

ÜBER DIE MÖGLICHKEITEN DER REALISIERUNG EINES
PHILOSOPHISCHEN SYSTEMS. DOGMATISMUS, KRITIZISMUS UND DIE
PHILOSOPHIE DER FREIHEIT

Seit jeher steht die Schelling-Forschung etwas ratlos vor der Aufgabe, sich einen Reim auf die in ständigem Wandel begriffenen systematischen Ansätze Schellings machen zu müssen. Einem Teil der damit verbundenen Schwierigkeiten hat Xavier Tilliette durch die These beizukommen versucht, dass es sich bei der Philosophie Schellings um eine Philosophie „im Werden“ handle. Zugleich wandte sich Tilliette gegen die von Walter Schulz wirkmächtig vertretene These einer geradlinigen Entwicklung der Philosophie Schellings bis zu ihrer Vollendung in der Spätphilosophie.⁷⁵ Der erste Band seiner monumentalen Darstellung Schellings, der die Zeit von den philosophischen Anfängen bis zur Wiederaufnahme der Vorlesungstätigkeit im Jahr 1821 umfasst, trägt den Untertitel „Le système vivant“. Mit der Metapher vom lebendigen System spricht Tilliette die organische der Entwicklung der von Schelling vertretenen philosophischen Konzeptionen an. Wie die Entwicklungsstadien im Leben eines Organismus keine lineare Abfolge bilden, sondern eine Reihe selbständiger Gestalten, so lösen im Denken Schellings mehrere Systementwürfe einander ab, von denen jeder für sich ein eigenständiges Ganzes ist. Die Metapher vom lebendigen System macht andererseits klar, dass die verschiedenen Systementwürfe nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern dass die Entwicklung der Philosophie Schellings auf einer bestimmten, gleichbleibenden Grundüberzeugung beruht, von der sie auch in Gang gehalten wird.⁷⁶

⁷⁵ Vgl. Tilliette, X.: Schelling. Une philosophie en devenir. I: Le système vivant. 1794-1821; II: La dernière philosophie. 1821-1854. – Paris, 2. Aufl. 1992, Bd. I, S. 13 f.

⁷⁶ Im Nachwort zur zweiten Auflage spricht Tilliette von der Entwicklung der Philosophie Schellings „im epigenetischen Sinn“ (a. a. O. [Anm. 1], Bd. II, S. 509).

Die Intuition Tilliettes aufgreifend, will ich im Folgenden zu zeigen versuchen, dass die Rede vom lebendigen System nicht nur in dem eben genannten, sondern in dem weiteren Sinn zutrifft, dass Schellings Auffassung davon, was systematisches Philosophieren auszeichnet, selbst eine Entwicklung hin zu einem am lebendigen Organismus orientierten Systembegriff gemacht hat. Zu diesem Zweck werde ich zunächst, ausgehend von den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*, Schellings Grundanliegen namhaft machen. Die Alternative von Dogmatismus und Kritizismus führt Schelling in das Dilemma, eines der beiden sein Philosophieren prägenden Anliegen aufgeben zu müssen, weil beide innerhalb ein und desselben Systems nicht zugleich realisierbar erscheinen. Im Blick auf die *Freiheitschrift* möchte ich dann zeigen, dass der Übergang von einem deduktiven zu einem organischen Systembegriff einen entscheidenden Schritt in der Entwicklung Schellings darstellt. Von dem veränderten Systembegriff erhoffte sich Schelling die Möglichkeit, ein System der Freiheit zu realisieren, das seiner philosophischen Grundüberzeugung gerecht würde. Ich werde also dafür argumentieren, dass Schelling zu der Überzeugung gelangt ist, dass sich seine philosophischen Grundanliegen nur unter Zugrundelegung der Konzeption eines lebendigen Systems verwirklichen lassen.

1. Schellings philosophische Grundüberzeugung

Fragt man nach der tragenden Motivation des jungen Schelling, ist man schnell bei dem Ruf nach Freiheit. „Das A und O aller Philosophie ist Freiheit“, schreibt Schelling eine Woche nach seinem zwanzigsten Geburtstag an Hegel.⁷⁷ Hinter Schellings Pathos stehen die Begeisterung für die Französische Revolution, deren Verlauf die Studenten im Tübinger Stift mit großer Aufmerksamkeit verfolgten,⁷⁸ sowie der Wunsch nach einem

⁷⁷ Schelling an Hegel vom 4. Februar 1795. - In: Schelling, F.W.J.: Historisch-kritische Ausgabe/hrsg. v. H. M. Baumgartner u. a. - Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976 ff., Bd. III/1, S. 22 [im Folgenden: AA]. - Derselbe Satz findet sich in Schellings wenige Monate später erschienener zweiter Druckschrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist - Freiheit!“ (In: F. W. J. Schellings sämtliche Werke/hrsg. v. K. F. A. Schelling. - Stuttgart u. Augsburg, 1856-61, Bd. I, S. 177 [im Folgenden: SW])

⁷⁸ Zur Lage im Stift vgl. X. Tilliette: Schelling. Biographie. - Paris, 1999, S. 19-22

Wandel der politischen Zustände in Deutschland. Die Freiheitsbegeisterung der französischen Revolution trifft sich mit der Deutung der Aufklärung als dem Heraustreten aus der Fremdbestimmung durch überlieferte Überzeugungen und dem Vertrauen in die Kraft der eigenen Vernunft, für die der Name Kant steht. Die neue Art von Selbstdenken hatte Kant in seinen drei Kritiken eindrucksvoll vorgeführt. In der Person Fichtes war Kant ein Nachfolger erwachsen, der sich anschickte, dem radikalen Neubeginn der Philosophie mit der Freiheit des Individuums eine bleibende systematische Gestalt zu geben. Kant und Fichte sind die entscheidenden Bezugsgrößen des jungen Schelling.⁷⁹

Doch ist mit dem Bisherigen nur die halbe Wahrheit gesagt. Schelling gehört zu der Generation, die nicht nur durch Kants Vernunftkritik, sondern auch durch die von Lessing, Jacobi und Herder ausgelöste Neuentdeckung Spinozas geprägt war. So berichtet er Hegel in dem besagten Brief, er sei „indessen Spinozist geworden“.⁸⁰ Was Schelling mit Spinoza verbindet, ist einerseits die Vorstellung eines klar und konsequent durchgeführten Systembaus. Damit schloss er sich im Prinzip der von Jacobi Lessing in den Mund gelegten Vermutung an, es gebe „keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza“.⁸¹ Andererseits war Schelling der Meinung, dass sich in der Ethik Spinozas eine Antwort auf die theologisch verstandene Frage nach dem Absoluten finden ließ. Im *Sechsten Brief* nennt er als das Spinoza eigentlich bewegende Rätsel, „wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne“ (310).⁸² Dasselbe Rätsel treibe den kritischen Philosophen –

⁷⁹ Zur Bedeutung Fichtes und der Ausstrahlung seiner Besuche in Tübingen (Juni 1793 und Mai 1794) sowie zu einem möglichen persönlichen Zusammentreffen Schellings mit Fichte vgl. a. a. O. (Anm. 4), S. 28 f.

⁸⁰ A. a. O. (Anm. 3). – Am Ende der Vorrede zur *Ich-Schrift* verleiht Schelling der Hoffnung Ausdruck, eines Tages „der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben“. (SW I, S. 159)

⁸¹ Jacobi, F.H.: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. – In: Werke/hrsg. v. K. Hammacher u. W. Jaeschke. – Hamburg, 1998 ff., Bd. 1,1, S. 1-268, 18

⁸² Die Seitenangaben im Text beziehen sich in diesem und im folgenden Abschnitt auf: F. W. J. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und

gemeint ist Fichte – an, wenn er sich auf die Suche nach der Erklärung der Möglichkeit synthetischer Sätze begeben. „Ihm ist das Absolute in uns begreiflicher als alles andere, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Absoluten herausgehen, um uns etwas schlechthin entgegenzusetzen“ (310). Anders als Kant und Fichte bewegt Schelling weniger die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung, als die, ob es für den Menschen möglich ist, das Gebiet der Erfahrung zu überschreiten. Nicht das Verhältnis von Subjekt und Objekt, sondern das des Menschen zu Gott, von Endlichem und Unendlichem, hält Schellings Denken in Atem. Dass Theologie und Religion Schelling zeitlebens weiter beschäftigen, kann man als Hinweis darauf sehen, dass schon für den Zwanzigjährigen hier mehr auf dem Spiel stand als die Auseinandersetzung eines unsicher gewordenen Kandidaten für das Pfarramt mit seinen theologischen Lehrern.⁸³

Das Bemerkenswerte an Schellings Rückgriff auf Spinoza ist die implizite Behauptung, dass Spinozas Ethik eine Art Kritik der natürlichen Theologie enthalte und dadurch das Resultat von Kants Kritik der reinen Vernunft gewissermaßen vorweggenommen habe. Im folgenden *Siebten Brief* referiert Schelling beinahe wörtlich Jacobis Antwort auf Lessings Frage nach dem „Geist des Spinozismus“. In Spinozas abstrakten Begriffen und Gedankengängen komme nichts anderes zum Ausdruck als „das Uralte *a nihilo nihil fit*“. Dann zitiert Schelling den Satz Jacobis über Spinoza, der als das Leitmotiv des ganzen Briefs gelten kann: „Er verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen“ (313). Der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen oder, theologisch gesprochen, die Erschaffung der Welt ist für Schelling nicht nur das Rätsel, an dessen Lösung sich Spinoza versucht, sondern „das Problem aller Philosophie“. Die Einsicht in die Unmöglichkeit, den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen systematisch zu realisieren,

Kritizismus. – In: SW I, S. 281-342

⁸³ Zur Situation in Tübingen vgl. D. Henrich: Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings. – In: Hölderlin-Jahrbuch 25, 1986/87, S. 60-92; wieder abgedruckt in: ders.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795). – Stuttgart, 1991, S. 171-213

steht nicht nur als treibende Kraft hinter Spinozas Ethik, sondern dieselbe Einsicht ist auch das „Resultat“ der Kritik der reinen Vernunft (314).

Die Parallele zwischen Kant und Spinoza ist nicht bloß in der Hinsicht bemerkenswert, dass beide der natürlichen Theologie gegenüber skeptisch bleiben. In Schellings Augen ziehen sie auch vergleichbare Konsequenzen aus dieser Lage. Beide verlegen das Problem aus dem Gebiet der theoretischen in die praktische Philosophie. Weil der Mensch das Absolute nicht erkennen kann, muss er es auf eine andere Weise als der des Wissens „realisieren“. In Anspielung auf Kants Bild vom „Land der Wahrheit“, das von einem Ozean des Scheins umgeben ist,⁸⁴ spricht Schelling von einer „Region, wo ich nicht schon festes Land finde, sondern es selbst erst hervorbringen muss, um darauf fest zu stehen“. Die Region ist das „Gebiet der realisierenden Vernunft“ (311 f.). Die praktische Philosophie Kants und die Ethik Spinozas stehen für Versuche des Subjekts, nach dem Scheitern der natürlichen Theologie im Bereich des Absoluten festen Boden unter den Füßen zu gewinnen. Für die unterschiedlichen Konzeptionen Spinozas und Kants gebraucht Schelling im zweiten Teil der *Philosophischen Briefe* die Bezeichnungen „Dogmatismus“ und „Kritizismus“. Dadurch entsteht die verwirrende Konstellation, dass auf dem Boden der Kritik der reinen Vernunft, eines Kritizismus sozusagen erster Ordnung, die Errichtung sowohl eines dogmatischen als auch eines kritischen Systems möglich sein soll. Dem Kritizismus erster Ordnung ist ein unkritischer Dogmatismus entgegengesetzt, der keinerlei Rücksicht auf die Frage nach der Reichweite der menschlichen Erkenntnis nimmt.⁸⁵

⁸⁴ Vgl. Kant, I: Kritik der reinen Vernunft, B 294 f.

⁸⁵ Im *Fünften Brief* bezeichnet Schelling „ein solches System des Dogmatismus, das blindlings und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnisvermögens errichtet wird“, als „Dogmatizismus“ (302). Bei der Herausgabe der ersten vier Briefe hatte Niethammer ohne Schellings Wissen den Ausdruck „Dogmatismus“, einer Wortprägung des damals in Jena lehrenden Theologen H. E. Paulus folgend, durchgängig in „Dogmatizismus“ geändert, wofür er sich am Anfang der zweiten Lieferung entschuldigt (vgl. AA 1/3, S. 66 f. Anm.). – Fichte äußert sich in einer Anmerkung zur zweiten Auflage seiner Programmschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* zustimmend zu der „vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen Dogmatismus und

Diesen Dogmatismus erster Ordnung, einschließlich des von den Tübinger Theologen vertretenen Zerrbildes einer vernünftigen Religionslehre, weist Schelling zurück, weil sie ihren Anfang nicht von der Freiheit des Menschen nehmen. Nur ein auf der Grundlage der Freiheit errichtetes System ist Schelling prinzipiell zu akzeptieren bereit.

Damit komme ich zurück zu der Frage nach Schellings philosophischer Grundüberzeugung. Aus dem Gesagten ergibt sich eine Art Rangordnung zwischen dem Anliegen der Freiheit und dem Motiv der Transzendenz. Die Verbindung des Freiheitspathos der Aufklärung, der französischen Revolution und der kantischen Vernunftkritik mit der theologisch verstandenen Frage nach dem Absoluten verleiht der Philosophie Schellings ihr besonderes Gepräge. Von diesen Motiven stellt die Freiheit die *conditio sine qua non* dar. Gleichwohl ist das Motiv der Freiheit nicht zu trennen von dem Bemühen, die Philosophie als ein systematisches Ganzes zu realisieren und damit das Problem des Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen zu lösen. Schellings philosophische Grundüberzeugung besteht in dem Glauben an die systematische Vereinbarkeit der beiden Anliegen. Freiheit und Transzendenz stehen in keinem Widerspruch, sondern bilden einen Gegensatz, in dessen Auflösung die eigentliche Aufgabe systematischer Philosophie besteht. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, kann die Aufgabe der Integration von Freiheit und Transzendenz mit den *Philosophischen Briefen* nicht als gelöst gelten. Es bedurfte erst einer Neubestimmung des Begriffs des Systems, ehe Schelling seinem Ziel näher zu kommen vermochte.

2. Die schlechte Alternative von Dogmatismus und Kritizismus
Den Gedanken, dass am Anfang jedes philosophischen Systems die menschliche Freiheit steht, konnte Schelling ausdrücklich in Fichtes Wissenschaftslehre finden. In der *Begriffsschrift* bestimmt Fichte die Wissenschaftslehre als etwas, „das erst durch die Freiheit unseres [...] Geistes hervorgebracht werden soll“.⁸⁶ In der neuen Methode, deren Fichte sich bei der Darstellung der

Dogmatizismus“ (In: J. G. Fichtes sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte. – Berlin, 1845-46, Bd. I, S. 45 [Im Folgenden: SW]).

⁸⁶ Fichte, J.G.: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, SW I, S. 46

Wissenschaftslehre seit 1797 bedient, kommt dieser Aspekt noch deutlicher zum Ausdruck. Sie beginnt mit der Aufforderung, „mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken“. ⁸⁷ Dass die Wissenschaftslehre mit einem freiwilligen Akt der Aufmerksamkeit auf sich selbst anfängt, liefert ihr Resultat nicht der Beliebigkeit aus, denn indem das Bewusstsein auf sich selbst reflektiert, folgt es notwendigen Gesetzen. Der Begriff der Tathandlung ist „etwas Gefundenes, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt ist“. ⁸⁸ Die Freiheit des Denkens zeigt sich Fichte zufolge außerdem darin, dass der Philosoph zwischen zwei verschiedenen Erklärungen für das Zustandekommen seiner Vorstellungen wählen muss. Er kann entweder die Bestimmungen seines Bewusstseins als Produkte der Dinge betrachten, oder er kann die Intelligenz als Erklärungsgrund seiner Vorstellungen annehmen. Im ersten Fall ist er Dogmatist, im zweiten Fall Idealist. Da eine Entscheidung zwischen Dogmatismus und Idealismus aus Vernunftgründen nicht möglich ist, scheint das philosophische System ein Spiegel des persönlichen Temperaments: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.“ ⁸⁹

Es fragt sich, wie ernst es Fichte mit der Freiheit der Wahl eines philosophischen Systems meinte, denn schon auf den folgenden Seiten spricht er dem Dogmatiker die Fähigkeit ab, das Zustandekommen unserer Vorstellungen befriedigend zu erklären. Ähnlich Schellings Kritizismus erster Ordnung lässt Fichte den Idealismus als die „einzig mögliche Philosophie“ übrig. ⁹⁰ Angesichts dessen erscheint die Entscheidung für den Dogmatismus als ein Zeichen fehlender Freiheit und Ausdruck persönlicher Schwäche. Der Eindruck verstärkt sich noch, wenn

⁸⁷ Fichte, J.G.: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, SW I, S. 445

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ A. a. O. (Anm. 13), S. 434

⁹⁰ A. a. O. (Anm. 13), S. 438. – Schon in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* bemängelt Fichte, „dass überhaupt der Dogmatismus gar nicht ist, was er zu sein vorgibt“, nämlich ein philosophisches System (vgl. SW I, S. 121 f.). In der *Zweiten Einleitung* kritisiert Fichte die Vorstellung eines neben dem Idealismus bestehenden „gründlichen und konsequenten“ realistischen Systems als die Verwechslung des Standpunkts der Reflexion mit dem des Lebens. (vgl. SW I, S. 455 Anm.)

man Fichtes berühmtes Diktum mit dem folgenden Satz Schellings vergleicht, als dessen Echo man es hören muss: „Welche von beiden [sc. Philosophien] wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben“ (308). Der Satz klingt nach einer klaren Stellungnahme zugunsten des Kritizismus im Namen der Freiheit. Wenn nur das kritische System Ausdruck der Freiheit des Geistes ist, die sich einer erworben hat, und Freiheit das A und O aller Philosophie, dann scheint der Wahl des philosophischen Systems auch bei Schelling keine echte Alternative zugrunde zu liegen.

Dieser Befund verträgt sich freilich schlecht mit Schellings Rede vom Dogmatismus als auf dem Boden der kantischen Vernunftkritik „festbegründeten System“ (302). Noch viel weniger passt dazu Schellings offenkundige Sympathie für die Ethik Spinozas. Auch wenn vielleicht kein regelrechter Bruch durch Schellings Argumentation geht, wird man doch ein Schwanken zwischen dem „schlechten“ Dogmatismus erster und einem „guten“ Dogmatismus zweiter Ordnung feststellen müssen. Xavier Tilliette bemerkt zurecht, die *Briefe* endeten „in einer gewissen Konfusion“.⁹¹ Die Verwirrung ist vor allem darauf zurückzuführen, dass Schelling im Zuge der Darstellung der Systeme des Dogmatismus und Kritizismus auf das Ungenügen beider stößt. Gemessen an dem Ziel der Vereinigung von Freiheit und Transzendenz bleiben beide hinter den in sie gelegten Erwartungen zurück. Keinem von beiden gelingt eine Lösung des Übergangsproblems, die dem Anliegen der Freiheit und dem Motiv der Transzendenz gleichermaßen Rechnung trägt. Der Dogmatismus führt letztlich zur Zerstörung der Freiheit; im Kritizismus bleibt das Absolute ein unerreichbares Ziel. Sehen wir genauer zu, wie Schelling zu diesem Ergebnis gelangt.

Einig waren sich die beiden Systeme mit Kant – und im übrigen mit Jacobi – in der Überzeugung, dass alle Versuche der natürlichen Theologie, die Existenz Gottes deduktiv beweisen und so das Dasein Welt erklären zu wollen, theoretisch zum Scheitern verurteilt sind.⁹² Ebenso einig wie über die

⁹¹ Vgl. Tilliette, X.: Schelling. Biographie, a. a. O. (Anm. 4), S. 35

⁹² Vgl. Schellings Anmerkung zur Kritik der Gottesbeweise im *Sechsten Brief* (SW I, S. 308 f.)

Unerkennbarkeit Gottes sind sich die beiden Systeme andererseits darin, dass sie dem Menschen ein Streben nach dem Unbedingten nicht schlechterdings absprechen. Im Gegenteil, in der Art und Weise, wie sie der Tendenz zum Unendlichen jeweils Rechnung tragen, liegt der eigentliche Unterschied zwischen Dogmatismus und Kritizismus. Im *Siebten Brief* wendet sich Schelling zunächst der „Moral“ des Dogmatismus zu. Spinoza entsprach der „Forderung aller Philosophie“, es solle keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen geben (314), in der Weise, dass er das Endliche zu einer Modifikation des Unendlichen erklärte. Die Aufgabe, die sich dem Subjekt bei der Realisierung des dogmatischen Systems stellt, besteht darin, seine eigene Kausalität und Freiheit als die absolute Kausalität und Freiheit des Unendlichen anzusehen. Schelling spricht davon, das Subjekt müsse sich gegenüber dem Absoluten „schlechthin leidend verhalten“, sich selbst „verlieren“ und „vernichten“ und in der Unendlichkeit „untergehen“. Dazu beruft er sich auf Spinozas im fünften Teil der *Ethik* entfaltete Lehre der „Liebe des Unendlichen“ (315 f.).

Spinoza nahm als dritte Gattung der Erkenntnis – neben Vorstellen und Denken – ein intuitives Wissen vom Wesen der Dinge an. Das intuitive Wissen ist verbunden mit der Freude an Gott als der Ursache von allem. Deshalb entspringt aus der dritten Gattung der Erkenntnis die intellektuelle Liebe zu Gott (*amor intellectualis Dei*).⁹³ Es ist leider nicht besonders klar, welchen Status Schelling der intellektuellen Liebe zu Gott wirklich einzuräumen bereit ist. Im *Achten Brief* bringt er Spinozas Liebe des Unendlichen einerseits mit Schwärmerei in Verbindung; andererseits unterstellt er ihm die „unvermeidliche Täuschung“, aus seiner „Selbstanschauung“ die Idee der „intellektuellen Anschauung des Absoluten“ geschöpft zu haben (316 f.). Er beschreibt das Gefühl eines „absoluten Zustands“ (321), in dem „absolute Seligkeit“ herrschen soll (324).⁹⁴ So perspektivenreich

⁹³ Vgl. Spinoza, B.: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Pars V, Prop. 32 und Coroll.

⁹⁴ Zum Motivkomplex der intellektuellen Anschauung in den *Philosophischen Briefen* vgl. Tilliette, X.: *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. – Paris, 1995, S. 61-70.

Schellings Erörterung der intellektuellen Anschauung auch sein mag, bleibt seine Haltung gegenüber dem Dogmatismus insgesamt ambivalent. Fichtes Gedanken von einem Anstoß auf das Ich aufnehmend, schließt Schelling, dass einem Ich, dessen Tätigkeit an keine Schranken stößt, jegliches Objekt verloren gehe, so dass es bewusstlos bleibe. Er vergleicht die intellektuelle Anschauung mit einem „Zustand des Todes“, aus dem wir nur dadurch erwachen, dass die Welt der Objekte uns ihren Widerstand entgegensetzt (324 f.).

Im *Neunten Brief* stellt Schelling der Moral des Dogmatismus die des Kritizismus gegenüber. Der Vergleich lässt sich auf die knappe Formel bringen: Während das Subjekt in der Ethik Spinozas nach seinem Untergang in der Anschauung des Absoluten strebt, versucht es in der praktischen Philosophie Kants und Fichtes, das Absolute durch moralisches Handeln in sich selbst zu realisieren. Schelling beschreibt das Wesen des Kritizismus zunächst als das Bestreben, dem Absoluten den Charakter des Objektiven zu nehmen. Die Darstellung der beiden Systeme mündet in die Alternative von „absoluter Passivität“ und „unbeschränkter Aktivität“ (334 f.). Der Dogmatismus führt zum Untergang des Subjekts im Objekt, der Kritizismus zum Untergang des Objekts im Subjekt. „Die Vernunft muss entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit; auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt – auf Freiheit des Willens – Verzicht tun.“ (338) Die genannte Alternative ist allerdings schwer mit Schellings Ausführungen zum Stichwort „absolute Identität“ in der ersten Hälfte des Briefs in Einklang zu bringen. Mit Blick auf die Fragen nach dem Verhältnis von Moralität und Glückseligkeit, Idealismus und Realismus sowie Freiheit und Notwendigkeit erklärt Schelling, alle Gegensätze und „widerstrebenden Prinzipien“ seien „im Absoluten vereinigt“ (330 f.).⁹⁵

Verhielten sich Dogmatismus und Kritizismus in der Art, wie sie das Absolute zu realisieren versuchen, genau spiegelbildlich,

⁹⁵ Beim Wiederabdruck der *Philosophischen Briefe* im ersten (und einzigen) Band der „Philosophischen Schriften“ von 1809 findet Schelling in diesen Bemerkungen über die absolute Identität „die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten“ (vgl. SW I, S. 283 Anm.).

bestünde absolut betrachtet gar kein Unterschied zwischen den beiden Systemen, und die Alternative wäre hinfällig. Angesichts dessen stellt Schelling die folgende Überlegung an: Wenn die beiden Systeme in ihrem letzten Ziel, der Realisierung des Absoluten, übereinstimmen, und wenn im Absoluten alle Unterschiede aufgehoben sind, dann kann sich der Kritizismus vom Dogmatismus nur unterscheiden, wenn er das letzte Ziel als weder „realisiert“ noch „realisierbar“ ansieht. Während Spinoza wie die Kabbalisten die mystische Vereinigung mit Gott für möglich hielten, erklärten Kant und Fichte den Zustand absoluter sittlicher Vollkommenheit für unerreichbar. Deshalb bedeutet die Realisierung des Absoluten im Kritizismus eine „unendliche Aufgabe“ (331 f.). Nicht zuletzt diese Konstruktion ist für die Ambivalenz der *Philosophischen Briefe* verantwortlich. Durch sie erhält der Dogmatismus den klaren Vorzug, das Absolute tatsächlich realisieren zu können – und sei es um den Preis der Vernichtung des Subjekts.

Schelling lässt die Frage offen, wie es angesichts dessen um die Freiheit des Dogmatisten bestellt ist. Seine Äußerungen dazu im *Zehnten Brief* sind kaum miteinander zu vereinbaren. Einerseits verleiht er der Wahl des Dogmatismus einen heroischen Zug. Der Dogmatismus sei „unwiderlegbar für den, der ihn selbst praktisch zu realisieren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eigenen Vernichtung zu arbeiten“ (339). Vorher greift er auf die griechische Tragödie zurück, deren Held für etwas bestraft wird, das zu tun ihm das Schicksal auferlegt hat. In der Strafe erblickt Schelling die „Anerkennung menschlicher Freiheit“ (336).⁹⁶

⁹⁶ Zur Bedeutung der griechischen Tragödie in den *Philosophischen Briefen* vgl. die Beiträge von M. Boenke und L. Hühn in: *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*/hrsg. v. J. Jantzen. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998. Boenke sieht in der Tragödie nicht nur die „Darstellung der tragischen Grundfigur des Denkens selbst“, sondern auch „die Erinnerung an eine von der Aufklärung überwundene Epoche der Herrschaft objektiver Mächte“ („Wäre er, so wären wir nicht“. Zu Schellings Apologie der Freiheit im Horizont der Postulatenlehre Kants. – A. a. O., S. 129-159, 133). Hühn notiert als die „Stärke“ und „Schwäche“ des Kritizismus, „unablässig vor dem definitiv letzten Schritt zurückzuweichen“ (*Die Philosophie des Tragischen. Schellings ‚Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus‘*. – A. a. O., S.

Andererseits endet der Brief mit einem klaren Plädoyer zugunsten des Kritizismus. Das große Verdienst des eigenen Zeitalters bestehe darin, die Täuschungen des Dogmatismus aufgedeckt und dessen wahres Resultat gezeigt zu haben. Aber weil sich auch vom kritizistischen System niemand anders als dadurch überzeugen kann, dass er es „in sich realisiert“, beschwört Schelling schließlich den Glauben an Vernunft und Freiheit als ein „Symbol für den Bund freier Geister“ (339 ff.). So bilden die *Philosophischen Briefe* insgesamt ein Dokument der Unentschiedenheit. Schelling bestimmt zwar die beiden Systeme des Dogmatismus und Kritizismus als die einzig möglichen Realisierungsformen der Freiheit des Denkens. Aber die Alternative führt letztlich in ein Dilemma. Die Realisierung des dogmatischen Systems bedeutet den Verlust der menschlichen Freiheit; die Entscheidung für den Kritizismus verlangt den Verzicht auf die Möglichkeit einer endgültigen Realisierung des Systems. Schellings Anliegen, Freiheit und Transzendenz miteinander zu verbinden, ist vorerst gescheitert.

3. Der geänderte Systembegriff

Die Entwicklung der Philosophie Schellings ist nicht nur durch mehrfach wechselnde Systemansätze und vielseitige Interessen gekennzeichnet, sondern auch durch das lebendige Ringen um ein gleichbleibendes Grundanliegen. Um das deutlich zu machen, werde ich im Folgenden eine bestimmte Entwicklungslinie herausgreifen. Ich behaupte also keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen den *Philosophischen Briefen* und der *Freiheitsschrift*. Ebenso wenig geht es mir um die Entwertung der Arbeiten Schellings zur Natur- und Transzendentalphilosophie, zum Identitätssystem sowie zur Philosophie der Kunst. Es kommt mir vielmehr einzig darauf an zu zeigen, dass Schelling im Jahr 1809, als er sich dem Problem des Verhältnisses von Freiheit und Transzendenz erneut zuwandte, über die Möglichkeit verfügt, ein System der Freiheit zu denken, ohne der schlechten Alternative von Dogmatismus und Kritizismus zu verfallen. Ich will dafür argumentieren, dass es sich um eine spezifische

95-128, 121).

Änderung des Systembegriffs handelt, die Schelling die Realisierung eines Systems der Freiheit erlaubt.

In seinen ersten, unter dem unmittelbaren Einfluss Fichtes entstandenen Schriften vertrat Schelling einen rein deduktiven Systembegriff. Fichte hatte in der *Begriffsschrift* die systematische Form zum eigentlichen Kennzeichen einer Wissenschaft erklärt. Die Wissenschaft ist somit ein streng deduktives System von Sätzen, die sich aus einem obersten Grundsatz ableiten lassen, der seinerseits schlechthin gewiss sein muss. „Alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen.“⁹⁷ Mir scheint, dass Schelling im Zuge seiner Beschäftigung mit naturphilosophischen Fragestellungen während der Leipziger Zeit den deduktiv-mechanischen zugunsten eines organischen Systembegriffs aufgegeben hat. Die Übereinstimmung der Begriffe des Systems und des Organismus zeigt sich erstmals in Schellings *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. Im dritten Teil der ursprünglich als Sammelrezension angelegten Abhandlungen kommt Schelling auf die „Organisation“ des Geistes zu sprechen: „Es ist hier der Ort nicht, den Begriff der Organisation umständlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muss, ist folgendes: Ist der menschliche Geist eine sich selbst organisierende Natur, so kommt nichts von außen, mechanisch, in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er von innen heraus, nach einem inneren Prinzip, sich angebildet.“⁹⁸ Keinen Anlass für umständliche Darlegungen sah Schelling wohl deshalb, weil er den Begriff der Organisation mehr oder weniger wörtlich aus Kants *Kritik der Urteilskraft* übernahm. Er fährt fort: „Alles strebt daher in ihm [sc. im menschlichen Geist] zum System, d.h. zur absoluten Zweckmäßigkeit.“⁹⁹ Die Assoziation der systematischen Verfassung des menschlichen

⁹⁷ Fichte, J.G.: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, SW I, S. 38. – Vgl. Schelling in der *Formschrift*: „Wissenschaft überhaupt [...] ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht. Dies ist nur insofern möglich, als alle Teile derselben *einer* Bedingung untergeordnet sind, jeder Teil aber den anderen nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene eine Bedingung bestimmt ist.“ (Schelling, F.W.J.: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie, SW I, S. 90)

⁹⁸ Schelling, F.W.J.: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SW I, S. 386

Geistes mit der eines Organismus konnte Schelling ebenfalls bei Kant finden. In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* nennt Kant ein philosophisches System einen „Gliederbau“. In der zweiten Auflage spricht er vom System der reinen Vernunft als einem „wahren Gliederbau“, in dem „alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen“.¹⁰⁰

Für Schelling sind der menschliche Geist, die organische und die anorganische Natur gleichermaßen „sich selbst organisierende Naturen“. An der zitierten Stelle schreibt er der „äußeren Welt“ eine „allgemeine Tendenz zur Organisation“ zu. Auch das Planetensystem sei „eine Art von Organisation“.¹⁰¹ Später kommt er noch einmal auf das Planetensystem zu sprechen und notiert mit Verweis auf Newton: „System heißt nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt.“ Denselben Systembegriff gebraucht Schelling zur Unterscheidung eines philosophischen Systems von bloßen Lehrgebäuden. So habe Kant – entgegen seinem eigenen Systembegriff – ein „philosophisches Gebäude“ errichtet, ohne sich weiter um den Grund der Tragfähigkeit seiner Fundamente zu sorgen. Aus dem „Weltgebäude“ wurde ein „Weltssystem“ durch Newtons Entdeckung des allgemeinen Gleichgewichts der Kräfte. Dazu war die Einnahme eines Standpunkts gleichsam „außerhalb der Welt“ erforderlich. Eine ähnliche „Revolution“

⁹⁹ Der teleologische Systembegriff findet sich übrigens auch bei Lambert, der das System als ein Ganzes definiert, dessen Teile „mit Absicht gestellt oder geordnet und alle miteinander so verbunden sind, dass sie gerade das der vorgesetzten Absicht gemäße Ganze ausmachen“ (vgl. Lambert, J.H.: *Fragment einer Systematologie*. – In: *Logische und philosophische Abhandlungen*, Zweiter Band/ hrsg. v. J. Bernoulli. – Berlin, 1787, S. 385-413, 386)

¹⁰⁰ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A XIX und B XXXVII f. – W. G. Jacobs hat darauf hingewiesen, dass hinter dem Prinzip der unbedingten Produktivität in Schellings Naturphilosophie der von Kant entlehnte organische Systembegriff stehe (Schellings Wege des Philosophierens. – In: *Vorträge zur Philosophie Schellings*. Xavier Tilliette zum 80. Geburtstag gewidmet, hrsg. v. E. Hahn [Berliner Schelling Studien 2]. – Berlin, 2001, S. 105-123, 110-115).

¹⁰¹ Schelling, F.W.J.: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SW I, S. 386.

geschehe durch die Erklärung des „Systems unseres Wissens“ aus einem höheren Prinzip.¹⁰² Genau wie Fichte betrachtet Schelling das Wollen als das gesuchte Prinzip. In ihm hängen theoretische und praktische Philosophie zusammen. Indem die Wissenschaftslehre mit dem Prinzip der Selbstbestimmung anfängt, wird sie zu einem sich selbst tragenden philosophischen System.

Die Übereinstimmung des Begriffs des Systems mit dem des Organismus ist nur eines von zwei Indizien für Schellings kritische Auseinandersetzung mit dem deduktiven Systembegriff. Wenigstens ebenso bedeutsam ist die Tatsache, dass Schelling das Prinzip des Mechanismus dem der Organisation der Natur nicht bei-, sondern unterordnet. Während Kant den Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit als ein regulatives Prinzip eingeführt hatte, um der Existenz von Organismen und der Einheit der Natur Rechnung zu tragen,¹⁰³ räumt Schelling dem Prinzip der Organisation eine klare Priorität gegenüber dem des Mechanismus ein. In der Schrift *Von der Weltseele*, die den letzten Ausschlag für Schellings Berufung auf eine außerordentliche Professur nach Jena gab, stellt er die Hypothese eines „allgemeinen Organismus“ auf, wonach „ein und dasselbe Prinzip die anorganische und die organische Natur verbindet“. Um die Hypothese einzulösen, muss der Mechanismus als das „Negative“ aus dem Organismus als dem „Positiven“ erklärt werden. „Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus.“¹⁰⁴

Die Entstehung eines am lebendigen Organismus orientierten Systembegriffs wird dadurch weitgehend verdeckt, dass Schelling sich zur Darstellung seiner Philosophie am liebsten der Form des *mos geometricus* bedient. Die Tendenz verstärkt sich noch während

¹⁰² A. a. O. (Anm. 27), S. 400. – Unverkennbar münzt Schelling hier Kants Rede von der kopernikanischen Wende (vgl. Kritik der reinen Vernunft, B XVI) für seine Zwecke um.

¹⁰³ Vgl. Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, § 76

¹⁰⁴ Schelling, F.W.J.: Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik, SW II, S. 349 f. – Nebenbei sei bemerkt, dass Schelling in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* den Mechanismus als das System des „Dogmatikers“ kennzeichnet. (vgl. SW II, S. 39 ff.)

der identitätsphilosophischen Periode. In der Vorrede zur *Darstellung meines Systems der Philosophie* kündigt Schelling an, er wolle sich in Inhalt und Form der Philosophie Spinozas annähern.¹⁰⁵ Als das eigentliche Verdienst Spinozas nennt er dann die Einsicht, dass „die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten ist“.¹⁰⁶ Es gibt keine Transzendenz in dem Sinn, dass Gott die Welt gleichsam aus sich entlassen hätte und deshalb außerhalb der Welt stünde. Damit kehrt das Motiv des fehlenden Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen wieder, das Schelling in den *Philosophischen Briefen* als die Basis der Ethik Spinozas herausgestellt hatte. Eine Philosophie, die sich dieser Einsicht verschließt, belegt Schelling weiterhin mit dem Ausdruck „Dogmatismus“. In seinen *Würzburger Vorlesungen* gebraucht ihn Schelling für ein „System, welches entsteht, wenn die Begriffe der endlichen Welt und der endlichen Vorstellung auf das Unendliche, das Absolute angewendet werden“. Im Dogmatismus ist das Absolute „jederzeit nur das letzte Erschlossene der Philosophie“.¹⁰⁷

Der dogmatischen Vorstellung vom Heraustreten der Welt aus Gott und von der Ableitbarkeit der Existenz Gottes aus dem Dasein der Welt stellt Schelling das Prinzip der absoluten Identität gegenüber. Nach Ansicht der „wahren Philosophie“ ist Gott „nicht das Höchste, sondern der schlechthin Eine“.¹⁰⁸ Dass Schelling jede äußerliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zurückweist, entlastet ihn natürlich nicht von der Aufgabe anzugeben, wie sich in der wahren Philosophie die endlichen Dinge zum Absoluten verhalten. Im ersten, allgemeinen Teil des Systems favorisiert Schelling eine Art platonischer Erscheinungslehre.¹⁰⁹ Auf sie und die mit ihr verbundenen

¹⁰⁵ Vgl. Schelling, F.W.J.: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW IV, S. 113

¹⁰⁶ A. a. O. (Anm. 31), S. 120

¹⁰⁷ Schelling, F.W.J.: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, S. 151. – Schelling verweist auf seine Rezension *Über die Konstruktion der Philosophie* aus dem Kritischen Journal der Philosophie von 1802, wo er den Spinozismus dem „innersten Geist“ nach als „das antipodische System des dogmatischen“ bezeichnet. (vgl. SW V, S. 127)

¹⁰⁸ A. a. O. (Anm. 33), S. 152

¹⁰⁹ A. a. O. (Anm. 33), S. 187-190

Schwierigkeiten kann ich hier nicht näher eingehen. Statt dessen will ich darauf hinweisen, dass Schelling das Problem des Verhältnisses der endlichen Dinge zur Idee des Absoluten im speziellen Teil der Naturphilosophie des *Würzburger Systems* wieder aufgreift und die endlichen Dinge als „Organe“ und die Erscheinungswelt als „Organismus“ des Absoluten bestimmt.¹¹⁰ Diese Passage betrachte ich als einen entscheidenden Beleg für die These, dass die organische Systemauffassung im Hintergrund von Schellings Identitätsphilosophie fortbesteht. Dieselbe Systemauffassung liegt, wie ich jetzt zeigen möchte, auch der *Freiheitsschrift* zugrunde.

4. Das System der Freiheit

Das Anliegen der Freiheit des Menschen, das die Entwicklung von Schellings Denken in Gang gesetzt hatte, und das in den natur-, transzendental-, und identitätsphilosophischen Texten der Jahre 1797 bis 1804 eher in den Hintergrund getreten war, bricht in der *Freiheitsschrift* von 1809 mit voller Wucht durch. Die Schrift beginnt nicht mit dem Grundsatz der absoluten Identität und seiner Bewährung durch die intellektuelle Anschauung, sondern mit dem Hinweis auf das lebendige „Gefühl“ der Freiheit, das einem jeden unmittelbar eingeprägt sei. Das eigentliche Thema der Untersuchung ist die Frage nach der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem Absoluten.¹¹¹ Schelling will nicht nur den „richtigen Begriff“ der Freiheit angeben, sondern vor allem den „Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht“ bestimmen. Sein Ziel ist ein „System“, dessen „herrschender Mittelpunkt“ der Begriff der Freiheit sein soll (336).¹¹² In der *Freiheitsschrift* nimmt Schelling die beiden Motive der Freiheit und der Transzendenz wieder auf,

¹¹⁰ A. a. O. (Anm. 33), S. 372. – Wenig später schreibt Schelling über den lebendigen Organismus im engeren Sinn, er sei „eben dadurch, dass er in sich selbst eine Totalität, eine Allheit ist, auch das unmittelbarste Gegenbild und Organ der absoluten Identität“. (S. 377)

¹¹¹ In der Abhandlung über *Philosophie und Religion* von 1804 unternimmt Schelling zwar den Versuch, „diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philosophie zu vindizieren“ (SW VI, S. 20). Aber er deutet die Erschaffung der Welt und Freiheit des Menschen als „Abfall“ vom Absoluten. (S. 38 f.)

deren systematische Vereinbarkeit seine philosophische Grundüberzeugung ausmachte. Auslöser der Schrift war nicht zuletzt der Gebrauch, den Friedrich Schlegel in seinem Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* vom Begriff des Pantheismus gemacht hatte. Schlegel erneuerte die „alte, jedoch keineswegs verklungene Sage“, wonach „der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen“ soll (ebd.).¹¹² Die Meinung, „das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus“ (338), war ursprünglich von Jacobi vorgetragen worden.¹¹⁴ Angesichts der anhaltenden Kritik des Pantheismus,¹¹⁵ beginnt er die *Freiheitsschrift* mit einer Erörterung des Begriffs der Identität. Die vom Pantheismus behauptete „Einheit des Menschen mit Gott“ (339) darf nicht mit „Einerleiheit“ verwechselt werden (341).¹¹⁶ An der Stelle bietet sich ein Seitenblick in die *Stuttgarter Privatvorlesungen* aus dem Jahr 1810 an. Auch dort grenzt Schelling das Prinzip der „absoluten Identität“ gleich zu Beginn von der „absoluten Einerleiheit“ ab und fährt fort: „Die hier gemeinte Identität ist eine organische Einheit aller Dinge. In jedem

¹¹² Die Seitenangaben im Text beziehen sich in diesem Abschnitt auf: Schelling, F.W.J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. – In: SW VII, S. 331-416

¹¹³ Vgl. „Der Pantheismus hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr er sich auch in Worten dagegen sträuben mag.“ (Schlegel, F.: *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde. – In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*/hrsg. v. E. Behler, Bd. VIII. – Paderborn u.a., 1958 ff, S. 107-433, 229)

¹¹⁴ Vgl. „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.“ (Jacobi, F.H.: *Über die Lehre des Spinoza*, a. a. O. [Anm. 7], S. 123)

¹¹⁵ F. Schlegel hatte in einer von Schelling erwähnten (vgl. SW VII, S. 348 f. Anm.) Sammelrezension der populären Schriften Fichtes vom „Pantheismus des Spinoza“ gesprochen und Schelling die „metaphysischen Grundsätze desselben“ zugeschrieben (in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a. a. O. [Anm. 39], Bd. VIII, S. 63-85, 71)

¹¹⁶ Zur urteilstheoretischen Begründung der Identitätskonzeption der *Freiheitsschrift* vgl. Peetz, S.: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. – Frankfurt, 1995, S. 83-129

Organismus ist Einheit, ohne dass jedoch die Teile desselben für einerlei gehalten werden könnten.“¹¹⁷ In welchem genauen Sinn lässt sich das Verhältnis des Menschen zu Gott als organische Einheit begreifen? Um die Frage zu beantworten, muss man sich vor Augen führen, dass der Mensch und seine Freiheit nicht als schlechthin unabhängig gelten können. Die Freiheit des Menschen geht zwar so weit, dass er seinem Leben freiwillig ein Ende setzen kann, aber der Anfang des eigenen Daseins ist seinem Zugriff entzogen. Schelling spricht von der Abhängigkeit des Menschen „dem Werden nach“. Die Abhängigkeit ist kein Argument gegen seine Selbständigkeit. „Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf.“ Zur Verdeutlichung des Zusammenhangs von Abhängigkeit und Selbständigkeit zieht Schelling die Einheit des Organismus heran. „Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist.“ Zugleich gibt Schelling der organischen Einheit einen neuen Sinn, nämlich den einer Folge von Generationen. „Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes.“ (346) Wie man leicht sieht, machen Abhängigkeit und Gewordensein das lebendige Individuum nicht zu etwas Unselbständigem. Was in der organischen Natur der Fall ist, so Schelling, gilt *a fortiori* für das Verhältnis des Menschen zu Gott. „Eine Folge, die nicht Zeugung, das heißt Setzen eines Selbständigen ist“, würde der Idee Gottes „völlig widersprechen“ (ebd.). Schelling schließt also von der Selbständigkeit und Freiheit Gottes als Grund auf die Selbständigkeit und Freiheit des Menschen als der von dem Grund abhängigen Folge.¹¹⁸

Bemerkenswert erscheint mir nun, dass sich Schelling im Zusammenhang der näheren Bestimmung des Begriffs des Pantheismus deutlich von Spinoza distanziiert. Interessant ist diese Abgrenzung deshalb, weil er den Spinozismus und seine

¹¹⁷ Schelling, F.W.J.: Stuttgarter Privatvorlesungen, SW VII, S. 422

¹¹⁸ Der Vergleich des Verhältnisses des Menschen zu Gott mit einer generativen Folge hat den entscheidenden Vorzug, dass die Relation der Abhängigkeit nicht umkehrbar ist.

Ausrufung zum einzig möglichen philosophischen System durch Jacobi zu einem „auffallenden Phänomen“ der „Geistesentwicklung“ erklärt und damit historisiert. Schelling führt die konkrete Gestalt, die der Pantheismus bei Spinoza angenommen hat, auf die „mechanische Denkweise“ der französischen Aufklärung zurück. In Deutschland habe man sich über die Folgen der „mechanischen Philosophie“ empört, statt sich von der zugrundeliegenden Denkweise zu befreien (348). Die Gretchenfrage der Philosophie richtet sich deshalb nicht auf den Pantheismus, sondern die mechanische Denkweise. Nicht der Pantheismus, sondern der Mechanismus führt zum Fatalismus. Das gilt auch für Spinoza: „Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, dass er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, dass es *Dinge* sind. [...] Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch.“ (349)¹¹⁹ Was die Naturphilosophie betrifft, fordert Schelling, die „mechanische Naturansicht“ durch eine „dynamische Vorstellung der Natur“ zu ersetzen. Ist dieser Wandel vollzogen, muss das Prinzip des ganzen Systems, das heißt von Natur und Geist, „belebt“, „beseelt“ und „vergeistigt“ und dadurch die gesamte Philosophie auf eine „lebendige Basis“ gestellt werden. Genau wie in den *Abhandlungen zum Idealismus der Wissenschaftslehre* nennt Schelling das „Wollen“ als gemeinsames Prinzip von Natur und Geist (349 f.).¹²⁰

Obwohl das Problem der menschlichen Freiheit noch nicht gelöst und die Frage nach der Möglichkeit und dem Ursprung des Bösen nicht beantwortet ist, breche ich meine Bemerkungen zur *Freiheitsschrift* hier ab, um Bilanz zu ziehen.¹²¹ Es dürfte klar sein, dass dem „eigentlichen Vernunftsystem“, das Schelling im Auge

¹¹⁹ Bereits in dem Brief vom 4. Februar 1795 an Hegel betont Schelling den Unterschied zu Spinoza: „Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – alles, mir ist es das Ich.“ (AA III/1, S. 22). – Zu den verschiedenen Phasen der Auseinandersetzung Schellings mit Spinoza vgl. Vaysse, J.-M.: *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand.* – Paris, 1994, S. 149-233

¹²⁰ M. Heidegger hat die berühmte Formel vom Wollen als „Ursein“ (SW VI, S. 350) bekanntlich zum Ausgangspunkt seiner Schelling-Deutung gemacht (vgl. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)/hrsg. v. H. Feick. – Tübingen, 1971)

hat (350), nicht der dem freiheitsphilosophischen Grundanliegen unangemessene mechanische Systembegriff zugrunde liegen kann. Wie wir gesehen haben, hat Schelling bereits in der Natur- und Identitätsphilosophie die deduktive zugunsten einer am lebendigen Organismus orientierten Systemauffassung aufgegeben. Die Vorstellung eines lebendigen Systems entwickelt er in der *Freiheitsschrift* dahingehend fort, dass Gott als lebendiges Prinzip den Menschen als selbständig und frei setzt. Für das Identitätssystem wie für das System der Freiheit stützt sich Schelling auf die Analogie mit dem lebendigen Organismus. Die entscheidende Einsicht dieser Jahre lautet, dass systematische Philosophie im Sinn seiner Grundüberzeugung nur unter der Voraussetzung eines in Anlehnung an die Organisation des Lebendigen gebildeten Systembegriffs möglich ist.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott lässt sich, wenn überhaupt, als lebendiges Zusammenspiel begreifbar machen. Die Möglichkeit eines solchen Zusammenspiels führt Schelling auf die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz zurück, die er aus der Natur- und Identitätsphilosophie übernimmt. In die Terminologie von Selbständigkeit und Abhängigkeit übersetzt, ist das Wesen selbständig, „sofern es existiert“, und abhängig, „sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (357). Die Leistungsfähigkeit der Unterscheidung zwischen Grund und Existenz kann nicht mehr untersucht werden.¹²² Statt dessen will ich die methodische Bemerkung hervorheben, mit der Schelling die *Freiheitsschrift* beschließt. Er unterscheidet zwischen unmittelbarer, philosophischer und historischer Erkenntnis. Wo die Möglichkeit philosophischer Erkenntnis gegeben ist, sei sie der historischen Überlieferung vorzuziehen. Als wolle er sich von der Vernunft und der intellektuellen Anschauung als den Zentralorganen der Philosophie lossagen, spricht Schelling von

¹²¹ Zur Interpretation der *Freiheitsschrift* insgesamt vgl. jetzt den ausgewogenen Kommentar von J. Hennigfeld: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“. – Darmstadt, 2001.

¹²² Vgl. dazu J. Hennigfeld, a. a. O. (Anm. 47), S. 56-62, sowie Jantzen, J.: Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364). – In: Schelling, F.W.J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit/hrsg. v. O. Höffe u. A. Pieper. – Berlin, 1995, S. 61-90

dem „dialektischen Prinzip“ der Philosophie. Es ist der „sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende Verstand“ (415). Die Aufgabe der Philosophie besteht also darin, die verschiedenen Begriffe nicht in die Stellung unversöhnlicher Gegensätze, sondern zur lebendigen Einheit zu bringen.¹²³

Was das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, hat Schelling den Versuch unternommen, es als eine Einheit nach dem Paradigma des Lebendigen zu begreifen. Hauptsächlich durch den Vergleich mit der Folge der Generation gelingt es ihm deutlich zu machen, dass Abhängigkeit und Selbständigkeit einander nicht ausschließen müssen. Deshalb ist die organische Systemauffassung ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Umsetzung seiner philosophischen Grundüberzeugung. Durch sie entrinnt Schelling dem aus den *Philosophischen Briefen* bekannten Dilemma, entweder die Freiheit des Menschen oder die Absolutheit Gottes aufgeben zu müssen. Man wird freilich nicht umhin können, zwei Einschränkungen an dem Ergebnis anzubringen. Erstens liegt das System der Freiheit in einer nicht annähernd so weit ausgearbeiteten Gestalt vor wie beispielsweise das *System des transzendentalen Idealismus* oder das Würzburger Identitätssystem. Zweitens kann man natürlich die Frage stellen, inwieweit Schelling der organischen Systemauffassung auf seinem weiteren Weg treu geblieben ist. So könnte es nicht nur scheinen, dass er mit der Konzeption der so genannten negativen Philosophie zu einem streng deduktiven Vernunftsystem zurückkehrt, sondern man könnte auch die positive Philosophie für den Rückfall in die Orientierung an der historischen Überlieferung halten. Umgekehrt ließe sich erwägen, ob Schelling die organische Konzeption wegen ihres naturphilosophischen Ursprungs zugunsten einer im engeren Sinn geschichtlichen

¹²³ T. Buchheim zufolge präsentiert die Freiheitsschrift eine „wohlorganisierte Gedankenbewegung“ durch mehrere Systeme, die „erst zusammen einen vollständigen Begriff der Freiheit möglich machen“. Er zitiert eine Briefstelle Schellings an Windischmann vom 9. Mai 1809, wonach „das Wahre“ zwischen den drei Systemen der Emanation, des Dualismus und des Pantheismus liege und „die organisch verflochtenen Bestandteile eines jeden in sich“ habe (Einleitung. – In: F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. – Hamburg, 1997, S. IX-LV, XXVII f.)

Philosophie aufgeben musste. Alles das muss ich als offene Fragen stehen lassen. Mir kam es nur darauf an zu zeigen, dass Schelling an der Schwelle zur Spätphilosophie die Konzeption eines lebendigen Systems entwickelt hat, das seiner philosophischen Grundüberzeugung, nämlich der Vereinbarkeit von Freiheit und Transzendenz, in ausgezeichneter Weise gerecht zu werden vermag.