

Endliches Leben - Tod - ewiges Leben

Sven Jürgensen

Schon der „Vorbericht“ zu Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (im folgenden: UWF) gibt einen Hinweis nicht nur auf das Thema, sondern auch auf die formale Struktur dieser Abhandlung. „Mittelpunkt der Philosophie“ (VII, 333)¹ ist demnach kein ausdehnungs- und bewegungsloser Ausgangspunkt absoluter Identität wie noch in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (im folgenden: DSP), die das beabsichtigte System deswegen nicht zu entfalten vermochte, weil ihr leerer Ausgangspunkt ohne den Eingriff des eigentlich nur betrachtenden Philosophen die Unterscheidung nicht aus sich herauszusetzen und in sich zurückzunehmen vermochte.² Aus diesem gescheiterten Projekt ziehen die UWF insofern die Konsequenz, als sie nun einen Gegensatz, nicht einen neben mehreren anderen, sondern den „eigentliche[n] Gegensatz“, nämlich den von „Nothwendigkeit und Freiheit“, zum Prinzip erheben. Da dieser Gegensatz bisher durch den „Gegensatz von Natur und Geist“ verdeckt war, sei es endlich an der Zeit, so Schelling, durch eine angemessene Betrachtung dieses Zentrum hervortreten zu lassen. Die UWF nehmen sich dieser Aufgabe an, weil allein durch deren Lösung die Philosophie überhaupt einen „Wert“ (VII, 338) habe.

Durch eine umfangreiche „Einleitung“ bereiten die UWF sich selbst den Weg, welcher die eigene Betrachtungsweise rechtfertigt, indem er mögliche Alternativen als einseitig und daher inadäquat ausschließt. Insofern nämlich ein Gegensatz den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie ausmacht, ist die Freiheit neben dem der Notwendigkeit lediglich „einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems“ (VII, 336). Dieses auseinandergespannt-verdoppelte Zentrum wird sich aber an der Stelle zum Widerspruch zuspitzen, wo die UWF ihren positiven Anfang erreichen, also dort, wo diese beiden Zentren „in eins zusammen[fallen]“ (ebd.). Bevor sich jedoch die UWF aus diesem Anfang entwickeln, zeigt die „Einleitung“ die einseitige Entfaltung der entgegengesetzten Zentren. Dies deutet zunächst das entgegengesetzende „teils ... teils“ (VII, 336) an,

¹ Schellings Werke werden zitiert nach der von Karl Friedrich August Schelling herausgegebenen Ausgabe, Stuttgart 1856.

² Vgl. vom Vf.: Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Würzburg 1997, 74-83.

dem das beide Teile zusammensetzende „in eins zusammen“ folgt.³ Der positive Anfang der UWF wird sich also durch eine Konkretion ausweisen müssen, in der die beiden Teile sich wechselseitig ergänzen, so daß sie derjenigen Aufgabe entsprechen, die von den in der „Einleitung“ genannten Möglichkeiten - entweder Freiheit oder Notwendigkeit - getrennt nicht dargestellt werden können. Insofern erreichen die UWF durch einen apagogischen Beweisgang ihr eigenes Prinzip, und zwar durch einen Rückgang in diejenige Gegenwart, welche der Idealismus, da er die Freiheit ins System geborgen hat, auf den Begriff gebracht, aber zugleich durch den verstellenden Gegensatz von Natur und Geist verdeckt hat. D. h. aber, daß Schelling durch den einleitenden Rückgang diejenige Gegenwart erreicht, welche er zu kritisieren anhebt, obwohl, oder gerade weil er selbst sich in diese Gegenwart eingebunden weiß. Die Einseitigkeit des Idealismus liege nämlich darin, nur den formellen Freiheitsbegriff aufgestellt zu haben. Daher lasse er uns, so Schelling, „sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos.“ (VII, 351) Immerhin denke der Idealismus zwar Sein als Wollen und Wollen wiederum als Ursein (vgl. VII, 350), dieser Begriff bleibe aber formal, weil er „die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit“ (VII, 352) nicht zu zeigen vermöge. Wie der Pantheismus die Tendenz habe, alles, selbst Gott und Mensch zum Ding unter Dingen zu machen und damit die Freiheit zu eliminieren, so sieht Schelling im Idealismus umgekehrt die Tendenz, von allem die Freiheit zu prädisieren, so daß unterschiedslos alles frei unter Freien sei. Damit weiche der Idealismus aber dem eigentlichen Thema aus, nämlich dem Wesen der menschlichen Freiheit. Insofern Schelling nun mit dem Vermögen des Guten und des Bösen (vgl. VII, 352) seinen realen und lebendigen Begriff der menschlichen Freiheit dem idealistischen, bloß formellen entgegenstellt, wenden sich die UWF also in kritischer Absicht gegen den Idealismus. Die mit der philosophischen Position des Idealismus' verbundene Erläuterung des ersten „... theils ...“ folgt in der „Einleitung“ erst an zweiter Stelle, um eben dieser Position die Entfaltung des eigenen Prinzips entgegenzustellen. Demzuvor stellt die „Einleitung“ an erster Stelle die einseitig-prinzipielle Bedeutung der Notwendigkeit dar. Sie erläutert

³ Daß es sich bei der „Einleitung“ nicht bloß um eine, wie Schelling verharmlosend bemerkt, „Berichtigung wesentlicher Begriffe“ (VII, 357) handelt, zeigen also schon die strukturgebenden Eingangsbemerkungen. Liest man darüber hinaus die „Einleitung“ vor dem Hintergrund des Schellingschen Denkweges, dann zeigt sie sich als versteckte Selbstkritik, die an anderen Namen festhält, was Schellings eigene Positionen gewesen sind. Vgl. vom Vf.: Anm.2, 114-122.

„den Zusammenhang dieses Begriffs [den der Freiheit] mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht“ (VII, 228). Damit wird der Raum für die Variationen pantheistischer Systeme eröffnet, die Freiheit ausschließen können, aber nicht notwendig müssen. Die den pantheistischen und idealistischen Systemen innewohnende Unterscheidungslosigkeit - entweder Ding unter Dingen oder frei unter Freien - legitimiert die Erhebung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit zum Prinzip,⁴ denn offenbar ist es für Schelling anders nicht möglich, nicht nur hinsichtlich der Freiheit Gott und Mensch von den unfreien Dingen, sondern in derselben Rücksicht auch Gott und Mensch voneinander zu unterscheiden.⁵

Die prinzipielle Bedeutung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit einerseits und die auf dieser Grundlage erfolgte Kritik an Pantheismus und Idealismus andererseits, erlauben in einem ersten Zugriff den Schellingschen Wissenschafts- und Lebensbegriff zu umreißen. Obwohl die Forschung die philosophiehistorische und auch systematische Bedeutung der UWF nicht sonderlich hochschätzt,⁶ gesteht sie dieser Abhandlung in der Chronologie der veröffentlichten Schriften immerhin einen besonderen Rang zu.⁷ Schelling selbst beansprucht aber, nicht nur wissenschaftlich über das Wesen der menschlichen Freiheit zu handeln, er bestimmt die wissenschaftliche Form seiner Untersuchung sogleich auch näher, indem er auf denjenigen Zusammenhang hinweist,

⁴ In gewisser Weise bleibt sich Schelling mit diesem prinzipiellen Gegensatz trotz seiner Abwendung vom Ich und seiner Zuwendung zum Menschen selbst treu, denn schon das *System des transzendentalen Idealismus* (im folgenden: SI) läßt die Identität des Ich durch seine synthetisierende Leistung aus einem vorgängigen Gegensatz hervorgehen: „Das Selbstbewußtseyn (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Thätigkeiten.“ (III, 398) Obwohl sich Schelling zu jener Zeit noch auf Fichte beruft, geht Fichte schon mit seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* einen anderen Weg. Fichte folgert aus der selbstgesetzten Identität im Sinne der Einheit des Ich mit sich selbst (§ 1) den Gegensatz mit einem entgegengesetzten Nicht-Ich (§ 2), aus dem wiederum die Konsequenz zu ziehen ist, daß das Ich sich selbst entgegengesetzt ist, welcher Gegensatz die Deduktion der ganzen Grundlage in Bewegung bringt (§ 3). Vgl. J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969 ff., I, 2, 255 ff.

⁵ Deswegen hebt Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (im folgenden: SP) hervor: „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.“ (VII, 458)

⁶ O. Höffe und A. Pieper stellen völlig zu Recht fest: „Die Freiheitsschrift wurde in der Schelling-Literatur bisher vielfach vernachlässigt.“ (F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hg. von O. Höffe, A. Pieper, Berlin 1995, 10).

⁷ Vgl. ebd., 9. Dazu auch im selben Sammelband von H. M. Baumgartner: Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen, 35 ff.

den sie darstellen soll, nämlich zwischen jedem einzelnen Begriff und dem Weltganzen. Das gilt zumal für den Begriff der Freiheit. Und Schelling unterscheidet diese Wissenschaft sogleich von allen anderen Wissenschaften durch ein wesentliches Kriterium. Alle anderen Wissenschaften seien nämlich tote Wissenschaften im Gegensatz zu derjenigen Wissenschaft, die ihre lebendige Form in den UWF darstellt. Diese Wissenschaft ist allein die Philosophie, welche sich also durch das Leben selbst von allen übrigen, den toten Wissenschaften unterscheidet. Aber lebendig läßt sich nur über das Leben handeln, so daß der Gegenstand der UWF - das Wesen der menschlichen Freiheit - auf's Innigste mit dem Leben vertraut und von ihm durchdrungen sein muß, und zwar so sehr, daß Freiheit ohne Leben tödlich für die Freiheit, d. h. Nichts wäre. Daher führt Schelling den Freiheitsbegriff der UWF mit der näheren Bestimmung *real* und *lebendig* (vgl. VII, 352) ein. Mit der geforderten *Realität* setzt Schelling den Freiheitsbegriff der UWF nicht nur von dem bloß formalen des Idealismus ab. Mit der geforderten *Lebendigkeit* dieses Begriffs zieht er zugleich die Konsequenz aus seiner Kritik am Spinozismus, dessen „Starrheit“ (VII, 350) und systematische „Leblosigkeit“ (VII, 349) sogar auch den „Willen als eine Sache“ (ebd.) behandle. Die lebendige Form der Philosophie muß sich also durch einen Gegenstand erfüllen, den, wie sie selbst, das Leben erfüllt, so daß sie sich wechselseitig spiegeln, oder besser: anschauen, denn die Reflexion des Spiegels tötet zwar nicht das Vor- oder Urbild, ist aber gleichwohl ein nur totes Abbild: bewegt, aber nicht selbstbewegt, kalt und ohne Gefühl - weder für sich selbst noch für den anderen. Mit dem realen und lebendigen Freiheitsbegriff stellt sich also die Frage nach dem Leben der Philosophie selbst. Sie lebt durch ihr Prinzip, so daß sie sich als lebende von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Daher geht es den UWF weniger um die Bestimmung des natürlich-gezeugten Lebens irgendwelcher Lebewesen, auch nicht primär - etwa in anthropologischer Absicht - um das Leben des Menschen, sondern um das Leben des Prinzips selbst, das den Gedanken in den UWF belebt und systematisch entfaltet. Soll also das Prinzip der Philosophie nicht ein bloß formal-logisches bleiben - wie noch in der DSP -, dann braucht es einen Inhalt, der mit eben diesem Prinzip korrespondiert. Allein deswegen steht für Schelling der Mensch im Zentrum der Untersuchung, weil er am Göttlichen ebenso partizipiert wie am Natürlichen, an der Freiheit ebenso wie an der Notwendigkeit. Damit bricht die Frage auf, wie der Mensch frei ist, ohne doch Gott zu sein.

Mit dem Wesen der menschlichen Freiheit und ihrer Wissenschaft kommt also zugleich das Leben, nämlich das durch Freiheit bestimmte

Leben in den Blick. Und gerade Schellings Erinnerung an *Philosophie und Religion* (im folgenden: PR) im „Vorbericht“ verdeutlicht seine Neukonzeption des Lebensbegriffs in den UWF. In PR mußte das abgefallene Abbild *des* Absoluten *für* das Absolute geopfert werden, welches Opfer das an die Endlichkeit gebundene Leben ist, das seine Schuld abzutragen hatte, um sein 'entschuldetes' Leben dem zuvor leblosen Absoluten einzutragen. Das sich verselbständigende Gegenbild fällt vom Absoluten ab und ruft in diesem Vorgang das Leben hervor, so daß das Leben von Anfang an das Signum selbstverschuldeter Hybris trägt. Dem durch die Entäußerung hervorgerufenen und daraufhin endlichen Leben entspricht in der Rückkehr die Verinnerlichung des Lebens, das durch den Tod seine Endlichkeit abstreift und daraufhin in's Absolute zurückkehrend eben dieses belebt.⁸

An dem Schritt von PR zu den UWF zeigt sich das Schellingsche Philosophieren als das Projekt, das sich seinen Weg durch die Kontinuität der Diskontinuität entwirft.⁹ Jeder Schritt geht mit einer kritischen Reflexion auf die erreichte Position einher und stellt diese in Frage, so daß sich diese Reflexion mit der Revision verbindet. Daher kennzeichnet die revidierende Reflexion den Schellingschen Weg des Philosophierens als einen der Verschiebung. Sie verschiebt, was sie doch einzuholen gedenkt, indem die Absicht selbst sich durch ihre systematische Entfaltung verwandelt und über diese hinauswächst. Daher transzendieren die systematischen Entwürfe die ihnen zu Grunde liegende Absicht.¹⁰ Diese innere Bewegtheit des Schellingschen

⁸ Dementsprechend treffen Schellings kritische Bemerkungen in der „Einleitung“ über das Wesen, das „durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey“ (VII, 354) und über das willkürliche „Losreißen von Gott“ (VII, 355) durchaus seine namentlich nicht genannte Schrift PR. (Vgl. zu Schellings Selbstkritik in der „Einleitung“ der UWF: Anm. 3).

⁹ Mit Blick auf die Frühromantik bemerkt C.-A. Scheier, „[...] daß Schellings System von 1800, wie ohnehin die späteren Entwürfe, auf spezifisch andere Weise 'System' ist als das Fichtes und dann Hegels: es endet - im Schlegelschen Sinn - als 'Projekt'.“ (Philosophische Tendenzen in der deutschen Frühromantik, in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43, 1993, 315.) In der Romantik sieht C.-A. Scheier das Projekt dann noch einmal auf das Fragment zurückgenommen: „Der Baustein dieses notwendig nur zu 'ahnenden' Systems ist nicht mehr der deduzible Satz, sondern das romantische Fragment als die mit einem Minimum sprachlichen Aufwands gleichsam auf dem Punkt sich vernichtende und so in die Unmittelbarkeit als in die Anschauung der Substanz umschlagende Reflexion.“ (Ebd., 317).

¹⁰ Daher schwächt die Schlußbemerkung der UWF die Bedeutung dieser Schrift nicht ab, sondern verdeutlicht im Gegenteil einen typischen Grundzug des Schellingschen Denkens: „Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.“ (VII, 416) Diese Aussicht ist um so bemerkenswerter, als Schelling gerade mit den UWF

Denkens, dessen Aufgeschlossenheit zwar durch das Prinzip der Freiheit bestimmt wird, ohne sich jedoch abschließend in einem System der Freiheit zu vollenden, kommt einerseits der Produktivität des Lebens entgegen, erschwert aber andererseits die Bestimmung seines Begriffs, weil es dem Wesen der Verschiebung gemäß sich vor einer möglichen Fixierung flüchtet. So wie das Schellingsche Denken immer wieder in der Begründung seines Grundes sich eben diesem entzieht und über sich hinauswächst, so muß die begriffliche Bestimmung des Lebens die Verbindlichkeit durch eben diese Aufgeschlossenheit gewähren, um der Gefahr zu entgehen, statt das Leben lediglich das tote Material - den Schädelknochen¹¹ - festzuhalten, aus dem sich das Leben, in dem Bemühen, es zu ergreifen, längst geflüchtet hat. Aus dieser Gefahr erwächst mit der Frage nach dem Leben zugleich die Frage nach dem Tod. Denn würde die Philosophie den „Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit“ (VII, 338) nicht als zentrale Aufgabe annehmen, dann würde sie und mit ihr „jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken“ (ebd.). Warum spitzt sich aber hier der *Gegensatz* von Notwendigkeit und Freiheit, wie Schelling im „Vorbericht“ formuliert, zum *Widerspruch* zu, der eine konstitutive Bedeutung für den Lebensbegriff hat?

Dem Denken stellt sich hier die eigentümliche Aufgabe, einerseits dem Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit zu entsprechen, andererseits ihn in der Lösung zu bewahren, weil gerade er das Wollen des Geistes belebt. Der Widerspruch darf also nicht so gelöst werden, daß der Geist dabei ums Leben käme. Weil aber dieser Widerspruch derjenige der Vernunft selbst ist, stellt sich die Frage, wie die Vernunft durch ihren Widerspruch bei sich sein kann, wenn er sie doch zugleich zu zersetzen droht. Ist die Vernunft daher als sich widersprechende stets *außer sich* und kann nur, sofern eben auch ihr Sein als Wollen bestimmt ist, *bei sich sein wollen*, ohne jedoch jemals bei sich zu *sein*? In der Folge konkretisiert sich daher der Widerspruch zur „Verzweiflung der Vernunft“ (SW VII, 354)¹². Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit: Mit den

beabsichtigt hatte, „seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit [vorzulegen]“ (VII, 334).

¹¹ Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes (im folgenden: Phä.), Düsseldorf 1980, Gesammelte Werke (GW) IX, 184.

¹² Diese Vernunft wird durch ihre Verzweiflung getrieben, den Grund ihrer Verzweiflung aufzudecken. Dadurch entdeckt sie das belebende „Geheimnis der Liebe [...], die Alles in Allem ist.“ (VII, 408) Einen anderen „Weg der Verzweiflung“ (GW IX, 56) als die verzweifelte Vernunft der UWF, die sich in der Liebe mit sich versöhnt, geht die Vernunft in Hegels Phä. Sie geht nämlich an sich selbst als natürlichem Bewußtsein zu Grunde, „denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit.“ (Ebd.) Das Resultat dieses „sich vollbringende[n] Skeptizismus“ (ebd.) ist die „bewußte Einsicht in die

UWF hat sich nach der Phase der Identitätsphilosophie der Begriff der Vernunft verwandelt. Sie ist nicht mehr wie noch in der DSP dadurch bestimmt, *absolute Identität*¹³ zu sein. Stattdessen bestimmt sich hier *die Vernunft als der Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit* - Widerspruch deswegen, weil der Vernunft das individuelle Gefühl der Freiheit, welches der Einheit des Systems zu widerstreiten scheint, genauso wesentlich ist wie die Einheit des Systems, dessen Notwendigkeit Freiheit auszuschließen scheint. Zeigt also die „Einleitung“ die einseitigen und deswegen bloß entgegengesetzten philosophischen Systeme, das der Notwendigkeit und das der Freiheit, so ziehen die UWF diesen Gegensatz zum Widerspruch der sowohl auf systematische Einheit wie auch auf Freiheit bestehenden *einen* Vernunft zusammen. Die Vernunft begegnet sich in diesem Widerspruch selbst, kann ihm, weil sich selbst nicht entgehen, und ist deswegen in dieser Auseinandersetzung mit nichts anderem als sich selbst beschäftigt.¹⁴

Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit bestimmt also die Vernunft und damit auch das Leben der Vernunft - dies jedoch dreifach: das Leben Gottes, dasjenige der Natur und dasjenige des Menschen. Denn wenn Gott, sofern er kein „Gott der Todten, sondern der Lebendigen“ (VII, 346) ist, sich in demjenigen Wesen offenbart, das ihm ähnlich ist, im Menschen also, und Gott daher weder „eine bloße moralische Weltordnung“ (VII, 356) noch „ein bloß logisches Abstraktum“ (VII, 394) ist, Gott also nicht bloß *ist*, sondern selbst *lebt*

Unwahrheit des erscheinenden Wissens“ (ebd.), so daß das natürliche Bewußtsein über sich „hinausgetrieben, und diß hinausgerissen werden ist sein Tod.“ (GW IX, 57) Übrigens ist der Skeptizismus der Phä. ungleich radikaler als derjenige des SI, der sich auf dem „Zweifel an der Realität des Objektiven“ (III, 343) gründet. Dieser motiviert das „Grundvorurtheil“, nämlich „daß es Dinge außer uns gebe“ (ebd.), gegen das sich „der durchgreifende Skeptizismus“ (ebd.) richtet. Die Versicherung gegen diesen Zweifel ist das unmittelbar gewisse „Ich bin“ (III, 344), das aber seinerseits „das absolute Vorurtheil ist“ (ebd.), solange es sich nicht als wahr deduzieren läßt. D. h. der Zweifel an der Objektivität der Dinge kann nur dann aufgehoben werden, wenn sich das unmittelbar gewisse „Ich bin“ unbezweifelbar bewahrheiten läßt. Erst durch die Gewißheit dieser Wahrheit hat das Ich zugleich die Gewißheit, daß es Dinge außer ihm gibt. Das SI erreicht also die Gewißheit über die Wahrheit des Selbstbewußtseins, die Phä. hingegen die Gewißheit über die Unwahrheit des erscheinenden Wissens.

¹³ Vgl. Schellings DSP: „§. 3. Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich.“ (IV, 116) „§. 4. Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität“ (ebd.).

¹⁴ Vgl. Kants KrV: „Die reine Vernunft ist in der That mit nichts als sich selbst beschäftigt, und kann auch kein anderes Geschäfte haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Princip, gegeben werden.“ (AA III, 448)

(vgl. VII, 403), dann müssen Gott, der ihm ähnliche Mensch und die Natur, welche der lebendige Grund des also lebendigen Ganzen ist, leben. „Idealismus ist die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.“ (VII, 356) Diese anzustrebende, lebendige Ganzheit der Philosophie hat in Rücksicht auf die entgegengesetzten und deswegen nur einseitigen Systeme der Freiheit und der Notwendigkeit zu zeigen, daß, in der Sprache des Idealismus gesagt, „nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey.“ (VII, 351) Wirkliches Leben muß sich folglich als durch Freiheit genauso gegründet zeigen lassen wie umgekehrt Leben als Grund von Freiheit. Diese Forderung nach dem wechselseitigen Gründungsverhältnis von Leben und Freiheit basiert auf der „unmittelbar schöpferische[n]“ (VII, 345) Vorstellung des Identitätsgesetzes im Sinne des Grund-Folge-Verhältnisses. Die Identität von Leben und Freiheit bedeutet daher nicht „Einerleiheit“ (VII, 345), sondern bedeutet konkret: Leben ist *durch* Freiheit und, in Rücksicht auf die anzustrebende Ganzheit des philosophischen Systems, Freiheit ist *durch* Leben. Damit nicht wiederum dieses ganze Verhältnis aus zwei Verhältnissen der Einerleiheit verfällt, müssen Leben und Freiheit, ihrer je unterschiedlichen Stellung als Subjekt und Prädikat entsprechend, eine unterschiedliche Bedeutung annehmen. Die beiden Momente Freiheit und Notwendigkeit bestimmen also das Leben Gottes, das der Natur und das des Menschen - jedoch auf unterschiedliche Weise, allerdings so, daß von allen drei Lebensformen gilt: „Ohne Gegensatz kein Leben.“ (VII, 435). Nicht zuletzt ist aber danach zu fragen, ob die beiden Momente ebenfalls die systematische und also wissenschaftliche Darstellung der UWF selbst bestimmen, denn wenn jedes Wesen sich „nur in seinem Gegentheil offenbar werden [kann]“ (VII, 373), dann muß mit dem dargestellten Inhalt auch die darstellende Form Anteil an dieser Offenbarung haben, d. h. dem Philosophiebegriff entsprechend lebendig sein.

Anders als Hegels *Wissenschaft der Logik*, in der sich das Denken allein mit sich selbst beschäftigt, so daß es durch seine Autonomie sämtliche Bestimmungen selbst hervorbringt, die also von keinem vorgegebenen Gegenstand ausgeht, weswegen Sein und Nichts dasselbe sind, beginnt die systematische Darstellung der UWF gemäß der prinzipiellen Bedeutung des Gegensatzes mit einer vorgegebenen Unterscheidung, die das Denken schlechthin nicht ableiten kann, weswegen diese für es unhintergebar ist.¹⁵ Wie bestimmen nun Freiheit

¹⁵ Noch deutlicher wird dieser Unterschied durch eine Bemerkung in den SP: „Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben,

und Notwendigkeit das Leben Gottes, das des Menschen und das der Natur aufgrund der prinzipiellen Unterscheidung „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (VII, 357)? Die Lebendigkeit der philosophischen Darstellung muß zugleich ihren systematischen Zusammenhang offenbaren. Wie partizipiert folglich die philosophische Darstellung selbst an dem durch Freiheit und Notwendigkeit bestimmten Leben?

*

Gott unterscheidet sich dadurch sowohl vom Menschen als auch von der Natur, daß er den Grund seiner Existenz nicht außer sich, sondern in sich hat. Dieser Grund seiner Existenz ist „die *Natur* - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“ (VII, 358) Die Unterscheidung des Wesens in Existenz und Grund ermöglicht einerseits, Gott als sich selbst gründendes und deswegen freies Wesen vorzustellen, andererseits folgt aus diesem Gründungsverhältnis die Unterscheidung der Natur. Insofern nämlich die Natur in Gott als Grund dasjenige Wesen ist, das „nicht *Er Selbst* ist“ (VII, 359) gründet sie die Existenz Gottes so vollkommen, daß Gott das einzige Wesen ist, das seinen Grund, die Finsternis der ungeformten Materialität, vollkommen verlassen hat: „Gott allein - Er selbst der Existierende - wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst.“ (VII, 360) Das Gründungsverhältnis als Ereignis des innergöttlichen sich selbst hervorbringenden Lebens nötigt zu einer doppelten Sichtweise: Betrachtet man das Verhältnis von Grund und Existenz nämlich vom Grund her, dann ist dieser das zwar *innergöttliche* Wesen, das aber *nicht* Gott selbst ist. Betrachtet man es dagegen von der Existenz her, dann ist die Natur als Grund das *außergöttliche* Wesen, das zwar zu Gott gehört, aus dessen Finsternis Gott sich jedoch vollkommen gelöst hat, so daß er ungetrübt die Herrlichkeit des reinen Lichts selbst ist, das sich seinen Grund absolut unterworfen hat, indem er ihn durch die Geburt seiner selbst verlassen hat. Aufgrund der innergöttlichen Unterscheidung in Grund und Existenz *existiert* Gott also *durch sich* als das folglich *übernatürliche* Wesen. Die Übernatürlichkeit seiner Existenz verwandelt noch einmal die Bestimmung der, wie Schelling auch sagt, anfänglichen Natur von der *außergöttlichen* in die sogar *ungöttliche*, und zwar deswegen, weil diese Natur das regellose Chaos ist, das kein Gesetz ordnet, demgegenüber Gottes Existenz die reine Form und Ordnung ist. In Rücksicht auf ihre

ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen - das System der Welt. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht erfunden, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits vorhandenes gefunden werden.“ (VII, 313)

Ungöttlichkeit verweisen daher bereits am Anfang die UWF darauf, die Natur von sich, d. h. von ihrer Ungöttlichkeit zu erlösen.

Das Begründungsverhältnis zwischen Natur und Gott konstituiert auch die Verhältnisse innerhalb derjenigen Natur, welche, wie noch zu zeigen sein wird, im Gegensatz zur anfänglichen Natur nach Gesetzen geordnet ist. Denn als das *Andere* Gottes gründet sich innerhalb der Natur kein Wesen durch sich selbst. Alle Wesen *werden* durch andere gegründet. Daraus folgt die Bestimmung des Lebens: Gott allein lebt *durch sich* und *in sich* selbst, dagegen leben die unbestimmt vielen natürlichen Wesen *durch andere* und in unendlichen Verhältnissen *für andere*, weil stets *von anderen* - und zwar deswegen weil ihnen das geistige Selbst, nämlich die Persönlichkeit, fehlt, für die sie leben könnten. Keine Kreatur lebt mithin um seiner selbst willen. Das wäre nur unter der Bedingung möglich, daß sie an der göttlichen Existenz partizipierte, was durch das Gründungsverhältnis bereits ausgeschlossen wurde. Statt für sich selbst, leben die Kreaturen mithin von und für andere. Diesem Leben im Modus der Andersheit unterstellt der Universalwille das auf sich selbst bezogene Leben der Naturwesen im Sinne der Selbsterhaltung. Dieser Eigenwille der Kreatur fügt sich also in die für ihn vorgegebene Ordnung des Universalwillens, der jenen als „bloßes Werkzeug sich unterordnet“ (VII, 363). Ohne Einsicht in die Absicht des Universalwillens versteht er sich selbst somit auch nicht als ausführendes Werkzeug, so daß der Eigenwille als „blinde Sucht und Begierde“ (VII, 372) der Instinkt ist, der aus der Einheit nicht heraustreten kann und deswegen dieser Einheit gemäß bewußtlos das Leben der Kreatur lenkt.

Gott lebt im Modus der Einheit mit sich selbst ewig, d. h. in absoluter Freiheit, welche keinen äußeren Zwang kennt, so daß diese Freiheit identisch mit der Notwendigkeit ist, welche alles aus seinem Wesen folgen läßt. Freiheit ist daher die *innere* Notwendigkeit, allein seinem Wesen gemäß zu handeln. Die natürlichen Wesen dagegen leben im Modus der Andersheit, weswegen sie der endlichen, naturgesetzlichen Notwendigkeit unterworfen sind. Sie, die eigentlich nicht existieren und deswegen bloß entstehen und vergehen, geben sich nicht aus Freiheit ihr eigenes Gesetz, aus welchem alles mit Notwendigkeit folgte, sondern umgekehrt: Sie sind den vorgegebenen Gesetzen der *äußeren* und daher endlichen Notwendigkeit unterworfen. Anders als die innere Notwendigkeit, welche die Freiheit selbst ist, sind endliche Notwendigkeit und Freiheit einander entgegengesetzt. Existenz ist an die Ewigkeit des Geistes geknüpft, so daß die Zeitlichkeit endlicher Wesen, ihre Vergänglichkeit also, Existenz ausschließt. Deswegen hält Schelling fest,

„daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist.“ (VII, 358 f.) Obwohl aber die Unterscheidung in Gott „die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt“ (VII, 357), bleibt doch ein Moment der Übereinstimmung zwischen Gott und Natur, der sie zugleich vom Menschen unterscheidet. Denn sowohl für Gott als auch für die Natur gilt, daß die beiden Prinzipien unzertrennlich, d. h. unumkehrbar sind: für Gott, weil er sie aufgrund der Freiheit seiner absoluten Persönlichkeit nicht verkehren *will*, für die Natur, weil sie sie nicht verkehren *kann*, und zwar deswegen nicht, weil den Naturwesen die „persönliche Einheit“ (VII, 372) fehlt, ohne daß sie aber deswegen bloße Dinge, d. h. leblos wären. Den Wesen, die durch den blinden Trieb des für sich selbst dunklen Instinkts geleitet werden, fehlt die Persönlichkeit, die durch das sich selbst erhellende Licht des Geistes lebt. An der Unumkehrbarkeit der Prinzipien, des Nicht-Wollens und des Nicht-Könnens, durch welche sich folglich sowohl die Freiheit Gottes als auch die Unfreiheit der Natur realisiert, so daß an dieser Ordnung Beziehungs- und Unterscheidungsgrund zusammenfällt, springt bereits der Wesensunterschied des Menschen im Verhältnis zu Gott und Natur heraus. Wenn er weder so frei wie Gott noch so unfrei wie die Natur ist, dann realisiert sich seine Freiheit durch die Möglichkeit, die Prinzipien nicht nur umkehren zu *wollen*, sondern auch umkehren zu *können*.

Bevor nun aber der Freiheitsbegriff als das Vermögen des Guten und des Bösen, d. h. das Wesen der menschlichen Freiheit zwischen Gott und Natur auf seine eigentümliche Lebendigkeit hin untersucht werden soll, muß zunächst erläutert werden, wie sich das Leben Gottes und das der Natur verwirklichen. Gott lebt in sich, nämlich durch sich selbst, die Naturwesen aber leben außer sich, nämlich durch andere und deswegen für andere. Die dem Leben eigene Produktivität, die Zeugung, muß folglich diesen Unterschied von reiner Innerlichkeit und Äußerlichkeit austragen. Gottes Zeugung muß daher ganz innerlich, die der Naturwesen dagegen ganz äußerlich sein. Jene hat ein immaterielles, diese ein materielles Wesen. Die innere Zeugung Gottes verwirklicht sich daher als Vorstellung, und zwar, da der Selbstbezug gewahrt bleiben muß, als Vorstellung seiner selbst. Die äußere Zeugung verwirklicht sich dagegen durch die leibliche Vereinigung zweier Naturwesen, durch die ein anderes Wesen derselben Gattung geboren wird. In der natürlichen Zeugung der Kreaturen wahrt die Gattung die Identität, das gezeugte Individuum den Unterschied.

Wie aber realisieren sich in der göttlichen Zeugung, wo Gattung und Individuum keinen Ort haben, Identität und Unterschied? Schelling ist genötigt, um die Selbstgeburt der Existenz Gottes als Vorstellung

wiederum vorstellen zu können, diese als ein an sich unvorstellbares Ereignis des Lebens, d. h. als Geheimnis zu denken. Weil Gott existiert und er als absolut freies Wesen sich selbst gründet, muß das Vorstellen der als Vorstellung zur Wirklichkeit gekommenen Existenz eben dieser Existenz einen Grund voraussetzen, welcher als Voraussetzung daher nicht wirklich und deswegen unvorstellbar ist. Die Vorstellung reicht wegen der innergöttlichen Unterscheidung nicht in die Finsternis des verstandlosen Grundes, der anfänglichen Natur, hinein. Ihn dennoch vorzustellen heißt, seine Dunkelheit vorzustellen, die als solche aber unvorstellbar bleibt. Die anfängliche Unterscheidung nötigt also dazu, von der Existenz - der Vorstellung der Vorstellung - in den Grund dieser Existenz zurückzugehen und diesen als unvorstellbar vorzustellen.¹⁶ Aus diesem Grunde verwirklicht sich Gott selbst als Vorstellung, die sich auf nichts anderes als sich selbst bezieht. Im Sinne dieser Selbstbezüglichkeit charakterisiert Schelling diese Wirklichkeit als „innere reflexive Vorstellung“ (VII, 360), durch die Gott sich selbst in seinem „Ebenbild“ (VII, 361) erblickt. Auf diese Existenz richtet sich der Grund in Gott, und zwar als „ahnender Wille“, nämlich als „die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären.“ (VII, 359) Durch den Grund fühlt Gott also sich selbst. Und was Gott durch seinen Grund gebiert, ist er selbst, „der in Gott gezeugte Gott“ (VII, 361), welcher als Verstand „das *Wort* jener Sehnsucht [ist]“ (ebd.). Gott bezeugt also sein Leben dadurch, daß er seine Existenz durch die Geburt seiner selbst aus seinem Grund hervorbringt. Durch die Unterscheidung in Gott kann Schelling seine Existenz als die Geburt des in der Sehnsucht produktiven Grundes denken. Als Geburt des Grundes hat aber die Existenz den Grund vollkommen verlassen und ist reiner Verstand. Weil Gott sich den Grund seiner Existenz unterwirft, *hat* er nicht nur, sondern *ist* er allein die Macht, sich aus der Dunkelheit seines Grundes zu gebären und sich vollständig aus ihm zu lösen, ohne noch einen Rest dieser Dunkelheit an sich zu behalten. Die Existenz unterwirft den Grund vollkommen, macht ihn sich zu eigen, indem sie sich als Verstand ihm als der „anfänglich

¹⁶ Schon das SI wird konstituiert durch eine für das System uneinholbare Voraussetzung. Wegen des Gegensatzes im Parallelismus von Intelligenz und Natur nimmt die Identität die Bedeutung der „Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven“ (III, 333) an. Dieser Identität der Entgegengesetzten zuvor muß als letzter Grund „ein absolutes Identisches gedacht werden“ (ebd.), das jedoch durch das System selbst nicht mehr bestimmt werden kann. Die DSP wird daraufhin den Versuch unternehmen, diese der Harmonie vorausgesetzten Identität als Vernunft zu bestimmen, um aus ihr die Teile der Philosophie zu deduzieren. Die Kunst, mit der das SI schließt, indem es durch sie in seinen Anfang zurückkehrt, kann daher auch nur die eröffnende Unterscheidung des Selbstbewußtseins, nicht aber die jenseitige Identität erreichen. Vgl. vom Vf.: Anm.2, 45 ff.

regellosen Natur“ (VII, 361) einbildet, und zwar ordnend und klärend, trennend und beziehend. Durch den Grund *lebt* Gott, durch den Verstand ist er frei, dem Leben sein eigenes Gesetz zu geben. So wie also Gott sich aus seinem unvorstellbaren Grund selbst als vorstellender Verstand hervorbringt, so wirkt er bildend durch seinen Verstand in den Grund zurück und zwar nach dem Vorbild seines reinen Ebenbildes. Im Gegensatz zur anfänglichen Natur klärt sich durch Gottes Einbildung die Finsternis. Der Verstand bringt eine Ordnung in der Natur hervor. Durch diese Ordnung manifestiert sich Gott in der Natur als seiner Schöpfung. Die Klarheit seines Lichtes zeigt die Schöpfung als Vorgang der Verklärung.

Die Einbildung nach Gottes Ebenbild realisiert sich, indem Gott sich als Wort in seinem Grunde ausspricht. Dadurch ruft er eine Antwort hervor, welche er als Idee wie einen Keim aus dem Verborgenen der Dunkelheit hervorhebt. Die Idee spiegelt sozusagen im Grunde das Ebenbild als das göttliche Licht, indem sie das Wort Gottes vernimmt und selbst ausspricht. Sie wird durch das rufende Wort erweckt, wird erhoben und erhebt sich aus dem Grund. Sie ist der nach dem Ebenbild Gottes - dem Wort - in der Natur gebildete Geist, der Mensch, der allein das Wort Gottes vernimmt und ausspricht.¹⁷ Die Sprache also unterscheidet den Menschen von allen anderen Kreaturen. Diese haben zwar Namen, aber sie verstehen sie nicht. Zwar verständigen sie sich untereinander, woran Schelling mit dem noch unvollständig

¹⁷ So wie Schelling sich darum bemüht, den innergöttlichen Grund uns „menschlich näher [zu] bringen“ (VII, 359), so bezeugt auch das göttliche Wort, daß Schelling Gott vom Menschen her denkt. Daß die ‘Vermenschlichung’ Gottes gewollt ist, betonen die SP: „Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit“ (VII, 432). Das analogische Denken Schellings zeigt sich auch an dem Verhältnis von menschlicher Selbstbildung und göttlicher Schöpfung: „Aber wie der Mensch im Proceß seiner Selbstbildung oder Selbstbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtlose in sich von sich ausschließt, sich entgegengesetzt [...] so schließt auch Gott das Niedere seines Wesens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichsam von sich selbst hinweg, aber nicht um es nun in diesem Nichtseyn zu lassen, sondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen - aus dem, was nicht *Er selber* ist, und was er eben darum von sich geschieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.“ (VII, 434) Vgl. zum *analogischen* Grundzug des Schellingschen Denkens vom Vf.: Anm.2, 128 f.

ausgesprochenen Wort erinnert (vgl. VII, 364), aber ihre Verständigung bleibt unübersetzbar und entfaltet sich nicht zur Sprachwelt. Solche Verständigung bleibt, wie der Eigenwille der Kreatur, bloßes Werkzeug. Die Sprache jedoch verwandelt allein für den Menschen die Natur zur Welt. So ist der Mensch Ebenbild des Ebenbildes, nämlich der göttlichen Vorstellung, jedoch mit dem Unterschied, daß die Seele, das „entstehende lebendige Band“ (VII, 362), den Menschen mit seinem Grund durch den Leib verbindet. Die Seele des Menschen verbindet Natur und Verstand. Sie bezieht beide aufeinander, weil sie abhängig und unabhängig zugleich ist: Sie ist unabhängig von der Natur, weil der Verstand sie aus der Natur heraushebt; sie ist unabhängig vom Verstand, weil sie ihren Grund in der Natur hat. Zwar offenbart sich Gott allein für den Menschen durch das ausgesprochene Wort, weswegen er nur im Menschen „die Welt geliebt [hat]“ (VII, 363), aber gerade diese Sprache zeigt mit ihrer Einheit aus Vokalen und Konsonanten, daß der Mensch die einzige Kreatur ist, in der „die ganze Macht des finstern Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts [ist]“ (ebd.) Indem Gott das Wort in die Natur hineinspricht, offenbart er sich mit dem Menschen in der Natur, aus welcher er sich mit seiner Sprache zugleich erhebt. Daher vollendet sich erst mit dem Menschen, und zwar aufgrund seines sprachlichen Wesens, der Schöpfungsprozeß als Verklärung, welche mit ihrer Vollendung zugleich die Grenzen der Natur verläßt und die Dimension der Geschichte eröffnet.

In Gott selbst vermittelt keine Mitte Grund und Existenz. Zwischen der Ewigkeit seines Seins und der Unendlichkeit seines Werdens gibt es keinen Übergang. Insofern der Mensch aus Natur und von Gott ist, hat Gott sich mit ihm als dem Ebenbild seines Ebenbildes eine Mitte geschaffen. Wenn aber die anfängliche Unterscheidung *in* Gott keine Mitte zuläßt, der Mensch aber die geschaffene Mitte zwischen Natur und Existenz ist, dann ist der Mensch als diese Mitte *außer* Gott. Schelling läßt keinen Zweifel daran, daß der Mensch diese Mitte ist und sich als Mitte zwischen Gott und Natur von beiden unterscheidet, so daß sich die Freiheit des Menschen zunächst darin zeigt, *frei von etwas* zu sein, nämlich frei von Gott und Natur.¹⁸ Gott erweckt und erhebt den Menschen zwar aus seinem Grund, aber nicht zu sich in die Existenz, weil der Mensch dann selbst zu Gott werden würde. Er ist *das*

¹⁸ In den SP heißt es daraufhin: „Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei*. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur [ist].“ (VII, 458)

metaphysische Wesen: mitten in der Natur und doch über der Natur. Der Freiheitsbegriff in den UWF gründet sich demnach auf eine doppelte Unterscheidung des Menschen: zum einen auf die von Gott, zum anderen auf die von der Natur. Im Menschen als seinem Ebenbild offenbart sich Gott und zwar so, daß allein der Mensch im Unterschied zu allen anderen Kreaturen weiß, daß sich in ihm Gott offenbart. Er setzt Grund und Existenz, welche in Gott zwar unterschieden, aber unzertrennlich sind, auseinander, weil er das 'Zwischen' ist, welches sie auseinander- und als Seele zugleich zusammenhält. Insofern treffen in diesem 'Zwischen' „der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra“ (VII, 353) aufeinander. Die in Gott und Natur untrennbare Unterscheidung ist im Menschen trennbar und daraufhin „die Möglichkeit des Guten und Bösen“ (VII, 364), durch welche sich der Mensch *von* Gott und *von* der Natur unterscheidet. Mit dieser Möglichkeit ist seine Freiheit von Gott und Natur bestimmt. In dieser indifferenten Situation befindet sich der Mensch zwischen Gott und Natur als das *gottlose* Wesen. Für es ist die göttliche Ordnung nicht vorgegeben. Der Mensch allein - weder Gott noch Natur - muß sich für sie aus Freiheit entscheiden.

Der in sich lebende Gott äußert sich also und bleibt mit sich identisch, d. h. sich ähnlich auch in seiner Offenbarung. So wie Gott also zunächst in sich lebt ohne außer sich zu sein, so lebt die Natur in unendlicher Vereinzelung außer sich, ohne in sich zu sein. Diesen übergangslosen Gegensatz vermittelt der Mensch, dem durch seine geistige Existenz eine Innerlichkeit genauso zukommt, wie durch seinen Leib eine Äußerlichkeit. So wie sich Gott durch seine Äußerung im Menschen offenbart, so vollendet sich die Natur mit dem Menschen, indem sie sich mit ihm aus ihrer Äußerlichkeit verinnerlicht, denn der Mensch ist die einzige Kreatur, die existiert, das läßt ihn Gott gleich und von der Natur unterschieden sein, aber er ist nicht reine Existenz, sondern auch Natur. Dadurch unterscheidet er sich von Gott und gleicht der Natur.

Gerade durch den Unterschied zwischen Mensch und Gott kann Schelling in den UWF den Gedanken der Liebe einführen und diesen von der Liebe Gottes zum Menschen schließlich auf die Selbstliebe Gottes zurücknehmen. D. h. aber, daß der Mensch durch die eigene Tat aus der Indifferenz heraustreten muß, um so seine Selbständigkeit zu verwirklichen. Gott offenbart sich also dadurch im Menschen, daß er ihn frei handeln läßt, wodurch sich wiederum sein „relativ auf Gott unabhängiges Princip“ (VII, 363) zeigt. Daraufhin verdeutlicht sich auch die entgegengesetzte Persönlichkeit von Gott und Mensch. Im Unterschied zum göttlichen Verstand und zum tierischen Instinkt, zeigt sich die geistige Persönlichkeit des Menschen in der Zertrennbarkeit der

Prinzipien. Daher kann auch nur der Mensch, nicht das Tier, dessen Unschuld das Böse ausschließt, von der natürlichen Ordnung abfallen und durch die Erhebung seines Eigenwillens über den Universalwillen, d. h. durch die Erhebung seiner Individualität über die allgemeine Ordnung böse werden. Das Böse als der Geist der Zwietracht, der auflöst, was in Gott und Natur unauflöslich vereint ist, zerrüttet die göttliche Ordnung.

Gottes Liebe zeigt sich nun als so mächtig, daß er auch noch den abgefallenen, d. h. böse gewordenen Menschen liebt. Gerade in dieser Allmacht, auch noch das sich ihm widersetzende, seine Macht bestreitende Wesen zu lieben, zeigt sich die Wirklichkeit der göttlichen Liebe, denn die Liebe *verwirklicht* sich nicht schon in der Einheit, sondern erst in der Zwietracht. Die *Möglichkeit* ist sozusagen nur erst die Ohnmacht der Selbstliebe. Ihre „Allmacht“ (VII, 374) offenbart sich erst durch ihren Gegensatz. Daher läßt sie den Willen des Grundes wirken, wendet sich nicht ab, sondern liebt vielmehr auch noch diesen. Indem die Liebe ihr Gegenteil *zuläßt*, *verwirklicht* sie sich. Damit sich die göttliche Liebe verwirklichen kann, muß das Böse notwendig die Schöpfung begleiten, obwohl es doch nur in der menschlichen Freiheit liegt, es zu wählen. Das Böse wirkt zwar in der Natur, ist aber aufgrund der menschlichen Freiheit selbst nicht mehr natürlichen Wesens. Es bricht selbst erst an ihrem Ziel hervor. Weil sich der Mensch gegen Natur und Gott verselbständigt, ist „das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld.“ (VII, 382) Wie die Existenz nicht aus dem Grund, so kann auch das hervorbrechende Böse nicht aus der Natur erklärt werden. Es ist nicht aus Natur und es ist nicht von Gott. Daher muß die Finsternis unterschieden werden, die „[...] um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen“ (VII, 377). Wie also vom natürlichen Licht der Geist der Liebe, so wird von der natürlichen Finsternis der Geist des Bösen unterschieden. Die Dunkelheit als erste Potenz gründet das Reich der Natur, die Finsternis als zweite Potenz das Reich der Geschichte. Die Geschichte ist hier wie schon in PR die Zeit der Entzweiung, die aus einer vergangenen, ursprünglichen Einheit hervorgeht und in eine zukünftige Einheit zurückkehren muß, welche das „Ende der jetzigen Zeit“ (VII, 272) ist. Diese Rückkehr ist nur durch die Erlösung von der Entzweiung möglich, welche allein der Mensch vollbringen kann. Mit dem Menschen als dem Ziel der Schöpfung grenzen Natur und Geschichte aneinander. In einer entsprechend verwandelten, nämlich

geschichtlichen Bedeutung muß sich daher auch die Offenbarung manifestieren. In der gegenwärtigen Entzweiung hat das Böse sich das göttliche Wort zu eigen gemacht, hat es entstellt und zum Widerwort verzerrt. Gegen dieses Widerwort „muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden.“ (VII, 377) D. h. Gott muß als Mensch in die Welt kommen, um sie vom Bösen zu erlösen, und zwar so, „daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Mensch selbst geschaffen sind.“ (Ebd.) Im Unterschied zum natürlichen Menschen, der zwar *von* Gott, aber *aus* Natur ist, ist der göttliche Mensch allein *von* Gott, aber *nicht aus* Natur, und als solcher das schon früher erwähnte in Gott erzeugte Ebenbild Gottes, die reflexive Vorstellung, in der er sich selbst anschaut. Wird also der natürliche Mensch aus der Natur gebildet, so wird der göttliche Mensch von Gott in die Welt geschickt. Und weil er von Gott ist, nimmt er sich des Wortes an, welches sich das Böse durch seine überhebliche Eigenmächtigkeit zu eigen gemacht hat. Im göttlichen Menschen wird das Wort persönlich: Er birgt es in seine Göttlichkeit. „Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.“ (VII, 380) Der göttliche Mensch eröffnet als Perspektive die Vollendung der Geschichte, nämlich die zu erwartende, zukünftige Erlösung von der Entzweiung als Möglichkeit des Heils. Aus dem „verdorbenen Zustand“ (VII, 463) der Gegenwart kann der natürliche Mensch weder sich noch die Welt erlösen. Deswegen braucht der Mensch dieser Welt seinerseits einen Mittler, welcher die göttliche Ordnung personifiziert. Daher entfacht eigentlich erst die Entscheidung Gottes, sein Ebenbild persönlich werden zu lassen, den Streit, so daß „das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich, sich offenbart.“ (VII, 380)

Das Ebenbild Gottes nimmt also in der mit sich entzweiten Welt einen Leib an. Als der „Begriff eines menschlich leidenden Gottes“ (VII, 403) vervollständigt es die Mitte. Der Gegensatz beherrscht also die Mitte zwischen Gott und Natur, wo der natürliche und der göttliche Mensch aufeinandertreffen. Das Leben dieses Gegensatzes verwirklicht sich im Streit, der wiederum auf Leben und Tod ausgetragen wird. Erst in dieser durch den göttlichen Menschen vervollständigten und deswegen sich selbst entgegengesetzten Mitte wird in den UWF nach Geburt und

Zeugung auch der Tod thematisch. Erst der Tod stellt die göttliche Ordnung wieder her, indem er das Böse vom Guten trennt, und dadurch die Welt von der Verkehrung der Prinzipien erlöst. Diese Erlösung läßt das falsche ins wahre Leben zurückkehren. Durch die Scheidung vom Guten verendet das Böse, indem es sich vollkommen verzehrt. Die sich nicht nur auf das Gute beziehende, sondern auch auf sich selbst richtende Negativität des Bösen negiert den Schein seines Lebens, welchen das Böse nur durch seine Beziehung auf das Gute hat, und zeigt seine Wahrheit als Nicht-Sein. Wenn sich aber das Böse durch die Trennung vom Guten in seinem Ende verzehrt, dann ist es als Nichtsein des Seins der Grund, welcher schon als Werden in Gott dem Sein als der Existenz entgegengesetzt ist. Das Böse geht folglich durch den Schein seines Seins zu Grunde und folglich in die Natur zurück. Dadurch verliert es jeden Schein von Realität, so daß es auf das Offenbarungsgeschehen hin gesehen als „gänzliche Unrealität“ (VII, 405) dessen Ende bedeutet.

Das Leiden und zuletzt auch Sterben des im göttlichen Menschen personalisierten Guten läßt auch dieses zurückkehren, jedoch in Gott, „um mit Gott unvergänglich zu leben“ (VII,404). So wie also das Böse durch den Tod zu Grunde geht, so wird das Gute durch den Tod aus dem Grund erhoben und „zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden“ (VII, 405). Der Tod selbst, der „letzte Feind“ (VII, 405), hebt also den Tod auf. In der Einheit mit der Güte Gottes ist das Gute dem Nicht-Sein des endlosen Werdens enthoben und von ewiger Existenz. „Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen.“ (VII, 404)¹⁹ Dem in der Mitte herrschenden Gegensatz entsprechend, legt sich folglich der Tod verschieden aus: zum einen als *Tod im Leben*, zum anderen als *Leben im Tod*. Jener Tod bezeugt die Endlichkeit des natürlichen Lebens, seine Sterblichkeit, dieser hingegen die Ewigkeit des geistigen Lebens, seine Unsterblichkeit. Beide Tode korrespondieren jedoch miteinander, indem sie auf je eigene Weise die Offenbarung vollenden: Der Tod des Bösen dadurch, daß es den Schein von Realität verliert, der Tod des Guten dadurch, daß es durch seinen Tod in Gott ewig lebt. Im Gegensatz zur Freude des in Gott verklärten Lebens

¹⁹ Schelling erinnert hier an PR (VI, 63), wo dieser Gedanke fast wörtlich schon einmal aufgetreten ist. Die Wortwiederholung verbirgt aber nicht einen entscheidenden Unterschied: Anders als in PR, wo die Ideen durch ihre Eigenmächtigkeit abfallen, liegt in den UWF die Eigenmächtigkeit nicht mehr bei den Ideen, sondern in der Freiheit des Menschen, die Prinzipien zu verkehren.

überzieht ein „Schleier der Schwermuth“, eine „unzerstörliche Melancholie“ (VII, 399) das endliche Leben. Die Absicht der Offenbarung hat sich also realisiert, wenn die göttliche Ordnung wiederhergestellt ist. Daraufhin hat Gott sich absolut verwirklicht, hat sich mit sich selbst versöhnt und ist daraufhin „Alles in Allem“ (VII, 405). Diese Wirklichkeit Gottes vollendet die Geschichte als die Zeit der Entzweiung und erfüllt die Offenbarung. Da sich die ewige Existenz Gottes aber unendlich offenbart, muß das versöhnende Ende der Geschichte in eine ferne Zukunft gesetzt werden. Weil sich das Schellingsche Denken aber wesentlich als Vorstellung realisiert, kann diese Zukunft nur, wie Schelling zu Beginn des Bruchstückes *Die Weltalter* sagt, „geahndet“ und die Ahnung wiederum nur „geweissagt“ (VIII, 199) werden.²⁰ Daher kann die Wirklichkeit Gottes, das „Alles in Allem“ als „das Höchste“ (VII, 405) nur noch genannt werden. Die Liebe nämlich geht noch derjenigen innergöttlichen Unterscheidung voraus, mit welcher die UWF anfangen. Sie ist so unvorstellbar wie die Geburt Gottes aus der Dunkelheit seines Grundes. Daher muß das Vorstellen sie als dasjenige Geheimnis anerkennen, welches dieses Denken einerseits begrenzt, andererseits aber aus sich entläßt. Daher kann „das Geheimniß der Liebe“ auch nur noch als Geheimnis charakterisiert werden, insofern „sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.“ (VII, 408)

*

Die hervorgehobenen Unterscheidungen verhelfen nun dazu, den systematischen Bau der UWF freizulegen. Die UWF stellen Gott als freies Wesen vor, das sich belebend aus seinem Grunde selbst hervorbringt. Da für Schelling das Identitätsgesetz eine „unmittelbar schöpferische“ (VII, 345) Vorstellung im Sinne des Grund-Folge-Verhältnisses ist, folgt aus dieser Freiheit alles mit der inneren Notwendigkeit des göttlichen Wesens. Deswegen deuten die UWF eine Zukunft an, in der sich Gott mit der absoluten Notwendigkeit, der Identität von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, als das „Alles in Allem“ der Liebe verwirklicht haben wird. In Rücksicht auf diese Wirklichkeit muß Gott sich offenbaren, d. h. die reine Innerlichkeit seines Lebens äußern. Bestimmt sich das innergöttliche Verhältnis von Grund und Existenz zunächst als die Beziehung absoluter Beziehungslosigkeit, d. h. als absoluter Unterschied, so wird dieser durch die Einbildung Gottes in

²⁰ Die ganze Stelle lautet: „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.“ (VIII, 199)

die Natur zum relativen Unterschied aufgehoben. Die reflektierende Einbildung belebt zwar die Natur, jedoch so, daß sich die Produktivität des Lebens in der Natur äußerlich bleibt. Demgemäß ordnet der göttliche Verstand sie nach seinem Gesetz, welches als naturgesetzliche Notwendigkeit ihr insofern äußerlich ist, als sie es nicht selbst hervorbringt. Frei von Gott und Natur verwirklicht der Mensch *zwischen* Gott und Natur seine Freiheit. Göttliche Innerlichkeit und natürliche Äußerlichkeit treffen im Menschen aufeinander, weil mit ihm sich das Selbst der Kreatur vergeistigt und zur Person wird. Folglich treffen im Menschen die beiden Prinzipien als Vergänglichkeit seiner Natur und als Ewigkeit seiner Existenz aufeinander. Gemäß der Zeitlichkeit seines natürlichen Werdens und der Zeitlosigkeit seiner Existenz unterscheidet Schelling die Geburt in der Zeit und die Erschaffung außer der Zeit (vgl. VII, 385). Als endliches Wesen wird der Mensch geboren durch einen anderen Menschen, erschaffen wird er aber, und zwar als Idee, von Gott. Daher verweist das Böse auf eine intelligible und deswegen übernatürliche Tat der Freiheit und damit „auf ein Leben vor diesem Leben [...] nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist.“ (VII, 387) Aus der Freiheit des außerzeitlichen Lebens folgt die Bestimmung des innerzeitlichen Lebens mit Notwendigkeit. Insofern der Mensch an beiden Prinzipien partizipiert, wird sein Leben durch den Widerspruch konstituiert, von dem Schelling in Rücksicht auf die Verbindung von allgemeinem und besonderem Willen sagt, er ist „ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist.“ (VII, 381)

So wie Gott, Mensch und Natur voneinander unterschieden sind, so tritt ihre Beziehung dadurch ans Licht, daß sich jedes Wesen von sich selbst, sich gleichsam verdoppelnd unterscheidet bzw. unterschieden wird. Die Natur *wird* von Gott unterschieden. Sie ist einerseits sein Grund, sofern er sich selbst aus ihr hervorbringt. Er reflektiert sich in die Natur, indem er seine Form in sie einbildet. Durch seine Einbildung verwandelt er die anfängliche Natur in seine Schöpfung, welche für ihn sprachlicher Natur und deswegen Welt ist. Gott *unterscheidet sich in sich*, denn er bringt sich zunächst als Existenz hervor, verwirklicht sich aber erst in der Vorstellung seiner selbst, d. h. in seinem Ebenbild. Gott unterscheidet *in der* Natur den Menschen *von der* Natur. Er bildet ihn aus der Natur heraus, weswegen er der natürliche Mensch ist, um sich in ihm, als dem gottähnlichen Wesen, zu offenbaren. Da sich dieser aber aufgrund seiner gottähnlichen Freiheit nicht nur aus der göttlichen Ordnung der Natur erhebt, sondern so überheblich ist, daß er sich gegen diese Ordnung stellt, unterscheidet Gott *von sich* das *in ihm*

unterschiedene Ebenbild, indem er dieses als göttlichen Menschen - den Mittler - aus sich zur Erlösung in die mit sich entzweite Welt entläßt. Im natürlichen Menschen vergeistigt sich die Natur, im göttlichen Menschen hingegen vermenschlicht sich der Geist. In den Horizont dieser geistigen Auseinandersetzung, in die Mitte zwischen dem natürlichen Verenden der Kreaturen und dem ewigen Leben Gottes, tritt der Tod als seinerseits unterschiedene Mitte ein. Das Böse verzehrt sich und geht an sich selbst zugrunde. Das Gute lebt bei Gott, indem es stirbt.

Und das Leben der Philosophie? Sie selbst ist ein Reflex der göttlichen Liebe, die „Alles in Allem“ und als Wissen Weisheit ist. Nichts nötigt zur Philosophie, weswegen sie eine Erkenntnis aus Freiheit ist. Strebt sie aber danach, das System der Welt zu finden, dann folgt aus ihrer freien Erkenntnis alles mit Notwendigkeit. Ihr System ist die produktive Anschauung des Systems der Welt, in welcher der Mensch lebt. Insofern stellt sie selbst für den Menschen dasjenige Alles dar, in dem Alles ist. Zuletzt realisiert also die Philosophie selbst diejenige Freiheit, durch die der Mensch Gott ähnlich ist.