LORE HÜHN

Die intelligible Tat

Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers

Originalbeitrag erschienen in:
Christian Iber (Hrsg.): Selbstbesinnung der philosophischen Moderne : Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe. Cuxhaven: Junghans, 1998, S. [55] - 94

Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers

Lore Hühn (Berlin)

Eher beiläufig spricht Arthur Schopenhauer davon, seine negativistische Willensmetaphysik verweise in einem ihrer zentralen Lehrstücke auf Schelling und dessen Philosophie menschlicher Freiheit.[1] Ist an sich schon bemerkenswert, daß Schopenhauer die eigenen Affinitäten zur Freiheitsphilosophie seines idealistischen Kollegen erwähnt, so verdient erst recht Beachtung, worin das Gemeinsame in seinen Augen liegt. Beachtenswert ist die Bezugnahme auf Schelling schon deshalb, weil Schopenhauer es zeitlebens von sich gewiesen hat, in einem Verhältnis der Schülerschaft und Nachfolge zu diesem zu stehen. Gewöhnlich spielt er die eigenen Abhängigkeiten vom deutschen Idealismus herunter, jedenfalls reflektiert er auf diese kaum, und an den wenigen Stellen, wo er es tut, ist diese Reflexion von einer oberflächlich ausgetragenen Polemik ohnedies überzeichnet. Die allzu offenkundigen Abhängigkeiten sind der Selbsteinschätzung Schopenhauers nach dann freilich auch nie direkte, vielmehr solche, die sich philosophiegeschichtlich aus der gemeinsamen Ausgangslage, vor allem dem Erbe Kants ergeben.

Das philologisch nachweisbare Interesse an Schelling hat nun aber tiefere Wurzeln, als eine zwangsweise an der Oberfläche verbleibende Rekonstruktion von Einflüssen einsichtig zu machen vermag. Es reicht natürlich auch tiefer, als Schopenhauer selbst glauben machen möchte, wenn er stets – fast formelhaft – auf die Vermittlung Kants im Sinne einer gemeinsamen Quelle verweist.

Was Schopenhauer veranlaßt hat, den Grundlinien des Idealismus gerade von seiner Schellingschen Prägung aus in die Kantischen Ursprünge zu folgen, dürfte wesentlich damit zu tun haben, daß Schelling den kantisch-idealistischen Freiheitsbegriff sozusagen von innen heraus radikalisiert und dabei diesen Begriff in die Über-

---

[1] Vgl. Arthur Schopenhauer: Preisschrift über die Freiheit des Willens, gekrönt von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839. In: Schopenhauer Werke VI, S. 123 ff.
Zitiert nach: A. Schopenhauer: Werke in zehn Bänden (Zürcher Ausgabe), Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von A. Hübscher (Wiesbaden 1972), editorische Materialien von A. Hübscher, Redaktion von C. Schmölders, F. Senn und G. Haffmans. Zürich 1977 (Werke).

schreitung seiner immanenten Grenze treibt. In Schelling sieht Schopenhauer offenkundig sowohl den Vollender als auch den Überwinder einer idealistischen, an den Handlungen praktischer Subjektivität orientierten Freiheitskonzeption, wobei er selbst ganz gewiß sympathetische Empfindungen für die Sache des Überwinders hegt, der den idealistischen Autonomiegedanken zielbewußt auf die Spitze treibt, um ihm gerade diese Spitze zu nehmen. Wie nachhaltig Schelling mit dem programmatischen Anspruch einer solch spekulativen Überschreitung den Weg für Überlegungen freigemacht hat, deren Linien geradewegs in die negativistische Freiheitsphilosophie Schopenhauers vorlaufen, konnte einem – fast ließe sich sagen – kongenialen Leser, wie ihn der Verfasser der Freiheitsschrift in Schopenhauer gefunden hat, schwerlich entgehen.

Schopenhauer liest die ganze Schrift als ein einziges Nachspiel zu dem Kantischen Gedanken einer transzendentalen, "im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen"[2] liegenden Tat, die den einzelnen Handlungen des Menschen ebenso zuvorkommt wie sie jeweils das faktische So-und-nicht-anders-Sein unseres Charakters prägt. Für Schopenhauer ist Schelling der einzige unter den Idealisten, der in der Nachfolge Kants dessen Theorie eines "Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Aktus der Freiheit sein müsse", aufgreift und spekulativ zu dem Leitbegriff der "transzendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That"[3] aufwertet, in dessen Horizont sich zugleich das Ganze unserer Daseinsvollzüge erschließt.

Mit Schelling[4] weiß Schopenhauer sich in der Annahme einig, daß unser Selbst- und Weltverhältnis in der Unvordenklichkeit eines

---

[2] Ebd.

[3] F.W.J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. In: Schelling SW VII, S. 388. Zitiert nach: F.W.J. Schelling: Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter (= SW). München 1958 ff.

[4] Das spekulative Konstrukt der intelligiblen Tat ist ein Grundmotiv, das die Phasen Schellings – vom *System des transzendentalen Idealismus* über die *Freiheitsschrift* und die *Weltalter* bis hin zur *Philosophie der Offenbarung* – wie ein roter Faden durchzieht. An zentraler Stelle im dritten und vierten Hauptabschnitt des *System(s) des transzendentalen Idealismus* (1800) nimmt Schelling die Auseinandersetzung mit der Selbstsetzung einer intelligiblen Freiheitstat bei Kant auf, und zwar dergestalt, daß er dort die Analyse der Bewußtseinsgenese des Ich unter die Bedingung eines "ursprünglichen Akt(s) der Freiheit" stellt, – ein Aktus, "der freilich nicht zum Bewußtsein kommt, und wegen dessen wir unsere Leser auf Kants Untersuchungen über das ursprünglich Böse verweisen müssen." (Schelling SW III, S. 579).
Schon im *System des transzendentalen Idealismus* verweist Schelling auf die bereits erwähnte Kantische Abhandlung *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), deren erster Teil er ständig als Gewährstext für den eigenen philosophischen Ansatz bemüht, die intelligible Tat als Horizont zu entfal-

Freiheitsaktes gründet, zu dem der Mensch kraft eigenen Wollens sich nicht ermächtigen kann, insofern als dieser Akt unserem Wollen und Handeln immer schon vorhergeht und diese ermöglicht.[5] Unter Hinweis auf diese Tat versucht Schelling zunächst einmal der Einsicht Rechnung zu tragen, daß, nur sofern der Mensch als Subjekt von Freiheit sich selbst dazu bestimmt, sich durch das Gute oder Böse bestimmen zu lassen, sein Handeln moralisch qualifiziert und darin ihm auch zugerechnet werden kann. "Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In-sich-handeln-Lassen des guten und bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist."[6]

Die intelligible Tat ist die Hypostase einer transzendentalen Selbstsetzung, die über den sittlichen Charakter einer Person entscheidet.[7]

---

ten, innerhalb dessen unser Selbst- und Weltverhältnis im ganzen als Resultat einer unvordenklichen Grundentscheidung lesbar wird; – eine Entscheidung, die per definitionem auch anders hätte ausfallen können, obgleich es sich bei ihr zweifelsohne um etwas handelt, das – paradox genug – dem Belieben des Subjekts entzogen ist.

Weder anno 1800 noch späterhin glaubt Schelling, argumentativ ausweisen zu müssen, was er unter ständiger Berufung auf seinen Königsberger Kronzeugen faktisch suggeriert. Man wird ihm wohl letztlich den Vorwurf nicht ersparen können, in einer allzu umstandslos betriebenen Engführung in eins gesetzt zu haben, was er besser erst einmal hinterfragt hätte: die semantische Identität des Sachverhalts, den er unter nominell gleichem Titel von seinem Vorgänger übernimmt. Nirgends hält Schelling sich dabei auf, die in Kants Spätwerk zutage tretenden, mit der intelligiblen Tat verbundenen Probleme zu diskutieren, geschweige denn die ganze Konstruktion kritisch auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu befragen. Die ins Auge springende Begründungsaporie der Autonomieethik, auf welche der späte Kant qua Einführung der intelligiblen Tat reagiert, scheint Schelling in der Religionsschrift offenkundig durch den Autor selbst noch geklärt zu sein; die Aporie nämlich, derzufolge Kant hinter ein zunächst alternativlos radikales Gutes zurückgehen mußte, dessen Zugrundeliegen die Autonomie praktischer Vernunft mit der Moralität ihres Gesetzes so engführte, daß letztlich keine Freiheit zum moralisch Bösen mehr möglich schien. Diese Engführung kollidiert jedoch alleine schon mit dem Selbstverständnis Kants, wonach derjenige, der moralisch gut handelt, die Apriorität der Freiheit genauso beweist wie derjenige, dessen Handeln sittlich zu verwerfen ist.

Zudem gibt Schelling vor, weder hinter Kant zurück- noch wesentlich über ihn hinauszugehen, so daß es sich für ihn allem Anschein nach erübrigt, überhaupt eine Ebene der Vergleichbarkeit zwischen dem Kantischen und dem eigenen Konzept noch herstellen zu müssen. Hierauf wird an geeigneter Stelle zurückzukommen sein.

[5] Vgl. Schelling SW VII, S. 385 ff. und vgl. Schopenhauer Werke VI, S. 214 ff.

[6] Schelling SW VII, S. 389.

[7] "Man versteht unter dem Charakter des Menschen das Gepräge, die Eigenthümlichkeit seines Thuns und Seyns, welche ihm durch das Aussprechende seines Wesens ertheilt wird. Von dem Menschen, der zweifelt, eins oder das andere ganz zu

In jener stets schon vollzogenen Selbstsetzung ist hinterlegt, daß wir für unsere Handlungen ethisch verantwortlich gemacht und rechtlich belangt werden können. Die intelligible Tat ist darin ein Akt der Freiheit und ein Akt moralischer Zurechenbarkeit zugleich. Dieser erweist sich als unergründliche Urdezision, die – selbst jeder Zeitbedingungen und Naturkausalität enthoben – in der Tiefenstruktur unserer empirischen Handlungen gegenwärtig ist. Was diese Urdezision über ein einmaliges Geschehen, welches in einem zeitlich datierbaren Früher gründet, hinaushebt, ist die prozessual zu denkende Allzeitlichkeit ihrer Gegenwart.[8] Denn die intelligible Tat ist kein substantial gedachter Grund, sie tritt auch nicht äußerlich zu den empirischen Handlungen hinzu; unabhängig und jenseits von diesen ließe sie sich nicht einmal festhalten.

Gewissermaßen zu einer Handlung erster Ordnung temporalisiert, bezeugt jene Tat ihre Gegenwart in unserem jeweiligen Tun und Lassen vielmehr darin, daß sie dessen moralische Zurechenbarkeit und unsere Verantwortlichkeit immer aufs neue verbürgt.[9]

Über das Interesse an moralischer Zurechenbarkeit hinaus verbindet Schelling und Schopenhauer die sündentheologische Grundüberzeugung, daß der ursprüngliche Gebrauch der Freiheit in deren

---

seyn, sagen wir, daß er charakterlos ist; von dem Entschiedenen, in dem sich ein bestimmtes Aussprechendes des ganzen Wesens kundgibt, sagen wir, daß er Charakter hat. Und doch ist bekannt, daß sich niemand Charakter geben kann, und daß sich keiner den bestimmten Charakter gewählt hat, den er trägt. Überlegung, Wahl, dieß alles fehlt, und doch erkennt und beurtheilt jeder den Charakter als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That und rechnet ihn selbst und die aus ihm folgende Handlung dem Menschen zu. Also erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freyheit an, bey der (explicite) keine Überlegung, keine Wahl stattfindet, eine Freyheit, die sich selbst Schicksal, sich selbst Nothwendigkeit ist. Aber vor eben dieser abgründiglichen Freyheit scheuen sich die meisten,..."
Schelling, F.W.J.: Die Weltalter II, 126. In: Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Hrsg. von M. Schröter. München 1946 (= Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Nachlaßband = WA).

[8] "Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist." (Schelling SW VII, S. 385 f.).

[9] "Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist...Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben." (Schelling SW VII, 384 f.).

Mißbrauch liegt. Die intelligible Tat ist mithin eine Chiffre, deren sündentheologische Lesart hauptsächlich besagt, daß der ursprüngliche Vollzug der Freiheit mit der schuldhaften Verfehlung dieser Freiheit zusammenfällt. Wie kaum ein zweiter Leser der Freiheitsschrift macht Schopenhauer sich deren Befund zu eigen, wonach der ursprüngliche Vollzug der Freiheit nicht in einem wertmäßig indifferenten Selbstverhältnis liegt, auf dessen Boden es dann – äußerlich und nachträglich – zu der Entscheidung zwischen Gut und Böse kommt. Die ethische Differenz von Gut und Böse ist diesem Selbstverhältnis von Anfang an so grundlegend eingeschrieben, daß dieses Selbstverhältnis nicht einmal mehr auf die Ursprungsdimension bloßen Könnens, das reine Vermögen, zumal das der Spontaneität und Selbstanfänglichkeit, hintergangen werden kann. Die Ursprungsdimension, in welcher das Selbst des Selbstanfangs sich von jeher schon vorfindet, ist kein gänzlich offener Horizont für das Ausagieren von Handlungsmöglichkeiten, welches keinerlei rational überprüfbaren Kriterien unterläge oder diesen folgte. Schellings Anstrengungen zielen vielmehr darauf, jene Ursprungsdimension in ihrem handlungsermöglichenden Charakter von Anbeginn vor einem bereits moralisch qualifizierten Hintergrund als ein solches Selbstverhältnis zu thematisieren, bei dem der Vollzug von der maßstäblichen Frage des Mißlingens – und darüber zwangsläufig des Gelingens – seine ganze interne Ausrichtung empfängt. Die Dimension, welche diesem Vollzug als Ermöglichung seiner selbst zugrunde liegt, spricht Schelling näherhin als eine Potentialiät an, welche immer schon auf ihren Wirklichkeitsmodus überschritten und in diesen auf je bestimmte Weise eingegangen ist. Es handelt sich demzufolge bei dem Freiheitsvermögen des Menschen definitiv nicht um ein Vermögen zur Verwirklichung x-beliebiger Handlungsmöglichkeiten etwa dergestalt, daß es – völlig "freischwebend" und auf das reine Anfangenkönnen reduziert – als "Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung"[10] angesprochen werden könnte.[11] Das Vermögen menschlicher Freiheit steht vielmehr immer schon in einem Horizont, der durch die Differenz zwischen dem, was sittlich geboten oder aber verwerflich ist, vordefiniert und damit ethisch qualifiziert ist.

Schelling trägt diesen normativ präformierenden Horizont in die Gründungsakte seiner Definition menschlicher Freiheit ein, wobei dieser Horizont – subjektivitätstheoretisch gleichsam invertiert –

---

[10] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kant Werke VIII, B 39. Zitiert nach: Kant Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a.M. 1968 (= Werke).

[11] Vgl. Uwe Justus Wenzel: Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie. Berlin 1992, S. 23 ff.

das Freiheitsvermögen von innen her in zweifacher Beziehung charakterisiert. Das Wesen menschlicher Freiheit ist nämlich in dem Vermögen des Guten und des Bösen (gleich-)ursprünglich so fundiert, daß dieses Vermögen von vornherein die Realisierung von Freiheit im Vollzug einer Handlung antizipiert. Als durch diese Antizipation stets schon überformt nimmt Schelling das Wesen menschlicher Freiheit gar nicht anders als von dem Vollzug eines solchen Übergangs her in den Blick, welcher längst geschehen ist, ehe irgendwelche bestimmte Handlungsalternativen überhaupt ergriffen werden können. Diesen Übergang setzt Schelling als notwendige Möglichkeitsbedingung geradewegs voraus, wenn er – gemäß seiner Lesart von Genesis 3,3 – erklärt, mit dem ersten Freiheitsvollzug habe der Mensch unweigerlich die schuldhafte Verfehlung ebendieser Freiheit gesetzt und dadurch die Sünde in die Welt gebracht.[12] Daß in dem ersten Gebrauch der Freiheit zugleich deren Mißbrauch liegt – ein Mißbrauch, den Schelling überdies mit Sünde gleichsetzt –, verweist an sich schon auf die Dimension einer Wahrheit, vor welcher der Vollzug menschlicher Freiheit als schuldhafte Selbstverfehlung eigentlich erst lesbar und zuschreibbar wird. Der Maßstab, an welchem gemessen dieser Vollzug sich als schuldhaft erweist, kann evidentermaßen jenem Vollzug selbst nicht entnommen werden, bewegt dieser sich doch unweigerlich in den Strukturen, die er andernfalls erst einmal ermöglichen müßte. Seinem gesamten, sich selbst voraussetzenden Charakter nach ist dieser Vollzug zirkulär verfaßt, und zwar in dem pejorativen Sinn, bei dem das Definiendum das Definiens stets schon in sich enthält: Wird die Freiheit in ihrem ersten Vollzug so gesetzt, daß diese Freiheit zugleich verfehlt wird, dann bleibt umgekehrt nur, durch diese Verfehlung hindurch auf die Freiheit als die Möglichkeitsbedingung eben dieser Verfehlung zu schließen. Liefe Schellings sündentheologisches Modell derart auf eine letztlich im Leeren kreisende Tautologie hinaus, dann fiele die Sünde auf das menschliche Freiheitsvermögen zurück, und zwar so, daß gemäß diesem Modell dem unableitbaren Faktum der Freiheit auf der gleichen Ebene das ebenso unableitbare Faktum des Immer-schon-sündig-Seins entspräche, ohne daß man die Sünde – man weiß nicht von woher – als

[12] "Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, ... Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde,..." (Schelling SW VII, 388 f.).

eine Handlung aus Freiheit in den Blick nehmen könnte. Die Mühe einer Untersuchung lohnte wohl kaum, erschöpfte sich die Begründung der Sünde so in ihrer einfachen Selbstvoraussetzung. Hinter Schellings Ansatz bliebe man dann allerdings zurück. Diesen verfehlte man übrigens auch; wollte man annehmen, die schuldhafte Verfehlung der Freiheit läge – modalitätstheoretisch gewendet – im Modus ponens ihrer – unter der Form einer (unentschiedenen) Möglichkeit stehenden – (entschiedenen) Wirklichkeit.

Zu betonen, selbst der ursprüngliche Freiheitsakt des Menschen sei von einem Möglichkeitshorizont virtuell umgriffen – einem Horizont, hinter dem jede einzelne Verwirklichung unweigerlich zurückbleibt, insofern als diese einzelne nur unter Ausschluß anderer, brachliegender Handlungsmöglichkeiten sein kann, was sie als je bestimmte ist –, dies mag richtig sein. Dieser Aspekt spielt in der Freiheitsschrift auch eine gewisse Rolle, doch nicht die entscheidende, und zwar deshalb nicht, weil ein solcher Hinweis in seiner ganzen Abstraktheit für das Problem des Maßstabes, an dem gemessen der erste Vollzug menschlicher Freiheit zu einer schuld- und obendrein sündhaften Verfehlung gerät, wenn ich recht sehe, keine Lösung beibringt.

Schuldhaft ist diese Verfehlung vielmehr – so meine These – nach Maßgabe einer in Gott hinterlegten Wahrheit, – eine Wahrheit, welche Schelling zugleich als verdrängte Möglichkeitsbedingung des neuzeitlichen Autonomiegedankens freilegt. Der Genese und der Struktur dieses Gedankens ist diese Verdrängung indessen so grundlegend eingeschrieben, daß mit diesem Gedanken ein solches Selbstverhältnis thematisch wird, bei dem der Mensch in seinem Sich-zu-sich-Verhalten unweigerlich sich zu Gott als demjenigen verhält, an dessen Stelle er sich zu setzen und den er überflüssig zu machen versucht. Verhängnisvoll wirkt sich jene Verdrängung in den Augen Schellings bereits schon deshalb aus, weil die latente Präsenz des Verdrängten im Modus der Verkehrung sich wieder zu Wort meldet, und zwar in Gestalt jener inneren Dynamik, nach deren Maßgabe sich die neuzeitliche Definition vom Wesen menschlicher Freiheit geradewegs vollzieht.

"Der umgekehrte Gott", welcher als Folge der prometheischen Hybris des Menschen, "selbst schaffender Grund zu werden", an die "die Stelle, da Gott seyn sollte"[13], tritt, steht in der Freiheitsschrift als Metapher für die ganze Zwiespältigkeit eines Prozesses ein, welcher Gott nicht wahrhaft und wirklich, sondern nur in der Weise ausgrenzt, als dieser im Modus der Verdrängung – genauer im Modus bloßer Umkehrung – fortan gegenwärtig bleibt.

---

[13] Schelling SW VII, S. 390.

Die eigentümliche Zwiespältigkeit, die dieser Prozeß aufweist, kommt darin zum Tragen, daß der neuzeitliche Autonomiegedanke in seinem Innern von vornherein eine Beziehung zu dem unterhält, den er im und durch den Prozeß der Verdrängung hindurch gerade verleugnet, nämlich zu Gott. Diese Beziehung wird am Leben erhalten, ja mehr noch sie scheint nach Schelling durch nichts tiefgreifender beglaubigt werden zu können als durch ihre Verfehlung, – eine Verfehlung, deren auffälligste Gestalt in der Vorstellung zutage liegt, das Wesen menschlicher Freiheit realisiere sich in der und über die Option eines radikalen Aus-und-durch-sich-selbst-Seins einer Selbstsetzung. In dem Maße, in dem eine solche Selbstsetzung die Voraussetzungslosigkeit zur einzigen Voraussetzung ihrer selbst erhebt, gerät unweigerlich der neuzeitliche Autonomiebegriff in das schiefe Licht jenes Selbstwiderspruchs, der nach Schelling der Moderne von Anbeginn eingeschrieben ist, nämlich sich selbst gegen den Grund der eigenen Ermöglichung zu definieren, – einen Grund, der in Gott hinterlegt, wenn auch – so der bekannte theodizeekonforme Kern der Freiheitsschrift – von Gott selbst wohl unterschieden ist.

Zu einer – dem Sinne seiner theologischen Wortbedeutung nach – sündhaften Gottesbeziehung gerät dieser zutiefst widersprüchlich verfaßte Prozeß nach Schelling jedoch erst, weil der Mensch die Spur der Herkunft aus seinem anderen so zu tilgen vorgibt, daß er diesen anderen, nämlich Gott zu ersetzen und überflüssig zu machen sucht.[14]

Es sind nicht von ungefähr die Attribute Gottes selbst, welche quasi unter subjektivitätstheoretisch invertiertem Vorzeichen im Binnenraum des Freiheitsvermögens wieder auftauchen, zumal dort, wo die kantisch-idealistischen Selbstsetzungsfiguren dem ganzen Anspruch voraussetzungslosen Anfangenkönnens nach völlig offen die Nachfolge des in der Tradition ursprünglich kosmologisch usurpierten Grundgedankens der causa sui antreten. Von diesen Nachfolgefiguren behandelt Schelling in der Freiheitsschrift nur die wichtigsten, als da anzuführen sind: die mit dem Namen Kants verbundene Hypostase einer sich selbst schöpfenden intelligiblen Tat und die in der Nachfolge Jacobis von Fichte auf dem Boden der praktischen Philosophie situierte Tathandlung. Schelling stellt diese allesamt über ihre jeweiligen Differenzen hinweg in eine Reihe, wobei es in seinen Augen wirklich keinen Unterschied zu machen scheint, in welcher Weise die vorwiegend spinozistisch konnotierte Figur

[14] »Nur in seiner Eigenheit ist dieser Geist Unwahrheit, Satan. In seiner Nichteigenheit, wenn er bloß Grund sein will, ist er auch nicht Unwahrheit.« (Schelling: Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hrsg. W. E. Erhardt, Bd. 2, Hamburg 1992, S. 644).

der causa sui unter den bekannten Auspizien ihrer subjektivitätstheoretischen Inversion jeweils an Gestalt gewinnt: ob als sich selbst autonom konstituierender sittlicher Charakter oder ob als eine substratlose Handlung, die ist, was sie erzeugt, und erzeugt, was sie ist, so daß Ursprung, Telos und Vollzug als prozessualisierte Momente nur eine Bewegungsstruktur ausbilden. Was diese unterschiedlichen Setzungsfiguren in ihrem Kern eint, weshalb Schelling sie auch mit einem gewissen Recht in einem Atemzug abhandeln kann, ist eben die sündentheologische Fundierung seines freiheitstheoretischen Programms: Die diesen Setzungsfiguren samt und sonders innewohnenden autopoietischen Selbstermächtigungen zeugen ja gleichermaßen von einem schon längst vollzogenen Geschehen, welches in den Augen des Leonberger die spezifisch neuzeitliche Gestalt des Sündenfalls geradezu in Reinform spiegelt und dokumentiert. "So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch ... aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen."[15]

Die prometheische Selbstermächtigung des Menschen, "selbst schaffender Grund zu werden", führt Schelling als Programmformel an, hinter der sich gewissermaßen die Urszene des neuzeitlichen Sündenfalls verbirgt.[16] Jene Selbstermächtigung ist die von ihm in der Freiheitsschrift nur phänomenologisch ausbuchstabierte eine Seite, deren andere – unter der Oberfläche von dieser verdeckt – in der Metapher des "umgekehrten Gottes" zutage tritt. Diese Metapher dient als Stichwort, das vor allem eines leistet: es gibt die Perspektive frei, innerhalb deren Schelling den Vollzug menschlicher Freiheit auf die verdrängte Möglichkeitsbedingung seiner selbst als ei-

[15] Ebd.

[16] Michael Theunissen knüpft das Spannungsverhältnis, das der Gedanke einer Selbstschöpfung des intelligiblen Wesens erzeugt, welche die einzelnen Handlungen als freie überhaupt erst bestimmbar macht, vor allem daran an, daß dieser Gedanke die Einsicht einer "derivierten Absolutheit", mit der Schelling seine schöpfungstheologischen Spekulationen in der *Freiheitsschrift* eingeleitet hat, rückgängig mache: "Die Transzendentalität des sich selbst erschaffenden Menschenwesens schließt das theologisch verstandene Geschaffensein aus. Durch seine transzendentale Tat ist, wie Schelling weiter sagt, der Mensch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang." (Michael Theunissen: Schellings anthropologischer Ansatz. In: Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 47. 1965, S. 187). Durch jenen Rückfall in Transzendentalphilosophie verfehle Schelling – so die Zuspitzung – aber die anfängliche Intention, die Hypostase der Selbstschöpfung durch eine schöpfungstheologische Anthropologie zu unterlaufen. Anders als Michael Theunissen, der diese Spannung gegen den Schellingschen Text auszuspielen versucht, hoffe ich, sie als ureigenste Intention der ganzen *Freiheitsschrift* so profilieren zu können, daß die angeführten Selbstsetzungsfiguren immer schon durch das ihnen inhärierende sündentheologische Erbe gebrochen und damit durch Schelling selbst in Frage gestellt sind.

nes Grundes hintergeht, – eines Grundes, der gerade, indem er ständig ausgegrenzt wird, durch den Vollzug dieser Ausgrenzung hindurch unter den Bedingungen extremer Entfremdung an Präsenz gewinnt. Die Präsenz dieses Grundes im innerweltlichen Verhalten des Menschen bezeugt sich nämlich nicht im Modus des Entzugs, vielmehr im Modus der Verkehrung, wobei die von Schelling als Definiens praktischer Subjektivität angeführte Zuschreibung, "selbst schaffender Grund zu werden", die freiheitstheoretisch bloß faßbare Gestalt dieser in Gott hinterlegten Verkehrung darstellt.

Diese Gestalt ist immer schon stigmatisiert von einem Prozeß, den Schelling bewußt in der eigentümlichen Gestalt einer bloßen Umkehr dessen präsentiert, wofür Gott gewissermaßen als Chiffre einsteht. Tritt jene Zuschreibung in der Form einer zeitlosen, in der eigenen Selbstvoraussetzung sich erschöpfenden Setzung auf, dann läßt sich ihr kaum ansehen, daß sie aus einem Prozeß hervorgegangen ist, welcher die Internalisierung der Prädikate Gottes ins Innere des Wesens menschlichen Freiheit bezweckt und umzusetzen sucht. Wollte man diese Umsetzung losgelöst von ihrer theologischen Umklammerung und außerhalb aller Normativität rein für sich betrachten, dann bezeichnete sie gewissermaßen den als unbedingte Selbstverpflichtung gedachten Willen zum radikalen Neuanfang, ja zur eigenen Absolutheit. So gesehen hätte Jacobi mit seinem Nihilismusverdacht völlig recht und Schelling könnte dem berühmten Jacobischen Diktum des "tertium non datur" seine Zustimmung wohl schwerlich verweigern: "...und darum verliert der Mensch sich selbst, so bald er widerstrebt sich in Gott, als seinem Urheber, auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden; so bald er sich in *sich allein* begründen will. Alles löset sich ihm dann allmählich auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch; dies Einzige: das *Nichts* oder einen *Gott*. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott;... Ich wiederhole: Gott ist, und ist außer mir, ein *lebendiges, für sich bestehendes* Wesen, oder *Ich* bin Gott. Es gibt kein drittes."[17] Schelling macht sich zunächst Jacobis These vom Nihilismusimplikat einer nach Maßgabe der causa sui verfaßten Subjektivitätsstruktur zu eigen, jedoch läßt er keinen Zweifel daran, daß es für ihn ein solches Drittes gibt, – ein Drittes, das als ureigenste Voraussetzung den abstrakten Dualismus von Glauben und Wissen, von naturlosem Gott und gottloser Natur

[17] F.H. Jacobi: Jacobi an Fichte. In: Jacobi Werke. Bd. 3, 48 f. In: Jacobi Werke. 6. Bde. Leipzig 1812-1825. Hrsg. von F. Roth und F. Köppen. Nachdruck, 2. Aufl. Darmstadt 1976.

bei Jacobi in Wahrheit trägt.[18] Nach Schelling jedenfalls gehört wie zu anderen Figuren voraussetzungslosen Anfangenkönnens auch genauso zu dieser hier das Motiv der Verdrängung, – einer Verdrängung, welche sich gleichermaßen auf den ausgegrenzten Anderen, nämlich den in Gott hinterlegten Grund der eigenen Ermöglichung, wie auf den Akt des Ausgrenzens selber bezieht.

In dem Maße, wie diese doppelseitige Bewußtlosigkeit über den eigenen Selbstvollzug, welche sich in der Fiktion eines autarken Anfangenkönnens manifestiert, zum Definiens unseres praktischen Sich-zu-sich-Verhaltens avanciert, wird die Ausgrenzung Gottes zum Zeichen des Falschen. Was dieses Falsche zu dem werden läßt, was es in seiner ganzen Falschheit ist, bezeugt aber ebenso die Möglichkeit, innerhalb unseres Sich-zu-sich-Verhaltens zugleich eine Beziehung auf ein Anderes so zu denken, daß dieses Andere nicht bloß zu einem freiheitstheoretischen Implikat und einem internalisierten Moment der eigenen Selbstbeziehung herabsinkt. Schon vorab auf ein solches Selbstverhältnis verpflichtet, dessen unmittelbarer Vollzug sich selbst auf ein Anderes übersteigt, wird dieses Andere zum Fluchtpunkt, von dem aus unser ganzes Tun und Lassen unter das negative Vorzeichen einer schuldhaften Selbstverfehlung gerät. Daß schon der erste Vollzug menschlicher Freiheit den Stempel des Falschen trägt und selbst weit mehr aussagt, als was er seiner unmittelbaren Verfassung nach selbst zum Ausdruck bringt, verankert Schelling im Text so, daß er eine beinahe unmerkliche Verschiebung gegenüber der schon zitierten, von Kant übernommenen Formel in der Freiheitsschrift anbringt. Von vornherein betreibt er hier eine radikalisierende Überbietung dessen, was sich bei dem Königsberger noch sehr viel bescheidener ausnimmt. Hatte dieser an einer prominenten Stelle erklärt, er verstehe "unter Freiheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte"[19], so trägt Schelling eine erzeugungstheoretische Verschärfung in ebendiese Erklärung hinein, und zwar dergestalt, daß er die ganze Erklärung auf die klassische Formel der superbia des Wie-Gott-sein-Wollens bringt, – ein Wollen, das sich nicht mit der Gottähnlichkeit begnügt, sondern die Gottgleichheit, wie dieser "über alle Dinge zu herrschen"[20], erstrebt.

---

[18] Zu Schellings Auseinandersetzung mit Jacobi, vgl. vor allem Siegbert Peetz: Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität. Frankfurt 1995, S. 150f., S. 244 ff.

[19] Kant, K.d.r.V., B 561.

[20] Vgl. Schelling SW VII, S. 390.

Dreht man nach der bekannten Maxime der Schellingschen Dialektik den Spieß einmal um und betrachtet den ganzen Prozeß von seiten des Subjekts, das durch sein Handeln hindurch die Verkehrung Gottes ins Werk setzt, so fällt vor allem eines ins Auge: Über die Zuschreibung, im Handeln radikale Anfänglichkeit zu stiften, trägt der Mensch in seinem Inneren die Spannung einer in sich verkehrten und als Sünde auf ihn selbst in Gestalt des Bösen zurückschlagenden Gottesbeziehung aus.

Wie emphatisch auch immer das Vermögen absoluter Spontaneität als innerweltlicher Ort voraussetzungslosen Anfangenkönnens in der frühen Phase des deutschen Idealismus beschworen wurde, nach Schelling weist dieser Ort in seinem Innern die Spuren eines unvordenklichen Schuldzusammenhangs auf, – einer Schuld, welche der Mensch in seinem praktischen Sich-zu-sich-Verhalten immer aufs neue wiederholt und besiegelt, zumal dann, wenn er erklärt oder auch nur auf Anfrage bekennen muß, "durch seine Schuld" Urheber seines Tuns und Lassens zu sein.[21] In der Zuschreibung radikalen Anfangenkönnens den innerweltlichen Ort des Wesens menschlicher Freiheit zu situieren ist dem Urteil Schellings nach gleichbedeutend damit, die Herkunft des Wesens menschlicher Freiheit zu leugnen. Diese Leugnung in der Form einer bloß transzendentalen Begründung menschlicher Freiheit zu affirmieren hieße nach Schelling, ein schuldhaftes Sich-zu-sich-Verhalten des Menschen zu zementieren, wobei in einer solchen Zementierung das Verleugnen zwangsläufig noch einmal geleugnet und damit der Schuldcharakter als solcher unkenntlich gemacht wird. Der Zuschreibung voraussetzungslosen Anfangenkönnens, eben weil sie im Gewand einer zu zeitloser und apriorischer Geltung gelangten Selbstsetzung auftritt, mag man ihren Schuldcharakter als solchen kaum noch ansehen. Gleichwohl steht diese Zuschreibung im Schatten und wohl auch im Dienst der grandiosen Selbstermächtigung des Menschen, sich "selbst an die Stelle, da Gott sein sollte"[22], zu setzen. Die Voraussetzung und Kehrseite dieser Ermächtigungshaltung tritt in der Ohnmachtserfahrung einer an ihrem inneren Widerspruch letztlich kollabierenden Selbstausgrenzung zutage. Ruinös ist diese Ausgrenzung – so die sündentheologische Zuspitzung der Freiheitsschrift –, weil sie eine Eigendynamik freisetzt, die in Gestalt des (mit der

[21] Die ganze Textstelle lautet: "In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht*; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist,..." (Schelling SW VII, S. 386).

[22] Ebd., S. 390 f.

Sünde in die Welt gekommenen) Bösen auf den Menschen buchstäblich zurückschlägt, wobei dieses Böse nirgendwo einfachhin vorkommt, vielmehr sich restlos der Selbsttätigkeit subjektiver Formierung verdankt: Indem der Mensch in seinem Freiheitsvollzug und durch ihn hindurch den nicht ausgrenzbaren Grund seiner selbst ständig auszugrenzen versucht, operiert er quasi mit einer entliehenen Kraft, welche in dem Maße, in dem sie den Widerstand dagegen mobilisiert, woraus sie zugleich lebt und sich als Quelle speist, ihre eigene Selbstdementierung betreibt. Im Widerstand gegen den eigenen Konstitutionsgrund unterhält sie nicht nur eine Beziehung zu dem, wogegen sich ihr Widerstand richtet, sie verhilft diesem Grund vielmehr, wenn auch im Modus äußerster Verkehrung, geradewegs zur Wirklichkeit.[23] Daß der ermöglichende Grund menschlicher Freiheit allein unter den Bedingungen extremer Entfremdung Präsenz zu gewinnen vermag, legt die ganze Tragik einer in ihren Begründungsansprüchen sich überfordernden und darin sich verfangenden Autonomiekonzeption frei. Die tragische Seite kommt in dem Selbstwiderspruch ans Licht, daß diese Konzeption in ihrer Option voraussetzungslosen Aus-und-durch-sich-selbst-Seins unentwegt das ausschließt, worüber geradewegs ihre Eigenständigkeit definiert ist. Daß diese Eigenständigkeit nur in einem beständigen Widerspruch mit sich selbst – anstrengend genug – aufrechterhalten werden kann, indem sie in derselben Hinsicht ausschließt, worin ihre Stabilitität zugleich gründet, macht die schier endlose Unruhe eines sich selbst aufreibenden Prozesses aus, dessen Sogkraft auf die inneren und äußeren Formationen des Menschen derart übergreift, daß er diese buchstäblich zersetzt. "Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet,..."[24] So ohnmächtig jener unablässig auf sich selbst zurückgeworfene und ins Leere laufende Prozeß prima facie erscheinen und sich bei näherem Hinsehen auch ausnehmen mag, so gnadenlos schlägt er doch auf denjenigen zurück, der als der wahre Akteur die Ausgrenzung der eigenen Ermöglichung – schonungslos sowohl gegen sich wie gegen andere – betreibt. Phänomenologisch ausbuchstabiert gerät dieser Gestalt gewordene Selbstwiderspruch zu nichts weniger als einer einzigen Zwangsveranstaltung, welche der Mensch – blind für die eigenen Antriebspotentiale

[23] "Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann." (Schelling SW VII, S. 399).
[24] Ebd., S. 391.

"im Hunger der Selbstsucht"[25] – mit einem gewaltigen Kraftaufwand ebenso auf den Weg bringt und dann unterhält, wie er sich ihrem Automatismus ausliefert. Dieses doppelseitige Verhältnis stellt sich ferner als eine Widerspruchserfahrung dar, die auszutragen bedeutet, daß der Mensch noch einmal in sich als ein in die Position des Täters und des Opfers entzweites Wesen zerfällt. Die ganze Tragik dieses aus bloß angemaßter Selbstmächtigkeit resultierenden Zerfalls trägt der Mensch in seinem Innern in Gestalt einer ruinösen Selbstgefährdung aus, die nach Schelling in den identitätszerstörenden Selbstlauf eines "Hunger(s) der Selbstsucht" überzugehen droht: Es bleibt "dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird."[26]

Die in diesen Komparativen zutage liegende Selbstgefährdung ist Ausdruck einer vom Umschlag ins eigene Gegenteil ständig bedrohten Identität des Menschen, die Schelling beim Namen nennt, wenn er in Anlehnung an Böhme[27] in einem offenkundig mehr als nur metaphorischen Sinn von der "Selbstsucht" spricht. Wie andere Süchtige auch unterliegt der in der "Selbstsucht" Befangene einem völlig außer Kontrolle geratenen Automatismus, der – obzwar das eigene Werk – nicht aus eigener Vollmacht unterhalten, vielmehr nur unter dem Diktat eines inneren Zwangs – um den Preis realer Ohnmacht – in Schach gehalten werden kann. Die ständig enttäuschte Suche, die nicht behebt, vielmehr nur verstärkt, was die Ursache ihres schier endlosen Vollzuges ist, gehorcht einer auf der Stelle tretenden Dynamik, die nicht eher ruht, als bis alles Leben im unausgesetzten Wechsel von Entstehen und Vergehen der Zerstörung preisgegeben ist. Ein wahres Fortkommen durchläuft dieser Prozeß ganz gewiß nicht. Denn jeder Vollzug verfehlt, was er erreichen will, und jeder weitere potenziert nur die Struktur perennierenden Verfehlens, so daß der Weg – um in der Metaphorik von Schellings phänomenologischem Befund der Sucht zu verbleiben – immer nur tiefer in diese hineinführt, in keinem Fall aber aus ihr

[25] Ebd., S. 390 f.
[26] Ebd., S. 390.
[27] »Der *Ungrund* ist ein ewig *Nichts*, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine *Sucht;* Dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas; und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe, sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist, als blos eine begehrende Sucht.« (Böhme, Jakob: Mystericum pansophicum oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio. In: Böhme. Sämtliche Schriften. Reprint. Hrsg. von Will – Erich Peuckert, Bd. 4 I, 1.

mehr heraus. Mit dem Befund der Sucht eng verwandt ist jene Struktur perennierenden Verfehlens auch darin, daß sie bloß ein gesteigertes Leben vortäuscht. Zu ihrem Wesen gehört ebenso, daß sie eine Sogkraft entfaltet, die unter der Oberfläche einer sich potenzierenden Dynamik – von einem Mißlingen zum einem anderen Mißlingen unaufhaltsam fortstürzend – auf die Selbstzerstörung allen Lebens zutreibt, so daß dieses zu einer der Nichtigsetzung preisgegebenen Vorhandenheit verkommt. Die zerstörerische Natur dieses Vollzugs bringt die Schattenseite eines Prozesses ans Licht, der andererseits zugleich eine offenkundig nicht unerhebliche Verführungskraft besitzt. Die Faszination, welche dieser Prozeß ausübt, geht mithin von dem ihm inhärierenden Selbstentwurf aus, dem entsprechend der Mensch sich in einen Möglichkeitshorizont hinein entwirft, welcher einer jeden Wirklichkeit zuvorkommt. Wie sehr es sich dabei rächt, im Sich-Imaginieren in Scheinwelten hinein über dem Spiel mit ständig neuen Möglichkeiten deren Wirklichkeit zu übergehen, zumal die Gegebenheitsweise der eigenen Faktizität, bewahrheitet – eine Grundfigur Kierkegaards[28] vorwegnehmend – nach Schellings eigenen Worten noch einmal, daß man "aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt."[29]

Ein solcher Selbstentwurf, der im aufzehrenden Spiel mit dem bloß Möglichen sich letztlich erschöpft, bleibt nämlich nicht nur illusorisch. Er gerät vielmehr zur "offenbare(n) Sünde"[30], besonders dann, wenn er jenen Möglichkeitshorizont als wirklich imaginiert, d.h. so tut, als ob er in der Realität wahrhaftig – und sei es über den Umweg eines ständig im Aufschub befindlichen Progresses – einzuholen wäre. Daß dieser Selbstentwurf schon im Ansatz nicht gelingen kann, zumal er "durch falsche Einbildung" und den "Geist der Lüge und Falschheit"[31] veranlaßt ist, die Negativität dieser Ausgangslage setzt sich nach Schelling bis in die einzelnen Filiationen des ganzen Prozesses fort, – eines Prozesses, der in dem Falschen der Sünde seine Voraussetzung so hat, daß dieses Falsche zu einem

---

[28] Vgl. Günter Figal: Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff. In: Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit. Kopenhagener Kolloquium zur deutschen Literatur. Hrsg. Klaus Bohnen und Sven-Aage Jorgensen. Band 2. Kopenhagen, München 1980, S. 121 f.

[29] Schelling SW VII, S. 391.

[30] Ebd.

[31] Ebd. Und ferner: Er wird daher mit Recht nicht nur als ein "Feind aller Creatur... und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge... übertritt,..." (Schelling SW VII, S. 390).

notwendigen Moment der darum auch stets mißlingenden Selbstrealisierung gerät. Und ferner: Wird in diesem Prozeß ein Mißlingen durch ein anderes dergestalt bloß ersetzt, dann hängen diese Ersatzhandlungen buchstäblich in der Luft, und diese können sich offenbar nur deshalb in der Schwebe halten, weil sie in einem fort das geleugnete Verhältnis zu dem, wofür sie Ersatz sind, aus eigener Kraft wettzumachen und im Ausagieren einer sich ständig überbietenden Dynamik angemaßter Selbstmacht zu kompensieren suchen. Statt den zum Selbstlauf erstarrten Prozeß anzuhalten und aus dem Zugzwang seiner immer schneller werdenden Selbststeigerungen auszuscheren, schreibt ein jeder Vollzug die – auf bloßen Ersatzhandlungen beruhende – Kette heilloser Selbstverstrickungen dann nur noch fort. Das Ausagiern dieser Selbstmacht um jeden Preis zeugt von der Größe jener Ohnmachtserfahrung, welche im Bannkreis einer bewußtlos vollzogenen Ausgrenzung der eigenen Ermöglichung verharrt.

Diese Ohnmachtserfahrung ist, wenn man so will, das untrügliche Indiz eines keineswegs nur im Modus der Abwesenheit anwesenden Gottes, sondern überdies – so Schelling – die Manifestation einer im Modus der Verkehrung zur Darstellung gelangten Beziehung zu Gott. Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, daß die Präsenz dieser Gottesbeziehung um so auffälliger wird, je mehr der Mensch in seinem praktischen Sich-zu-sich-Verhalten sich von ihr entbunden wähnt. Die Rigorosität, mit der er gegen sich und andere agiert, läßt das Ausmaß seiner eigenen Bedrängnis zutage treten, – eine Bedrängnis, die er um so schmerzlicher zu spüren bekommt, je mehr er auf eigene Faust den Gott streitig gemachten Rang unbedingter Selbstmacht auszufüllen und darüber die eigene "Derivierthеit"[32] zu kompensieren versucht. Schelling sagt nicht umsonst bereits der Freiheit autarken Anfangenkönnens nach, sie biete das traurige Schauspiel einer von vornherein völlig aussichtslosen Konkurrenz, einer Konkurrenz, bei welcher der Mensch – blind für das incitamentum des eigenen Agierens – sich selbst den Blick in den Grund seiner Ermöglichung dadurch verbaut, daß er im Hinter-sich-Lassen Gottes, ja aus eigener Kraft diesen Grund einzusetzen sich zutraut. Daß dieses Hinter-sich-Lassen gründlicher nicht hätte mißlingen können und außerdem ein nicht unerheblicher

[32] "Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist." (Schelling SW VII, S. 347). Zu Schellings Begriff einer "derivirten Absolutheit" vgl. Michael Theunissen: Schellings anthropologischer Ansatz. In: Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 47. 1965, S. 175 f.; zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund bei Böhme und Baader vgl. Marie-Elise Zovko: Natur und Gott. Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders, Würzburg 1996, S. 147 ff.

Preis dafür zu entrichten ist, den Versuch überhaupt unternommen zu haben, spiegelt noch einmal die vorgängige Macht eines nunmehr in den Dienst menschlicher Allmachtsphantasien eingespannten Gottes wider, der durch den ganzen Gang der Geschichte seiner deformierten Manifestationen hindurch seine Präsenz und Wirkmächtigkeit unter Beweis stellt. Denn was an diesem Versuch mißlingt, ist zugleich dasjenige, was die vorgängige Präsenz Gottes bezeugt, und zwar in Gestalt einer Beziehung, die gerade unter den Bedingungen ihrer Verdrängung der Präsenz Gottes zur Erfahrbarkeit und Wirkmächtigkeit verhilft, und dies gleich doppelt.

Die von Schelling in Anlehnung an Luthers Satanologie[33] geprägte Metapher vom "umgekehrte(n) Gott"[34] charakterisiert die zweifach in unserer Erfahrung hinterlegte Präsenz aufs klarste, indem sie Gott dem neuzeitlichen Autonomieverständnis zum Trotz eine Art unauflösliche Ursprungsmacht zuspricht, – eine Macht, die selbst und gerade dort sich geltend macht, wo der Mensch einem Schuldzusammenhang verfällt, den niemand anders denn er selbst unterhält, zumal dann, wenn er von ihm loszukommen sucht. Diese Ursprungsmacht ist diesem Schuldzusammenhang jedoch nicht nur – als gewissermaßen hintergründige Kraft – immanent, sondern sie transzendiert diesen gleichermaßen. Schelling betont bewußt beides, indem er die Verstiegenheit bloß angemaßter Selbstmacht in die Erfahrung tiefster Ohnmacht nicht nur hinein-, vielmehr zugleich über diese hinaustreibt, freilich nur dorthin, wo unser innerweltliches Verhalten stets schon gründet, nämlich in einer Freiheit, zu der der Mensch sich nicht von sich aus, kraft eigenen Wollens ermächtigen kann, sondern an welcher er teilhat, – eine Teilhabe, worüber er sich allererst in seiner Geschöpflichkeit und Faktizität als in Freiheit gegründet erfährt. Die Erfahrung dieser Teilhabe bringt nach Schelling rückhaltlos ans Licht, was dem "lebendigste(n) Gefühl der Freiheit"[35] immer schon eigentümlich gewesen ist. Dieses "lebendigste Gefühl der Freiheit" ist keine naive pantheistische Einheitserfahrung, die wie ein "Sesam öffne dich" archaische Schichten von quasi anthropologischer Konstanz zu reaktivieren vermöchte. Für die Modernität jener Konzeption spricht im Gegenteil, daß Schelling vor dem Hintergrund einer zutiefst desillusionierenden Analyse seiner Zeit "das Gefühl der Freiheit" von der Erfahrung höchster Unfreiheit her als einen Ort in den Blick nimmt,

---

[33] Vgl. Luthers Interpretation von Matth. 4, 9: "Denn das ist die groste fahr, wenn der Teufel kumbt, das er nicht kumbt wie ein Teuffel, Sonder er schmuckt sich, als wer er Got selb..." (Martin Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe, Bd. 52, S. 420.

[34] Schelling SW VII, S. 390.

[35] Ebd., S. 339.

– einen Ort, der die "formelle Freiheit"[36] des Menschen und das von ihr ausgeschlossene Andere, nämlich das Gefühl und die Natur, gleichermaßen in einem Grund ontologisch fundiert, wobei in dieser Fundierung die eine Seite in der ihr anderen nicht ihre Grenze, sondern die Bedingung der eigenen Selbstverwirklichung erfährt.[37]

Es ist offenkundig, daß Schelling hier in aller Klarheit ausspricht, was Jacobi sich als systemsprengende Konsequenz seiner eigenen Gefühlskonzeption kaum einzugestehen vermochte.[38] Dies ist aber nur die halbe Wahrheit, wichtig ist vor allem: Ein solcher, in un-

---

[36] "Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch ratlos." (Ebd., S. 351). Schelling präsentiert seine eigene Definition des Wesens menschlicher Freiheit als "ein Vermögen des Guten und des Bösen" (ebd., S. 352) als Ergebnis einer kritischen Durchmuster der im Idealismus vorherrschenden Freiheitsphilosophien, welche er unter dem Titel der "formellen Freiheit" zusammenfaßt. Diese Zusammenfassung hat Friedrich Hermanni vorzüglich auf den Punkt gebracht. Friedrich Hermanni: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Wien 1994, S. 143-160.

[37] Die prominente Stelle in der *Freiheitsschrift* sei noch einmal zitiert: "...daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, "daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen", womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey." (Schelling SW VII, S. 351).
Schellings Schritt einer Universalisierung der Freiheit zeugt von einem Umbruch innerhalb der idealistischen Freiheitsphilosophie, die den von Fichte verteidigten Primat praktischer Vernunft auf die ontologische Dimension einer Subjektivität und Natur gleichermaßen fundierenden Freiheit hintergeht, – eine Freiheit, die nicht länger mit subjektiver Selbstbestimmung gleichzusetzen ist. Daß dieser Umbruch bereits anno 1800 von Schelling vollzogen worden ist, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht. Vgl. Lore Hühn: Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung. In: Evolution des Geistes. Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte. Hrsg. Friedrich Strack. Stuttgart 1994, S. 399 ff.

[38] Jacobis Zeitgenossen, allen voran Friedrich Schlegel und Schelling, haben auf die Aporie verwiesen, der Glaubensphilosoph sei gezwungen, ein pantheistisches Einheitsgefühl in Anspruch zu nehmen, – einen Pantheismus, gegen den dieser mit seinem Diktum einer durch und durch ungöttlichen Natur, die gleichwohl durch Gott geschaffen sein soll, ("Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbarte" (Jacobi Werke III, S. 425)) ansonsten vehement zu Felde zog. Zu dieser und anderer Ungereimtheit des Jacobischen Dualismus, vgl. vor allem Ingo Kauttlis: Von "Antinomien der Überzeugung" und Aporien des modernen Theismus. In: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812). Hrsg. Walter Jaeschke. Hamburg 1994, S. 25 ff.

serem "Gefühl der Freiheit" erfahrbarer Ort kommt nach Schelling nirgendwo einfach vor, noch steht er als eine Art Refugium ohne weiteres zu unserer Verfügung. Stattdessen kann er nur aus dem Mißlingen tatsächlicher Freiheitserfahrungen und darüber hinaus nur mit einer "Hülfe" von außen – "einer Hülfe bedarf der Mensch immer"[39] – erschlossen werden. Daß dieser Ort nicht direkt und unmittelbar, vielmehr nur durch die Negativität einer in sich zerfallenen Welt hindurch antizipiert werden kann, – mit dieser Feststellung erkennt Schelling die Universalität einer als Zwangszusammenhang begriffenen Wirklichkeit zunächst an, – ein Zwangszusammenhang, dem ein jeder Wirklichkeitsentwurf ausnahmslos unterläge, steckte nicht in der Beschreibung seines Zwangscharakters zugleich der Appell, daß gleichermaßen wie er geworden er auch zu überwinden ist. Würde die Selbstentfremdung des Menschen nämlich so radikal gedacht, wie Schelling mit der Metapher des "Hunger(s) der Selbstsucht" es den Lesern der Freiheitsschrift zunächst nahezulegen scheint, dann könnte die Entfremdung als solche gar nicht wahrgenommen werden. Ließe sich hier nicht mehr sagen, so unterläge Schellings eigene Wirklichkeitsdiagnose dem Zwang und der Verblendung, welche zu kritisieren er nun einmal ausgezogen war.

Die Paradoxie einer ins Extrem getriebenen Kritik universalen Zwangs, die auf die eigene Position zurückfällt, insofern diese alle Kriterien aus der Hand gibt, welche ausschließen, daß sie ihrerseits – wie hintergründig und subtil auch immer – die Logik dieses Zwangs bloß reproduziert, ist nicht neu. Jene Paradoxie braucht mit Blick auf Schelling auch gar nicht erinnert und noch einmal ausbuchstabiert zu werden, gerade da er seine Zeitkritik offenkundig in der theologischen Umklammerung eines Gottes vorträgt, welcher in einer durchgängig sich entfremdeten Welt weiterhin am Werk ist und durch den Gang dieser Entfremdung hindurch seine Präsenz beweist. Gänzlich überflüssig ist der Hinweis auf jene Paradoxie gleichwohl nicht. Denn allzu häufig übersieht man, daß die sündentheologische Klammer, innerhalb deren Schelling seine Kritik der Moderne vorträgt, dieser Kritik nicht äußerlich ist, sondern im Gegenteil den impliziten Maßstab vorgibt, von dem aus eine in sich zerfallene und – wenn ein solches Wortspiel erlaubt ist – in den Stand der Sünde gefallenen Welt überhaupt erst als eine solche identifizierbar und darüber transzendierbar ist.

Die bindende und strukturierende Kraft dieses Maßstabs meldet sich gewissermaßen ständig zu Wort, insbesondere dann, wenn man dadurch von ihm loszukommen sucht, daß man über alles frei ge-

[39] Schelling SW VII, S. 389.

bieten zu können glaubt. Auf ein solches Selbstverhältnis, dem dieser Maßstab eingeschrieben ist, von jeher verpflichtet, steht all unser Tun und Lassen unter dem negativen Vorzeichen einer schuldhaften Selbstverfehlung derart, daß wir in unserem Sich-zu-sich-Verhalten uns stets auch zu Gott als demjenigen verhalten, dessen Selbstmacht wir stellvertretend zu übernehmen versuchen. Daß schon der allererste Versuch das Omen von Schuld und Verhängnis trägt, unterstreicht – von einer anderen Seite aus betrachtet – noch einmal die Grundthese, daß nach Schelling die menschliche Freiheit gleichermaßen ein Vermögen wie eine Macht darstellt, deren Mißbrauch keineswegs bloß kontingenterweise, vielmehr notwendig vorgezeichnet ist. Indem Schelling die Freiheit als Vermögen zum Bösen gleichrangig dem Vermögen zum Guten an die Seite stellt, charakterisiert er im selben Atemzug die menschliche Freiheit als eine in sich anfällige Macht, die ihre Verfehlung intern veranlaßt.[40] Jene Macht hat die Bedingungen der eigenen Selbstgefährdung von vornherein in sich aufgenommen, und zwar – philosophiegeschichtlich betrachtet – auf dreifache Weise:

Zum ersten bildet die Negativität des Bösen für die Realisierung menschlicher Freiheit eine notwendige Voraussetzung, wobei Schelling das Böse seinem ganzen sinnwidrigen und abgründigen Charakter nach anerkennt, ohne es – wie im Anschluß an eine geradezu klassisch zu nennende Theodizeefigur geläufig – zu einem Mangel oder einer Beraubung des Guten zu marginalisieren.

Wollte man aus Theodizeegründen – zur Entlastung Gottes angesichts der Übel in der Welt – das Böse nur einspannen und instrumentalisieren, so wäre es offenkundig nicht nur das andere des Guten, sondern es diente diesem auch. Nach Schelling jedenfalls stellt das Böse keine bloße privatio boni dar, sondern ist dem bonum logisch und ontologisch als Moment eines wirklichen Gegensatzes ebenbürtig. Das Böse kommt "weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht."[41] Wer nämlich böse handelt, bezeugt nach Schelling die Apriorität der Freiheit geradeso wie jener, der moralisch gut handelt.

Schelling widersetzt sich von vornherein einer ontologischen Depotenzierung des malum, gleichgültig in welcher Form sich diese De-

---

[40] Vgl. Friedrich Hermanni: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Wien 1994, S. 132 ff.

[41] Schelling SW VII, S. 402.

Es ist das Verdienst Friedrich Hermannis, Schellings Bezugnahme auf Leibnizens Theodizee, zumal Theodizee I, § 25 und II, § 158, herausgearbeitet zu haben. Vgl. Friedrich Hermanni: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Wien 1994, S. 27-48.

potenzierung vollzieht: ob das malum – aufklärerisch – als eine Triebkraft des kulturellen Fortschritts in den Dienst genommen[42] oder ob es – idealistisch – auf eine vorläufige und zugleich notwendige Etappe auf dem Weg zu einer ausstehenden Versöhnung herabgestuft und ihm darin die negativistische Härte genommen wird[43], oder ob es, – in zweifelhafer Bezugnahme auf den Römerbrief (Römer 8,18) – von apokalyptischen und soteriologischen Erwartungen der Erlösung überformt, sich am Ende noch auszahlen soll.[44]

Schelling hält diesen traditionsmächtigen Positionen entgegen, auf die eine oder andere Weise das malum im Sinne einer felix culpa buchstäblich in die Waagschale[45] zu werfen, um es zu guter Letzt dann doch nur zynisch mit einem Telos verrechnen zu können.

Zum zweiten wertet Schelling das Böse seiner unhintergehbaren Faktizität nach noch einmal auf. Was seither nur als äußere Voraussetzung und innerer Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit Anerkennung fand, avanciert bei ihm zu einer Bestimmung der menschlichen Freiheit selbst. Indem er das Böse in den Rang einer die menschliche Freiheit charakterisierenden und ihr genuin zugehörigen Vollzugsform erhebt, in welcher die Freiheit sich nachgerade verwirklicht, unterbreitet er eine Theorie über den Ursprung des Bösen in der Welt, die diesen Ursprung im Innersten des Freiheitsvermögens ansiedelt und dort fundiert.[46] Die Pointe liegt in der Fundierung, derzufolge die Negativität des Bösen sich der Selbsttätigkeit des Subjekts derart verdankt, daß das Böse – statt auf Gott oder die Natur – einzig und allein auf den Freiheitsvollzug des

---

[42] Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. In: W.Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung. Frankfurt 1988, S. 90 ff.

[43] Vgl. Friedrich Hermanni: Vom Bösen, das noch stets das Gute schafft. Hegels sündenfalltheoretische Funktionalisierung des Bösen. In: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Bd. 6. Wien 1995, S. 29-46.

[44] Vgl. Walter Jaeschke: Freiheit um Gottes willen. In: Schellings Weg zur *Freiheitsschrift*. Legende und Wirklichkeit. Hrsg. H.M. Baumgartner und W.J. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 217 f.

[45] Zur Bedeutung der Waagschale (ouk axia) schon in Röm. 8, 18, vgl. die Diskussion zwischen J.B. Metz und J. Ebach in: Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage. Hrsg. W. Oelmüller. München 1994, S. 148 ff.

[46] So vor allem Annemarie Pieper: "Das Böse läßt sich demnach nicht in einem der Verhältnisglieder lokalisieren, welches gleichsam ontologisch eine reine Negativität verkörpert; vielmehr manifestiert es sich als Perversion der gesamten Verhältnisstruktur." Annemarie Pieper: Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst (364-382). In: F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Hrsg. Otfried Höffe und Annemarie Pieper. Berlin 1995, S. 103 f.

Menschen zurückfällt.[47] Daher kommt das Böse nach Schelling nirgendwo einfachhin vor, etwa als eine in unserer Sinnlichkeit begründete dunkle Seite der Natur oder als eine von außen uns widerfahrende Macht. Nicht einen dunklen Hang, vielmehr die menschliche Freiheit selbst macht Schelling als Ursprung des Bösen namhaft, und zwar so, daß der Mensch das Böse nur hätte verhindern können, wenn er auf das Wirklichwerden der Freiheit und damit auf sich selbst – paradox genug – verzichtet hätte. Das Böse wurzelt so tief in der Autonomie neuzeitlicher Subjektivität, daß ohne es der Mensch gar nicht wäre, was er seinem ganzen Wesen nach in den Augen Schellings ist. "Das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That... Es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist."[48]

Zum dritten arriviert das Böse im Status einer Vollzugsform menschlicher Freiheit zu einem wirklichkeitsstiftenden Prinzip, das sich auf die Gesamtverfassung unserer Wirklichkeit und nicht bloß auf einen ihrer Teilbereiche erstreckt. Schelling fügt das Böse als Widerpart des sittlichen Guten in eine Welt ein, die ihrerseits schon immer auf das Böse vereidigt ist. Dergestalt in einem doppelten Stellenwert gegenwärtig, spricht Schelling das Böse in der bedenklichen Zweideutigkeit[49] und Zirkularität einer solchen Aus-

---

[47] Vgl. Schelling SW VII, S. 370.

[48] Ebd., S. 385.

[49] Schelling begeht den Fehler, terminologisch engzuführen und in einen Akt zusammenzuziehen, was er besser erst einmal auseinander gehalten hätte. Das Böse als eines der beiden Syntheseglieder innerhalb seiner Definition menschlicher Freiheit als das Vermögen zum Guten und Bösen empfängt seine ganze Bestimmtheit aus dem Gegensatz zum Guten. Die Ausweitung des Bösen von einem bloßen Gegensatzglied zum übergreifenden Ganzen kollidiert jedoch von vornherein mit Schellings eigenem Ansatz, wonach die intelligible Tat als Ermöglichungsgrund des ganzen Gegensatzverhältnisses immer mehr ist als bloß die totalisierte Gestalt eines ihrer Momente. Daß Schelling das Böse als Widerpart des sittlich Guten in Richtung auf ein die Syntheseglieder übergreifendes Ganzes ausweitet, – dem hat in der Forschung aus gutem Grund niemand so recht zustimmen können, macht diese Ausweitung doch unkenntlich, was die intelligible Tat als Möglichkeitshorizont unseres Handelns in Wahrheit von der innerweltlichen Realisierung einer dieser Möglichkeiten, zumal der zum Bösen, wirklich trennt. Betrachtet man die ungebrochene Totalisierung des Bösen dergestalt als Schellings letztes Wort in dieser Sache, dann läßt die intelligible Tat als transzendentale Entschiedenheit allein zum Bösen einer innerweltlichen Dezision, die sowohl für das Gute als auch für das Böse ausfallen kann, letztlich keinen Raum. Das innerweltliche Verhalten des Menschen bewegte sich geradezu zwanghaft und fatalistisch in den Bahnen vorgängig determinierter Handlungsmuster, welche ihrerseits nicht mehr zu affizieren und zu verändern, geschweige denn um einer sittlichen Selbstverbesserung des Menschen willen zu revidieren wären.

weitung sowohl als das übergreifende Ganze als auch als dessen Moment an. Greift die intelligible Tat als unvordenkliche Grundentscheidung auf das Ganze unserer praktischen Handlungsmöglichkeiten aus, so gibt sie darin zugleich den unhintergehbaren Horizont für das innerweltliche Verhalten des Menschen vor. Indem Schelling nun das Böse bereits in die innere possibilitas dieses ersten Freiheitsvollzuges hineinnimmt, dehnt er die Macht des Bösen dergestalt aus, daß all unser Tun und Lassen sich im Schatten der

---

In der anhaltenden Diskussion um das "Scheitern" von Schellings Bestimmung des Wesens menschlicher Freiheit haben im Anschluß an Michael Theunissen (1965) Christoph Schulte (1988), Friedrich Hermanni (1994), Siegbert Peetz (1995) und zuletzt Walter Jaeschke (1996), um die prominentesten Vertreter dieser Forschungsrichtung nur anzuführen, in der Ausweitung des Bösen zum Ganzen nicht allein die geringe Erschließungskraft eines terminologisch derart weit gefaßten Begriffs des Bösen beklagt. Negativ schlägt aus deren Sicht vor allem jene das Zentrum der ganzen *Freiheitsschrift* betreffende Inkonsistenz zu Buche, daß die intelligible Tat, über deren Entwurf Schelling die Universalisierung des Bösen betreibt, das gerade nicht zuläßt und ausschließt, was diese Tat erklärtermaßen ermöglichen und ihrem ganzen transzendentalphilosophischen Charakter nach ontologisch (mit)grundlegen soll, nämlich die innerweltliche Fundierung einer möglichen sittlichen "Transmutation" zum Guten, - einer "Transmutation, die als "wirkliche und entschiedene Umwendung" die einmal ergriffene Möglichkeit des Menschen, "durch welche(n) er dieser und kein anderer ist" (Schelling SW VII, S.389), rückgängig zu machen sucht.

Es mag spekulativ überzogen klingen, doch in meinen Augen läuft jene Idee einer "Transmutation" auf eine Freiheitserfahrung zu, die Schelling fortan unter dem Titel "Ekstase des Ich" als Ort profiliert, an dem der Mensch frei wird, ein anderer zu sein, – ein anderer als der, zu dem er geworden ist. "Man gesteht dem Menschen zu, sein sittliches Leben durch einen großen Entschluß mitten in der Zeit wie von vorn beginnen zu können. Sollte dieß nicht auch im Geistigen geschehen können? Aber eben hierzu muß er schlechthin von vorn, von neuem geboren werden." (Schelling. Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21. Hrsg. H. Fuhrmans. Bonn 1969, S. 20).

Mein eigener Deutungsvorschlag schließt sich im wesentlich der Position der genannten Autoren an, ohne die bisweilen recht umstandslos kolportierte Annahme eines "Scheiterns" der ganzen *Freiheitsschrift* jedoch zu teilen. Der von mir oben skizzierte, ruinöse Selbstwiderspruch, welcher dem Entwurf der intelligiblen Tat inhäriert, ist in meinen Augen kein abschließendes Fazit, bei dem man sich beruhigen soll oder kann, zumal Schelling selbst dies nicht tut. Denn über dem Verdacht eines solchen Selbstwiderspruchs scheint man ziemlich leicht aus dem Auge zu verlieren, daß dieser Verdacht Schelling zunächst einmal in der Weise betrifft, als er nicht gegen seine Schriften auszuspielen, sondern allererst aus ihnen zu gewinnen wäre. Allzu häufig wird übersehen, daß Schelling in den der Freiheitsabhandlung folgenden Schriften – als da vor allem die *Weltalter* und die *Erlanger Vorlesungen* anzuführen sind – unter dem Begriff der "Ekstase des Ich" die Konzeption der "Transmutation" von 1809 aufgreift und reformuliert, so daß der Entwurf der intelligiblen Tat als unhintergehbarer Horizont unseres ganzen Selbst- und Weltverhältnisses doch hintergangen und vor dem Hintergrund einer vorweltlichen Vergangenheit noch einmal (rück-)gegründet wird. Schelling nimmt damit Zug um Zug ein gutes Stück des Begründungspensums zurück, das er im Jahre 1809 noch glaubte – unter Inkaufnahme gegenseitig sich ausschließender Fundierungsoptionen – einem einzigen Gründungsakt aufbürden zu dürfen.

Grundentscheidung allein zum Bösen bewegt. Diese Grundentscheidung stets im Rücken, erweist sich die menschliche Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen in einem Freiheitsakt fundiert, mit welchem der Vollzug dieser Freiheit zugleich als deren Verfehlung lesbar und somit zuschreibbar wird. Die intelligible Tat ist eine Urdezision, die die Gesamtverfassung unserer Wirklichkeit zur ureigensten Sache der menschlichen Freiheit erklärt. Diese Erklärung hat Schelling erstmals im zehnten seiner "Philosophische(n) Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" (1795) als freiheitstheoretischen Kern der sophokleischen Tragödie "König Ödipus" entfaltet.[50] Daß die antike Tragödie ihren thebanischen Protagonisten für seine willentlich gar nicht zurechenbaren Taten so büßen läßt, als ob diese Taten von ihm gewollt und auch zu verantworten wären, weiß Schelling in eigener Sache so gut wie – in seiner Deutung – die Griechen in der ihren. Was der Zwanzigjährige als ein noch im Horizont des antiken Dramas ausgetragenes Geschehen einer Universalisierung menschlicher Freiheit diskutiert, weitet der Vierunddreißigjährige über die Grenzen der Kunst hinaus zu einer die Gesamtverfassung unserer Wirklichkeit konstituierenden Grundentscheidung aus. Mit dieser Entscheidung (der Entscheidung jenes "als ob") dringt nunmehr das Böse in das ein, was der moralischen Zurechenbarkeit des Menschen zuvorkommt und sich seiner ethischen Verantwortlichkeit ursprünglich entzieht, so daß keine Wirklichkeitsdimension ausgespart und am Ende übrig bleibt, in die hinein das Böse sich nicht fortsetzte. Die Provokation der Freiheitsschrift liegt in der These, daß das Böse bis in den Kern des praktischen Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens des Menschen vordringt und in die Akte gewissermaßen einwandert, welche die Tiefendimension all unserer Freiheitserfahrungen ausmachen sollen.

Die Realität der transzendentalen Tat bezeugt sich in jenen Erfahrungen nämlich zweifach: Im praktischen Selbstverhältnis unseres Handelns beziehen wir uns zugleich auf den ermöglichenden Grund, kraft dessen gehandelt werden kann und wir uns diese Handlung als die je eigene zuschreiben.[51] In dieser Zuschreibung ist die Realität der transzendentalen Tat als ermöglichender Grund all unseres Tuns hinterlegt. Was schon mehrfach als Zweideutigkeit dieser Tat zum Vorschein kam, bestätigt sich hier noch einmal, nämlich in der Gestalt einer Ermöglichung, die genau das in An-

---

[50] Dies habe ich im Anschluß an Peter Szondi zu zeigen versucht. Vgl. Lore Hühn: Die Philosophie des Tragischen. Schellings "Philosophische Briefe über Kriticismus und Dogmatismus". In: Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und die Philosophie des Tragischen. Hrsg. Jörg Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

[51] Vgl. Schelling SW VII, 385.

spruch zu nehmen gezwungen ist, was ihre eigene Berechtigung in Frage stellt, ja zu unterlaufen droht. Die innerweltliche Realität jener Tat steht von Anfang an in einem durchweg ambivalenten Licht da, gerade weil sie anders als über ein schuldhaftes Sich-zu-sich-Verhalten des Menschen gar keinen Bestand und keine Präsenz zu gewinnen vermag. Der Mensch kann nach Schelling nicht nur schuldig werden, er muß es zwangsläufig auch, indem er in seinem Tun gerade dem zur Wirklichkeit verhilft, was immer schon in Gestalt des Sündenfalls geschehen ist. Schuld im Sinne der althergebrachten Wortbedeutung, nämlich Schuld als Prinzip des Sündenfalls, wie Schelling seit seiner Abhandlung über "Philosophie und Religion" (1804) definiert, laden wir uns alleine dadurch auf, daß wir uns in unserem Handeln – bewußt oder unbewußt – als Urheber ebendieses Handelns erfahren und auf Anfrage in jedem Fall bekennen müssen, es stehe in unserer Macht, "eine Begebenheit von selbst anzufangen"[52].

Mit der Zuschreibung, in unserem praktischen Verhalten radikale Anfänglichkeit zu stiften, hat Schelling in den Schriften, die man gemeinhin zur Phase seiner Transzendentalphilosophie zählt, die Idee des Übergangs von der theoretischen zur praktischen Philosophie begründet, – eines Übergangs, durch welchen die praktische Vernunft so grundlegend aufgewertet wurde, daß sie nicht länger als Seitenstück der theoretischen nur nebengeordnet war, sondern zum Fundament des Ganzen avancierte. Nichts Geringeres als die Vorrangstellung praktischer Vernunft steht zur Diskussion und gerät in ein völlig anderes Licht, wenn Schelling beinahe zehn Jahre später in der Freiheitsschrift erklärt, das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, berge bereits ein schuldhaftes Sich-zu-sich-Verhalten des Menschen in sich. Das praktische Subjektivität auszeichnende Vermögen, welches ehedem die Einheit des Menschen als eines handelnden und erkennenden Wesens gewährleisten sollte, kann aus der Perspektive der Freiheitsschrift zumindest nicht länger als Ort eines wahrhaften Selbstverhältnisses beschworen werden, gerade weil bis in jenes Selbstverhältnis hinein sich die Negativität des Bösen fortsetzt. Einen Keil treibt Schelling in die Binnenstruktur dieses Selbstverhältnisses von Anfang an hinein, indem er den innerweltlichen Ort der transzendentalen Freiheit, von Kant unbefragt als Vermögen absoluter Spontaneität veranschlagt[53], schon

---

[52] Kant: Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Kant Werke V, A 152, 91.

[53] Zur "Idee der Freiheit als eines Vermögens absoluter Spontaneität" (KpV, A 84) bei Kant als Nachfolgefigur der kosmologischen Idee eines unbedingten Ursprungs, vgl. Uwe Justus Wenzel: Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie. Berlin 1992, S. 55 f.

in sich selbst dergestalt zwiespältig verfaßt, daß dieser Ort sich offenkundig die Statthalterschaft für das Ganze nur noch anmaßt. Der bislang gültige Pakt zwischen dem praktischen Gebrauch der Vernunft und der Statthalterschaft für das Ganze scheint mithin aufgekündigt zu sein.

Um die zuvor fraglose und untrügliche Evidenz jenes mit Begründungsansprüchen weitlich strapazierten Vermögens ist es jedenfalls getan, wenn Schelling in der Freiheitsschrift klarstellt, die Tiefendimension unseres praktischen Tuns gründe in der Unvordenklichkeit eines Schuldzusammenhanges, den wir durch uns hindurch immer dann reproduzieren, wenn wir uns zuschreiben, in einem radikalen Sinne Anfänglichkeit zu stiften. Um in der Metaphorik jener sündentheologischen Sichtweise zu verbleiben, läßt sich eines vor allem festhalten: Unter den entfremdeten Bedingungen einer in den Stand der Sünde geratenen Welt gibt es keinen Ort, der nicht bis ins Innerste hinein durch das einstmals Verfehlte geprägt und unterwandert wäre.

Schelling spricht erstmals 1804 in "Philosophie und Religion", dann vor allem 1806 in der Streitschrift gegen Fichte von dem Ich, sofern es in den Rang eines selbstbegründenden Prinzips aufrückt, als dem "eigentliche(n) Princip des Sündenfalls".[54]

Jenen Sündenfall und seine tragischen Konsequenzen leuchtet er fünf Jahre später in der Freiheitsschrift im Kontext einer Theorie über den Ursprung des Bösen aus. Dieser Ursprung findet seine Erklärung in der Selbstmächtigkeit handelnder Subjekte, die – durch ihr und in ihrem Freiheitsvermögen verführt – sich in einen Möglichkeitshorizont hinein entwerfen, welcher ihnen nicht zukommt. Schellings Spekulationen über die Möglichkeit des Bösen in der Welt sind im Grunde nur Stichworte, hinter denen sich der Versuch der Verabschiedung desjenigen Konzepts von Subjektivität verbirgt, welches mit dem Namen Fichtes untrennbar verbunden ist. Schelling entfaltet seine Theorie über die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Bösen in ständiger Auseinandersetzung mit Fichtes subjektivem Idealismus, wobei diese Auseinandersetzung dem spekulativen Konstrukt der intelligiblen Tat als Subtext so eingeschrieben ist, daß dieses Konstrukt zum Fuchtpunkt aller idealistischen Freiheitstheorien gerät. Diesen Fluchtpunkt erklärt Schelling zudem zum Schauplatz seiner kritischen Auseinandersetzung mit diesen Theorien, und zwar dergestalt, daß er unter dem Titel der intelligiblen Tat die subjektivitätstheoretischen Anfänge – die Fichteschen ebenso wie die eigenen – philosophisch reformuliert. Schelling vertritt außerdem die These, daß sein ehemaliger Lehrer eigens mit

[54] Vgl. Schelling SW VI, 43; siehe ferner SW VII, 26 ff.

der berüchtigten Selbstsetzungsfigur der Tathandlung des § 1 der Wissenschaftslehre von 1794[55] bloß diejenige Tendenz fortsetzt, ja radikalisiert und abschließt, welche das Wesen des neuzeitlichen Autonomiegedankens von Anfang an und fortan in allen seinen philosophiegeschichtlichen Gestalten durchherrscht. Jene Tendenz erfährt in den kantisch-idealistischen Selbstsetzungsfiguren nur eine, wenn auch wohl schwerlich zu überbietende Radikalisierung, wobei diese Radikalisierung durch den ihr innewohnenden Zug, das Ganze auf die Spitze zu treiben, gewissermaßen zur Kenntlichkeit entstellt ans Licht bringt, was von Anfang dem neuzeitlichen Freiheitsverständnis in seiner Annahme voraussetzungsloser Selbstanfänglichkeit zugrunde lag: der Selbstwiderspruch, gegen eine ontotheologische Tradition sich zu definieren, aus der man zugleich hervorgegangen ist. Eine solche Autonomiekonzeption verharrt augenscheinlich in einer ungeklärten Frontstellung zu dieser Tradition, indem sie beständig vor sich selbst die eigene Herkunft zu verbergen sucht.

"Das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigene That*; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint... Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen – aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. ... Es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist."[56]

In der Freiheitsschrift nimmt Schelling das Prinzip des Sündenfalls ("Ur-und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht") in die Selbstsetzungsfigur der intelligiblen Tat hinein, wobei er zu zeigen versucht, daß jener Sündenfall unvordenklich in einer Vergangenheit gründet, – einer Vergangenheit, deren Spuren zugleich subjektivitätstheoretisch invertiert in jedem Handlungsvollzug gegenwärtig sind.

Schellings geschichtsphilosophischer Befund, der neuzeitliche Autonomiegedanke berge in seinem Innersten Schuld, weist sowohl auf eine "vertikale" Verwurzelung in einer schöpfungstheologisch begriffenen Vergangenheit als auch auf eine "horizontale" Verankerung im Binnenraum unser innerweltlichen Freiheitserfahrung. "Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der

---

[55] Fichte SW I, S. 92 f. In: Fichte, J.G.: Werke. Hrsg. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971. Nachdruck der Ausgaben: J.G. Fichtes sämmtliche Werke. Hrsg. I.H. Fichte. Berlin 1845/46. (= SW)

[56] Schelling SW VII, S. 385.

Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist."[57]

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das mit dem Sündenfall in die Welt gekommene Böse ist eine wirklichkeitsstiftende Vollzugsform unserer Freiheit, so daß diese Freiheit ihrer ganzen internen Gebrochenheit nach zu einer in konstitutiver Weise gleichermaßen gefährdeten wie bedrohlich sich ausnehmenden Macht gerät, deren Bedrohlichkeit nur abgewehrt und niedergehalten, nach Schelling aber keineswegs völlig überwältigt werden kann.[58]

Schelling trägt diese Gefährdung in die Gründungsakte des neuzeitlichen Autonomiegedankens ein, wobei er gewissermaßen im Binnenraum dieses Gedankens unterbringt, was er erstmals an prominenter Stelle in der Freiheitsschrift im ganzen anerkennt: "die unergreifliche Basis der Realität",[59] die als nicht aufhebbare Gefährdung die diskursiven Ordnungsstrukturen des Verstandes ebenso durchherrscht, wie sie die Gesamtverfassung unserer Wirklichkeit durchwaltet.

Jener "Miteinfluß eines vernunftlose(n) (irrationalen) Princip(s)"[60], von dem Schelling in den Weltaltern handelt, meldet sich bereits anno 1809 in Gestalt eines "nie aufgehenden Rest(s)", der "sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt"[61], zu Wort. Schelling verankert und fundiert in der Freiheitsschrift die Herrschaft dieses Prinzips in der inneren Struktur des neuzeitlichen Autonomiegedankens, wobei er jenes "vernunftlose (irrationale) Princip" – statt als ein schlechthin Anderes es auszugrenzen – auf eine ursprüngliche Freiheitstat des Menschen zurückführt, eine Tat, begangen aufgrund einer Freiheit freilich, deren schuldhafte Verfehlung bereits in ihrem ersten Vollzug angelegt ist: Als Hypostase einer transzendentalen Selbstsetzung an den Anfang gestellt und dann als ermöglichende Voraussetzung unseres Handelns stets beansprucht, gerät die Negativität des ersten Freiheitsvollzugs zum inneren – subjektivitätstheoretisch fortan invertierten – Kern des neuzeitlichen Autonomiegedankens.

Schelling charakterisiert die intelligible Tat nämlich als eine solche, "von der sich alles Leid herschreibt"[62] und die auf das Ganze

---

[57] Ebd., 385 f.
[58] Vgl. Wolfram Hogrebe: Prädikation und Genesis. Frankfurt a.M. 1989, S. 115 f.
[59] Schelling SW VII, S. 360.
[60] Schelling WA I, 22.
[61] Schelling SW VII, S. 360.
[62] Schelling SW XI, S. 486.

des Wesens menschlicher Freiheit ausgreift, insofern als er unsere Freiheit als ein Vermögen zum Bösen und darin zugleich als eine nicht wegzuretuschierende und stets von neuem sich meldende Gefährdung profiliert, – eine Gefährdung, welche gleichzeitig die negative Basis abgibt, über welcher sich in der Freiheitsschrift das sittlich Gute sozusagen als eine das Böse bannende Macht, ja als Überwindung von Versuchung und Anfechtung überhaupt erst konstituiert.

"Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es [das Böse, L.H.] im Guten auch immerfort bestehen."[63]

Mit der Überzeugung, daß "ohne harten inneren Kampf, nicht ohne Scheidung seiner selbst von sich selbst" keine "Wahrheit gewonnen"[64] werden kann, hat Schelling in Schopenhauer einen bedeutenden Nachfolger gefunden. Letzterer hat die Notwendigkeit des Bösen für die Realisierung von Freiheit nicht nur endgültig festgeschrieben und auf das Ganze ausgeweitet, sondern außerdem mit Hinblick auf den eigenen Nihilismus in wohl schwerlich zu überbietender Radikalität auch negativistisch verschärft. Schopenhauer treibt nämlich die ontologische Aufwertung des malum auf die Spitze, wobei er die – in der Theodizeediskussion um und nach Leibniz allzu umstandslos betriebene – Verharmlosung des Bösen im Sinne einer bloß graduellen Verringerung des Guten in sein gerades Gegenteil verkehrt. Er unterbreitet seinen eigenen Negativismus in der eigentümlichen Gestalt einer Theorie, die sich wesentlich als Umkehrung eines solchen Optimismus darbietet, welcher den wirkungsgeschichtlich außerordentlich folgenreichen Prozeß dieser – um eines noch ausstehenden Eigentlichen willen erfolgten – Verharmlosung dauerhaft begleitet und untergründig strukturiert. Denn Schopenhauer organisiert sein Urteil über die Gesamtverfassung unserer Wirklichkeit als einer von Grund auf nicht seinsollenden von einer solchen Umkehrung her[65], indem er die bestehen-

---

[63] Schelling SW VII, S. 401.

[64] Schelling WA I, 188.

[65] Ob Schopenhauer nach dem Verfahren bloßer Umkehrung bloß von einem Extrem ins andere fällt, also von den Vorgaben abhängig bleibt, die er da in sein Gegenteil verkehrt, sein Negativismus mithin nichts weiter ist als ein bloß umgekehrter Optimismus, ist eine naheliegende, von Adorno in seiner *Negativen Dialektik* kritisch an die Adresse Schopenhauers gewendete Frage, – eine Frage, die Theunissen in seiner Metakritik Adornos aufgreift und als Maßstab zur Sprache bringt, an dem die Scheidelinie verläuft, nämlich zwischen einem totalen Negativismus im vulgären Sinne des Wortes und einem Negativismus, der im Widerstand gegen das Negative das Spannungsverhältnis zu einem Positiven nicht preisgibt.

de Welt kurzerhand zur "*schlechtesten* unter den möglichen Welten"[66] erklärt.

Den geschichtsphilosophisch dazugehörigen Optimismus fertigt er entsprechend brüsk ab, nämlich "nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart..., als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit"[67].

An seinen um dreizehn Jahre jüngeren Kollegen gibt Schelling damit vor allem die Einschätzung weiter, die intelligible Tat ihrer ganzen sündentheologischen Zuspitzung nach sei tauglich, dem zeitgeschichtlichen Befund Rechnung zu tragen, wonach die Negativität des Bösen dem neuzeitlichen Autonomiegedanken selbst entspringe und dergestalt diesen Gedanken in einem grundlegenden Sinne charakterisiere.

Die Faszination, die das spekulative Konstrukt der intelligiblen Tat in der Nachfolge Kants ausübt, hat offenkundig damit zu tun, daß dieses Konstrukt vorgibt, die Idee der Zurechenbarkeit und moralischen Verantwortlichkeit unseres Handelns zu verbürgen. Über diesen Anspruch hinaus verspricht es, die ganze Ambivalenz des neuzeitlichen Autonomiegedankens zum Vorschein zu bringen, daß nämlich die menschliche Freiheit von ihrem ersten und fortan ureigensten Vollzug her die Bedingungen der eigenen Verfehlung positiv setzt, derweil sie anders als im Modus äußerster Selbstverkehrung gar keine Präsenz zu gewinnen vermag.

So befremdlich Schopenhauers Versuch, die Freiheitsabhandlung Schellings auf einen einzigen Gedanken, zumal den der intelligiblen Tat, zu verpflichten, sich auf den ersten Blick auch ausnehmen mag, so aufschlußreich ist dieser Versuch freilich bei näherer Betrachtung. Denn mit dem, was Schopenhauer als Grundgedanken aus jener Schrift herauslesen zu können glaubt, schlägt er geradewegs das Thema an, das er neun Jahre später in seinem Werk "Die Welt als Wille und Vorstellung" zum Hauptthema erklären und fortan, zumal in den beiden Preisschriften über die Grundprobleme der Ethik, mit immer größerer Intensität verfolgen wird.

"Die *Freiheit* ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine

---

Vgl. Michael Theunissen: Negativität bei Adorno. In: Adorno-Konferenz 1983. Hrsg. L.v. Friedeburg und Jürgen Habermas. Frankfurt 1983, S. 49 f.

[66] Schopenhauer Werke IV (WWV, 4. Buch, Kap. 46), S. 683.

[67] Ebd.

höhere, aber unserer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche Region: d.h. sie ist transscendental."[68]

Schopenhauer hat – so möchte ich zeigen – in dieser seiner größten Nähe zu Schelling dessen Philosophie für seine negativistische Deutung menschlichen Daseins in einer Weise ausgebeutet, welche den Grundlinien dieser Philosophie ganz offenkundig widerstreitet. Er nimmt den Begriff der Freiheit in einem grundlegend anderen als dem bei Schelling gemeinten Sinn auf, indem er diesen Begriff von Anfang an gegen eine jede im praktischen Selbstverhältnis unseres Handelns fundierte Autonomiekonzeption kehrt. Denn Schopenhauer spielt den Begriff der transzendentalen Freiheit gegen alle Autonomiekonzepte aus, auf deren Boden Schelling geradewegs seinen eigenen Begriff vom Wesen menschlicher Freiheit gewinnt. Dieser unterbreitet in der Freiheitsschrift die eigene Definition vom Wesen der Freiheit als dem Vermögen des Guten und Bösen bewußt als Ergebnis einer kritischen Durchmusterung und radikalisierenden Überbietung der idealistischen Autonomiekonzeptionen, während Schopenhauer vor dem Hintergrund des Begriffs der transzendentalen Freiheit alle Spielarten der Handlungsfreiheit des Menschen, wonach wir uns zuschreiben, daß wir anders hätten handeln können, als wir faktisch gehandelt haben, grundlegend unterläuft.[69] Zugleich überformt Schopenhauer den Begriff der Freiheit zu einem ontologischen Prinzip, indem er den Status des Begriffs als einer transzendentalphilosophischen Voraussetzung noch einmal auf die ontologische Dimension eben dieser Freiheit hintergeht.

Schopenhauer visiert den Begriff der Freiheit von vornherein als Ort einer Wahrheit an, vor deren Hintergrund die bestehende Welt als eine von Grund auf verkehrte und nicht seinsollende sich abheben läßt. Jener Ort ist der einzige Garant für die von ihm bewußt offengelassene Möglichkeit, unsere Erscheinungswelt als das zu begreifen, was sie in Wahrheit ist, nämlich ein universaler Zwangszusammenhang, der nur als zu überwindender überhaupt anzuerkennen ist. Daß Schopenhauer radikaler als je ein Philosoph vor ihm glaubte, die Erscheinungswelt nicht nur negieren zu müssen, sondern vor allem auch zu können, verrät an sich schon, wie nachhaltig seine negativistische Deutung dieser Welt aus der Spannung zu einer maßstäblichen Position lebt, von der die ganze Deutung ihre interne negativistische Ausrichtung empfängt.

---

[68] Schopenhauer Werke VI, S. 139.

[69] "Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibelen Charakter an. Das *operari* (Handeln) eines gegebenen Menschen ist von außen durch die Motive, von innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt." (Schopenhauer Werke VI, S. 217).

Schopenhauer hält an der Möglichkeit eines der bestehenden Welt gegenüber schlechthin anderen Seins geradezu fest, und er spricht überdies jener Möglichkeit auch eine Wirklichkeit zu, – eine Wirklichkeit, deren Präsenz in der bestehenden Welt sich gerade im Neinsagen zu ebendieser Welt bezeugt. Daß Freiheit zuletzt nur bedeuten kann, nein zu sagen zur ganzen Erscheinungswelt, legt Schopenhauer dar, indem er die Kraft zum Widerspruch, mithin das Neinsagen-Können auf seinen ermöglichenden Grund zurückführt, – einen Grund, von dem er an prominenter Stelle sagt, daß dieser Grund, da er "im *Operari* (Handeln) nicht anzutreffen seyn kann, im Esse"[70], d.i. "im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen"[71] liegen müsse.

Schopenhauers Freiheitsbegriff steht ganz im Schatten der negativen Utopie, nach der unsere Erscheinungswelt in ihrer ganzen Negativität sich nur durch den Ausgriff auf jene "im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen" liegende Freiheit charakterisieren und begründen lasse. Den innerweltlichen Ort dieser Freiheit verankert Schopenhauer in dem nicht anders als paradox zu denkenden Vollzug, in dem wir diese Freiheit nur in der völligen Negation unserer selbst als Wollender erfahren können. Als selbstwidersprüchlich erweist sich jener Akt schon darin, daß er das aufzuheben anstrebt, was doch nun einmal gerade die Voraussetzung eben dieses Aktes ist, nämlich das individuelle Willenssubjekt, welches ihn vollzieht. Zugespitzt gesagt, dieser Widerspruch nimmt sich als der Versuch aus, durch den Verlust unserer menschlichen Freiheit ebendiese zu beweisen.

Schopenhauer treibt das Paradox der Verneinung bewußt ins Extrem, gerade weil er sich von der Prämisse leiten läßt, nur im Äußersten des Widerspruchs lasse sich der Ermöglichungsgrund des Neinsagens zur Erscheinungswelt erschließen, also der Grund erweisen, kraft dessen – in der Willensverneinung – der ganze voluntative Vollzug überhaupt negiert werden kann. Daß er negiert werden muß, zeigt an sich schon, daß Schopenhauer die Notwendigkeit universalen Zwangs für die Realisierung von Freiheit geradewegs festschreibt. Kennzeichnend ist, daß er diese Realisierung nicht direkt und unmittelbar, vielmehr von Anfang an als eine solche thematisiert, welche durch die Negativität der fatalen Wiederkehr stets gleichen Wollens hindurchgegangen ist.

Woran Schopenhauer die ganze Charakterisierung dieses Aktes ausrichtet, das ist das Modell eines monistisch verfaßten Willens, der – durchgängig über seine Erscheinungen mit sich selbst ent-

---

[70] Ebd., S. 138.
[71] Ebd., S. 137.

zweit – in seiner höchsten Erscheinung, dem Menschen, gewissermaßen auf einen Ort trifft, welcher ihm die Möglichkeit läßt, sich gegen sich zu wenden und darin eine nirgendwo sonst zu erfahrende Freiheit zu realisieren – nämlich die Freiheit von sich als Wollendem.

"Am Ende unserer ganzen Betrachtung wird sich aber auch ergeben, daß durch die selbe Erkenntniß, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben, in seiner vollkommensten Erscheinung, möglich ist: so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt."[72]

Daß Freiheit letztlich nur bedeuten kann, diesen Selbstwiderspruch auszutragen, ist der Kern von Schopenhauers negativistischer Freiheitsauffassung. Diese hat er im Rahmen der monistischen Willensmetaphysik seines Hauptwerks entfaltet und in einer Ethik über Daseinsvollzüge, wie die Askese und Resignation, phänomenologisch auszubuchstabieren versucht. Für sein Freiheitsverständnis ist die Vorannahme maßgeblich, daß man mit der Erkenntnis der menschlichen Willenstätigkeit zugleich den Schlüssel zum Verständnis unseres ganzen Daseins in der Hand behalte.

Zunächst bringt der Akt der Willensverneinung an den Tag, daß der Mensch als ein Sich-Negierender, gerade weil er sich negieren *kann*, immer schon über das, was er negiert, hinaus ist. Über sich hinaus ist er aber nur deshalb, weil er sich nach Schopenhauer gewissermaßen das Äußerste an Kraft abverlangt, nämlich durch die Preisgabe all dessen, was seine Endlichkeit ausmacht, eine Freiheit von sich zu realieren, eine Freiheit, die in der Selbsttätigkeit des Subjekts – gerade in der paradoxen Form der Selbstrücknahme – fundiert ist, ohne in ihr jedoch aufzugehen. Der Handlungscharakter des Vollzuges macht die eine Seite der Bewegung aus, deren andere sich menschlicher Verfügung als unbegreifliches Geschehen – ein Gnadengeschenk – entzieht, – ein Geschehen, welches aus eigener Kraft nicht nur nicht hergestellt werden kann, sondern das man im Gegenteil von Grund auf verfehlt, sofern man es willentlich, mit Vorsatz zu erzwingen versucht.[73]

---

[72] Schopenhauer Werke II, S. 362 (WWV, 4. Buch (§ 55)).

[73] "So ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von

Für Schopenhauer ist die Willensverneinung weder reines Handeln noch ein reines Erleiden allein, sondern beides zugleich, wobei er die Selbsttätigkeit des Subjekts – gerade in der paradoxen Form der Selbstrücknahme – über sich hinaustreibt, freilich nur dorthin, wo unvordenklicherweise all unser Tun und Lassen immer schon gründet, nämlich in eine Freiheit, die es nur jenseits und außerhalb, nicht in dem alles zersetzenden Fluidum eines stets gleichen Wollens geben kann. Es ist "eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Daseyn, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserm Daseyn nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln."[74]

Schopenhauer zeichnet den Akt der Willensverneinung vor allem anderen dadurch aus, daß er ihn und nur ihn zum innerweltlichen Ort erklärt, welcher die Realität der transzendentalen Freiheit in unserer Erfahrung verbürgt. Hinter dieser Auszeichnung verbirgt sich natürlich auch die radikale Verabschiedung all jener Konzepte, die diesen Ort in der Handlungs- und Willkürfreiheit des Menschen auszumachen suchen. Das abstrakt dezisionistische Vermögen der Wahlfreiheit ist für Schopenhauer nichts weiter als die mögliche Deliberation zwischen Motiven und Absichten des Handelns, wobei die Handlung selbst als ein kausales Geschehen den Notwendigkeiten einer determinierenden Gesetzlichkeit folgt. Demgegenüber hält

---

außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie *Gnadenwirkung* „Und weil in Folge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkung die *Wiedergeburt*." (Schopenhauer Werke II, S. 499 f.)

Es mag spekulativ überzogen klingen, doch in meinen Augen läuft jene nur durch eine Gnadenwirkung erreichbare Willensverneinung – Schelling redet 1809 von einer durch eine "Hülfe" von außen zu erreichende "Transmutation" des Menschen (SW VII, S. 389) – auf eine Freiheitserfahrung zu, die Schelling unter dem Titel "Ekstase des Ich" als Ort profiliert hat, an dem der Mensch frei wird, ein anderer zu sein, – ein anderer als der, zu dem er geworden ist. "Man gesteht dem Menschen zu, sein sittliches Leben durch einen großen Entschluß mitten in der Zeit wie von vorn beginnen zu können. Sollte dieß nicht auch im Geistigen geschehen können? Aber eben hierzu muß er schlechthin von vorn, von neuem geboren werden." (Schelling. Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21. Hrsg. H. Fuhrmans. Bonn 1969, S. 20). Daß Schopenhauers Theorie der Willensverneinung und Schellings Grundfigur der "Ekstase des Ich" mehr Gemeinsamkeiten aufweisen, als man auf den ersten Blick vermuten mag, zumal beide Philosophen Freiheitserfahrungen vor Augen haben, die so radikal ansetzen, daß sie eine fortschreitende Entwicklung hin zu einer sittlichen Selbstverbesserung des Menschen ausschließen, nichts destoweniger beide aber an dem Anspruch, daß "gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt" (s.o.), festhalten, – dies versuche ich momentan in einem anderen Arbeitsprojekt aufzuweisen.

[74] Schopenhauer Werke II, S. 500 (WWV, 4. Buch (§ 70)).

Schopenhauer allein schon wegen des Interesses an moralischer Zurechenbarkeit an der Annahme eines metaphysisch freien Willens, der nicht von außen, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt ist, fest. Diese Annahme besagt nicht, ich hätte anders handeln können, als ich im konkreten Falle gehandelt habe. Sie besagt auch nicht, ich hätte anders handeln können, wenn ich nur anders gewollt hätte.[75] Diese Annahme besagt vielmehr, ich hätte anders gewollt, wenn ich nur ein anderer gewesen wäre. Nur die letztere Auslegung befürwortet und verteidigt Schopenhauer."Aber in seinem *Esse* (Sein), da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer *seyn* können: und in dem, was er *ist*, liegt Schuld und Verdienst. Denn Alles, was er thut, ergiebt sich daraus von selbst, als ein bloßes Korollarium."[76]

Schopenhauer schreibt sodann die Möglichkeit eines unseren faktischen Daseinsvollzügen gegenüber schlechthin anderen Seins fest und begreift dieses schlechthin Andere als einen Ort, von dem aus der Mensch sein Wesen als in Freiheit gegründet erfährt.

Dieser Ort ist Chiffre für eine Grundentscheidung, die den Horizont vorgibt, in welchen Schopenhauer – den eigenen Worten nach – das ganze "Seyn und Wesen des Menschen" einzeichnet, und zwar dergestalt, daß dieses Sein als eine Möglichkeit von Freiheit das Resultat einer Entscheidung darstellt, – ein Resultat, das wir dann in unserem faktischen Existenzvollzug nur ausbuchstabieren und in unseren einzelnen Handlungen nur noch zur Entfaltung bringen. Das Dasein des Menschen ruht auf einer ontologischen Grundentscheidung auf, die Schopenhauer als intelligible Tat deutet, eine Tat, auf die wir als solche aber keinen Zugriff haben, da sie im Status eines unhintergehbaren und nicht zu korrigierenden Apriori der Faktizität unseres Daseins stets zuvorkommt. Diese Tat bliebe bei weitem unterbestimmt, wollte man sie als eine von Fall zu Fall so oder anders aktualisierbare Grunddisposition des Menschen deuten. Sie ist augenfällig mehr, insofern als sie als immer schon und immer wieder vollzogene Entscheidung das faktische So-und-nicht-

---

[75] Schopenhauers Unterscheidung von Handlungsfreiheit und Willensfreiheit (Werke VI, S. 46 ff.) bezieht sich im wesentlich darauf, daß der Begriff der Handlungsfreiheit nur die Folge und Äußerungsformen des Willens in den Blick nimmt, nicht aber die Gründe des Willensaktes selbst. Auf das Schopenhauer seit seiner Dissertation bis hin zu den beiden Preisschriften umtreibende Problem, einen Freiheitsbegriff zu entwickeln, wonach der Determinismus unseres Handelns und die moralische Zurechenbarkeit dieses Handelns verträglich sind, kann ich hier nur verweisen. Zu dieser Diskussion, vgl. vor allem Ulrich Pothast: Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, mit einem Nachwort zur Tachenbuchausgabe: Halbe Wahrheit und ganzer Schrecken?. Frankfurt 1987, S. 125-175.

[76] Schopenhauer Werke VI, S. 217.

anders-Sein unseres Daseins bis ins Innerste hinein prägt, und zwar derart, daß vor dem Hintergrund dieser Freiheitstat unsere faktische Existenz und deren physische Verkörperungen zum Schuldbewußtsein und zum Verhängnis geraten.

Hätte ich mich für ein Gedankenfigur im Werk Schopenhauers zu entscheiden, welche die konzeptionelle Nähe zur Freiheitsschrift am eindringlichsten belegt, so dürfte es die von Schopenhauer selbst nahegelegte sein, nämlich die der intelligiblen Tat. Sie verdient aus meiner Sicht jede nur erdenkliche Beachtung, sogar mehr als diejenigen Beziehungen beider, die man in der Forschung meist vor Augen hat, vor allem dann, wenn man auf die Engführung von "Seyn als Wollen"[77] – "Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung"[78] – oder den "Wille(n) des Grundes"[79] als "die unergreifliche Basis der Realität"[80] verweist.

Es ist in der Tat auffallend, daß Schelling mit der Engführung von Wollen und Sein eine Wirklichkeitsdimension anerkennt, die sich nicht in diskursive Ordnungsstrukturen des Verstandes aufheben läßt, welche vielmehr als unaufhebbare Gefährdung durch diese Strukturen gewissermaßen hindurchgreift. Schon mit Hinblick auf die wirkungsgeschichtliche Bedeutsamkeit wäre es töricht, wollte man jenen Textpassagen keine Beachtung schenken, in denen Schelling von dem "nie aufgehende(n) Rest" redet, der "sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt"[81]. Die Nähe zwischen beiden Philosophen wird zudem dadurch noch auffälliger, daß Schelling dieses Zugrundeliegende fortan vollständig willenstheoretisch verankert. So folgenreich diese willenstheoretische Fundierung für die nachidealistische Willensmetaphysik im ganzen auch sein mag, so kurzsichtig wäre es aber, wollte man über dieser eingängigen Verbindungslinie etwas beinahe noch Grundlegenderes aus dem Auge verlieren und – was allzu leicht geschieht – vergessen, daß Schopenhauer in seiner negativistischen Freiheitsauffassung nur eine Tendenz aufgreift und radikalisiert, nämlich diejenige, welche bereits in Schellings Freiheitskonzept der sich selbst bestimmenden, intelligiblen Tat angelegt und ausgewiesen ist.

Mit dem Thema der transzendentalen Tat betritt Schelling um 1809 natürlich kein Neuland; es handelt sich auch nicht um ein genuin Schellingsches Thema, auch wenn er es als einziger unter

---

[77] Schelling SW VII, S. 351.
[78] Ebd.
[79] Ebd., S. 381.
[80] Ebd., S. 360.
[81] Ebd.

den nachkantisch-idealistischen Philosophen in das Zentrum gerückt hat. Eine nominell gleichlautende Terminologie Schellings und Schopenhauers ist noch kein Beweis für eine originär Schellingsche Lehre, sondern lediglich der Beweis für eine beide verbindende Thematik, deren gemeinsame Quelle bekanntlich in der Kantischen Vorlage, nämlich der Religionsschrift von 1793 liegt. Das ganze Thema wird aber zu einem durch und durch Schellingschen dadurch, daß dieser die ursprüngliche Freiheitstat des Menschen, die sein Wesen ausmacht, mit Sünde gleichsetzt und mit einer die Kantische Vorlage weitlich überbietenden Radikalität als ein prometheisches Geschehen deutet, nämlich als hybrides Unterfangen des Menschen, im Wie-Gott-sein-Wollen diesen selbst überflüssig zu machen.

Kant hatte die intelligible Tat eingeführt und an ihren Entwurf die Erwartung geknüpft, auch das (radikal) Böse in der menschlichen Natur dem Menschen als einem freien und für sich selbst verantwortlichen Wesen zurechnen zu können. In der Religionsschrift von 1793 führte er das *radikal* Böse ein, um qua intelligible Tat hinter das zunächst alternativlose *radikale* Gute zurückgehen zu können, dessen Zugrundeliegen keine Möglichkeit ließ, Freiheit als Spontaneität zu denken, ohne diese Spontaneität – gewissermaßen als moralisch indifferente Voraussetzung – zwangsweise auf das Gesetz der Moralität zu verpflichten.[82]

"Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein."[83]

Mit der Selbstschöpfung der intelligiblen Tat versucht Kant der Einsicht Rechnung zu tragen, daß, nur sofern der Mensch als Subjekt von Freiheit sich selbst dazu bestimmt, sich durch das Gute oder Böse bestimmen zu lassen, sein Handeln moralisch qualifiziert und darüber ihm auch zugerechnet werden kann.

Die intelligible Tat ist für Kant nicht anders als für Schelling ein Akt der Freiheit und ein Akt der Zurechenbarkeit zugleich, wobei Schelling eine merkliche Verschiebung an der Kantischen Vorlage vornimmt, und zwar durch seine idealismuskritische Pointe der (sündentheologischen) Lesart des ganzen Entwurfs. Die Konzeption der intelligiblen Tat nimmt – wie gezeigt – eine ausgezeichnete

---

[82] Gerold Prauss: Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt a.M. 1983, § 14-16; Vgl. ferner Gerhard Schönrich: Zähmung des Bösen? Überlegungen zu Kant vor dem Hintergrund der Leibnizschen Theodizee. In: ZfphF 42. 1992, S. 204 ff.

[83] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kant Werke VI, B 48.

Stellung ein, insofern Schelling sie zu dem Schauplatz seiner kritischen Auseinandersetzung und Überbietung der idealistischen Autonomiekonzeptionen macht. Denn Schelling treibt in seiner Fassung der intelligiblen Tat den kantisch-idealistischen Autonomiegedanken über seine immanente Grenze hinaus, wobei er in jener Überschreitung diesen Gedanken zugleich auf sein sündentheologisches Fundament zurückverweist.

Die gegenwärtige Gesamtverfassung der Wirklichkeit ist in seinen Augen nicht ihre ursprüngliche Verfassung, sondern geht – statt auf die Schöpfungstätigkeit Gottes – auf eine Freiheitstat des Menschen zurück.[84] Daß diese Freiheitstat, also der erste Gebrauch der Freiheit, mit dem Mißbrauch, der schuldhaften Verfehlung dieser Freiheit zusammenfällt, ist der Kern von Schellings sündentheologischer Lesart. Die Konstruktion der intelligiblen Tat dient dabei als Spiegel, vor dem Schelling in großen Schritten gewissermaßen noch einmal den Weg des neuzeitlichen Autonomiebegriffs bis hin zu seiner in Fichtes Tathandlung erreichten Spitze absolviert und – wider besseres Wissen – die Selbstsetzungsfigur seines Jenaer Vorgängers mit einem realen "Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist"[85], gleichsetzt.[86]

Es ist wohl am Ende nicht zuviel gesagt, Schellings sündentheologische Lesart des neuzeitlichen Autonomiegedankens ("Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht") als vorweggenommenen Versuch zu lesen, unser Dasein ausschließlich im Horizont von Schuld und Verhängnis ("Hunger der Selbstsucht"[87]) zu begreifen. Natürlich zieht Schelling aus der eigenen sündentheologischen Zuspitzung nicht die Konsequenz, die nach ihm Schopenhauer gezogen hat, der diese Lesart in wohl schwerlich zu überbietender Radikalität negativistisch verschärft, indem er unser ganzes Dasein in die

---

[84] Vgl. Friedrich Hermanni: Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Wien 1994, S. 247 ff.

[85] Schelling SW VII, S. 385.

[86] Die von Schelling bis in seine Spätphilosophie hinein beibehaltende, der Intention Fichtes entsprechende Interpretation der Tathandlung betont nämlich nicht dieses "sich selbst zu etwas machen" (s.o.), vielmehr gerade umgekehrt die reine Tätigkeitsstruktur dieser Handlung jenseits aller substrathaft zu fassenden Bestimmtheit: "Fichte sagt: die Ichheit ist nur *ihre eigne That*, ihr eignes Handeln, sie ist *nichts* abgesehen von diesem Handeln, und nur *für sich selbst*, nicht *an* sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden. Wie rein spricht sich die uralte Lehre der ächten Philosophie in diesem zum Princip der Welt gemachten *Nichts* der Ichheit aus, und in welchem Gegensatz mit der Unphilosophie, welche vor diesem Nichts zurückbebend seine Realität in einem Substrat, (...), einem Stoff zu fixiren strebt!" (Schelling SW VI, S. 43 f.).

[87] Schelling SW VII, S. 390.

Optik von Tragik und Schuld einrückt. Schopenhauer buchstabiert die negativistischen Konsequenzen des Schellingschen Befundes, wonach der neuzeitliche Autonomiegedanke in seinem Innersten Schuld berge, derart aus, daß er die voluntative Grundverfassung unseres Handelns systematisch auf die durchweg zwanghafte Eigendynamik heillosen Vorwärtsgetriebenseins festlegt. Er trägt Schellings Aufwertung des malum zu einer wirklichkeitsstiftenden Vollzugsform menschlicher Freiheit voll und ganz mit, wobei er sich näherhin Schellings Nachweise zu eigen macht, daß das Böse nirgendwo bloß vorkommt, vielmehr auf die Selbsttätigkeit des Menschen als eines in die Rolle des Täters und Opfers entzweiten Wesens[88] zurückfällt. Übereinstimmung herrscht außerdem darüber, daß jene im Menschen selbst sich vollziehende Tragik bis in den buchstäblich allerletzten Winkel unseres Selbstverhältnisses vordringt: In unserem Handeln beziehen wir uns zugleich auf den ermöglichenden Grund, kraft dessen gehandelt werden kann und wir uns diese Handlung als die je eigene zuschreiben, freilich so, daß bereits diese Zuschreibung zum Zeichen von Verfehlung und Schuld gerät. Daß dieser Verfehlung – um in der harmatologischen Metaphorik Schopenhauers zu bleiben – die Strafe auf dem Fuße folgt, weil die "Strafe ... mit dem Vergehen so verbunden sein muß, daß beide(s) eines sind"[89], scheint der Danziger in eigener Sache so gut zu wissen wie der Leonberger in der seinen. Doch Schopenhauer übernimmt diesen Befund nicht nur, er verschärft ihn auch, nämlich in der eigentümlichen Form einer gewissermaßen anthropologischen Neutralisierung dessen, was bei Schelling noch offen die Spuren einer inneridealistischen Auseinandersetzung trägt. Diese Spuren verwischt Schopenhauer, indem er seinen eigenen Negativismus im Gewand einer zu zeitloser Vollendetheit gelangten anthropologischen Universalität zu präsentieren sucht. Diese Präsentation ist gleichbedeutend damit, daß Schopenhauer den philosophiegeschichtlichen Hintergrund durchstreicht, vor dem Schelling die Genese der tragischen Selbstverfehlung – als Voraussetzung und zugleich Kehrseite des Autonomiegedankens – durchmißt. Schopenhauer löst – so läßt sich abschließend sagen – damit die theologische Klammer eines Gottes[90] auf, der in einer durchgängig sich selbst entfremdeten Welt noch am Werk ist und seine Präsenz be-

[88] "Der Quäler und der Gequälte sind Eins. Jener irrt, indem er sich die Quaal, dieser, indem er sich der Schuld nicht theilhaftig glaubt." (Schopenhauer Werke II, S. 441 (WWV, 4. Buch (§ 63)).

[89] Ebd.

[90] Vgl. Walter E. Ehrhardt: "Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes" – ein Rückweg zur *Freiheitsschrift?* In: Schellings Weg zur *Freiheitsschrift.* Legende und Wirklichkeit. Hrsg. Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 246 ff.

zeugt, eine Präsenz freilich, welche – selbst im Modus der Verkehrung – dieser Entfremdung ein gutes Stück von ihrer Unerbittlichkeit und negativistischen Härte nimmt.