

Der „umgekehrte Gott“

Schellings identitätsphilosophisches Verständnis des Bösen in der Freiheitsabhandlung von 1809

CHRISTIAN DANZ

Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, erschienen 1809 in dem ersten und einzigen Band seiner *Philosophischen Schriften*, gehören nicht zu den Texten, denen er selbst eine größere Bedeutung für die werkgeschichtliche Entwicklung seines Denkens beigemessen hat. Anders hat die Forschungsgeschichte die Schrift von 1809 beurteilt. Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfuhr der Text, er gehört bekanntlich mit zu den letzten von Schelling selbst in den Druck gegebenen, besondere Aufmerksamkeit. K.F.A. Schelling, der die Abhandlung über die Freiheit 1860 in den siebenten Band der von ihm verantworteten Ausgabe der Werke seines Vaters aufnahm, schreibt in seinem Vorwort zu diesem Band:

Im Jahr 1809 aber erschien die Abhandlung über die Freiheit. Mit dieser war Schelling zu einer Philosophie fortgegangen, die zwar materiell (als „Darstellung des ideellen Theils der Philosophie“) an die Naturphilosophie angrenzte, formell aber, nämlich durch Weiterbildung der Principien, sowie durch die ganze Richtung, die sie nahm, über die Naturphilosophie und das Identitätssystem hinausging; die Principien des letzteren wurde zwar nicht ausdrücklich verlassen, aber sie wurden bereits in ein Verhältniß zu einer Personalität, einem *Willen* gesetzt, und nicht aus ihnen allein, sondern zugleich aus ihrem Bezug zum göttlichen und in zweiter Linie zum menschlichen Willen wurde die Welt etc. erklärt. Es hatte nun schon die entschiedene Hinwendung zu dem stattgefunden, was Schelling hernach geschichtliche Philosophie nannte.¹

Im 20. Jahrhundert wurde K.F.A. Schellings eben zitierte werkgeschichtliche Einordnung der Freiheitsabhandlung als Übergang und Auftakt zum Spätwerk vielfach von verschiedenen Interpreten seit Paul Tillichs philosophischer

¹ KARL FRIEDRICH AUGUST SCHELLING, Vorwort des Herausgebers, in: FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Sämmtliche Werke, Bd. 7, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, Vf. Die Werke Schellings werden, sofern nichts anderes vermerkt ist, nach folgenden Ausgaben und Siglen zitiert: Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (= SAA, Reihen-, Band- und Seitenangabe); Sämmtliche Werke, 14 Bde., hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861 (= SW, Band- und Seitenangabe).

Dissertation von 1910 aufgegriffen.² In der Freiheitsschrift, so verstand man es vor dem Hintergrund der angedeuteten werkgeschichtlichen Einordnung des Textes, setze sich Schelling von der identitätsphilosophischen Systemkonzeption ab, die er seit 1801 in rascher Folge in verschiedenen Entwürfen, hauptsächlich naturphilosophischen Zuschnitts, ausarbeitete. Insbesondere die Schwierigkeiten, die man in dieser Konzeption diagnostizieren zu können meinte, wie das Verständnis des Absoluten als Identität sowie die damit verbundene Frage nach der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten, haben Schelling veranlasst, sein Verständnis eines philosophischen Systems umzubauen.³ In der Abhandlung von 1809 liege das Resultat dieser Neuausrichtung vor.⁴

Wenn es im Folgenden unter dem Titel der „umgekehrte Gott“ um Schellings Verständnis des Bösen gehen wird, möchte ich einer solchen Deutung der werkgeschichtlichen Entwicklung des Philosophen zwischen 1800 und 1810 widersprechen und die Abhandlung über die menschliche Freiheit in den Horizont der identitätsphilosophischen Systemkonzeption einordnen. Freilich soll damit nicht bestritten werden, dass Schelling in den diversen identitätsphilosophischen Entwürfen, die er im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts publizierte, Veränderungen vorgenommen hat. Weiterentwicklungen sind in der Tat zu konstatieren. Aber diese resultieren selbst aus der Identitätsphilosophie, überschreiten oder korrigieren diese also nicht. Das betrifft, wie zu zeigen sein wird, auch das Verständnis des Bösen sowie das der Freiheit des Menschen, die beide im Fokus der Schrift von 1809 stehen. Schon die zahllosen Rückverweise auf die Identitätsphilosophie, allen voran auf die 1801 erschienene Schrift *Darstellung meines Systems der Philosophie*, unterstreichen den engen systematischen Zusammenhang, in dem die Abhandlung von 1809 mit den vorangegangenen Schriften steht – und zwar selbst dann, wenn man Schellings Interesse in Rechnung stellt, eine kontinuierliche Entwicklung seines eigenen Denkens zu konstruieren.

Die vorgeschlagene Lesart von Schellings Verständnis des Bösen in den *Philosophischen Untersuchungen* von 1809 im Horizont der Identitätsphilosophie möchte ich in drei Abschnitten erläutern und zur Diskussion stellen. Einzusetzen

² Vgl. PAUL TILICH, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910), in: Ders., Frühe Werke, hg. von Gert Hummel/Doris Lax, Berlin/New York 1998, 154–272. Tillich selbst folgt mit seiner Unterscheidung EDUARD VON HARTMANN, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berlin 1869. Vgl. weiterhin MARTIN HEIDEGGER, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971; WALTER SCHULZ, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Stuttgart 1986. Zuletzt: LISA EGLOFF, Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit. Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift, Berlin/Boston 2016.

³ Vgl. HANS MICHAEL BAUMGARTEN/HARALD KORTEN, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, München 1996, 88.

⁴ So der Untertitel der Untersuchung von EGLOFF, Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit.

ist mit den systematischen Grundlagen der identitätsphilosophischen Konzeption sowie dem sich daraus ergebenden Verständnis von Individualität. Es liegt, wie sich zeigen wird, in modifizierter Form noch dem Text von 1809 zugrunde. Im zweiten Abschnitt geht es mit dem Seelenverständnis um eine zentrale Konzeption der Identitätsphilosophie, die in der einschlägigen Forschung bislang kaum Beachtung gefunden hat. Vor diesem Hintergrund können wir uns dann im abschließenden dritten Abschnitt dem Verständnis des Bösen in der Abhandlung über die menschliche Freiheit selbst zuwenden.

1. Individuelle Totalität, oder: System und Individuum in Schellings Identitätsphilosophie

Schellings Identitätsphilosophie, die er seit 1801 sukzessive ausgearbeitet hat, wird in der Forschung zumeist entweder als ein bloßes Durchgangsstadium auf dem Weg hin zu seinem Spätwerk oder vor dem Hintergrund von Hegels Philosophie des Geistes, wie sie dieser ab seiner Jenaer Zeit entwickelte, gelesen. Nur selten hingegen wird die Philosophie der Identität als ein eigenes Systemprogramm gewürdigt. Dabei verbindet Schelling, das unterstreichen nicht nur die zahlreichen Bezugnahmen auf die *Darstellung* von 1801 im gesamten Werk, mit dieser Systemkonzeption einen hohen wissenschaftlichen Anspruch. Im Anschluss an Immanuel Kant geht es um ein System des Wissens, dem geradezu apodiktische Evidenz und Objektivität zukommen sollen. Zugleich – und das ist das Markante von Schellings Konzeption – werden traditionelle Verfahren der Systemkonstruktion wie Ableitung oder Erklärung zurückgewiesen. Solche methodischen Verfahren, die Freiheitsabhandlung von 1809 fasst sie in der Metapher des Mechanismus und seiner Derivate zusammen, unterzieht er einer harschen Kritik. Wie kommt also das Identitätssystem zustande? Nicht durch traditionelle Verfahren, die, wie eben angedeutet, abgelehnt werden. Auch Spinozas Methode, also das *Procedere more geometrico*, lehnt Schelling ab, obwohl er sich seit der *Darstellung meines Systems* von 1801 auf ihn beruft.⁵

Grundlegend für das Verständnis der Identitätsphilosophie sowie das mit ihr verbundene Programm eines objektiven Systems des Wissens ist die Methode der Konstruktion. Ihr hat Schelling 1802 einen eigenen Aufsatz gewidmet.⁶ Worum

⁵ Vgl. hierzu PAUL ZICHE, Das System als Medium. Mediales Aufweisen und deduktives Ableiten bei Schelling, in: Christian Danz/Jürgen Stolzenberg (Hg.), System und Systemkritik um 1800 Hamburg 2011, 147–168; CHRISTIAN DANZ, Natur und Geist. Schellings Systemkonzeption zwischen 1801 und 1809, in: Violetta L. Waibel/Ders./Jürgen Stolzenberg (Hg.), Systembegriffe nach 1800–1809. Systeme in Bewegung (= System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus, Bd. 4), Hamburg 2018, 97–116.

⁶ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Ueber die Contruktion in der Philosophie, SW 5, 125–151.

geht es in dieser Methode? Nicht nur in den Texten um 1802, auch in späteren, wie den Stuttgarter Privatvorlesungen, erklärt er seine Methode in Analogie zum Verfahren der Geometrie. Wie der Geometer Figuren im Raum konstruiert, so der Philosoph im Absoluten.⁷ Entscheidend ist, dass es sich um ein einheitliches und universal anwendbares Verfahren handelt, nämlich die Handlung des Eintragens. Durch sie wird das Besondere in einen als Medium fungierenden Raum eingetragen, so dass das Besondere nicht als solches, sondern als Darstellung fungiert. Dieses Verhältnis nennt Schelling Idee. Gemeint ist das Besondere, welches im System als Repräsentant des Absoluten dient.

Es sind vor allem zwei mit diesem methodischen Verfahren verbundene Aspekte, die für das Verständnis der identitätsphilosophischen Systemkonzeption grundlegend sind. Der erste betrifft den medialen Status des Absoluten. Schellings Begriff des Absoluten stellt kein Deduktionsprinzip dar, aus dem die Philosophie das Besondere ableitet. Ein solches *Procedere* wird, wie wir bereits gesehen haben, abgelehnt. Mehrfach erklärt Schelling, dass es in der Identitätsphilosophie nicht um eine Ableitung oder Erklärung des Endlichen aus dem Absoluten geht.⁸ Philosophie erklärt nicht, sie konstruiert. Das Absolute selbst wird in der Identitätsphilosophie weder begründet noch dargestellt. Es ist das Medium, in dem dargestellt wird. Als Voraussetzung der Konstruktion entsteht es erst in ihr selbst, eben in dem das Besondere durch die Konstruktionshandlung in das Medium eingetragen wird. Damit kommt das Absolute nur indirekt zur Darstellung. Das ist der erste Aspekt, der sich aus dem methodischen Verfahren für das Systemverständnis ergibt.

Der andere besteht in der Fassung des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem, also dem, was Schelling Idee nennt. In der identitätsphilosophischen Systemkonzeption wird das Besondere in das Medium des Absoluten eingetragen. Dadurch fungiert es, das Besondere, als Repräsentation des Allgemeinen bzw. des Absoluten. Wichtig ist, dass das Besondere weder das Allgemeine bedeutet, es also auf Letzteres verweist, noch eine Synthesis von beiden ist. Das Besondere wird nicht durch Subsumtion unter eine Regel erkannt. Vielmehr werden durch die Methode der Konstruktion Besonderes und Allgemeines zusammengestellt, so dass das Besondere das Allgemeine ist.⁹ Schelling bestimmt

⁷ Vgl. ebd., 134: „Es ist nur *Ein* Princip der Konstruktion, *Eines*, womit construiert wird, in der Mathematik wie in der Philosophie. Dem Geometer ist es die in allen Konstruktionen gleiche und absolute Einheit des Raums, dem Philosophen die des Absoluten. Es ist, wie schon gesagt, nur *Eines*, was construiert wird, nämlich *Ideen*, und alles Abgeleitete wird nicht als Abgeleitetes, sondern in seiner Idee construiert.“ Vgl. auch DERS., Stuttgarter Privatvorlesungen, SAA II, 8, 74.

⁸ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, SW 4, 333–510, hier: 341.

⁹ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Philosophie der Kunst, SAA II, 6, 1, 145–151. Vgl. FRANCESCO MOISO, Geometrische Notwendigkeit, Naturgesetz und Wirklichkeit. Ein Weg zur *Freiheitsschrift*, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit.

diese selbstbezügliche Struktur als Symbol und unterscheidet sie von der Allegorie und dem Schema.¹⁰

Darstellbar ist das mediale Absolute allein in der Form, von der es zwar unabhängig, die aber gleichursprünglich mit ihm ist.¹¹ Entfaltet wird die Form als Darstellungsverhältnis, demzufolge das Besondere das Allgemeine ist, durch die triadische Potenzenstruktur, die Schelling seit 1800 ausgearbeitet hat. Aufgegangen ist ihm diese Struktur im Kontext der Konstruktion des naturphilosophischen Materiebegriffs.¹² Im Zuge der Ausarbeitung der Identitätsphilosophie hat er diese Struktur aufgenommen und auf die Systemkonstruktion übertragen. Wie wir gesehen haben, wird das Besondere als Darstellung des Absoluten konstruiert. Die Potenzentrias expliziert und strukturiert das symbolische Darstellungsverhältnis der Idee. Das Allgemeine soll das Besondere sein. Schelling bezeichnet dieses Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem als Position bzw. erste Potenz. Aber das Allgemeine ist das Besondere nur als Repräsentation. Folglich muss das Besondere seinen Charakter als Darstellung des Allgemeinen selbst zum Ausdruck bringen. Schelling nennt diese Dimension Position der Position und identifiziert sie mit der zweiten Potenz. Das besagt jedoch: das Allgemeine ist das Besondere und vice versa oder das Besondere als Darstellung des Absoluten bzw. der absoluten Identität, wofür die dritte Potenz steht.

Es ist die Form, die durch die Potenzenstruktur als Darstellungs- bzw. Repräsentationsverhältnis entfaltet wird, nicht das mediale Absolute, welches selbst nicht darstellbar ist. Zur Darstellung kommt das Absolute allein in den endlichen Formen, die dessen Erscheinungen sind. Sie sind folglich nichts für sich selbst, sondern ausschließlich Repräsentationen des Absoluten. Entsprechend besteht die Aufgabe der Philosophie in der „Darstellung der Selbstaffirmation Gottes in der unendlichen Fruchtbarkeit ihrer Folgen, also Darstellung des Einen als des Alls“.¹³

Mit der Identitätsphilosophie ist eine fundamentale Kritik an dem transzendentalphilosophischen Subjekt-Verständnis ebenso verbunden wie an der Vorstellung der Person als einer für-sich-seienden Entität. Der Gedanke eines

Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, hg. von Hans Michael Baumgartner/Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 132–186, bes. 167 f.

¹⁰ Vgl. CHRISTIAN DANZ, „Endlich die Philosophie ist unter diesen Wissenschaften die symbolische.“ Anmerkungen zu Schellings Würzburger Symbolbegriff, in: Schelling in Würzburg, hg. v. Christian Danz, Stuttgart-Bad Cannstatt 2017, 55–77; DANIEL WHISTLER, Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity, Oxford 2013.

¹¹ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Darstellung meines Systems der Philosophie, SAA I, 10, 109–211, hier: 121 f.

¹² Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Allgemeine Deduction des dynamischen Proceßes oder der Categorien der Physik vom Herausgeber, SAA I, 8, 297–366, bes. 330–333.

¹³ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (1804), SW 6, 131–576, hier: 176 f.

für-sich-seienden Subjekts und seiner apriorischen Vermögensstruktur als Ausgangspunkt des Systems des Wissens wird ebenso abgelehnt, wie der eines für sich seienden Objekts.¹⁴ Beides – Subjekt und Objekt – sind Erscheinungsweisen des Absoluten bzw. der absoluten Identität. Aus der Ablehnung von Subjekt- und Personvorstellungen folgt jedoch nicht die von Individualität. Schellings Identitätssystem ist eine Philosophie der Individualität, in dem die Formen als individuelle Totalitäten verstanden werden.¹⁵ Jede Form ist eine in sich selbst unendliche individuelle Darstellung des Absoluten, Besonderes und Allgemeines sind in ihr auf eine individuelle Weise zusammengefügt. Aber Darstellung des Absoluten – und damit Individuum – ist das Besondere nur dann, wenn es nichts für sich, sondern ausschließlich Repräsentation des Allgemeinen ist. „Denn der Begriff des Individuums ist eben der: nicht, daß zwei verschiedene *verbunden*, sondern daß ein und dasselbe Ding als *ein und dasselbe*, das eine und das andere sey. Da nun eben dieß das Verhältniß des Realen und Idealen, des Leibes und der Seele ist, so ist Individuum die notwendige Form aller Existenz.“¹⁶

Das identitätsphilosophische System des Wissens konstruiert die besonderen Formen als individuelle Darstellungen des Absoluten in diesem selbst. Schon hier gilt: wahre Individualität, damit aber auch Freiheit, ist nur in Gott bzw. dem Absoluten möglich. Gegen Kants Persönlichkeitskonzept, die Unterstellung des individuellen Willens unter das allgemeine Sittengesetz, setzt Schelling ein Individualitätsmodell, in dem Individualität und Allgemeingeltung bereits verbunden sind. Für das Verständnis des identitätsphilosophischen Individualitäts- und Tugendverständnisses, vor allem auch ihrer Weiterführung in der Freiheitsabhandlung von 1809, ist noch ein weiterer Begriff grundlegend, der in der bisherigen Forschung zur Identitätsphilosophie nur am Rande gewürdigt wurde. Gemeint ist das Seelenverständnis Schellings. Dem müssen wir uns nun zuwenden.

2. „Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität“, oder: Schellings identitätsphilosophisches Seelenverständnis

Schon bei einem flüchtigen Blick in Schellings Texte aus dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts fällt die zentrale Bedeutung des Seelenbegriffs auf. Um so überraschender ist es, dass diesem Begriff in der bisherigen Forschung zur Identitätsphilosophie und ihrer Weiterentwicklung bislang nur wenig Aufmerksamkeit

¹⁴ Ebd., 137. 140.

¹⁵ Vgl. ebd., 502: „Die nothwendige Form aller Existenz ist Individuum, d. h. daß der Leib als Leib unmittelbar auch Seele, die Seele als Seele unmittelbar auch Leib ist.“

¹⁶ Ebd., 502.

zuteilwurde. Auch für unsere Frage nach dem Bösen bei Schelling ist, wie die Abhandlung über die menschliche Freiheit deutlich macht, das Seelenverständnis grundlegend. Doch was versteht er unter der Seele und wie ordnet er sie in seine identitätsphilosophische Systemkonzeption und das mit dieser verbundene Individualitätsverständnis ein?

In seiner Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Kunst zu der Natur*, die Schelling im Oktober 1807 anlässlich des Namenstags des Bayerischen Königs hielt, heißt es an zentraler Stelle:

Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird.“ Die Seele, so fährt der Redner fort, sei „keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgendetwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön, wie es auch der Körper sein kann, sondern sie ist die Schönheit selber.¹⁷

Die zitierte Stelle ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Einmal fasst sie das identitätsphilosophische Seelenverständnis, wie es sich in Schellings Texten seit 1800 findet, prägnant zusammen. Andererseits repräsentiert das hier formulierte Verständnis der Seele eine Fassung, die von ihm in seiner weiteren werkgeschichtlichen Entwicklung beibehalten wird.¹⁸ Signifikant für den identitätsphilosophischen Seelenbegriff ist, dass die Seele etwas Allgemeines und Unpersönliches ist. Folglich weiß sie auch nichts, sie ist also von konkreten Wissensbeständen unterschieden. Vielmehr soll sie – das entspricht ihrem Allgemeinheitscharakter – die Wissenschaft selbst sein. In diesem Seelenverständnis sind grundlegende Aspekte des identitätsphilosophischen Systemprogramms zusammengefasst, die im ersten Abschnitt diskutiert wurden. Zunächst ist die strikt allgemeingültige Seele eine Art Medium, welches, da sie keine Eigenschaft oder Vermögen sein soll, erst entsteht. Auch das resultiert aus der identitätsphilosophischen Systemkonzeption. Durch die Eintragung des Besonderen in das mediale Absolute wird jenes zur Darstellung von diesem. Die verschiedenen Perspektiven, unter denen die Form als Darstellung der absoluten Identität von Allgemeinem und Besonderem betrachtet werden kann, beschreibt, wie bereits erwähnt, die Potenzenstruktur. Als Darstellung des Allgemeinen im Besonderen entspricht die Form der ersten Potenz. Schelling identifiziert sie mit dem Leib. Der Seelenbegriff zielt gleichsam auf die andere Seite dieser Identität des Darstellungsphänomens, nämlich die Aufnahme des Besonderen ins Allgemeine,

¹⁷ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Ueber das Verhältniß der bildenden Kunst zu der Natur*, SW 7, 312.

¹⁸ Vgl. hierzu PAUL ZICHE, „Die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft.“ Zum Zusammenhang von Wissenschafts- und Personbegriff bei Schelling, in: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, hg. von Thomas Buchheim/Friedrich Hermanni, Berlin 2004, 199–213.

die die zweite Potenz bezeichnet, die Position der Position. Schelling bezeichnet denn auch die Seele immer wieder als das Auflösende des Endlichen ins Unendliche.¹⁹ Erst dadurch ist das Darstellungsphänomen vollständig expliziert, also die dritte Potenz erreicht: die absolute Identität stellt sich als mediale Voraussetzung der Konstruktion dar. In dem genannten Sinne ist die Seele kein Vermögen, sondern sie bezeichnet die Totalitätsdimension des Besonderen, die dann entsteht, wenn das Besondere Darstellung des Allgemeinen ist. Das Besondere wird nicht als solches, als isoliertes Einzelnes, in den Blick genommen, sondern als Repräsentation des Absoluten.

Schellings Seelenbegriff repräsentiert die absolute Identität in den Dimensionen der Natur und des Geistes. Strukturiert ist der Naturprozess durch die drei Potenzen. Sie bezeichnen in ihrer Abfolge unterschiedliche Niveaus der Seele. Folglich ist alles in der Natur beseelt,²⁰ aber im Menschen, dem Endpunkt des Naturprozesses, kommt zur Seele eine weitere Dimension hinzu. „Erst die Seele der vollkommensten Organisation, welche die ganze Möglichkeit durch die Wirklichkeit darstellt, ist nicht ein Modus der unendlichen Affirmation, sondern die unendliche Affirmation selbst. Diese vollkommenste Organisation ist der Mensch – die gelungenste Darstellung des Unendlichen im Unendlichen.“²¹ Der Mensch ist Darstellung der absoluten Identität auf der Ebene der Ichheit bzw. des Bewusstseins.²² Er repräsentiert mit der dritten Potenz die vollständige Potenzenstruktur. Besonderes und Allgemeines sind in ihm verbunden, und zwar so, dass das Besondere als Grundlage oder Basis des Allgemeinen fungiert. Für dieses Gleichgewicht steht der Seelenbegriff. Es ist jedoch im Menschen im Unterschied zu den vorangehenden Stufen der Natur weder vorgegeben noch determiniert.²³ Der Mensch muss Besonderes und Allgemeines selbst in ein solches harmonisches Gleichgewicht bringen, in dem seine individuelle Besonderheit Grundlage des Allgemeinen ist. Individualität, damit aber auch der Eintritt der Seele, wird als Selbstbildung verstanden, die an den unableitbaren Selbstvollzug

¹⁹ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Aphorismen über die Naturphilosophie, SW 7, 198–244, hier: 218: „Eben darum ist die Seele das allein Bewegende jedes Dings nach dem Maß seiner Verhältnisse und das stets Auflösende des Endlichen in das Unendliche, ein Werkzeug der Ewigkeit in jedem einzelnen Ding.“ Vgl. auch ebd., 215.

²⁰ Vgl. hierzu THOMAS KISSER, „Omnia animata sunt – Alles ist beseelt“. Eine kritische Betrachtung zum Verhältnis von Geist und Materie bei Spinoza, in: Schellings Identitätsphilosophie und im gegenwärtigen Panpsychismus, in: Fichte im Streit. Festschrift für Wolfgang Janke, hg. von Hartmut Traub/Alexander Schnell/Christoph Asmuth, Würzburg 2018, 185–219, bes. 197–214.

²¹ SCHELLING, System der gesamten Philosophie, SW 6, 506.

²² Vgl. ebd., 510: „Das objektiv gesetzte unendliche Erkennen bezogen auf das Princip des Bewußtseyns oder den Begriff dieses Erkennens ist die Ichheit.“

²³ Vgl. ebd., 462. Vgl. hierzu ULRICH BARTH, Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings Freiheitsschrift, in: Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift, hg. von Christian Danz/Jörg Jantzen, Göttingen 2011, 169–184, bes. 178.

des Menschen gebunden ist.²⁴ Genau das bezeichnet Schelling als Tugend, nämlich eine allgemeingültige Individualität,²⁵ die gerade nicht durch die Unterstellung des individuellen Willens unter das Sittengesetz zustande kommt, aber dadurch als Individualität aufgelöst wird, wie für Kant.

Der identitätsphilosophische Seelenbegriff bezeichnet die Erscheinung der absoluten Identität im Individuum hinsichtlich ihrer Allgemeinheitsdimension. Das qualifiziert die unpersönliche Seele zur Grundlage eines allgemeingültigen Wissenschaftsprogramms in der Nachfolge Kants ebenso wie zu einem Gegenmodell zu dessen und Fichtes Autonomieethik. Schelling kann die Seele auch mit dem Göttlichen im Menschen und der Vernunft identifizieren. Da sie als Erscheinung der absoluten Identität kein Vermögen ist, kann der Seele auch kein Freiheitsvermögen zugeschrieben werden. Vielmehr ist sie als Erscheinung der absoluten Identität Freiheit und Notwendigkeit zugleich. „Der Mensch ist nicht für sich selbst frei; nur das Handeln, was aus Gott stammt, ist frei, wie nur ein gleiches Wissen wahr ist.“²⁶ Frei ist der Mensch allein in Gott, aber nicht für sich, in Absonderung von dem Absoluten.

Was bedeutet das für das Böse? Wird es von der Identitätsphilosophie aufgelöst in die Harmonie und Heiterkeit des Universums?²⁷ Schon *Philosophie und Religion*, das Würzburger System und andere identitätsphilosophische Texte verstehen die Seele nicht nur als Medium des Absoluten im Menschen. „Bedingung der Philosophie“ sei, wie es in dem Journal-Aufsatz *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* aus dem Jahre 1802 heißt, eine „Reinigung der Seele“,²⁸ die sie, die Seele, erst zur Teilnahme am Urwissen läutere. Im Menschen ist das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem nicht festgestellt. Er muss es selbst in ein harmonisches Gleichgewicht bringen, damit die Seele als das Göttliche im Menschen eintreten kann. Isoliert der Mensch seine Besonderheit und Individualität von dem Allgemeinen und macht dieses zur Grundlage von jenem, dann konstituiert sich die endliche Welt der für-sich-seienden Subjekte. Diese Perspektive auf die Welt identifiziert bereits das Würzburger System mit dem Bösen. „Das ursprüngliche Böse liegt also gerade darin, daß der Mensch etwas für sich selbst und aus sich selbst seyn will.“²⁹ Das Böse der Identitätsphilosophie besteht in einer Abstraktion bzw. Loslösung des

²⁴ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft*. Fragment, SW 8, 3–18, hier: 12: „Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums.“

²⁵ Vgl. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie*, SW 6, 558; DERS., *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft*, SW 8, 16.

²⁶ SCHELLING, *System der gesamten Philosophie*, SW 6, 542

²⁷ So FRIEDRICH HERMANNI, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes* in Schellings Philosophie, Wien 1994.

²⁸ SW 5, 122.

²⁹ SCHELLING, *System der gesamten Philosophie*, SW 6, 561.

Individuums vom Allgemeinen und damit in der Aufrichtung des Subjekts als Grundlegungsinstanz des Wissens und Handelns. Die allgemeingültige Seele, die durch die Anbindung des Besonderen an das Allgemeine entsteht, verkehrt sich hier zur Besonderheit des Allgemeinen, zu egoistischer Selbstsucht.³⁰

Schon das Identitätssystem versteht das Böse weder als Privation noch als Negation oder ein Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Möglichkeiten, sondern als eine Vertauschung der Prinzipien durch das Individuum. Das Besondere, statt Grundlage des Allgemeinen zu sein, wird selbst als allgemeingültig angesetzt. Darin verfehlt sich jedoch das Individuum als individuelle Totalität. Es wird zu einer abstrakten Person, die unter allgemeinen Begriffen und Gesetzen der Moral steht, die nichts anderes als Ausdruck „absoluter Egoität“³¹ sind. Dem Zusammenleben derart atomisierter Individuen korrespondiert der Staat als Maschine, der aus der „trüben Quelle schnödesten Selbstsucht und Feindseligkeit aller gegen alle entstand“.³²

3. Die Seele als Band der Kräfte, oder: Das Böse in der Freiheitsabhandlung

Liest man Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit und das in ihr entfaltete Verständnis des Bösen vor dem Hintergrund der Ausführungen zur Identitätsphilosophie, dann wird schnell deutlich, dass deren Grundkonzeption weitergeführt und eben nicht aufgegeben wird. Auch die Schrift von 1809 versteht ebenso wie die Identitätsphilosophie das Böse als eine Vertauschung der Prinzipien. Allein das, nämlich eine „positive[] Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien“, sei, wie Schelling in der Freiheitsschrift ausdrücklich erklärt, der „allein richtige[] Begriff des Bösen“.³³ Aber führt er in den *Philosophischen Untersuchungen* wirklich das Identitätssystem weiter? Stellen nicht der Gottesgedanke und das Persönlichkeitsverständnis, wie K.F.A. Schelling in seinem eingangs zitierten Vorwort zu dem Band Sieben der *Sämtlichen Werke* bereits hervorhob, neue Aspekte dar, die auch auf eine veränderte Systemkonzeption schließen lassen? Dem ist nun abschließend noch nachzugehen.

Was zunächst die Systemkonzeption betrifft, die der Schrift von 1809 zugrunde liegt, so lässt sich diese wohl am einfachsten im Horizont der identitätsphilosophischen Konzeption rekonstruieren. Nicht nur die Einleitung, die den Begriff des Pantheismus klärt, auch die zur Systementfaltung benutzten Potenzen greifen,

³⁰ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie und Religion*, SW 6, 44.

³¹ SCHELLING, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft*, SW 8, 10.

³² Ebd., 10 f.

³³ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SAA I, 17, 137.

worauf Schelling allerdings selbst bereits hinweist, auf die Identitätsphilosophie, und zwar insbesondere die Systemdarstellung von 1801 zurück. Allein in Gott, so der Tenor der Ausführungen, lasse sich die menschliche Freiheit verstehen. Das setzt jedoch, worauf der Autor eigens hinweist, ein Verständnis des „Gesetzes der Identität“³⁴ voraus, wie es in den identitätsphilosophischen Texten ausgeführt wurde. Auch in der Freiheitsabhandlung fungiert das Absolute als Medium, welches selbst nicht darstellbar ist. Repräsentierbar sind lediglich die mit dem Absoluten bzw. dem Wesen gleichursprünglichen Formen, die wiederum durch die Potenzentrias entfaltet werden. So verwundert es auch nicht, wenn Schelling in seiner Konstruktion der menschlichen Freiheit, die – wie obendrein auch noch erklärt wird – „nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie“³⁵ erfolgen könne, unter Verweis auf die „Naturphilosophie unserer Zeit“³⁶ mit der Unterscheidung von erster und zweiter Potenz einsetzt. Nichts anderes als diese beiden Potenzen bezeichnet die in der Forschungsliteratur ausgiebig diskutierte Unterscheidung von Grund und Existenz.³⁷ Dass die Unterscheidung in diesem Sinne zu verstehen sei, sagt Schelling übrigens selbst, wenn er auf das Verhältnis von Schwerkraft und Licht in der Natur als Analogie hinweist.

Anders scheint es mit dem Begriff der Persönlichkeit zu sein, dem in der Abhandlung von 1809 eine prominente Rolle zukommt. Genau darauf hatte Schellings Sohn in seinem Vorwort hingewiesen. In den identitätsphilosophischen Texten seit 1801 ist, wie oben ausgeführt, von der Person und Persönlichkeit nicht die Rede. Beides wird ebenso wie ein für-sich-seiendes Subjekt als Pseudos der Philosophie zurückgewiesen. Grundbegriff der Identitätsphilosophie ist hingegen das Individuum. Es fungiert gleichsam als Gegenkonzept zur Person und zum Subjekt. Allerdings markiert Schellings Persönlichkeitsverständnis in der Freiheitsabhandlung keinen Gegensatz zum identitätsphilosophischen Individualitätsverständnis, sondern dessen Weiterentwicklung. Das Individuum, so hatten wir oben gesehen, versteht Schelling als individuelle Totalität, als besondere Darstellung des Allgemeinen. Diese Konzeption des Individuums überträgt die im selben Jahr wie die Abhandlung über die menschliche Freiheit publizierte Rezension von Friedrich Immanuel Niethammers Schrift *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit* auf den Persönlichkeitsbegriff. Schelling unterscheidet nun

³⁴ Ebd., 115.

³⁵ Ebd., 128.

³⁶ Ebd., 129.

³⁷ Vgl. THOMAS BUCHHEIM, Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur *Freiheitsschrift*, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, hg. von Hans Michael Baumgartner/Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 223–239; DERS., „... eine sehr reelle Unterscheidung“. Zur Differenz der *Freiheitsschrift*, in: Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, hg. von Christian Danz/Rudolf Langthaler, Freiburg i. Br./München 2006, 182–199.

zwischen Individuum und Persönlichkeit. Während jenes gleichsam den Ausgangspunkt der Persönlichkeitsbildung markiert, nimmt diese den identitätsphilosophischen Tugendbegriff auf und fungiert nun als Telos der Selbstbildung.³⁸ An diese Unterscheidung, die eine Weiterführung des identitätsphilosophischen Individualitätskonzepts darstellt, knüpft die Freiheitsabhandlung von 1809 an. Auch in ihr ist es das identitätsphilosophische Seelenverständnis, das als Grundlage der Konzeption des Bösen fungiert.

Wie in den naturphilosophischen Schriften zuvor, so versteht die Abhandlung über die menschliche Freiheit den Menschen als Resultat des Naturprozesses, also als Darstellung der absoluten Identität bzw. als dritte Potenz, in der erste und zweite Potenz, also Grund und Existenz bzw. Schwerkraft und Licht, identisch sind. Dafür steht die Seele, die im Indifferenzpunkt als individuelle Allgemeinheit erscheint.

Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. *Gott* als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beyder Prinzipien [sc. von erster und zweiter Potenz] ist, ist sie Geist [sc. individuelle Totalität bzw. dritte Potenz]; und Geist ist in *Gott* [sc. dem medialen Absoluten].³⁹

Dadurch ist der Mensch sowohl in als auch über der Natur und mithin frei, aber so, dass seine Besonderheit und weder ein Allgemeinbegriff noch ein universales Sittengesetz seine Bestimmung ist. Ebenso wie in den vorangehenden Texten ist hier das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem, Schelling spricht von Eigen- und Universalwillen, im Menschen im Unterschied zur Natur und zu *Gott* nicht fixiert, so dass der Mensch selbst seine Besonderheit in ein harmonisches Verhältnis mit dem Allgemeinen bringen muss, um sich selbst als Persönlichkeit zu bilden. Das aber bedeutet, wie wir gesehen haben, dass das Besondere oder die Selbstheit Medium des Allgemeinen sein soll. Nur so ist der Mensch eine individuelle Totalität, stellt er auf seine besondere Weise das Ganze dar.

Das Böse ist dementsprechend das Heraustreten des Menschen aus der absoluten Identität durch eine von ihm vorgenommene Verkehrung des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem.

Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit austritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum

³⁸ Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Rezension: Friedrich Immanuel Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, SAA I, 18, 31–51, bes. 46: „Die Individualität ist zwar nicht die Persönlichkeit selbst, aber doch ihre Basis und gleichsam Organ. Das mögliche Ideal der Bildung in einem Individuum ist erreicht, wenn es mit herzhafter Weltansicht (auf welche Art es nun dazu gelangt sey) und aufgehellter, sicherer Vernunft die verschiedene Ausbildung desjenigen besonderen Talents, derjenigen bestimmten geistigen oder materiellen Anlagen verbindet, die in seiner Individualität liegt.“

³⁹ SCHELLING: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SAA I, 17, 134.

erhalten, außer demselben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt.⁴⁰

Aus dem Menschen wird durch diesen Akt, indem er aus der absoluten Identität heraustritt und sich als eine für-sich-seiende Person konstituiert, der „umgekehrte Gott“⁴¹ Denn allein durch den Eintritt der Seele in ihm, dem Göttlichen im Menschen, ist er in Gott. Ableiten oder begründen lässt sich dieser Abfall auch in der Freiheitsabhandlung nicht. Er bezeichnet jedoch wie zuvor eine Verfehlung des Individuums in seiner Selbstbildung zu einer individuellen Totalität.

Es liegt ganz auf der Linie der identitätsphilosophischen Systemkonzeption, wenn die Freiheitsschrift die Rückkehr des Menschen zu Gott, also die Bildung der Persönlichkeit als ein Absterben der Eigenheit des Menschen versteht. Illustriert wird das wie bereits in der Methodenvorlesung von 1802 mit einer kreuzestheologischen Deutung der Christologie. Nur indem Christus sich als besondere Person negiert, seine Besonderheit also zur Basis des Allgemeinen macht, stellt er die absolute Identität dar, den Geist, wie es in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* heißt, „das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist“.⁴²

Schelling konstruiert das Böse in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit als eine Verkehrung von Besonderem und Allgemeinem bzw. von Eigen- und Universalwillen. Dadurch verfehlt sich der Mensch als Persönlichkeit, als besondere Darstellung des Allgemeinen. Das Böse ist damit weder eine Privation noch eine Negation oder ein Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Möglichkeiten. Er verfällt auch nicht der Sinnlichkeit. Vielmehr fußt das Böse auf einem Akt des Menschen. Grundlage dieser Konzeption des Bösen ist ein gegenüber Kant verändertes Verständnis der Persönlichkeit, nämlich die identitätsphilosophische Konzeption des Individuums als eine individuelle Totalität. Schelling verbindet mit ihm ein ambitioniertes Gemeinwohlkonzept, welches der um 1800 einsetzenden Modernisierung und Atomisierung der Gesellschaft entgegengesetzt wird.

Das einzig wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung [s. der Natur] eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz liegende zu suchen.⁴³

⁴⁰ Ebd., 136.

⁴¹ Ebd., 156.

⁴² SW 5, 292.

⁴³ SCHELLING: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, SAA I, 17, 178 f.