wenig zurück und vergleichen Schellings Strukturanalyse wesenhafter Selbstbestimmung mit derjenigen Strawsons. Obwohl dieser ‚typisch analytisch‘ sein Argument möglichst begrifflich-allgemein hält und ontologische *commitments* zu vermeiden sucht, beschreibt er sie im Grundsatz exakt so wie Schelling: Um die eigene handlungsbestimmende Seinsweise („the way you are“) selbst bestimmen zu können, muss man über eine Natur N bereits verfügen, in deren Lichte die Selbstbestimmung erfolgt. Anders als Schelling kommt Strawson zu dem Ergebnis, dass der Begriff, auf den die Idee wesenhafter Selbstbestimmung notwendig führt, widersprüchlich ist. Der Punkt, an dem die beiden Philosophen voneinander abweichen, ist dieser: Während Strawson meint, dass jene Natur N wiederum durch einen Selbstbestimmungsakt mit einer weiteren, noch früheren Natur hervorgebracht oder doch ‚angeeignet‘ werden muss (was in besagten Regress führt), teilt Schelling diese Auffassung nicht. In seinem Modell markiert N ein äußerstes Fundament, welches selbst der Forderung selbstbestimmter Hervorbringung zu unterwerfen sinnlos wäre, *da es überhaupt erst die Grundlage aller Selbstbestimmung bildet*. Weit entfernt, den formellen Freiheitsbegriff für widersprüchlich zu erklären, kommt Schellings Analyse mit der Annahme *einer* intelligiblen Wesensnatur zum Abschluss.

Für beide Positionen lassen sich vernünftige *prima facie*-Argumente vortragen: Für Strawsons Position spricht, dass gemäß dem Satz vom zureichenden Grund die für Freiheit und Zurechenbarkeit entscheidende Natur N ebenso auf ihre Ursache hin befragt werden kann (und muss) wie das intelligible Wesen. Ist die Ursache externer Natur, droht der Verlust von stark verstandener Freiheit. Für Schellings Position spricht, dass Strawson in gewisser Weise Explanans und Explanandum durcheinanderwirft, den Umstand ignorierend, dass für die Tatsache intelligibler Selbstbestimmung bereits eine vollständige Erklärung gegeben wurde. Wenn für Selbstbestimmung *des intelligiblen Wesens* eine Wesensnatur N anzunehmen ist

⁶¹ In Anführungszeichen, weil die operationale Grundlage von Selbstbestimmung natürlich nicht selbst als Akteur fungiert.

⁶² Vgl. zu diesem Zusammenhang treffend Buchheim (2021a), 270 f.

und nun tatsächlich angenommen wird, sind die begrifflichen Anforderungen an stark verstandene Freiheit zunächst einmal vollständig erfüllt. Welche Anforderungen ggf. an N selbst zu stellen sind, steht auf einem anderen Blatt und es erscheint auf den ersten Blick durchaus unplausibel, dass ein explikatives Element von Selbstbestimmung selbst Gegenstand von Selbstbestimmung sein müsste.

Klar ist bis hierher nur eines: Folgt man kritiklos der Argumentation Strawsons, ist es um stark verstandene Freiheit und Verantwortung geschehen. Wem an menschlicher Freiheit in einem höheren als empirisch-mechanischen Sinne liegt, ist daher gut beraten, Schellings ‚Gegenentwurf‘ genau zu studieren und nach allen Richtungen zu prüfen, ob er dem *Basic Argument* standhält. Zuvor ist Strawsons Argument in seiner stärksten dafür relevanten Form pointiert zusammenzufassen:

- (1) Stark verstandene Freiheit (und Verantwortung) setzt die Selbstbestimmung des eigenen geistigen So-Seins/Wesens voraus.
- (2) Selbstbestimmung des eigenen geistigen Wesens setzt eine Wesensnatur N voraus, ‚in deren Lichte‘ sie erfolgt.
- (3) Stark verstandene Freiheit setzt *außerdem* die ‚Selbstbestimmung‘ der Wesensnatur N selbst voraus. – Dies führt zu folgendem *Dilemma*:
- (4) Entweder man nimmt eine weitere, noch frühere Wesensnatur N² an, die der ‚Selbstbestimmung‘ der Wesensnatur N¹ vorausgeht. Dann aber ist für die frühere Wesensnatur offensichtlich eine weitere Wesensnatur N³ zu fordern usw. Es kommt zu einem *infiniten Regress*.
- (5) Oder aber man nimmt über N¹ hinaus keine weitere Wesensnatur an, wodurch ein *infiniter Regress* vermieden wird. Dann kann (3) nur Genüge getan werden, indem N¹ zur *causa sui* erklärt wird. Der Begriff einer *causa sui* angewandt auf endliche Wesen ist aber *widersprüchlich*.⁶³

Schelling wird (3) bestreiten und die Aussage zum Begriff einer *causa sui* in (5) differenzierter fassen. Um seinen antistrawsonschen Ansatz bei der Explikation wesenhafter Selbstbestimmung informiert bewerten zu können, ist eine metaargumentative Reflexion vonnöten.

⁶³ Schritt (5) ist in Strawsons eigener Formulierung des Arguments nicht explizit vorgesehen, weil er meint, die Unmöglichkeit einer *causa sui* im geforderten Sinne mit (4) nachgewiesen zu haben. (Dass das Argument seinen Zielpunkt im *causa sui*-Begriff hat, macht schon Strawsons Formulierung der „central idea“ deutlich: Strawson [1994], 5). Ein förmlicher Widerspruch, den Strawson durch ein Nietzsche-Zitat zumindest andeutet (siehe unten 150f.), ergibt sich allerdings nur, wenn etwas *schlechthin* sich selbst bestimmen soll, sodass es als Ganzes ‚früher‘ wäre als es selbst, also durch die Ausformulierung von (3) in Richtung von (5), wobei ein in sich widersprüchlicher *causa sui*-Begriff vorausgesetzt wird. Vgl. auch Buchheim (2021b), 232 Fn.

5.6. Die Frage nach der Kriteriologie stark verstandener Freiheit und das Maximalisierungsprinzip

Auf den ersten Blick scheinen die Chancen für Schelling ziemlich schlecht zu stehen, denn unbestreitbar bringt (3) etwas Richtiges und philosophisch Unverzichtbares zum Ausdruck: Im Rahmen eines Vernunftsystems muss es jederzeit erlaubt sein, nach dem *Grund* für das So-und-so-Bestimmtsein der Wesensnatur N zu fragen. Und offensichtlich ist für stark verstandene Freiheit zu fordern, dass das im Hinblick auf die individuelle Zurechenbarkeit einer Handlung entscheidende Element nicht *in letzter Instanz* durch einen externen (überempirischen) Grund fremdbestimmt ist.⁶⁴ Wie es scheint, wäre Selbstbestimmung in solchem Falle nur scheinbar Selbstbestimmung, weil in Wirklichkeit nicht eine einzige *wahrhaft* interne Determinante im Spiel ist. Also muss auch die anzunehmende Wesensnatur im Lichte eines zweiten ‚Wesens in dem Wesen‘ vom Wesen ‚selbstbestimmt‘ werden, sie wäre denn eine widersprüchliche *causa sui*.

Betrachtet man diese so eingängige Überlegung genauer, ist feststellbar, dass zwischen dem zweiten und vierten Satz eine Begriffsverschiebung stattfindet. War im zweiten Satz noch negativ von *Nicht-Fremdbestimmtheit* die Rede, wird in der Konklusion positiv *Selbstbestimmung* der Wesensnatur N, und zwar im prinzipiell selben Sinne wie bei der Selbstbestimmung des Wesens, postuliert. Zwischen (negativer) Nicht-Fremdbestimmtheit und (positiver) Selbstbestimmung im Sinne Strawsons klafft eine Lücke, die mannigfache Zwischenstufen zulässt: Dass etwas nicht fremdbestimmt sein darf, heißt nicht gleich, dass es durch intentionale Selbstbestimmung zustande gekommen sein muss. Auf genau dieser Annahme fußt aber Strawsons Argument. Man mag einwenden, dass Strawson ja nicht im Allgemeinen behauptet, Nicht-Fremdbestimmtheit sei äquivalent mit intentionaler Selbstbestimmung, sondern speziell bei der Analyse des Freiheitsbegriffs. Aber auch darauf ist zu entgegnen, dass dies – für jede begriffliche Instanz und ‚Bestimmungsstufe‘ –

⁶⁴ Schellings Ansprüche an den Freiheitsbegriff werden m. E. unterschätzt, wenn man wie Buchheim (2021b), 240 die Wesensnatur als geschaffen oder mit Schellings Worten als ein „in Ansehung des Menschen [...] ihm bloß gegebenes“ (AA I 17, 152 | SW VII, 385) versteht. Das entspräche Kants Fall des Vaucanson’schen Automaten, dessen „Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung [...] zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird“ (*KpV*, A181). Wie wir sahen, führt Leibniz ein ähnlich strenges Spontanitätskriterium mit, das er durch seine passive Konzeption des göttlichen Verstandes zu erfüllen sucht (2.1. und 2.2.). Schelling möchte die Freiheitstheorien von Kant und Leibniz aber eher noch überbieten. Letzten Endes zielt sein gesamter Systementwurf von 1809 darauf ab, in Analogie zu Leibniz ein Element im menschlichen Wesen aufzuweisen, das nicht zur Disposition des göttlichen Willens steht, ohne dass der Mensch *als Existierendes* nicht geschaffen wäre oder gar sich selbst hervorbringen würde. Siehe dazu die folgenden Kapitel (6. und 7.).

erst zu beweisen wäre. Strawson verwendet hierauf keinerlei gedankliche Arbeit, sondern bringt überall dort, wo es Fremdbestimmtheit abzuwenden gilt, dasselbe Kriterium intentionaler Selbstbestimmung zur Anwendung, das spätestens auf der Stufe der Wesensnatur nicht mehr erfüllbar ist.

Die Begriffsverschiebung zeigt eine grundlegende Schwierigkeit an, die man als das Problem der *Übertragbarkeit der Kriteriologie* bezeichnen könnte. Wir hatten gesagt, dass die Kriterien der Spontaneität, Intelligenz und Kontingenz im Falle stark verstandener Freiheit nicht nur auf das Verhältnis des Subjekts zur einzelnen Handlung, sondern überdies auf sein Selbstverhältnis zu beziehen sind.⁶⁵ Die dabei vorausgesetzte Übertragbarkeit schien zunächst unproblematisch, obgleich angedeutet wurde, dass für das Selbstverhältnis eventuell gewisse Abstriche vorzunehmen sind. Das klingt so, als ob stark verstandene Freiheit doch nicht so stark verstanden werden könnte wie streng genommen erforderlich, wo dann einfach die Kriteriologie heruntergeschraubt wird, den Schein eines vermeintlich höheren Freiheitsverständnisses zu wahren. Für Strawson ist es freilich ausgemacht, dass die Leibniz'schen Kriterien, insbesondere das der *intelligentia*, durch die Selbstbestimmung des Subjekts *vollständig* und *im prinzipiell selben Sinne* erfüllt sein müssen wie durch die Subjekt-Handlungs-Beziehung. Jeder Abstrich oder auch nur jede Änderung an den strengen Kriterien der Freiheit und Verantwortung wäre in seiner Sicht nichts als ein fauler Kompromiss.

Ganz so eindeutig ist die Sache indes nicht. Man hat sich zu vergegenwärtigen, dass die Art des Bestimmungsverhältnisses auf jeder Stufe – von der Wesensnatur über das intelligible Wesen zur einzelnen Handlung – ontologisch und strukturell eine völlig andere ist.⁶⁶ So ist die Selbstbestimmung des Wesens aufgrund der Wesensnatur (so sie dem Konsequenzargument entkommen soll) ein *überempirischer* (wenn auch ‚durch die Zeit hindurchgehender‘) Zusammenhang, während die Bestimmung der Einzelhandlungen durch das intelligible Wesen ein Verhältnis zwischen empirischen Ereignissen und ihrem überempirischen Prinzip beschreibt. In Anbetracht solcher ontologisch-strukturellen Differenzen der im starken Freiheitsbegriff implizierten Bestimmungsrelationen wäre es nicht nur möglich, sondern liegt es sogar überaus nahe, dass die Kriterien *auf jeder Stufe spezifisch reformuliert und angepasst* werden müssen.⁶⁷

⁶⁵ Die Frage nach den genauen Kriterien freier Selbstbestimmung gemäß Schelling ist in der Forschung sträflich vernachlässigt worden. Kosch (2006), 95 nennt „causal ultimacy“ (die der Mensch mit allen anderen ‚Dingen an sich‘ teilt) und „alternate possibilities“ (die nur der Mensch hat).

⁶⁶ Diesen entscheidenden Einwand gegen Strawson erhebt sehr zu Recht Buchheim (2021b), 239–244. Vgl. mit Blick auf Schelling Gerlach (2019), 239 ff.

⁶⁷ Nicht nur kriteriologisch, sondern vollends analog zur Determination der Einzelhandlungen behandelt die intelligible Tat Hermann (2021), 287, weshalb er meint, dass „die freie intelligible Tat, die das Wesen des Akteurs konstituieren soll, ihrerseits notwendig aus einem intelligiblen Wesen zweiter Ordnung hervorgehen“ müsste.

Schelling zeigt sich für die feinen kriteriologischen Verschiebungen zwischen den einzelnen Bestimmungsstufen sensibel,⁶⁸ wenn er z. B. schreibt:

In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freye That, die zur Nothwendigkeit wird, freylich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht*; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben [...] (AA I 17, 153 f. | SW VII, 386)

Reflexives Selbstbewusstsein kommt als Kriterium freier Selbstbestimmung nicht in Frage, weil „Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist“, vor der Konstitution des intelligiblen Wesens noch gar nicht vorhanden sein *kann*.⁶⁹ Mit derartigen Überlegungen weicht Schelling deutlich vom Wege Strawsons ab, für den im Gegenteil gilt: „One must have *consciously and explicitly* chosen to be the way one is, mentally speaking, in certain respects, and one must have succeeded in bringing it about that one is that way.“⁷⁰ Nun gibt es zwei Möglichkeiten, den kriteriologischen Dissens zwischen Schelling und Strawson zu beurteilen: Entweder man hält *Schellings Kriterien für zu schwach*. Das liefe auf den Vorwurf hinaus, Schelling sehe die Unmöglichkeit freier Selbstbestimmung wohl ein und schwäche daher einfach die Kriterien ab, um trotzdem einen (vermeintlich) starken Freiheitsbegriff vertreten zu können. Oder aber man hält *Strawsons Kriterien für zu stark*, was bedeuten würde, dass Strawson von Anfang an mit einer überzogenen Kriteriologie arbeitet, sodass der Nachweis ihrer Unerfüllbarkeit einer selbsterfüllenden Prophezeiung gleichkommt.

Wie ist dieser Dissens zu entscheiden? Dem Argument der theoretischen Einfachheit des Strawson'schen Modells lässt sich seine möglicherweise mangelnde Sachadäquatheit entgegenhalten, Schellings spezifisch abgestufter Kriteriologie ihr augenscheinlich kompromisshafter Charakter usw. All dies würde jedoch nicht weiterführen. Es gilt, das Grundproblem zu benennen. M.E. liegt es darin, dass unsere freiheitstheoretische Intuition, die schon bei der Analyse freier Einzelhandlungen einen gewissen Spielraum lässt, im Bereich wesenhafter Selbstbestimmung keine sichere Handhabe bietet. Ab welchem ‚Maß‘ an Selbstbestimmtheit kann das eigene Wesen als frei gelten? Ist dafür lediglich seine Nicht-Fremdbestimmtheit durch externe Ursachen zu fordern oder muss es sich innerlich selbst bestimmt haben? Darf letzteres naturhaft-spontan erfolgen oder müssen Bewusstsein und Intentionalität im Spiel sein, und wenn dies, in welcher Weise? Sind an die Ressourcen jenes Selbstbestimmungsaktes dieselben Anforderungen zu stellen oder dürfen sie ihrerseits sogar fremdbestimmt sein? Spürt man diesen Fragen länger nach, wird

⁶⁸ In dieser Hinsicht konnte er von einschlägigen Überlegungen Fichtes profitieren.

⁶⁹ Es sei vermerkt, dass Schelling explizit nur das *reflexive* Bewusstsein ausschließt. Zum Fichte-Bezug siehe AA I 17, 269.

⁷⁰ Strawson (1994), 6; eigene Hvg.

erkennbar, dass sich unsere Intuition hinsichtlich ihrer zum Mindesten als schwankend erweist.

Nun könnte jemand vorschlagen, die Frage nach den ‚höheren Kriterien‘ stark verstandener Freiheit vorerst hintanzustellen und sich ausschließlich der Strukturklärung intelligibler Selbstbestimmung zu widmen. Leider ist der Ansatz eine Schimäre, aus folgendem Grund: Um das erforderliche Explikationsniveau zu bestimmen, ist die Angabe gewisser Kriterien unverzichtbar. Wesenhafte Selbstbestimmung ist ja kein empirisches Konzept, das ein beobachtbares Phänomen beschreibt, sondern ein rein gedankliches, das es uns ggf. erlaubt, stark verstandene Freiheit widerspruchsfrei zu *denken*. Die Formulierung der Kriterien stark verstandener Freiheit und die Strukturklärung intelligibler Selbstbestimmung gehen deshalb notwendigerweise Hand in Hand. Und genau darin liegt das Problem.

Wie ist in der Situation intuitiver Uneindeutigkeit sinnvollerweise zu verfahren? Die intuitive Plausibilität von Strawsons Argument scheint immerhin nahezulegen, dass ein starker Freiheitsbegriff gegenüber einem schwachen nicht nur ein geringfügig, sondern ein *signifikant* höheres Explikationsniveau aufweisen muss. Je näher die Explikation des Freiheitsbegriffs Strawsons Kriterien kommt, so scheint es, desto eher wären wir bereit, sie gleichsam zu ermäßigten Konditionen zu akzeptieren. Eine gute methodische Maxime könnte daher das *Maximalisierungsprinzip* sein. Damit ist gemeint, dass die Kriterien der Spontanität, Intelligenz und Kontingenz bei der Strukturklärung intelligibler Selbstbestimmung so weit zu reduzieren und/oder modifizieren sind, dass der Freiheitsbegriff *so stark wie möglich*, aber eben auch *nur* so stark wie *möglich* wird, und nicht etwa zu einem unmöglichen oder widersprüchlichen wie bei Strawson.⁷¹ Das Maximalisierungsprinzip liefere ohne weitere Qualifikation allerdings auf eine Trivialität hinaus: Wenn jegliche Kriteriologie zu akzeptieren ist, solange sie das Maximum des Denkbaren widerspiegelt, kann die Explikation stark verstandener Freiheit unmöglich scheitern, falls gegenüber einem schwachen Freiheitsbegriff auch nur der geringste Mehrwert erzielt wird. Offensichtlich wären wir aber nicht bereit, *jede* Erklärung wesenhafter Selbstbestimmung als Beweis für die Möglichkeit stark verstandener Freiheit zu akzeptieren. Tautologische Selbstidentität etwa oder mechanische Selbstursächlichkeit (ohne kausale Relevanz des Mentalen) sind zu schwach. Das Prinzip ist nur dann sinnhaft, wenn es ein definiertes Spektrum gibt, in dem sich die Erklärung bewegt – mit einem *Explikationsmaximum*, das angestrebt, aber nicht erreicht werden muss, soweit es nicht erreicht werden *kann*, und einem *Explikationsminimum*, worunter das Explikationsniveau niemals fallen darf. Liegt das Maximum des logisch Denkbaren *mindestens* auf der Höhe des Explikationsminimums und wird es the-

⁷¹ M.E. lässt sich belegen, dass Schelling in der *Freiheitsschrift* diesem Prinzip tatsächlich folgt, indem er versucht, möglichst viele Charakteristika freier Handlungen in die Beschreibung freier Selbstbestimmung hinüberzuretten, so die „Wahl“ zwischen Alternativen (AA I 17, 150; vgl. 143 | SW VII, 382; vgl. 374).

oretisch eingeholt, ist die Begründung stark verstandener Freiheit erfolgreich. Ist hingegen keine Erklärung wesenhafter Selbstbestimmung möglich, die das Explikationsminimum erreicht, muss das Projekt als gescheitert gelten.

Wenn ich richtig sehe, bringt Schelling als Explikationsminimum drei Kriterien in Anschlag, die sich als Reformulierung des Leibniz’schen Sets verstehen lassen. Dabei bezieht sich das erste Kriterium auf die „eigne Natur“⁷² als interne Ressource, das zweite auf das intelligible Wesen als Akteur, und das dritte auf den Selbstbestimmungsakt als solchen:

- (1) Spontanitätskriterium: Die Ressource der Selbstbestimmung (Schelling und Strawson: Natur/*nature*) ist kein „todtes Seyn“ und dem Menschen „bloß gegebenes“.⁷³
- (2) Intelligenzkriterium: Das Vollzugszentrum der Selbstbestimmung ist der menschliche *Geist*.⁷⁴
- (3) Kontingenzkriterium: Die Modalität der Selbstbestimmung ist „an sich Freyheit, formell Nothwendigkeit“.⁷⁵

Intelligible Selbstbestimmung gemäß diesen Minimalkriterien ontologisch-strukturell und systematisch so zu explizieren, dass sich eine konsistente Freiheitstheorie im Sinne des Maximalisierungsprinzips ergibt, ist die hohe Schule der *Freiheitschrift*-Interpretation. Wir werden uns vor allem der systematischen Kardinalfrage nach der Bestimmungsquelle zuwenden, das Wesentliche des zweiten und dritten Kriteriums aber mitbehandeln und größtenteils aufklären.

5.7. ‚Kein Sein, wenn es gleich kein Erkennen ist‘ Wille als ‚Grund und Basis aller Wesenheit‘

Um sich das erste Kriterium als erfüllt *denken* zu können, ist eine potentiell reale Struktur namhaft zu machen, die dem endlichen Geist des Menschen immanent kein „ihm bloß gegebenes“ ist. Der erste Argumentationsgang in Schellings Analyse,⁷⁶ der zur Annahme einer inneren Differenz des intelligiblen Wesens, und damit zur Aufdeckung der Natur als ‚Wesen in dem Wesen‘, geführt hatte, lieferte bereits einen ersten Hinweis: Weil die Natur zur Ressource *konkreter* Bestimmtheit eines Wesens dienen soll, muss sie mit dessen Individualität aufs engste verwoben sein. Gesucht ist demnach eine geistimmanente Struktur als Trägerin individueller Wesensbestimmtheit, die dem Menschen nicht ‚bloß gegeben‘ ist. Etwas sprachspiele-

⁷² AA I 17, 152 | SW VII, 384.

⁷³ AA I 17, 152 | SW VII, 385.

⁷⁴ Vgl. AA I 17, 135 | SW VII, 364 f.

⁷⁵ AA I 17, 152 | SW VII, 385.

⁷⁶ AA I 17, 151 f. | SW VII, 383 f.

risch könnte man auch sagen, gesucht sei dasjenige, was am Menschen als geistiges Wesen nicht bloß das Eigene, sondern das Ur-Eigene ist; das, was diesen konkreten Menschen zu diesem konkreten Menschen ‚macht‘, ohne dass es selbst von etwas anderem (Externem) gemacht wird. Nun ist der Begriff des Geistes einer der kontroversesten der gesamten Philosophie. Auf drei Strukturelemente dürfte man sich jedoch einigen können: Für den menschlichen Geist ist erstens ein epistemisches Element (insbesondere in Gestalt der Selbsterkenntnis) und zweitens ein voluntatives Element kennzeichnend; und drittens *ist* der Mensch *als geistiges Wesen*, d.h. dem Geist kommt das Sein zu. Wenn sich hinter der ‚Natur‘ ein inneres Element des Geistes verbirgt, ist es in einer dieser Strukturen zu suchen. Der zweite Argumentationsgang dient dazu, die gesuchte Struktur durch disjunktiven Ausschluss zu identifizieren:

Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freyheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todttes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes; so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freyheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freyheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*; Nothwendigkeit und Freyheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andre erscheint; an sich Freyheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen – aber das Ich ist nichts von diesem verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als Selbst-Erfassen, oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist. (AA I 17, 152 | SW VII, 385)

Alle drei Elemente sind mit der ‚eigenen Natur‘ eines Menschen eng verknüpft. Das geistige Sein, weil er kein unbestimmtes Allgemeines, sondern dieses bestimmte geistige Wesen ist. Aber das Sein, rein als solches, kommt als Trägerstruktur geistiger Individualität nicht in Frage. Schelling begründet das damit, dass „ein todttes Seyn [...] in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes“ wäre, oder legt zumindest nahe, dass „todttes Seyn“ niemals etwas wirklich Eigenes sein kann, indem er die Ausdrücke „todttes Seyn“ und „bloß gegebenes“ durch das erläuternd zu verstehende „und“ verbindet. Im Hintergrund dieser Konjunktion scheint der Satz vom zureichenden Grund zu stehen: Ein aktual Seiendes bedarf stets eines zureichenden Grundes, dem es seine Realisierung verdankt, was im Falle des ‚Wesens in dem Wesen‘ *intern* nur um den Preis eines infiniten Regresses zu haben ist (Strawsons Argument). Daher kann das geistige Sein als solches niemals *Ureigenes*, sondern bestenfalls Eigenes sein. In die Rolle des Ureigenen versetzt gerät es unmittel-

bar zum ‚Gegebenen‘, wodurch das Eigene der Kausalität eines anderen unterworfen wird. Das aber hebt anerkanntermaßen „die Zurechnungsfähigkeit und alle Freyheit“ auf.

Die geisttypische epistemische Form des Bewusstseins hängt ebenfalls eng mit der ‚eigenen Natur‘ zusammen, da es zum Wesen des Bewusstseins gehört, sich selbst als dieses bestimmte Wesen zu erkennen. Doch auch das „Erkennen“ scheidet als Träger geistiger Individualität aus. Schelling argumentiert in nahem Anschluss an frühere Überlegungen Fichtes, namentlich im *System der Sittenlehre* von 1798.⁷⁷ Erkennen, auch das Selbst-Erkennen, ist immer gegenstandsbezogen „und setzt [...] das eigentliche Seyn schon voraus“. Wird der Mensch als geistiges Wesen, als Ich mit Fichte gesprochen, sich seiner selbst bewusst, muss dieser *ideellen* Selbstsetzung im Bewusstsein ein „reales Selbstsetzen“ schon vorausgegangen sein, weil sonst nichts vorhanden wäre, worauf reflexives Erkennen sich richten könnte. Diese *reale* innere Struktur des Geistes muss nun die gesuchte ‚ontologische‘ Konkretion der auf logisch-abstraktem Wege erschlossenen Wesensnatur sein. Nach unserer Aufstellung der grundlegenden Geiststrukturen kann es sich nur noch um ein *Wollen* handeln, das Schelling als Ur-Sein, eine nicht mehr auf bestimmende Gründe hin befragbare Wirklichkeit, die vielmehr selbst „der Grund und die Basis aller Wesenheit ist“, bezeichnet:

Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. (AA I 17, 123 | SW VII, 350)

Die berühmten Sätze sind zusammen mit der eben zitierten Stelle zu lesen:

Dieses vor dem Erkennen vermuthete [„eigentliche“] Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist. (AA I 17, 152 | SW VII, 385)

Mit dem Schluss auf das ursprüngliche Wollen als innerstem Kern freier Selbstbestimmung erreicht die Analyse der formellen Freiheit ihren vorläufigen Zielgedanken. Im folgenden Abschnitt verlässt Schelling die philosophisch-abstrakte, „allgemeine“⁷⁸ Betrachtungsebene und macht gewissermaßen die phänomenologische Gegenprobe, indem er im Fahrwasser Kants die Übereinstimmung jener „Idee“ mit dem „in jedem Menschen“ vorhandenen „Gefühl“ aufzeigt,⁷⁹ besonders am Beispiel

⁷⁷ Vgl. AA I 17, 267f. Binkelman (2015), 121–123 kann belegen, dass Schelling mit der Zurückführung ideellen Selbstsetzens auf ein reales vielmehr an Fichte anknüpft, als dass er sich von ihm entfernen würde.

⁷⁸ AA I 17, 153 | SW VII, 385.

⁷⁹ AA I 17, 153 | SW VII, 386.

moralischer „Zurechnungsfähigkeit“.⁸⁰ Die Rede vom „Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht“, worin die sperrige Formel „Wollen ist Urseyn“ nachhallt,⁸¹ kann sich indes so anfühlen, als würde Schelling am Ende dem Verstand einen Stein zuschleudern, den er nicht fangen kann. Bleiben wir jedoch nüchtern und erwägen die Sache genau. Wie ist Schelling nach unserer Rekonstruktion an diesen Punkt gelangt?

Im ersten Schritt seiner formellen Freiheitsanalyse standen sich empirischer Indeterminismus und Determinismus gegenüber. Während der Indeterminismus sich als schlechthin ungangbar erwies, ließ der Determinismus nur einen schwachen Freiheitsbegriff zu, weil gemäß dem Konsequenzargument das handlungsbestimmende Wesen, als Teil eines zeitlich-sukzessiven Kausalzusammenhangs, in letzter Instanz notwendig fremdbestimmt ist (durch empirische Ursachen, die seiner Existenz zeitlich vorausliegen). Daraus war zu folgern, dass für stark verstandene Freiheit das handlungsbestimmende Wesen ein *überempirisches* Prinzip sein muss. Um sich selbst bestimmen zu können, musste das – somit ‚intelligible‘ – Wesen aber, und zwar *in sich*, schon bestimmt sein, denn Selbstbestimmung aus völliger Unbestimmtheit heraus wäre nur eine ‚höhere‘, nicht minder vernunftwidrige Version des Indeterminismus, Bestimmung von außen (bestenfalls) eine höhere Form deterministischer Fremdbestimmtheit. Ergo war ein ‚Wesen in dem Wesen‘ selbst als Ressource von Selbstbestimmung anzusetzen. Um den Selbstbestimmungsakt als frei verstehen zu können, durfte das Wesen in dem Wesen nicht seinerseits (extern) gegeben, sondern musste dem menschlichen Geist *ab ovo* immanent sein. Nun gab es drei grundlegende geistige Strukturen oder Dimensionen: den Geist als Seiendes, als Erkennendes und als Wollendes. Da Seiendes stets einen Grund, Erkennendes aber einen Gegenstand voraussetzt, kam als „das erste“ ausschließlich die voluntative Dimension in Frage. Folglich ist das Wollen, als Element eines überempirischen Prinzipiengefüges, Grund und Basis geistiger Selbstbestimmtheit als dieses bestimmte Wesen.

Natürlich ist Schellings Argumentation nicht zwingend in der Weise, dass man ihr unter jeder Bedingung folgen müsste. So ist der Schritt ins Überempirische unnötig, wenn man sich mit einem empirisch-deterministischen Freiheitsbegriff begnügt.⁸² Ebenso muss die Wesensnatur kein inneres Element des Geistes sein,

⁸⁰ AA I 17, 154|SW VII, 386 f.

⁸¹ Zum idealistischen Hintergrund bei Kant, Fichte und Schelling vgl. Egloff (2016), Kap. 2. Zur Entwicklung des ‚Willensparadigmas‘ bei Schelling generell siehe Höfele (2019).

⁸² Oehl (2021) unterschätzt m.E. die Strenge des *Basic Argument*, wenn er meint, freie Selbstbestimmung des eigenen Wesens durch ein empirisch-entwicklungspsychologisches Modell einholen zu können. Nach Oehl besteht zwischen ‚Proto-Charakter‘ und endgültigem Charakter eines Menschen eine „Determinationslücke, die – im logischen Sinne – *unmittelbar* vor der Charaktergründung liegt“ und „durch eine oder mehrere Einzelhandlungen geschlossen“ werden soll (398), wobei etwas unklar bleibt, ob die Charaktergründung als eigener Akt zu werten oder mit dieser (diesen) Handlung(en) identisch ist. Denn entweder erfolgt die Cha-

wenn man schwächere Minimalkriterien für stark verstandene Freiheit ansetzt. Wenn man wie Schelling einen starken Freiheitsbegriff vertreten möchte und dabei mindestens so starke Kriterien wählt wie er, dann scheint der Gedankengang allerdings zwingend, es sei denn, man könnte eine Struktur benennen, die in Schellings Disjunktion fehlt und für die Rolle der Wesensnatur genauso gut oder besser geeignet ist. Selbst wenn man jede ontologische Konkretion der Wesensnatur für problematisch hält, wird durch den Gedankengang zweifelsfrei bewiesen, dass *irgendein* geistimmanentes Prinzip als erste Grundlage intelligibler Selbstbestimmung notwendig anzunehmen ist.

Dies gilt es festzuhalten, um nicht wegen der Sperrigkeit, ja Anstößigkeit gewisser Schelling'scher Formulierungen das gedanklich Erreichte wieder zu verlieren. Was nun die These vom Wollen als Ursein betrifft, sind zwei Aspekte wohl zu unterscheiden: Zum einen kann sich das Unbehagen darauf beziehen, dass man sich unter jenem Ursein nicht recht etwas *vorstellen* kann. Dazu ist zu sagen, dass die theoretische Plausibilität des Konzepts keineswegs hieran hängt. Die intelligente Tat ist eine hypothetisch-metaphysische Annahme in freiheitstheoretischer Absicht, deren ontologisches Korrelat im reflexiven Bewusstsein nicht vorkommen kann, was also erst recht vom Ursein (oder -wollen) gelten muss. Da sie mit unserem bewussten Wesen konstitutiv verknüpft⁸³ und in gewissem Maße anamnetisch zugänglich ist, scheint die Forderung nach einer anschaulichen Illustration aber auch nicht geradezu unberechtigt. Dabei können freilich nur *empirische* Strukturen herangezogen werden, die das Urwollen gleichsam beerben.

Ungleich schwerer wiegt der Einwand, dass man sich unter jenem Urwollen nicht einmal etwas *denken* kann. Hieran hängt die theoretische Plausibilität durchaus. Der Einwand lässt wiederum zwei Konkretionen zu: Entweder bezieht er sich darauf, warum ausgerechnet das Wollen, im Unterschied zum Sein und Erkennen, grundlos auftreten können soll. Oder er lautet allgemein, dass egal welche Struktur man der Wesensnatur zuordnen mag, sie die begrifflichen Anforderungen doch nicht erfüllen kann, weil der Begriff im hier geforderten Sinne widersprüchlich ist. Beide Fassungen artikulieren denselben Verdacht: Schellings Prämisse, der Satz vom zureichenden Grund lasse beim Wollen eine Ausnahme zu, ist nur erschlichen. Dass Sein und Erkennen *nicht* voraussetzungslos zu haben sind, für die Rolle von N aber nur Sein, Erkennen und Wollen in Frage kommen, heißt noch lange

raktergründung bzw. die Handlung(en), in der (denen) sie besteht, aufgrund der Bestimmtheit des Proto-Charakters (so weit gediehen), dann greift das *Basic Argument*. Oder sie erfolgt aus externen Gründen, dann ist sie fremdbestimmt. Oder sie erfolgt aufgrund von beidem, dann ist sie aber *insofern* fremdbestimmt, als sie nicht aufgrund des Proto-Charakters erfolgt. (Oder sie erfolgt ganz oder teilweise zufällig und damit jedenfalls nicht selbstbestimmt im relevanten Sinne.)

⁸³ Unter konstitutiver Verknüpfung sei ein kausal wirksames und strukturell korrelatives, nicht aber strukturgleiches Verhältnis verstanden.

nicht, dass ein voraussetzungsloses Wollen möglich wäre. Die richtige Folgerung ist vielmehr die, dass *keine* Struktur den Begriff erfüllen kann, weil er von Anfang an widersprüchlich war. Damit wären wir wieder bei Strawson gelandet: „Nothing can be *causa sui* in the required way.“⁸⁴

Der im Kern gleiche Einwand lässt sich auch so formulieren: Schelling versucht nur, darüber hinwegzutäuschen, dass die von ihm als vernunftwidrig gebrandmarkte ‚Willkürfreiheit‘ in seiner Theorie auf höherer Ebene wiederkehrt: Wenn die Wesensnatur nicht als *causa sui* begriffen werden kann, weil dieser Begriff (im hier geforderten Sinne) widersprüchlich ist, muss die darin gedachte Bestimmtheit als im strengen Sinne zufällig gelten.⁸⁵ Es sind dies nur zwei Seiten einer Medaille: Der *causa sui*-Einwand zielt auf die Unmöglichkeit einer ‚Selbstsetzung‘ der Wesensnatur (des Urwollens), der *libertas indifferentiae*-Einwand zieht die positionelle Konsequenz aus der Abwesenheit eines zureichenden Grundes.

Schelling schrammt in seiner Konklusion mindestens sprachlich an der widersprüchlichen *causa sui*-Idee an, wenn er schreibt, das „vor dem Erkennen vermuthete Seyn“ sei in Wahrheit „reales Selbstsetzen, [...] ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist“. Das Problem entspricht erstaunlich genau der Geschichte vom Baron Münchhausen, der sich samt Pferd am eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht (was widersinnig und dadurch komisch ist). Insbesondere die Wendung vom „Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht“ nährt den Verdacht, Schelling handle sich ein Münchhausen-Problem ein und falle zuletzt auf das Niveau des „System[s] des Gleichgewichts der Willkühr“⁸⁶ zurück, wo er doch den Determinismus zum überlegenen, weil vernunftkonformen, System erklärt hatte, und mit der Annahme der Wesensnatur einen solchen Rückfall gerade vermeiden wollte.⁸⁷ Wasser auf die Mühlen von Friedrich Nietzsche, der behauptet, unserem Freiheitsverlangen liege die ebenso unsinnige wie selbstherrliche Vorstellung zugrunde, eine *causa sui* zu sein:

Die *causa sui* ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logischer Notzucht und Unnatur: aber der ausschweifende Stolz des Menschen hat es dahin gebracht, sich tief und schrecklich gerade mit diesem Unsinn zu verstricken. Das Verlangen nach ‚Freiheit des Willens‘, in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande

⁸⁴ Strawson (1994), 15.

⁸⁵ Damit liefe Schellings Analyse des intelligiblen Wesens auf das hinaus, was durch sie vermieden werden sollte. Diesen Vorwurf erhebt Hermanni (2021), 288–292; vgl. auch Kosch (2006), 96 und Gerlach (2019), 249.

⁸⁶ AA I 17, 151 | SW VII, 383.

⁸⁷ Vgl. AA I 17, 151 | SW VII, 384: „Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lautrer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkühr zurück.“ Und 152 | 384: „Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist.“

[= stark verstanden], wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene *causa sui* zu sein und, mit einer mehr als Münchhausenschen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren ins Dasein zu ziehn. (*Jenseits von Gut und Böse*, 21, 584; zitiert von Strawson [1994], 15)

Der höhere Gegensatz von Indifferenzbegriff und Determinismus

Die Interpretation von Schellings Analyse formeller Freiheit endet damit so aporetisch wie der vorangegangene Teil zum konzeptuellen Rahmen. Die für intelligible Selbstbestimmung notwendig anzunehmende Wesensnatur kann sich nicht ‚selbst machen‘, wie Münchhausen sich selbst aus dem Sumpf zieht, weil nichts *als Ganzes* früher sein kann als es selbst. So gesehen erweist sich die Annahme eines suisuffizienten Prinzipiengefüges zur Lösung der Probleme von freiheitstheoretischem Determinismus und Indeterminismus als Trugbild. Nach dem Wegfall der *causa sui*-Option bleiben nur zwei Möglichkeiten, um die innere Bestimmtheit des intelligiblen Wesens zu begründen: entweder durch den Zufall, was, wie mehrfach erklärt und anders als die Präposition suggeriert, keine Begründung, sondern eine Bankrotterklärung systematischen Denkens darstellt. Oder durch eine externe, somit ‚frühere‘ Ursache, wenn auch nicht in zeitlichem, sondern prinzipientheoretischem Sinn. Dies bedeutet nichts anderes, als dass sich die Antithese von Indifferenzbegriff und Determinismus auf intelligibler Ebene wiederholt, sodass man von einem intelligiblen Determinismus und Indeterminismus sprechen kann.⁸⁸ Wenn der Indeterminismus in jedem Fall verworfen werden muss, stehen wir dort, von

⁸⁸ Hermanni (2021), 283 f. Hermannis hervorragend klar strukturierte Analyse läuft darauf hinaus, dass Schellings Position als intelligibler Determinismus interpretiert verteidigt werden kann, als intelligibler Indeterminismus jedoch dem Vorwurf anheimfällt, Schelling vertrete nur einen ‚höheren Indifferenzbegriff‘ (Hermannis verweist auf Sigwart [1839], 204 und Habermas [1954], 239). Letztere Interpretationsweise sei aber unausweichlich, um Schellings *eigenen* Ansprüchen an das Konzept der intelligiblen Tat Rechnung zu tragen (vgl. Hermanni [2021], 288–292). Was Hermannis Verteidigung desselben „als Ausdruck für die subjektive Unhintergebarkeit des Selbst“ betrifft, so ist freiheitstheoretisch dadurch nichts gewonnen, dass ich, „[a]uch wenn das, was mich ausmacht, durch vorausgehende Faktoren bestimmt wäre, [...] es nicht sinnvollerweise als etwas mir Aufgezwungenes verstehen“ könnte, in dem Sinne, dass es „nichts [gibt], dem es aufgenötigt sein könnte“ (287 f.). Ein ‚bloß gegebenes‘ Selbst wäre gleichwohl fremdbestimmt, was die Kriterien stark verstandener Freiheit in jedem Fall unterbietet; ein schwacher Freiheitsbegriff aber verlangt gar nicht, dass das eigene Wesen selbstbestimmt ist (sondern nur, dass ein solches überhaupt existiert). Was die Kritik an der vermeintlichen Zufallsbestimmtheit der intelligiblen Entscheidung betrifft, so krankt Hermannis Rekonstruktion grundsätzlich daran, dass sie vorwiegend analytisch und nur in Ansätzen systematisch (im Sinne Schellings) verfährt. Es ist richtig, dass Schellings Theorem der Kritik eines *radikalen* Rationalismus nicht standhält, doch ist dieser möglicherweise selbst kritikwürdig. Siehe dazu die folgenden Kapitel dieser Studie.

wo wir ausgegangen waren: Die Überlegungen zur formellen Freiheit empfehlen ein Konzept als allein gangbar, das anfällig für das Konsequenzargument ist – das Konsequenzargument nur nicht in der empirisch-deterministischen Version von van Inwagen, sondern in einer prinzipielleren Version, die das Prädeterminismusproblem auf transempirische Verhältnisse ausweitet. Denn ob es sich um eine empirische oder eine intelligible Vorgeschichte des Subjekts handelt, ist, wie wir jetzt sehen, für die Schlagkraft des Arguments gleichgültig. – Oder etwa doch nicht?

5.8. ‚Frei und selbst ewiger Anfang‘ Das freie Wesen als Systemprinzip

Möglicherweise gibt es für den *causa sui*-Status der Wesensnatur eine Interpretation, die Verfechter:innen des starken Freiheitsbegriffs aus der Klemme helfen kann. Der Einwand gegen die These vom Wollen als Ursein verdankte sich dem Eindruck, Schelling lasse eine ungedeckte Ausnahme vom Satz des zureichenden Grundes zu, der bekanntlich ein unumstößliches Prinzip philosophischer Rationalität bildet.⁸⁹ Dabei wurde allerdings unterschlagen, dass es einen, wenngleich im wahrsten Sinne radikalen und in höchstem Maße folgenreichen, Weg gibt, eine Ausnahme vom Satz des zureichenden Grundes zu decken, den die rationalistische Tradition stets anerkannt hat. Das neben dem Satz vom Widerspruch wichtigste Prinzip des Rationalismus hat nämlich die erstaunliche Eigenart, baren Unsinn zu produzieren, wenn es auf ausnahmslos alles angewendet wird. So führt die globale Forderung, dass *alles* durch etwas anderes begründet sein muss, dazu, dass schließlich *gar nichts* mehr begründbar ist. Der Skeptizismus hat sich diesen Umstand zunutze gemacht und das Problem in die Form eines klassischen Arguments gebracht, das als ‚Münchhausen-Trilemma‘ bekannt ist.⁹⁰ Um dem Begründungsanspruch rationalen Denkens Genüge zu tun, kommen nur drei Strategien in Frage, welche allesamt problematisch sind:

- wird eine Aussage durch eine andere begründet, die wieder durch eine andere begründet wird usw., kommt es zu einem *infiniten Regress*
- wird eine Aussage durch eine zweite begründet, die – ggf. über eine endliche Anzahl von Zwischenschritten – wieder durch die erste begründet wird, kommt

⁸⁹ Die These, Schellings Theorie umfasse die Negation des Satzes vom zureichenden Grund und sei gegen darauf gegründete Einwände immun (Gardner [2017c], 152), öffnet eine gefährliche Schleuse in Richtung eines ‚Systems‘ absoluter Unvernunft, das Schelling gerade nicht vertreten möchte. Will man das System der *Freiheitsschrift* für die Tradition rationalistisch-idealistischen Denkens retten, muss gezeigt werden, dass es das Prinzip in keiner Weise unterwandert.

⁹⁰ Zur Begriffsgeschichte Rath (1984). Die heute kanonische trilemmatische Fassung stammt von Albert (1968).

es zu einem *Zirkelschluss*, bei dem das zu Begründende als begründet vorausgesetzt wird (*petitio principii*)

- wird eine Aussage – ggf. über eine endliche Anzahl von Zwischenschritten – durch eine andere begründet, bei der die Begründung abgebrochen wird, ist die Begründung willkürlich bzw. *dogmatisch*

Während die ersten beiden Hörner des Trilemmas in der Regel akzeptiert werden, hat die rationalistische Tradition bezüglich des dritten anders geurteilt. Dass in einem System von Begründungsverhältnissen nicht alles begründet sein kann, führt den Satz vom zureichenden Grund mitnichten *ad absurdum*, sondern ist im Gegenteil eine Implikation seiner Rationalität, die den Unterschied zwischen System und Systemprinzip begründet. Sicherlich darf die Begründung nicht *irgendwo* abgebrochen werden (das wäre in der Tat willkürlich); sie *gezielt* beim *Prinzip* eines Begründungszusammenhangs abubrechen, genauer gesagt: jenem Prinzip *causa sui*-Status zuzubilligen, liegt dagegen in der Natur rationalen Begründens selbst und ist – weit entfernt, irrational und willkürlich zu sein – in eminenter Weise vernünftig und notwendig. Aus diesem Grund kennt jedes rationalistische System das Konzept einer ersten Ursache, eines notwendigen Wesens, Wesens aller Wesen usw., je nachdem, in welcher Begründungsfunktion das Systemprinzip auftritt. Immer wird es dabei als ‚Grund seiner selbst‘ gedacht und mit den von Schelling dem Urwollen zugeschriebenen Eigenschaften ausgestattet: „Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung“.⁹¹ Der Spieß des dritten trilemmatischen Horns lässt sich also *umdrehen* und als Beweis für die Notwendigkeit eines Begründungsfundaments verstehen, das keiner weiteren Begründung mehr fähig ist und fähig sein *darf*, weil andernfalls die Idee begründender Rationalität *ad absurdum* geführt wird.⁹² Man könnte auch sagen, der Satz vom zureichenden Grund wurde gar nicht richtig eingeführt, wenn er nicht mit der Annahme eines solchen Fundaments verknüpft ist. Der Vorwurf, diese Annahme sei willkürlich, ist zurückzuweisen: Denn erstens ist sie, wie gesagt, eine Implikation vernünftigen Denkens als solchem; und zweitens gibt es ein klares Kriterium dafür, was als *causa sui* gelten darf und was nicht: für den *causa sui*-Status ist nur qualifiziert, was sich zum *Systemprinzip* eignet.⁹³

Man ahnt, auf welche Konsequenz diese Überlegungen zusteuern: Schellings Zuschreibung des *causa sui*-Status an das Urwollen ist genau dann *systematisch ge-*

⁹¹ AA I 17, 123 | SW VII, 350.

⁹² Auf dieser Einsicht beruhen die (in anderer Hinsicht problematischen) Gottesbeweise.

⁹³ *Causa sui* dann aber nicht in jenem widersprüchlichen positiven Sinne, sich schlechthin selbst zu bestimmen, sondern im negativen Sinne der von Schelling so genannten Grundlosigkeit: der *Abwesenheit* determinierender Gründe, die vielleicht besser mit dem verwandten Traditionsbegriff der ‚Aseität‘ beschrieben ist. Vgl. zu den in ihrer exakten Bedeutung schwankenden Begriffen Hadot (1971) und Schlüter (1971). Zu ihrer Unterscheidung bei Schelling *Denkmal*, AA I 18, 165 | SW VIII, 62; zur Aseität auch WA, 266.

deckt, wenn es mit dem Prinzip nicht nur des menschlichen Wesens, sondern des gesamten philosophischen Systems identisch ist. Der oben zitierte Passus von der Koinzidenz der intelligiblen Tat „mit der ersten Schöpfung“, wodurch der Mensch „auch außer dem Erschaffen, frey und selbst ewiger Anfang ist“,⁹⁴ muss in der Tat noch radikaler gelesen werden: Selbst ewiger Anfang zu sein bedeutet nicht nur, dass das menschliche Wesen ein überempirisches Prinzip ist, sondern dass es – wenigstens in seiner Wurzel betrachtet – ein überempirisches Systemprinzip ist. Das mag nach einem metaphysischen Salto mortale aussehen, ist aber ohne Zweifel genau die These, die Schelling in der *Freiheitsschrift* vertreten und systematisch durchexerzieren möchte. Schon in den ersten Sätzen der Einleitung erklärt er unmissverständlich, dass der

Begriff der Freyheit [...], wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß [...] (AA I 17, 111 | SW VII, 336)

Und in der bereits besprochenen Problemexposition hieß es:

Durch die Freyheit wird eine *dem Prinzip nach unbedingte* Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen [den gewöhnlichen] Begriffen zufolge undenkbar ist. (AA I 17, 113 | SW VII, 339; eigene Hvg.)

Von der Freiheit als „Eins und Alles der Philosophie“ sowie „innerste[r] Voraussetzung“ des „höheren Realismus“ ganz zu schweigen.⁹⁵ Sollen diese Formulierungen mehr sein als das Grundrauschen einer geistig hochgestimmten Epoche, können sie nur auf die These von der Freiheit als Systemprinzip gedeutet werden. Wie gesehen vertritt Schelling sie nicht bloß aus Zeitgeist-Gründen oder aufgrund eines idealistischen Faibles für den Systembegriff, sondern weil die *Analyse* des Freiheitsbegriffs nur durch die Erhebung der – menschlichen! – Freiheit zum Systemprinzip konsistent durchführbar ist. Hierin liegt der tiefere Grund dafür, dass „vorzugsweise“ (!) beim Freiheitsbegriff die analytische und die systematische Seite der Untersuchung „in Eins zusammen[fallen]“.⁹⁶

Kehren wir noch ein letztes Mal zu Strawson und seinem *Basic Argument* zurück. Hat er die Möglichkeit, N kurzerhand zum Systemprinzip zu erklären, übersehen? Vielleicht. Doch erwägt er sie zumindest implizit, wenn er bemerkt, dass der *causa sui*-Status, *so überhaupt*, nur Gott zugeschrieben werden kann:

Here one is setting off on the regress. Nothing can be *causa sui* in the required way. Even if such causal ‚aseity‘ is allowed to belong unintelligibly to God, it cannot be plausibly be supposed to be possessed by ordinary finite human beings.⁹⁷

⁹⁴ AA I 17, 153 | SW VII, 385 f.

⁹⁵ AA I 17, 124 | SW VII, 351.

⁹⁶ AA I 17, 111 | SW VII, 336.

⁹⁷ Strawson (1994), 15.

Strawson erkennt den *causa sui*-Status des Systemprinzips allenfalls zähneknirschend an („unintelligibly“), der wie gesehen eine Implikation *systematisch* begründender Rationalität als solcher ist. Viel wichtiger aber ist seine Behauptung, er könne, wenn auch konzessiv zugestandenermaßen Gott, so doch keinesfalls dem Menschen zukommen.⁹⁸ Strawson gibt dafür keine explizite Begründung, sondern setzt auf intuitive Plausibilität in Verbindung mit einem Nietzsche-Zitat.⁹⁹ Zweifellos hat die Figur etwas unmittelbar Einleuchtendes. Allein worin liegt ihre Überzeugungskraft jenseits aller Strawson’schen und Nietzsche’schen *Rhetorik*? Sicher nicht darin, dass der Mensch „ordinary“ und sein Freiheitsverlangen ein Symptom „ausschweifende[n] Stolz[es]“ wäre.¹⁰⁰ Einem solchen Argument, nach dem Befürworter des starken Freiheitsbegriffs (Nietzsche: ‚Freiheit des Willens in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande‘) vom Menschen *zu hoch* denken, lässt sich immer entgegenhalten, dass seine Kritiker *zu niedrig* von ihm denken, womit in der Sache nichts gewonnen ist. Entscheidend ist vielmehr der Hinweis, dass ‚kausale Aseitität‘ nicht „finite human beings“, d. i. einer *Pluralität* von *endlichen* menschlichen Wesen, zukommen kann. Zwei Gesichtspunkte greifen hier ineinander: Die metaphysische Grundvoraussetzung menschlicher Freiheit besteht darin, dass der Mensch Teil einer substantiell endlichen, d. h. von Gott unterschiedenen und in sich seienden Welt, ist. Das war die fundamentale Einsicht, auf der die methodisch-systematische Konzeption der *Freiheitsschrift* beruht. Mit der Erhebung menschlicher Freiheit zum Systemprinzip wird dieser Dualismus in Frage gestellt, weil das Prinzip nicht Teil der Welt, sondern ihre letzte und höchste Ursache ist.

Wenn das menschliche Wesen als *causa sui* zu denken ist, *causa sui*-Status aber nur dem Systemprinzip zukommen kann, ist es der Seite des ‚Überweltlichen‘, also Gottes, zuzuschlagen.¹⁰¹ Damit sehen wir uns durch die Analyse der formellen Freiheit sogar vor das systematische Basisniveau des Textes zurückgetrieben: Die Freiheit des Menschen ist ununterscheidbar identisch mit der Freiheit Gottes.

Der zweite Gesichtspunkt variiert den ersten: Offenbar gibt es nicht nur *ein* freies endliches Wesen, sondern *mehrere* mit je eigener Individualität und Freiheitsausübung. Nach wohlbegründeter traditioneller Auffassung muss das Prinzip des Systems jedoch im strengen Sinne *eines* sein.¹⁰² Wenn das menschliche Wesen, d. h. nämlich *die* menschlichen Wesen zum Systemprinzip erhoben werden, wird dessen Einheit gewissermaßen von innen her aufgesprengt, das System der Freiheit im

⁹⁸ Vgl. auch Strawson (1994), 19: „Nothing can be ultimately *causa sui* in any respect at all. Even if God can be, we can’t be.“

⁹⁹ Zitiert oben 150 f.

¹⁰⁰ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 21, 584.

¹⁰¹ Wenn die Wesensnatur des Menschen mit Gott identisch ist, ist das menschliche Wesen mit Gott identisch.

¹⁰² Schelling hat sie als majestätischen Schlussakkord unter sein gesamtes metaphysisches Denken gesetzt (*Quelle der ewigen Wahrheiten*, SW XIII, 590).

wahrsten Sinne zum „System der Selbstzerreißung [...] der Vernunft“. ¹⁰³ Es bedroht also nicht nur die pantheistische Einheit des Systemprinzips die individuelle Einheit der freien Wesen, sondern auch umgekehrt die Individualität der freien Wesen die Einheit des Systemprinzips. ¹⁰⁴

Das vorige Kapitel führte zu der Feststellung, dass die Annahme eines Kontingenzstiftenden Systemprinzips, als Ursache der endlichen Welt, gegen sogenannte Konsequenzargumente wenig ausrichten kann. Dieses Kapitel endet mit der Aussicht, dass die Annahme eines überempirischen *causa sui*-Prinzips, als Wurzel endlicher Freiheit, das menschliche Wesen in die Identität mit dem Systemprinzip zurücktreibt, wo es als individuelles nicht bestehen kann. Für die Folgerung, Schelling sei mit seinem Latein am Ende, ist es indes zu früh. Denn noch haben wir uns mit einem der wichtigsten Teile seiner Freiheitstheorie nicht befasst: der Lehre vom ‚Grund in Gott‘ und dem internen Dualismus ¹⁰⁵ des Systemprinzips. Es ist dies der Teil, der modernen Rezipienten neben dem Theorem einer intelligiblen Tat am meisten Kopfzerbrechen bereitet. Aber eben hier liegt der Schlüssel, um den konzeptuellen Rahmen mit der Analyse des Freiheitsbegriffs zusammenzubinden und die Interpretation der Freiheitslehre Schellings in eine begrifflich transparente und argumentativ überprüfbare Gesamtgestalt zu überführen. Indem wir uns dieser Lehre *von der Analyse des Freiheitsbegriffs her* nähern, dürfen wir hoffen, philosophisches Licht ins vermeintlich bloß theosophische Dunkel zu bringen.

¹⁰³ AA I 17, 126 | SW VII, 354.

¹⁰⁴ Darum kann Schelling Fichtes Modell nicht akzeptieren, so viel seine formelle Freiheitsanalyse ihm verdankt. Wir kommen bald darauf zurück.

¹⁰⁵ Vgl. 163 Fn.

6. Schellings systematische Begründung menschlicher Freiheit III: Das Systemprinzip und der reale Begriff der Freiheit

6.1. Der Zusammenhang von formellem und realem Freiheitsbegriff

Bevor die systematisch-konzeptuellen Überlegungen des vierten Kapitels mit den formellen Analysen des fünften zur Synthese gebracht werden können, ist ein hermeneutisches Hindernis ein für alle Mal zu beseitigen. Nach einer weitverbreiteten Wahrnehmung ist die intelligible Tat ein Solitär innerhalb der *Freiheitsschrift*, der mit dem Übrigen in nur losem Zusammenhang steht. Dieser Eindruck kann unmöglich zutreffen. Schellings Untersuchung zielt nicht auf die Entwicklung zweier voneinander unabhängiger Freiheitsbegriffe, sondern auf *Vereinigung* des idealistischen Freiheitsbegriffs mit dem von Schelling so genannten „reale[n] und lebendige[n]“.¹ Das ist im Grunde genommen bereits ein Implikat des realidealistischen Programms, welches sein philosophisches Schaffen von frühester Zeit an prägt:

Es würde verdrießlich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochne Absicht seiner Bestrebungen. (AA I 17, 123|SW VII, 350)

Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein eben so leeres und abgezogenes System, als das Leibnitzische, Spinozische, oder irgend ein and-

¹ AA I 17, 125|SW VII, 352. Wie die Interpretation der *Freiheitsschrift* regelrecht auseinanderfällt, wenn man die intelligible Tat als transzendentalphilosophische Enklave versteht, zeigt der Aufsatz von Theunissen (1965), nach dessen These Schelling die Freiheit des Menschen immer mehr von der ‚Schöpfungstheologie‘ abkoppelt und so die Chance verspielt, das menschlicher Freiheit innewohnende Absolutheitsmoment als ‚deriviert‘ mit dem Systemprinzip (‚Gott‘) zu vermitteln (siehe 180–187). Ein ähnliches Missverständnis prägt die Interpretation von Kosch (2006), 91 und 96 f., nach der Schelling, um dem Vorwurf der Indifferenzfreiheit zu entgehen, eine Theorie radikaler Selbstkonstitution vertreten müsste, was ihm aufgrund seiner systematisch motivierten Annahme der Kreatürlichkeit des Menschen als Handlungssubjekt jedoch verwehrt ist. Ähnlich auch, und doch wiederum anders gelagert, ist der Fall von Sandkaulen (2004), deren (nicht gerade vom *principle of charity* getragener) Deutung gemäß Schelling mit der intelligiblen Tat zur „Bestimmtheit einer ursprünglichen Position“ (51) vorstößt, aus dieser Entdeckung aber nicht die systematischen Konsequenzen zieht, sondern sie mit einer auf Unterdrückung des Individuellen zielenden Ethik wieder verspielt (siehe 51–53).

res dogmatisches. [...] Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beyde zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. (AA I 17, 128 | SW VII, 356)

Aber auch auf konkreter ‚philologischer‘ Ebene ist erkennbar, dass die „Einsicht“ in „das formelle Wesen der Freyheit“ in einem klaren und engen Bezug zur „Erklärung ihres realen Begriffs“ steht. Am deutlichsten wird dies an der ‚Nahtstelle‘² zwischen den beiden ‚Untersuchungen‘:

Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt,³ und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freyheit weniger in’s Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint, als die Erklärung ihres realen Begriffs. (AA I 17, 150 | SW VII, 382)

Im zweiten Satz ist ein Fallstrick versteckt: das Wörtchen „überhaupt“, das einen (völligen) Neueinsatz suggeriert. Die Leserin bzw. der Leser, die oder der sich gerade durch den ersten, wie Schelling selbst sagt, ‚schwierigen‘ Teil der Untersuchung gequält hat, nimmt das vermeintliche Angebot zum gedanklichen Reset gerne an und trennt in der Folge mehr oder weniger scharf zwischen einer realen (Grund in Gott, Freiheit zum Guten und Bösen, ‚Sollization‘ usw.) und einer formellen Freiheitsuntersuchung (intelligible Tat). Diese Interpretation wird von der Ankündigung, nunmehr „das formelle Wesen der Freyheit [...] in’s Auge“ zu fassen, nur dann gestützt, wenn man sie von dem Satz isoliert, der die „Erklärung ihres realen Begriffs“ beschließt. Dort wird unmissverständlich gesagt, dass die folgende „besondere Untersuchung“ sich auf die „Entscheidung für Böses oder Gutes“ bezieht, deren systematische Möglichkeits- und geschichtlich-ontologische Wirklichkeitsbedingungen zuvor erklärt wurden. Die Entscheidung für Gutes oder Böses „im einzelnen Menschen“ ist *nichts anderes* als die Aktualisierung seiner Freiheit im realen Verstand, als „Vermögen des Guten und des Bösen“.⁴ Viel richtiger wäre es daher, den Abschnitt zur intelligiblen Tat als Untersuchung eines „besondere[n]“, *formellen Aspekts realer Freiheit* zu verstehen, der von Schelling explizit als die Art, „wie [...] im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe“, benannt wird.⁵ Dass dies der Inhalt des Lehrstücks ist, wird durch die Überleitung

² Zu dieser strukturellen Eigenart der *Freiheitsschrift* vgl. Frisch/Heisenberg/Wachsmann (2017), 347–349.

³ Die Wendung ist zu beziehen auf Kant, *Rel.* A65/B71.

⁴ AA I 17, 125 | SW VII, 352.

⁵ Die Thematisierung des „formelle[n] Wesen[s] der Freyheit“ im Rahmen einer „besondere[n] Untersuchung“ mag auch in der Hinsicht irritieren, dass Schelling in der Einleitung die formelle Freiheit als allen „Dinge[n]“ gemeinsam, dagegen die reale für spezifisch menschlich erklärt hatte (AA I 17, 124 f. | SW VII, 351 f.). Doch behandelt er die formelle Freiheit ab AA I 17, 150 | SW VII, 382 nicht in allgemeiner, sondern – wenn auch erst ab 153 | 385 „unmittelbar“ – auf den Menschen bezogener Perspektive, und somit als einen besonderen Aspekt (rea-

zum nächsten Abschnitt bestätigt, die es in einen *kontinuierlichen Zusammenhang* mit der realen Freiheitsuntersuchung stellt:

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen *bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen* dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben. (AA I 17, 156 | SW VII, 389; eigene Hvg.)

Nicht von der Hand zu weisen ist hingegen, dass Schelling zu wenig tut, um die Einheit von formellem und realem Freiheitsbegriff konkret vor Augen zu führen. Insbesondere hat er es weitgehend unterlassen, Verbindungslinien zwischen der formellen Freiheitsanalyse und früheren Textpartien explizit auszuziehen. In der Zusammenfassung vereinigt er die beiden ‚Begriffe‘ im Konzept des „radikale[n] Böse[n]“, ohne näher zu erklären, wie sie sich zueinander verhalten:

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden; so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Prinzip des Bösen geboren [...] Dieses ursprüngliche Böse im Menschen [...] ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freyheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde [...] Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heissen [...] (AA I 17, 155 | SW VII, 388)

Eher noch wird suggeriert, dass die intelligible Tat, als Ursprung des radikalen Bösen, gleichsam aus dem Off in das reale Geschehen hineinwirkt, ohne konstitutiv darin verstrickt zu sein. Freilich sagt Schelling auch, der Mensch habe sich „von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen“, *nachdem* „in der Schöpfung [...] das Böse allgemein erregt worden“, was auf die Rolle der ‚Angst des Lebens‘ als Bedingung der intelligiblen Tat zurückverweist.⁶ Es sollen also nicht Wirken des Grundes und intelligible Tat konzeptuell separiert, sondern es soll lediglich Kants Begriff des *radikalen* Bösen für letztere reserviert werden. Doch obwohl die Stelle den Zusammenhang zwischen formellem und realem Freiheitsbegriff vielmehr bestätigt, leistet sie kaum etwas für seine Konkretisierung.⁷

ler) menschlicher Freiheit. Dass menschliche Freiheit schon formell betrachtet mehr ist als bloß der besondere Fall eines allgemein-ontologischen Sachverhalts, zeigt der Hinweis auf die *intelligentia* spezifisch menschlichen Handelns im Zuge der Widerlegung des Indifferenzbegriffs (dazu oben 117 f.). Eben deshalb ist es kaum möglich, einen Abschnitt auszumachen, in dem es rein nur um „das formelle Wesen der Freyheit“ (AA I 17, 150 | SW VII, 382) geht, obwohl sich Schelling im Passus zur intelligiblen Tat von der (somit relativ) formellsten und abstraktesten Betrachtungsebene zur realen und inhaltlichen Bestimmung menschlicher Freiheit vorarbeitet. Vgl. oben 137 Fn.

⁶ Vgl. AA I 17, 149 | SW VII, 380 f. Die beiden Passagen weisen zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen auf.

⁷ Vgl. schon den Rückbezug AA I 17, 153 | SW VII, 385: „Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen [...]“

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der philologische Befund die systematische Verbindung der beiden Freiheitsbegriffe eindeutig nahelegt, gleichzeitig aber kaum Anhaltspunkte dafür bietet, wie sie auszubuchstabieren ist. Damit bleibt der Interpretation nichts anderes übrig, als sie auf systematischem Wege selbst herzustellen, um die Schelling'schen ‚Verbindungslücken‘ zu schließen.⁸

6.2. Der interne Dualismus des Systemprinzips

Wie soll eine systematische Interpretation des Verhältnisses von formellem und realem Begriff der Freiheit *ansetzen*? Es gilt, einen Versuch zu wagen und den Gesichtspunkt aufzuzeigen, der für die bevorstehende Aufgabe am instruktivsten ist. Nach meinem Dafürhalten ist er in folgender Frage angedeutet:

Welches ist eigentlich der systematische Ort der intelligiblen Tat, d. h. wo und wie ist sie im System gedanklich stimmig zu integrieren?

Der Gesichtspunkt der *systematischen Verortung* führt von der formellen zur realen ‚Erklärung‘ zurück und hilft, ihren systematischen Zusammenhang einzusehen. Diese Hypothese gilt es nun zu verfolgen und zu beweisen.

Überlegen wir, welche gedanklichen Optionen es für die Integration der intelligiblen Tat ins philosophische System *prinzipiell gibt*. Der formelle Begriff der Freiheit verlangt, dass die Wesensnatur N *causa sui* oder doch ‚erstes Prinzip‘ sein muss.⁹ Dennoch ist es *keine* Option, das intelligente Wesen, oder auch nur die Wesensnatur, als ein Prinzip außerhalb des Systems anzusetzen, das auf mysteriöse Weise in das System hineinwirkt – zweifellos die Art, wie das Theorem der intelligiblen Tat landläufig verstanden wurde. Wird das intelligente Wesen als ein Prinzip *neben* dem Systemprinzip etabliert, ist nicht begreiflich zu machen, wie es mit dem System in Beziehung treten und dynamisch interagieren kann (einmal abgesehen davon, dass die Annahme eines schlechthin Ersten, das nicht zugleich Systemprinzip ist, ungedeckt bliebe).¹⁰ Für die ‚Kommunikation‘ mit dem System braucht es ein vermittelndes Drittes, das nichts anderes sein kann als ein wiederum höheres Prinzip. Ein höheres Prinzip aber verbannt das (vermeintliche) Systemprinzip und das intelligente Wesen gleichermaßen aus der Systemstelle, die konsequent rational betrachtet für eine *causa sui* allein akzeptabel scheint – der Stelle des eigentlichen und wahren Systemprinzips. Die Errichtung eines ersten Prinzips außerhalb des Systems läuft also einfach auf den *strikten metaphysischen Dualismus* hinaus, wäh-

⁸ Vgl. oben 73.

⁹ Siehe oben 5.5.–5.7.

¹⁰ Vgl. oben 5.8.

rend die Vorstellung der Interaktion mit dem Systemzusammenhang ‚von außen‘ sich als fantasievolle Fiktion erweist.

Eine schon ‚realistischere‘ Möglichkeit, den begrifflichen Ansprüchen formeller Freiheit Rechnung zu tragen, besteht darin, das intelligible Wesen kurzerhand zum *alleinigen* Systemprinzip zu erklären. Auch diese Option hat von vornherein nicht das Prädikat der Glaubwürdigkeit für sich, denn wenn der Mensch als alleiniges Systemprinzip fungieren soll, muss er gleich Atlas die ontologische Last nicht einmal nur des eigenen Seins, sondern der ganzen Welt tragen, was bei aller Wertschätzung des *animal rationale* denn doch als metaphysische Megalomanie erscheint (um Strawsons Stichwort aufzugreifen). Wenn aber jemand zu derartigen transzendentalphilosophischen Höhenflügen aufgelegt wäre, sähe sie oder er sich jedenfalls dem Vorwurf des *metaphysischen Solipsismus* ausgesetzt: Wird das intelligible Wesen eines Subjekts zum Systemprinzip erhoben, ist die Welt im Grunde nichts als das (Ur-)Sein *dieses* Subjekts. Wir meinen aber normalerweise, dass andere freie Wesen nicht bloß Teil der eigenen ‚subjektiven‘ Realität, sondern *wirklich andere* sind. Es bliebe also nur, die intelligiblen Wesen *aller* freien Individuen zum Systemprinzip, d. h. zu Systemprinzipien zu machen, was auf einen *strikten metaphysischen Pluralismus* hinausläuft. Schelling schreibt eine solche Position Fichte zu und weist sie – gleich zu Beginn der *Freiheitsschrift* – entschieden zurück:

Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu läugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichte's Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freyheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden 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 gerieth. (AA I 17, 112 | SW VII, 337 f.)

Ähnlich wie einige Seiten weiter den strikten Dualismus, das „System der Selbsterreißung [...] der Vernunft“, ¹¹ quittiert Schelling den strikten Pluralismus mit der Bemerkung, er verletze die Einheitsforderung der Vernunft und erweise sich so als genuin asystematisch. Da nun niemand eine derart unplausible Position explizit vertreten möchte, wird zuletzt doch noch ein höheres Prinzip eingeführt, welches die Individuen miteinander in Beziehung setzt. In dieser Hinsicht sei es bezeichnend, dass Fichte mit der „sittlichen Weltordnung“ eine Art Einheitsprinzip in Vorschlag bringt – laut Schelling freilich ein systematisch unzureichendes.¹²

¹¹ AA I 17, 126 | SW VII, 354.

¹² Inwieweit Schelling mit seiner Kritik Fichtes authentische Philosophie trifft, kann hier offenbleiben. Zum Vorwurf des ‚intellektuellen Atomismus‘ vgl. Egloff (2016), 119–121.

Damit sind alle Optionen, das menschliche Wesen selbst zum Systemprinzip zu machen, bereits erschöpft. Daneben gibt es allerdings noch die andere, vor dem Hintergrund des Gesagten schon viel plausibler scheinende Möglichkeit, das menschliche Wesen – oder die menschlichen Wesen – zwar nicht selbst zum Systemprinzip zu erklären, aber doch *auf eine gewisse Weise* damit zu identifizieren. Das Systemprinzip ist dann ‚größer‘ als das menschliche Wesen, dieses aber *in* jenem enthalten und damit in gewisser Weise selbst erstes Prinzip. Es handelt sich natürlich um keine andere Strategie als die von Schelling, in pantheistischer Konkretion, als einzig mögliche Konsequenz aus der Problemstellung ausgewiesene und in dieser Untersuchung schon mehrfach beschriebene:

Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freyheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? (AA I 17, 114 | SW VII, 339)

Schelling spricht der apologetischen¹³ Abzweckung des Passus gemäß von Gott, der in der traditionellen Metaphysik die Funktion des Systemprinzips innehat. Wir haben bewusst neutral formuliert und vom ‚Systemprinzip‘ gesprochen, um den strukturellen Aspekt herauszuarbeiten, unabhängig davon, ob man das Prinzip Gott nennen mag oder nicht. Das Problem jener Strategie („den Menschen mit seiner Freyheit [...] in das göttliche Wesen selbst zu retten“) bleibt allerdings erhalten: Wenn das menschliche Wesen mit einem *anderen* Wesen identisch ist, welches ‚größer‘ ist als es selbst, scheint es als ontologisch selbständiges zu verschwinden. Menschliche Freiheit und „Thätigkeit“ wären *nichts anderes* als die Freiheit und Tätigkeit jenes ‚höchsten Wesens‘. Wird nun das höchste Wesen mit ‚Gott‘ identifiziert, haben wir es mit einem klassischen Pan-Theismus zu tun, wo die individuellen Wesen bloße Modifikationen des göttlichen sind. Die desaströsen Folgen dieser Konzeption wurden an früherer Stelle diskutiert und es wäre müßig, die Diskussion hier zu wiederholen.¹⁴ Allenfalls wäre zu fragen, ob sich im Zuge der formellen Freiheitsanalyse neue Gesichtspunkte ergeben haben. So mag man geltend machen, dass die Wesensnatur nicht als ein Sein, sondern als ein Wollen bestimmt wurde, sodass der Mensch gemäß formeller Freiheitsanalyse nicht etwa dem Sein, sondern nur dem Wollen nach mit dem Prinzip ursprünglich identisch ist. Für Schelling ergibt sich daraus aber nichts wesentlich Neues, außer dass der Pantheismus in diesem Fall ein ‚idealistischer‘ (freiheitstheoretisch aber nicht minder desaströser) ist:

Eben so wäre es ein Irrthum, zu meynen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meynung, die nur aus Verwechslung desselben mit

¹³ Apologetisch im oben, 48, erklärten Sinne.

¹⁴ Vgl. oben 2.3.

einseitigem Realismus entspringen könnte [das System des Spinoza laut Schelling]. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder eben so viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Fall realistisch; in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. (AA I 17, 124f. | SW VII, 352)

Entscheidend ist nicht der präzise ontologische Status der Wesensnatur, sondern dass sie ein anderes oder eines anderen ist. Daher begründet ihre Bestimmung als Wollen zwar eine voluntativ-idealistische Variante des Pantheismus, aber keine substantielle Alternative dazu. Der Individualwille, oder wie Schelling sagt: Partikularwille/Eigenwille, wird als ein solcher, nämlich genuin eigener, vom Urwillen des Systemprinzips ‚geschluckt‘. Damit ist scheinbar auch die zweite grundsätzliche Möglichkeit, das intelligible Wesen als erstes Prinzip zu denken, erschöpft. Oder etwa doch nicht?

Erinnern wir uns, wie das Pantheismusproblem durch die Überlegungen zum konzeptuellen Rahmen der *Freiheitsschrift* ‚gelöst‘ wurde. Die Grundidee bestand darin, den pantheistischen Monismus durch einen ‚theistischen‘ Dualismus zu ersetzen, bei dem das Systemprinzip, wenn man so will: Gott, die endliche Welt als ontologische Sphäre *sui generis* begründet. Um einen strikten Gott-Welt-Dualismus abzuwenden, wurden Gott und Welt als eine Dualität gedacht, die eine gewisse Einheit zulässt. Wir nannten das einen qualifizierten Dualismus. Über diesen Punkt der qualifiziert dualistischen *Gegenüberstellung* von Systemprinzip und (Welt-)System gelangten die damaligen Überlegungen nicht wesentlich hinaus. Dass der modale Status der endlichen Welt der der Kontingenz, ihr Prinzip folglich selbst frei sein muss, ergab sich mehr oder weniger als Korollar aus der Zurückweisung des klassischen Pantheismus, erbrachte in der Freiheitsfrage jedoch keinen entscheidenden Fortschritt, weil der konzeptuelle Rahmen anfällig für Konsequenzargumente blieb. Wir sehen jetzt, warum das so war: Werden Gott und Welt bloß (qualifiziert) dualistisch gegenübergestellt, kommt der Mensch als endliches Wesen auf der ‚Welt-Seite‘ zu stehen und liegt immer schon *in der Konsequenz* des Systemprinzips. Nach formeller Freiheitsanalyse muss seine Wesensnatur aber *im Systemprinzip* liegen.

Nimmt man die konzeptuellen Überlegungen mit den begriffsanalytischen zusammen, scheint hier nur eine Schlussfolgerung möglich: Der qualifizierte Dualismus muss noch tiefer angesetzt werden, nämlich beim Systemprinzip selbst, als *interner Dualismus*.¹⁵ Wie lässt sich diese Forderung formal beschreiben? Zunächst durch die Strukturformel des qualifizierten oder „einzig rechte[n] Dualismus“ als

¹⁵ Die präzise Bezeichnung und Herausarbeitung der Unterscheidung von Grund und Existierendem als interner Dualismus, sowie die Zurückweisung diverser, teils bis heute umlaufender, Missverständnisse desselben, ist das bleibende Verdienst von Hermann (1994); siehe bes. 85–98. Inwiefern damit ein vertieftes Verständnis der von Schelling in Anspruch genommenen personalen Gottesvorstellung verknüpft ist, zeigt Hermann (2004).

dem, „welcher zugleich eine Einheit zuläßt“.¹⁶ Die geforderte Dualität des Prinzips kann nur eine solche sein, die „zugleich eine Einheit zuläßt“, weil es sich sonst um zwei Prinzipien, sprich einen philosophisch inakzeptablen *strikten* Dualismus handeln würde. Was aber ist weiterhin zu fordern, damit der gefürchtete Pantheismus-Effekt nicht auftritt, durch den die von Schelling nicht umsonst so bezeichnete „eigene Natur“ im Wesen des Prinzips als eigene aufgehoben und zu der eines anderen wird?

Zu postulieren ist offensichtlich, dass derjenige Teil, Aspekt, oder wie auch immer man sich die beiden qualifiziert-dualen ‚Elemente‘ denken möchte, in dem die Wesensnatur systematisch verortet werden soll, nicht eigentlich das Systemprinzip *ist*, obwohl es als inneres Wesensmoment untrennbar zu ihm gehört. Oder mit Schellings bekannten Formulierungen: dass jenes Element „in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist“ als „ein von ihm [Gott] zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen“.¹⁷ Am prägnantesten hat den für Schellings System der Freiheit tragenden,¹⁸ bis hierher noch ganz formalen Gedanken, Heidegger in seiner *Freiheitschrift*-Vorlesung reformuliert:

Wenn aber die Freiheit [...] 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 [...] nur in Gott selbst sein. Es muß in Gott solches sein, was Gott nicht selbst ‚ist‘. Gott muß ursprünglicher begriffen werden. (*Vorlesung*, 124)

Das Systemprinzip kann nur *eines* sein. Die individuelle Wesensnatur muss als Wurzel menschlicher Freiheit den Rang eines ersten Prinzips haben, um wie wir sagten systematisch gedeckt zu sein. Sie kann aber nicht mit jenem Prinzip *selbst* identisch sein, weil sie dann entweder selbst das Systemprinzip (Solipsismus- bzw. Pluralismusproblem) oder ein anderes bzw. eines anderen wäre (Pantheismusproblem). Andererseits kann es kein erstes Prinzip neben dem Systemprinzip geben (Dualismusproblem). Also muss N in einem Prinzip verortet werden, das zwar im Systemprinzip, aber nicht es selbst, kurz in ihm selbst nicht es selbst ist. Schelling nennt dieses Prinzip in allgemein-systematischer Funktion schlicht den *Grund*.

Im Text der *Freiheitsschrift* präsentiert Schelling die Annahme eines qualifiziert-dualen Systemprinzips auf klassisch metaphysisch, gar theosophisch anmutende Art.¹⁹ Der erste Anlauf „zu ihrer Erläuterung“ ist kaum mehr als dogmatische Setzung:

¹⁶ AA I 17, 130 Anm. | SW VII, 359 Anm.

¹⁷ AA I 17, 130; 129 | SW VII, 359; 358.

¹⁸ Vgl. AA I 17, 129 | SW VII, 357: „Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.“

¹⁹ Aufmerksamen Leser:innen kann freilich nicht entgehen, dass sie bereits eine Antwort auf die „tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freyheit liegen“, darstellt, wozu Schelling ausdrücklich auch die Pantheismusproblematik rechnet (AA I 17, 124f. | SW VII, 352), welche in der Theodizeeproblematik eine besondere Zuspitzung erfährt („Punkt der tiefsten

Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen. (AA I 17, 129 | SW VII, 357 f.)

Dass der theologisch-scholastische Satz, Gott müsse als *causa sui* gedacht werden, dahingehend auszulegen sei, dass Gott den Realgrund²⁰ seiner Existenz in sich selbst hat, und zwar als „ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen“ im Sinne des qualifizierten Dualismus, wird von Schelling – man möchte fast sagen: typisch dogmatisch – vorausgesetzt und lediglich mit einem vagen Idealismusvorwurf untermauert.²¹ Die Deduktion wird nicht plausibler, wo er glauben machen will, sie führe auf eine ontologisch selbsttragende Struktur, „weil alles sich gegenseitig voraussetzt“:

Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andre und doch nicht ohne das andre ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden voran geht: aber eben so ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte. (AA I 17, 130 | SW VII, 358)

Schon Jacobi witzelte über die zirkuläre Begründungsfigur²² und man wird einräumen müssen, dass Schellings Kritiker hierin einen Punkt haben. Ungleich interessanter, weil philosophisch aussichtsreicher, ist die zweite, „von den Dingen ausgehende Betrachtung“:

Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todes Begriffenseyn 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 seyn, müssen sie in einem von ihm verschiednen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott seyn

Schwierigkeit“). Vgl. recht genau Bouton (2005), 139: „Il [Schellings Freiheitstraktat] comporte une réflexion sur le mal uniquement parce que le mal est le nœud du problème de l’articulation entre liberté divine et liberté humaine. Il développe une méditation sur l’être, qui culmine avec la distinction célèbre entre existence et fondement, uniquement pour éclaircir l’enracinement de la liberté humaine dans l’absolu.“

²⁰ Realgrund nicht nur in dem von Crusius geprägten Sinne, als *ratio essendi* (dazu Majetschak [1992], 135 f.), sondern im prononciert komplementären Sinne zu Leibniz’ „*Idealgrund* (*causa idealis*) des Bösen wie des Guten“ (*Theodizee*, I, § 20).

²¹ Vgl. AA I 17, 128 | SW VII, 356.

²² *Vorrede*, JWA 2,1, 416–418.

kann, 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. (AA I 17, 130 | SW VII, 358 f.)

Für Schelling liegt die duale Verfasstheit des Systemprinzips bereits in der konzeptuellen Rahmenstruktur, wenn man sie gründlicher und systematischer erwägt. Im qualifizierten, Einheit zulassenden Dualismus können die Dinge Gott nicht ontologisch gleichberechtigt gegenüberstehen, was unmittelbar auf einen strikten Dualismus führen würde. Obwohl, oder gerade weil sie im eigentlichen Sinne ‚sind‘, hängt ihre Realität jederzeit an der des göttlichen Prinzips. Topologisch ausgedrückt: Die endlichen Dinge sind niemals *schlechthin* ‚außer Gott‘, d. h. in einer von Gott schlechthin unabhängigen Realität angesiedelt, sondern immer irgendwie ‚in Gott‘. Dieser metaphysische Grundsatz, der nötig ist, um die Einheit des Systemprinzips, und damit des Systems selbst, zu sichern, führt Schelling zufolge direkt in den Pantheismus, wenn das Prinzip nicht qualifiziert dualistisch verstanden wird. Nur wenn die Dinge ‚in Gott‘ sind, aber in *demjenigen* in Gott, was in ihm selbst nicht er selbst ist, kann der klassische Pantheismus vermieden werden. In einem Brief an K. J. H. Windischmann hat Schelling dies im Zusammenhang mit der *Freiheitschrift* als Kernproblem philosophischen Denkens beschrieben:

Das sentimentale Geschlecht, welches seit einiger Zeit sein Unwesen treibt, weiß sich gar viel damit, daß sie die Natur Gott unterordnen; in den Heidelberger Jahrbüchern erfand neulich Daub die neue! Formel, Gott nicht = All oder = Mensch, sondern Gott > All > Ich; was wir freilich alle von der Kinderlehre her wissen. Die Frage, um deren willen allein philosophirt wird, ist aber die, wie jenes Untergeordnete, das durchaus anerkannt werden muß, aus Gott heraus- oder zu Gott hinzukomme, und da weder das eine noch das andere von diesen beiden denkbar ist, so wird es wohl immer in Gott selbst gesucht werden müssen [...] (Schelling an K. J. H. Windischmann am 17.6.1809, BuD III, 616)

Wenn Gott schlechtweg nur Gott selbst, das Prinzip einförmig das Prinzip ist, wäre die Existenz einer endlichen Welt unbegreiflich. Auch auf diesem Weg lässt sich der qualifizierte Dualismus des Systemprinzips motivieren. Aber es ist ein *klassisch metaphysischer* Weg, dessen Gangbarkeit insofern zweifelhaft bleibt. Möglicherweise ist man besser beraten, auf derlei ‚Spekulationen‘ ganz zu verzichten und es bei der Annahme einer substantiell endlichen Welt zu belassen (deren Prinzip ihr kontingenten Status sichert). Die moderne Räson, metaphysische *commitments* gering zu halten, scheint dieses Vorgehen nachdrücklich zu empfehlen.

Am Ende des letzten Teils und zu Beginn dieses Kapitels haben wir gesehen, warum es dennoch nicht in Frage kommt. Die Formulierung konzeptueller Rahmenbedingungen *reicht nicht aus*, um die intelligible Tat im System schlüssig zu verorten. Darin liegt ein Hauptertrag der bisherigen Untersuchung: Nicht ausufernde Spekulation und nicht einmal *nur* die „Schwierigkeit“ des realen Freiheitsbegriffs treibt Schelling dazu, bestimmte Annahmen über das Systemprinzip selbst

zu treffen, *sondern schon die Analyse der formellen Freiheit* (wiewohl jene Schwierigkeit ihnen besonderen Nachdruck verleiht). Wird menschliche Freiheit stark verstanden, muss sie erstens ein überempirisches Prinzip haben und zweitens muss dieses Prinzip in letzter Instanz (= Wesensnatur) schlechthin erstes sein, um dem Konsequenzargument zu entkommen. *Causa sui*-Status im hier geforderten Sinne kann aber nur in einer dezidiert systematischen Perspektive, und darin nur dem Systemprinzip eingeräumt werden. Ergo muss das intelligible Wesen des Menschen in letzter Instanz mit dem Systemprinzip identisch sein, welches Postulat – konsequent zu Ende gedacht – zur Annahme eines qualifiziert-dualen Systemprinzips führt. Es ist das ‚Fehlen‘ dieser – von Schelling nicht explizit ausgezogenen, implizit aber vorhandenen und sogar notwendigen – Verbindungslinie, was es heutigen Leser:innen so schwer macht, den inneren Zusammenhang der *Freiheitsschrift* selbst sowie ihren Zusammenhang mit der freiheitstheoretischen Debatte der Gegenwart einzusehen.

Was die moderne Debatte betrifft, so wurde im letzten Teil ausführlich dargelegt, wie Schellings Rasonnement sich zu den die Diskussion maßgeblich prägenden Argumenten gegen die Möglichkeit von Freiheit verhält. Es zeigt sich nun bestimmter, wie Schelling von den Wegen van Inwagens und Strawsons abweicht bzw. darüber hinausgeht. Allen drei Philosophen gemeinsam ist ein starker Freiheitsbegriff: Wie für Kant geht es für Schelling, van Inwagen und Strawson keinesfalls an, Freiheit auf das Verhältnis des Subjekts zur einzelnen Handlung zu reduzieren (Stichwort ‚Freiheit eines Bratenwenders‘). Van Inwagen und Strawson argumentieren auf je unterschiedliche Weise für die Unmöglichkeit, den Ansprüchen starker Freiheit Rechnung zu tragen, Schelling für die Möglichkeit. In Schellings Perspektive erreichen *Consequence Argument* und *Basic Argument* ihr Ziel nicht, aus folgenden Gründen: Van Inwagen bleibt überhaupt dem empirisch-deterministischen Standpunkt verhaftet, der freiheitstheoretisch gesehen zu niedrig angesetzt ist. Weil er die Realität stark verstandener Freiheit indes *ahnt*, im empirischen Kausalnexus aber kein Platz dafür ist, verstrickt er sich in eine rational abwegige Sympathie für den Indeterminismus. Strawson fasst das Problem grundsätzlicher, von der für stark verstandene Freiheit erforderlichen inneren Selbstbestimmung des Wesens her,²³ und gelangt im Einklang mit Schellings Analyse folgerichtig zum Begriff der Natur N als *causa sui*. Aber Strawson fragt am Ende nicht nach, ob es eine Möglichkeit gibt, die ‚Grundlosigkeit‘ der Wesensnatur systematisch zu decken, sondern verlässt sich auf das tradierte theologische Klischee, dass der Mensch Mensch und Gott Gott ist, sowie Nietzsches rhetorischen Ausfall gegen das Konzept der Willensfreiheit im Dienste seines Konzepts der Willensstärke. Schellings Kritik an den beiden wichtigsten Argumenten in der analytischen Debatte über Freiheit und Ver-

²³ Das *Consequence Argument* ist sozusagen um diesen Aspekt herumgebaut, die Unmöglichkeit genuiner Selbstbestimmung ‚von außen‘ nachweisend.

antwortung würde also wie folgt lauten: Van Inwagen kann zwar aufzeigen, dass stark verstandene Freiheit rein im Rahmen eines empirischen Kausalnexus unmöglich ist, versäumt es jedoch, den eigentlich interessanten Aspekt wesenhafter Selbstbestimmung auch nur zu thematisieren. Strawson dagegen thematisiert diesen Aspekt, versucht aber, ihn rein begriffsanalytisch zu Ende zu denken. Er kann und muss aber *systematisch*, in Richtung eines qualifiziert-dualen Systemprinzips, zu Ende gedacht werden.

Was den inneren Zusammenhang der *Freiheitsschrift* angeht, ist vorderhand hoffentlich deutlich geworden, dass eine *zwingende gedankliche Linie* von Schellings formeller Freiheitsanalyse, sprich dem Theorem der intelligiblen Tat, zur Unterscheidung zweier Prinzipien im einen Systemprinzip am Anfang der Untersuchung verläuft. Nicht recht klar wurde bislang, was man sich unter diesem Prinzip, insbesondere dem internen Prinzip, worin menschliche Freiheit wurzelt, zu denken hat; und weiter: wie das Systemprinzip mit dem *realen* Freiheitsbegriff zusammenhängt, von dem der formelle nur ein Aspekt ist.

Als Startpunkt können zwei *prima facie*-Einwände gegen die Figur des Grundes dienen, der ‚in Gott selbst nicht er selbst‘ sein und u. a. den *causa sui*-artigen Status der endlichen Wesensnatur(en) begründen soll. Entsprechend seiner formalen Charakteristik und systematischen Funktion lassen sich zwei Einwände in Frageform formulieren:

1. Ist etwas, was im Wesen selbst nicht es selbst ist, überhaupt möglich?
2. Was für ein Begründungstyp ist gemeint, wenn es heißt, der Grund fungiere als ‚Grund‘ der endlichen Dinge und insbesondere des individuellen Menschen?

6.3. Ist etwas, was ‚in Gott selbst nicht er selbst ist‘, möglich? Ein anthropomorphes Modell

Schelling umschreibt die formale Statur des ‚Grundes‘, bezogen auf die Einheit des Wesens, als dessen inneres Moment er fungieren soll, betont paradox:

Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiednen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott seyn kann, 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. (AA I 17, 130 | SW VII, 359)

Für eine Schelling-Kritik im Geiste Jacobis sind solche überspitzten Wendungen ein gefundenes Fressen. Wie beim ‚Zirkel, daraus alles wird‘, so könnte man behaupten, zeugen derartige Formulierungen von Schellings Unfähigkeit, auch nur einen einzigen klaren und widerspruchsfreien Gedanken zu fassen. Denn wodurch sonst wird der Widerspruch aufgelöst, als durch eine ihrerseits widersprüchliche Gedankenfigur, wo dann freilich *ex falso quodlibet sequitur*? Das System der Frei-

heit als System einander stützender, in Wahrheit aber ‚verschlingender‘ Widersprüche:

Wer Augen hat zu lesen, der lese das Unglaubliche da, wo es urkundlich zu lesen ist, mit eigenen Augen selbst; denn wie in der wunderbaren Cirkelrede das Für und Wider gegenseitig sich verschlingen; wie die offenbarsten Widersprüche sich hier brüderlich umarmen und in ewiger Eintracht mit einander zu verharren schwören: dieses läßt sich nicht in einem kürzeren Vortrage wiedergeben. (Jacobi, *Vorrede*, JWA 2,1, 417 f.)

Rhetorisch haben Kritiker wie Jacobi leichtes Spiel, weil Schellings Formulierung so klingt, als ob das Konzept des Grundes widersprüchlich ist. Aber haben sie auch in der Sache recht? Schelling schreibt ja nicht, Gott selbst sei nicht er selbst, was gewiss widersprüchlich wäre, sondern *etwas in* Gott selbst sei nicht dieser selbst. Wie ist das auf eine nichtwidersprüchliche Art und Weise zu verstehen?

In Platons *Parmenides* (auf den Schelling in der *Freiheitsschrift* anspielt)²⁴ wird eine bewährte Strategie erprobt, um vermeintliche Widersprüche aufzulösen. Zu Beginn des Dialogs diskutiert Sokrates mit Zenon über dessen dialektischen Satz, dass, wenn es viele Dinge gäbe, diese zugleich ähnlich und unähnlich sein müssten, was unmöglich sei (und weshalb es nach eleatischer These nur eines geben kann). Als Schlüssel zur Lösung des Problems erweist sich die Unterscheidung mehrerer Hinsichten, in denen ein und dieselbe Sache jeweils betrachtet wird: Dasselbe, was in einer Hinsicht ähnlich ist, kann in anderer Beziehung unähnlich sein, was eines ist, vieles usw., ohne dass ein Widerspruch entsteht.²⁵ Nun bestimmt Schelling die Dualität des Systemprinzips durch zwei Hinsichten, in denen es betrachtet werden kann:

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, *sofern* es existirt, und dem Wesen, *sofern* es bloß Grund von Existenz ist. (AA I 17, 129 | SW VII, 357; eigene Hvg.)

Sollte der Verdacht auf Widersprüchlichkeit darin gründen, dass bei Schelling ein und dasselbe Wesen es selbst und nicht es selbst ist, kann man ihm durch den Hinweis begegnen, dass es dies beides in unterschiedlichen Hinsichten ist: *sofern es existiert*, es selbst, *sofern es bloß Grund von Existenz ist*, nicht es selbst. Ein Widerspruch *im logischen Sinne* liegt also nicht vor.

Vielleicht lautet die Vermutung aber auch nicht, dass Schelling sich ein formales Problem einhandelt, sondern dass er eine Struktur beschreibt, die *real* unmöglich ist: Was sich *in* einem ‚Wesen selbst‘ befindet, kann *nicht* ‚nicht es selbst‘ sein. Man beachte, dass das kein Satz über logische, sondern über ontologische Strukturen ist, sprich ein metaphysischer Satz. Wenn ‚das Wesen selbst sein‘ eine reale Möglich-

²⁴ Siehe AA I 17, 276.

²⁵ Vgl. Platon, *Parm.* 129a–d. Einen ganz ähnlichen Gedanken formuliert Schelling im Anschluss an Leibniz AA I 17, 115 f. | SW VII, 341 f.

keitsbedingung für alles, was sich im Wesen selbst befindet, ist, wäre Schellings Annahme von etwas mit der Eigenschaft, ‚in Gott selbst nicht er selbst‘ zu sein, tatsächlich irrig. Aber trifft der Satz auch zu? Um ihn zu widerlegen, genügt es, ein einziges Gegenbeispiel zu benennen, positiv gewendet: einen Fall, wo in einem Wesen selbst etwas nicht das Wesen selbst ist. Mehr ist vorläufig nicht zu verlangen. Fordern, die reale Struktur des Systemprinzips *konkret vor Augen zu führen*, ginge entschieden zu weit, weil dies bei einem überempirischen Gegenstand aus prinzipiellen Gründen nicht möglich ist. Es hieße nichts anderes, als Schelling in eine dogmatische, das Systemprinzip verendlichende Metaphysik hineinzutreiben.

In den Augen vieler vertritt Schelling genau eine solche krude Metaphysik. Die Rede vom Grund als einer „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären“,²⁶ einem „wogend wallend Meer“²⁷ und dergleichen hat ihm den Vorwurf des Anthropomorphismus bzw. pantheistischen Naturalismus eingetragen. Schelling sagt aber streng genommen gar nicht, dass der Grund ein subjektives Gefühl oder eine materielle Entität *ist*, sondern zieht aus der Erfahrung bekannte Phänomene heran, um die reale Struktur des Grundes modellhaft zu verdeutlichen. Er selbst bezeichnet es als ‚analogische Erläuterung‘ oder ‚menschliches Näher-Bringen‘ metaphysischer Sachverhalte.²⁸ Leider hat er das Verfahren mancherorts überstrapaziert und das begriffliche Tertium comparationis nicht benannt, was die Lektüre – zumal in den Anfangspartien – mühsam macht und dem streng begrifflich-systematisch organisierten Text streckenweise ein theosophisches Ansehen verleiht. Daraus ist aber nicht zu schließen, dass derartige Vergleiche „unmeaning Quid pro Quos“²⁹ sind.

Was den internen Dualismus betrifft, liegen die Dinge glücklicherweise nicht so kompliziert, insofern der Vergleich verhältnismäßig leicht zu erfassen ist. Genauer gesagt sind es *zwei* ausführliche Analogien, anhand derer Schelling das göttliche ‚Wesen in dem Wesen‘ erläutert und menschlich näherbringt. Die unmittelbar zur Veranschaulichung herangezogene von Schwerkraft und Licht beruht auf veralteten naturphilosophischen Vorstellungen und ist von entsprechend begrenztem Wert.³⁰ Aufschlussreicher ist eine andere, die sich implizit durch den gesamten Text zieht und in dem bekannten Diktum ausgedrückt ist, „alle Persönlichkeit ruh[e] auf einem dunkeln Grunde“.³¹ *Der Mensch selbst*, genauer: der Mensch als Person, liefert nach Schelling das beste Modell für eine reale Struktur, die im Wesen selbst nicht es selbst ist. Man muss kein Freudianer sein, um einzuräumen, dass es

²⁶ AA I 17, 130 | SW VII, 359.

²⁷ AA I 17, 132 | SW VII, 360.

²⁸ Vgl. AA I 17, 129; 130 | SW VII, 358; 359.

²⁹ Oben 70.

³⁰ Vgl. AA I 17, 129f. | SW VII, 358.

³¹ AA I 17, 177 | SW VII, 413. Zu Schellings Persönlichkeitsbegriff, in der *Freiheitsschrift* und darüber hinaus, siehe v. a. Buchheim/Hermann (Hg.) (2004) und Shibuya (2005).

in ein und derselben Person *wesentliche Anteile* gibt, die doch nicht das Wesen der Person selbst ausmachen.³² Die Tradition hat solche „zwar unabtrennbliche[n], aber doch unterschiedne[n]“ seelischen Anteile stets anerkannt: Streng genommen fällt jeder untergeordnete ‚Seelenteil‘ in diese Kategorie. Schelling stellt in der *Freiheitschrift* vornehmlich auf den un- bzw. vorbewussten Aspekt ab:

Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtseyn der tiefen Nacht, aus der er an's Daseyn gehoben worden. [...] Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht [...] Der Mensch wird in Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen, (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß), erwachsen erst die lichten Gedanken. (AA I 17, 131 | SW VII, 360)

Zum Menschen gehören *untrennbar* gewisse protorationale Vermögen, von denen man nicht sagen kann, dass sie sein Wesen selbst ausmachen, aber ebenso nicht, dass sie ihm äußerlich wären. Kurz gesagt: Es gibt im Menschen *reale Strukturen*, die in seinem (personalen) Wesen selbst nicht es selbst sind. Die Vermutung, solche Strukturen seien real unmöglich, ist damit bereits widerlegt. Der interne Dualismus menschlicher Personen fungiert als *Modell* für den internen Dualismus des Systemprinzips, ohne dass Gott dadurch ‚vermenschlicht‘ wird,³³ weil Gleichheit nur hinsichtlich eines gewissen strukturellen Aspekts behauptet wurde. Man kann sagen, das Modell sei anthropomorph, aber nicht *per se* anthropomorphistisch.³⁴ Mehr ist hier nicht zu verlangen: Stark verstandene Freiheit erfordert ein qualifiziert-duales Systemprinzip und das Beispiel der menschlichen Person zeigt, dass qualifiziert-duale Strukturen real möglich sind. Ein Gegner Schellings wie Jacobi hätte zu zeigen, dass eine Struktur der geforderten Art *spezifisch im Falle Gottes* formal und/oder real unmöglich ist. Die Beweislast dafür liegt bei ihm.

³² Den Vergleich mit Freud zieht Bowie (1993), 96 f.

³³ Wohl aber personal *gedacht*, wie Schelling meint. Vgl. AA I 17, 175 f. | SW VII, 412.

³⁴ Sandkaulen (2004), 40 spricht von einem argumentativen „Kreis [...], der im Zuge der rückwirkenden Übertragung menschlicher Persönlichkeitsmerkmale auf Gott an der Last eines durchaus indiskreten Anthropomorphismus trägt und dies durch die Einkleidung in das Gewand theosophischer Spekulation auch noch drastisch unterstreicht“. Dagegen wäre zu fragen, ob jene „rückwirkende Übertragung“ nicht vielmehr Ausdruck eines Verfahrens ist, bei dem die Persönlichkeit Gottes eben nicht zirkulär vorausgesetzt, sondern menschliche Persönlichkeit *a posteriori* zur analogisch-modellhaften Erläuterung möglichen göttlichen Seins herangezogen wird. Ob sich die im Brief an Eschenmayer geforderte „*totale* Vermenschlichung Gottes“ (AA I 19, 112 | SW VIII, 167) noch in dieser Weise methodisch-kritisch deuten lässt, scheint durchaus zweifelhaft.

6.4. In welchem Sinne ist der Grund ein ‚Grund‘? Schelling und das *grounding*

Wer mit der frühen Rezeptionsgeschichte der *Freiheitsschrift* vertraut ist, mag einwenden, dass die Kritik der Jacobi-Schule in ihrem theoretischen Kern weniger die Figur eines innergöttlichen Wesens als solche, sondern die *Art des Begründungsverhältnisses* betrifft, das durch den ‚Grund‘ zum Ausdruck kommen soll. So statuiert Jacobis Schüler Friedrich Köppen in einer polemischen Rezension,³⁵ dass die von Schelling behauptete Grund-Folge-Relation keine zufriedenstellende Interpretation zulasse:

Die logische Bedeutung des *Grundes* ist, wenn das *Besondere* aus dem *Allgemeinen* hergeleitet wird. Dieß geschieht durch logische Subsumtion. Es unterscheiden sich daher *Grund* und *Folge*, wie *Totalität* und *Partialität*: denn das Allgemeine ist stets ein solches, welches sich auf die ihm untergeordneten Besonderheiten bezieht, und die letztern als Ganzes in sich faßt. Nun ist klar, daß alles Verhältniß des Allgemeinen und Besondern, des Ganzen zu seinen Theilen in der Sphäre des Endlichen, Relativen, gültig ist, in welcher überhaupt die Logik ihr Wesen hat. Da nun gerade Gott als dasjenige Wesen gedacht wird, welches *über* der endlichen Sphäre des Relativen existirt, so ist das logische Verhältniß des Grundes zur Folge, der Totalität zur Partialität, des Allgemeinen zum Besondern, auf ihn unanwendbar, und indem man ihn den Grund seiner selbst nennt, will man eben die Verneinung aller jener endlichen Verhältnisse ausdrücken. Wird etwa bey *anschaulichen* Gegenständen von Grund und Folge geredet, so meint man das Verhältniß der Ursache und Wirkung in der *Zeit*, als ein Gesetz des *Werdens*, welches allen sinnlich anschaulichen Gegenständen zukommen muß. Auch in diesem Sinne ist in Gott keine Ursache und Wirkung (Grund und Folge), weil sein Wesen *ewig*, d. h. *zeitlos* ist [...] Auch in diesem Sinne heißt Gott Ursache und Grund seiner selbst; das Verhältniß des Grundes und der Folge ist weder *logisch* noch *anschaulich* auf ihn anwendbar. (Köppen [1810], 266f.)

Das Zitat ist voll von fragwürdigen Behauptungen, die wir teils auf sich beruhen lassen, teils später beiläufig kommentieren werden. Seine Kernthese aber ist klar: Die begründende Funktion des Grundes lässt sich weder als logisches Grund-Folge-Verhältnis noch als klassische Kausalitätsrelation explizieren und bleibt damit im Dunklen wie der ‚dunkle Grund‘ selbst.³⁶

Zutreffend ist, dass Schelling mit dem offenbar bewusst allgemein gewählten Begriff des Grundes eine Funktion verbindet, die von der Kausalität einer Wirkursache (*causa efficiens*) streng unterschieden werden muss. Das hat er selbst deutlich gemacht, zuerst in einem Brief an Georgii, sodann im öffentlichen Brief an Eschenmayer. Die Erklärung gegenüber ersterem ist noch etwas detaillierter und aufschlussreicher:

³⁵ Vgl. den Editorischen Bericht in AA I 17, 85–88.

³⁶ Köppen hält sich eng an die Unterscheidung von Grund und Ursache seines Lehrers Jacobi. Dazu differenziert Sandkaulen (2000), 171–228.

Grund kann durchaus nicht mit *Ursache* verwechselt werden. [...] – Ursache u. Grund verhalten sich, wie *causa* u. *conditio sine qua non*. – Daß ich nicht *Ursache* unter Grund verstehe, glaubte ich hinlänglich dadurch angedeutet, daß ich den Grund auch *Fundament*, *Unterlage*, *Grundlage*, *Basis* nannte. – Daß ich auch in der Abh. *über die Freyheit*, *Grund* in keinem andern Sinne brauche, würde, wenn es nicht durch den Sinn des Ganzen ohnedieß klar genug wäre, z. B. aus der Stelle S. 440. Z. 11. [AA I 17, 136 | SW VII, 365] erhellen, wo ich *das Böse* eben darein setze, ‚daß das Verhältnis der Principien verkehrt, der *Grund* ÜBER die *Ursache* erhoben werden soll.‘ (Schelling an E.F. von Georgii am 18.7.1810, AA II 8, 209 f.)³⁷

Das Selbstzitat ist ein eindeutiger Beleg für die aitiologische Sonderstellung des Grundes als begründendem Prinzip im System von 1809. Leider helfen Schellings Ausführungen bei der Näherbestimmung seiner im weiteren Sinne kausalen Funktion erst in zweiter Linie weiter, weil sie sich bereits auf das aktuelle Sein beziehen, als dessen „Basis“ der Grund fungieren soll. Die intelligible Wesensnatur des Menschen ist laut Schelling aber gleichfalls eine „Basis aller Wesenheit“.³⁸ Es gilt daher, zunächst das Verhältnis der Wesensnatur zum Prinzip des Grundes zu klären. Auch die einzelnen ‚Naturen‘ als solche müssen ja auf irgendeine Weise in der „Natur“ des Systemprinzips fundiert sein, wie Schelling den Grund ausdrücklich nennt.³⁹

Die Bearbeitung einer so metaphysischen Fragestellung ist nur dann nicht vor-kritisch-dogmatisch, wenn sie freiheitstheoretischen Erwägungen folgt. In was für einem Verhältnis müssen also – streng freiheitstheoretisch betrachtet – die Wesensnaturen zum Grund stehen? Die ‚von der Freiheit ausgehende Betrachtung‘ führt erstaunlich weit. So ist unmittelbar einleuchtend, dass die Relation von Natur und Naturen, Grund und ‚Grundlagen‘ keine im klassischen Sinne kausale sein kann, weil das die Fremdbestimmtheit der Wesensnaturen zur Folge hätte. Eine Ur-Sache wirkt, indem sie eine andere Sache zu einem Sein oder Wirken bestimmt, d. h. determiniert. Die Wesensnatur soll aber gerade dasjenige im menschlichen Wesen sein, was ihm ursprünglich eigen und frei von jeder (externen) Determination ist. Die Interpretation des Grundes als *causa efficiens* wäre sonach gänzlich ungeeignet, den *causa sui*-artigen Status der Wesensnatur zu unterstützen.

Nach der Analyse von Köppen müsste der Grund dann in ersterer, von ihm so genannter „logische[r] Bedeutung“ genommen werden, worunter er die ‚Herleitung‘ des „Besondere[n] aus dem Allgemeinen“ versteht. Genauer verhalten sich, wie zitiert, „Grund und Folge“ in logischer Bedeutung „wie Totalität und Partialität: denn das Allgemeine ist stets ein solches, welches sich auf die ihm untergeordneten

³⁷ Vgl. *Eschenmayer-Briefwechsel*, AA I 19, 116 | SW VIII, 172 f.

³⁸ AA I 17, 152 | SW VII, 385.

³⁹ AA I 17, 129 | SW VII, 358. Umgekehrt bezeichnet Schelling die Natur des intelligiblen Wesens auch als Grund (152 | 385: „der Grund und die Basis aller Wesenheit“). Die terminologischen Parallelen sind unverkennbar.

Besonderheiten bezieht, und die letztern als Ganzes in sich faßt“. Ob die Kennzeichnung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, Totalität und Partialität als ‚logisch‘ glücklich ist, ob diese Begriffspaare synonym gebraucht werden dürfen, usw. scheint äußerst zweifelhaft. Dennoch ist Köppens „logische Bedeutung“ für die Verhältnisbestimmung von Grund und Wesensnatur instruktiv. Sie beschreibt eine Begründungsrelation, eigentlich *zwei* Begründungsrelationen, die nicht klassisch-kausaler Natur sind und kein Verhältnis der Nachordnung, sondern der Unterordnung bzw. des Enthaltenseins meinen. Das Verhältnis zwischen einem allgemeinen Satz und einem ‚unter ihm‘ fallenden besonderen, eines Ganzen zu den ‚in ihm‘ enthaltenen Teilen lässt sich nicht sinnvoll in das Ursache-Wirkungs-Schema pressen; und doch handelt es sich irgendwie um Begründungsrelationen: Ein besonderer Satz (z. B. über Sokrates) ist auf non-kausale Weise in einem allgemeinen (z. B. über den Menschen), ein Teil (z. B. ein physikalisches Teilchen) in einem Ganzen (der ‚physikalischen Welt‘) *begründet* oder fundiert.

Oder verhält es sich genau umgekehrt? Die Beispiele sind *cum grano salis* zu nehmen, weil non-kausale Begründungsrelationen seit je umstritten sind. Gewiss ist der Satz ‚Sokrates ist sterblich‘ aus dem Satz ‚Alle Menschen sind sterblich‘ logisch zu *erschließen*. Aber ist er auch darin *begründet* im Sinne von fundiert? Erhält der allgemeine Satz seine Gültigkeit durch gewisse ihrerseits allgemeine Zusammenhänge (die in ihm sozusagen verdichtet sind), und der besondere seine Gültigkeit durch den allgemeinen, oder erhält der allgemeine Satz seine Gültigkeit dadurch, dass alle besonderen Sätze, in denen die Sterblichkeit eines Menschen ausgesagt wird, wahr sind, weil Menschen nun einmal in jedem einzelnen Fall sterblich *sind*? Ähnlich bei der Teil-Ganzes-Beziehung: Gewiss ist ein Teil *per definitionem* nur als Teil eines Ganzen denkbar. Aber ist er, d. i. die gemeinte *Sache*, auch darin *begründet*? Ist das Teilchen in einer umfassenden Realität begründet, die wir ‚das Physische‘ nennen, oder begründet das Teilchen die physikalische Welt, indem es sie – zusammen mit allen anderen physikalischen Entitäten – allererst konstituiert? Überlegungen dieser Art haben eine Affinität zum Universalienstreit, der sich um die non-kausale Begründungsrelation zwischen allgemeiner (universeller) Form und realem Einzelding dreht. Ist die allgemeine Form an sich ‚leer‘, sprich im realen Einzelding fundiert, oder das reale Einzelding in der allgemeinen Form, wenn es nicht ganz und gar bloß deren sinnliche Erscheinung ist? Es ist hier nicht der Ort, diesen klassischen Streit zu kommentieren. Für den gegenwärtigen Zweck ist daraus zu lernen, dass non-kausale Fundierungsbeziehungen typischerweise dort auftreten, wo ein *System* der gesamten Wirklichkeit erstrebt wird. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Wenn es *vieles* gibt, aber nur *eine* Wirklichkeit und ein System, muss das Viele auf non-kausale Weise darin fundiert sein, oder umgekehrt, das Eine in dem Vielen. Letzteres scheint aber nicht besonders plausibel, wo ein *Verunfts-system* erstrebt wird.

Das klassische Paradigma zu Schellings Zeit für eine systematische Fundierungsbeziehung stammt von Kant. In der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ beschreibt er das Verhältnis des einen geometrischen Raums zu den darin abgrenzbaren Räumen oder Raumteilen prominent als nicht-begriffliches *Enthaltensein*:

Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur *in ihm* gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. (*KrV*, A24f./B39)

Nach Kant ist der Raum als „Zusammensetzung“ mannigfaltiger Raumparzellen undenkbar, sondern wird immer schon als „alleinige[r]“ vorgestellt. Zwar ist es möglich, einzelne Teile herauszuheben, die im „einigen allbefassenden Raume“ *enthalten* sind; das ändert aber nichts an dessen ‚Alleinigkeit‘, weil jene ‚Räume‘ bloße „Einschränkungen“ der anschaulichen Raumtotalität sind. In der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ ist dies das Argument für den transzendentalen Status des Raumes als „reine Anschauung“. Indessen hat Kant selbst das Modell auf die nicht-anschauliche Idee eines „All[s] der Realität (omnitude realitatis)“⁴⁰ übertragen. Im Kapitel ‚Von dem transzendentalen Ideal‘ konzipiert er die „Idee“ eines „*Inbegriffe[s] aller Möglichkeit*“⁴¹ als dem „transzendental[e] Substratum [...], welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält“,⁴² d. i. die „Materie zu *aller Möglichkeit*, welche a priori die Data zur *besonderen* Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll“.⁴³ Dieses Enthaltensein kann wiederum nicht als begriffliches Subsumtionsverhältnis aufgefasst werden.⁴⁴

Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunktiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Einteilung (die Teilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Teil einschränkt und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingeteilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transzendente Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle

⁴⁰ *KrV*, A575 f./B603 f.

⁴¹ *KrV*, A573/B601.

⁴² *KrV*, A575/B603.

⁴³ *KrV*, A573/B601.

⁴⁴ Überflüssig zu bemerken, dass Kant die Auslegung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem als eines von Totalität und Partialität nicht akzeptiert.

Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach *unter sich*, sondern der sie *in sich* begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses *All* der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird [...] (*KrV*, A576 f./B604 f.)

Anders gesagt, die ‚Materie zu aller Möglichkeit‘ verhält sich zur ‚besonderen Möglichkeit jedes Dinges‘ wie der Raum zu seinen Teilen:

Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. (*KrV*, A578/B606)

Im Lichte der Raum-Analogie nimmt Kant gegen Ende des Kapitels eine terminologische Revision vor, die im Hinblick auf Schelling von größtem Interesse ist:

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine *Einschränkung* seiner höchsten Realität und gleichsam als eine *Teilung* derselben angesehen werden können; denn alsdenn würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein *Grund* und nichts [sic] als *Inbegriff* zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, samt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingrediens, nicht gehören kann. (*KrV*, A579/B607)

Um die *Einheit* der „höchsten Realität“ sicherzustellen und die Vorstellung eines „bloße[n] Aggregat[s]“ fernzuhalten, nennt Kant den Inbegriff aller Möglichkeit am Ende doch lieber einen *Grund*. Grund aber *nicht* im Sinne von *causa efficiens*, sondern in dem zuvor erklärten eines schlechthin vorgängigen, allumfassenden Ganzen, wobei Kants offensichtliches Bemühen, den Pantheismusvorwurf abzuwehren, auf Formulierungsebene eine gewisse Zweideutigkeit mit sich bringt.⁴⁵

Noch einmal: Wären diese Überlegungen nicht freiheitstheoretischer Natur, müssten sie wohl als vorkritisch-dogmatisch verworfen werden.⁴⁶ Doch liegen sie noch immer auf der Linie von Schellings formeller Freiheitsanalyse, die auf ein Prinzip, das im Systemprinzip selbst nicht dieses selbst ist, zulief. Kants Idee eines

⁴⁵ So weit ich sehe, ist dieser mögliche Hintergrund für Schellings Theorem des Grundes unbeachtet geblieben (womit natürlich nicht behauptet ist, er sei Schellings wichtigste, geschweige einzige Inspiration). Vgl. auch Kants Aussage, man könnte dem „Deisten“, der Gott „vermitteltst lauter transzendentaler Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium)“ denkt, „nach der Strenge, [...] allen Glauben an Gott absprechen“, „[d]a man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige *Natur*, als die Wurzel der Dinge [...] zu verstehen gewohnt ist“ (*KrV*, A631–633/B659–661; eigene Hvg.).

⁴⁶ Bei Kant sind sie nicht vorkritisch-dogmatisch, weil sie in kritischer Absicht erfolgen.

non-kausalen Grundes aller Realität bietet nun ein Denkmodell für das Verhältnis der Wesensnaturen zur ‚Natur in Gott‘, dem ‚Grund‘ der *Freiheitschrift*. Inwieweit es den Schelling’schen Gedanken trifft, erhellt aus dem Vergleich des Grundes mit der „Materie des Platon“:⁴⁷

Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht [des Grundes] an und für sich betrachtet, das wohl in’s 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 Gedanken erfassen können. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung, ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. [...] 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 dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. (AA I 17, 131 f. | SW VII, 359 f.; eigene Hvg.)

Zu vergleichen ist eine spätere Stelle:

Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unsrer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten [...] (AA I 17, 163 f. | SW VII, 398)

Wie Kant die ‚höchste Realität‘ denkt Schelling den Grund als eine Art Materie, die im Prinzip alle idealen Formen annehmen kann und insofern mannigfaltige Dinge *in potentia* enthält. Die individuelle Wesensnatur jedes Menschen entspricht einer solchen ‚Möglichkeit‘, die durch das Systemprinzip selbst ins Dasein gehoben und durch die intelligible Tat in ein so und so bestimmtes Wesen überführt wird: „reales Selbstsetzen [...], das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist“.⁴⁸ Nichts kann dem Menschen das metaphysische Privileg rauben, *selbst* als Prinzip seines Wesens zu fungieren, weil seine Wesensnatur gleichursprünglich mit dem Grund, der Grund aber weder durch eine frühere Ursache bedingt noch das *Wesen* eines ‚anderen selbst‘ ist (sondern nur seine Basis).⁴⁹ Von hier

⁴⁷ Vgl. dazu Spinelli (2016).

⁴⁸ AA I 17, 152 | SW VII, 385.

⁴⁹ Nach Schelling erfüllt der Grund seine begründende Funktion nicht nur für das Sein der endlichen Wesen, sondern auch für die aktuelle Existenz Gottes. Zum Unterschied hier nur Folgendes: Im Falle Gottes ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit notwendig, im Falle des Menschen bereits durch Gott vermittelt und dadurch kontingent. Um diese Annahme wird nicht herumkommen, wer am geschöpflichen bzw. endlichen Status des Menschen festhalten möchte. Vgl. auch *Eschenmayer-Briefwechsel*, AA I 19, 112 | SW VIII, 167: „den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommene“.

aus erklären sich gewisse anthropologische Spitzenaussagen der *Freiheitsschrift*, die beinahe unglaublich scheinen und jedenfalls eher als Ausdruck metaphysischer Megalomanie denn philosophischer Vernunft: Durch die intelligible Tat reiche „das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffnen, frey und selbst ewiger Anfang ist“,⁵⁰ der Mensch werde nicht durch Gott vorherbestimmt, sondern durch sich selbst,⁵¹ etc.

Aber genauso umgekehrt: Nichts kann den Menschen davon entlasten, dass *er* es ist, der sich seinem Wesen nach bestimmt, weil die „Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur“⁵² eine ihm ursprünglich eigene ist. Es ist dies die Systemstelle, wo das Argument der Unhintergebarkeit des Selbst anwendbar wäre.⁵³ Wer sich über die Unhintergebarkeit seines *Wesens* beklagt, dem ist zu antworten, dass sie oder er es durch die intelligible Tat selbst bestimmt hat.⁵⁴ Wer sich jedoch über die Unhintergebarkeit seiner *Wesensnatur* (als Grundlage der intelligiblen Tat) beklagt, *dessen Klage verhallt*. Als ein absolut „erste[s]“⁵⁵ kann sie nicht hinterfragt werden: Sie ist, so wie sie ist, einfach da. Die Annahme eines ersten Prinzips aber war nötig, um den Satz vom zureichenden Grund in einem systemtauglichen, ‚münchhausensicheren‘ Sinne einführen zu können, die Identifikation der *Wesensnatur* mit diesem Prinzip, weil nach Strawsons, Schellings und Nietzsches Analyse menschliche Freiheit ein Ureigenes zur Wurzel haben muss. Und weil die Wurzel menschlicher Freiheit vom ‚Systemprinzip selbst‘ unterschieden bleibt, kann der Mensch diese seine Natur auch nicht auf ein Drittes abwälzen.

Wir sahen, wie die Annahme *einer* begründenden Instanz für *viele*, einer bestimmten Sphäre angehörigen Instanzen vollständig aus Schellings Text und seinem zeitgenössischen Kontext heraus motiviert werden kann. Dies gesagt, mag es nicht überflüssig sein, zu bemerken, dass non-kausale Begründungsformen in jüngerer Zeit erneut in den Fokus philosophischen Interesses gerückt sind. Unter dem Stichwort des *grounding* wurde hauptsächlich im angelsächsischen Sprachraum eine Schellings Überlegungen nicht nur terminologisch nahestehende Debatte geführt, bei der es um Grund-Folge-Verhältnisse im engeren, non-kausalen Sinne geht, wobei die Diskussion nicht auf logische Begründungsverhältnisse beschränkt ist. Im Zentrum stehen systematische Begründungsrelationen *der Sache nach*, also das „Phänomen“, dass in einem „strukturierte[n] Ganze[n], in dem einige Tatsa-

⁵⁰ AA I 17, 153 | SW VII, 386.

⁵¹ „Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne: nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt.“ (AA I 17, 154 | SW VII, 387)

⁵² AA I 17, 141 | SW VII, 371. Vgl. 154 | 387: Mit der Idee von einem „absoluten, d. h. völlig grundlosen Rathschluß Gottes [...] hoben [die Anhänger der Prädestinationslehre] die Wurzel der Freyheit auf“.

⁵³ Siehe oben 151 Fn.

⁵⁴ Vgl. AA I 17, 154 | SW VII, 386 f.

⁵⁵ AA I 17, 152 | SW VII, 385.

chen Vorrang vor anderen haben, [...] zwischen den Tatsachen vielfältige Abhängigkeitsbeziehungen bestehen“.⁵⁶ Leider sind die Konturen der Debatte nicht scharf genug, als dass im Rahmen dieser Studie sinnvoll davon Gebrauch gemacht werden könnte.⁵⁷ Ihre Existenz kann jedoch bezeugen, dass Schelling mit dem Lehrstück des Grundes keine antirationalen Ziele verfolgt, sondern einem genuinen Vernunft-erfordernis nachkommt, das in systematischen Zusammenhängen unvermeidlich auftritt.

6.5. Die Frage nach der spezifischen Differenz menschlicher Freiheit

Man könnte meinen, die Analyse stark verstandener Freiheit habe ihren Zielpunkt hiermit erreicht. Tatsächlich hat sie (wenn überhaupt) allererst ihren legitimen *Ausgangspunkt* erreicht. Die systematische Verortung menschlicher Freiheit, vielmehr ihrer Wurzel, in einem Prinzip, das im Systemprinzip selbst nicht dieses selbst ist, lässt hoffen, Freiheit als „eine dem Prinzip nach unbedingte Macht“, wenn auch gerade nicht „außer und neben der göttlichen“,⁵⁸ denkbar zu machen. Damit wäre aber gerade mal *ein* Kriterium stark verstandener Freiheit erfüllt, nämlich das der Spontanität bzw. des Prinzip-seiner-selbst-Seins im strengen metaphysischen Sinne. Obwohl die Frage nach der genauen Kriteriologie notorisch schwierig ist und bleibt, herrscht doch Einigkeit darüber, dass es mit der Selbstbestimmung des eigenen Wesens *irgendwie mehr* auf sich haben muss als nur metaphysische Spontanität.⁵⁹ Man kann diesen Punkt auch anders, und etwas Schelling'scher, so ausdrücken, dass *alle* endlichen Dinge eine Wurzel im Grund haben müssen, insofern sie endliche sind. Das war der unmittelbare Sinn der Unterscheidung bei Schelling, die wir oben bewusst durch die formelle Analyse der Freiheit motiviert haben:

Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie [die endlichen Dinge] in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist [...] (AA I 17, 130 | SW VII, 359)

Wenn für menschliche Freiheit ‚nur‘ metaphysische Spontanität erforderlich ist, metaphysische Spontanität aber alle endlichen Dinge pauschal auszeichnet, sind

⁵⁶ Krämer/Schnieder (2017), 278. Zur *grounding*-Debatte grundlegend Correia/Schnieder (Hg.) (2012).

⁵⁷ Für das Verständnis von Schellings differenziertem ‚Begriff der Immanenz‘ sind namentlich die Beiträge von Jonathan Schaffer von Interesse, der den *grounding*-Gedanken in Richtung eines *priority monism* entwickelt hat, bei dem die Priorität des Ganzen die Existenz der Teile nicht ausschließt (z. B. Schaffer [2009]; [2010]; [2012]).

⁵⁸ AA I 17, 113 | SW VII, 339.

⁵⁹ Vgl. oben 144 f.

alle endlichen Dinge menschlich frei, was offensichtlicher Unsinn ist.⁶⁰ Oder eigentlich *vice versa*: Wenn alle Dinge frei im Sinne von metaphysischer Spontanität sind, menschliche Freiheit aber nichts weiter als diese allgemein ‚ontologische Freiheit‘⁶¹ (Spontanität der endlichen Dinge qua endlicher) ist, wäre ihre Qualifikation als ‚menschlich‘ überflüssig, weil nichts *spezifisch Menschliches* daran ist. Nun scheinen wir mit dem Freiheitskonzept aber etwas spezifisch Menschliches zu verbinden, wodurch der Mensch vom Tier nicht bloß graduell, sondern kategorial verschieden ist. Aus diesem Grund muss die Suche nach der *differentia specifica* menschlicher Freiheit die vordringlichste Aufgabe ihrer philosophischen Untersuchung sein. In Schellings Worten:

[...] wenn Freyheit [im Sinne metaphysischer Spontanität] der positive Begriff des Ansich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freyheit wieder in's Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freyheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. (AA I 17, 124 | SW VII, 352)

Es ist allgemein bekannt, wohinein Schelling die spezifische Differenz der menschlichen Freiheit setzt:

Der Idealismus giebt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freyheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein *Vermögen des Guten und des Bösen* sey. (AA I 17, 125 | SW VII, 352; eigene Hvg.)⁶²

Der Begriff des Bösen, von vielen zum eigentlichen Leitbegriff der *Freiheitsschrift* erhoben, wurde bis hierher bewusst ausgeklammert, weil er – zu früh ins Spiel gebracht – die freiheitstheoretische Leistung Schellings eher zu verdunkeln scheint.

⁶⁰ Es sei nicht verschwiegen, dass Schelling auf eine für heutige Leser:innen irritierende Weise allen endlichen Dingen Freiheit im Sinne metaphysischer Spontanität zuschreibt (vgl. AA I 17, 124 | SW VII, 351 f.). Sachlich macht es allerdings keinen Unterschied, ob man erst bei spezifisch menschlicher Freiheit von Freiheit sprechen möchte, solange ihre Differenz beachtet wird.

⁶¹ Diese Bezeichnung von Schwenzfeuer (2013), der den idealistischen Hintergrund des Konzepts bei Kant, Fichte und dem früheren Schelling rekonstruiert, allerdings übersehend, dass die Spezifizierung der Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen auch den allgemein-ontologischen Freiheitsbegriff über seine idealistischen Wurzeln hinaustreibt. Dies erklärt, warum Schelling das ‚An sich‘ der Dinge mit den Begriffen „Thätigkeit, Leben und Freyheit“ (AA I 17, 124 | SW VII, 351) beschreibt, die er in den identitätsphilosophischen Schriften „zu vermeiden sucht“ (Schwenzfeuer [2013], 187; vgl. 185). Zum Problem der ‚ontologischen Freiheit‘ auch García-Romero (2021), 238 f.; die Begrifflichkeit schon bei Siemek (1996).

⁶² Kosch (2014), 151 ist darin beizupflichten, dass die Kritik als direkter Vorwurf an Kant und Fichte unplausibel wäre. Schelling spricht konzeptuell: Ihr Idealismus hat Kant und Fichte daran gehindert, Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen *überzeugend* zu erklären. (Kosch: „We should instead take Schelling’s complaint to be that the substantive account they did offer could not account for freedom as involving a choice between good and evil.“)

Der Grund dafür liegt weniger in den theoretischen Implikationen des Begriffs selbst, sondern in den vielfältigen Konnotationen und Assoziationen, die ihn begleiten. Wer sich philosophisch auf das Böse (um nicht zu sagen: mit dem Bösen) einlässt, läuft schnell Gefahr, in gedankliche Fahrwasser zu geraten, die am allerwenigsten mit der Verteidigung menschlicher Freiheit zu tun haben: etwa die Tendenz, philosophisch-rationalem Denken traditionelle Dogmenbestände lustvoll entgegenzuhalten, ja sie in die Philosophie selbst einzuspeisen, um im gleichen Zug diesen Dogmen einen philosophischen Nimbus zu verpassen wie auch das Vernunftprojekt der Aufklärung zu gefährden. Oder auch nur, als eher nicht so gläubiger Fan des *malum originale*, das Böse als einen feuilletonistischen Schick im Munde zu führen, um sich das zweifelhafte Ansehen des intellektuellen ‚Bad Guy‘ zu geben.

Zwar ist die Thematik gleichsam geadelt, seit Kant sie in seiner *Religionsschrift* ‚in die Grenzen der bloßen Vernunft‘ zu bannen suchte, doch wetterte schon Goethe, eben dieser Kant habe

seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen [...] (Goethe an J. G. und C. Herder am 7.6.1793, *Briefe*, 75)

Und damit, wenn auch nicht der Intention, so doch der Wirkung nach obgenannter Tendenz gefrönt. So oder so erweist sich das Konzept als anfällig für illiberale Denkweisen,⁶³ weshalb moderne Rezipienten ein instinktives Unbehagen empfinden mögen, wenn Schelling das „Vermögen des Guten und des Bösen“ feierlich zur entscheidenden Dimension spezifisch menschlicher Freiheit erklärt, und dann auch gleich die Theodizeeproblematik zur „tiefsten“ damit verbundenen „Schwierigkeit“.⁶⁴ Wer Schelling über diese Klippe folgt, gerät in einen wahren Strudel des Dogmatismus, aus dem es schier kein Entrinnen gibt, so die Befürchtung.

Unleugbar ist, dass nicht schon der formelle, sondern der *reale* Aspekt das Proprium der Schelling'schen Freiheitstheorie darstellt und folglich den Zielpunkt jeder systematischen Interpretation der *Freiheitsschrift* bilden muss. Soll die unsere nicht mit jenem Unbehagen enden, ist in Fortsetzung der bisherigen, vom formellen Freiheitsbegriff ausgehenden Analyse zu zeigen, dass und vor allem inwiefern nach kritischer Evaluation der verfügbaren Optionen das Spezifikum menschlicher Freiheit nur im Vermögen zum Guten oder Bösen liegen *kann*. Dabei ist der reale Freiheits-

⁶³ Das sagt, im Vorbeigehen bemerkt, Schelling selbst, wenn er Schlegel der Übertragung eines „absolute[n] Dualismus von Gut und Böse in die Geschichte“ zeigt: „diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein“ (AA I 17, 176 | SW VII, 412 f.).

⁶⁴ AA I 17, 125 | SW VII, 352.

begriff auf eine Weise zu explizieren, die seinen theoretischen Kern jenseits einer philosophisch fragwürdigen ‚metaphysischen Zelebration des Bösen‘ sichtbar macht.⁶⁵ Erst auf dieser letzten Etappe wird mit der spezifischen Differenz von Schellings *Freiheitsbegriff* auch die spezifische Differenz seines *Systems* verglichen mit anderen ‚Systemen der Freiheit‘ deutlich werden können.

6.6. Idealistische und realistische Deutung des Grundes

Versuchen wir, die Aufgabe noch etwas zu präzisieren. Nach dem Gesagten hat die Erkundung der spezifisch menschlichen Dimension der Freiheit von der bisherigen Untersuchung auszugehen. Im Vorangehenden wurde skizziert, wie das Systemprinzip im Verhältnis zum menschlichen Wesen gedacht werden muss, um dem Kriterium strenger Spontanität Rechnung zu tragen. Dass es damit nicht genug sein würde, war von vornherein klar: So problematisch die Frage nach den starken Freiheitskriterien ist, darf das Explikationsminimum jedenfalls nicht in einem einzigen bestehen. Wir haben jetzt ein Argument dafür: Weil Spontanität nicht hinreicht, um spezifisch menschliche von ‚ontologischer‘ Freiheit zu unterscheiden. Anders gesagt: Das „blosse Seyn im Grunde“⁶⁶ kraft ‚eigner Natur‘ ist eine notwendige, aber eben *nur* eine notwendige Bedingung menschlicher Freiheit. Zu jeder notwendigen Bedingung gehört eine hinreichende. Diese hinreichende Bedingung, wodurch menschliche Freiheit sich von allgemein-ontologischer Freiheit *spezifisch unterscheidet*, wurde oben in erster tentativer Annäherung als Vollzug von Selbstbestimmung durch den menschlichen *Geist* erklärt.⁶⁷ Salopp gesagt: Die Selbstbestimmung auf Grundlage der eigenen Wesensnatur muss *irgendwie mentalen* Charakter haben.⁶⁸ Die Chancen, daran ein hinreichendes Kriterium und eine spezifische Differenz menschlicher Freiheit zu finden, stehen gut, denn traditionell gilt das Mentale im Referenzrahmen endlicher Wesen als spezifisch menschlich. So auch bei Schelling:

Die Selbstheit *als* solche ist Geist; oder, der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes, (von Gott geschiedenes) Wesen [...] Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen in's Ueberkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich

⁶⁵ Die Thomas Buchheim der Schelling-Deutung von Rüdiger Safranski, nicht aber Schelling selbst vorwirft (Buchheim [2000]; vgl. Safranski [1997]).

⁶⁶ AA I 17, 174 | SW VII, 410.

⁶⁷ Siehe 145.

⁶⁸ Mit Blick auf die Anschlussfähigkeit von Schellings Gedankengang scheint es nicht ratsam, an dieser Stelle auf die (zweifelloso vorhandene) semantische Differenz zwischen deutschem Geist- und englischem *mind*-Begriff zu pochen. Wird der Geistbegriff derart aufgeladen, dass er wie Faust mit dem Bösen gleichsam verbandelt ist, kommt er zur Plausibilisierung gar nicht erst in Frage. Daher wird hier am Einstiegspunkt des Arguments unter ‚Geist‘ im kriteriologischen Sinne nur eine spezifische Art bestimmender Präsenz des Mentalen verstanden.

selbst in der völligen Freyheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens [wie der Wille der Tiere], sondern über und außer aller Natur ist. (AA I 17, 135 | SW VII, 364)⁶⁹

Dass stark verstandene Freiheit, wenn sie wirklich ist, eine Eigenschaft des *animal rationale* wäre, scheint selbst unter Anhänger:innen eines schwachen Freiheitskonzepts unkontrovers. Zudem steht der Begriff des Mentalen (oder Geistbegriff) nicht im Verdacht, illiberalen Tendenzen Vorschub zu leisten.⁷⁰ Schellings Insistieren auf dem Geistcharakter wesenhafter Selbstbestimmung, ihrer ‚Intelligibilität‘ sozusagen als Transposition des Leibniz’schen *intelligentia*-Kriteriums ins Überempirische, macht im Gegenteil die Beteiligung verstandesmäßiger Faktoren unverzichtbar, was dem Freiheitsbegriff seine Rationalität sichert. Das ermöglicht es uns, die bevorstehende Aufgabe so zu präzisieren, dass kein Anfangsverdacht einer metaphysischen Zelebration des Bösen besteht: Die Bestimmung der menschlichen Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen scheint genau dann akzeptabel, wenn sie eine notwendige Implikation ihres Geistcharakters ist, d. h. wenn der einzige Weg zur Erfüllung des hinreichenden Kriteriums stark verstandener Freiheit über den moralischen Grundgegensatz führt.

Um zu prüfen, ob das Geist-Kriterium notwendig dahin ausschlägt, ist die Struktur des intelligiblen Selbstbestimmungsaktes nochmals in den Blick zu nehmen, nochmals genauer als bisher geschehen. Schellings formelle Freiheitsanalyse folgte einer rekursiven Dynamik, die mit der Annahme einer nicht mehr rückführbaren Bestimmungsgrundlage zum Halten kam. Das Geist-Kriterium betrifft dagegen stärker den *progressiven Modus*, in dem die Ausgangsbestimmtheit der Wesensnatur in die Zielbestimmtheit des Wesens überführt wird. Wenn es „[v]om absolut-Unbestimmten zum Bestimmten [...] keinen Uebergang“ gibt,⁷¹ muss es sich um einen Übergang von Bestimmtheit zu Bestimmtheit handeln, und die entscheidende Frage lautet, wie er als geistiger Akt verstanden werden kann. Eine naheliegende Antwort wäre, dass der Geistcharakter auf folgende Weise von der Bestimmungsgrundlage abhängt: Handelt es sich um einen mentalen Inhalt, hat die Bestimmungstransformation geistigen Charakter. Handelt es sich um einen gleichsam materiellen Inhalt, erfolgt sie bloß naturhaft-spontan. (Es handelt sich hier um eine erste vorläufige Vermutung.)⁷²

⁶⁹ Vgl. AA I 17, 134 | SW VII, 363: „Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen.“

⁷⁰ Auch Strawson beispielsweise fordert einen mentalen Akt im Unterschied zu naturhaft-spontaner *causation*. Vgl. oben 132.

⁷¹ AA I 17, 151 | SW VII, 384.

⁷² Sie könnte sich etwa auf Jacobis Diktum stützen, dass im „System [...] der vernünftigen Freiheit“ „die mechanische Verknüpfung *durch* den Begriff, und nicht [...] der Begriff IM Mechanismus gegeben wird“ (*Spinozabriefe*, JWA 1,1, 230).

Über den ontologischen Status des Grundes wurde bislang nichts Entscheidendes gesagt. Fixiert wurde lediglich, dass er strukturell betrachtet ‚im Wesen selbst nicht es selbst‘ sein und zur intelligiblen Wesensnatur in non-kausalem *grounding*-Verhältnis stehen muss. Erwägt man diese Anforderungen im Hinblick auf den ontologischen Status des Grundes und der darin enthaltenen Wesensnaturen, scheint das Konzept durchaus beide Interpretationen zuzulassen. Wie eine realistische Interpretation aussehen könnte, wurde modellhaft bereits vorgeführt: Der Grund wäre als umfassende Materie aller Möglichkeit im metaphysischen Sinne zu denken, welche die konkreten ‚Möglichkeiten‘ non-kausal in sich enthält; nur eben nicht als außergöttliches, sondern innergöttliches Prinzip. Ebenso ist es jedoch möglich, die ‚Natur in Gott‘ idealistisch zu interpretieren.

Zwar meinte Kant, dass Begriffe die Strukturbedingung des ‚In-sich-Enthalte[n]s‘ nicht erfüllen, weil man

zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken [muss], die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese *unter sich* enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen *in sich* enthielte. (*KrV*, B39f.)

Der klassische Idealismus würde die Natur in Gott freilich nicht als die Sphäre der Begriffe, sondern als das ‚Reich der Ideen‘ auslegen. Ideen wiederum sind keine bloßen Begriffe, sondern geistige Entitäten, deren Intension gewisse andere Ideen sind. Z. B. enthält die Idee des Menschen die Ideen des Lebens, der Vernunft usw. Kants Argument ist nun insoweit auf Ideen anwendbar, als die Inhalte einer Idee weiter sind als die Idee selbst, mithin als Inhalte anderer Ideen auftreten können. So ist die Idee des Lebens auch Inhalt des Feldhasen ‚an sich‘, der Schlüsselblume ‚an sich‘ usw. Das bedeutet, es handelt sich beim Enthalte[n]-Sein einer Idee in einer anderen um kein Verhältnis umfassenden, sondern *sozusagen* partiellen Enthaltens (weshalb die idealistische Tradition bevorzugt von Teilhabe gesprochen hat).

Für die Frage nach dem ontologischen Status des Grundes ist Kants Argument weniger interessant. Denn es besagt nur, dass der Grund nicht *selbst* ein Begriff oder eine Idee sein kann, nicht aber, dass die Inhalte des Grundes keine Ideen resp. die Ideen nicht in einem Grund fundiert sein könnten. Wenn Ideen ein Sein oder auch nur Begriffe irgendeine Wirklichkeit haben, *muss* systematisches Denken sie in etwas gegründet sein lassen. Klassischerweise wäre der Grund der Ideen das Denken selbst: die allgemeine Vernunft, der göttliche Verstand oder wie man es nennen will, kurz ein Vermögen, das die Ideen *in potentia* enthält und denkend aktualisiert. Wie beim realistisch gedachten Grund kann sein Verhältnis zu den konkreten Denkmöglichkeiten kein kausales, sondern nur eine *grounding*-Relation sein. Denn wie die ‚realen Möglichkeiten‘ der Dinge, als Möglichkeiten endlicher und zumal freier endlicher Wesen, *causa sui* sein müssen, sind ihre ‚idealen Möglichkeiten‘, wenn

man so will, ebenfalls *causa sui*, weil das Begrifflich-Ideale nach allgemeiner Auffassung notwendig ist. Eine *causa sui* aber kann definitionsgemäß nicht durch etwas anderes verursacht sein, sondern allenfalls in etwas anderem *gründen*.

Hinter der Frage verbirgt sich nichts anderes als die alte Gigantomachie zwischen Idealismus und Realismus: Ist die wahre Wirklichkeit die Sphäre der *Ideen*, gründend in der allgemeinen Vernunft, während ‚das Reale‘ nur eine Scheinrealität darstellt, oder sind Ideen nur ein begriffliches Mittel zur Beschreibung *realer Sachen*, gründend in der (metaphysisch verstandenen) Materie, während ihnen für sich genommen gar kein Sein im eigentlichen Sinne zukommt? Die Details dieser Kontroverse sind zahlreich und kompliziert, und es scheint wenig aussichtsreich, sie in theoretisch-metaphysischer Hinsicht neu aufzurollen. Glücklicherweise ist das aber auch gar nicht nötig, weil der Streit hier überhaupt nur in freiheitstheoretischer Hinsicht interessiert. Die Frage lautet ja nicht, ob das Ideale oder das Reale wahrhaft wirklich ist, sondern wie der Grund ontologisch zu denken wäre (als ein Grund idealer oder realer Möglichkeit), wenn stark verstandene *Freiheit* wahrhaft wirklich sein soll.

Bevor wir uns einer Antwort nähern, ist eine kurze Erinnerung angebracht. Das System der Freiheit kann selbstverständlich weder *radikal* idealistisch noch *radikal* realistisch konzipiert werden. Der radikale Idealismus versteht die Sphäre des Endlichen als eine Welt des Scheins ohne eigene Realität und Dignität, was ihn für die Begründung menschlicher Freiheit von vornherein disqualifiziert.⁷³ Der radikale Realismus gesteht dem Idealen keinerlei begründende Funktion zu (weder eine kausale noch non-kausale), was Freiheit als geistigen Akt mit Beteiligung ideeller Faktoren von vornherein undenkbar macht. Die Interpretation des Grundes als real oder ideal kann also nicht bedeuten, dass es neben der realen bzw. idealen Wirklichkeit keine ideale bzw. reale Wirklichkeit mit eigenem ‚Grund‘ ihrer Möglichkeit gäbe. Im Gegenteil: Beide Sphären, das Reale und das Ideale, sind unverzichtbar, wenn Freiheit wirklich sein soll. Zu klären ist, wie und *an welcher Stelle* sie faktoriell in den Prozess intelligibler Wesenssetzung einfließen.

6.7. Ein moralisches Konsequenzargument. Schelling contra Leibniz

Schelling hat in der *Freiheitsschrift*, was die freiheitstheoretisch-analytische und mehr noch systematische Verhältnisbestimmung von Realem und Idealem betrifft, eine klare Referenz, vor deren Hintergrund seine eigene Position besonders deutlich wird: die *Theodizee* von Gottfried Wilhelm Leibniz. Der philologische Nachweis für die Vergleichbarkeit der beiden Texte wurde bereits erbracht, als es um die mit zahlreichen Leibniz-Bezügen ausgestattete Exposition des ‚theologischen‘ Frei-

⁷³ Siehe dazu oben 2.3.

heitsproblems ging.⁷⁴ Er ist nun systematisch auszubauen. Rufen wir uns die entscheidende gedankliche Linie noch einmal in Erinnerung: Vergleichbarkeit bestand zunächst hinsichtlich der Unterscheidung zweier Prinzipien in Gott, dem göttlichen Verstand und dem göttlichen Willen, sowie der Annahme einer innergöttlichen Instanz, der gegenüber Gott sich in gewisser Weise passiv verhält. Auch Leibniz bezeichnet diese Instanz, von Schellings Formulierung nur geringfügig abweichend, als ‚die Natur Gottes selbst‘ (*ipsa Dei natura* bei Dutens), versteht darunter, anders als Schelling, aber keinen innergöttlichen Realgrund, sondern den „seine Weisheit und Güte regelnde[n] Verstand“:

[D]ieses angebliche Fatum, das sogar die Gottheit zwingt, ist nichts anderes als die Natur Gottes selbst, sein eigener, seine Weisheit und Güte regelnder Verstand; es ist eine glückliche Notwendigkeit, und ohne sie gäbe es nichts Gutes und Weises. (*Theodizee*, II, § 191)⁷⁵

Schelling selbst hat darin einen Vorläufer seines internen Dualismus erblickt:⁷⁶

[D]iese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweyer Prinzipien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird,⁷⁷ [ist] der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß [...], und [...] die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, [deutet] auf etwas tieferes [hin] [...] (AA I 17, 138 | SW VII, 368)

Wie wir gesehen hatten, verläuft zwischen Leibniz' „Vorstellung des Verstandes [...] als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält“, und seiner Analyse des Freiheitsbegriffs eine systematische Querlinie. Gegen Ende des dritten Hauptteils fragt Leibniz im Zusammenhang mit der *creatio continua* nach der überempirischen Wurzel menschlicher Freiheit und verortet sie in der Natur des Geschöpfes begriffen als Inhalt des göttlichen Verstandes, der *göttlichen* Natur:

Angenommen, die Kreatur werde in jedem Augenblick von neuem erzeugt; ebenso zugestanden, der Augenblick schließe jede zeitliche Priorität aus und sei unteilbar: dann müssen wir jedoch festhalten, daß er die natürliche Priorität oder das sogenannte Frühersein *in signo rationis* nicht ausschließt, und das genügt. Die Produktion oder Tätigkeit, durch die Gott produziert, ist von Natur aus der Existenz der erzeugten Kreatur vorhergehend, die Kreatur an sich mit ihrer Natur und ihren notwendigen Eigentümlichkeiten ist ihren zufälligen Beschaffenheiten und Handlungen vorhergehend; und dennoch findet sich all

⁷⁴ Vgl. oben 2.2.2. und 2.2.3.

⁷⁵ Vgl. *Theodizee*, I, § 20.

⁷⁶ Vgl. treffend Hermann (1994), 141: Schelling habe „in Leibniz' Theodizee offenbar ein Vorgängerkonzept seines *Internen Dualismus* gesehen, das zu einem angemessenen Verständnis des Bösen und der Freiheit hätte kommen können, wenn nur die Differenz in Gott konsequent genug gedacht worden wäre“.

⁷⁷ Schelling zitiert u. a. aus *Theodizee*, II, § 149: „Es gibt wirklich zwei Prinzipien, aber sie sind beide *in Gott*, nämlich sein Verstand und sein Wille.“ (eigene Hvg.) Leibniz ‚wundert‘ sich dort über Bayles Sympathie für den altpersischen Dualismus, was eine hübsche Parallele zur Schelling-Schlegel-Kontroverse abgibt (vgl. § 144).

dieses in ein und demselben Augenblick zusammen. Gott erzeugt die Kreatur nach den Gesetzen seiner Weisheit, entsprechend der Forderung früherer Augenblicke; und die Kreatur wirkt entsprechend ihrer Natur, die er ihr bei ihrer dauernden Erschaffung verleiht. (*Theodizee*, III, § 388)

Bezieht man diese Überlegungen auf jene zur göttlichen Natur zurück, ergibt sich folgendes Bild: Gott hat in sich eine Instanz, die er durch seinen Willen nicht beeinflussen kann und die insofern *relative Unabhängigkeit* von ihm selbst genießt: seinen Verstand. Einer der Inhalte des göttlichen Verstandes sind die individuellen Naturen der endlichen Wesen, insbesondere der freien endlichen Wesen. Wenn Gott im Zuge der Schöpfung eines dieser Wesen realisiert, ist er zwar alleinige Ursache von dessen *realer Existenz*; dabei ist er jedoch an dessen *ideales Wesen* gebunden, das ihm vom Verstand vorgegeben wird. Insofern also der Verstand von Gott relativ unabhängig ist, kann man sagen, das freie endliche Wesen sei als erschaffenes dennoch von Gott selbst unabhängig oder Prinzip seiner selbst. Leibniz' systematische Begründung menschlicher Freiheit ist derjenigen Schellings somit *weithin analog* (bzw., historisch präzise, die Schellings derjenigen von Leibniz). Der große und offensichtliche Unterschied liegt darin, dass er die überempirische Wurzel der Freiheit in Gottes *Verstand* lokalisiert, während Schelling sie dem innergöttlichen Realgrund eingliedert, nach der klassischen Unterscheidung dem göttlichen *Willen*. In der Folge fungiert bei Leibniz nicht die reale, sondern die ideale Natur eines Menschen als erste Voraussetzung überempirischer Selbst-Bestimmung – was nicht heißt, dass Leibniz keine reale Natur des Menschen kennen würde. Letzteres geht schon aus der Rede von einer Rückgabe, Wiederherstellung, oder wie man den Ausdruck, der die stetige Realisierung des idealen Wesens in der wirklichen Welt durch die schöpferische Tätigkeit Gottes bezeichnet, übersetzen mag, hervor.⁷⁸

Betrachten wir Leibniz' Beschreibung des Weges von der idealen Wesensnatur zum konkreten Handeln eines Menschen nun genauer. Leibniz hat die Verhältnisse durch die Anordnung der Sätze etwas verschleiert, doch ist ihre logische Hierarchie und Zuordnung eindeutig. Zunächst werden zwei ‚natürliche Prioritätsverhältnisse‘ namhaft gemacht, die Leibniz zufolge ein und denselben Moment der Wirklichkeit strukturell prägen:

1. Die realisierende Tätigkeit Gottes ist „*in signo rationis*“ (= auf nichtzeitliche Weise) *früher* als die real existierende Kreatur; und
2. „die Kreatur an sich mit ihrer Natur und ihren notwendigen Eigentümlichkeiten“, d. i. die ideale Natur der Kreatur ist „*in signo rationis*“ *früher* als „ihre zufälligen Beschaffenheiten und Handlungen“.

Was bedeutet es für die bestimmende Rolle jeweils Gottes und der Kreatur, dass beide Prioritätsverhältnisse gleichzeitig am Werk sind? Am Anfang stehen Gott

⁷⁸ Genauso wenig wie Schelling radikaler Realist ist Leibniz radikaler Idealist.

und die in seinem Verstand enthaltene ideale Natur der Kreatur. Es zeigt sich, dass auf dieser Ebene Gott in gewisser Weise von der idealen Natur der Kreatur abhängig ist. Gott kann sie nur so realisieren, wie sie als Teil einer bestimmten Welt notwendig ist. In diesem Sinne ist die Kreatur *Prinzip ihrer selbst*. Dagegen ist sie in anderer, nämlich existentieller Hinsicht wiederum abhängig von Gott. Sie kann ihr Prioritätsverhältnis gegenüber den einzelnen Handlungen (2.) erst dann ‚kausal nutzen‘, *nachdem* – im nichtzeitlichen Sinne – Gott ihre ideale Natur im Kontext einer wirklichen Welt realisiert hat (1.). In diesem Sinne ist die zweite Prioritätsrelation abhängig von der ersten und die Kreatur abhängig von Gott. Insgesamt ergibt sich ein komplexes Bestimmungsgeflecht: Die Kreatur bestimmt Gott *ideal*, kraft ihrer „Natur und ihren notwendigen Eigentümlichkeiten“, Gott die Kreatur *real* gemäß der ersten Prioritätsrelation, und die real existierende (Natur der) Kreatur ihre „zufälligen Beschaffenheiten und Handlungen“ *real* gemäß der zweiten Prioritätsrelation. Leibniz:

Gott erzeugt die Kreatur nach den Gesetzen seiner Weisheit, entsprechend der Forderung früherer Augenblicke; und die Kreatur wirkt entsprechend ihrer Natur, die er ihr bei ihrer dauernden Erschaffung verleiht. (*Theodizee*, III, § 388)

Der springende, für den Freiheitsbegriff äußerst folgenreiche Punkt liegt darin, dass die Kreatur als real (mit)wirkende, oder im Falle des Menschen handelnde, Instanz erst dort auf die Bühne tritt, wo sie ihrer Natur nach schon realisiert ist. Zuvor ist ihre bestimmende Rolle eine rein idealische. Gott realisiert die Kreatur *nach* ihrer idealen Natur, aber natürlich nicht: Die ideale Natur der Kreatur realisiert die reale. Tätige Instanz auf dieser Ebene bleibt allein Gott. Auf Leibniz' Freiheitskriterien bezogen: *Spontanität* ist bei Leibniz auch auf der für stark verstandene Freiheit maßgeblichen überempirischen Ebene gegeben. Als Inhalt des göttlichen Verstandes, der Gott selbst die Regel vorschreibt, ist das handelnde Subjekt von Gott unabhängig, Prinzip seiner selbst im strengen metaphysischen Sinne. Hingegen ist das *Intelligenz*-Kriterium auf überempirischer Ebene nicht erfüllt und nicht erfüllbar, sofern als Vollzugszentrum der Selbst-Bestimmung der *menschliche* Geist fungieren soll (was aber angenommen werden muss). Das Handeln der Kreatur ist dem Handeln Gottes prinzipiell und vollständig *nachgeordnet*.

Der Einwand gegen das Modell von der Warte Schellings liegt auf der Hand: Die Priorität der Wesensnatur gegenüber dem göttlichen Willen (und ‚Gott selbst‘) ist eine Eigenschaft, die der Mensch mit allen endlichen Wesen teilt. Nach Leibniz' Konzept einer möglichen Welt sind ja nicht nur die idealen Naturen der Menschen, sondern aller nur möglichen Wesen in Gottes Verstand enthalten, sodass jedes real existierende Wesen gemäß seiner idealen Natur metaphysische Spontanität genießt. Nach allgemeiner Auffassung ist Freiheit aber etwas spezifisch Menschliches. Überempirische Spontanität reicht also nicht aus, um die spezifische Differenz menschlicher Freiheit zu erklären. Und weil die bestimmende Rolle des Menschen auf über-

empirischer Ebene bei Leibniz auf die Priorität seiner idealen Natur beschränkt bleibt, ist das spezifisch Menschliche der Freiheit für Leibniz unerreichbar.

Machen wir es uns damit aber nicht zu einfach und überlegen, wie man Leibniz' Modell verteidigen könnte. An der Beschränkung wesenhafter Selbstbestimmung auf die Priorität der idealen Wesensnatur gibt es nichts zu rütteln. Doch war wesenhafte Selbstbestimmung für Leibniz ohnehin nie die Bühne, auf der Freiheit sich *abspielt*, sondern nur ein metaphysisches Supplement dazu, dem in der *creatio continua*-Lehre enthaltenen Konsequenzargument zu entkommen. Die wahre Bühne Leibniz'scher Freiheit ist die deterministische Bestimmung der einzelnen Handlung durch die real existierende Natur (gemäß ihrer idealen), welche entsprechend den Kriterien der Spontanität, Intelligenz und Kontingenz erfolgt. Um Leibniz' Modell zu verteidigen, kann man es folgendermaßen in Stellung bringen: Zwar stimmt es, dass die Rolle des Menschen bei der Wesensbestimmung auf metaphysische Spontanität im Sinne lediglich idealer Determination beschränkt bleibt. Dafür bringt seine Rolle bei der *Handlungsbestimmung* das spezifisch Menschliche der Freiheit voll zum Zug, weil nur der Mensch mit Spontanität, Kontingenz *und Intelligenz*⁷⁹ zu handeln vermag. Die *differentia specifica* menschlicher Freiheit ist also ganz einfach im Verhältnis des Subjekts zur einzelnen Handlung zu suchen und nicht schon im Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, wo es bloß um die Absicherung gegen das Konsequenzargument ging.

Wenn Schelling und Strawson die wesensbestimmende Rolle des Menschen über die Priorität seiner idealen Natur hinaus ausdehnen möchten (in Richtung eines ‚realen Selbstsetzens‘), überschreiten sie ganz unnötigerweise das Maß dessen, was zu denken nötig und nach Meinung vieler einschließlich Strawson überhaupt möglich ist. Zu der Annahme, dass metaphysische Spontanität als Absicherung gegen das (‚höhere‘) Konsequenzargument nicht genüge, besteht keinerlei Grund: Die ideale Natur des Menschen unterliegt weder dem Willen Gottes noch sonst einem determinierenden Prinzip, sondern *gründet* im göttlichen Verstand. Mit einer etwas spitzfindigen Distinktion könnte man den Sachverhalt wie folgt ausdrücken: Zwar ist die *Bestimmung* des Wesens Sache des göttlichen Willens, nicht aber seine *Bestimmtheit*, die sich seiner eigenen idealen Natur verdankt. Nur auf die Bestimmtheit ist es bei der Begründung stark verstandener Freiheit jedoch abgesehen, welche ihren Zielpunkt immer noch im Verhältnis des Subjekts zur einzelnen Handlung *in der Zeit* hat. Diese ist frei, wenn sie den Kriterien der Spontanität, Intelligenz und Kontingenz genügt *und* die Realisierung des handelnden Wesens durch das schöpferische Systemprinzip an seiner idealen Natur Maß nimmt, die als ureigener metaphysischer Besitz des individuellen Menschen gelten muss.

So gesehen hat der Ansatz, die Rolle des Menschen bei der Wesensbestimmung auf die ‚ideale Determination‘ einzugrenzen und die reale Determination dem Sys-

⁷⁹ Eben nicht bloßer Kognition, sondern wie erklärt.

temprinzip zu überlassen, zweifellos diverse Vorzüge, allen voran den, dass die ideale Natur als logisch-begriffliche Möglichkeit einer Sache nicht weit entfernt steht von den Gesetzen der Logik, deren Überzeitlichkeit metaphysisch unverdächtig scheint, während das ‚reale Selbstsetzen‘ eine veritable Zumutung bedeutet. Bei Leibniz muss praktisch nichts angenommen werden, was nach allgemein vernünftigen Prinzipien nicht ohnehin angenommen ist. Bei Schelling wird eine Metaphysik nötig, die reale und sogar prozessuale Strukturen außerhalb der Zeit postuliert. Nach dem ontologischen Sparsamkeitsprinzip ist ersteres allemal vorzuziehen, obwohl oder gerade weil Leibniz die Explikation wesenhafter Selbstbestimmung als durch den Menschen selbst vollzogenen Akt schuldig bleibt, die Schelling und Strawson für die Begründung stark verstandener Freiheit nachdrücklich fordern. Mit seiner rationalistischen Freiheitstheorie liegt ein *prima facie* hochattraktives Konkurrenzmodell vor, das auf keinen überzeitlichen Bestimmungsakt, keine intelligible *Tat* im eigentlichen Sinne, angewiesen ist (jedenfalls nicht des Menschen) und doch gleichermaßen strenge metaphysische Spontanität und spezifische Differenz menschlicher Freiheit gewährleistet.

Es sei nicht verschwiegen, dass sich gegen Leibniz’ Modell einige gewichtige theoretisch-metaphysische Einwände vorbringen lassen, u. a. den, ob der einzelne Mensch durch eine Idee bzw. einen Begriff (einen sogenannten *conceptus completus*) angemessen repräsentiert werden kann. Denn Ideen und Begriffe sind allgemeiner, Individuen irreduzibel konkreter Natur.⁸⁰ Bleiben wir unserer ‚von der Freiheit ausgehenden Betrachtung‘ jedoch treu und versuchen, seine Tragfähigkeit *streng freiheitstheoretisch* zu prüfen. Laut Schelling ist der Leibniz’sche „Determinismus“ indeterministischen Ansätzen vorzuziehen, bleibt aber dem empirischen Standpunkt verhaftet, sodass „[a]lle Verbesserungen [...] in der Hauptsache gar nichts“ helfen.⁸¹ Ist sein Verdikt begründet oder beruht es bloß auf einer Verkürzung von Leibniz’ Freiheitslehre um den überempirischen Aspekt, die Schelling bestens kannte und von deren analytischer und systematischer Durchdachtheit seine Untersuchungen über die Freiheit stark profitiert haben?

Darauf ist zu antworten, dass das Leibniz-Modell eine Achillesverse hat. Der Schwachpunkt liegt allgemein gesprochen darin, dass es bei Leibniz, wie nach Schelling bei so vielen Denkern vor ihm selbst,⁸² keine *freiheitstheoretisch relevante Differenz zwischen Realem und Idealem* gibt. Die reale Natur ist bei Leibniz gewissermaßen eine Eins-zu-Eins-Verkörperung der idealen, als Teil der besten aller möglichen Welten in Gottes Verstand, realisiert durch den göttlichen Willen. Das ist die Grundidee von Leibniz’ *Theodizee*. Zwar mag es in anderen möglichen Wel-

⁸⁰ Eine andere Rückfrage wäre, ob die individuelle Natur als Knotenpunkt eines ‚Begriffnetzes‘ nicht doch als fremdbestimmt anzusehen ist im Sinne von Spinozas Satz *determinatio est negatio*.

⁸¹ AA I 17, 151 | SW VII, 383.

⁸² Vgl. AA I 17, 118f.; 141 f. | SW VII, 345; 371 f.

ten andere, bessere Versionen eines Individuums geben. Hieraus ergibt sich aber keine freiheitstheoretisch relevante Differenz zwischen realer und idealer Natur, weil diese nur isoliert von allen anderen Naturen betrachtet besser ist, im Zusammenhang mit allen anderen Naturen betrachtet dagegen schlechter, indem jede Modifikation der bestmöglichen Welt unmittelbar eine schlechtere aus ihr machen würde.⁸³ Aus diesem Grund wäre es mitnichten gut, wenn jemand sich eine bessere Natur zulegen würde. *Sich eine bessere Natur zuzulegen hieße, sich eine insgesamt schlechtere Natur zuzulegen.* Denn gut ist, was der einem Individuum im Ganzen der bestmöglichen Welt zugedachten idealen Rolle entspricht.

Dieses ist in Leibniz' Modell allerdings *per definitionem* der Fall. Ist die ideale Wesensnatur im Kontext der bestmöglichen Welt einziger Maßstab ihrer Realisierung, entspricht die reale Wesensnatur *immer schon* der idealen. Das bedeutet der einzelne Mensch *kann gar nicht anders* als seiner idealen Natur gemäß handeln, weil er seiner realen Natur nach immer schon diese ideale Natur *ist*. Man verstehe diese Bemerkung nicht miss, als sollte gesagt werden, der Mensch sei durch seine ideale Natur ‚fremdgesteuert‘. Die ideale Natur ist nichts anderes als sein eigenes Wesen und unterliegt keiner Fremdursache weder vor noch außer ihr. Allein der Mensch kann bei Leibniz aus seiner idealen Rolle sozusagen nicht heraus, er kann nicht anders, als sich in jeder denkbaren Situation ideal zu verhalten. Wenn man so will, haben wir es hier mit einem moralischen Konsequenzargument zu tun: Die Gefahr absoluter Fremdbestimmtheit ist durch Leibniz' Verortung der Wesensnatur im göttlichen Verstand zwar gebannt, doch wird dadurch noch kein Spielraum für *wirkliches* Anders-handeln-Können eröffnet. Der Mensch bleibt seiner idealen Natur verhaftet, aus der all seine Handlungen unabänderlich folgen.

Die paradoxe Konsequenz davon ist, dass eine Handlung, *sowie sie getan ist*, nicht mehr hinterfragt werden kann. Weil „die Kreatur an sich mit ihrer Natur und ihren notwendigen Eigentümlichkeiten [...] ihren zufälligen Beschaffenheiten und Handlungen vorhergehend“,⁸⁴ die reale Kreatur aber eine vollkommene Verwirklichung der idealen ist, sind die Handlungen eines Menschen stets die Folge seiner idealen Natur und also *ideale Handlungen*. Für unsere freiheitliche soziale Praxis hat das einen äußerst merkwürdigen Effekt: Die Handlungen eines Menschen (eines anderen wie auch meiner selbst) können immer nur *im Vorhinein* in Frage gestellt werden – so lange im Rahmen eines rationalen Deliberationsprozesses gedanklich mit ihnen ‚gespielt‘ wird. *Im Nachhinein*, sobald die Handlung einmal getan ist, ist sie *ipso facto* eine ideale Handlung und kann damit nicht mehr in Frage gestellt werden. Auf diese Weise wird unsere soziale Praxis *ad absurdum* geführt, die auf der Annahme beruht, dass Menschen sich *real* nicht so verhalten, wie

⁸³ Vgl. *Theodizee*, I, § 9: „Wenn somit das geringste Übel, das in der Welt eintritt, fehlte, es wäre nicht mehr diese Welt, die, alles in allem, von dem sie auswählenden Schöpfer als die beste befunden worden ist.“

⁸⁴ *Theodizee*, III, § 388.

sie es *idealerweise* sollten. Ständig weisen wir uns gegenseitig darauf hin, dass etwas ‚nicht ideal war‘, weil die Handlung in unseren Augen den Maßstab des Idealen unterbietet bzw. verfehlt, oder versuchen uns davon zu überzeugen, dass eine Handlung richtig war, eben weil wir uns ihrer ‚Idealität‘ niemals sicher sein können. Diese Praxis betrifft bereits das ganz alltägliche Unterbieten und Verfehlen idealer Maßstäbe im gesellschaftlichen Miteinander und findet ihren Höhepunkt in der strafrechtlichen Sanktionierung vor Gericht. All diese Beurteilungen, Verhandlungen und Reaktionen *ex post* wären absurdes Theater, wenn ein Geschehen auf seine Diskrepanz zum Gesollten hin befragt würde, das immer schon im Einklang damit steht.

Man beachte, dass es sich um ein charakteristisch anderes Problem handelt als das von Schelling im Abschnitt zur intelligiblen Tat erwähnte:

[...] indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: So bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln. (AA I 17, 154 | SW VII, 386)

Wer sich mit dem eigenen So-Sein rechtfertigt, unterstellt, dass er für sein eigenes Wesen, und damit für seine Taten, nicht verantwortlich gemacht werden kann. Wer sich mit dem eigenen *idealen* So-Sein rechtfertigt, kann diese Verantwortung gestrost zugeben oder auch den Punkt einfach offenlassen. Denn aus seinem idealen So-Sein können gewiss nur ideale Handlungen folgen, was als Rechtfertigung völlig ausreicht. Sagen, die oder der Beschuldigte habe gegen ein Gesetz, moralisches Gebot o.ä. verstoßen, hilft nichts, da der Zusammenhang einer Handlung mit der idealen Natur jederzeit eine Ausnahme begründet. ‚Das hättet ihr mir *vorher* sagen müssen‘, könnte sie oder er antworten, ‚jetzt, wo die Tat einmal getan ist, ist sie *ipso facto* eine *gute* Tat, weil ich mit ihr genau die Rolle eingenommen habe, die mir in der bestmöglichen Welt zukommt. Jede Abweichung vom faktisch Geschehenen zugunsten eines allgemeinen Prinzips hätte rückschauend betrachtet eine Modifikation der bestmöglichen Welt bedeutet, die zwar lokal besser, global aber schlechter geworden wäre. Ideal aber ist, was *im Ganzen* einer Welt die größtmögliche Vollkommenheit hervorbringt, und das ist bei meiner Handlung *per definitionem* der Fall. In Wahrheit müsstet ihr mich für meine Tat also loben, anstatt mich dafür anzuklagen.‘ Selbstverständlich könnte gegen eine Verurteilung gleichwohl keine Revision eingelegt werden. Denn eine Strafe für ein ideales Verhalten wäre, einmal verhängt, wieder eine ideale Strafe. Auf diese Weise wird unsere juristische (und moralische) Praxis *ad absurdum* geführt. Wer das nicht will, wird einräumen müssen, dass die Prämisse falsch ist, dass also der reale Mensch seinem idealen Wesen nicht schon entspricht, sondern bestenfalls danach strebt.⁸⁵

⁸⁵ Man beachte, dass unser Argument den Begriff des Bösen einschließt, aber nicht voraussetzt, weil es jede Praxis betrifft, bei der die Diskrepanz zwischen idealem und faktischem Tun

Nun könnte man darauf verweisen, dass Leibniz an unzähligen Stellen von schlechten Handlungen, Schuld, Strafe usw. spricht, ja das ganze Unternehmen Theodizee auf nichts anderes zielt, als die unleugbare Realität des *malum*, und des *malum morale* im Besonderen, zu erklären und zu rechtfertigen. Doch sehen wir zu, was es mit der Schlechtigkeit vermeintlich schlechter Handlungen auf sich hat. Leibniz zufolge ist

der freie Wille [...] auf das Gute gerichtet, und trifft er auf Böses, so geschieht es unabsichtlich, da das Böse unter der Hülle des Guten verborgen und gleichsam maskiert ist. Die Worte, die Ovid der Medea erteilt *Video meliora proboque, deteriora sequor*⁸⁶ bedeuten, daß das Sittlich-Gute von dem angenehmen Guten übertroffen wird, weil letzteres weit stärkeren Eindruck auf die Seele macht, wenn sie durch Leidenschaften erregt ist. (*Theodizee*, II, § 154)

Kraft seines *liberum arbitrium* will der Mensch niemals an sich, sondern immer nur *per accidens* Schlechtes, nämlich dann, wenn das Schlechte als ein Gutes *erscheint*, obwohl es eigentlich ein Schlechtes ist. Leibniz führt diese Fehlleistung auf den störenden Einfluss der Leidenschaften (Affekte) zurück, die das in Wahrheit schlechtere „angenehme Gute“ besser erscheinen lassen als das in Wahrheit bessere „Sittlich-Gute“. Das ist schon an sich riskant, weil der von den Leidenschaften getäuschte und überwältigte Wille kein freier, sondern ein unfreier, ein *servum arbitrium* zu sein scheint, sodass es unmöglich wäre, aus freien Stücken Schlechtes zu tun. Aber selbst wenn wir Leibniz einen so rationalistischen Freiheitsbegriff nicht zuschreiben wollen, offenbart sich ein viel größeres Problem, das tief in seiner metaphysischen Systematik wurzelt. An einer früheren Stelle hatte er die Genese schlechter Handlungen folgendermaßen beschrieben:

So verhält es sich auch mit Arglist und Böswilligkeit. Der Wille ist im allgemeinen auf das Gute gerichtet: er soll auf die uns zustehende Vollkommenheit gehen, während die höchste Vollkommenheit allein in Gott ist. Alle Arten der Freude schließen irgendeine Vollkommenheit ein, wenn man sich aber auf sinnliche oder andere Freuden beschränkt zum Nachteil weit größerer Güter wie der Gesundheit, der Tugend, der Vereinigung mit Gott, der

nur überhaupt eine Rolle spielt. Von hierher ist die These, „daß Schellings Analysen des Bösen eine entscheidende systemgenerierende Funktion innerhalb der Freiheitsschrift einnehmen“ (Sturma [1995a], 266 f.), zu relativieren, obschon der Begriff sehr wohl in der Konsequenz des Arguments liegen könnte (mit entsprechenden systematischen Folgen) und Schelling ihm diese Funktion auf Textebene durchaus zubilligt. Übertrieben ist jedoch die Behauptung von Egloff (2016), 93, „[d]ass Schelling seine Abhandlung mit d[er] Feststellung eröffnet“, die Freiheit sei das Vermögen des Guten und Bösen, denn wie Egloff selbst bemerkt, geht „[d]er Erörterung des Bösen [...] die Frage nach dem wahren Freiheitsbegriff voraus“ (95), vor allem in Gestalt der Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und System bzw. Systemprinzip. Am genauesten wird man den wahren Sachverhalt treffen, wenn man sagt, dass Schelling den Begriff des Bösen an einem früheren Punkt ins Spiel bringt, als er es systematisch gesehen müsste, und zu einer Art freiheitstheoretischem Leitkonzept erhebt.

⁸⁶ „Ich sehe und billige das Bessere, folge aber dem Schlechteren.“

Glückseligkeit, so besteht der Fehler in der Hemmung alles ferneren Strebens. Die Vollkommenheit im allgemeinen ist positiv, d. h. eine unbedingte Realität; der Mangel ist privat, er stammt aus der Beschränkung und zielt auf neue Beraubungen. So ist es ein ebenso wahrer wie alter Satz: *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*,⁸⁷ wie auch jener andere: *malum causam habet non efficientem sed deficientem*.⁸⁸ (*Theodizee*, I, § 33)⁸⁹

Das Problem mit Leibniz' Verständnis schlechter oder unvollkommener Handlungen liegt nicht einmal so sehr in der Aufnahme der scholastischen *causa deficiens*-Theorie, sondern in etwas anderem. Liest man den ersten Teil des Paragraphen ganz genau, stellt sich die Frage, worin die Differenz zwischen moralischem Sollen und faktischem Tun bei einer schlechten Handlung eigentlich bestehen soll. Der auf das Gute gerichtete Wille, schreibt Leibniz, soll auf die Vollkommenheit gehen, die uns ‚kongruiert‘, während die höchste Vollkommenheit allein Gott zukommt. Dass und warum höchste Vollkommenheit für den Menschen ausgeschlossen ist und ausgeschlossen sein *muss*, hatte Leibniz kurz zuvor erklärt. Die

Unvollkommenheiten und Mängel der Handlungen [stammen] aus der ursprünglichen Begrenzung [...], die die Kreatur durch die sie beschränkenden idealen Gründe von Anfang ihrer Existenz erhalten mußte. Gott konnte ihr nicht alles geben, ohne sie zum Gott zu machen; er mußte also stufenweise Unterschiede in der Vollkommenheit der Dinge und ebenso Beschränkungen jeder Art geben. (*Theodizee*, I, § 31)⁹⁰

Für Leibniz ist die allgemeine (sogenannte metaphysische) Unvollkommenheit der Kreatur eine notwendige Wahrheit, die ihren Grund in der Differenz von Gott und Mensch hat. Hätte Gott dem Menschen höchste Vollkommenheit verliehen, wäre der Mensch selbst allmächtig, allwissend, vollkommen gut usw., kurzum selbst ein Gott. Das aber kann aus prinzipiellen Gründen nicht sein, weil diese Prädikate nur *einem* Wesen zukommen können: Zwei Wesen können nicht beide allmächtig sein usw. Die Tatsache der relativ auf das in jeder Hinsicht vollkommene Wesen geringeren Vollkommenheit der Kreatur ist somit in allen möglichen Welten gleich, d. h. es muss in der wirklichen Welt *notwendig* kreatürliche Unvollkommenheit geben. Vom Menschen *höchste* Vollkommenheit zu verlangen, wäre also schon einmal unstatthaft. Denn es ist sinnlos, dass der Mensch etwas tun soll, was er in *keiner* möglichen Welt tun kann.

Also muss das Ideal für menschliches Handeln jedenfalls unterhalb der Schwelle höchster Vollkommenheit liegen. Worin kann es nur liegen? Offenkundig in der „uns zustehende[n] Vollkommenheit“, d. i. *dem* Grad an Vollkommenheit, der angesichts des notwendigen Unterschieds zwischen Gott und Mensch *maximal möglich* ist. Dieser relativ-maximale Vollkommenheitsgrad ist in Leibniz' Modell aber

⁸⁷ „Das Gute kommt aus einer vollwertigen Ursache, das Übel aus irgendeinem Mangel.“

⁸⁸ „Das Übel hat keine wirksame, sondern eine bloß negative Ursache.“

⁸⁹ Schelling zitiert diesen Text auszugsweise AA I 17, 139 | SW VII, 369.

⁹⁰ Vgl. AA I 17, 137 f. | SW VII, 367.

präzise der, dem unsere Handlungen *de facto* immer schon entsprechen. Denn wenn Gott als Prinzip der Welt absolut-maximale Vollkommenheit besitzt, wird er kraft seines vollkommen guten Willens die Welt realisieren, die den Rahmen des logisch Möglichen in puncto Vollkommenheit optimal ausschöpft – wobei er, aufgrund der notwendigen Gott-Mensch-Differenz, keine absolut vollkommene Welt realisieren kann. Daraus erhellt unweigerlich: Bei seiner Analyse unvollkommener Handlungen in obigem Zitat *tut Leibniz nur so*, als könnte der Mensch hinter dem ihm aufgesteckten Ideal der kongruierenden Vollkommenheit zurückbleiben. Das Maß unserer Beschränkung „auf sinnliche oder andere Freuden [...] zum Nachteil weit größerer Güter“ entspricht immer schon *exakt den* „Unvollkommenheiten und Mängel[n] der Handlungen“, welche „aus der ursprünglichen Begrenzung stammen, die die Kreatur durch die sie beschränkenden idealen Gründe von Anbeginn ihrer Existenz erhalten mußte“, ⁹¹ nämlich unter optimaler Ausschöpfung des in diesem Rahmen Möglichen. Eine echte Differenz zwischen idealer (optimaler) Ordnung und faktisch-realem Geschehen, ein *wirkliches* Zurückbleiben hinter dem Gesollten, ist und bleibt in Leibniz' Theorie von vornherein undenkbar.⁹²

Verteidiger:innen schon nicht mehr von Leibniz, sondern nurmehr seines freiheitstheoretischen Grundmodells, könnten noch einen Versuch machen, die Begründung stark verstandener Freiheit ausschließlich durch die ideale Natur durchzufechten. ‚Gewiss‘, so könnten sie ansetzen, ‚verstrickt Leibniz sich in Paradoxien, wenn er die *bestmögliche* Natur eines Menschen zur Basis der realen macht und dann all seine Handlungen daraus folgen lässt. Doch ist das nur dem *metaphysischen Ballast* geschuldet, den der Gottesverteidiger unnötigerweise mit sich herumschleppt. Hätte er nicht den übertriebenen Anspruch, Gott wegen des *malum* zu rechtfertigen, könnte er auch eine ‚weniger ideale‘ Natur zur Grundlage machen. Das Ideale theoretisch betrachtet ist ja keineswegs nur das logisch Bestmögliche – das ‚Ideale‘ im alltagssprachlichen Sinn –, sondern die Sphäre des logisch Möglichen überhaupt, zu der auch alle minder vollkommenen Versionen der idealen Na-

⁹¹ *Theodizee*, I, § 31.

⁹² Bekanntlich behauptet Leibniz in § 30 die defiziente Wirklichkeit des *malum* durch einen Vergleich mit der physikalischen Trägheit, was Schelling in der *Freiheitsschrift* kritisiert; siehe AA I 17, 139 f. | SW VII, 369 f. Dass „das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, [...] auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus[läuft], Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten“ (AA I 17, 138 | SW VII, 368), ist denn auch Schellings Hauptargument gegen Leibniz' Identifikation des ‚Grundes‘ mit dem göttlichen Verstand. Wir setzen in unserer systematischen Interpretation grundsätzlicher an und vertreten, dass die im Privationsbegriff gewährte (!) *Vollkommenheitsdifferenz* zwischen guten und schlechten Handlungen bei Leibniz nur eine scheinbare ist, weil sie einer lokal-komparativen Perspektive entstammt, während substantielle Bedeutung allein der globalen Perspektive zukommt. Damit hängt die Zustimmungsfähigkeit der Annahme eines Ideal- oder Realgrundes der Freiheit nicht mehr an der intuitiven Plausibilität des privativen oder ‚positiven‘ Begriffs des Bösen, sondern an der Immunität bzw. Kritisierbarkeit getaner Handlungen überhaupt.

tur eines Menschen gehören.⁹³ Würde Leibniz eine dieser schlechteren Naturen zur Operationsbasis der Freiheit erklären, bliebe die freiheitstheoretische Differenz zwischen Realem und (bestmöglichem) Idealem erhalten.⁴

Das Argument legt indes bloß offen, wie sehr die Begründung stark verstandener Freiheit durch die ideale Natur an jenem vermeintlich unnötigen Ballast hängt, oder unpolemisch, dafür deutlich präziser formuliert: an der Normativität des bestmöglichen Idealen. Das Ideale besitzt nur für ein solches realisierendes Prinzip metaphysische Autarkie, das an die Gesetze *wie auch* den Vollkommenheitsgrad des Idealen wesenhaft gebunden ist. Wenn es nicht vom Vollkommenheitsgrad abhängt, welche der logisch möglichen Versionen der Natur eines Menschen realisiert wird, die beste oder vielleicht sogar eine äußerst böse, liegt der Grund für die Realisierung einer bestimmten Version im realisierenden Prinzip selbst. Ob der Mensch unter dieser Bedingung als frei gelten kann, hängt davon ab, ob er bei der Konstitution seines Wesens *real mitwirkt* und in welcher Weise.

6.8. Der reale Begriff der Freiheit

Anders als naiverweise vermutet führt die Ansetzung einer idealen Wesensnatur im Stile von Leibniz ganz und gar nicht zum Verständnis intelligibler Selbstbestimmung als geistigem Akt, sondern zum Kollaps freiheitlicher sozialer Praxis als solcher sowie, in der Konsequenz, zur Annahme eines *Realgrundes* nicht nur der Bestimmung, sondern auch der Bestimmtheit des menschlichen Wesens. Daher ist die idealistische Interpretation des Grundes aufzugeben und zu überlegen, wie intelligible Selbstbestimmung auf realer Grundlage gedacht werden muss, um sie als frei verstehen zu können. Lassen wir die Frage, worum es sich dabei konkret handelt, vorerst offen und konzentrieren uns auf den strukturellen und prozessualen Aspekt. Einigkeit bestand darüber, dass es sich nicht um naturhaft-spontane Selbstverursachung handeln darf, mithin als Vollzugszentrum der intelligiblen *Tat* nicht schon das reale Element als solches, sondern der menschliche Geist fungiert. So umstritten der Begriff des Geistes (oder des ‚Mentalen‘) sein mag, kann es als eine Art Minimalkonsens gelten, dass bei allem Geistigen ein ideales Element im Spiel ist. Die Folgerung aus der Leibniz-Kritik kann also nicht sein, dass wesenhafte Selbstbestimmung ‚rein realistisch‘ zu denken ist. Vielmehr muss, wenn nach dem Gesagten die erste Grundlage intelligibler Selbstbestimmung realer Natur, gemäß dem Geist-Kriterium ein ideales Element allerdings unverzichtbar ist, der ‚freie Aktus‘ in einer tätigen Beziehung, sprich *Interaktion* zwischen reellem ‚Ausgangspunkt‘ und ideellem ‚Durchgangspunkt‘ *im menschlichen Geist* bestehen, die das bestimm-

⁹³ Nach der Strenge ist von Versionen der idealen Natur eines Menschen zu sprechen, da diese selbst in allen möglichen Welten gleich ist.

te Wesen zum ‚Endpunkt‘ und zur Folge hat. Dabei soll das ideelle Element das Wirken des realen sehr wohl beeinflussen, doch muss es *entscheidend* vom realen Element abhängen, wohin das menschliche Wesen unter seinem bestimmenden Einfluss gleichsam ausschlägt. Ansonsten wäre wieder das ideelle Element Grundlage der menschlichen Freiheit, oder eben nicht der menschlichen *Freiheit*.⁹⁴

Es fragt sich, welche Instanz *Akteur* der Selbstbestimmung ist. Wir sagten bereits: weder natürlich eine fremde Instanz noch das ideelle Element noch das reelle Element *als solches*, sondern der menschliche Geist. Eine fremde nicht, weil das Wesen dann eben fremdbestimmt und alle Freiheit aufgehoben wäre.⁹⁵ Das ideelle Element nicht, weil Ideales immer nur den Maßstab für reales Geschehen abgeben, niemals jedoch selbst als Akteur auftreten kann. Das hatte auch Leibniz so gesehen, wo als Akteur der Wesensbestimmung Gott fungiert, wobei ihm die ideale Natur als Richtschnur dient. Das reelle Element *als solches* aber auch nicht, weil es, rein als solches, in keinem effektiven Verhältnis zum Idealen steht, sodass die Wesensbestimmung ein quasi-mechanisches Naturgeschehen wäre. Man könnte nun leicht darauf verfallen, dass für die Rolle des Akteurs eine weitere, von den genannten Kandidaten verschiedene, wenn auch natürlich mit dem (Wesen des) betreffenden Menschen identische, Instanz *hinzukommen* muss, die man seinen Geist nennen mag. Diese Idee des Geistes, als einem *Dritten* außer und über der realen und idealen ‚Seite‘ des Menschen,⁹⁶ führt naiv verstanden indes auf konzeptuelle Abwege. Um als handelnde Instanz zwischen reellem und ideellem Element vermitteln zu können, müsste er wieder eine eigene Bestimmtheit mitbringen. Selbstverständlich könnte diese sich weder dem Zufall noch einer Fremdursache, sondern nur ihm, dem Geist, selbst verdanken. Dies führt jedoch in dieselben Problemlagen, aus denen wir uns eben mit Mühe entwunden hatten. Denn entweder wird die Bestimmtheit als eine ideale (im normativen Sinne) verstanden. Dann kann der Geist das Verhältnis von reellem und ideellem Element nur auf ideale Weise gestalten und die freiheitliche Praxis kollabiert, weil alle immer das Bestmögliche tun. Oder sie wird als eine reale verstanden. Dann ist die Selbstbestimmung naturhaft-spontan und die freiheitliche Praxis wird aufgehoben, weil niemand etwas für seine Handlungen kann. Oder der Geist bestimmt sich durch eine weitere intelligible Tat selbst, allein das wäre endgültig absurd: Eine weitere intelligible Tat würde einen weiteren, ‚höheren‘ Geist erforderlich machen, der sich durch eine weitere intelligible Tat selbst bestimmt, die einen weiteren, noch höheren Geist erforderlich macht usw. *ad infinitum*.⁹⁷

⁹⁴ Man denke etwa an Kants praktische Vernunft.

⁹⁵ Die Strategie, Fremdbestimmung durch Orientierung an der idealen Wesensnatur in Selbstbestimmung zu verwandeln, wurde im letzten Kapitel zurückgewiesen.

⁹⁶ Auf ihren zeitgenössischen Hintergrund, insbesondere bei Schiller und Reinhold, hat für die *Freiheitsschrift* zuerst Peetz (1995), 163–165 und 202–210, hingewiesen. Zur nachkantischen Freiheitsdebatte insgesamt siehe Noller (2015) und Imhof/Noller (Hg.) (2021).

⁹⁷ Vgl. ähnlich Martin (2021), 142.

All diese unnötigen Entitäten-Vermehrungen lassen sich vermeiden, wenn man den Geist nicht als ein Drittes, sondern als identisch mit dem realen Element versteht.⁹⁸ Die Identität darf nur nicht so aufgefasst werden, dass der Geist sozusagen das reale Element als solches ist, sondern das reale Element ‚als solches‘ Geist. Das reale Element als solches – und nicht als untergeordnetes Prinzip eines Dritten – *ist* Geist, indem es auf eine bestimmte Weise mit dem ideellen Element in Verbindung tritt. Schelling kennt unterschiedliche Grade der Verbindung von Realem und Idealem, die der stufenweisen Dynamik natürlicher Evolution entsprechen. Bestimmt man den Geist – wiederum einigermaßen unkontrovers – als die *spezifisch menschliche* Weise dieser Verbindung, kann es sich weder um das ganz äußerliche Verhältnis eines realen Wirkens gemäß idealen Gesetzen nach Art physikalischer Objekte handeln noch um ein innerliches Verhältnis solchen Wirkens nach Art tierischer Kognition. Die spezifisch menschliche Stufe wird erst dort erreicht, wo das reale Element in ein innerliches Verhältnis zum Ideellen tritt, kraft dessen es sich erkennend *und handelnd* zu diesem Verhältnis selbst verhält.⁹⁹ Macht man davon auch nur den geringsten Abstrich, fällt die Beziehung auf das Level tierischer Kognition zurück und kommt für die Explikation spezifisch menschlicher Freiheit schon nicht mehr in Frage.

Was macht den freien Akt nach dem Geist-Modell (das kein idealistisches, sondern ein realidealisiertes ist) aus? Um es noch einmal zu wiederholen: Das entscheidende Element darf weder das ideelle sein, was ein notwendig ideales Verhalten zur Folge hätte, noch das reale rein als solches, was ein notwendig reales Verhalten zur Folge hätte. Beim Menschen ist das reale Element als solches Geist, d. h. immer schon in ein Verhältnis zum Ideellen getreten, kraft dessen es sich zu diesem Verhältnis selbst verhält. Damit wirkt das reale Element aber nicht mehr auf eine quasi mechanische, sondern auf eine durch sein Verhältnis zum Verhältnis zum Ideellen geprägte Weise. Hierin liegt nach Schelling das Geheimnis spezifisch menschlicher Freiheit: Es ist sehr wohl das reale Element im Menschen, das als Wirkursache die einzelnen Handlungen zeitigt. Aber das reale Element, *wie es im Lichte einer idealen Ordnung wirkt*. Das so wirkende Reelle ist zugleich ein anderes

⁹⁸ Buchheim (2012), 198 Fn. bemerkt mit Recht, dass „bei Reinhold einerseits der eigennütige Naturtrieb, andererseits praktische Vernunft für sich rein voneinander geschieden sind und das Vermögen der freien Willkür zwischen ihnen wie ein Drittes, von beiden Angesprochenes aus eigener obskurer Ressource eine Wahl trifft“, während Schelling „die Einheit des Geistes aus beiden Willen“ betone, „so dass [...] auch die Entscheidung des Geistes nicht aus einer neuen Quelle zwischen ihnen schöpfen muss“. Allerdings versäumt es Buchheim, die Bestimmungsressource bei Schelling deutlich zu erklären (vgl. 203 f.).

⁹⁹ Nur in dieser Hinsicht wäre es angemessen, vom Geist als einem ‚dritten Element‘ zu sprechen (Buchheim [2004], 22–27), nämlich einer gegenüber naturalen Modi der Verbindung von reellem und ideellem Element ganz neuartigen Weise. Konstitutionstheoretisch ist er dennoch kein Drittes, da geistige Einheit nur auf solche Weise überhaupt zustande-, nicht etwa zu einer tierischen Konstitution erst hinzukommt.

und doch kein anderes als es selbst (als solches), und eben dadurch frei. Man kann das durch folgendes Beispiel veranschaulichen: Nehmen wir an, ich will etwas tun, worauf ich große Lust habe, etwa ins Konzert gehen. Wenn ich ‚einfach tue, was ich will‘, werde ich einige Stunden später im Konzertsaal sitzen und die Aufführung genießen, sofern mich keine *äußeren* Umstände daran hindern. Nehmen wir weiterhin an, dass ein anderer dasselbe Konzert besuchen möchte, der das Stück noch mehr liebt als ich, und dass es nur noch eine letzte Karte gibt. *In einer idealen Welt* würde fraglos derjenige sie bekommen, der es am meisten zu schätzen weiß. Ich bin nun früher an der Abendkasse, hätte also die Möglichkeit, ihm die Karte vor der Nase wegzuschnappen. Offensichtlich macht es für mein Handeln potentiell einen großen Unterschied, ob mein Wollen zu der gedachten idealen Welt, in der der andere die Karte bekommt, ein Verhältnis der beschriebenen Art hat. *Potentiell*, weil damit noch keineswegs entschieden ist, ob ich mich nicht *trotzdem* auf nicht-ideale Weise verhalten und die Karte für mich selbst beanspruchen werde. Wie ich mich entscheide, hängt nicht vom Vorhandensein des Verhältnisses als solchem ab, sondern davon, ‚was für ein Mensch ich bin‘. Klar ist nur, dass wenn ich *kein* derartiges Verhältnis zu jener idealen Ordnung habe, ich kraft meines bloßen Wollens, heute dieses Konzert zu besuchen, dem anderen die Karte *auf jeden Fall* vor der Nase wegschnappen werde. Nur wenn die ideale Ordnung als Entscheidungshintergrund ins Spiel kommt, ist der Ausgang grundsätzlich offen, obwohl es auch in diesem Fall *letztlich* von meinem Wollen und nicht von der idealen Ordnung abhängt, wie ich mich entscheide – aber eben von meinem Wollen, das in geistigem Verhältnis zur idealen Ordnung des Ganzen stehend ein anderes ist und wenigstens *potentiell* zu anderen Entscheidungen führt.¹⁰⁰

Es ist an der Zeit, konkret zu werden. Wenn die spezifisch menschliche Verbindung von reellem und ideellem Element mindestens eine innerliche sein muss, kann jenes nicht sein äußerer Körper sein. Die beste Bezeichnung für das innerliche Reelle, kraft dessen ein Subjekt sich verhält, wie es sich verhält, ist aber immer noch

¹⁰⁰ In diesem Sinne lässt sich, anders als Hermanni (2021), 286 meint, die Vorstellung des Anders-handeln-Könnens sehr wohl mit Schellings Freiheitskonzept vereinbaren. Nicht die Wesensnatur als solche (reelle), sondern die geistig gewordene Wesensnatur entscheidet, welche der ideellen Möglichkeiten realisiert wird. Theoretischer hat den Gedanken Fichte mit *seinem* Begriff der ‚formalen Freiheit‘ ausgedrückt (dazu Binkelman [2015], 118f.): „Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit Erzeugung des Triebes erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr *ihre*, sondern *meine* Kraft ist, weil sie unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Principis, unter die des Begriffs, gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die *formale* Freiheit. Was ich nur mit Bewußtseyn thue, thue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtseyn, und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Worts; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtseyn des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns.“ (*System der Sittenlehre*, GA I/5, 129)

die des *Wollens*. Schelling unterscheidet zwischen dem Wollen des Tieres, das „bloÙe Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist“, insofern als es kein Verhältnis zum Ideellen hat, kraft dessen es sich zu diesem Verhältnis selbst verhält, und dem menschlichen Wollen, das ein solches Verhältnis hat und in präzise diesem Sinne Geist ist. Ein Tier ‚tut einfach, was es will‘, auch wenn in ihm unterschiedliche Strebungen konkurrieren können und es auf kognitive Ressourcen zurückgreifen mag. Dabei bleibt es der faktischen Ordnung der Dinge unterworfen:

Es ist leicht einzusehen, daÙ [...] das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise [sic] geschehenden Entfaltung sich löst; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommner seyn muÙ, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. [...] Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt [das reelle Prinzip], [...] ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommnen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist, (es nicht faÙt), bloÙe Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand [das ideelle Prinzip] als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht, und als bloÙes Werkzeug sich unterordnet. (AA I 17, 133 f. | SW VII, 362 f.)

Dagegen tut der Mensch als einziges Naturwesen nicht ‚einfach, was es will‘, sondern das, was er im Lichte der idealen Ordnung der Dinge will, wie er sie kraft seines *Verstandes* denkt – dem ideellen Element im menschlichen Geist –, obwohl er im Ergebnis durchaus genau das tun kann, was er auch ohne den Einfluss des Verstandes getan hätte.¹⁰¹ Dabei verhält er sich wollend und handelnd zu seinem epistemischen Verhältnis zur idealen Ordnung der Dinge selbst:

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 Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande Eins, so daÙ aus beyden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen auÙer im Menschen. (AA I 17, 134 | SW VII, 363)

Das aus dem Grunde der Natur emporgehobne [reelle] Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip *Geist* wird. Die Selbstheit *als* solche ist Geist [!]; oder, der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besondres, (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daÙ die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen in’s Ueberkreaturliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freyheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und auÙer aller Natur ist. [...] Dadurch, daÙ sie Geist ist, ist also die Selbstheit frey von beyden Prinzipien. (AA I 17, 134 f. | SW VII, 364)

¹⁰¹ In diesem Sinne kann man sagen, jemand handle unvernünftig, ohne zu unterstellen, sie oder er handle unfrei.

Man beachte, dass bei alledem die Selbstheit, also das reelle Prinzip im Menschen Protagonist des Geschehens bleibt, freilich die Selbstheit, die „durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip *Geist* wird“ und „ist“, der eigentliche „Wille, der sich selbst in der völligen Freyheit erblickt“. Der durch sein spezifisches Verhältnis zum Verstand von sich selbst als einer bloß naturhaften Größe wie auch von der faktisch realisierten idealen (Natur-)Ordnung frei gewordene Wille hat zwei Möglichkeiten, die dem tierischen Wollen nicht zu Gebote stehen.¹⁰² Er kann *entweder* der idealen Ordnung des Ganzen folgen, indem er die partikularen Bestrebungen seiner Selbstheit dem allgemeinen Besten unterordnet; *oder* sich dieser Ordnung widersetzen und die partikularen Bestrebungen seiner Selbstheit über das allgemeine Beste stellen. Im Konzertbeispiel: Ich kann dem anderen Interessenten die Karte überlassen oder sie für mich selbst beanspruchen und damit eine Welt realisieren, die den Maßstab des Idealen verfehlt, wenn sie auch meine partikularen Interessen ‚optimal bedient‘. Schelling nennt die Realisierung der ersten Möglichkeit eine gute Handlung, die der zweiten eine böse. Damit haben wir unser vorläufiges Argumentationsziel erreicht: Die Explikation spezifisch menschlicher Freiheit als geistigem Akt führt unweigerlich zum Konzept eines Vermögens des Guten oder Bösen.¹⁰³

Betrachten wir noch einmal die handelnde Instanz in den beiden möglichen Fällen. Im bösen Fall handle ich *de facto* so, wie ich auch ohne die Perspektive des Idealen gehandelt hätte (z. B. weil ich von dem anderen Interessenten gar nicht weiß). Dennoch kann man hier nicht sagen, dass meine Selbstheit auf ein tierisches Niveau zurückfällt und meine natürlichen Triebkräfte mich gleich einer fremden Macht überwältigen, weil es meine Selbstheit *im Lichte des Verstandes* ist, die da handelt. Die durch den Verstand informierte Selbstheit, der *Geist*, ist aber nichts anderes als mein eigenes innerstes Wesen, d. h. ich bin es selbst. Wenn das geistige Selbst sich der gedachten idealen Ordnung widersetzt, heißt das, dass *ich* mich ihr widersetze, und nicht etwa mein ‚tierisches Selbst‘. Denn Selbstheit, die sich zu ih-

¹⁰² Vgl. dazu auch AA I 17, 142 | SW VII, 372: „Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle [reelle] Prinzip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht in's Licht gebohren, wie im Menschen, es ist nicht *Geist* und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Prinzipien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist.“

¹⁰³ Kinder der vom Versprechen ‚unbegrenzter Möglichkeiten‘ für die individuelle Selbstentfaltung der Person geprägten Moderne mögen ihre Freiheit eher in dem zusätzlichen Spielraum sehen, der durch das spezifisch humane Verhältnis zum Ideellen (und damit einhergehende Selbstverhältnis) *überhaupt* eröffnet wird. Es sollte deutlich sein, dass Schelling ein solches Freiheitsverständnis mühelos und in einem viel höheren Sinne als nur politischer Handlungsfreiheit einholen kann. Da indes jeder Selbstentwurf auf eine bestimmte Möglichkeit *im Weltkontext* hin konzipiert ist, steht er unvermeidlich in einem bestimmten Verhältnis zur Ordnung des Ganzen, nämlich entweder einem das allgemeine Beste zugunsten meiner persönlichen Interessen ignorierenden oder sie darin einzeichnenden. Kurz die Freiheit zur individuellen Selbstentfaltung ist immer schon ein Vermögen zum Guten oder Bösen.

rem Verhältnis zum Ideellen selbst verhält, ist kein rein Animalisches.¹⁰⁴ Anders gesagt: Auf der Ebene des Geistes (und erst hier) sind die Möglichkeiten, den inneren Grund meiner Handlungen von ‚mir selbst‘ zu distanzieren, erschöpft. Ich *bin* nichts anderes als ein geistig gewordenes reelles Prinzip, das „sich selbst in der völligen Freyheit erblickt“, und von der individuellen Bestimmtheit meines Willens im Lichte des Verstandes, d. h. aber *von mir selbst als geistiges Individuum* hängt es ab, wie ich mich entscheide. Wiederum am Konzertbeispiel: Obwohl sich jeder Mensch in dieser Situation vor dem Hintergrund der bestmöglichen Ordnung des Ganzen entscheidet, die für jeden Willen *dieselbe* ist,¹⁰⁵ entscheidet sich nicht jeder dafür, ihr zu folgen, sondern der eine dafür, der andere dagegen. *Entscheidend* ist nicht schon die ideale Ordnung als solche (bzw. deren Vorstellung), sondern die individuelle Bestimmtheit des geistig gewordenen Willens, der ich selbst bin:

Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freyes. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn [...] (AA I 17, 143 | SW VII, 374)

Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. [...] Im Guten [...] ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen [...] (AA I 17, 165 | SW VII, 399 f.)

Auf zwei Wegen könnte man versuchen, der Freiheit und Zurechenbarkeit böser Handlungen doch noch zu entkommen. Der erste Weg ist *empirisch-phänomenologischer* Natur. So könnte man darauf verweisen, dass die natürliche Selbstheit in der geistigen Selbstheit auf eine Weise fortlebt, die das willentliche Realisieren der als ideal erkannten Ordnung praktisch unmöglich macht. Die geistige Selbstheit ist ja nichts schlechthin anderes als die Selbstheit als solche, sondern *diese* als Geist. Nun ist gewiss denkbar, dass das Geist-Sein gewisse Kräfte in ihr aktiviert, eine ‚Lust

¹⁰⁴ Martin (2021) hat diese Idee mit Hilfe des *en vogue* befindlichen Transformationsbegriffs anspruchsvoll erläutert; siehe bes. 123–130, 136 und bezogen auf das Zurechnungsproblem 140–144. Zur transformativen Konzeption des menschlichen Geistes im Kontext der Kant- und Hegelforschung vgl. Kern/Kietzmann (Hg.) (2017).

¹⁰⁵ *Im Prinzip*. Weil der Mensch nicht auf vollkommene Weise erkennt, ist die ideale Ordnung des Ganzen und insbesondere der menschlichen Gemeinschaft Gegenstand intensiver Kontroversen. Dass Schelling in der *Freiheitsschrift* nur eine sehr allgemeine Charakterisierung der ethischen Norm gibt (Kosch [2021], 409 f.), ist durchaus als theoriestrategischer Vorteil zu werten, insofern das Freiheitskonzept nicht an eine bestimmte Moralphilosophie geknüpft ist. Damit Schelling nicht – wie von Kosch (2021), 420 befürchtet – in das von ihm kritisierte Modell böser Handlungen als ‚Vernunftschwäche‘ zurückfällt, darf er sie nicht auf den mangelhaften Erkenntnisgrad jener idealen Ordnung, sondern muss er sie auf das individuell unterschiedliche Verhältnis zur *epistemisch stabilen Grundnorm*, dass die Überordnung des universell Besten über das für mich Nützliche jedenfalls wertvoller ist als der umgekehrte Fall, zurückführen.

zum Gesetz', die den natürlichen Egoismus in Richtung der idealen Ordnung überwindet. *Nur ist es leider nicht das, was wir erleben.* Was wir *de facto* erleben, ist, dass das reelle Gute, der gute Wille, sich nicht gegen den im Geist fortlebenden Egoismus durchzusetzen vermag. Durch den Zwiespalt in der geistig gewordenen Selbstheit wird eine Form von *Fremderfahrung im eigenen Selbst* möglich, die unserem Handeln den Anschein von Unfreiheit gibt, obwohl es uns zugerechnet werden kann und muss. Der Mensch kann gleichzeitig das Gute wollen und das Böse tun. Niemand hat diese Erfahrung eindrücklicher beschrieben als Paulus im (auch für Philosoph:innen lesenswerten) siebten Kapitel des Römerbriefs:

Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. So finde ich nun das Gesetz, dass mir, der ich das Gute tun will, das Böse anhängt. Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. (Röm 7,18–23)

Eine philosophisch (und auch theologisch) akzeptable Deutung dieses berühmten Passus kann Paulus' Aussage, dass im Bösen nicht ich handle, sondern „die Sünde, die in mir wohnt“, „ein anderes Gesetz in meinen Gliedern“ etc., nur als uneigentliche Redeweise verstehen. Wäre es tatsächlich eine fremde Macht, die mich zum bösen Handeln zwingt, könnte ich dafür niemals verantwortlich gemacht werden. Freiheitstheoretisch plausibel ist allein eine Interpretation, die den Abschnitt als phänomenologische Beschreibung der Tatsache versteht, dass durch die geistige Präsenz der idealen Ordnung (des ‚Gesetzes‘) in ein und derselben Selbstheit, ein und demselben *Willen* also, gegensätzliche Kräfte geweckt werden: die ‚Lust zum Gesetz‘ auf der einen Seite, die „Lust zum Kreatürlichen“,¹⁰⁶ die den natürlichen Eigenwillen beerbt, auf der anderen. Beide Kräfte sind indes nur Aspekte *meiner* geistigen Selbstheit, d. h. meiner selbst, sodass ich im guten wie im bösen Fall für mein Handeln verantwortlich bleibe.¹⁰⁷ Und zwar auch dann, wenn ich den bösen Aspekt meiner Selbstheit verdrängt habe, was wegen der subjektiven Dissonanz zwischen gutem und bösem Willen quasi standardmäßig der Fall ist.¹⁰⁸

¹⁰⁶ AA I 17, 149; 165 | SW VII, 381; 399.

¹⁰⁷ Schelling vergleicht die These, dass sich in der guten Handlung das ideelle Element als solches gegen das reelle als solches durchsetzt, mit der (häretischen) christologischen Lehre des Monotheletismus, nach der es in Christus zwei ‚Naturen‘ gibt, eine göttliche und eine menschliche, aber nur einen Willen, nämlich den göttlichen (AA I 17, 141 f. | SW VII, 372). Seine eigene Position wäre demnach ein freiheitstheoretischer Dyotheletismus, wo den zwei ‚Naturen‘ des Menschen, der ideellen und der reellen, *zwei* gegensätzliche Willenstendenzen *in ein und derselben Person* entsprechen. Nämlich die ‚göttliche‘, der idealen Ordnung zu folgen, und die kreatürliche.

¹⁰⁸ Es wäre fatal, erst dort eine Schuldhaftigkeit böser Handlungen zuzulassen, wo das Subjekt im vollen Bewusstsein seiner bösen Tat, ohne jedwede Selbsttäuschung über ihren mora-

Nun ist klar, könnte man weiter dagegenhalten, dass eine freiheitstheoretische Interpretation des Passus bzw. der darin geschilderten Erfahrung willentlicher Ohnmacht so aussehen muss. Dennoch verlangt der Umstand, dass die Prävalenz der Lust zum Kreatürlichen gewissermaßen zur *conditio humana* gehört,¹⁰⁹ nach einer Erklärung. Denn wenn der Mensch sich *faktisch* immer gegen das Gesetz entscheidet, während er das Gute will, liegt der Verdacht nahe, dass ihn in Wahrheit eben doch eine externe Gewalt zum Bösen zwingt, sein ‚Fleisch‘, seine sinnlichen Affekte oder wie man es nennen will. Wer angesichts des von Paulus beschriebenen Phänomens an der Freiheit zum Bösen festhalten will, muss plausibel machen, warum die geistig gewordene Selbstheit derart häufig, ja praktisch in jedem uns bekannten Fall, zum Bösen sich wendet. Damit sind wir streng genommen schon nicht mehr bei der Explikation der Möglichkeitsbedingungen stark verstandener Freiheit, sondern bei der Plausibilisierung ihrer Wirklichkeit. Machen wir für diesmal jedoch eine Ausnahme, damit sich entsprechende Vorbehalte nicht in die theoretische Betrachtung einschleichen und unnötigerweise das Argument ‚schwächen‘. Schelling bietet für den Umstand, dass ein geistig gewordenes Selbst, *und gerade ein solches*, praktisch immer zum Bösen sich wendet, folgende allgemein-strukturelle Erklärung an: Die Selbstheit als natürliche, noch ungeistige Kraft geht in erster Linie auf Selbsterhalt, verfolgt also ein zutiefst partikulares Interesse. Tritt die auf Selbsterhalt ausgerichtete Selbstheit nun in ein spezifisch geistiges Verhältnis ein, findet sie sich mit einer Ordnung konfrontiert, die streng allgemeiner Natur ist. Für die objektive Vernunft ist es nicht *per se* wertvoll, dass den partikularen Interessen des Selbst Rechnung getragen wird, sondern nur insofern, als ihre Befriedigung Teil jener idealen Ordnung ist. Die hierdurch gegebene Bedrohung, als individuelles Wesen in der Vernunft-Ordnung unterzugehen, weckt im menschlichen Geist laut Schelling die ‚Angst des Lebens‘: den Willen, es mit der Realisierung des objektiv Besten gar nicht erst zu versuchen, sondern sein Partikularinteresse *gegen* die ideale Ordnung in Stellung zu bringen, was der bereits geistig gewordenen Selbstheit nur durch Errichtung einer alternativen Ordnung möglich ist.¹¹⁰ Auf der anderen Seite weckt die Konfrontation mit dem Idealen im menschlichen Geist aber auch den Willen, jene Ordnung zu realisieren, wie Paulus’ Beschreibung eindrucksvoll zeigt. Der Strukturgegensatz von Selbstheit und Verstand (Eigenwille und Universalwille) erklärt also die faktische Verbreitung bösen Tuns unter den Menschen, unterbindet

lich gesetzwidrigen Charakter, handelt – ein Zustand, der, wenn überhaupt, erst ganz am Ende einer ‚Karriere des Bösen‘ erreicht wird.

¹⁰⁹ Was hier weder als theologisches noch als philosophisches Dogma, sondern um des Argumentes willen vorausgesetzt wird.

¹¹⁰ Nicht schlecht getroffen hat den Sinn der Rede von einer ‚Angst‘ Gadamer (1972), 226: „Wenn Schelling schreibt: Die ‚Angst des Lebens treibt die Kreatur aus ihrem Zentrum‘, so spielt Schelling mit diesem Wort auf die Grundverfassung der ‚Kreatur‘ an, sich als ‚Selbst‘ zu erhalten. Angst ist hier nicht so sehr eine Stimmung, sondern das Agens, das sich gegen die Lebensbeugung und Lebensbedrohung wehrt.“

aber *nicht prinzipiell* die Prävalenz des Willens zum Guten. Aus diesem Grund nennt Schelling die Entscheidung zum Bösen aufgrund der Angst des Lebens eine ‚fast notwendige‘, was sagen will, dass strukturelle Effekte die Entscheidung zum Bösen zwar stark begünstigen, der entscheidende Faktor aber stets die individuelle Natur des geistig gewordenen Selbst bleibt.¹¹¹ So heißt es:

Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum [...] [wo er im Einklang mit der idealen Ordnung steht]: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein *fast nothwendiger* Versuch ist, aus diesem in die Peripherie [wo er sich der idealen Ordnung widersetzt] herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. *Dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen* [...] (AA I 17, 149 f. | SW VII, 381 f.; eigene Hvg.)

Der zweite Weg, die Freiheit und Zurechenbarkeit der Handlungen noch zu bestreiten, ist *begrifflich-argumentativer* Natur. Das Beispiel des Konzertbesuchs zeigt besonders schön, könnte jemand einwenden, wie der reale Freiheitsbegriff verschwindet, wenn man es auch nur etwas genauer analysiert. Sicher liegt es in der konkreten Situation am Handelnden selbst, daran, ‚was für ein Mensch er ist‘, wie er sich entscheidet. Aber dass er ein solcher Mensch, und kein anderer, ist, beruht wiederum auf Voraussetzungen, die nicht in seiner Macht liegen. Um dies einzusehen, muss man seine Biographie nur bis zu dem Punkt zurückverfolgen, wo seine Selbstheit *noch nicht Geist* war. Denn offensichtlich ist seine geistige Existenz die Folge seiner animalischen Existenz, aus der sie sich mit der Zeit entwickelt hat, womit eben doch ein ihm selbst als geistigem Wesen äußerliches Element Ursache seines Handelns ist. Und es kommt noch schlimmer: Verfolgt man seine Biographie bis an den Beginn seiner Existenz überhaupt, zeigt sich, dass sie ihrerseits die Folge vorausliegender *externer Ursachen* ist. So gehen auf dem Rückweg durch die Zeit das Intelligenz- wie auch das Spontanitätskriterium sukzessive verloren, der Freiheitsbegriff löst sich gleichsam in Luft auf. Dieser Einwand ist natürlich nichts weiter als eine Variante des Konsequenzarguments und erfordert insofern keine Entkräftung, sondern nur eine Klarstellung. Das empirische Konzertbeispiel sollte bloß *illustrieren*, was es für einen Unterschied macht, ob dem reell-voluntativen Prinzip ein ideell-normativer Background zur Verfügung steht oder nicht. Selbstverständlich ist es aber in den Bereich *überempirischer Wesensbestimmung* zu transponieren, worauf es in diesem Abschnitt eigentlich abgesehen war.¹¹²

¹¹¹ Interpretationen, die den strukturellen Aspekt betonen, laufen Gefahr, den Freiheitscharakter preiszugeben. Nicht unproblematisch ist auch die Deutung von Hühn (1998), welche die Entschiedenheit zum Bösen in den Autonomiegedanken selbst einschreibt.

¹¹² Gleiches gilt für die jeden Menschen betreffende ‚Angst des Lebens‘. Zur Unvermeidlichkeit, die intelligible Tat durch empirische Strukturen zu verdeutlichen, siehe oben 149.

6.9. Ein vorläufiges Fazit

In Verbindung mit den zentralen Ergebnissen unserer Interpretation resultiert auf diese Weise folgende begrifflich-systematische Gesamtarchitektur intelligibler Selbstbestimmung nach Schelling: Die „Wurzel der Freyheit“¹¹³ ist der individuelle Wille als das dem menschlichen Wesen zugrunde liegende reelle Prinzip. Wenn Schellings Rede von der Geschöpflichkeit des Menschen irgendeinen Sinn haben soll, bringt der Wille das intelligible Wesen jedoch nicht dem Sein nach hervor.¹¹⁴ Diese Funktion obliegt allein dem freien Systemprinzip, ob man es nun Gott nennen mag oder nicht. Das Systemprinzip *realisiert* das menschliche wie auch alle anderen Wesen, indem es das reelle Prinzip in einen realen Zusammenhang mit dem ideellen Prinzip stellt. Spezifisch im Falle des Menschen ist der Zusammenhang ein solcher, kraft dessen das reelle Prinzip, der Wille also, sich zu diesem Zusammenhang selbst verhält. Der *so* mit dem ideellen Prinzip (dem Verstand) zusammenhängende Wille ist aber schon der menschliche *Geist*,¹¹⁵ der *im ersten prinzipientheoretischen Moment* noch unentschieden ist zwischen der Priorisierung der erkannten (sozusagen ‚verstandenen‘) idealen Ordnung, reell repräsentiert durch die ‚Lust zum Gesetz‘, und der Hintanstellung, ja Unterordnung derselben unter die partikularen Interessen seiner selbst – die ‚Lust zum Kreatürlichen‘.

Soll der menschliche Geist ein Wesen, d. i. ein Seiendes sein, kann er nach dem Prinzip der durchgängigen Bestimmung aber nicht unentschieden zwischen zwei Möglichkeiten realer Determination *bleiben*.¹¹⁶

¹¹³ AA I 17, 141 | SW VII, 371.

¹¹⁴ Dem realen Sein, nicht dem ‚Ur-Sein‘.

¹¹⁵ Ich sehe nicht, wie die Etablierung des Geistzusammenhangs *als solchem* nach Schelling'schen Begriffen vom menschlichen (Proto-)Wesen geleistet werden könnte oder müsste. Gegen Theunissen (1965), 180–187 ist daher zu betonen, dass es sich bei der Absolutheit des Menschen sehr wohl um eine ‚derivierte‘ handelt. Vgl. bes. AA I 17, 153 | SW VII, 385: „Der Mensch ist *in der ursprünglichen Schöpfung* [...] ein unentschiedenes Wesen [...] Aber diese Entscheidung [...] fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung, (*wenn gleich als eine von ihr verschiedne That*), zusammen.“ (eigene Hvg.) Nur in seiner ‚Wurzel‘ betrachtet ist der Mensch „auch außer dem Erschaffnen“ (153 | 386).

¹¹⁶ Vgl. oben 30. Schelling scheint eine dynamische Version des Prinzips zu vertreten: Es muss nicht alles stets schon bestimmt und entschieden sein, aber es muss entschieden *werden*, was an Seiendem ambivalent ist. Diese Dynamisierung ist insofern wichtig, als eine endgültige Determination *im ersten Moment* der intelligiblen ‚Tat‘ bloß ereignishaften Charakter geben würde, eine eigentliche Unterdetermination jedoch das individuelle Selbst verschwinden ließe, dem die Tat zugeschrieben werden soll (dieses Problem bemerkt scharfsichtig Sandkaulen [2004], 49f.). Indem Schelling das intelligible Wesen im ersten Moment schon da, *aber nicht fertig* sein lässt, trägt er eine Art Protohistorizität darin ein, die den Übergang von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit als Selbst-Bestimmung (*genitivus subiectivus* und *obiectivus*) denkbar macht.

Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freyes. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn: aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, [...] weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweydeutiges bleiben kann. (AA I 17, 143 | SW VII, 374)

Dieser Bestimmungsschritt, im *zweiten* prinzipientheoretischen Moment, kann von nichts und niemand anderem geleistet werden als vom menschlichen Geist selbst. Das Systemprinzip ist in seiner realisierenden Funktion an zwei Prinzipien gebunden: zum einen, wie bei Leibniz, den Verstand: Das Realisierte muss *logisch möglich* sein.¹¹⁷ Zum anderen, bei Schelling, den ‚Grund‘: Das Realisierte muss *reell möglich* sein. Man kann sagen, die reelle Möglichkeit *limitiere* die logische Möglichkeit, weil nichts real möglich ist, was nicht reell möglich ist; aber natürlich auch umgekehrt, die logische Möglichkeit *limitiere* die reelle, weil nichts real möglich ist, was nicht logisch möglich ist.¹¹⁸ Indem die wirklichen Wesen ihrer logischen Möglichkeit *gemäß* realisiert werden, während sie in demjenigen *wurzeln*, was ihre reelle Möglichkeit ausmacht, sind sie vom Systemprinzip unabhängig. In diesem Sinne wirken sie bei ihrer Realisierung mit, weil sie eine gewisse Bestimmtheit ihrer Möglichkeit bereits mitbringen. Wie sich diese *real auswirkt*, hängt von der Art des Verhältnisses ab, in dem ein Wesen zum ideellen Prinzip steht, oder besser gesagt: durch das Systemprinzip gestellt ist. Wenn der Mensch, wie gesagt, in ein Verhältnis dazu gestellt ist, kraft dessen er sich zu diesem Verhältnis selbst verhält, nimmt sein Wesen (im zweiten Moment) notwendig eine diesbezügliche Grundstellung ein, die nur ein Ergebnis davon sein kann, wie die als Geist realisierte Selbstheit, d. i. *er selbst*, aufgrund ihrer individuellen Ausgangsbestimmtheit auf die Erkenntnis einer idealen Ordnung reagiert.¹¹⁹ Diese Reaktion ist nun eigentlich die Summe und prekäre Synthese *zweier* Reaktionen in ein und demselben Willen, entsprechend der Zweistämmigkeit seines geistigen Seins: dem Willen, sofern in ihm der natürliche Egoismus in ‚vergeistigter‘ Form fortlebt, der *gegen* die ideale Ordnung

¹¹⁷ Wobei Schelling sich göttliches Erkennen anders denkt, vgl. oben 104–106.

¹¹⁸ Darauf zielt die folgende, kryptisch wirkende Stelle: „Allein es ist auch jene Regellosigkeit [des Grundes] keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten [...] In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal, oder urbildlich, verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.“ Und weiter: „In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben [...]“ (AA I 17, 164 | SW VII, 398 f.) Man beachte, dass Schelling einschränkend formuliert: „[...] so scheint ein an sich Regelloses [...] eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten [...] Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken [...]“ (AA I 17, 163 f. | SW VII, 398) Der Realgrund ist also *nicht wirklich* beliebig formbar (vgl. dagegen Egloff [2016], 206 f.). Leider hat Schelling das Verhältnis von Reellem und Ideellem 1809 nicht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgestellt. Siehe dazu das Schlusskapitel.

¹¹⁹ Natürlich nicht mechanisch, sondern eben geistig. Die Reaktion ist hier Aktion.

reagiert, und dem Willen, sofern er durch den Verstand gleichsam informiert ‚Lust zum Gesetz‘ hat, der *für* die ideale Ordnung reagiert bzw. agiert.

Das reelle Prinzip im Menschen *als solches* aber gründet im ‚Grund‘ als dem Prinzip, das *im* Systemprinzip nicht dieses selbst ist. Wenn es sich hier um ein non-kausales *grounding*-Verhältnis handelt, ist das ‚Urwollen‘ ihm nicht deterministisch unterworfen, sodass der *causa sui*-artige Status – der eine Implikation begründender Rationalität als solcher ist – auf die ‚eigne Natur‘ übergeht. Folglich gehört die „Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur“¹²⁰ dem individuellen Menschen als Ureigenes an. *Mehr ist von einer Theorie stark verstandener Freiheit nicht zu verlangen.*¹²¹

Man beachte, dass diese Bestimmungen den Weg von den ersten Prinzipien zur Konstitution des bestimmten menschlichen Wesens nachzeichnen, welches „der Natur nach ewig ist“.¹²² Nur wenn der Weg *vor aller Empirie* durchlaufen wird, besteht nach Schelling eine Chance, dem deterministischen Konsequenzargument zu entkommen. Es wäre nun überaus berechtigt, den Einwurf zu machen, dass die *theoretische Durchführbarkeit* einer so weitreichenden Annahme bisher nirgends gezeigt wurde. Schellings Modell beinhaltet nicht nur das Postulat eines Realgrundes außerhalb der Zeit, sondern auch prozessualer Strukturen und sogar einer „Handlung“ des Menschen, ‚bevor‘ es ihn, selbst als überempirisches Wesen, geschweige denn seiner selbst *reflexiv* bewusstes, eigentlich gibt.¹²³ Im Einzelnen wä-

¹²⁰ AA I 17, 141 | SW VII, 371.

¹²¹ Der geistig-spontane Akt intelligibler Selbstbestimmung ist in dreifacher Hinsicht *kontingent*. Erstens wegen der kontingenten (im Sinne von ‚nicht quasimathematisch notwendigen‘) Realisierung des menschlichen Wesens *seiner Existenz nach* durch das Systemprinzip. Zweitens insofern, als der Mensch sich zwar entscheiden muss, der Ausgang entscheidend jedoch von *seinem* Geist gewordenen Willen abhängt (auch vor dem Hintergrund einer allgemeinen Angst des Lebens). Und drittens, weil die Wesensnatur als Fundament geistiger Individualität keinen determinierenden Prinzipien unterliegt. Letzteres lässt sich ebenso als absolute Notwendigkeit verstehen, wie Schelling prominent bemerkt: „[...] Nothwendigkeit und Freyheit stehen in einander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andre erscheint; an sich Freyheit, formell Nothwendigkeit ist.“ (AA I 17, 152 | SW VII, 385) Indem die ‚eigne Natur‘ in qualifizierter Identität mit dem Systemprinzip als ‚notwendiges Wesen‘ eines Vernunftsystems fungiert und ihre Ausgangsbestimmtheit an das intelligible Wesen weitergibt, ist es notwendig. Indem sie ‚an sich‘ aber keine formelle, sondern reelle Bestimmtheit beiträgt, ist es frei oder kontingent. Im Schlusskapitel wird diese Thematik weiter vertieft.

¹²² AA I 17, 155 | SW VII, 388.

¹²³ Vgl. AA I 17, 155 | SW VII, 388: „Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: Warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andre dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.“ Die intelligible Vorgeschichte des menschlichen Wesens darf zwar nicht „mythisch“ als „dem Leben [...] der Zeit nach voran[gehend]“ (AA I 17, 153 | SW VII, 385) gedacht werden, ist aber dennoch „ein *Leben* vor diesem Leben“

ren u. a. folgende Behauptungen theoretisch zu modellieren und als widerspruchsfrei zu erweisen:

1. Der empirischen Realität geht eine überzeitliche, prozessual gegliederte Ordnung ideeller *wie auch reeller* Strukturen voraus, die das reale Geschehen in der Zeit antizipiert und begründet. Die Zeit selbst ist nicht Möglichkeitsbedingung einer solchen Ordnung überhaupt, sondern nur ihrer *empirischen* Realisierung.
2. Das reelle Prinzip kann vor seiner vollständigen Realisierung als geistiges Wesen in einem Verhältnis zum ideellen Prinzip stehen, kraft dessen es sich zu diesem Verhältnis selbst verhält, sodass sein konstitutives (Mit-)Wirken den Titel eines geistigen Aktes (einer ‚intelligiblen Tat‘) verdient. Das bedeutet: Es gibt eine Form von Bewusstsein, die weniger ist als reflexives Bewusstsein, das ein seiendes, vollständig realisiertes Wesen voraussetzt, aber doch mehr als die Vereinigung von „Bewußtlose[m] und Bewußte[m] [...] im thierischen Instinkt“.¹²⁴
3. Das überempirische Entschieden-Sein durch die intelligente Tat ist verträglich mit einer „Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten“¹²⁵ innerhalb von Zeit und Geschichte bzw. persönlicher Biographie (sogenannte Transmutation).¹²⁶

(AA I 17, 154 | SW VII, 387; eigene Hvg.). Schelling hat mit dieser Annahme insbesondere Jacobi gegen sich, der emphatisch behauptet hatte: „eine Handlung, die nicht in der Zeit geschähe, ist ein Unding“ (*Spinozabriefe*, JWA 1,1, 257).

¹²⁴ AA I 17, 142 | SW VII, 372. Dass die intelligente Tat nicht ohne jegliches Bewusstsein erfolgt, geht z. B. aus der Stelle hervor, wo Schelling sagt, der zwischen Gutem und Bösem noch unentschiedene Mensch benötige „ein[en] allgemeine[n] Grund der Solicitation, der Versuchung zum Bösen [...], wär' es auch nur, um die beyden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer *bewußt* zu machen“ (AA I 17, 143 | SW VII, 374; eigene Hvg.). Wo Schelling den Bewusstseinsbegriff von der intelligenten Tat fernhält, geht es ausdrücklich um *reflexives* Bewusstsein, so AA I 17, 152 | SW VII, 385: „Dieses Bewußtseyn aber, *inwiefern es bloß als Selbst-Erfassen, oder Erkennen des Ich gedacht wird*“ (eigene Hvg.); vgl. 153 | 386: „In dem Bewußtseyn, *sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist*“ (eigene Hvg.). Auffällig ist, wie Schelling dort, wo er volle Reflexivität bieten zu können meint, nämlich beim göttlichen Willen, nur dem „bewußte[n] oder mit Reflexion verbundene[n]“ „Wille[n] der Liebe“ zugesteht, „[s]chlechthin frey“ zu sein (AA I 17, 161 | SW VII, 395). Dabei ist allerdings zu beachten, dass der Freiheitsbegriff im Falle Gottes (wo ein Wille zum Bösen undenkbar ist) etwas grundsätzlich anderes bedeutet. Insgesamt muss man urteilen, dass Schelling dem Bewusstseinsaspekt in der *Freiheitsschrift* nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt hat, weshalb es nicht verwundert, dass er in den Texten der Folgejahre auf ein naturales Verständnis wesenhafter Selbstsetzung zurückfällt. Vgl. unten 210 f. Fn. Vgl. auch Buchheim (2012), 202 Fn.

¹²⁵ AA I 17, 155 | SW VII, 389.

¹²⁶ Schelling behandelt den Punkt am Ende des Abschnitts zur intelligenten Tat (AA I 17, 155 f. | SW VII, 389). Es ist nicht schwer zu sehen, wie er an obige Ausführungen angebunden werden kann. Die Einnahme einer bestimmten Grundstellung hinsichtlich des Verhältnisses von reeller und ideeller Tendenz im eigenen Selbst betrifft zunächst nur die eigene Wesensnatur und die Idee einer idealen Ordnung als solcher. Der so geformte Individualwille bleibt jedoch grundsätzlich offen für den bestimmenden Einfluss anderer ‚Geister‘ *im dritten prinzipientheoretischen Moment*, einerseits, weil er zu solchen anderen Geistern durch das Systemprinzip in Beziehung gesetzt ist, andererseits weil der Wille zum Guten *bzw.* Bösen durch die

Dazu ist zu sagen, dass die Ambitionen dieser Studie bescheidener waren. Die theoretische Durchführbarkeit von Schellings Freiheitskonzept umfassend darzutun,¹²⁷ war nicht ihr Ziel, sondern ‚nur‘ der Nachweis, dass die von Schelling getroffenen begrifflich-systematischen Bestimmungen *unausweichlich* sind, wenn Freiheit mehr sein soll als das Wirken eines mit Bewusstsein ausgestatteten ‚geistigen Bratenwenders‘, der sich selbst bei der Arbeit zusieht, während er in Wahrheit den Willen eines anderen vollstreckt bzw. die Autorschaft an seinen Handlungen an die ‚verhüllte Zufälligkeit‘¹²⁸ mechanischer Naturursachen abtritt. Es sollte gezeigt werden, *warum es sich lohnen könnte*, die ‚intelligiblen Implikationen‘ des Modells ernsthaft zu erwägen, auch und gerade dann, wenn man von einem modern-analytischen, Schelling’sch gesprochen: formellen Freiheitsverständnis herkommt. Die gegenüber dem lückenlosen Konsistenznachweis bescheidenere Zielsetzung steht im Einklang mit der Konzentration auf die *Freiheitsschrift* selbst, in deren Skopus dieser Nachweis nur teilweise liegt. So wird ein Zeitverständnis, das den Ansprüchen stark verstandener Freiheit genügt (1.), erst in den *Weltalter-Fragmenten* entwickelt,¹²⁹ und was die Idee eines Ur-Bewusstseins (2.) betrifft, ist man ganz auf sich gestellt, da es Schelling in der Folgezeit nicht gelingt, seine These der ‚Charakterwahl‘ philosophisch plausibel zu machen.¹³⁰

individuelle Ausgangslage ihrer Hierarchie nicht einfach verschwunden ist, sondern im Gesamtwillen fortlebt (insofern das jeweils andere *Element* im Menschen fortlebt). Ob ein Mensch sich solchen Einflüssen öffnet, hängt wieder von der individuellen Natur, jetzt aber im Verhältnis zur „menschliche[n] oder göttliche[n] Hülfe“ eines Dritten ab (AA I 17, 156 | SW VII, 389).

¹²⁷ Ansätze liefern die Beiträge in Buchheim/Frisch/Wachsmann (Hg.) (2021). Vgl. zu den genannten Aspekten bes. Buchheim (2021a), 273–279 sowie Heisenberg (2021) (zu 1.), Peetz (2021) (zu 2.), Wachsmann (2021) (zu 3.).

¹²⁸ AA I 17, 152 | SW VII, 385.

¹²⁹ Dazu weiterhin Buchheim (2020); zur Idee einer ‚ewigen Tat‘ ferner Gerlach (2019), 242–246. Vgl. auch Florig (2010), 170 ff.

¹³⁰ Schon in den 1810 gehaltenen *Stuttgarter Privatvorlesungen* verkürzt sich die intelligible Tat zum bloßen Sachverhalt absoluter Charaktergründung, die alle Wahl ausschließt. Siehe AA II 8, 88 | SW VII, 429 f. und vgl. WA I, 93; II, 177; III, 304. Deflationäre Lesarten der Freiheitslehre von 1809 als einer „Theorie präreflexiver Freiheit“ (Sturma [1995b], bes. 165–170, hier: 165; Egloff [2016], Kap. 3; Peetz [2021]) folgen Schelling in der Einschätzung, dass sich die These der Charakterwahl *sensu stricto* nicht aufrechterhalten lässt. Ihr Problem liegt stets darin, dass die von Schelling explizit behauptete „Schuld“ solcher „Wahl“ in Abrede gestellt, zumindest abgeschwächt, werden muss. So erklärt Egloff (2016), 108 in manifestem Widerspruch zum Text (AA I 17, 150 | SW VII, 382: „bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; [...] jede Kreatur fällt durch ihre eigne Schuld“), Schelling denke „statt eines *schuldhaften* Übertritts [in die „Sünde“] einen *tragischen*“, während Kant dem Fall das Bewusstsein des moralischen Gesetzes vorausgehen lasse (zum Interpretament der „*blinde[n] Wahl*“ vgl. bes. 138–143, hier: 143). Ähnlich interpretiert Gerlach (2019), 246–249, der die *Freiheitsschrift* zwecks Vermeidung eines vermeintlich drohenden „systematische[n] Widerspruch[s]“ (247) mit den genannten späteren Texten zusammenzieht. (Hintergrund ist ein zu simples Verständnis der Struktur formeller Freiheit, vgl. oben 138.) Eine werkgeschichtliche Rekonstruk-

Während also das Verhältnis von Zeit und Überzeitlichkeit, reflexivem und prä-reflexivem Bewusstsein innerhalb der *Freiheitsschrift* (und z. T. darüber hinaus) weitgehend ungeklärt bleibt, gehört ein anderer Aspekt sehr wohl zu ihrem thematischen Spektrum, ein noch weit fundamentalerer. Es handelt sich um die am „höchsten Punkt der ganzen Untersuchung“¹³¹ verhandelte Frage nach der *allgemein-systematischen Durchführbarkeit* eines Systems der Freiheit im elaborierten Sinne. Sie wurde in dieser Studie bereits formuliert, als es um Schlegels Pantheismuskritik ging, aber bislang unbeantwortet gelassen. Laut Schlegel kann ein System der *Freiheit* nur dualistisch, ein System der *Vernunft* nur pantheistisch sein, was in folgendes Dilemma führt: Wird der Dualismus *konsequent* durchgehalten, werden zwei absolut unabhängige Prinzipien angenommen, die bis zuletzt keinen Vereinigungspunkt aufweisen; ein solches System aber ist theoretisch *inkonsistent*. Wird er hingegen *konsistent* durchgeführt, ist ein vereinigendes Prinzip anzunehmen, in dem alle dualen Strukturen früher oder später zusammenfallen. Ein solches System aber ist in Wahrheit ein Freiheit, Gutes und Böses etc. aufhebender Pantheismus und also *inkonsequenter* Dualismus.¹³²

Holt das Dilemma Schelling am Ende seiner Untersuchung ein? Die Frage blieb im Schlegel-Kapitel letztlich offen. Von der Seite des Dualismus her hatte Schelling durch sein von Beginn an exerziertes (wenn auch erst zum Schluss erklärtes) Systemmodell dialektisch ineinandergelochener ‚Begriffe‘ sichergestellt, dass das System der Freiheit nicht zum „System der Selbstzerreißung [...] der Vernunft“¹³³ gerät, indem der Gegensatz immer schon von seiner Einheit her und auf seine Einheit hin gedacht wurde. Was es mit der Einheit selbst auf sich hat, blieb dagegen unklar. Schelling hatte diesen Punkt offenbar bewusst für das Ende der Untersuchung aufgespart, um nicht wie in zahlreichen früheren Texten auf der Stelle zu treten, weil das Einheitsprinzip jede *reelle* Gegensätzlichkeit zur bloß scheinbaren stempelt. Selbstverständlich ist die Frage damit aber nicht vom Tisch. Es ist *die* Frage, wenn es um die Vernunftmäßigkeit eines Systems geht.

Was Schelling gewinnt, ist zunächst die Möglichkeit, das Problem vor dem Hintergrund eines in den meisten übrigen Punkten entwickelten Systems aufzuwerfen. Damit ist die Gefahr, das Erreichte durch ein Einheitsprinzip, in Bezug worauf „alle Gegensätze verschwinden“¹³⁴ wieder zu verlieren, nicht gebannt: Wenn sich am Ende herausstellt, dass die Einheit nur so, als „schlechthin betrachtete[s] Absolu-

tion der allmählichen Preisgabe des *intelligentia*-Kriteriums, die von Schellings ‚Entschiedenheitskult‘ und Assoziation Kantischer Moralphilosophie mit Willkürfreiheit im phänomenologischen Teil der *Freiheitsschrift* (AA I 17, 158 f. | SW VII, 391–393) über die Georgii-Nachschrift der Stuttgarter Vorlesungen (AA II 8, 89; 91) führen würde, muss hier aufgeschoben werden.

¹³¹ AA I 17, 170 | SW VII, 406.

¹³² Vgl. oben 86.

¹³³ AA I 17, 126 | SW VII, 354.

¹³⁴ AA I 17, 173 | SW VII, 409.

te[s]¹³⁵ zu denken ist, fällt das auf den Anfangspunkt *zurück* und stellt alles unter das Vorzeichen der Scheinbarkeit. Als hätte während der gesamten Untersuchung ein Damoklesschwert über ihr geschwebt, das Damoklesschwert von Schlegels Dilemma, schreibt Schelling an ihrem letzten und höchsten Punkt:

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und in wie fern es existirt? denn entweder giebt es für die beyden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es giebt einen solchen: so fallen beyde in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniß, Gut und Böses und alle die ungerimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem gerathen muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind. (AA I 17, 170 | SW VII, 406)

Ist Schellings System qua System der Freiheit nur auf der Grundlage des „absoluten Dualismus“, qua System der Vernunft aber nur auf Basis eines alle Gegensätze aufhebenden Pantheismus durchführbar, und damit, je nach Blickwinkel, ein verkappter *striker* Dualismus, wie Solger meinte,¹³⁶ oder ein verkappter *striker* Pantheismus, wie Jacobi wettete?¹³⁷ Oder ist Schelling imstande, auf der Folie seiner freiheitstheoretischen Ausbuchstabierung der „sehr reelle[n] Unterscheidung“ von „Reale[m] und Ideale[m]“ ein Einheitsprinzip aufzuzeigen, das ihre Differenz „setzt und bestätigt“, anstatt dass es „die Unterscheidung wieder aufhobe“, sodass sie, „[w]eit entfernt, [...] eine [...] nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende“ zu sein, „von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen“ wird?¹³⁸ Die Frage aller Fragen im Zusammenhang mit der *Freiheitsschrift* exponiert das Thema des Schlusskapitels dieser Studie. In ihrem Licht wird es möglich sein, die metaphysische Eigenart von Schellings System klar zu umreißen sowie seine Chancen und Grenzen einzusehen.

¹³⁵ AA I 17, 172 | SW VII, 408.

¹³⁶ K. W. F. Solger an L. Tieck am 4.2.1817: „[...] Schellings Abhandlung über die Freiheit des Willens, welche mit einer Aufstellung von zwei völlig getrennten, und einander gar nicht mehr berührenden Mittelpunkten schließt. Wenn unser Freund diese lesen will, so wird er darin erst einen recht unvereinbaren Dualismus finden.“ (zitiert nach AA I 17, 84 f.)

¹³⁷ Siehe den Editorischen Bericht in AA I 17, 91.

¹³⁸ AA I 17, 171 | SW VII, 407. Vgl. treffend Buchheim (2011), 373: Schelling wollte „in der *Freiheitsschrift* eine Unterscheidung präsentieren, die nicht am Ende und aus höchster Perspektive betrachtet wieder zu einem Etwas ohne alle Unterschiede in sich oder außer sich zusammenschrumpfen würde, sondern die sich behaupten ließe als harte, unaufhebbare Kernbestimmung des Wirklichen selbst in seiner Wirklichkeit“.

7. Freiheit vom Absoluten als absolute Freiheit. Schellings Prinzipienlehre

7.1. Der Gegensatz von Realem und Idealem

Die rationalistische Philosophie der Neuzeit ist durch den fundamentalen Strukturgegensatz von *res cogitans* und *res extensa* geprägt, der sich wiederum in die Gegensätze von Subjekt und Objekt sowie Idealem und Realem zerlegt. Schelling rezipiert den neuzeitlichen Rationalismus in der *Freiheitsschrift* in seinen drei Hauptlinien, wie sie durch die Philosophien von Descartes, Spinoza und Leibniz vorgezeichnet sind, wobei er die cartesianische Tradition vornehmlich in der hochelaborierten Gestalt des Kantisch-Fichte'schen ‚subjektiven Idealismus‘ aufnimmt. Allen dreien ist die Überzeugung gemeinsam, dass die *res cogitans* ihren Zusammenhang mit der *res extensa* von gewissen ersten Gründen und Prinzipien her einsehen und die Gesamtheit des Realen bei – faktisch unerreichbarer – vollständiger Gegebenheit des Empirischen nach Prinzipien beschreiben kann. Was hat Schelling dieser Diskussion aus freiheitstheoretischer Sicht hinzuzufügen?

Vorab ist daran zu erinnern, dass Schelling die Zielvorgabe der *vollständigen Synthese von Realem und Idealem* in einem ‚Vernunftsystem‘ 1809 erklärtermaßen genauso teilt wie in seinen früheren naturphilosophischen Werken:

Es würde verdrießlich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochne Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff [...] erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die [...] in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freyheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. (AA I 17, 123 | SW VII, 350)

Was die *Art* der Synthese betrifft, hatte Schelling in jenen Schriften gegen die rationalistische Doktrin aber bereits Protest eingelegt. Seiner Auffassung nach führt der Versuch, das Reale *restlos* in ideelle Strukturen aufzulösen, unvermeidlich zur systematischen Nivellierung der Natur als Natur. Dabei spiele es keine Rolle, ob der rationalistische „Geist der Abstraktion“¹ sich idealistisch oder realistisch präsen-

¹ AA I 17, 161 | SW VII, 396.

tiert, d. h. das Objektiv-Reale nach dem Muster des Subjektiv-Idealen, oder das Subjektiv-Ideale nach dem Muster des Objektiv-Realen denkt, um sein Ziel zu erreichen.² Schellings einschlägiges Verdikt in der *Freiheitsschrift* richtet sich gegen „[d]ie ganze neu-europäische Philosophie“:

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. Spinoza's Realismus ist dadurch so abstrakt, als der Idealismus des Leibnitz. (AA I 17, 128 | SW VII, 356)

Die gewiss nicht unproblematische – in ihrer Kernidee der unableitbaren Realität des Natürlichen freilich sehr bedenkenswerte – Kritik am rationalistischen Naturverständnis, welche die Keimzelle aller ‚positiven Philosophie‘ bei Schelling bildet, ist indes nicht Thema dieser Untersuchung. Wie alles, was darin zur Sprache kam, ist der Gegensatz von Realem und Idealem *freiheitstheoretisch* zu betrachten. In dieser Perspektive gilt es als zentrales systematisches Resultat der *Freiheitsschrift* festzuhalten, dass gemäß dem zum System entwickelten starken Freiheitsbegriff zwischen Realem und Idealem nicht nur eine ursprüngliche Differenz besteht in dem Sinne, dass ersteres nicht aus letzterem ableitbar ist, sondern eine theoretisch und praktisch äußerst folgenreiche *ursprüngliche Inkongruenz*. Sie ergab sich konsequent aus zwei aufeinander aufbauenden Gedankenschritten.³

Der erste, freiheitstheoretisch-metaphysische Schritt war die Annahme eines sogenannten Grundes, der im Systemprinzip selbst nicht es selbst ist, darin die Naturen der einzelnen Menschen gründen. Er wurde nötig, weil die formelle Freiheitsanalyse nur durch Voraussetzung eines *causa sui*-Prinzips im menschlichen Wesen abschließbar war, *causa sui*-Status *rationalerweise* aber nur dem Systemprinzip zugebilligt werden konnte. Ein interner Dualismus des Systemprinzips war damit gesetzt und die Frage konnte nur lauten, ob es sich bei der ‚Natur in Gott‘ um einen Ideal- oder Realgrund handeln müsse. Das metaphysische Modell von Leibniz sieht vor, dass es sich um den vollkommenen Verstand handelt, an den Gott bei seiner Schöpfung gebunden ist. Nach Leibniz besteht zwar eine wirkliche Differenz zwischen Reellem und Ideellem,⁴ aber keinerlei Inkongruenz zwischen Realem und

² Auch der Realismus des Spinoza, und gerade er, bleibt Schelling zufolge der „abstrakten Betrachtungsweise“ (AA I 17, 122 | SW VII, 349) verhaftet, weil er lediglich mit der *begrifflichen Abstraktion* äußerer Gegenstände operiert, ohne ihre dynamische Realität einzusehen. Er ist also eher ein alles ‚verobjektivierender‘ Idealismus denn *wirklicher* Realismus.

³ Im Folgenden werden wir die Begriffspaare reell/ideell und real/ideal in heteronymer, obgleich verwandter, Bedeutung gebrauchen. Als reell/ideell wird das abstrakt betrachtete Reelle/Ideelle bezeichnet, als real die wirkliche Einheit von Reellem und Ideellem in einer Realität. Das Ideale sei eine besonders ausgezeichnete ideelle Möglichkeit, die aufgrund gewisser Züge des Reellen im Verhältnis zum Ideellen für ein bestimmtes Reales normativ bindend ist. Ursprüngliche Inkongruenz liege vor, wenn die Vereinigung von Reellem und Ideellem zu einem Realem führt, das weder deckungsgleich mit noch ähnlich zu seinem Idealem ist.

⁴ Schelling lobt an Leibniz den Zug, die Unableitbarkeit der Naturgesetze aus allgemein-

Idealem, indem das gute Wesen Gottes dafür sorgt, dass er kraft seines Willens *immer schon die Welt* realisiert, die vermöge seines Verstandes von allen ideell (logisch) möglichen die ideale (‚beste aller möglichen‘) wäre, und das materielle Prinzip diese ‚Form‘ auch aufnimmt.

Im zweiten Schritt wurde diese ursprüngliche Kongruenz aus freiheitstheoretisch-praktischer Sicht in Frage gestellt. Die Betrachtung unserer freiheitlichen Praxis führte zu der Einsicht, dass die Möglichkeit nicht-idealen Handelns schlechthin unverzichtbar ist: Wäre unser Handeln immer schon das metaphysisch bestmögliche, könnte es zwar lokal betrachtet hinter einem früheren oder möglichen zukünftigen Handeln zurückbleiben, niemals aber global und an sich betrachtet auch nur ‚suboptimal‘ sein. Man könnte zwar relativ etwas besser oder schlechter, niemals aber wirklich etwas falsch (sondern immer nur ‚alles richtig‘) machen. Leibniz’ Modell führt somit unsere freiheitliche Praxis *ad absurdum*, die auf der Annahme beruht, dass Menschen *wirklich Nichtideales*, Schlechtes und sogar manifest Böses tun. Vielleicht wäre es nach wie vor möglich, für ein lokal besseres Verhalten zu werben – ‚Meinst du nicht, es wäre besser, die Wahrheit zu sagen?‘ –, doch wäre jedes *faktische* Verhalten als das bestmögliche anzuerkennen.

Daraus folgt zunächst, dass die reale Natur eines Menschen keine Eins-zu-Eins-Realisierung seiner idealen sein kann, sondern zwischen Realem und Idealem mindestens im humanen Fall ein *metaphysischer Hiatus* besteht. Schon dieser Folgerung verständlichen Sinn zu geben, ist nicht leicht. Offensichtlich muss das Reale auf eine Art und Weise – und zwar immer schon – bestimmt sein, die nicht ideeller Natur ist, also keine *formale* Bestimmtheit. Die Tradition hat das Bestimmt-Sein oder vielmehr *Bestimmend-Sein* des Reellen bzw. im metaphysischen Sinne Materielle gerne so gedeutet, dass es als Grundlage und gleichsam Trägerstruktur formaler Bestimmtheit die Realisierbarkeit des logisch Möglichen *limitiert*, wobei die Limitation axiologisch als ein mehr oder weniger signifikantes *Zurückbleiben* hinter dem ideellen Optimum – hier als das Ideale bezeichnet – verstanden wurde.⁵ Man kann diese Interpretation für Schelling durchaus übernehmen, allerdings nicht ohne eine von ihm nachdrücklich angemahnte Korrektur: Es ist richtig, dass die reelle Trägerstruktur die Realisierbarkeit des logisch Möglichen definiert. Ebenso ist richtig, dass die Limitation des Möglichen durch den Realgrund des Wirklichen in allen Fällen bis auf den ‚Idealfall‘ (Eingrenzung des logisch Möglichen auf das Bestmögliche) eine schlechtere als ideale Welt zur Folge hat. Allein daraus, dass sie

mathematischen Prinzipien anzuerkennen: „In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze, als sittlich-nicht aber geometrisch-nothwendiger, und eben so wenig willkürlicher, Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten.“ (AA I 17, 161 | SW VII, 396) Hierin steht Leibniz Schellings Modell deutlich näher als Spinoza, der eine solche Ableitbarkeit behauptet hatte.

⁵ Ein berühmtes Beispiel ist die AA I 17, 127 | SW VII, 355 kritisierte Emanationslehre von Plotin.

ein Zurückbleiben hinter dem Optimum *bedeutet*, ist mitnichten zu schließen, dass sie ein Zurückbleiben hinter dem Optimum *ist*, sodass alles Wirkliche – nur eben weniger – gut wäre. Über den *konkreten Modus* der Wechselbeziehung zwischen Reellem und Ideellem unter dem Vorzeichen ideeller wie auch reeller Limitation ist vielmehr noch gar nichts gesagt. Zweifellos ist das Weniger-gut-Sein des Realen ein möglicher Modus, nach dem der Hiatus sich in einer Welt niederschlagen kann. Aber es ist nur *ein* denkbarer Modus, und nicht einmal der bedenklichste. Denn das eigentliche Drama unserer Freiheit, ja der Welt, besteht laut Schelling darin, dass der bestimmende Einfluss des Reellen zu Verhältnissen führt, die nicht nur hinter der idealen Ordnung zurückbleiben, sondern *aktiv gegen* sie gerichtet sind. Dabei sind zwei Fälle zu unterscheiden: der Fall, wo natürliche Strukturen eine Subordnung ausbilden, welche die Ordnung des Ganzen angreift (und im äußersten Fall zerstört), z. B. die Krankheiten des Körpers; und der Fall, wo geistige Strukturen eine solche Subordnung ausbilden: die durch den menschlichen Geist aktualisierte Freiheit zum Bösen.⁶

Wenn man so will, haben wir es mit einem Analogon zu Leibniz' Dreiteilung des Übels zu tun.⁷ Dem *malum metaphysicum* entspricht bei Schelling die Eingrenzung des logisch Möglichen auf das real Mögliche durch die reelle Struktur des Grundes. Anders als bei Leibniz ist es bei Schelling also wieder eine *reelle* Struktur, die für die Existenz des Übels in jeglicher Form verantwortlich ist; anders als in der platonischen Tradition ist diese Struktur aber nicht eine außergöttliche Materie, sondern ein Prinzip im Systemprinzip selbst.⁸ Wie bei Leibniz bedingt das *malum metaphysicum* sowohl das *malum physicum* als auch das *malum morale*.⁹ Ganz anders als in der platonischen Tradition einschließlich Leibniz schlägt es sich aber

⁶ Die Implikationen von Schellings vieldiskutiertem ‚positiven‘ Begriff des Bösen, der eine direkte Folgerung aus dem erklärten realen Begriff der Freiheit ist, werden in dieser Verhältnisbeschreibung von Reellem und Ideellem gemäß der *Freiheitsschrift* stillschweigend vorausgesetzt, um den Gegensatz am Punkt (vermeintlich) größtmöglicher Entzweiung ins Auge zu fassen. Vgl. Schellings Erläuterungen beginnend AA I 17, 135 f. | SW VII, 365 („Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellet aus folgendem.“).

⁷ *Theodizee*, I, § 21. Dass „Leibniz' Trias [...] mit Schellings Neukonzeption des Bösen verabschiedet“ sei, wie Egloff (2016), 165 meint, scheint bei aller Differenz übertrieben.

⁸ Jedoch nicht, insofern es ‚es selbst‘ ist. Darin liegt, bei Leibniz wie bei Schelling, der Ansatzpunkt, um „Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen“ (AA I 17, 160 | SW VII, 394). Während der „Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee“ (AA I 17, 167 Anm. | SW VII, 402 Anm.) darin bestand, dass Gott selbst nur das Gute will, wegen des nicht zu seiner Disposition stehenden *Idealgrunds* in ihm aber Böses zulässt, liegt der der Schelling'schen darin, dass Gott selbst nur das Gute will, wegen des ursprünglich nicht modifizierbaren *Realgrunds* in ihm das Gute aber nur im Durchgang durch das, von den im Grund enthaltenen Wesensnaturen der einzelnen Menschen prinzipiierte und von *deren* ‚Wesen selbst‘ realisierte (!), Böse bewirken kann. Zu den Chancen und Problemen dieses Ansatzes vgl. Frisch (2021), bes. 454–465.

⁹ Damit ist nichts über eine mögliche Abhängigkeit des physischen vom moralischen Übel gesagt.

nicht bloß in ‚negativen‘ Defiziten im Verhältnis zu einem lokalen (Leibniz) oder globalen (traditionelles Materiekonzept à la Plotin) Optimum nieder,¹⁰ sondern in gewissen ‚positiven‘ Subordnungen, die die Ordnung des Ganzen zu unterwandern und zu zerstören trachten. Damit steht die abschließende Frage nach der Einheit unter dem Vorzeichen nicht nur der Differenz von Reellem und Ideellem, sondern der Inkongruenz von Realem und Idealem, resultierend in einer Widersetzlichkeit mit Tendenz zur *systemischen Destruktion*.¹¹

Das klingt so, als sei die Einheit von Reellem und Ideellem, Realem und Idealem, 1809 in weiteste Ferne gerückt und ein absoluter Dualismus unvermeidbar geworden. Doch schauen wir genauer und nicht so oberflächlich hin wie manche von Schellings Zeitgenossen. Auf den zweiten Blick wird nämlich sichtbar, dass die bezeichneten Strukturen der Widersetzlichkeit des Realen gegen sein Ideales nur auf Basis der ursprünglichen Einheit von Reellem und Ideellem möglich sind. Mehr als in jeder Theorie materiell bedingter Unvollkommenheit ist diese in der verschärfte Konzeption ‚positiv‘ destruktiver Subordnungen immer schon anerkannt: Eine destruktive Subordnung entsteht nicht etwa dort, wo die Prinzipien ohne Verbindung zueinander sind (oder die Verbindung zueinander verlieren), sondern als *konkreter Effekt ihrer realen Vereinigung*. Wären sie an irgendeiner Stelle ‚völlig getrennt‘, gäbe es weder eine Gesamtordnung noch destruktive Subordnungen. Die faktische Existenz solcher Subordnungen bezeugt daher nicht nur die Differenz von Reellem und Ideellem, sondern in gleichem, wenn nicht höherem Maße ihre *absolute Einheit*. Überdies ist es keineswegs in Stein gemeißelt, dass die Wirklichkeit destruktiver Subordnungen niemals überwunden werden könnte. Im Gegenteil: Die destruktiven Effekte der Vereinigung von Reellem und Ideellem in einer Realität können nach Schellings Überzeugung – zwar nicht vom *einzelnen* Menschen, wohl aber – von allen Menschen zusammen, ggf. mit „göttliche[r] Hülfe“,¹² allmählich dezimiert und schließlich ganz zum Verschwinden gebracht werden.¹³ Zwar nicht *restlos* in dem Sinne, dass das Reelle als solches zu einem Ideellen würde, aber doch so, dass es zu keinen systemisch destruktiven, den Zusammenhalt des Ganzen gefährdenden Subordnungen mehr kommt, indem das reelle Element seine ideale Bestimmung endgültig ausprägt.¹⁴ Eine solche ‚realideale‘ Ordnung dürfte

¹⁰ Ein Defizit gegenüber dem *globalen* Optimum kann es in Leibniz’ bester aller möglichen Welten wie gesagt nirgends geben.

¹¹ Bei Plotin sind Ideales und Reales (geometrisch gesprochen) gleichfalls inkongruent, aber doch *ähnlich*.

¹² AA I 17, 156 | SW VII, 389.

¹³ Im „bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernde[n] Streit des Guten und des Bösen“ (AA I 17, 148f. | SW VII, 380).

¹⁴ Vgl. AA I 17, 169f. | SW VII, 404f. Die ideale Einheit von Reellem und Ideellem, die also „nicht gleich von Anfang“ (AA I 17, 168 | SW VII, 403) sein kann, nennt Schelling „Idea“ (AA I 17, 133; 156 | SW VII, 362; 389).

man mit Fug ein Vernunftsystem nennen, wenn anders dieser Ausdruck „reellen Sinn“¹⁵ haben soll.

Die prinzipientheoretische Situation der *Freiheitsschrift* ist somit folgende: Reelles und Ideelles sind in der ‚realen Wirklichkeit‘ sowohl ursprünglich different als auch immer schon vereinigt. Ihre Vereinigung hat indes konkrete Effekte, die das Wirkliche nicht nur weniger vollkommen machen, sondern lokale Herde systemischer Destruktion erzeugen und *in dieser Hinsicht* die beiden Prinzipien entzweien (doch ohne Verlust ihrer Einheit). Dialektisch gesprochen: Die Vereinigung von Reellem und Ideellem führt zu einem Realen, das auf positive Weise nicht (schon) identisch mit seinem Idealen ist. Dabei definiert der ideelle Part den, freilich unendlichen, Spielraum des logisch Möglichen, während der reelle Part diesen Spielraum weiter eingrenzt, auf das real Mögliche hin. *Beide* Elemente bringen also eine gewisse Charakteristik und bestimmende Kraft bereits mit. Insbesondere ist die Verfasstheit des reellen zwar unbestimmt in dem Sinne, dass es *an sich* keinerlei formale Bestimmungen aufweist, aber doch bestimmend insofern, als es sich *auf bestimmte Weise auswirkt*, nämlich in der Einheit mit dem ideellen Element. Freiheitstheoretisch betrachtet darf seine Wirkung weder *ursprünglich* der normativen Vorgabe des Verstandes folgen (der Fehler bei Annahme einer Formursache des Bösen), noch deren Realisierung bloß passiv hemmen (der Fehler einer bösen Urmaterie). Darin liegt das Neuartige an Schellings Theorie des reellen Prinzips: Die Formlosigkeit des abstrakt betrachteten Reellen darf nicht dazu verleiten, ihm eine bloß passive, die ideale Form mehr oder weniger gut aufnehmende Funktion zuzuschreiben. In der Einheit mit dem ideellen Prinzip in einer Realität ist der reelle Part vielmehr der *aktiv wirkende und bestimmende*,¹⁶ während die passiv bestimmende Rolle dem ideellen Part zufällt.¹⁷

¹⁵ AA I 17, 116 | SW VII, 342.

¹⁶ Vgl. AA I 17, 138 f. | SW VII, 368 f.: „Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltner das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unsrer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem [...] Urwillen des ersten Grundes liegt.“

¹⁷ Dem Verstand, insofern er sich auf *Vernunft* bezieht (das „*Primum passivum*“ im Menschen, AA I 17, 178 | SW VII, 415). Egloff (2016), 192–211 interpretiert das materielle Prinzip in engem Anschluss an Platon als voluntative Variante der „Vorstellung der Prägemasse“: „Anders als die Vorstellung der Prägemasse lässt sich das Mitprinzip, als Sehnsucht gedacht, also als ein Wollen explizieren, das nicht dadurch potentiell ist, dass es ruht, sondern dadurch, dass es immer wieder auch Unbestimmtheit, Offenheit, Nicht-Notwendigkeit in Bezug auf die Form hervorbringt.“ (205) Steht „das nicht bestimmte aber bestimmbare Realitätsprinzip“ solcherweise dem „ideale[n], bestimmende[n] Formprinzip“ (221) gegenüber, beschränkt sich seine Tätigkeit darauf, formale *Unbestimmtheit* zu generieren, was im Falle des menschlichen Eigenwillens zum „Begriff der Willkür“ führt, der „eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt“ (AA I 17, 150 | SW VII, 382 f.). Ob vor diesem Hintergrund noch gesagt

7.2. Ein prinzipientheoretisches Problem

An der Nahtstelle zwischen den beiden Prinzipien entsteht nun ein schweres theoretisches Problem: Die Einheit von Reellem und Ideellem in einer Realität ist in Schellings Konzeption immer schon anerkannt. Wie es scheint, ist es aber außerordentlich schwierig – Schellings Kritiker würden sagen: unmöglich –, ihre Einheit zu *denken*. Denn um ihre Einheit zu denken, ist ein *Prinzip* anzugeben, das sie erklärt. Allein welches Prinzip könnte die Einheit von Reellem und Ideellem selbst erklären? Eine rationale Erklärung besteht normalerweise im Aufweis gewisser formaler Züge unserer Wirklichkeit, die bestimmte Sachen und Sachverhalte als nach Prinzipien entstanden bzw. geordnet erkennbar machen. Der Gedanke gleitet sozusagen an der Nahtstelle zwischen den beiden Grundstrukturen der Wirklichkeit vor und zurück, vielmehr rückwärts und vorwärts, ihre Verbindung lösend und wiederherstellend, wobei die Form des Realen zum Vorschein kommt. Nach dem Einheitsprinzip von Reellem und Ideellem *selbst* gefragt, gleitet er hinter die Naht zurück, trifft dort aber nichts an als die voneinander separierten Prinzipien als solche. Zu erklären war indes ihre *Einheit*. In dieser ausgeweglosen Situation behilft er sich damit, das Einheitsprinzip wieder als ein Reelles unter der Form des Ideellen (das ‚eine Seiende‘) oder als ein Ideelles unter der Form des Reellen (das ‚seiende Eine‘) aufzufassen. *Nur an einer solchen Struktur kann der Gedanke seine rational erklärende Funktion ausüben*. Allein damit ist der prinzipientheoretische Kollaps schon perfekt. Denn auf dem Weg zum ‚einen Seienden‘ oder ‚seienden Einen‘ vor aller reellen Unterscheidung verliert der Gedanke sämtliche Charakteristika, die Reelles und Ideelles in der Wirklichkeit zeigen und die Ressource jeder rationalen Erklärung sind. Unmöglich, von einem solchen ‚leeren‘ Einheitsprinzip aus wieder voranzukommen. Es war aber überhaupt das seiende Eine (eine Seiende) wieder als eine Dualität gedacht, insofern zwar die manifesten Charakteristika entfielen, nicht aber die reelle Differenz als solche verschwand. Um absolute Einheit im Denken zu erreichen, bleibt daher nur übrig, entweder das reelle Prinzip auf das ideelle zurückzuführen oder das ideelle auf das reelle, wodurch eines der beiden völlig verschwindet. Der philosophische Gedanke sieht sich mit der Frage nach der Einheit an einen Faustischen Punkt gestellt: Er erkennt sehr wohl im Realen die Strukturen, nach denen die Welt rational geordnet ist. Aber er erkennt nicht, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, prosaischer: das Prinzip der Einheit von Reellem und Ideellem in aller Realität. Unser Denken hat dieses Merkwürdige, dass es die Einheit der grundlegenden Strukturen, zwischen denen es residiert, immer

werden kann, dass „weder das System als solches aufgesprengt, noch ein radikal Außervernünftiges angenommen“ wird (23), darf bezweifelt werden. Vgl. auch 164–168, 233–236 sowie die Rede vom „Zufall in Ansehung des Grundes“ (207). Spinelli (2016), 37 spricht von „deutlich aktive[n] und selbstgestaltende[n] Züge[n]“ des „nicht-rationalen Prinzips“, „während bei Platon die gestaltende Funktion [...] dem rationalen Prinzip überlassen ist“.

schon voraussetzt, aber doch nicht einholen kann, ohne diese Strukturen auf die eine oder andere Weise aufzuheben.¹⁸

Das Problem betrifft jede systematische Philosophie, die den Unterschied zwischen Reellem und Ideellem nur überhaupt anerkennt, ob sie das Ideelle nun auf ‚bloße Begriffe‘ reduziert oder Ideen eine eigenständige Wirklichkeit zugesteht, und ob sie das Reelle für ein formloses Substrat ohne bestimmende Kraft hält oder ihm eigene, ihrem Ursprung nach nicht auf ideelle Strukturen rückführbare ‚Bewegungskräfte‘ einräumt. Dadurch, dass Schelling bezüglich des Reellen für letztere Variante optiert, erhält die Frage in der *Freiheitsschrift* jedoch eine besondere freiheitstheoretisch-metaphysische Brisanz. Verfügt das Reelle *immer schon* über eine gewisse Charakteristik, ist ihm prinzipiell derselbe ‚primäre‘ Status einzuräumen wie seinem ideellen Pendant, d.h. die Ausgangsstruktur des Reellen ist genauso unableitbar primär wie die logisch-mathematischen Gesetze des Ideellen – zumindest dort, wo sie aufgrund der Wesensnaturen der Menschen eine weniger als ideale Welt bedingt. Dies ist schon unter dualen Bedingungen der Albtraum des *radikalen Rationalismus*, dessen Doktrin ein sogenanntes *asylum ignorantiae* strikt verbietet außer bei der Frage nach dem Ursprung der logischen Gesetze selbst (die aber meist für sinnlos erklärt wird). Zu der darauf bezüglichen Diskussion sei nur folgendes Vorläufige gesagt: Radikale Rationalist:innen, die nur den Unterschied zwischen Reellem und Ideellem überhaupt anerkennen, müssen in jedem Fall erklären, wie aus dem Ideellen als solchem ein Reelles hervorgehen kann, ohne das Reelle unter der Hand zu einem Ideellen zu machen oder seine reelle Differenz bloß zu erschleichen. Radikale Rationalist:innen aber, die auch die Unableitbarkeit des Reellen anerkennen, doch keine primäre Charakteristik desselben (oder doch nur eine passiv limitierende), haben zu zeigen, wie eine Realität den Maßstab des Idealen *de facto* unterbieten kann, ohne dass nicht-ideale zurechenbare Handlungen zu in Wahrheit idealen oder – bloß weniger – guten erklärt werden müssen.

Die wahre Brisanz liegt auf höherer Stufe. Als Einheitsprinzip von Reellem und Ideellem kann nur fungieren, was ihrer Dualität in einem prinzipientheoretischen Sinne vorausliegt. Was ihrer Dualität vorausliegt, liegt ihnen aber auch als solchen voraus,¹⁹

¹⁸ Interessanterweise scheint sich das Problem innersystematisch fortzupflanzen, in der Weise, dass die Prinzipien des Auftretens höherer Stufen, Schelling'sch gesprochen: Potenzen, der Einheit von Reellem und Ideellem – etwa des Übergangs von der bloß äußerlich bestimmten Materie zu innerlich bestimmtem Leben und dann von der animalischen Innerlichkeit zum menschlichen Geist, der sich zu seinem Verhältnis zum ideellen Prinzip selbst verhält – nicht vollständig benannt werden können (Emergenzproblematik). Zwar können gewisse Bedingungen auf niederer Ebene angegeben werden, unter denen höherwertige Einheitsstufen üblicherweise auftreten, niemals aber das Prinzip ihres Auftretens selbst. Das Einheitsprinzip von Reellem und Ideellem als solches bleibt dem Denken genauso entzogen wie das Prinzip idealrealistischer Emergenz oder Potenzierung.

¹⁹ Dem Reellen als unterschieden vom Ideellen bzw. dem Ideellen als unterschieden vom Reellen.

und enthält damit nicht nur die Bedingungen ihrer Einheit, sondern auch ihrer primären Charakteristik.²⁰ Bleibt zuletzt nur, das Einheitsprinzip entweder wieder als Reelles oder Ideelles zu denken, so folgt: *Entweder* enthält die primäre Charakteristik des Ideellen die Bedingungen der ‚primären‘ Charakteristik des Reellen *oder* die primäre Charakteristik des Reellen die Bedingungen der ‚primären‘ Charakteristik des Ideellen. Wie die Gänsefüßchen andeuten sollen, kann *absolut primärer* Status dann aber nur einem der beiden Prinzipien zugeschrieben werden. (Relativ primärer Status könnte nach wie vor beiden zugeschrieben werden, nämlich Unableitbarkeit unter Bedingungen der Dualität). Aus dieser Denknöwendigkeit gewinnt die Einheitsproblematik ihre ganze metaphysische Schärfe. Warum Schelling der Weg über ein absolutes Ideelles, eine ‚absolute Vernunft‘, in der *Freiheitsschrift* versperrt ist, hatten wir bereits gesehen.²¹ Der rationalistischen Auskunft, „daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft“,²² „haftet“, wie Schelling in einem viel späteren Text bezogen auf seine eigene frühere Identitätsphilosophie (und vor allem Hegel) sagen wird, die „große und unausweichliche Unbequemlichkeit [...] an“, dass es „unmöglich ist [...], aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären“:

Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem *keine* Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, *sans rime ni raison*, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: *haec si tu postules* (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) *certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.*²³ (*Quelle der ewigen Wahrheiten*, SW XIII, 584)

Aus absoluter Vernunft kann niemals eine Welt endlicher Dinge folgen und also erst recht keine Möglichkeit endlicher Freiheit. Insofern sie im zweiten dialektischen Gedankenschritt zugleich ein Reelles ist,²⁴ zieht absolute Vernunft alles Sein auf sich. Doch ist ihre Realität streng auf allgemeine und notwendige Wahrheiten beschränkt. Schelling treibt das Paradoxe jener ‚Auskunft‘ in dem zitierten Passus auf die Spitze: Die ontologische Isolation der absoluten Vernunft hat nicht nur zur Konsequenz, dass die endliche Welt eine Scheinwelt, endliche Freiheit bestenfalls

²⁰ Unter Bedingungen der Dualität.

²¹ Vgl. oben 2.3.

²² *Quelle der ewigen Wahrheiten*, SW XIII, 583.

²³ „Wenn du verlangst, dies [„ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft“] durch Vernunft gewiss zu machen, tust du nichts weiter, als wenn du Mühe darauf wendetest, mit Vernunft zu rasen.“

²⁴ Dies aber nur *ex hypothesi*, dass irgendetwas wirklich ist.

ein Vermögen zum Bösen ist, sondern bewirkt, dass der radikale Rationalismus am Endlichen („Außerabsoluten“) in Irrationalismus umschlägt. Obschon das Endliche als Endliches nach dem absoluten Vernunftsystem niemals eigentlich ist, bedarf es gemäß radikalrationalistischer Doktrin doch einer Erklärung seines ‚Vorkommens‘. Wird der Versuch einer solchen Erklärung unternommen, gerät die Vernunft in eine Art explikativen Wahnsinn (*insania*). Der radikale Rationalismus führt sich selbst *ad absurdum*.

Der umgekehrte Weg, vom absoluten Reellen zum Ideellen, ist auf den ersten Blick allerdings ebenfalls versperrt. (Er war überhaupt nur möglich geworden, weil Schelling das Reelle nicht als schlechthin unbestimmten Stoff, sondern durch so und so bestimmende Kräfte primär charakterisiert denkt.) Dass ein Reelles sich selbst in die Sphäre der Vernunft einführt, sich mit Vernunft gleichsam umgibt, oder wie man den menschliches Vorstellungsvermögen übersteigenden Sachverhalt ausdrücken möchte, scheint zu bedeuten, dass die Charakteristik des Reellen die Bedingungen der Charakteristik des Ideellen, sprich der sogenannten *veritates aeternae* enthält. Dies ist der *wahre* Albtraum des radikalen Rationalismus. Denn eine bedingte Wahrheit, wird man mit aller Entschiedenheit einwenden, ist gar keine Wahrheit. Wahrheit und Wissenschaft sind ihrem Wesen nach absolut. Werden sie von einer absolut vorgängigen reellen Struktur abhängig gemacht, ist es um strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit geschehen, und nichts hindert, dass unter anderen Bedingungen 2+2 etwas anderes als 4 ergibt.

Nun könnte man zu dem Schluss gelangen, dass eine Philosophie der *Freiheit* sich vom Anspruch auf absolute Gültigkeit der logischen Gesetze dann eben verabschieden muss. Abgesehen davon, dass Schelling ganz anderer Meinung ist, wenn er fordert, das „System“ müsse „alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen“,²⁵ würde dabei vergessen, dass die Freiheit eine intrinsische Beziehung zum Ideellen hat, wie oben ausführlich erklärt wurde. Wenn es keine universelle und bindende Wahrheit hinsichtlich des Guten gibt, tritt der umgekehrte Fall dessen ein, was hier am Leibniz’schen Optimismus kritisiert wurde: Die freien Handlungen wären nicht hinterfragbar – nicht weil sie immer schon ideal wären, sondern weil es gar keinen objektiven Maßstab gäbe, an dem sie gemessen werden könnten. Eigentlich aber wären sie gar nicht frei, jedenfalls wenn man das *intelligentia*-Kriterium zugrunde legt. Eine Freiheitsphilosophie, die sich scheinbar heroisch gegen den ‚Zwang des Logischen‘ auflehnt, ist genauso eine Schimäre wie ein heroischer Rationalismus, der auf Freiheit im starken Sinne Verzicht tut und die außergöttliche Wirklichkeit zur Scheinwelt erklärt, um den Ansprüchen absoluten Wissens Genüge zu tun. Der radikale Voluntarismus führt sich selbst *ad absurdum*.

²⁵ AA I 17, 176 | SW VII, 413.

7.3. Absolute Indifferenz versus ‚Beweglichkeit der Liebe‘ im Ungrund

Von diesem Punkt aus ist Schellings Lösung, vielmehr Annäherung an eine Lösung, auf den letzten Seiten der *Freiheitsschrift* in den Blick zu nehmen.²⁶ Seine Bemühungen am ‚höchsten Punkt der Untersuchung‘ zielen zunächst darauf, die Vorstellung einer ‚absoluten Identität‘ aller Gegensätze im prinzipientheoretischen Nullpunkt des Systems loszuwerden, wodurch ihre *reelle* Differenzierung immer schon sistiert wäre. Der erste Schritt der zu diesem Zweck anberaumten „dialektischen Erörterung“²⁷ ist eine Art terminologische (Selbst-)Korrektur in Bezug auf das ‚eine Wesen‘ vor aller Dualität:

[...] es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität; es kann nur als die absolute *Indifferenz* beyder bezeichnet werden. (AA I 17, 170 | SW VII, 406)

Zweierlei ist an diesem Einstieg in die Diskussion unabhängig von seinem dialektischen Sinn (über den gleich zu sprechen sein wird) bemerkenswert: zum einen die an Thomas von Aquin gemahnende Formel „wie können wir es anders nennen“.²⁸ ‚Urgrund‘ und mehr noch ‚Ungrund‘ sind keine inhaltlich bestimmten, sondern systematische bzw. epistemische *Funktionstermini*, die unserer endlichen, auf den dualen Standpunkt seit je versetzten, Perspektive entstammen. Gleiches gilt für den Indifferenzbegriff, der sich zwar auf ein „Wesen“ bezieht, mithin etwas Positives, es aber nur negativ als Indifferenz *beider* charakterisiert, nämlich der Gegensätze. Auch das ist eine *relative*, auf die Dualität (negativ) bereits bezogene Bezeichnung und keine, die ein Absolutum irgendwie inhaltlich bestimmen würde. Die dialektische Erörterung hebt also den qualifiziert-dualistischen Standpunkt der Untersuchung nicht auf, sodass ihre Versetzung ans Ende derselben bloß äußerlich wäre. Indem sie – aristotelisch gesprochen – ‚von uns aus‘, nicht ‚von der Sache aus‘, verfährt, bestätigt sie ihn vielmehr, und zwar schon *auf methodischer Ebene*.

Weiterhin ist denn doch *bezeichnend* und wohl zu bemerken, dass Schelling zumindest durch den Ausdruck ‚Ungrund‘ das absolute Wesen stärker mit dem realen Prinzip assoziiert als mit dem ideellen. Der Grund übernimmt bei der Frage nach dem Indifferenzpunkt dual verfasster Wirklichkeit die Rolle des Leitkonzepts. Man erkennt das auch an Sätzen wie dem folgenden, wo bei aller Betonung der

²⁶ Schelling bewegt sich dort in unleugbarer Nähe zur plotinischen Spekulation, wie Egloff (2016), 220–223 und 243 f., mit Verweis auf Beiträge von Werner Beierwaltes betont.

²⁷ AA I 17, 171 | SW VII, 407.

²⁸ Bekanntlich schließt Thomas seine Gottesbeweise häufig mit der Formel ‚und dies nennen wir Gott‘.

Dualität dem reellen Prinzip ein leichtes Prä eingeräumt wird: „Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund.“²⁹ Nun handelt es sich hier um einen Terminus, den Schelling nicht selbst prägt, sondern aus der Tradition von Böhme her aufnimmt, weshalb seine Verwendung ‚nichts heißen muss‘ (was nicht bedeutet, dass sie nichts heißen kann). Bemerkenswert ist der *reelle Anklang*, den Schelling dem Absoluten durch die neue Begriffsfindung verleiht, vor dem Hintergrund früherer, stark idealistisch konnotierter Wendungen allemal.

Selbstverständlich entscheidet sich die Frage nach dem Einheitsprinzip aber nicht auf methodischer und schon gar nicht terminologischer, sondern erst und ausschließlich auf inhaltlicher Ebene. Zu fragen ist, welcher dialektische Schachzug hinter der Substitution des Identitäts- durch den Indifferenzterminus steckt. Die „Erläuterung“ gibt hierüber Auskunft:

Reales und Ideales [...] können von dem Ungrund niemals *als Gegensätze* prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes *für sich* von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweyheit der Prinzipien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beyde als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beyde gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beyden, so könnte er nur beyde *zugleich* seyn, d. h. beyde müßten *als Gegensätze* von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder – Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor, (die etwas ganz anderes ist, als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beydes als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und *ohne* Indifferenz, d. h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweyheit der Prinzipien. (AA I 17, 171 | SW VII, 407)

Aus dieser Überlegung meint Schelling folgern zu können, die nivellierende Tendenz des ‚schlechthin betrachteten Absoluten‘ überwunden zu haben:

Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhobe, wie gemeynt wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloß logische, oder nur zur Aushilfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde. (AA I 17, 171 | SW VII, 407)

Es ist nicht leicht zu sehen, was an der „dialektischen Erörterung“ Anlass zu solchem Jubel gibt. Offenkundig soll im Verhältnis von Reellem und Ideellem zum Absoluten der logische Junktor der *Konjunktion* durch den der *Disjunktion* ersetzt werden,³⁰ in folgendem Sinne: Wird wie eingangs von Schelling *ein* Wesen „vor al-

²⁹ AA I 17, 171 f. | SW VII, 407 f.

³⁰ Vgl. schon PR, AA I 14, 285 | SW VI, 24 f.; auch Bruno, AA I 11,1, 439–442 | SW IV, 321–323.

lem Grund und vor allem Existirenden“ angenommen, müssen Grund und Existierendes in letzter Instanz das eine Wesen sein, sowie umgekehrt das eine Wesen die beiden Prinzipien. Auf das *Wie* seines Die-zwei-Prinzipien-Seins kommt es jedoch an. Laut Schelling gibt es dafür dialektisch betrachtet zwei Modi: einmal die Konjunktion, wo das eine Wesen die zwei Prinzipien *als Gegensatz* und damit als untrennbar zwei Prinzipien ist. Denn Gegensatz ist eine Relation, wo keines der beiden Relata getrennt von dem anderen auftreten *kann*, d. h. wo die Verbindungsglieder ‚logisch konjugiert‘ sind (wo kein Maximum ist, ist kein Minimum und umgekehrt). Sodann gibt es aber auch den disjunktiven Modus, wo das Wesen sowohl das eine als auch das andere Prinzip ist, aber *nicht als Gegensatz*. Schelling drückt diesen subtilen, aber bedeutsamen Unterschied einige Zeilen weiter so aus, dass der Ungrund nicht „beyde [Prinzipien] *zugleich*, sondern [...] in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist“.³¹ Folgendes ist damit gewonnen: Wäre das eine Wesen die zwei Prinzipien als *untrennbar* zwei („als Gegensatz“), würde ihre Dualität in Konkurrenz zur Einheit des Absoluten treten. Das absolut Eine kann die zwei Prinzipien nicht *zugleich* enthalten, sodass entweder seine Einheit aufgegeben werden müsste (= absoluter Dualismus) oder die „reelle Unterscheidung“ von Grund und Existierendem (= absoluter Monismus). Wird sein Verhältnis zur Dualität dagegen so gedacht, dass es einmal das eine und einmal das (eine) andere ist, entsteht der Konflikt klarerweise nicht. In der Terminologie der *grounding*-Debatte könnte man sagen, dass der Ungrund das Reelle ebenso fundiert wie das Ideelle und damit ihren Gegensatz begründet, aber nicht das Reelle *und* Ideelle *als* Gegensatz.

Widerstehen wir der Versuchung, Schellings Schachzug zu kritisieren, bevor wir ihn recht verstanden haben.³² Die Einsicht, dass im systematischen Nullpunkt alle Gegensätze „wirklich verschwunden sind“ und daher nicht „wieder als solche von der Indifferenz, die [...] doch eben durch ein gänzlichliches Aufhören derselben entstanden war“, ausgesagt werden dürfen,³³ bedeutet in der Prinzipienlehre von 1809 (welche nach dem rückblickenden Urteil Schellings „un tout autre développement de mes premiers principes“ weg vom „système de la nécessité“ in Gang brachte)³⁴ einen bahnbrechenden Fortschritt. Dass der Ungrund das reelle *oder* das ideelle Prinzip ist (im Sinne des nicht-ausschließenden Oder), heißt nichts anderes, als dass diese Prinzipien ursprünglich gar keinen Gegensatz bilden, sondern, wie Schelling den eigenen Sprachgebrauch korrigierend bemerkt, lediglich eine Dualität. Anders gesagt: Der Ungrund müsste *theoretisch*, wenn er das reelle Prinzip ist, nicht gleicherweise das ideelle Prinzip sein (auch wenn er es *de facto* ist), und *vice*

³¹ AA I 17, 172 | SW VII, 408.

³² Vgl. z. B. Iber (1994), 198: „Die Notwendigkeit der Entzweigung des Absoluten in den Dualismus der Prinzipien ist nicht erwiesen.“

³³ AA I 17, 170 | SW VII, 406.

³⁴ Schelling an V. Cousin am 27.11.1828, Plitt III, 41.

versa, wenigstens nicht weil das Reelle der Gegenbegriff zum Ideellen oder *begrifflich* irgendwie auf es angewiesen wäre. Indem Schelling solcherweise – ein altes idealistisches Projekt zu Ende führend – die Kontamination des Einheitsprinzips mit Reflexionsgegensätzen radikal beseitigt, wird er zum Überwinder der idealistischen Konzeption des Absoluten selbst. Ein Absolutes, das die zwei Wesen *de facto* oder reell ist, *aber theoretisch nicht sein müsste*, kann nämlich kaum mehr als logisches Einheitsprinzip verstanden werden. Es ist ein ‚sehr reelles‘ Prinzip, das eine „sehr reelle Unterscheidung“ setzt und begründet, *wenn* es sie denn setzt und begründet.³⁵

Schelling zieht diese Folgerung in den Schlusspartien der *Freiheitsschrift* nicht ausdrücklich (auch wenn sie in der Luft zu liegen scheint), sondern ist bemüht, die absolute Einheit als *weder* Reelles *noch* Ideelles darzustellen. Nicht einmal „*implicit*“ sollen die „Gegensätze, [...] in ihr enthalten“ sein; vielmehr sei sie

ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben das Nichtseyn derselben und das darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. (AA I 17, 170f. | SW VII, 406)

Bei solcher gänzlichen Konturlosigkeit bliebe allerdings unverständlich, wie „aus dem Weder – Noch, oder der Indifferenz, [...] die Dualität hervor[bricht]“, indem sie die Differenz der Prinzipien „setzt und bestätigt“, wie die Versicherung, das eine Wesen sei einzig durch seine Prädikatlosigkeit bestimmt, „ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre“, bloße Behauptung bliebe. Schelling macht in der *Freiheitsschrift* entschiedenere Anstalten als vormals, die pantheistische Konturlosigkeit des absoluten Prinzips zu durchbrechen. Obwohl er es nach wie vor vermeidet, ihm *als solchem* irgendwelche Charakteristika zuzuschreiben, attestiert er ihm doch eine gewisse Effizienz- wie auch Finalursächlichkeit *angesichts seiner realen Manifestation*:

Der Ungrund *theilt sich* aber in die zwey gleich ewigen Anfänge, nur *damit* die zwey, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d.h. er *theilt sich* nur, *damit* Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. (AA I 17, 172 | SW VII, 408; eigene Hvg.)

Man muss die Spannung zwischen idealistischer An-sich-Beschreibung und realistischer Manifestations-Beschreibung des Absoluten genau wahrnehmen, um des eigentümlichen Schwellencharakters der weder dem Identitätssystem noch der Spätphilosophie einseitig zuzuschlagenden *Freiheitsschrift* völlig gewahr zu wer-

³⁵ In der Einleitung hatte sich der Fortschritt mit dem Konzept einer ‚schöpferischen Identität‘ bereits angekündigt. Siehe AA I 17, 119 | SW VII, 345f.; vgl. 116 | 342 („reelle[r] Sinn des Identitätsgesetzes“).

den.³⁶ Während erstere der Idee des schlechthin Bestimmungslosen verhaftet bleibt (‚kein Prädikat als das der Prädikatlosigkeit‘), nähert sich letztere einer Sichtweise, in der dem Absoluten gewisse bestimmende Eigenschaften zugeschrieben werden, allen voran die Fähigkeit, sich „in die zwey gleich ewigen Anfänge“ des Reellen und Ideellen zu ‚teilen‘.³⁷ Bezeichnenderweise treffen beide Beschreibungen in Schellings Bemühen zusammen, die idealistische Theorie des Absoluten dialektisch zu vollenden: Weil die Indifferenz gedanklich von allen Reflexionsgegensätzen freizuhalten ist, kann ihre reale Manifestation nicht durch irgendeine rationale Dialektik von Reellem und Ideellem plausibel gemacht werden,³⁸ sondern muss sich gewissen ursächlichen Tendenzen in ihr selbst verdanken. Den Schluss, dass der Ungrund als *reelle Vorgeschichte des dialektischen Gegensatzes* zu denken ist, mag Schelling aber wie gesagt nicht ziehen – offenbar weil hierfür die Ausgangsidee schlechthinniger Bestimmungslosigkeit aufgegeben werden müsste. Stattdessen beschränkt er sich auf die bereits anzitierte Strukturbeschreibung seiner *innergeschichtlichen* Wirkungsweise unter dem Stichwort der ‚Liebe‘, in der die Spannung zwischen An-sich-Beschreibung und Manifestations-Beschreibung auf die Spitze getrieben ist:

Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern, (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen), dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann, ohne das andre. Darum so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. (AA I 17, 172 | SW VII, 408)

M.E. lässt sich die berühmte Charakterisierung des Einheitsprinzips, mit der Schelling auf seine *philosophische* Deutung des Philipperhymnus zurückgreift,³⁹

³⁶ Auch Höfele (2019), 141–150 konstatiert mit Recht eine „Spannung“ zwischen dem Ungrund, als „Vorläuferstruktur der Liebe“ (143), und der Liebe als „Nachfolgestruktur des Ungrundes“ (144 Fn.).

³⁷ Damit resümiert Schelling eine Spannung, die sich in früheren Texten bereits abgezeichnet hatte, und hebt sie auf die nächste Stufe. Nichts an der dialektischen Erörterung und Erklärung ist konzeptuell wirklich neu, weder die disjunktive Dualität noch der Liebesbegriff. Der einzige Unterschied ist der, dass Schelling, *getrieben durch die Sache der Freiheit selbst*, dazu tendiert, das Absolute primär realistisch zu beschreiben, wo er zuvor primär idealistische Charakterisierungen gewählt hatte. Bildlich gesprochen neigt sich die Waage zwischen den zwei möglichen Lösungen des prinzipientheoretischen Problems in der *Freiheitsschrift* nicht mehr in Richtung eines ‚ideellen Absoluten‘, doch ohne endgültig in Richtung eines ‚reellen Absoluten‘ zu kippen.

³⁸ Wie z. B. in *Philosophie und Religion* (vgl. aber AA I 14, 319f. | SW VI, 63f.). In diesem Fahrwasser versucht Binkelman (2021), 43–45 auf m. E. unverständliche Weise, den Übergang von absoluter Indifferenz zur Dualität verständlich zu machen, betonend zwar, dass nach Schelling „jede Logik, die rein formal [...] verfährt, ohne die Wirklichkeit des Willens (dessen ‚Wirken‘) einzubeziehen, letztlich scheitern muss, gerade wenn es um die Vermittlung des höchsten Gegensatzes geht“ (37).

³⁹ Siehe AA I 17, 279.

nur sinnvoll lesen und verstehen, wenn man die Unterscheidung von ‚reell‘ und ‚ideell‘ auf folgende Weise darin einträgt:

Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die [ideell/begrifflich] der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern [...] dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes [begrifflich betrachtet] für sich seyn könnte und doch [real] nicht ist, und nicht seyn kann [nämlich *reell*], ohne das andre.

Die Formel, nach der Reelles und Ideelles der Verbindung zum Sein nicht bedürfen, für sich sein *könnten*, aber doch *nicht* ohne das andere sein *können* und deshalb sind, wäre ohne weitere Qualifikation widersprüchlich. Eine andere Qualifikation als die vorgeschlagene ist aber nicht möglich. Jedenfalls sind dem Verfasser keine anderen Arten von Möglichkeit und Notwendigkeit bekannt als ideelle und reelle Möglichkeit und Notwendigkeit, wobei letztere bereits umstritten ist (aus Gründen, die wir inzwischen gut kennen).⁴⁰ Nun scheint nichts naheliegender als die Vermutung, der nicht-begriffliche („disjunktive“) Gegensatz von Reellem und Ideellem habe einen *reellen* Hintergrund, in dem ihre Einheit *reell fundiert* ist, so wie ihr je eigenes Wesen darin fundiert ist, und der am treffendsten als Liebe bezeichnet werden kann. Schelling verortet an der zitierten Stelle zwar das ‚Werden‘ der Dualität „im Ungrund“ (was an das Werden der endlichen Dinge ‚im Grund‘ denken lässt), möchte das Einheitsprinzip aber lieber den darin Verbundenen beordnen, als es mit dem Ungrund selbst zu identifizieren: Die Liebe sei nicht schon „in der Indifferenz“ und erst wo „im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe“. Aber *warum* wird sie denn? Nun, weil der Ungrund sich in die zwei Prinzipien teilt, damit sie ‚durch Liebe eins werden‘. Aber *ist* der Ungrund dann nicht *selbst* etwas, das ‚solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte‘, wo er sich doch in die zwei Prinzipien so teilt, dass sie eins werden, sprich ist nicht der Ungrund selbst Liebe? *Diese* Folgerung zieht Schelling durchaus, allerdings nicht für den Anfangspunkt, sondern für den *Endpunkt* der Entwicklung:

Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich beyde zugleich, oder, er ist die absolute Identität beyder. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beyder Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene, Einheit, das von allem freye und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist. (AA I 17, 172 | SW VII, 408)

Zwar wird die Indifferenz auch am Ende nicht selbst zur absoluten Identität der Prinzipien, eine Rolle, die Schelling dem Geist zuschreibt,⁴¹ aber sie erhält in quali-

⁴⁰ Die Abgrenzung einer reellen Möglichkeit, die den Spielraum des logisch Möglichen eingrenzt, ist äquivalent zu der These, dass der *radikale* Rationalismus falsch ist.

⁴¹ Nur ein Geist, als in reflexivem Verhältnis zum Ideellen stehendes Reelles, vermag die

fiziert pantheistischer Perspektive, wie man sagen könnte, als ‚allgemeine Einheit von allem (einschließlich der absoluten Identität des Geistes), bestimmte inhaltliche Kennzeichnungen: allem gemeinsam zu sein, aber nicht in etwas ‚verstrickt‘, von allem frei zu sein und doch alles zu durchwirken – zusammengefasst in der paulinischen Formel der ‚Liebe, die Alles in Allem ist‘. Damit treibt Schelling die Spannungen zwischen der präntendierten Bestimmungslosigkeit des ‚schlechthin betrachteten Absoluten‘ und der Zuschreibung gewisser bestimmender Eigenschaften an es wortwörtlich auf die Spitze: *Derselbe* Ungrund, der am Anfang nichts als Indifferenz war, soll jetzt eine Liebe sein, die von der Indifferenz zwar gewisse Züge erbt – das Gegen-alles-gleich-Sein, Von-nichts-ergriffen-Sein usw. –, der Sache nach aber *tätiges Wirken* („alles durchwirkende[s] Wohlthun“) ist.⁴²

Es ist wohlfeil, Schelling in diesem Punkt gedankliche Inkonsequenz vorzuwerfen. Obschon man dem Ungrund das Alles-in-Allem-Sein ‚im Anfang‘ nicht zuschreiben kann – sofern man das ‚Allem‘ als vieles und Mannigfaltiges auslegt –, scheint es gleichermaßen unplausibel, ihm seine wohltätige Wirksamkeit erst am dualistischen Systempunkt beizulegen. Entweder er ist *von Anfang an* tätige Liebe, die zum Wohle des Wirklichen Reelles und Ideelles *so* setzt und ist, dass sie eins, und schließlich absolut eins, werden. Oder er ist es *von Anfang an nicht* und wird es auch nicht mehr, weil in einem wirkungslosen Absoluten überhaupt nichts wird. Augenscheinlich tut Schelling sich schwerer damit, den „anfängliche[n] Ungrund“ als solchen in organische Beziehung zum dualistischen Systempunkt zu setzen als den ‚finalen Ungrund‘, und verspielt so die Chance, das Schlegel-Dilemma überzeugend zu lösen. Dabei müsste er doch, wie es scheint, nur den Ungrund selbst als Liebe bestimmen, die ‚alles in einem‘ seiend am Ende ‚alles in allem‘ ist.⁴³ Hat Schelling etwa nur darum, weil er nicht zugeben wollte, eine haltlose Konzeption vertreten zu haben, am identitätsphilosophischen Absoluten festgehalten?⁴⁴

potentielle Kongruenz der ursprünglich inkongruenten Prinzipien zu aktualisieren, sodass Reales und Ideales absolut identisch sind.

⁴² Vgl. die möglicherweise von Schelling selbst verfasste Verlagsankündigung zur *Freiheitschrift*: „Keiner, der das *schellingische* System kennen lernen und beurtheilen will, kann diese Abhandlung entbehren, durch welche dasselbe erst bis zu seinen letzten Endpunten entwickelt ist und die daher auch auf die Principien ein neues überraschendes Licht zurück wirft.“ (zitiert nach AA I 17, 10f.)

⁴³ So hatte es zum Auftakt der dialektischen Erörterung zunächst geklungen: „Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als *Liebe*, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?“ (AA I 17, 170 | SW VII, 406)

⁴⁴ Bemerkenswerterweise hat Schelling die Anregung zur Lösung des Dilemmas durch realistische Ausdeutung des Liebesbegriffs (als Chiffre des Absoluten) wiederum von Schlegel, eigentlich aber von Fichte bezogen. Dieser hatte in der *Anweisung zum seligen Leben* die Liebe zum „höchsten realen Gesichtspunkt [...] der wahren Spekulation“ erklärt: „Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens, und der Zeit; und ich habe dadurch, E. V., den

Betrachten wir das Problem von den Überlegungen im ersten Teil dieses Kapitels her, wird deutlich, dass Schelling für sein Insistieren auf der Indifferenz durchaus gute Gründe hatte. Die Gefahr, welche hier droht (und der Schelling nur allzu bald erliegen sollte), ist die einer vernünftiges Denken in letzter Instanz suspendierenden ‚Willensmetaphysik‘, die sich darin gefällt, über das Absolute zu reden, wie man über reale Strukturen redet, als handelte es sich bei seiner Tätigkeit um einen natürlichen Prozess. Wir hatten gesagt, dass der Gedanke seine erklärende Funktion nur dort ausüben kann, wo die Prinzipien eine Einheit bilden, indem er die formalen Bestimmungen des Realen zur Abhebung bringt; bei der Frage nach dem Einheitsprinzip aber hinter die ‚Naht‘ zurückfällt, wo es nichts mehr abzuheben gibt. In diesem Sinne ist der Indifferenzbegriff bei aller Problematik ein *reminder*, dass im Absoluten wirklich keine *formalen* Bestimmungen mehr vorhanden sind. Wenn über die Wirklichkeit des Ungrundes überhaupt noch sinnvoll zu sprechen ist, müsste es jedenfalls ein anderes Sprechen sein als das Reden über Strukturen, die sich seiner Wirklichkeit bereits verdanken. Inzwischen lauert hier das noch viel schwerwiegendere Problem der Relativität objektiver Wahrheit. Wohl vor allem aus diesem Grund hat Schelling in der *Freiheitsschrift* am Indifferenzbegriff festgehalten, den er am Ende der Abhandlung mit der „Vernunft“ als „allgemeine[m] Ort der Wahrheit“ in Verbindung bringt:

Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, Eins und doch jedes frey in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beyder Prinzipien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Prinzip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist. (AA I 17, 178 | SW VII, 415)

Der letzte Satz ist in besonderer Weise symptomatisch für Schellings Schwanken zwischen idealistischer und realistischer Konzeption des Absoluten. Um die „wirkliche Zweyheit der Prinzipien“⁴⁵ zu bekommen, muss er es als Wirkprinzip verste-

höchsten realen Gesichtspunkt einer Seyns- und Lebens- und Seeligkeitslehre, d. i. der wahren Spekulation, zu welchem wir bis jetzt hinaufstiegen, endlich klar ausgesprochen.“ (GA I/9, 167 f.) In seiner Rezension der Schrift hatte Schlegel diese Bemerkungen mit einer antidialektischen, offensichtlich gegen Schelling und sein Identitätssystem gerichteten Spitze versehen, die Schelling dazu veranlasst haben mag, in der *Freiheitsschrift* eine dialektische Darstellung der höchsten Liebeseinheit zu versuchen (vgl. den Editorischen Bericht in AA I 17, 56 f.). Dies führt hier zu einer etwas halbherzigen Durchführung des von Fichte spekulativ anvisierten absoluten Realismus, allerdings auch zu dem eindeutigen Bekenntnis, dass Vernunftprinzipien nicht in letzter Betrachtung suspendiert werden dürfen (letzteres wird von Höfele [2019], 145 m. E. übersehen).

⁴⁵ AA I 17, 171 | SW VII, 407.

hen, mithin als reelles, um die Objektivität der Wahrheit zu sichern, als passiv-ideelles Prinzip. Auf diese Weise bleibt der Gegensatz auf höchster dialektischer Betrachtungsebene erhalten, was der behaupteten Absolutheit widerspricht und Schellings Denkanstrengung in Richtung *eines* Prinzips *aller* Realität auf ein dualistisches Niveau zurückfallen lässt. Es sollte bis zu seiner allerspätesten Textproduktion dauern, ehe er zu einer Systematik und Terminologie findet, welche es ihm erlaubt, die primär idealistische Konzeption zu verabschieden und das Denken dem Sein unterzuordnen, ohne in willensmetaphysischen Dogmatismus und Relativismus zu verfallen.⁴⁶

7.4. Schellings freiheitstheoretischer Realismus

Letztere Behauptung ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht mehr zu prüfen. Was also die *Freiheitsschrift* selbst betrifft, steht sie zwischen idealistischer und realistischer Konzeption des Absoluten mitten inne, wobei der realistische Denkstrang nun gleichberechtigt neben den idealistischen tritt.⁴⁷ Jeder Versuch, die beiden Stränge auf textueller Ebene zu harmonisieren, bringt sich um das Verständnis der Abhandlung in ihrer eigentümlichen Stellung zwischen den großen Schelling'schen Denkbewegungen der Unterordnung des Seins unter das Denken und des Denkens unter das Sein. *Davon unabhängig* ist zu fragen, ob sie systematisch in eine bestimmte Richtung weist, d. h. ob die freiheitstheoretischen Überlegungen, *konsequent zu Ende gedacht*, eine bestimmte Lösung der prinzipientheoretischen Probleme begünstigen. In dieser Perspektive aber muss der primär realistischen Konzeption eindeutig der Vorzug eingeräumt werden. Schelling fragt polemisch in Richtung seiner Kritiker: „aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?“⁴⁸ worauf

⁴⁶ Vgl. besonders die *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* aus dem Jahre 1850.

⁴⁷ Das Konzept des Ungrundes ist jedenfalls der Ansatz zu „Schellings Ausweg aus dem Idealismus“ – so der Titel eines Beitrags von Gabriel, der allerdings die Schelling plagende Unvermeidlichkeit, das Absolute wieder als primär reell oder primär ideell denken zu müssen, zu wenig reflektiert. Vgl. Gabriel (2012), bes. 185–189, und ferner (2014), 87–96. Die dort unternommene Auslegung im Anschluss an die Weltalter-Deutung von Högrefe (1989) hat sicher ihre exegetische Berechtigung, macht Schellings Überlegungen zum Anfangs- und Endpunkt des Systems aber von einer bestimmten Theorie prädikativer Identitätsurteile abhängig, während sie dem Anspruch nach vernünftiges Denken überhaupt betreffen. Bezeichnenderweise macht Schelling von seiner Erläuterung der Identitätsaussage in der Einleitung (AA I 17, 115 f. | SW VII, 341 f.) weder bei der Einführung der Grund-Existierendes-Unterscheidung noch bei der dialektischen Erörterung der Indifferenz explizit Gebrauch. Egloff (2016), 238–250, die das Hinausgreifen über eine streng idealistische Fundierung systematischer Einheit deutlich genug herausstellt, bedenkt gleichfalls nicht ausreichend die Konkurrenz idealistischer und realistischer Letztbegründung, bzw. Koexistenz auf Textebene. Vgl. auch 220–226.

⁴⁸ AA I 17, 175 | SW VII, 412.

kritisch zu antworten ist: Wird eine formell verstandene Indifferenz als positive Realität angenommen, dann ist er schon das Ganze und „die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine [...] am Ende wieder als unächt zu befindende“,⁴⁹ so sehr man den Indifferenzbegriff von Identitätsvorstellungen freihalten mag. Ein reell Konturloses kann niemals etwas über sich selbst hinaus setzen und steht entgegen anderslautenden Beteuerungen im dringenden Verdacht, „ein Nichts oder ein Unding“⁵⁰ zu sein. Zu einem Seienden oder Ding *gemacht*, stempelt es *alles andere* zum Nichts oder Unding, einer Scheinrealität, die im besseren Falle gerade noch eine Realität ist, wenn auch eine scheinhafte, im schlechteren Falle ein bloßer Schein ohne jegliche Realität. Wir haben über jene Problemlagen im Zusammenhang mit dem konzeptuellen Rahmen des Systems ausführlich gesprochen. Aufgrund der systematischen Analyse des Freiheitsbegriffs wäre noch folgendes Argument nachzutragen: Wird der Wesensnatur im Realgrund (als Spontanitätsprinzip) eine ideelle Vorgeschichte vorgeschaltet, kommt sie darin ‚in anderer Form‘ entweder nicht schon vor. Dann wäre sie gar kein eigentlich erstes Prinzip, sondern – einmal angenommen, die allgemeine Vernunft könnte als Wirkursache fungieren – bloß *Ergebnis* eines logisch-begrifflichen Notwendigkeitszusammenhangs. Oder sie kommt darin bereits vor. Dann würde das durch die Annahme eines reellen Spontanitätsprinzips vorerst ausgeräumte Problem von Leibniz auf höchster Ebene wiederkehren. Denn das Vorkommen des menschlichen Wesens im ‚ideellen Absoluten‘ müsste so etwas wie seine ideale Natur sein, die zur Wurzel menschlicher Freiheit gemacht alles freie Handeln zu in allerstrengstem metaphysischen Sinne idealem Handeln stempeln würde.

Wie aber müsste eine primär realistische Konzeption aussehen, die den Ansprüchen stark verstandener Freiheit Genüge tut, wenn eine idealistische Lösung nicht in Frage kommt? Dazu lässt sich – sehr vorläufig – Folgendes festhalten:

1. Das ‚reelle Absolute‘ muss als formal bestimmungslos und doch nicht reell konturlos – ohne die Kraft, etwas auf bestimmte Weise zu setzen – gedacht werden. Dabei umfasst die reelle Charakteristik des Absoluten *in potentia* alle Charakteristik des Realen einschließlich seiner formalen Beschaffenheit, letztere jedoch auf gleichsam vermittelte Weise. Ihr modaler Status ist weder der der Notwendigkeit noch der der Kontingenz im gewöhnlichen Sinne, welche Unterscheidung die reale Differenz von Reellem und Ideellem bereits voraussetzt, sondern lässt sich – je nach Blickwinkel – gleichermaßen als absolute Kontingenz oder absolute Notwendigkeit beschreiben: Die reelle Charakteristik des Absoluten muss, nach logisch-begrifflichen Gesichtspunkten, keineswegs so sein, wie sie ist, weil sie dem Logisch-Begrifflichen selbst zugrunde liegt. Aber sie kann auch nicht anders sein, weil ihr kein

⁴⁹ AA I 17, 171 | SW VII, 407.

⁵⁰ AA I 17, 171 | SW VII, 406.

weiteres reelles Prinzip vorsteht. Das *Kriterium absoluter Kontingenz* wäre somit erfüllt.⁵¹

2. Damit das stark verstandene *Spontanitätskriterium* erfüllt ist, muss der einzelne Mensch, wie im Prinzip jedes endliche Wesen, am Absoluten ein ureigenes Pfund haben (wie man es ausdrücken könnte), das als ‚Natur‘ seiner intelligiblen Tat – und dadurch vermittelt seiner Einzelhandlungen – fungiert. Dies Pfund wäre natürlich auch Prinzip der bösen Handlungen, was mit der Bestimmung des Absoluten als Liebe genau dann verträglich ist, wenn dessen *Gesamtstruktur* darauf geht, die destruktiven Züge der in ihm enthaltenen Pfunde im Status bloßer Möglichkeit zu belassen oder, wenn das *reell unmöglich* ist, dahin zurückzutreiben.⁵² Zu betonen ist, dass jenes ‚Pfund‘ eines Menschen, seine ins Absolute transponierte reelle Wesensnatur *als solche*, niemals Akteur menschlicher Freiheit – also auch nicht Urheber des Bösen – sein kann, so wie das Absolute nicht ihr Ort ist, sondern nur der Ort ihrer ‚Wurzel‘. Der Ort des Freiheitsvollzugs ist erst dort erreicht, wo die Selbstheit sich in ein Verhältnis zum Ideellen gestellt sieht, kraft dessen sie sich zu diesem Verhältnis selbst verhält, d. i. auf der Ebene des Geistes.⁵³

⁵¹ Gabriel (2021), 259 verzeichnet den Übergang „[v]om absolut-Unbestimmten zum Bestimmten“ (AA I 17, 151 | SW VII, 384) als grundlegendes Strukturproblem der *Freiheitsschrift*: „Weil der Ungrund keine Bestimmtheitsressourcen zur Verfügung stellt, macht die Wirklichkeit den Anschein einer metaphysischen Zufälligkeit.“ Ich hoffe gezeigt zu haben, dass die Aporie dann auftritt, wenn man den Ungrund radikal idealistisch deutet, nicht aber, wenn man auf die realen Züge abhebt, die Schelling dem Absoluten seit der *Freiheitsschrift* verstärkt zuschreibt. Trotzdem könnte man einwenden, dass „die Wirklichkeit den Anschein einer metaphysischen Zufälligkeit“ macht, weil es für die Charakteristik des absoluten Prinzips (die eben keine *formale* Charakteristik eines Realen ist und deshalb eher als ‚Bestimmendheit‘ anzusprechen wäre denn als Bestimmtheit) keinen zureichenden Grund gibt. Folgendes könnte Schelling darauf erwidern: Es ist richtig, dass sich für das So-und-so-Setzen und -Bestimmen des Ungrundes kein Grund angeben lässt. Man muss jedoch unterscheiden zwischen Bestimmtheit im System und Bestimmtheit (Bestimmendheit) des Systemprinzips. Für erstere muss theoretisch immer ein Grund genannt werden können, letztere aber *darf* keinen Grund mehr haben, weil systematisch begründende Rationalität einen ‚Regressstopper‘ braucht. Notwendige logische Prinzipien sind hierfür zuletzt ungeeignet, weil der Versuch der Vernunft, aus sich selbst heraus eine Realität zu begründen, in Unvernunft umschlägt. Es muss daher, nach Maßgabe vernünftigen Denkens, *notwendig absolute Kontingenz geben*, in welchem Umstand sich die Abkünftigkeit des Vernünftigen von wie auch seine Einheit mit einem ursprünglich Wirklichen kundtut. (Man könnte fregeanisch sagen, dass systematische Vernunft durch eine reelle Charakteristik ‚gesättigt‘ werden muss, um sich auf eine Realität beziehen zu können, ohne dass diese Charakteristik als solche, *so und so bestimmende*, ein Vernunftforderer wäre.)

⁵² Vgl. zu dieser Thematik Frisch (2021), 463 f.

⁵³ Die Einwände von Peetz (1995), 211 f., Schelling stelle „das Begründungsverhältnis von Wahlfreiheit und Selbstverhältnis auf den Kopf“ und fordere eine „absolute Wahlfreiheit“, die entweder gar keine ist (sondern eine notwendige Entscheidung) oder auf eine Zufallsentscheidung hinausläuft, beruhen m. E. darauf, dass die menschliche Freiheit in einen absoluten

3. Damit das *Intelligenzkriterium* überhaupt erfüllbar ist, muss das Reelle sich *sozusagen* in einen Vernunftkontext einführen, den es und indem es ihn selbst prinzipiiert. Das Ideelle wäre auf der Folie einer Art globalen Unverrückbarkeit gewisser *absolut* primärer Züge des Reellen zu verstehen. Die genaue Aufklärung dieser Verhältnisse wird Schelling noch lange beschäftigen und erst sehr spät, mit der *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*, zu abschließender Darstellung gelangen.⁵⁴ Hier ist lediglich darauf hinzuweisen, dass die Errichtung eines ideellen Zusammenhangs auf reeller Grundlage für die Begründung stark verstandener Freiheit *im spezifisch menschlichen Sinne* genauso unverzichtbar ist wie die Annahme eines ‚reellen Absoluten‘, weil Spontanität zwar als notwendiges, Intelligenz aber als hinreichendes Kriterium menschlicher Freiheit fungiert.

Alle drei Punkte stehen unter dem Vorzeichen des Problems, eine sprachliche Beschreibung des Absoluten zu geben, das *per definitionem* keinerlei formale Bestimmungen aufweist. Offenbar ist es nicht möglich, das Absolute zu beschreiben, wie es an sich selbst ist, sondern nur bestimmte Anforderungen zu stellen und bestimmende Züge herauszuheben, die durch seine reale Manifestation etwa in den Phänomenen unserer menschlichen Freiheit nahegelegt werden. Aber welchen epistemischen Status haben solche *rückschlussartigen* Aussagen über eine Wirklichkeit, die sich gedanklichem Zugriff ursprünglich entzieht? Zweifellos handelt es sich um ein anderes Sprechen als das Sprechen über reale Strukturen. Andererseits darf es sich aber doch nicht um *bloß* metaphorische Redeweise ohne positiven Gehalt handeln. Das Problem, wie über ein Realprinzip aller Wirklichkeit gehaltvoll gedacht und gesprochen werden kann, ohne in metaphysischen Dogmatismus zurückzufallen, sollte dem späteren Schelling als philosophische Lebensaufgabe zuwachsen.

Schellings System der Freiheit von 1809 hat eine gewisse Verwandtschaft mit dem radikalen Voluntarismus, dem es gewiss nähersteht als das im Kern hochrationalistische System von Leibniz, und darf doch nicht mit ihm verwechselt werden.⁵⁵ Der Voluntarismus deutet den Primat des Reellen über das Ideelle als metaphysischen Freibrief des Absoluten, dem alles Reale auf Gedeih und Verderb ausgeliefert ist und von dessen *Willkür* selbst die Gültigkeit logischer Prinzipien abhängt.

Punkt zusammengezogen wird, wohingegen Schelling ‚Wurzel‘ und intelligibles Wesen der Freiheit auf zwei unterschiedliche Systempunkte verteilt. Nur jener fällt ins Absolute.

⁵⁴ Es sei zumindest notiert, dass Schelling dort auch auf das Freiheitsproblem verweist; siehe SW XIII, 589.

⁵⁵ Einen ähnlichen Punkt macht mit Blick auf Heideggers *Freiheitsschrift*-Interpretation Zöller (2012), 271–273. Bei Berg (2003), der versichert, Schelling falle „angesichts der problematischen Vermittlung von System und Leben Gottes keineswegs in einen unsystematischen Irrationalismus zurück“, ist letztlich nicht absehbar, wie der „verborgene Ungrund [...] Grund des Systems“ sein kann, wenn doch Philosophie und Vernunft „ihre Grenze an der grundlosen Freiheit d[ie]s Absoluten“ finden (siehe 329–336, hier: 335).

Schelling aber⁵⁶ versteht das Absolute als eine ganz und gar ursprüngliche Charakteristik des Wirklichen *als Wirklichem* oder Reellem, die ihm als ‚Natur‘ vorgegeben oder vielmehr angewiesen ist, indem es ein Pfund daran hat. Genau aus diesem Grund kann nichts und niemand die individuelle Wesensnatur weder seiner selbst noch eines anderen willentlich ändern, sogar ein göttliches Wesen nicht. Insbesondere kann weder den Naturen der freien endlichen Wesen eine bestimmende Instanz vorgeschaltet, und damit ‚die Wurzel der Freiheit aufgehoben‘,⁵⁷ werden noch der ‚Natur des Logischen‘ ein voluntatives Prinzip, das über ihre Ausprägung frei verfügen könnte. Hierin liegt der raffinierte Schachzug von Schellings Freiheitslehre gegen die Gefahr des absoluten Voluntarismus und im Keim ihre theoretische Vollendung: Um das Spontanitätskriterium im starken Sinne zu erfüllen, ist das Absolute als eine ganz und gar ursprüngliche Charakteristik des Reellen zu denken, an der endliche Wesen gleichsam ein Pfund haben. Nur so, indem die endlichen Wesensnaturen kein weiteres Prinzip vor sich haben, ermöglicht ihr Ursprung im Absoluten die Freiheit vom Absoluten. Um das Intelligenzkriterium erfüllen zu können, muss das Reelle jedoch weiterhin als indisponible Grundlage des Ideellen gedacht werden. Nur auf solche Weise, vor dem Hintergrund eines reellen Absoluten, das auf vernünftige Wahrheit metaphysisch immer schon festgelegt ist, kann aus der Freiheit vom Absoluten im Falle des Menschen jemals eine absolute Freiheit entspringen: „Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frey von beyden Prinzipien.“⁵⁸

⁵⁶ Schelling systematisch zu Ende gedacht.

⁵⁷ Vgl. AA I 17, 154 | SW VII, 387.

⁵⁸ AA I 17, 135 | SW VII, 364.

Literaturverzeichnis

1. Siglen

Schelling

- AA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von Thomas Buchheim/Jochem Hennigfeld/Wilhelm G. Jacobs/Jörg Jantzen/Siegbert Peetz, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff.
- SW Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861.
- BuD F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962–1975. [Bd. I–III]
- Plitt Aus Schellings Leben. In Briefen, hg. von Gustav Leopold Plitt, Leipzig 1869/1870. [Bd. I–III]
- WA I/II Weltalter-Fassungen 1811 und 1813 nach: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. von Manfred Schröter, München 1946, ND 1966.
- WA III Weltalter-Fassung [1814/15], SW VIII, 195–344.

Andere Autoren

Die Werke Kants werden im Allgemeinen nach der Ausgabe von Wilhelm Weischedel (Werke in sechs Bänden, Wiesbaden 1960–1964) zitiert. Friedrich Schlegels Schrift über Indien wird nach der Erstausgabe (Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg 1808 = *Indierbuch*) zitiert.

- AA Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften u. a., Berlin 1900 ff.
- GA J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth/Hans Gliwitzky/Erich Fuchs/Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg 1968 ff.
- JWA Friedrich Heinrich Jacobi. Werke. Gesamtausgabe hg. von Klaus Hammacher/Walter Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff.
- KFSA Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler u. a., Paderborn u. a. 1958 ff.

KGA Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Hans-Joachim Birkner u. a., Berlin/New York 1984 ff.

2. Weitere Primärliteratur und Übersetzungen

- Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. IV, Bd. 10, Weimar 1892. (= *Briefe*)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke Bd. 20), Frankfurt a. M. 1971. (= *Vorlesungen*)
- Heidegger, Martin: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), hg. von Günter Seubold (Gesamtausgabe Abt. II, Bd. 49), Frankfurt a. M. 1991. (= *Metaphysik*)
- Heidegger, Martin: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971. (= *Vorlesung*)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, Bd. 6, Berlin 1885. (= *Gerhardt-Ausgabe*)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, übers., mit Einl. und Anm. vers. von Ernst Cassirer, Hamburg 1996 (zuerst 1915). (= *Neue Abhandlungen*)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Opera Omnia, hg. von Louis Dutens, Bd. 1, Genf 1768. (= *Dutens-Ausgabe*)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels, übers. und mit Anm. vers. von Artur Buchenau, Hamburg 1996 (zuerst 1925, erg. Aufl. 1968). (= *Theodizee*)
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta, Bd. 2, München 1955. (= *Jenseits von Gut und Böse*)
- Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Freiheit des Willens, in: Sämtliche Werke, hg. von Arthur Hübscher, Bd. 4, Wiesbaden 1972. (= *Preisschrift*)
- Schopenhauer, Arthur: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolfstadt 1813. (= *Über die vierfache Wurzel*)
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, in: Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984. (= *Tractatus*)

3. Sekundärliteratur

- Adams, Robert M. (1994), *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford.
- Albert, Hans (1968), *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen.
- Alderwick, Charlotte (2015), „Atemporal Essence and Existential Freedom in Schelling“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 23, 115–137.

- Allison, Henry E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition*, New Haven/London.
- (2006), „Kant's Transcendental Idealism“, in: Bird, Graham (Hg.), *A Companion to Kant*, Oxford u. a., 111–124.
 - (2020), *Kant's Conception of Freedom. A Developmental and Critical Analysis*, Cambridge.
- Barbarić, Damir (1996), „Das reale Prinzip in der *Freiheitsschrift* und in der Weltalterphilosophie“, in: Baumgartner, Hans Michael/Jacobs, Wilhelm G. (Hg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit* (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 272–278.
- Barnard, Leslie W. (1978), Art. „Apologetik I“, in: Krause, Gerhard/Müller, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, Berlin/New York, 371–411.
- Beck, Lewis W. (1974), *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, ins Deutsche übers. von Karl-Heinz Ilting, München.
- Beierwaltes, Werner (1972), Art. „Fulguration“, in: Ritter, Joachim u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1130–1132.
- (2004), *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M.
- Berg, Robert J. (2003), *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Würzburg.
- (2004), „Schellings willenstheoretische Transformation der Identitäts-Philosophie vor dem Hintergrund der Leibnizschen Metaphysik“, in: Lewendoski, Alexandra (Hg.), *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 199–210.
- Binkelmann, Christoph (2015), „Derivierte Absolutheit. Die Bedeutung des transzendentalen Idealismus Fichtes für Schellings *Freiheitsschrift*“, in: *Schelling-Studien* 3, 115–131.
- (2021), „Die Logik der Dialektik. Verstand und Wille in Schellings *Freiheitsschrift*“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 35–52.
- Bouton, Christophe (2005), „Panthéisme et fatalisme. Schelling critique de Leibniz dans le *Traité* de 1809“, in: Bouton, Christophe (Hg.), *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim/Zürich/New York, 138–157.
- Bowie, Andrew (1993), *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, London/New York.
- Brachtendorf, Johannes (2011), „Die Kritik des Judentums und die Geheimnisse der Vernunft“, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Klassiker Auslegen 41), Berlin, 151–172.
- Brandt, Reinhard (1998), „Transzendente Ästhetik, §§ 1–3“, in: Mohr, Georg/Willaschek, Marcus (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft* (Klassiker Auslegen 17/18), Berlin, 81–106.
- (2011), „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft* (Klassiker Auslegen 26), Berlin, 133–149.
- Brewer, Kimberly/Watkins, Eric (2012), „A Difficulty Still Awaits: Kant, Spinoza, and the Threat of Theological Determinism“, in: *Kant-Studien* 103, 163–187.

- Brouwer, Christian (2011), *Schellings Freiheitsschrift. Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion*, Tübingen.
- Brown, Robert F. (1996), „Is Much of Schelling’s *Freiheitsschrift* (1809) Already Present in His *Philosophie und Religion* (1804)?“, in: Baumgartner, Hans Michael/Jacobs, Wilhelm G. (Hg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit* (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 110–131.
- Bruno, Anthony G. (Hg.) (2020), *Schelling’s Philosophy. Freedom, Nature, and Systematicity*, Oxford.
- Bruno, Anthony G. (2021), „Schelling on the Unconditioned Condition of the World“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 17–33.
- Buchheim, Thomas (1997a), „Einleitung“, in: *F. W. J. Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. von Thomas Buchheim, Hamburg, IX–LV.
- (1997b), „Anmerkungen des Herausgebers“, in: *F. W. J. Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. von Thomas Buchheim, Hamburg, 89–168.
- (1997c), „Gliederung und Analyse des Argumentationsganges“, in: *F. W. J. Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. von Thomas Buchheim, Hamburg, 169–188.
- (2000), „Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107, 47–60.
- (2003), „Zwischen Phänomenologie des Geistes und Vermögen zum Bösen: Schellings Reaktion auf das Debüt von Hegels System“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85, 304–330.
- (2004), „Grundlinien von Schellings Personbegriff“, in: Buchheim, Thomas/Hermanni, Friedrich (Hg.), *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, 11–34.
- (2009a), „Freispruch durch Geschichte. Schellings verbesserte Theodizee in Auseinandersetzung mit Leibniz in der *Freiheitsschrift*“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51, 365–382.
- (2009b), „Vernunft und Freiheit (§§ 82 f.)“, in: Busche, Hubertus (Hg.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie* (Klassiker Auslegen 34), Berlin, 223–244.
- (2010a), „Anmerkungen“, in: *Aristoteles. Über Werden und Vergehen*, übers. und erl. von Thomas Buchheim, Berlin, 249–578.
- (2010b), „Einleitung“, in: *Aristoteles. Über Werden und Vergehen*, übers. und erl. von Thomas Buchheim, Berlin, 83–213.
- (2011), „... eine sehr reelle Unterscheidung“. Zur inneren Differenz in Gott nach Schellings *Freiheitsschrift*“, in: Vetö, Miklos (Hg.), *Philosophie, théologie, littérature. Hommage à Xavier Tilliette, SJ pour ses quatre-vingt-dix ans*, Louvain-Paris, 373–393.
- (2012), „Der Begriff der ‚menschlichen Freiheit‘ nach Schellings *Freiheitsschrift*“, in: Hermanni, Friedrich/Koch, Dietmar/Peterson, Julia (Hg.), *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!*. *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen, 187–217.

- (2017), „Person und System. Schellings philosophische Methode in der *Freiheitsschrift*“, in: *Schelling-Studien* 5, 25–55.
 - (2020), „Freiheit unter Bedingungen der Zeit? Schellings neuer Zeitbegriff im Nachgang zur *Freiheitsschrift*“, in: *Kant-Studien* 111, 191–223.
 - (2021a), „Schellings Konzept der ‚intelligiblen Tat‘. Kritische Angriffe und Chancen der Verteidigung“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 265–279.
 - (2021b), „‘Ultimate Responsibility’ without *causa sui*. Schelling’s Intelligible Deed of Freedom contra Galen Strawson’s Argument“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 128, 228–245.
- Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.) (2021), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen.
- Buchheim, Thomas/Hermanni, Friedrich (Hg.) (2004), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“. *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin.
- Cabezas, Sebastián (2018), „Persönlichkeit und Böses. Die systematischen Errungenschaften der *Freiheitsschrift* und ihr Verhältnis zu *Philosophie und Religion*“, in: *Schelling-Studien* 6, 3–23.
- Correia, Fabrice/Schnieder, Benjamin (Hg.) (2012), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge.
- Dettinger, Frank (2015), *Radikale Selbstbestimmung. Eine Untersuchung zum Freiheitsverständnis bei Harry G. Frankfurt, Galen Strawson und Martin Luther*, Tübingen.
- Dews, Peter (2017), „Theory Construction and Existential Description in Schelling’s Treatise on Freedom“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 25, 157–178.
- Egloff, Lisa (2016), *Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit. Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift*, Berlin/Boston.
- Ekstrom, Laura (2003), „Free Will, Chance, and Mystery“, in: *Philosophical Studies* 113, 153–180.
- Ertl, Wolfgang (2004), „Schöpfung und Freiheit. Ein kosmologischer Schlüssel zu Kants Kompatibilismus“, in: Fischer, Norbert (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, 43–76.
- (2014), „Ludewig‘ Molina and Kant’s Libertarian Compatibilism“, in: Kaufmann, Matthias/Aichele, Alexander (Hg.), *A Companion to Luis de Molina*, Leiden/Boston, 405–445.
- Faizzada, Walid (2017), *Autonome Praxis und intelligible Welt. Die transzendental-praktische Freiheit in Kants Lehre vom höchsten Gut*, Leiden.
- Fischer, John M./Kane, Robert/Pereboom, Derk/Vargas, Manuel (2007), *Four Views on Free Will*, Malden, MA/Oxford.
- Florig, Oliver (2010), *Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung. Personale Entwicklung in Schellings mittlerer Philosophie*, Freiburg/München.
- Fries, Jakob Friedrich (1812), *Von Deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling*, Heidelberg.
- Frisch, Thomas (2020), „Freiheit und Verantwortung. Schellings Rezeption von Luthers *De servo arbitrio* in der *Freiheitsschrift*“, in: Noller, Jörg/Sans, Georg (Hg.), *Luther und Erasmus über Freiheit. Rezeption und Relevanz eines gelehrten Streits*, Freiburg/München, 182–194.

- (2021), „Schellings Theodizee zwischen Leibniz und Plantinga“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 439–465.
- Frisch, Thomas/Heisenberg, Thimo/Wachsmann, Nora (2017), „Schellings *Freiheitsschrift* als systembildende Pragmatie. Zur Methode der Untersuchungen über die Freiheit im Kontrast mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in: Erhard, Christopher/Meißner, David/Noller, Jörg (Hg.), *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg/München, 341–362.
- Fuhrmans, Horst (1954), *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf.
- Gabriel, Markus (2012), „Der Ungrund als das uneinholbar Andere der Reflexion – Schellings Ausweg aus dem Idealismus“, in: Ferrer, Diogo/Pedro, Teresa (Hg.), *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Würzburg, 177–190.
- (2014), „Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Second Lecture: Schelling’s Ontology in the *Freedom Essay*“, in: *SATS: Northern European Journal of Philosophy* 15, 75–98.
- (2021), „Die logisch-ontologischen Grundbegriffe der *Freiheitsschrift* und das Wesen der menschlichen Freiheit“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 247–261.
- Gadamer, Hans-Georg (1972), „Über leere und erfüllte Zeit“, in: Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften III: Idee und Sprache. Platon – Husserl – Heidegger*, Tübingen, 220–236.
- Galland-Szymkowiak, Mildred (2021), „wie gesprächsweise“. Dialogisches und Freiheit der Person“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 91–112.
- García-Romero, Marcela (2021), „Unbounded Being. The Distinction between Existence and Actuality in Schelling’s Ontology of Freedom“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 215–246.
- Gardner, Sebastian (2017a), „A Reply to Dews and a Plea for Schelling“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 25, 179–191.
- (2017b), „Die Metaphysik der menschlichen Freiheit. Von Kants transzendentelem Idealismus zu Schellings *Freiheitsschrift*“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65, 211–238.
- (2017c), „The Metaphysics of Human Freedom: From Kant’s Transcendental Idealism to Schelling’s *Freiheitsschrift*“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 25, 133–156.
- Gerhardt, Volker (1989), „Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling“, in: Pawlowski, Hans-Martin/Smid, Stefan/Spocht, Rainer (Hg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 59–105.
- Gerlach, Stefan (2016), „Die Freiheit Gottes bei Schelling“, in: *Schelling-Studien* 4, 43–64.
- (2019), *Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*, Frankfurt a. M.

- Gutekunst, Katharina (2019), *Die Freiheit des Subjekts bei Schleiermacher. Eine Analyse im Horizont der Debatte um die Willensfreiheit in der analytischen Philosophie*, Berlin/Boston.
- Habermas, Jürgen (1954), *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn.
- Hadot, Pierre (1971), Art. „Causa sui“, in: Ritter, Joachim u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel, 976–977.
- Hausmann, Marco/Noller, Jörg (Hg.) (2021), *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*, London.
- Heinekamp, Albert (1986), „Louis Dutens und seine Ausgabe der Opera omnia von Leibniz“, in: Heinekamp, Albert (Hg.), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Studia Leibnitiana Supplementa XXVI), Stuttgart, 1–28.
- Heisenberg, Thimo (2021), „Schelling on Time and Agency in the *Freiheitsschrift* and the *Weltalter*“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 371–383.
- Hermanni, Friedrich (1994), *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien.
- (2002), „Leibniz' Freiheits- und Weltbegriff“, in: Hermanni, Friedrich/Breger, Herbert (Hg.), *Leibniz und die Gegenwart*, München, 67–87.
 - (2004), „Der Grund der Persönlichkeit Gottes“, in: Buchheim, Thomas/Hermanni, Friedrich (Hg.), *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, 165–178.
 - (2021), „Ist das Wesen des Menschen ‚seine eigne That‘? Über ein Theorem in Schellings *Freiheitsschrift*“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 281–292.
- Höfele, Philipp (2019), *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*, Freiburg/München.
- Hogrebe, Wolfram (1989), *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Frankfurt a. M.
- Hühn, Lore (1998), „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“, in: Iber, Christian/Pocai, Romano (Hg.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven/Dartford, 55–94.
- Iber, Christian (1994), *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin/New York.
- Imhof, Silvan/Noller, Jörg (Hg.) (2021), *Kants Freiheitsbegriff (1786–1800). Dokumentation einer Debatte*, Hamburg.
- Insole, Christopher J. (2013), *Kant and the Creation of Freedom. A Theological Problem*, Oxford.
- van Inwagen, Peter (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford.
- (2000), „Free Will Remains a Mystery“, in: *Philosophical Perspectives* 14, 1–19.
- Jaeschke, Walter (1996), „Freiheit um Gottes willen“, in: Baumgartner, Hans Michael/Jacobs, Wilhelm G. (Hg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit* (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 202–222.

- Jaeschke, Walter/Arndt, Andreas (2012), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*, München.
- Jantzen, Jörg (1995), „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350–364)“, in: Höffe, Otfried/Pieper, Annemarie (Hg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Klassiker Auslegen 3), Berlin, 61–90.
- Jorati, Julia (2017a), „Gottfried Leibniz“, in: Timpe, Kevin/Griffith, Meghan/Levy, Neil (Hg.), *The Routledge Companion to Free Will*, New York, 293–302.
- (2017b), *Leibniz on Causation and Agency*, Cambridge.
- (2022), „Leibniz on Divine Causation. Continuous Creation and Concurrence Without Occasionalism“, in: Ganssle, Gregory E. (Hg.), *Philosophical Essays on Divine Causation*, New York, 122–140.
- Kane, Robert (1989), „Two Kinds of Incompatibilism“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 50, 219–254.
- (Hg.) (2011), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford/New York.
- Kern, Andrea/Kietzmann, Christian (Hg.) (2017), *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin.
- Knappik, Franz (2019), „What is Wrong with Blind Necessity? Schelling’s Critique of Spinoza’s Necessitarianism in the *Freedom Essay*“, in: *Journal of the History of Philosophy* 57, 129–157.
- [Köppen, Friedrich] [Rez.] (1810), „F. W. J. Schellings philosophische Schriften“, in: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 152 (6.6.1810), 265–272.
- Kosch, Michelle (2006), *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, Oxford.
- (2014), „Idealism and Freedom in Schelling’s *Freiheitsschrift*“, in: Ostaric, Lara (Hg.), *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge, 145–159.
- (2021), „Schelling’s Moral Psychology in the *Freiheitsschrift* and *Stuttgarter Privatvorlesungen*“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 407–420.
- Krämer, Stephan/Schnieder, Benjamin (2017), „Grounding“, in: Schrenk, Markus (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart, 278–284.
- Kravitz, Amit (2021), „Einige Bemerkungen zu Schellings Auseinandersetzung mit der ‚Freiheit Gottes‘ und ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit in der *Freiheitsschrift*“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 421–437.
- Kreimendahl, Lothar/Oberhausen, Michael (2011), „Anmerkungen des Herausgebers“, in: *Immanuel Kant. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Historisch-kritische Edition*, mit Einl. und Anm. hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen, Hamburg, 141–255.
- Krings, Hermann (1995), „Von der Freiheit Gottes (394–403)“, in: Höffe, Otfried/Pieper, Annemarie (Hg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Klassiker Auslegen 3), Berlin, 173–187.
- Lee, Sukjae (2004), „Leibniz on Divine Concurrence“, in: *The Philosophical Review* 113, 203–248.
- Lewis, David (1981), „Are We Free to Break the Laws?“, in: *Theoria* 47, 113–121.
- Majetschak, Stefan (1992), Art. „Realgrund“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel, 135–140.

- Marquet, Jean-François (1976), „Schelling et l’histoire de la philosophie“, in: *Archives de philosophie* 39, 567–617.
- Martin, Christian (2021), „Transformativer Personenbegriff und serielle Methode bei Kant und Schelling“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 113–156.
- McDonough, Jeffrey K. (2007), „Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence“, in: *The Leibniz Review* 17, 31–60.
- Mohr, Georg (1998), „Transzendente Ästhetik, §§ 4–8“, in: Mohr, Georg/Willaschek, Marcus (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft* (Klassiker Auslegen 17/18), Berlin, 107–130.
- Neumann, Hanns-Peter (2012), „Bemerkungen zu Schellings Rekurs auf die Leibniz’sche Identitätslogik in der *Freiheitsschrift* von 1809. Versuch einer Interpretation“, in: Stolzenberg, Jürgen/Rush, Fred (Hg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* 8 (2010), Berlin/Boston, 106–129.
- Noller, Jörg (2015), *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*, Freiburg/München.
- O’Connor, Brian (2013), „Self-Determination and Responsibility in Schelling’s *Freiheitsschrift*“, in: *Studies in Social and Political Thought* 21, 3–18.
- Oehl, Thomas (2021), „Freie Charakterbildung in oder jenseits der Zeit? Schellings Konzept der intelligiblen Tat im Spiegel gegenwärtiger Debatten“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 385–404.
- Ostarcic, Lara (2021), „Regaining Subjectivity in Absolute Freedom. Schelling’s Ontological Extension of Kant’s Radical Evil in the *Freiheitsschrift*“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 193–213.
- Peetz, Siegbert (1995), *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a. M.
- (2021), „Freiheit in Schuld und Strafe. Überlegungen zu Schellings Konzept der intelligiblen Tat“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 293–312.
- Pereboom, Derk (2006), „Kant on Transcendental Freedom“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 73, 537–567.
- Plantinga, Alvin (1977), *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids.
- Rateau, Paul (2014), „The Theoretical Foundations of the Leibnizian Theodicy and its Apologetic Aim“, in: Jorgensen, Larry M./Newlands, Samuel (Hg.), *New Essays on Leibniz’s Theodicy*, Oxford, 92–111.
- Rath, Norbert (1984), Art. „Münchhausen-Trilemma“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel, 223–224.
- Rohs, Peter (1978), „Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden“, in: *Kant-Studien* 69, 170–180.
- Safranski, Rüdiger (1997), *Das Böse und das Drama der Freiheit*, München.
- Sandkaulen, Birgit (2000), *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München.

- (2004), „Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings *Freiheitsschrift*“, in: Buchheim, Thomas/Hermann, Friedrich (Hg.), *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“*. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, 35–53.
- Sandkaulen, Birgit/Jaeschke, Walter (Hg.) (2021), *Jacobi und Kant*, Hamburg.
- Schaffer, Jonathan (2009), „On What Grounds What“, in: Chalmers, David/Manley, David/Wasserman, Ryan (Hg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, 347–383.
- (2010), „Monism: The Priority of the Whole“, in: *Philosophical Review* 119, 31–76.
- (2012), „Why the World Has Parts: Reply to Horgan and Potrč“, in: Goff, Philip (Hg.), *Spinoza on Monism*, Basingstoke, 77–91.
- Schlüter, Dietrich (1971), Art. „Aseität“, in: Ritter, Joachim u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel, 537–538.
- Scholten, Matthé (2021), „Kant’s Reply to the Consequence Argument“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 29, 135–158.
- Schwab, Philipp (2018), „Von der Negativität zum Ungrund: Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift*“, in: Waibel, Violetta L./Danz, Christian/Stolzenberg, Jürgen (Hg.), *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung*, Hamburg, 131–155.
- Schwenzfeuer, Sebastian (2013), „Der ontologische Begriff der Freiheit. Über eine systematische Voraussetzung von Schellings *Freiheitsschrift*“, in: Stolzenberg, Jürgen/Rush, Fred (Hg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* 9 (2011), Berlin/Boston, 169–190.
- Shibuya, Rie (2005), *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)*, Paderborn.
- Siemek, Marek J. (1996), „Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff“, in: Baumgartner, Hans Michael/Jacobs, Wilhelm G. (Hg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit* (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 40–50.
- Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm (1839), *Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Wollens*, Tübingen.
- Sommer, Konstanze (2015), *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*, Hamburg.
- Spinelli, Antonino (2016), „Die unergreifliche Basis der Realität. Schellings Begriff des ‚Grundes‘ und die ‚dritte Gattung‘ in Platons *Timaios*“, in: *Schelling-Studien* 4, 21–42.
- Strawson, Galen (1994), „The Impossibility of Moral Responsibility“, in: *Philosophical Studies* 75, 5–24.
- (2000), „The Unhelpfulness of Indeterminism“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 60, 149–155.
- Sturma, Dieter (1995a), „Perspektiven der *Freiheitsschrift* – Ein Rückblick auf die Beiträge“, in: Höffe, Otfried/Pieper, Annemarie (Hg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Klassiker Auslegen 3), Berlin, 255–269.
- (1995b), „Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382–394)“, in: Höffe, Otfried/Pieper, Annemarie (Hg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Klassiker Auslegen 3), Berlin, 149–172.

- Theunissen, Michael (1965), „Schellings anthropologischer Ansatz“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 174–189.
- Tilliette, Xavier (1975), „Die Freiheitsschrift“, in: Baumgartner, Hans Michael (Hg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München, 95–107.
- Timpe, Kevin/Griffith, Meghan/Levy, Neil (Hg.) (2017), *The Routledge Companion to Free Will*, New York.
- Vaught, Ashley U. (2010), „Pantheism and Atheism in Schelling's *Freiheitsschrift*“, in: Smith, Anthony P./Whistler, Daniel (Hg.), *After the Postsecular and the Postmodern. New Essays in Continental Philosophy of Religion*, Newcastle, 64–80.
- Wachsmann, Nora C. (2021), „Freiheit und Geschichtlichkeit. Die Situation der ‚intelligiblen Tat‘ bei Kant und Schelling“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 345–369.
- Watkins, Eric (2005), *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge.
- Wenz, Gunther (2010), „Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F. W. J. Schellings aus dem Jahr 1809“, in: Wenz, Gunther (Hg.), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*, München, 7–30.
- Whistler, Daniel (2021), „The Schlegelian Context to Schelling's Account of Freedom“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 71–89.
- Wild, Christoph (1995), „Ein persönliches Nachwort“, in: Höffe, Otfried/Pieper, Annemarie (Hg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Klassiker Auslegen 3), Berlin, 271–274.
- Ziche, Paul (2021), „‚Ahdender Wille‘ und ‚vermitteltes Wissen‘. Schellings höherer Realismus in der *Freiheitsschrift*“, in: Buchheim, Thomas/Frisch, Thomas/Wachsmann, Nora C. (Hg.), *Schellings Freiheitsschrift – Methode, System, Kritik*, Tübingen, 175–190.
- Zöllner, Günter (2012), „Schelling ohne Heidegger. Zur Schätzung und Einschätzung der ‚Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände‘“, in: Ferrer, Diogo/Pedro, Teresa (Hg.), *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Würzburg, 261–275.

Personenregister

- Aristoteles 29, 33, 90, 138
- Bayle, Pierre 52 f., 56, 107, 186
- Böhme, Jakob 65, 72, 88, 224
- Clarke, Samuel 32
- Coleridge, Samuel Taylor 70 f.
- Cousin, Victor 107, 225
- Crusius, Christian August 165
- Descartes, René 54, 213 f.
- Dutens, Louis 51 f.
- Epikur 99
- Eschenmayer, Adolph Carl August 64, 71, 171–173, 177
- Fichte, Johann Gottlieb 11, 15 f., 55, 66, 75, 79, 86 f., 123, 128, 143, 146–148, 156, 161, 180, 199, 213, 229 f.
- Freud, Sigmund 170 f.
- Fries, Jakob Friedrich 71 f.
- Georgii, Eberhard Friedrich von 71, 172 f.
- Goethe, Johann Wolfgang von 181
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3, 15 f., 90 f., 101 f., 221
- Heidegger, Martin 10–12, 76, 164, 234
- Horaz 79
- van Inwagen, Peter 9, 26, 115–123, 129–131, 152, 167 f.
- Jacobi, Friedrich Heinrich 8, 31–33, 42, 47 f., 51, 81–87, 96–98, 101, 106, 109 f., 113, 130, 133, 165, 168 f., 171 f., 183, 209, 212
- Jacquelot, Isaac 52
- Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) 75
- Kant, Immanuel 7, 9 f., 15–47, 50, 53, 55–57, 59, 78 f., 109 f., 113, 117, 119–124, 126–128, 136 f., 141, 147 f., 158 f., 167, 175–177, 180 f., 184, 197, 210 f., 213
- Klein, Georg Michael 73 f.
- Köppen, Friedrich 172–174
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1, 7, 9, 33, 51–60, 96–111, 116–122, 129, 132 f., 141 f., 145, 165, 169, 183, 185–197, 207, 213–217, 222, 232, 234
- Luther, Martin 77
- Malebranche, Nicolas 52
- Mendelssohn, Moses 33
- Newton, Isaac 32, 35
- Nietzsche, Friedrich 140, 150 f., 155, 167, 178
- Paulus 48, 203 f., 229
- Plantinga, Alvin 4
- Platon 12, 64, 169, 177, 218 f.
- Plotin 65, 215, 217, 223
- Reinhold, Karl Leonhard 16, 197 f.
- Runge, Philipp Otto 71
- Schiller, Friedrich 197
- Schlegel, August Wilhelm 74 f., 82, 88
- Schlegel, Friedrich 8, 10, 47 f., 81–95, 103, 181, 186, 211 f., 229 f.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 48, 77

- Schopenhauer, Arthur 37, 136
Schubert, Gotthilf Heinrich 71 f.
Sokrates 84
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand 212
Spinoza, Baruch de 48, 98, 100 f., 103,
105 f., 118, 139, 163, 190, 213–215
Steinhofer, Johann Ulrich 52
Strawson, Galen 9, 77, 124, 131–136,
138–146, 150 f., 154 f., 161, 167 f., 178,
183, 189 f.
- Thomas von Aquin 223
Vaucanson, Jacques de 30 f., 41, 141
Verdi, Giuseppe 90
Wagner, Richard 90
Windischmann, Karl Joseph Hieronymus
69 f., 88 f., 166
Wittgenstein, Ludwig 84

Sachregister

- Absolutes 60–68, 81, 86, 89–93, 96, 211 f., 219–235
- Abfall vom Absoluten 64–68, 81
 - absolute Identität 60, 91, 103, 223 f., 228 f.
 - absolute Indifferenz 89, 91 f., 223–232
 - Prädikatlosigkeit/Bestimmungslosigkeit 61, 226–230, 232, 234
- Affekt 5, 193, 204
- alternative Möglichkeiten (Andershandeln-Können) 66, 81, 104–109, 133, 142, 144, 191–194, 199–202
- analytische Philosophie, *siehe* Philosophie: Philosophie der Gegenwart, analytische Philosophie
- *siehe auch* Basic Argument
 - *siehe auch* Konsequenzargument
 - *siehe auch* Mind-Argument
- Angst des Lebens 159, 204 f.
- Anthropomorphismus 104–106, 170 f.
- Apologetik, apologetisch 48 f., 51
- Basic Argument 77, 113, 131–146, 148 f., 154 f., 167 f., 189 f.
- Bewusstsein 96, 108 f., 132–135, 143, 146 f., 149, 171, 208–210
- Böses 9 f., 39, 158 f., 180–183, 192–196, 201–205, 209 f., 215–218
- Pandämonismus 65–67, 81
 - Streit des Guten und des Bösen 217
 - Unterschied des Guten und Bösen 65–67, 82 f., 183, 193–195
- causa sui 128, 135, 140 f., 150–156, 160 f., 165, 167 f., 173, 184 f., 208
- *siehe auch* erstes Prinzip
- Charakter 21–24, 27 f., 37, 100, 148 f., 210
- *siehe auch* Intelligibles, intelligibel: handlungsbestimmendes (intelligibles) Wesen
- Deliberation, *siehe* rationale Überlegung/
Deliberation
- Determinismus, determiniert 1 f., 4 f., 51–57, 96–98, 110 f., 115, 119–126, 129–131, 136, 148, 150–152, 167, 189 f., 208
- Grundsatz der durchgängigen Bestimmung 30, 37, 44, 53, 206 f.
 - Prädestination 178
 - Prädeterminismus, prädeterminiert 25–27, 37, 44, 119 f., 152
 - *siehe auch* Konsequenzargument
- dezisionistisch 86 f.
- Dialektik, dialektisch 3, 60, 73, 86–95, 169, 211, 221
- dialektische Erörterung 223–231
- Ding an sich/Noumenon 18–21, 23 f., 27, 34–37, 47, 180
- Disjunktion 224–228
- Dogmatismus, dogmatisch 3 f., 15, 17, 60, 78, 102 f., 109, 126, 153, 164 f., 170, 173, 176, 181, 230 f., 234
- Dualismus, dualistisch 5, 21, 47, 49, 60, 82–93, 95, 155, 160 f., 186, 211 f., 217, 225, 229, 231
- Dualität 219–221, 223–228, 230
 - interner Dualismus 11, 156, 160–171, 186
 - qualifizierter Dualismus 88, 90–92, 95 f., 103, 110, 163–168, 171, 211, 223
 - sehr reelle Unterscheidung 91 f., 212, 219–226, 232

- Emanation 47, 63–68, 81 f., 86–90, 92, 215
- Emergenz 220
- Empirisches, empirisch 2, 4 f., 61, 97 f., 100, 107, 119–123, 128 f., 136 f., 202, 213
- *siehe auch* Intelligibles, intelligibel: intelligibel vs. empirisch
- Empirismus, empiristisch 2, 26–28, 30, 41, 50, 97, 120, 123 f., 126, 130 f.
- Endlichkeit/Endliches, endlich 32–34, 36, 46, 49 f., 52 f., 57, 60, 63–68, 81, 86 f., 90, 92–94, 96, 102 f., 105, 108, 110, 134, 140, 145, 154–156, 163, 165 f., 168, 177, 179 f., 182, 184 f., 187 f., 221–223, 228, 233, 235
- Epistemologie 79, 93–95
- Erscheinung 18–22, 29, 34–37
- erstes Prinzip 146–149, 153, 160–164, 167, 178, 232
- *siehe auch* *causa sui*
- Ethik, ethisch 157, 202
- Freiheit
- formeller Freiheitsbegriff (formelle Freiheitsanalyse) 59, 113–163, 167 f., 176, 181, 183, 199, 210
- Freiheit vs. Natur 4 f., 19–26, 28 f., 34, 36, 97 f., 100 f., 103, 110 f., 120, 196–205
- Gefühl der Freiheit 1, 3, 49, 62, 123, 127, 130, 147
- komparativer Freiheitsbegriff 27, 30 f., 37, 41, 57, 123 f., 141, 210
- Kriteriologie der Freiheit 24–27, 37, 41, 99 f., 117 f., 121–124, 126, 128, 132 f., 141–145, 148 f., 179, 182
- ontologische Freiheit 47, 57, 158 f., 179 f., 182
- realer Freiheitsbegriff 79, 157–160, 166, 168, 180–182, 196–205, 216
- spezifische Differenz menschlicher Freiheit 158 f., 179–183, 188–190, 198–201, 234
- starker Freiheitsbegriff 11 f., 122–133, 137, 139–145, 148–152, 155, 167 f., 171, 179, 182 f., 185, 188–190, 195 f., 204, 208, 210, 214, 222, 232–235
- transzendente Freiheit 19–24, 27–29, 34–38
- Vermögen des Guten und Bösen 158, 180 f., 183, 201 f.
- Willkürfreiheit/Indifferenzfreiheit 96 f., 99 f., 106, 114–119, 125, 127, 136 f., 150 f., 157, 211, 218, 233
- Wurzel der Freiheit 59, 125 f., 136, 156, 164, 168, 178 f., 186 f., 206–208, 232–235
- *siehe auch* Gott: Freiheit Gottes
- Gefühl 72, 82 f., 170
- *siehe auch* Freiheit: Gefühl der Freiheit
- *siehe auch* Vernunft: theoretische Vernunft vs. moralisches Gefühl
- Geist 5, 132, 140, 145–149, 196–209, 216, 220, 228 f., 233, 235
- *siehe auch* Intelligenz-Kriterium (Geist-Kriterium)
- Gleichgewicht der Willkür, *siehe* Freiheit: Willkürfreiheit/Indifferenzfreiheit
- Gott 28, 32–37, 40–43, 45–54, 56–59, 62, 65, 67 f., 91, 101–105, 154 f., 157, 162–167, 176–179, 186–188, 193–195, 197, 206, 210, 217, 235
- Allmacht 49 f., 104, 194
- Freiheit Gottes 104–111, 209
- göttlicher Verstand 46, 57–59, 82, 104–106, 108 f., 141, 184, 186–191, 195, 207
- göttlicher Wille 58 f., 108 f., 141, 186–190, 195, 209
- Natur Gottes 58 f., 186 f.
- Persönlichkeit Gottes 89 f., 101 f., 105, 163, 170 f.
- theologischer Kompatibilismus 7, 16 f., 28–60, 109–111
- *siehe auch* Determinismus, determiniert: Prädestination
- *siehe auch* Schöpfung
- *siehe auch* Theismus
- *siehe auch* Theodizee
- Grund(lage)/Basis 2, 138 f., 145–149, 170 f., 173, 177 f., 183, 195–197, 234 f.

- Grund (Natur in Gott) 71, 78, 156, 158, 163–166, 168–179, 182–185, 208, 215 f., 223–225, 228, 231 f.
- Grund vs. Ursache, grounding 172–179, 184 f., 189, 208, 225
- Realgrund vs. Idealgrund 165, 182–196, 207, 216, 218 f.
- Satz des zureichenden Grundes 139–141, 146, 149 f., 152 f., 178, 233
- Wirken des Grundes, Sollizitation 158 f., 202–205

- Handlungssubjekt 21–23, 26–28, 37, 42, 81, 98, 100 f., 114, 118, 120–124, 127, 130–136, 142, 152, 157, 188 f., 199–205
- Subjekt-Handlungs-Beziehung 21–23, 122 f., 132, 136 f., 142, 186–189, 191 f., 198 f.
- *siehe auch* Intelligibles, intelligibel: handlungsbestimmendes (intelligibles) Wesen
- Hermeneutik, hermeneutisch 48, 69–79, 157

- Ideales
- Ideales, ideal vs. Reales, real 58–61, 63–66, 108 f., 146 f., 184–210, 212–235
- Ideales (im normativen Sinn) 190–209, 214–218, 220, 222, 229, 232
- Idealismus, idealistisch 3, 10–12, 15–17, 46 f., 55–57, 59, 61, 66 f., 75, 81 f., 90, 102, 113, 124, 126, 136, 148, 152, 154, 180, 213
- Idealismus vs. Realismus 12, 72, 79, 162 f., 165, 184 f., 187, 196, 213 f., 224, 226 f., 229–233
- Realidealismus 157 f., 198, 213, 217 f., 220
- transzendentaler Idealismus 18–20, 29, 33–37, 47
- Identität, absolute, *siehe* Absolutes: absolute Identität
- Identitätsphilosophie, *siehe* Philosophie: Identitätsphilosophie/Identitätssystem
- Identitätsurteil 231

- Indeterminismus 1, 12, 96 f., 116–118, 125 f., 129–131, 136, 148, 151, 167
- *siehe auch* Freiheit: Willkürfreiheit/Indifferenzfreiheit
- Indifferenz
- *siehe* Absolutes: absolute Indifferenz
- *siehe* Freiheit: Willkürfreiheit/Indifferenzfreiheit
- Individuum/Individualität, individuell 5, 33, 49–53, 56–58, 62 f., 95, 99 f., 122, 133–136, 138 f., 141, 145–148, 155–157, 161–164, 177, 187, 189–191, 201 f., 204–210, 235
- infiniter Regress 5, 133–136, 139 f., 146, 152, 197, 233
- In-jemandes-Gewalt-Sein 25–31, 37, 116–124, 126
- Inkompatibilismus, inkompatibilistisch 19–21, 56, 129–131
- *siehe auch* Konsequenzargument
- *siehe auch* Mind-Argument
- Intelligenz-Kriterium (Geist-Kriterium) 117–119, 121–123, 132 f., 142, 144 f., 159, 182 f., 185, 188 f., 196 f., 201, 205, 207–211, 222, 234 f.
- Intelligibles, intelligibel 24, 27 f., 34 f., 37–39, 42–44, 46, 55 f., 59, 186–189
- handlungsbestimmendes (intelligibles) Wesen 5, 28, 55–59, 114, 122–128, 132–151, 160–163, 167, 173, 177 f., 185–192, 195–202, 205–208, 234
- intelligibel vs. empirisch 20–24, 27 f., 34 f., 37, 44, 55 f., 124–126, 129–132, 136–138, 142, 144, 148, 151 f., 167 f., 190, 205, 208–210
- intelligible Tat 76, 122, 124–128, 131–133, 136–139, 142–152, 154, 156–160, 166, 168, 177 f., 183, 185, 190, 196 f., 205–210, 233
- *siehe auch* Natur: eigne Natur/Wesensnatur

- Kausalität 19–25, 27–29, 34 f., 43–46, 49 f., 57, 96–101, 110 f., 118, 128, 130
- *siehe auch* causa sui

- *siehe auch* Grund(lage)/Basis: Grund vs. Ursache, grounding
- Konsequenzargument 5, 26 f., 29, 51–55, 96, 110 f., 113–115, 119–125, 129, 131, 136, 138, 148, 152, 163, 167 f., 189, 191, 205, 208
- Kontingenz 24, 26 f., 37, 41, 50, 97 f., 100 f., 103, 105–107, 109–111, 117, 120–123, 142, 144 f., 163, 177, 189, 208, 232 f.
- Krankheit 216

- Leidenschaft, *siehe* Affekt
- Liebe 67, 106, 108–111, 226–231, 233
- Logik 81, 126 f., 130, 169, 190, 220, 222, 232–235
- Lust zum Kreatürlichen 203 f., 206

- malum metaphysicum 194 f., 216 f.
- Materie 175–177, 183–185, 215–220, 222
- Mechanismus/Mechanik, mechanisch 2, 27, 30 f., 97 f., 101, 103, 108 f., 144, 197–199, 207, 210
- Mensch 3–6, 25, 30 f., 45, 49–55, 62, 66 f., 95, 111, 116–118, 124 f., 136–139, 145–148, 150 f., 154–156, 158 f., 161–163, 167, 170 f., 177–183, 186–210, 215–217, 232–235
- *siehe auch* Schöpfung: Geschaffenheit des Menschen
- Methode 51, 73, 78 f., 86–96, 223 f.
 - analogische Erläuterung 170 f.
 - hypothetischer Modus 2–4, 12, 210
 - *siehe auch* Apologetik, apologetisch
- Mind-Argument 113–118, 121, 129–131
- Mitwirkung 188, 196, 207, 209
- mögliche Welten 54, 58, 104–108, 111, 177, 188, 190–192, 194–196, 207, 215, 217
- logische/ideelle vs. reelle/reale Möglichkeit 23, 43, 104–108, 168–171, 184 f., 207, 215 f., 218, 228
- Möglichkeiten, alternative, *siehe* alternative Möglichkeiten (Anders-handeln-Können)
- Münchhausen-Trilemma 152 f.

- Natur 2, 29, 100, 103, 120, 198, 200 f., 213 f., 216
 - eigne Natur/Wesensnatur 134–142, 145–152, 154 f., 160, 162–164, 167 f., 173 f., 177 f., 182–184, 199, 205, 208–210, 216, 220, 232 f., 235
 - Natur der Kreatur 56–59, 133, 186–192, 195–197, 232
 - *siehe auch* Freiheit: Freiheit vs. Natur
- Notwendigkeit 25 f., 58 f., 119 f., 124, 129, 137, 177, 205, 222, 225, 228
 - absolute Notwendigkeit 96 f., 100 f., 105–107, 120, 208, 232 f.
 - absolute vs. hypothetische Notwendigkeit 97 f., 101, 103, 109–111
 - moralische Notwendigkeit 96–98, 100 f., 105, 109–111

- ontologische Sparsamkeit 127, 190

- Pantheismus (Immanenzbegriff) 47–51, 59 f., 62, 78, 82–96, 105, 156, 162–166, 176, 179, 211 f., 226, 229
 - *siehe auch* Spinozismus
- Persönlichkeit/Person 21, 23, 62 f., 89 f., 170 f., 203
 - *siehe auch* Gott: Persönlichkeit Gottes
- Philosophie
 - Identitätsphilosophie/Identitätssystem 3, 60–68, 74–76, 81, 91–94, 102 f., 180, 221, 226 f., 229 f.
 - Philosophie der Gegenwart, analytische Philosophie 1–5, 10 f., 13, 26, 76 f., 96, 113–115, 124, 126–131, 167 f., 178 f., 210
 - Philosophie der Neuzeit 4 f., 126 f., 213 f.
 - philosophisch-wissenschaftliche Praxis 83 f., 86, 92–95
- platonisch, neuplatonisch 63–65, 216 f.
- Positivität, positiv 12, 47, 67 f., 91, 157, 195, 214, 216–218, 223, 232, 234
- Potenz 220
- Prädestination, *siehe* Determinismus, determiniert: Prädestination

- Prädikatlosigkeit, *siehe* Absolutes:
 Prädikatlosigkeit/Bestimmungslosigkeit
- principles of choice 133–136
- Privation, privativ 12, 193–195, 202, 215–218
- rationale Überlegung/Deliberation 98–101, 117 f., 122, 132–136, 191, 199–202
 – *siehe auch* Gott: Freiheit Gottes
- Rationalismus 10 f., 100, 104, 118, 127, 151–153, 190, 193, 213 f., 220–222, 228, 234
- Rationalität 5, 39, 42, 58, 61, 72, 78 f., 81 f., 84–86, 95, 99 f., 102, 104, 125–127, 130 f., 151–155, 171, 179, 181, 183, 190, 200, 208, 219 f., 230, 233
- Realismus 72, 154, 231–235
 – *siehe auch* Idealismus, idealistisch: Idealismus vs. Realismus
 – *siehe auch* Idealismus, idealistisch: Realidealismus
- reelles Prinzip 12, 72, 218 f.
 – *siehe auch* Ideales: Ideales, ideal vs. Reales, real
- Romantik 72, 83, 102
- Schöpfung 34–36, 39–43, 45 f., 104–111, 124 f., 154, 178, 195, 206 f.
 – creatio continua 49–58, 186–189
 – Geschaffenheit des Menschen 141, 157, 177, 206
 – Schöpfungstheorie 31–36, 47, 60
 – *siehe auch* Gott: theologischer Kompatibilismus
 – *siehe auch* Mitwirkung
 – *siehe auch* Theismus
- Selbständigkeit
 – *siehe* Spontanität
 – *siehe* Substanz, Substantialität/Selbständigkeit
- Selbstbestimmung 1, 12, 34 f., 53 f., 59, 66, 114 f., 119, 122–126, 128, 131–151, 167 f., 177–179, 182 f., 187–190, 196 f., 205–209
- Selbstheit 67 f., 200–205, 207, 209, 233, 235
- Solipsismus 161
- Sollizitation, *siehe* Grund(lage)/Basis:
 Wirken des Grundes, Sollizitation
- soziale Praxis 191 f., 196 f., 215
- Spinozismus 4, 31–36, 47, 96–98, 104–107, 110
 – *siehe auch* Pantheismus
- Spontanität 25 f., 30 f., 56 f., 59, 117 f., 121–123, 132, 141–145, 177–180, 182 f., 187–190, 196 f., 205, 208, 232–235
- Subjekt, *siehe* Handlungssubjekt
- Substanz, Substantialität/Selbständigkeit 28–35, 44, 53, 61–68, 81, 91 f., 102 f., 121, 138, 155 f., 161–166, 185, 220–222, 232
- Tathandlung 66
- Theismus 12, 47, 49–51, 54 f., 57, 98, 101–107, 110, 163
 – *siehe auch* Schöpfung: Schöpfungstheorie
- Theodizee 1, 11, 51, 65, 68, 107, 164–167, 181, 193, 195, 216, 233
- Transmutation 209 f.
- transzendentes Ideal 175–177
- Überzeitlichkeit 22 f., 55–57, 59, 124–128, 130–132, 136, 138, 190, 208–210
 – reine Kategorie 43–46
 – zeitliche vs. begriffliche Priorität 37, 44, 46, 55–57, 124–126, 151 f., 186–188
- Ungrund 223–231, 233
- Verantwortung, *siehe* Zurechenbarkeit, Verantwortung
- Vermögen des Guten und Bösen, *siehe* Freiheit: Vermögen des Guten und Bösen
- Vernunft 5, 48, 60 f., 85, 91 f., 99, 122, 134, 136, 148, 150, 161, 179, 184 f., 197, 202, 204, 218 f., 221 f., 229–234
 – theoretische Vernunft vs. moralisches Gefühl 82–87, 92 f., 95

- theoretische vs. praktische Vernunft 4, 15 f., 19, 23–25, 27 f., 35, 37–43, 47
- Vernunftsystem 16, 33, 62, 83, 85, 94 f., 141, 152, 174, 208, 211–213, 218, 222
- *siehe auch* Verstand: Verstand vs. Vernunft
- Verstand 46, 62, 72, 78 f., 82, 130 f., 148, 183, 200–202, 204, 206–208, 218, 222
- Verstand vs. Vernunft 92–95, 102 f.
- *siehe auch* Gott: göttlicher Verstand
- Voluntarismus (Willensmetaphysik) 222, 230 f., 234 f.

- Wahl 37, 96–98, 100, 104–108, 132–135, 144, 201 f., 205, 210, 233 f.
- Wahrheit 88, 94 f., 222, 230 f., 235
- Wesen
 - *siehe* Intelligibles, intelligibel: handlungsbestimmendes (intelligibles)
 - Wesen
 - *siehe* Natur: eigne Natur/Wesensnatur

- Wille 129–131, 162 f., 193 f., 199–210, 218
 - Eigenwille/Partikularwille vs. Universalwille 78, 199–210
 - Monotheletismus 203
 - Systeme der Willensbestimmung 96–101
 - Urwollen/-sein 145–154, 208
 - *siehe auch* Freiheit: Willkürfreiheit/Indifferenzfreiheit
 - *siehe auch* Gott: göttlicher Wille
 - *siehe auch* Voluntarismus (Willensmetaphysik)
- wissenschaftliche Weltansicht 1–3, 85, 93, 95, 131

- Zeit, *siehe* Überzeitlichkeit
- Zufall 97, 99 f., 103, 116–118, 137, 150 f., 197, 218 f., 233
- Zurechenbarkeit, Verantwortung 1, 5, 23, 58, 61–63, 66, 99 f., 114, 118, 123, 131–135, 138–142, 146–148, 167 f., 178, 192, 202–205