

Philosophische Bibliothek

F.W.J. Schelling  
Über das Wesen der  
menschlichen Freiheit

Meiner



FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Philosophische Untersuchungen  
über das Wesen  
der menschlichen Freiheit  
und die  
damit zusammenhängenden  
Gegenstände

Herausgegeben von  
Thomas Buchheim

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 503

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-2162-9

ISBN eBook: 978-3-7873-3283-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. *www.meiner.de*

## INHALT

Einleitung. Von Thomas Buchheim .....	IX
I. Zur Fragestellung der Freiheitsschrift im Ganzen	IX
1. Freiheit und Notwendigkeit .....	IX
2. Die Dualität in der ursprünglichen Wirklichkeit Gottes .....	XIII
II. Philosophische Errungenschaften und frühe Rezeption der Freiheitsschrift .....	XXV
1. Methodische Besonderheiten der Freiheitsschrift	XXVI
2. Neue Facetten des Freiheitsthemas .....	XXIX
3. Die frühe Rezeption der Freiheitsschrift .....	XXXIII
III. Schellings Quellen in der Freiheitsschrift .....	XXXVIII
1. Jakob Böhme und Friedrich Christoph Oetinger .....	XL
2. Franz von Baader .....	XLV
3. Friedrich Heinrich Jacobi .....	XLVIII
4. Gottfried Wilhelm Leibniz .....	IL
IV. Zur Textgestaltung .....	LI
Literaturverzeichnis .....	LVIII

### Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Vorrede [zum Band der ›Philosophischen Schriften‹] ... 3,1\*

Philosophische Untersuchungen über das Wesen  
der menschlichen Freiheit  
und die damit zusammenhängenden Gegenstände

Einleitung ..... 9,1

\* Die hier wiedergegebenen Überschriften sind, bis auf die *Vorrede*, im Original nicht enthalten. Damit die entsprechende Textstelle besser aufgefunden werden kann, wird auf Seite und Zeile verwiesen.

I.	Gefühlte Gewißheit und Problem eines systematischen Begriffs der Freiheit .....	9,1
II.	Interpretationen des Pantheismusbegriffs .....	11,17
III.	Idealistisch-allgemeiner versus lebendig-menschlicher Freiheitsbegriff .....	23,21
IV.	Die Problematik menschlicher Freiheit als Vermögen zum Bösen angesichts des göttlichen Ursprungs der Wirklichkeit .....	25,15
	Untersuchung .....	29,20
I.	»Naturphilosophische Deduktion«: Die interne Dualität der Offenbarungsprinzipien .....	29,20
	1. Unterscheidung der Prinzipien .....	29,35
	2. Die Sehnsucht als Analogie des Grundes .....	31,24
	3. Selbstzeugung Gottes und Schöpfung als zwei Schritte der Selbstoffenbarung .....	33,12
II.	»Deduktion der Möglichkeit des Bösen« .....	34,28
	1. Die Prinzipien als zwei Willen .....	34,28
	2. Zertrennlichkeit der Prinzipien im Menschen .....	36,24
	3. Die Bildung ihrer falschen Einheit als Positivität des Bösen .....	39,4
III.	»Deduktion der Wirklichkeit des Bösen« .....	45,8
	1. Die notwendige »Basis« des Bösen: universelle Wirksamkeit des Grundes als Verlockung zum Bösen .....	45,8
	2. Wirklichwerdung des Bösen und Guten im Menschen .....	54,5
	3. Erscheinung des Bösen und Guten im Menschen .....	61,20
IV.	Die »Freiheit Gottes« .....	66,5
	1. Gottes Freiheit in ihr selbst .....	66,19
	2. Gott als sittliches Wesen im Verhältnis zu seiner Offenbarung .....	70,30
V.	Ziel der Selbstoffenbarung Gottes: die All-Einheit der Liebe .....	75,11

1. Austilgung des Bösen durch seine Scheidung vom Guten .....	75,11
2. Der offenbare Gott als die Liebe und ihre Verborgenheit im Ungrund .....	77,28
3. Abwehr von Mißverständnissen seitens der Pantheismuskritik .....	80,21
Anmerkungen des Herausgebers .....	89
Gliederung und Analyse des Argumentationsganges .....	169
Register .....	189
I. Personen- und Sachregister (Text) .....	189
II. Personenregister und Bibelstellen (Einleitung und Anmerkungen) .....	222
III. Register der Werke Schellings (Einleitung und Anmerkungen) .....	232

# EINLEITUNG

## *I. Zur Fragestellung der Freiheitsschrift im Ganzen*

Die Freiheitsschrift, von vielen als Aufbruch Schellings zu neuen Ufern des Denkens gedeutet, ist dennoch in mancherlei Hinsicht eine Rückkehr zu seinen alten, aber zwischenzeitlich verlorenen oder verdeckten Überzeugungen. Beides schließt sich ja auch keineswegs aus. Um solche die Freiheitsschrift zwar wesentlich strukturierenden, aber nichtsdestoweniger in ihr mehr verschleierten als offengelegten Rückgriffe Schellings klar zu erkennen, sind einige Umwege nötig, die allerdings zugleich das Neuartige der Freiheitsschrift hervortreten lassen. Es sind insbesondere zwei Rückgriffe zu erklären: der auf den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit und der andere auf das Problem einer vorgängigen Wirklichkeit Gottes.

### 1. Freiheit und Notwendigkeit

Schelling veröffentlichte die Freiheitsschrift nicht umsonst im Verbund mit seinen frühesten Werken »idealistischen Inhaltes«<sup>1</sup>: neben ›Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen‹ (1795) die ›Philosophische(n) Briefe über Dogmatismus und Kriticimus‹ (1795; publ. 1796) und die ›Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre‹ (1796 und 1797). Die einzige diesbezügliche Ausnahme bildete seine gefeierte Akademie-Rede ›Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur‹ vom Oktober

<sup>1</sup> So die hier abgedruckte »Vorrede« zum Band der ›Philosophischen Schriften‹: 3,5 f.; vgl. Anm. des Hrsg. 2. (Zur Zitationsweise: Seitenzahlen, die sich auf den Text Schellings in dieser Ausgabe beziehen, werden ohne Voranstellung von »S.« angeführt; die Zeilenangabe wird durch ein Komma ohne nachfolgende Leerstelle abgetrennt.)

1807, die er auf diese Weise einem größeren Publikum zugänglich machen wollte<sup>2</sup>, und die allerdings auch schon dieselbe einigermaßen neue<sup>3</sup> Konzeption von *Lebendigkeit* verrät<sup>4</sup>, wie sie dann in der Freiheitsschrift vollends herrschend werden sollte. Im Übrigen jedoch überspringt Schelling — wie mir scheint nicht ohne Hintergedanken — seine inzwischen entwickelte Natur- und Identitätsphilosophie. Schon das Thema ›Freiheit‹ als Zentrum des »ideellen Teils der Philosophie«<sup>5</sup> legt den besagten Rückgriff aufs idealistische Frühwerk nahe, das seinerseits ganz diesem Thema gewidmet war und die Freiheit als das Prinzip der gesamten Existenz des Menschen verstand:

»Alles am Menschen trägt den Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die tote Natur ihrer Vormundschaft entlassen und der Gefahr seiner eignen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer Neubestandene *Gefahr*, eine Gefahr, in die er sich durch eignen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet« (›Abhandlungen‹ SW I, 388 f.).

Dieser Satz könnte ebensogut in der Freiheitsschrift stehen. Wie sehr dem aber die Auffassungen der Zwischenzeit widerstreiten, ermißt man durch folgendes Beispielzitat aus dem ›Würzburger System‹ von 1804:

»In der Seele als solcher gibt es keine Freiheit, sondern nur das Göttliche ist wahrhaft frei, und das Wesen der Seele, sofern es göttlich ist. (Aber in dem Sinn gibt es dann auch kein Individuum). — Der menschlichen Seele Freiheit zuzuschreiben, wurde man vorzüglich dadurch verleitet, daß man ihr erst einen besonderen *Willen* als eignes Vermögen zuschrieb, welches ein bloßes Produkt der Imagination ist. [...] demnach absolut frei ist nur

<sup>2</sup> Siehe die Vorrede: 3,31–4,2.

<sup>3</sup> M. E. erst nachweisbar seit Sommer 1806 in der ›Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre‹ SW VII, bes. 52–59 (siehe dazu Abschn. 2.)

<sup>4</sup> Vgl. ›Über das Verhältnis der bildenden Künste‹ SW VII, 294; 306; 309 f.; bes. 303 f.

<sup>5</sup> So die Vorrede: 4,35 f.



das Göttliche als das Wesen der Seele; der Mensch ist nicht für sich selbst frei« (SW VI, 541 f.).

Wo Schelling sich in den Jahren zwischen 1801 und 1806 überhaupt zum Thema Freiheit äußert, tut er dies in ähnlichem Sinn: Nur Gott ist frei und die absolute Freiheit selbst, der Mensch hingegen ist nicht in seinem Eigenen, sondern nur frei, sofern er sich in Einklang befindet mit dem göttlichen Wesen. Kerngedanke der Freiheitsschrift ist demgegenüber, daß der Mensch eine Freiheit für sich selbst hat, die sich gegen Gott empören kann. Erst Heideggers Auslegung von 1936 hat dies klar herausgestellt.<sup>6</sup>

Der zunächst reichlich abrupt wirkende Wandel hat jedoch einen tieferen, kaum gesehenen Grund in einer veränderten philosophischen Vorgehensweise Schellings. Man bemerkt ihn, wenn man den Blick auf das zentrale Anliegen der Freiheitsschrift und sogar der Philosophie Schellings überhaupt richtet, wie es die Vorrede zur neuen Untersuchung erklärt:

»Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt« (4,24–27).

Was nämlich hier zum »eigentlichen Gegensatz« erklärt wird, das betrachtet Schelling seit 1801 aus dem Standpunkt seiner vorausgesetzten *Identität*. Von da ausgehend aber gelingt es Schelling nicht, ihre Gegensätzlichkeit überhaupt noch auf angemessene Weise ernst zu nehmen mit der Folge, daß das ganze Phänomen *endlicher* spricht: *menschlicher* Freiheit nahezu verschwindet und nur die göttliche oder absolute übrigbleibt. Nicht so in der Freiheitsschrift: Sie dreht sich, wie Schelling erklärt,

<sup>6</sup> Aus diesem Grund muß der Erörterung des Verhältnisses der menschlichen zur *göttlichen* Freiheit in ihr so viel Raum gegeben werden; vgl. insbes. Hutter (1996), S. 180–183; 280–289 und s. dazu »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) SW VII, 458: »Die Verteidiger 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 dies eben das Schwerste ist«. Vgl. ferner Habermas (1954), bes. S. 238–244; 313 f. Sandkühler (1968), S. 194 f.

um den *Gegensatz* von Notwendigkeit und Freiheit, beginnt mit ihm schon in den ersten Schritten der Einleitung<sup>7</sup> und hebt ihn auch am Ende in der göttlichen Identität der Liebe nicht völlig auf. Und ebensowenig heben ihn sämtliche idealistischen Frühschriften auf, die Schelling im selben Band mit der Freiheitsschrift wiederveröffentlicht. Zwar stellen schon die ›Briefe über Dogmatismus und Kriticismus‹ die Identität von Freiheit und Notwendigkeit »im Absoluten« fest:

»Wer über Freiheit und Notwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Prinzipien im Absoluten *vereinigt* sein müssen — *Freiheit*, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, *Notwendigkeit*, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seins, der inneren Notwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. [...] Absolute Freiheit und absolute Notwendigkeit sind identisch« (SW I, 330 f.).

Doch ist dies damals gerade das *Movens* dafür, die Gegensätzlichkeit beider und mit ihr die endliche Freiheit des Menschen in der *Unerreichbarkeit* seines unendlich hinausgeschobenen Zieles — der göttlichen Einheit — festzumachen: »Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein anderes, daß der Kritizismus [d. i. die Freiheitsphilosophie], um sich vom Dogmatismus [der Notwendigkeitsphilosophie] zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur *Erreichung* des letzten Ziels fortschreiten müsse. [...] der Kritizismus [muß] das letzte Ziel nur als Gegenstand einer *unendlichen* Aufgabe betrachten« (›Briefe‹ SW I, 331). Ebenso schon, wenn auch noch ganz in der Terminologie des absoluten Ich, in ›Vom Ich‹: »Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seins [und damit Notwendigkeit]) erhalten« (›Vom Ich‹ SW I, 240).

Die ›Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre‹ gehen sogar noch einen Schritt weiter in

<sup>7</sup> Vgl. explizit: »ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken« (11,8–10).

Richtung auf die Thesenlage der Freiheitsschrift. Denn in ihnen ist der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit und mit ihm die Individualfreiheit des Menschen nicht nur ins Unendliche aufrechtzuerhalten, sondern zugleich das erklärte Organ einer *Erscheinung* oder des Bewußtwerdens der Freiheit überhaupt:

»Wir bedürfen also zur Erklärung der freien Willkür (als einer Tatsache des gemeinen Bewußtseins) der Idee von absoluter Freiheit; *ohne* diese begreifen wir keine *Freiheit* der Wahl; *mit* ihr allein begreifen wir nicht, wie *noch* eine Wahl *überhaupt* in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Notwendigkeit geworden ist. [...] So notwendig als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so notwendig ist es auch, daß die absolute Freiheit in uns als Willkür erscheine. [...] Mit der *Einen* Handlung, durch welche das Absolute in uns selbst zum Objekt (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unsrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der Außenwelt, als der *Sphäre* unsrer Endlichkeit, *einheimisch* werden« (SW I, 439 f.).

Damit aber ist, wenn Gott mit Recht als die absolute Freiheit bezeichnet werden darf, die endliche Freiheit des Menschen Passage zu einer Offenbarung Gottes, was bekanntlich die Hauptthese der Freiheitsschrift ist.

## 2. Die Dualität in der ursprünglichen Wirklichkeit Gottes

Der zweite Rückgriff, den Schelling mit seiner Freiheitsschrift vornimmt, und der den ersten zugleich stützt und begründet, gilt dem Konzept des internen Dualismus<sup>8</sup> innerhalb der absoluten (und jeder anderen lebendigen) Identität durch die Unterscheidung eines Grundes der Existenz vom existierenden Wesen, wie er ihn nach eigener Aussage zum ersten Mal in der ›Darstellung

<sup>8</sup> Diesen Ausdruck entlehne ich aus der empfehlenswerten Untersuchung zur Freiheitsschrift von Friedrich Hermanni (1994).

meines Systems« (1801) systematisch vertreten habe<sup>9</sup>. Dieser Hinweis wird allerdings in der Literatur nicht immer ernst genug genommen<sup>10</sup>, was nicht zuletzt an der nahezu unverständlichen Verkläutertheit des Bezugstextes liegen mag.<sup>11</sup> Zwar ist es richtig, daß Schelling auch nach 1801 durchwegs mit dem Begriffspaar von Grund und existierendem Wesen, allgemeiner Schwere (Nacht) und vereinzelnder Distinktion (Licht) usw. operiert hatte, jedoch gerade nicht immer, um dezidiert eine Dualität des Wirklichen in seiner Wirklichkeit zu behaupten, ja nicht einmal, um eine diesbezüglich bestehende Schwierigkeit zu exponieren. Vielmehr vertrat Schelling seit dem »Bruno« (1802) jahrelang die Ansicht, daß jede Verschiedenheit endlicher Existenz von der unendlichen der absoluten Identität auf einen an sich *nichtigen* Absonderungsakt des Einzelnen, einem Sündenfall gleich, zurückzuführen sei<sup>12</sup>. Als Beispiel für viele führe ich zwei Absätze aus »Philosophie und Religion« an, worin man manchmal<sup>13</sup>, aber m.E. zu Unrecht, schon Keime von Schellings Freiheitsschrift erkennen wollte:

»Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Notwendigkeit ist das *wahre* Nichts, und kann eben deshalb auch nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit produzieren [...] Dieser Abfall ist übrigens so ewig (außer aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Denn wie jene auf ewige Weise als Idealität in ein

<sup>9</sup> Siehe 30,1 f. und Anm. des Hrsg. 102; 103.

<sup>10</sup> Vgl. sehr entschieden Habermas (1954), S. 249 und dazu seine Anm. 41. In neuerer Zeit erkennt man eher eine kontinuierliche Fortentwicklung der Identitätsphilosophie zur Freiheitsschrift an: z. B. Korsch (1980), S. 128–142; Peetz (1995), S. 78 f.; 135 ff. Zur Problemstellung der DMS s. Hrsg. (1992), S. 72–80; 88 und im Verhältnis zur Freiheitsschrift ders. (1996), S. 234–239, sowie Jantzen (1995), S. 77–85 (wenn auch mit Einwänden).

<sup>11</sup> Gute Erklärungen zur DMS, bes. zum dortigen Konzept des »Grundes« und dem Problem der bloß vorausgesetzten Existenz der absoluten Identität gibt Blanchard (1979), S. 316–350; Generalthese des Buches ist dabei, daß Schellings Identitätsphilosophie (und die noch früheren Phasen) schon deutlich die Problemkeime seiner späteren Philosophie seit der Freiheitsschrift anlegen (was allerdings unausgeführt bleibt).

<sup>12</sup> Vgl. »Bruno« SW IV, 257–259; »Fernere Darstellungen« SW IV, 389–394; »Würzburger System« SW VI, 197–199.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Tilliette (1975), S. 97 und 104.

anderes Absolutes, als Reales, geboren wird, und wie dieses andere Absolute, als Uridee, notwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im An-sich ist: so ist eben damit und auf gleich ewige Weise der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, ein doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, [...] welches, inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. [... Der Abfall aber] ist außerwesentlich für das Absolute, wie für das Urbild; denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft *Nichts* und nur *für sich selbst* ist« (SW VI, 40–42).

Folglich sind es nach Schellings Identitätsphilosophie zwei Elemente, durch welche die aktuelle Verschiedenheit des Einzelnen in der absoluten Identität begründet wird: erstens eine Art Selbstabbildung (als Selbsterkennen oder Selbstbejahung) der absoluten Identität in ein ihr völlig gleiches »anderes Absolutes« — der »Uridee« und ihren Gliedern —, welches aber zweitens ein nunmehr »gedoppeltes Leben« besitzt, nämlich entweder wahrhaft zu sein in der Identität selbst, oder sich für sich selbst abzusondern und so in seiner Wirklichkeit als Einzelnes zugleich Nichts zu sein. Niemand wird zwar leugnen, daß hierin viele Gedankenmotive auch noch der Freiheitsschrift enthalten sind. Dennoch fehlt ein wesentlicher Punkt: nämlich eine *wirkliche Dualität* in der absoluten Identität selbst. Sie verharrt vielmehr trotz aller inneren Verdopplung und Selbstausschließung des Nichtigen in reiner durchsichtiger, aber zugleich auch leerer Identität mit sich selbst.<sup>14</sup> Und das genau ist es, was Schelling im Som-

<sup>14</sup> Was Jacobi in einer 1803 veröffentlichten Kritik an Schelling folgendermaßen zu verspotten wußte: »Das Wort des Rätsels ist: Selbständigkeit der Natur: die *erste* Sylbe heißt *Wesen*, oder *Subjekt*, oder *Unendlichkeit*, die *letzte* *Form*, oder *Objekt*, oder *Endlichkeit*, die *mittlere*, *Aequalität*, *Identität*, gegenseitige Indifferenz von beiden, Subjekt-Objektivität; dreisylbige Einsylbigkeit das Ganze« (= »Zweiter Brief an Friedrich Köppen vom 21.8.1802, in: Köppen (1803), S. 246). Es ist ziemlich klar, daß Schelling in seiner Freiheitsschrift gerade diesen Fehler im Sinne Jacobis vermeiden wollte, indem er mit einem neuen »Wort des Rätsels« aufwartete (S. 33,36).

mer 1806 mit seiner ersten in München verfaßten Schrift ›Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre‹ (›Anti-Fichte‹), die er für eine seiner »besten und tüchtigsten« überhaupt hielt<sup>15</sup>, unter solchem Donnern zu Fall brachte, daß man sich wundert, warum dies nicht überall in der Forschungsliteratur seinen Wiederhall gefunden hat. Schelling beginnt seine diesbezügliche Überlegung denn auch mit deutlicher Selbstkritik:<sup>16</sup>

»Wir haben Sein und Erkennen [in der absoluten Einheit] auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Sein; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen. Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form [d. h. wenn diese ein anderes und eigenes Wesen gegenüber dem Gegensatz ist: s. 78,15 ff. und Anm. des Hrsg. 341] ist auch der Gegensatz; [...] Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die notwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Sein ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben. Ein Wesen, das bloß es *selbst* wäre, als ein bloßes Eins [...] wäre notwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht *als* Eins *sein*, denn das Sein, das aktuelle wirkliche Sein, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins *sein*, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und *in* diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist« (SW VII, 54).

Dies ist, mit völliger Klarheit, schon die aus der Freiheitsschrift bekannte Konzeption des internen Dualismus in Gott: als dem,

<sup>15</sup> Siehe Fuhrmans III, 349.

<sup>16</sup> Ähnliche Selbstkritik übt Schelling auch in der Freiheitsschrift, wenn er die Methode der Selbstabbildung des Absoluten in »derivierte Absolutheit« (20,7) als »ungenügend« (20,13) bezeichnet und bekennt, daß es folglich mit dieser Ableitung der menschlichen Freiheit »wohl nicht seine Richtigkeit habe« (27,2 f.).

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

## VORREDE

- ◇ Diese Sammlung wird einzelne philosophische Abhandlungen des Verfassers, die an verschiedenen Orten schon gedruckt waren, nebst andern noch ungedruckten, enthalten.
- 5 Die schon gedruckten in diesem Bande sind meist idealistischen Inhaltes. Die erste: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als
- 10 absolutes, oder als Identität ∷ des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen.
- ◇ Die *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (Nr. II), die zuerst im *Niethammerschen* philosophischen Journal vom Jahr 1796 erschienen, enthalten eine lebhaft Polemik gegen den damals fast
- 15 allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfasser scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, auf die sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis
- 20 jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben sind, hat sie widerlegt. Indessen sind die in dem neunten Briefe S. 178 u. f. enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Prinzipien im Absoluten die deutlichen Keime
- 25 späterer und mehr positiver Ansichten.
- Bestimmter zeigen sich diese in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (Nr. III), ∷ die zuerst im philosophischen Journal von *Fichte* und *Niethammer* erschienen und unstreitig viel zum allgemeinen Verständnis dieses Systems
- 30 beigetragen haben, besonders in der dritten derselben.
- Die folgende Abhandlung: *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur* (Nr. IV), ist eine akademische Rede, von der bei der ersten gelegentlichen Erscheinung nur eine kleine Auflage



gemacht worden, so daß sie in die Hände der meisten entfernteren Leser wohl erst durch diesen zweiten Abdruck gelangt. Übrigens sind am Ende derselben einige neue Anmerkungen hinzugekommen.

Die fünfte Abhandlung dieses Bandes: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, ist neu und erscheint hier zum erstenmale gedruckt. 5

| Über dieselbe findet der Verfasser nur wenig zu bemerken.

Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet : werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Überzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, samt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntnis überlassen werden. 10 15 20

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

Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für spekulative Physik), deren Fort : setzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf natur|philosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion* gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese 30 ◇ ◇ ◇ 35

- ◇ Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß.
- 5     Obgleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und
- ◇ Bös, Persönlichkeit usw. sich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philosophie und Religion ausgenommen), so hat dies nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser
- 10 — wie es scheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eigenem Gutdünken beizulegen. Auch mögen ÷ unberufene sogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundsätzen des Verfassers, manches Verkehrte wie über andere so auch über diese Dinge vorgebracht haben.
- 15     Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z. B. polemischen Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für
- 20 Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems ist, da sie nicht vollendet wurde, ihrer
- ◇ eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchstwenigen verstanden worden. Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verleumden und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Übersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialischere Sprache (da zu gleicher
- 30 Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die | schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesündere Zeit einzufinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die sich mit den Sentenzen der neuen Philosophie
- 35 wie französische Theaterhelden gespreizt oder wie Seiltänzer gebärdet haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist; zugleich haben die andern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten wie

zur Drehorgel absangen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, daß sie bald kein Publikum mehr finden werden; besonders, wenn nicht bei jeder unverständigen Rhapsodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftstellers zusammengebracht sind, von übrigens nicht übelwollenden Beurteilern gesagt wird, sie sei nach dessen Grundsätzen verfaßt. Behandeln sie lieber jeden solchen als Original, was doch im Grunde jeder sein will, und was in gewissem Sinne auch recht viele sind. 5

So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurteil von der einen, und manches lose und seichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen. : 10

Schließlich wünschen wir, es mögen die, welche den Verfasser von dieser Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenso unumwunden darlegen, als es hier geschehen ist. Wenn vollkommene Herrschaft über seinen Gegenstand die freie kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht: so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie sein. Noch mehr aber wünschen wir, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sektengeist die Gewinnung einer Erkenntnis und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt. ◇ 15 20

*München*, den 31. März 1809. | ◇

F. W. J. Schelling : 25

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN  
ÜBER  
DAS WESEN  
DER  
MENSCHLICHEN FREIHEIT  
UND DIE  
DAMIT ZUSAMMENHÄNGENDEN  
GEGENSTÄNDE :

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können teils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Tatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl

◇ derselben einem jeden eingepägt ist, doch keineswegs so sehr  
 5 an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; teils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann,  
 10 und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall sein muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte  
 15 des Systems sein muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in Eins zusammen. Einer alten, jedoch  
 ◇ keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf  
 20 Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkenden ∷ Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses  
 25 die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daß, da die | individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen  
 30 Verstande, vorhanden sein muß, mit dem die Freiheit zusammenbesteht. Im allgemeinen behaupten, daß dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heißt

wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch sein kann. Es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntnis anzuwenden, was Sextus in bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Übung in der Philosophie hat, fremd sein müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, daß es eine ganz alte Lehre sei, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sei), werde verstehen, daß der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntnis behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich : den Gott außer sich begreife.<sup>1</sup> Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntnis zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sei. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zuschanden wird. So mußte die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der | Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten geriet. Es scheint daher, daß, so viel auch für jene Behauptung von dem bloß historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läßt — (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntnis selbst geschöpfte Gründe haben

<sup>1</sup> Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283 ed. Fabric.

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

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus.<sup>2</sup> Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigentümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hilfe über das Gedachtetste aburteilen. Dennoch kommt bei einer so außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu leugnen sein, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Daß sich der fatali-

◇ <sup>2</sup> Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Äußerungen von Fr. Schlegel in der Schrift: Über die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: »der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft« etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt.

stische Sinn damit verbinden läßt, ist unleugbar; daß er aber nicht wesentlich damit verbunden sei, erhellt daraus, daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produziert wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüter aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebensowohl oder noch mehr als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun *die* Lehre notwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völli-



## ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

### *Zur Vorrede*

3,1 1 Diese Sammlung] Zuerst erwähnt Schelling ein solches Vorhaben (mit allerdings anderen geplanten Ingredienzien [s. Anm. 15]) in einem Brief an Jacobi vom 16.6.1807 (Fuhrmans III, 440). Ursprünglich waren offenbar mehrere Bände geplant, wie der Plural »nebst andern noch ungedruckten« und der Ausdruck »in diesem [sc. ersten] Bande« deutlich machen; vgl. dazu noch 1812 im »Denkmal gegen Jacobi« SW VIII, 52 Fn. 3. Zu diesem Sammelband vgl. Abschnitt IV. (Zur Textgestaltung) der Einleitung des Hrsg., sowie ausführlicher den editorischen Bericht in AA Bd. 2.

3,6 2 idealistischen Inhaltes] Ihre Auswahl begründet sich nahe- liegenderweise aus der Entsprechung zur Freiheitsschrift als dem »Ersten«, »worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt« (4,34–36; vgl. außerdem Schellings Brief an Windischmann vom 9.5.1809, Fuhrmans III, S. 603). Siehe hierzu auch die Einleitung des Hrsg., S. IX–XII.

3,7 3 *Vom Ich ... menschlichen Wissen*] Erschien mit diesem Titel zuerst Tübingen 1795 (= SW I, 113–242; AA Bd. 2).

3,12 4 *Briefe über ... Criticismus*] Vollständiger Titel: »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus«, zuerst erschienen im Philosophischen Journal, hrsg. von Niethammer, 2. und 3. Band des Jahrgangs 1795 (= SW I, 281–341; AA Bd. 3).

3,22 5 S. 178 u. f.] SW I, 327 f.; vgl. 330 f.

3,27 6 *Abhandlungen ... Wissenschaftslehre*] Ursprünglicher Titel: »Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur« (1796–97), zuerst erschienen im Philosophischen Journal, hrsg. von Fichte und Niethammer, 5. bis 8. Band der Jahrgänge 1797 und 1798 (= SW I, 343–452; AA Bd. 4).

3,32 7 *Über das Verhältnis ... Natur*] Schellings Rede aus Anlaß einer Akademiefeier der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zum Namenstag König Maximilians I. (Max Joseph) am 12.10.1807. Durch den großen Erfolg dieser Rede (s. Fuhrmans III, 456–463

Fn.) wurde Schelling im Mai 1808 zum Generalsekretär der neu gegründeten Akademie der bildenden Künste in München berufen. Hingegen schürte dieselbe Rede weiter die Ablehnung seines Denkens bei Friedrich Heinrich Jacobi: sie gab ihm den letzten Anstoß zur Ausarbeitung seiner scharfen, Schelling eines sich verstellenden Atheismus beschuldigenden Kritik an dessen Natur- und Identitätsphilosophie. Diese Kritik war zwar 1808 bereits fast fertig, wurde aber erst Ende 1811 in ›Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung‹ (s. Jacobis Werke Bd. III) publik. So konnte Schelling noch während der Abfassung der Freiheitschrift glauben, mit ihrer Fragestellung und neuen Ansatzweise bei Jacobi Beifall zu finden (s. Einleitung des Hrsg., Fn. 29). Zur Akademierede Schellings vgl. genauer die Ausgabe von L. Sziborsky in diesem Verlag.

4,25 8 [Notwendigkeit und Freiheit] Über die in der Einleitung des Hrsg., S. XII f. genannten Stellen hinaus vgl. ›System des transz. Idealismus‹ SW III, 593 ff.; ›Würzburger System‹ SW VI, 555.

4,29 9 [Darstellung seines Systems] Gemeint ist die ›Darstellung meines Systems der Philosophie‹ von 1801 (= DMS) in der von Schelling selbst herausgegebenen Zeitschrift für speculative Physik, Bd. 2, Heft 2 (= SW IV, 1–212).

4,31 10 [unterbrochen worden] Schon in einer Anmerkung am Schluß der DMS selbst (SW IV, 212) sprach Schelling davon, die Darstellung seiner systematischen Philosophie »unterbrechen« zu müssen, bevor er zur »Konstruktion der ideellen Reihe« der Potenzen fortschreite. Dabei warnte er auch vor einer übereilten Beurteilung seines Systems allein aus dem damals durchgeführten reellen Teil. Vgl. dazu ferner im selben Sinne Schellings Brief an Windischmann vom 9.5.1809 (Fuhrmans III, S. 604).

4,32 11 [Philosophie und Religion] Ein Werk dieses Titels veröffentlichte Schelling Tübingen 1804 (= SW VI, 11–70). Es ist aber deutlich, daß er dort in Beziehung auf den ideellen Teil seiner Systemphilosophie noch nicht zur gleichen Konzeption einer wirklichen und d. h. Leben bedingenden Dualität innerhalb der ursprünglichen Identität gefunden hat wie in der Freiheitsschrift (und zuerst im ›Anti-Fichte‹ von 1806); s. dazu die Einleitung des Hrsg., S. XIV ff. Zur Differenz der Thesen von ›Philosophie und Religion‹ und der Freiheitschrift s. Brown (1996) und Hermann (1994), S. 181–209.

5,1 12 [zunächst an die Seite stellen] Auf die seines Erachtens enge systematische Verbundenheit der Freiheitsschrift mit der DMS

## GLIEDERUNG UND ANALYSE DES ARGUMENTATIONSGANGES

Aufgrund der in der Einleitung des Herausgebers (S. XXVII) erwähnten »gesprächsweisen« Darlegungsform ihrer Gedanken ist die Freiheitsschrift von jeher ein schwer zu durchschauender, in Gliederung und Gedankenführung scheinbar verschwommener Text. Doch hat, wie dort schon gesagt, dieser Anschein Methode, und unter seiner Oberfläche läßt sich eine scharf gegliederte Struktur des Argumentationsgangs ausmachen. Als Lesehilfe folgt hier eine genaue Zergliederung des Textes in seine Argumentationsschritte, die aber nicht die systematische Bedeutung des ungegliederten ›Sich-Fortspinnens‹ des Freiheitsgedankens vergessen machen sollte. Durch Anführungszeichen sind diejenigen Hauptgliederungspunkte gekennzeichnet, die Schelling selbst in seinem ›Jahreskalender 1809‹ als Schrittfolge seiner Niederschrift angegeben hat:

*Vorrede* (SW VII, 333–335 [nur teilweise]) ..... 3,1

Die Freiheitsschrift greift die idealistische Orientierung von Schellings Frühschriften in einer nunmehr zum ›System‹ gereiften Form wieder auf: Denn sie soll dem naturphilosophisch argumentierenden »reellen Teil« (23,10) des Systems, wie es insbesondere in der ›Darstellung meines Systems‹ von 1801 aufgestellt wurde, jetzt erstmals einen voll ausgearbeiteten »ideellen Teil« (4,35) an die Seite stellen. Während Thema und Aufgabe der Realphilosophie die Vereinigung des »Gegensatzes von Natur und Geist« (4,11 f.) gewesen ist, muß nun der diesem noch übergeordnete und »eigentliche Gegensatz« erörtert werden, nämlich »der von Notwendigkeit und Freiheit« (4,23 f.).

*Einleitung* (SW VII, 336–357) ..... 9,1

336–338 *I. Gefühlte Gewißheit und Problem eines systematischen Begriffs der Freiheit* ..... 9,1

Seinen Ansatzpunkt nimmt Schelling bei der gefühlten Tatsache der Freiheit. Sie verlangt von selbst danach, ausgedrückt und weiterhin

begriffen zu werden. Doch tut sich damit der anscheinende Widerspruch von System und Freiheit auf, wie ihn Jacobi und Schlegel etablierten. Wenn aber die Freiheit selbst das Prinzip der Erkenntnis ist, warum sollte sie dann nicht, auch in ihrer höchsten Form im Wesen Gottes, von uns erkannt werden können? Außerdem muß es schließlich, wenn die Wirklichkeit selbst mit ihren Gliedern zusammenstimmt, irgendein System geben, mit dem die Freiheit zusammenbesteht — und sei es im Verstande Gottes.

338–350 II. Interpretationen des Pantheismusbegriffs ..... 11,17

339–340 1. Immanenter Pantheismus und die Möglichkeit  
nichtgöttlicher Freiheit ..... 11,17

Nicht jede Interpretation von Pantheismus widerstreitet der Freiheit des Menschen, sondern die Immanenz des Menschen in Gott ist geradezu die einzig mögliche Rettung seiner Freiheit, die außerhalb eines allmächtigen Gottes jedenfalls nicht bestehen könnte.

340–345 2. Identifizierender Pantheismus ..... 12,36

Dem zu allgemein bleibenden Stichwort des immanenten Pantheismus gegenüber stehen drei konkretere Interpretationen dieses Begriffs, die als Spielarten des identifizierenden Pantheismus bezeichnet werden können.

340–341 a) Gott ist das All der Dinge ..... 12,36

Diese Interpretation des Pantheismusbegriffs ignoriert jedoch die schon bei Spinoza vorfindliche Grundunterscheidung von in-se-esse und in-alio-esse, welche es gerade mit sich bringt, daß nicht eine Totalität dessen, was ›in anderem‹ und als solches endlich ist, identisch mit der in sich seienden, unendlichen Substanz sein kann.

341–342 b) Gott ist identisch mit jedem Ding ..... 13,30

Diese zweite Lesart des identifizierenden Pantheismus krankt an einem generell falschen Verständnis des »Gesetzes der Identität« (14,3): Zwar ist es richtig, daß Gott, sollte er der wahrmachende Grund aller Folgen aus ihm sein, die zugrundeliegende Identität für all diese Folgerungen sein muß — nämlich nach dem Vorbild von Leibniz, für den die Identität eines Aussagesubjekts die Wahrheit aller Aussagen über es begründet. Jedoch darf man diese für alle Wahrheit vorausgesetzte (aber womöglich ganz unbekannte) Identität des