



TITLE:

Nachvollzug der Konstruktion des Bosen in Schellings Philosophischen System. Der Begriff des Bosen und die Möglichkeit desselben in der Freiheitsschrift von 1809

AUTHOR(S):

Fukaya, Motokiyo

---

CITATION:

Fukaya, Motokiyo. Nachvollzug der Konstruktion des Bosen in Schellings Philosophischen System. Der Begriff des Bosen und die Möglichkeit desselben in der Freiheitsschrift von 1809. 実践哲学研究 2002, 25: 27-52

ISSUE DATE:

2002

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59236>

RIGHT:

# Nachvollzug der Konstruktion des Bösen in Schellings philosophischen System. Der Begriff des Bösen und die Möglichkeit desselben in der Freiheitsschrift von 1809

Motokiyo FUKAYA

Was ist das Böse? Warum kann man Böses antun? Auf diese Fragen nach dem Begriff des Bösen und der Möglichkeit desselben gibt F. W. J. Schelling (1775-1854) eine Antwort in seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, der sog. Freiheitsschrift von 1809<sup>1</sup>. Schellings Antwort lautet wörtlich: Das Böse ist die „Erhebung des Eigenwillens“<sup>2</sup>, oder eine positive

---

<sup>1</sup> Schelling hat sich, scheint mir, sein ganzes Leben für das Problem des Bösen interessiert, obwohl es in seinen Werken bestimmte Perioden gibt, in welchen er sich besonders mit dieser Frage beschäftigt hat. Eine erste Auseinandersetzung finden wir schon in seiner Magisterdissertation, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792). Dann zwölf Jahre später, nämlich in *Philosophie und Religion* (1804), kommt die zweite Periode, in welcher Schelling über das Böse direkt handelt. Die dritte und intensivste Beschäftigung mit diesem Thema können wir in seiner Freiheitsschrift von 1809 finden. Nach diesem letzten veröffentlichten Werk behandelt er das Böse weiter in seinen Vorlesungen, besonders in denen über *die Philosophie der Offenbarung* (1854).

<sup>2</sup> SW VII, 365. Zitiert nach *Schellings Werke* [=SW]. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. Manfred Schröter, 6 Hauptbde., 6 Ergänzungsbde., München 1927 ff., <sup>2</sup>1958 ff. (Die Band- und Seitennumerierung bezieht sich auf *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hg. von Karl Friedrich August Schelling. 1 Abteilung: 10 Bde. (= I-X); 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI-XIV), Stuttgart / Augsburg 1856-61.

„Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien [= des Eigenwillens und des Universalwillens, F. M.]“<sup>3</sup>. „Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, - und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.“<sup>4</sup>

Diese Antwort bedarf aber einer Erklärung. Denn man kann einwenden, z. B. wie Kallikles in Platons *Gorgias*<sup>5</sup>, dass eine Erhebung des Eigenwillens der Natur gemäß und nicht böse ist. Man könnte auch als Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Bösen zu der Vorstellung einer antinomischen Relation zwischen dem aus Privation bösen Menschen und dem absolut guten Gott gelangen, so dass das Böse heteronom, d.h. nur im Gegensatz zum Guten, verstanden wird<sup>6</sup>. Oder aber man stellt die Behauptung von zwei Prinzipien überhaupt in Frage.

Man muss zunächst erklären, warum behauptet werden kann, die Verkehrung der Prinzipien *sei* böse und der Mensch *habe* die Möglichkeit dieser Verkehrung. Wenn das Böse als geistige Tätigkeit verstanden wird, muss die Antwort zuerst daran gemessen werden, wie Schelling überhaupt

---

<sup>3</sup> SW VII, 366.

<sup>4</sup> SW VII, 364.

<sup>5</sup> Vgl. Platon, *Gorgias*, 482b-484c.

<sup>6</sup> W. G. Jacobs, *Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift: Legende und Wirklichkeit*; Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft vom 14.-17. Oktober 1992, hg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 24f.

den Geist des Menschen versteht. Weil Schelling den Geist im Gegensatz zur Natur und beide als Bestandteil der Einheit, d. h. der Welt versteht, muss der Geist im Rahmen von Schellings systematischen Weltverständnis erklärt werden. Der Begriff des Bösen und die Möglichkeit desselben müssen also im Zusammenhang mit seinem philosophischen System deutlich gemacht werden, welches Schelling mit zwei Prinzipien zu konstruieren versucht.

Im ersten Teil meiner Arbeit (1.-2.) versuche ich Schellings Systemverständnis deutlich zu machen: Nachdem ich die Absicht seines Systementwurfs überblickt habe, werde ich das Grundmodell des Systems aus seiner Darstellung von der Schöpfung Gottes abstrahieren. Im zweiten Teil meiner Arbeit (3.-7.) versuche ich Schellings Weltverständnis deutlich zu machen: Ich werde die Schöpfung Gottes im Sinne Schelling als Darstellung eines systematischen Weltbegriffs betrachten<sup>7</sup>. Im dritten Teil (8.-9.) versuche ich den Begriff und die Möglichkeit des Bösen in Schellings Weltbegriff herauszuarbeiten: Ich versuche zu erklären, was das Böse in Schellings System genannt wird und wie es in diesem möglich ist.

## ***1. Das Projekt der Freiheitsschrift<sup>8</sup>***

---

<sup>7</sup> Vor den religiösen Ausdrücken warnt auch Jacobs, a. a. O., 20.

<sup>8</sup> Zum Projekt der Freiheitsschrift in Hinblick auf Schellings Frühphilosophie vgl. J. Janzten, *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen*, in: *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hg. von O. Höffe und A. Pieper, Berlin 1995, 61.

Der Mensch denkt nach Schelling einerseits, dass die Welt in einem „Kausalzusammenhang“<sup>9</sup> steht, insofern die Vernunft die Einheit verlangt. Aber andererseits fühlt derselbe Mensch, dass er selbst außer dieser Kausalität steht. Der Mensch empfindet gewöhnlich, dass die auf der Vernunft beruhende wissenschaftliche Weltansicht nicht mit dem Gefühl der Freiheit zusammengeht.

Gegenüber dieser Auffassung behauptet Schelling eine höhere „Vernunftansicht“<sup>10</sup>, in welcher der Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit verschwindet<sup>11</sup>. In dieser höheren Ansicht kann der Mensch sowohl die Welt als Einheit verstehen, als auch begreifen, dass er in derselben Welt frei ist. Schelling sieht demnach seine Aufgabe darin, uns diese höhere Vernunftansicht oder ein echtes „System der Vernunft“<sup>12</sup> zu zeigen. Er bemerkt, dass

„[...] der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer notwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die

---

<sup>9</sup> SW VII, 383.

<sup>10</sup> SW VII, 339.

<sup>11</sup> Jacobs, a. a. O., 26, sieht den Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit als den zwischen dem Bösen und der Vernunft: „So paradox es klingt, indem das Böse die Vernunft zur Verzweiflung zu bringen droht, zeigt diese, was sie in Wahrheit ist: Freiheit, und zwar wirkliche Freiheit, in der Sprache Schellings lebendige und persönliche Freiheit. Der Ursprung des Bösen liegt in der menschlichen Freiheit; in der Reflexion dieses Ursprungs zeigt sich als deren Wesen die lebendige freie Persönlichkeit.“

<sup>12</sup> SW VII, 413.

Philosophie aber völlig ohne Wert sein würde.“<sup>13</sup>

Er nennt diese vernunftgemäße oder wissenschaftliche Weltansicht<sup>14</sup>, welche sowohl unseren Kopf als auch unser Herz befriedigt<sup>15</sup>, „das eigentliche Vernunftsystem“<sup>16</sup>.

## ***2. Das Grundmodell des Systems***

Um dieses eigentliche Vernunftsystem zu verstehen, müssen wir zunächst betrachten, was Schelling überhaupt unter dem Begriff „System“<sup>17</sup> versteht. Ausgehend von der oben angeführten Stelle und ähnlichen Äußerungen Schellings können wir es zunächst als eine Ansicht begreifen, welche die verschiedenen Gegenstände in ihrer Ganzheit einheitlich erfasst. Schelling sagt:

„Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der

---

<sup>13</sup> SW VII, 338.

<sup>14</sup> Vgl. SW VII, 336.

<sup>15</sup> Vgl. SW VII, 348.

<sup>16</sup> SW VII, 350.

<sup>17</sup> Vgl. J. Jantzen, *Der Ausdruck des Unbedingten. Schellings Systementwürfe*, in: *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, mit einer Einl. hrsg. v. J. Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 35: „System denken als System über den Systemen denken, heißt also Ekstase, unbedingten Anfang, d.i. Innewerden *und* Außersichsetzen denken. Und damit ist vielleicht eine Formel für Schellings Systementwürfe gewonnen.“ So bezeichnet Jantzen Schellings Systementwürfe im Unterschied zu einer mathematischen oder einer architektonischen oder Hegelschen Vorstellung von System.

Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen.“<sup>18</sup>

Aber außer diesen Begriffen von „Einheit“ und „Ganzheit“ gibt es noch ein weiteres wichtiges Moment im Schellings Systementwurf: die „Dynamik“. Schelling richtet nämlich seinen Blick auf die Entstehung oder die Entfaltung des Systems und versucht diesen Prozess im System einzuschließen. Mit anderen Worten gesteht er die Möglichkeit zu, dass trotz der gänzlichen und einheitlichen Ansicht etwas außer dem System bleibt, insofern man die Gegenstände nur statisch sieht. Wir können dieses dritte Moment durch die folgenden Fragen erhellen: Wie kommt man dazu etwas systematisch zu verstehen? Oder, was braucht man, um ein System herzustellen? Diese Fragen nach der Genese des Systems oder nach seinen Bedingungen repräsentieren das dritte Moment. Die Antwort auf diese Fragen können wir aus Schellings Darstellung von der Schöpfung Gottes herauslesen und so den Entfaltungsprozess des Systems, d.h. Schellings Grundmodell des Systems abstrahieren.

Schelling sagt zu Beginn der Darstellung:

„Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> SW VII, 336.

<sup>19</sup> SW VII, 358.

Diese Stelle kann man so interpretieren, dass Schelling einen Unterschied in Gott hineinbringt, um Raum für den Schöpfungsprozess oder Gottes Offenbarung zu schaffen<sup>20</sup>. Das entspricht seinem Entwurf, das System im Prozess zu verstehen. Wir können also diesen Unterschied auch auf das System anwenden: Wenn das existierende System entstanden ist, muss es einen *vorherigen* Zustand geben, in welchem es *noch nicht* System ist, aber aus welchem das System entsteht. Dieses Vorherige wird der Grund des Systems genannt und vom existierenden System unterschieden.

Nach der Unterscheidung des Grunds vom Existierenden versucht Schelling uns diesen Grund irgendwie näher zu bringen. Zuerst vergleicht ihn Schelling mit der Sehnsucht im Menschen und charakterisiert diese so:

„Sie[= die Sehnsucht, F.M.] ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Wille des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist.“<sup>21</sup>

Schelling beschreibt den Grund noch in anderer Weise:

---

<sup>20</sup> Vgl. T. Buchheim, *Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, in: a. a. O., hg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 224:

„Die entstehende Distanz nämlich zwischen zwar gegebenem Grund, aber gleichwohl ausstehenden Folgen könnte als ein Sitz der Freiheit bezeichnet werden: Der Grund, der gewissermaßen erst noch aufs Korn nimmt - oder auch nicht, was aus ihm folgen soll, muß wohl ein Grund mit Spielräumen, also Freiheit zulassend sein.“

<sup>21</sup> SW VII, 359.



„Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden.“<sup>22</sup>

Nach diesen zwei Stellen könnte man sagen, Schelling verstehe unter dem Grund etwas tendenziell chaotisches. Besser sollte man es so ausdrücken, dass der Grund chaotisch *scheint* oder *noch* chaotisch ist. In Bezug auf das System kann man auch sagen, dass es *vor*-systematisch ist. Aus diesen Stellen können wir auch herauslesen, dass Schelling in diesem Grund zwei verschiedene Momente, d.h. Stoff und Form sieht. Der Grund ist im engen Sinne als Stoff verstanden und daher chaotisch. Aber der Grund impliziert im weiten Sinne die Form und ist deshalb nicht ganz chaotisch. Schelling selbst stellt dieses feinfühlinger so dar:

„[...], so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, [...].“<sup>23</sup>

Es ist natürlich fragwürdig, inwieweit der Grund die Form einschließt. Abgesehen von dieser Frage kann man zunächst aus dem obigen Zitat das Folgende schließen: Jedes dynamische System muss einerseits einen ihm vorausgehenden Stoff haben, welcher zwar noch unsystematisch ist, aber

---

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> SW VII, 398.

zum System wird. Andererseits muss jedes System eine Form haben, nach welcher der Stoff zum System geordnet wird.

In dieser Weise kann man den vorausgehenden Stoff und die Form als Grund des Systems bezeichnen. Schelling betrachtet diese Momente als zwei Prinzipien, mit welchen das existierende System, d.h. der Prozess der Entfaltung des Systems konstruiert wird.

Schelling benennt diese Prinzipien mit verschiedenen Namen. Das eine: „reales Prinzip“, „unabhängiges Prinzip“, „dunkles Prinzip“ u.s.w.. Das andere: „ideales Prinzip“, „göttliches Prinzip“, „intelligentes Prinzip“ u.s.w..

Beide Prinzipien lassen sich aber auch in bildhafter Sprache ausdrücken. Schelling erklärt z.B. den Prozess der Entfaltung des Systems folgendermaßen:

„Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre *Ein-Bildung*, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt.“<sup>24</sup>

Die „Einheit“ oder „Idea“, welche hier genannt ist, kann man mit dem System identifizieren. Die ganze Entstehung des Systems wird also gemäß den zwei Prinzipien so aufgebaut: Die zwei Prinzipien verhalten sich wie

---

<sup>24</sup> SW VII, 362 f.

zwei Pole und der ganze Prozess findet zwischen diesen statt. Das System selbst, welches am Ende des Prozesses wirklich System wird, repräsentiert sich als die sukzessive Einheit beider Prinzipien. Das System findet sich zuerst am Pol des realen Prinzips. In dieser Phase wird das System nur als Stoff angesehen. Dann nähert es sich dem Pole des idealen Prinzips und der Anteil des idealen Prinzips am System nimmt zu. Dieses bedeutet, dass der Stoff allmählich geformt wird und die Gestalt des Systems auftaucht. Das Ende des Prozesses ist die Erreichung des Systems am Pol des idealen Prinzips, was bedeutet, dass der Stoff nun ganz geformt ist. In diesem Moment kann man sagen, dass das System existiert. In solcher Weise versteht Schelling das existierende System vom Grund aus als einen Prozess der Idealisierung des realen Prinzips<sup>25</sup>.

Wir haben Schellings Grundmodell des Systems aus seiner Darstellung Gottes hergeleitet, indem wir sahen, wie Schelling die Gegenstände im Prozess versteht und was man braucht, um ein solches System zu bauen. Jetzt sehen wir, wie Schellings mit diesem Grundmodell „die Welt“ versteht.

---

<sup>25</sup> Schelling versteht die Relation des Grundes und der Existenz als einen Zirkel. Er sagt: „In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.“(SW VII, 358.) In Bezug auf das System kann man diese Stelle so verstehen: Einerseits kann das System ohne seinen Grund nicht existieren. Aber andererseits kann der Grund als ein Vorausgesetztes nicht genannt werden, wenn das System nicht existiert.

### *3. Schellings Weltverständnis*

Wir betrachten jetzt Schellings Anwendung des Systemsmodells auf die ganze Welt<sup>26</sup>, um zu sehen, wie Schelling die Welt systematisch versteht.

„Systematisch“ bedeutet für Schelling, wie wir herausgearbeitet haben, etwas in seiner Ganzheit einheitlich und dynamisch zu begreifen. Die Welt systematisch zu verstehen heißt also nichts anders als die Entstehung der ganzen Welt darzustellen.

Schelling unterscheidet hier zwei Teile: das Reich der Natur und das Reich der Geschichte<sup>27</sup>. Das Reich der Natur, die sog. Naturwelt, können wir als eine Welt verstehen, welche wir außer uns stellen, und meinen, es gäbe sie außer uns. Im alltäglichen Leben setzen wir dieses als Tatsache und zweifeln nicht daran. Die Naturwelt systematisch zu verstehen, bedeutet aber, an dieser Tatsache zu zweifeln und die Naturwelt zu rekonstruieren.

---

<sup>26</sup> Schelling wendet dies Grundmodell auch auf die Pflanze und auf den Menschen an. Wenn diese Anwendung auch nur an anschaulichen Beispielen gezeigt wird, scheint es mir, dass sie uns den Umriss von Schellings Systems begreifen hilft. Die Anwendung auf die Pflanze zeigt uns, dass das System wie das Wachstum einer Pflanze verstanden wird. Hier gibt es natürlich viele Probleme. Wie versteht Schelling z.B. überhaupt das Wachstum einer Pflanze? Diese auf seine Naturphilosophie zielende Frage kann hier nicht im Detail behandelt werden, aber es gibt den Unterschied zwischen der Pflanze und dem System derselben zu beachten. Die Anwendung auf den Menschen erinnert uns daran, dass das System ein Zusammenhang von vielen verschiedenen Gedanken des Geistes im Menschen ist, obwohl es einen großen Bereich behandelt und einen tieferen Sinn hat. Dies Relativieren des Systems hat, wie mir scheint, eine große Bedeutung für Schelling.

<sup>27</sup> SW VII, 377.

Schelling versucht so darzustellen, wie die angebliche Tatsache, d. h. die Existenz der Naturwelt, dem Menschen zu Bewusstsein kommt.

Diese Konstruktion der Naturwelt gehört nach Schelling zu seiner Naturphilosophie.

„Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie.“<sup>28</sup>

In der Freiheitsschrift freilich, welche dem ideellen Teil von Schellings Philosophie zugehört, ist der Hauptgegenstand das Reich der Geschichte, d.h. die Geistwelt, welche der Naturwelt folgt. Schelling versucht also die Naturwelt als Vorgeschichte der Geistwelt zu begreifen, damit er die Welt als Ganze einheitlich verstehen kann.

„Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt.“<sup>29</sup>

Schellings Philosophie verlangt also die Welt als ein lebendiges Ganzes zu verstehen, welches sowohl die Realität als auch die Idealität enthält. In der Freiheitsschrift hat Schelling an der Naturwelt nur insoweit Interesse, als

---

<sup>28</sup> SW VII, 362.

<sup>29</sup> SW VII, 356.

sie als Vorgeschichte der Geistwelt betrachtet wird.

#### ***4. Die Welt der Natur***

„Vorgeschichte“ heißt, dass etwas vor unserem Bewusstsein ist und dass es nur konstruiert werden kann. Schelling versucht also die Naturwelt, welche wir jetzt erblicken<sup>30</sup>, aus den zwei Prinzipien zu rekonstruieren.

Er bemerkt in der Welt zuerst „ein anfänglich Regellooses“ oder „das Verstandlose“ und sagt, wie wir oben gesehen haben, dieses sei ähnlich wie „die Sehnsucht“ im Menschen<sup>31</sup>.

„So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden.“<sup>32</sup>

Schelling betrachtet das anfängliche Regellose in der Welt als das reale Prinzip, welches uns die Realität der Welt bringt<sup>33</sup>. Darunter versteht er vielleicht, was wir in unserer Anschauung der Welt fühlen und empfinden, ohne darüber nachzudenken. Schelling bezeichnet diese Gefühl und die Empfindung der Realität von Welt mit dem Begriff „Kraft“<sup>34</sup>. Er betrachtet

---

<sup>30</sup> SW VII, 359.

<sup>31</sup> SW VII, 359f.

<sup>32</sup> SW VII, 360.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Vgl. SW II, 219: „-Ueberhaupt, was vermag auf den *Geist* zu wirken, als er selbst, oder

nämlich den Stoff der Welt als eine Menge von Kräften<sup>35</sup>.

Wie das obere Zitat andeutet, denkt er allerdings, dass das ideale Prinzip sofort dem realen Prinzip folgt. Im Anschluss an obige Stelle schreibt er:

„Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand - das Wort jener Sehnsucht, [...]“<sup>36</sup>

Schelling hält also den Verstand für eine notwendige Folge der Sehnsucht. Dieser schafft ein ideales Bild der Welt, nach welchem die Sehnsucht zur idealen Welt geformt wird. Man kann dieses hier so verstehen, dass die in der Anschauung empfundene Welt sofort gedacht und idealisiert wird. Die Welt, welche wir jetzt sehen, ist also eine Welt, welche zuerst durch unsere Anschauung zur Erfahrung geleitet<sup>37</sup> und dann sofort durch unseren Verstand idealisiert ist.

Schelling stellt weiter diesen Prozess des Idealisierens der Realität von Welt als Prozess der Scheidung und Ordnung einer Menge von Kräften dar:

---

was seiner Natur verwandt ist. Darum ist es notwendig, die Materie als ein Produkt von *Kräften* vorzustellen; denn *Kraft* allein ist das *Nichtsinnliche* an den Objekten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der Geist *sich* gegenüber stehen.“

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> SW VII, 360f.

<sup>37</sup> Ich verdanke Prof. Dr. Buchheim diesen Ausdruck.

„Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib konfiguriert wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele.“<sup>38</sup>

Je mehr die Kräfte geordnet werden, desto mehr tritt die Einheit derselben hervor. Die Einheit ist also kein Zusatz von Äußerem, sondern Ergebnis einer Scheidung der Kräfte. Aber wenn die Kräfte eine Einheit ausmachen, muss es ein Band geben, welches sie vereinigt. Schelling nennt dies vermutete Band „die Seele“. Wenn die Welt also nicht mehr als eine Masse von Kräften, sondern als eine Einheit von derselben verstanden wird, wird sie nicht nur als Stoff betrachtet, sondern ihre Seele mit in den Blick genommen. Umgekehrt gesagt: Man kann die verschiedenen Kräfte einheitlich begreifen, wenn man nur den Vereinigungspunkt derselben, d.h. ihre Seele erfasst.

Schelling erkennt freilich an, dass der Verstand nicht in einem Zug diese Seele erfassen kann, bzw. die Kräfte in der Welt in Ordnung bringen kann:

„Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe.“<sup>39</sup>

Es gibt also ein Widerstreben der Kräfte gegen die Scheidung. Wegen dieses Widerstrebens der Kräfte entstehen die verschiedenen Stufen der

---

<sup>38</sup> SW VII, 362.

<sup>39</sup> SW VII, 361.



Scheidung, d.h. die verschiedenen Stufen der Seele, welche nach Schelling wiederum den verschiedenen Wesen in der Welt entsprechen. Die Verschiedenheit der Wesen in der Welt wird also als Verschiedenheit der Stufen von einer und derselben Seele einheitlich begreifbar.

„[...] und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält.“<sup>40</sup>

In dieser Weise konstruiert Schelling die Naturwelt systematisch: Die Welt, welche wir jetzt sehen, wird zuerst durch unsere Anschauung zur Erfahrung geleitet und dieser Prozess vermittelt uns die Realität der Welt. Aber sofort beginnen wir, sie durch unseren Verstand zu ordnen, welcher ein ideales Bild der Welt hat. Dieser Prozess des Idealisierens, d.h. die Konstruktion des Weltsystems als transzendentaler Erfahrungsprozess<sup>41</sup>, kommt nicht mit einem Schlag zum Ende, denn er steht unter dem ununterbrochenen Einfluss der Kräfte. Damit hat dieser Prozess mehrere Stufen, nach welchen verschiedene Weltwesen erscheinen. Trotzdem kann er einheitlich so verstanden werden, als ob eine ideale Welt aus der Realität auftauchen würde, oder als ob eine und dieselbe Seele, unter welcher die Kräfte geordnet werden, allmählich entstünde. Die verschiedenen Stufen werden also als Grade der Entstehung dieser idealen Welt oder dieser einzigen Seele verstanden.

---

<sup>40</sup> SW VII, 362.

<sup>41</sup> Diesen Ausdruck verdanke ich Prof. Dr. Buchheim.

## *5. Der Übergang zur Welt des Geistes*

Wir wollen nun betrachten, wie der Übergang von der Naturwelt zur Geistwelt stattfindet. Nach Schellings Schema muss das Ende der Naturwelt dort sein, wo all Kräfte geschieden werden, d.h. wo die Seele völlig entsteht<sup>42</sup>. Schelling erkennt, dass dieses Ende nur im Menschen stattfindet. Aus der Perspektive des Systems gesprochen: Das Wesen, welches auf dieser Entwicklungsstufe der Seele steht, wird der „Mensch“ genannt.

„Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen.“<sup>43</sup>

Nach Schelling kann also nur im Menschen die Naturwelt mit sich zu Ende kommen. Aber warum kann Schelling sagen, dass der Prozess im Menschen endet?

In der Naturwelt wird die Seele zwar als das Wesen der Welt betrachtet, aber nicht als solche gezeigt. Sie ist von der Einheitlichkeit des Stoffs her als ein inneres Band desselben nur vorausgesetzt. Mit dieser vermuteten Seele die Welt zu konstituieren, war die Aufgabe der Naturphilosophie. Mit anderen Worten: Was zum Reich der Natur gehört, ist das, was wir durch unsere Anschauung zur Erfahrung leiten. Wir nehmen die Welt nicht nur als Stoff an, sondern wir vermuten auch die Form der Welt. Obwohl wir ihr

---

<sup>42</sup> Einen wichtigen Hinweis auf den Organismus gibt Hennigfeld, a. a. O., 76: „In der Natur wird die Einheit von Licht und Materie (dunkles Prinzip) im Organismus erreicht.“

<sup>43</sup> SW VII, 363.

Inneres, d.h. die Seele, nicht durch unsere Anschauung empfinden können, fangen wir sie allmählich zu verstehen an.

Schelling betrachtet das „Wort“ als Wendepunkt. Wenn ein Wort im Mensch empfunden wird, d.h. wenn der Mensch ein Wort spricht, wird es als die Äußerung der vermuteten Seele betrachtet. Daraus wird geschlossen: Die inneren Kräfte sind geformt und als ein Wort gesprochen.

„Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen.“<sup>44</sup>

Gemäß dieser Gedanken können wir verstehen, warum Schelling im Wort, welches vom Menschen gesprochen wird, das Ende des Naturreiches erkennt. Er sieht dieses „Wort“ als einen Zugang zum anderen Reich, d.h. zum Reich des Geistes. Direkt nach der oben zitierten Stelle bemerkt Schelling:

„Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. *Gott* als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in *Gott*.“<sup>45</sup>

Das „Wort“ wird also einerseits durch die Anschauung ohne seine Bedeutung empfunden und in diesem Sinne gehört es zum Reich der Natur. Aber andererseits ist das Wesen des Worts die Bedeutung, welche nicht zum Stoff

---

<sup>44</sup> SW VII, 363f.

<sup>45</sup> SW VII, 364.

reduziert werden kann. In diesem Sinne wird das „Wort“ als die Äußerung der vermuteten Seele in die Natur betrachtet. Das bedeutet: Ist ein Wort gesprochen, ist die Seele, d.h. das Innere der Welt, real aufgezeigt.

Schelling lenkt dann aber unsere Aufmerksamkeit auf den Akt des Sprechens. Die Tatsache, dass das Wort gesprochen wird, lässt uns „ein Höheres“ im Menschen als das Wort selbst vermuten. Das Wort ist zwar die Äußerung der Seele, aber nicht das Ganze der Seele. Es ist nur die offenbarte Seele. Die Seele selbst wird vom Wort unterschieden und „Geist“ genannt.

Hier finden wir den Zugang zur Geistwelt.

## ***6. Die Welt des Geistes***

Diese Geistwelt ist nichts anders als die Seele an sich, welche in der Naturwelt vermutet wird. Weil die Seele an sich eben das ist, was in der Naturwelt entstanden ist, wird behauptet, dass sie die gleiche Struktur wie die Naturwelt hat bzw. mit ihr auf einer Stufe steht.

„Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem [= das Reich der Natur, F.M.] sind, sind auch in jenem [= das Reich der Geschichte, F.M.]; und eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung.“<sup>46</sup>

Wir können vielleicht sagen, die Naturwelt und die Geistwelt seien die Außen- und Innenseite einer und derselben Welt. Die erstere betrachtet das Reich, als welches sich die Seele repräsentiert, während die letztere die

---

<sup>46</sup> SW VII, 377f.

repräsentierende Seele selbst betrachtet. Der Unterschied ist aber, dass die repräsentierende Seele nur im Menschen erfahrbar ist; nur ihm offenbart sich, während die Naturwelt für alle Wesen offenbart ist.

Aus dieser Struktur der Geistwelt ergeben sich zwei Konsequenzen: Zum einen, dass die vom Menschen offenbarte Geistwelt nicht unbedingt gleich mit der ganzen Geistwelt ist. Zum zweiten, dass die Offenbarung der Geistwelt von der Seele des Menschen abhängt. Eben diese Konsequenzen führen uns zum Problem des Bösen. Bevor wir dieses näher beleuchten, wollen wir die Struktur der Seele vom Menschen betrachten, um diese Konsequenzen deutlicher zu machen.

## *7. Die Welt des Geistes im Menschen*

Um die Struktur der Seele, wie sie im Menschen ist, deutlich zu machen, wollen wir kurz sehen, wie Schelling überhaupt die Seele im Weltwesen versteht.

Schelling begreift die Seele, wie wir oben gesehen haben, als Einheit des realen und des idealen Prinzips, welche im Prozess der Idealisierung des realen Prinzips entsteht. Das reale Prinzip im Weltwesen ist ein „Eigenwille“ oder eine „Selbstheit“. Die Seele im Weltwesen wird also grundsätzlich als Eigenwille im Wesen verstanden. Schelling erkennt weiter, dass dieser Eigenwille dem Wesen „bloße Sucht oder Begierde“<sup>47</sup> ist, bis

---

<sup>47</sup> SW VII, 363.

dieser völlig durch den Verstand idealisiert wird. Der Eigenwille ist nämlich nur eine Begierde, solange dieser im Naturwesen ist, und er steht unter der Kontrolle des Verstandes als des „Universalwillens“<sup>48</sup>.

Dagegen wird die Seele im Menschen zwar als ein Eigenwille verstanden, aber weil sie durch den Verstand ganz idealisiert ist, bleibt sie nicht mehr bloße Sucht oder Begierde. Sie ist ein höherer Eigenwille und wird „Geist“ genannt. Dieser höhere Eigenwille kann auch in Bezug auf die Prinzipien so verstanden werden: Um das eine der vereinigten Prinzipien als „bloße Sucht oder Begierde“ und das andere als „Verstand“ bezeichnen zu können, muss es ein drittes Prinzip geben, welches die anderen zwei reflektiert, aber selbst nur von dieser Reflexion verstanden wird und nicht direkt zur Sprache kommt. Von diesen drei Prinzipien wird also der Geist konstruiert<sup>49</sup>.

Die Seele als Geist ist also einerseits immer noch ein Eigenwille, aber

---

<sup>48</sup> Die Relation zwischen dem Eigen- und dem Universalwillen im Naturwesen erklärt M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hg. von H. Feick, Auflage 1971, Tübingen 1995, 168: „Das Tier ist ein einzelnes Dieses, und es könnte solches nicht sein, wenn in ihm nicht die Sucht zur Vereinzelung wäre. Aber das Tier kommt trotz dieser Sucht nie zu sich selbst, sondern eigensüchtig dient es nur wieder der Gattung; und es könnte dieser Dienst nicht sein, wenn nicht zugleich mit dem Partikularwillen ein Universalwille in ihm strebte.“ Dagegen erklärt den Menschen Hennigfeld, a. a. O., 76: „Der Mensch wird eben nicht unabdingbar vom Allgemeinen der Gattung bestimmt; sondern er selbst bestimmt das Allgemeine durch die Kraft seines Geistes.“

<sup>49</sup> Vgl. Auf die Drei-Eins Struktur des Geistes in Bezug auf Kierkegaard verweist A. Pieper, *Die Wurzel des Bösen im Selbst*, in: a. a. O., hg. von O. Höffe und A. Pieper, Berlin 1995, 93-102.

andererseits beherrscht sie sowohl ihren Eigenwillen als auch den Verstand. Die Seele als Geist wird also in Bezug auf die Prinzipien als das dritte Prinzip verstanden, welches einerseits vom realen und vom idealen Prinzip konstruiert wird, aber andererseits frei von den beiden ist.

In dieser Weise versteht Schelling die Seele im Menschen, d.h. den Geist des Menschen, *dreieinig*. In dieser dreieinigen Struktur des menschlichen Geistes sieht er nun die Grundlage des Bösen.

### ***8. Die Möglichkeit des Bösen***

Wie wir gesehen haben, hat die Seele als Geist eine dreieinige Struktur: Ein Wille (= Wir nennen ihn „B“), der sowohl sich (= Wir nennen ihn „A“) als auch den Verstand unterhält. Es scheint in der Seele im Menschen also zwei Positionen (A und B) zu geben, in welchen sich der Mensch als seinen Eigenwillen erkennen kann. Wenn der Mensch A als seinen Eigenwillen identifiziert, bleibt der Eigenwille mit dem Verstand einheitlich. Wenn er aber B als seinen Eigenwillen identifiziert, ist der Eigenwille höher als der Verstand gesetzt. Eben in diesem Fall findet die Trennung der beiden Prinzipien statt. Das reale Prinzip als Eigenwille wird nicht mehr identisch mit dem idealen Prinzip, sondern über dieses gesetzt. Schelling nennt eben den ersteren Fall das Böse, während er den letzteren Fall das Gute nennt. Abgesehen von diesem moralischen Ausdruck hat der Mensch auf diese Weise zwei Möglichkeiten, sich zu *identifizieren*. Diese Möglichkeiten entstehen, weil der Mensch Geist wird und damit eine Position über die

Einheit der zweien Prinzipien bekommt. Umgekehrt gesagt: Wenn es die Position B nicht gäbe, gäbe es überhaupt keine Wahl, sich zu identifizieren, und die Seele könnte sich nicht als Geist offenbaren. In dieser Weise werden die beiden Prinzipien im Geist des Menschen „zertrennlich“<sup>50</sup> betrachtet, welches nach Schelling das Böse möglich macht:

„Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.“<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Als Gründe für die „Zertrennlichkeit“ im Menschen, d.h. die Möglichkeit des Bösen, nennen führende Forscher folgende: (1) „Gott kann [...] nur offenbar werden in einem *gegensätzlichen* [= gegensätzlichen, F.M.] Wesen dessen, was ihm *ähnlich* ist.“ (T. Shikaya, *Von der Identität zur Individuation. Schellings Freiheitsschrift (1809) in bezug auf seine Identitätsphilosophie (1801-06)*, In: *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit*, hg. von J. Matsuyama und H. J. Sandkühler, Frankfurt a. M. 2000, 109.) (2) „Wenn der Eigenwille des Grundes aber wie im Menschen bewußt und „Geist“ wird, [...]“ kann es „geschehen, daß die Selbstheit sich von dem Licht trennt und sich den [= dem, F.M.] Universalwillen unterordnet.“ (Ebd. 110.) (3) „Dem Menschen eröffnet sich durch sein geistiges Herausgehobensein über die Natur die Möglichkeit, den Eigenwillen (die Selbstheit) an die Stelle des Universalwillens zu setzen.“ (J. Hennigfeld, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Darmstadt 2001, 77.) (4) „'Über der Naturgesetzlichkeit stehen' bedeutet aber nichts anderes als *frei* sein. Die geistige Selbstheit ist somit ein Wille, der sich in Freiheit weiß.“ (Ebd. 76.) (5) „Er ist der gewordene Gott, aber die Prinzipien sind in ihm nicht unauflöslich verbunden, weil sein Geist nicht der der ewigen Liebe ist, [...]“ (S. Portmann, *Das Böse - Die Ohnmacht der Vernunft: Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim am Glan 1966, 85.) Über diese richtig festgestellten Gründe hinaus möchte ich den Grund der „Zertrennlichkeit“ in Bezug auf die Struktur des Geistes im Menschen näher bestimmen.

<sup>51</sup> SW VII, 364.



Wenn man also, wie Schelling, den Geist des Menschen aus zwei Prinzipien konstituieren will, muss man auch zugeben, dass es ein drittes Prinzip gibt, welches zwar die Einheit der anderen zwei Prinzipien offenbart, aber zugleich die Trennung derselben ermöglicht.

### ***9. Der Begriff des Bösen***

Aber warum wird diese „Zentrenlichkeit“ der Prinzipien als Möglichkeit des Guten und des Bösen gesehen? Wie kann man die eine Position (die Position B) als böse und die andere (die Position A) als gut beurteilen? Worauf beruht dieses Urteil?

Schelling versteht die Welt, wie wir oben gesehen haben, als die Entstehung der Seele. Diese wird mit den zwei Prinzipien als Idealisierungsprozess des realen Prinzips dargestellt. Wenn wir diese progressive Welt in ihrer Ganzheit gesehen haben, bemerken wir, dass das reale Prinzip vom idealen Prinzip immer geordnet *ist*. Oder man kann auch sagen, dass die Welt immer Einheit beider Prinzipien *ist*, obwohl sich der Grad dieser Einheit in jeder Stufe unterscheidet<sup>52</sup>.

Wenn wir die Geistwelt in dieser Weise verstehen, müssen wir zugeben,

---

<sup>52</sup> In dieser Weise behauptet Schelling zunächst, dass die Welt ganz in der Ordnung steht, wenn sie *an sich* betrachtet wird. Er versucht dann zu erklären, wie diese *an sich* geordnete Welt verstanden werden kann und zeigt uns zwei Möglichkeiten. Die eine ist, die von der Seele repräsentierte Welt zu betrachten, welche uns als die Naturwelt erscheint. Die andere ist, die repräsentierende Seele selbst zu betrachten, welche uns als Geistwelt erscheint. Diese zwei Welten sind also zwei Betrachtungsweisen ein und derselben Welt.

dass die Geistwelt *an sich* in der Ordnung ist, d.h. die beiden Prinzipien müssen in der Geistwelt eine Einheit bilden. Schelling hält diese Ordnung oder Einheit für das entscheidende Kriterium um Guten vom Bösen zu unterscheiden. Aber wenn sich die Geistwelt im Menschen offenbart, bekommt der Mensch, wie wir oben gesehen haben, eine Position über die Einheit, d.h. die Möglichkeit die Einheit zu zerstören; die Möglichkeit des Bösen.

Der Begriff des Bösen ist also, dass sich die Geistwelt im Menschen offenbart, aber nicht wie sie *an sich* ist. *An sich* nämlich ist sie die Einheit der beiden Prinzipien. Der eigentliche Wille im Menschen ist der Eigenwille in A, welcher mit dem Verstand identisch ist. Aber im Menschen muss eine höhere Position über diese Einheit provisorisch gesetzt werden, um diese Einheit offenbaren zu können. Das Böse ist, diese vorläufig gesetzte Position als real zu betrachten, welches die Einheit zerstört.

In dieser Weise kann man sowohl der Begriff als auch die Möglichkeit des Bösen von Schellings Weltverständnis aus<sup>53</sup> begreifen.

Obwohl ich das Böse in Bezug auf das System behandelt habe, habe ich vom Problem der Theodizee, d.h. der Rechtfertigung des Bösen im Pantheismus, nicht geredet. Habe ich etwa den am Anfang genannten

---

<sup>53</sup> Einen wichtigen Hinweis auf die Art der Erklärung der Möglichkeit des Bösen macht Jacobs, a. a. O., 26: „Die Konstruktion der Natur, des Wortes und der Liebe in Gott, welche die Möglichkeit des Böse erklären sollen, sind ihrerseits ermöglicht durch die Wirklichkeit des Gegenbildes; daher möchte ich diese Konstruktion als Metaphysik begreifen. Die Transzendentalphilosophie kennt ein Absolutes, jedoch keinen lebendigen, persönlichen Gott.“

Anspruch der Freiheitsschrift, die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem System, vergessen? Nein. Ich habe das Problem der Theodizee vermieden und die sogenannte höhere Vernunftansicht dadurch gezeigt, dass ich Schellings Darstellung, d. h. seine Konstruktion des Systems *nachvollgezogen* habe. Ich habe darzustellen versucht, dass der Begriff des Bösen und die Möglichkeit desselben nur innerhalb der Konstruktion des Systems geklärt werden können. Das die Freiheit implizierende System zu konstruieren ist, wenn ich richtig sehe, genau der Weg, welchen Schelling selbst in der Freiheitsschrift nimmt, um das oben genannte Problem zu lösen.

Anschließend können wir unser Resultat noch einmal zusammenfassen: Wenn wir den Geist zum Gegenstand machen, d.h. der Geist sich uns offenbart, muss er nach Schelling einerseits vor der Offenbarung schon als solcher in einer bestimmten Ordnung existieren, aber andererseits kann sich der Geist trotzdem in einer beliebigen Weise offenbaren. Diese beide Bedingungen, d.h. die Existenz der Ordnung und die Möglichkeit sich gegen diese Ordnung zu setzen, mit welchen wir den Begriff des Bösen und der Möglichkeit desselben erklären können, müssen wir zugeben, wenn wir überhaupt von Geist reden<sup>54</sup>. Diese Verbindung des Begriffes des Bösen und

---

<sup>54</sup> Das ähnliche Resultat schließt auch Heidegger, a. a. O., 143: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung des existierenden Gottes sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit des Vermögen zum Guten und zum Bösen, d.i. derjenigen Freiheit, in der und als welche der Mensch west.“ Der Unterschied ist, dass Heidegger „Gott“ betont, während ich „Geist“ betone.

der Möglichkeit desselben<sup>55</sup> in Bezug auf die Offenbarung des Geistes zeigt uns Schelling in der Freiheitsschrift, oder besser gesagt: Schelling lässt sie vor unseren Augen entstehen.

Anmerkung:

Diese Aufsatz ist eine verbesserte Version einer Arbeit, welche ich für das Hauptseminar „Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit“, geleitet von Prof. Dr. T. Buchheim, im WS 2001/2002 an der Universität München geschrieben habe. Ich bedanke mich bei Prof. Buchheim für seine wertvollen Kommentare. Ich danke auch meinem Kollegen G. Schebler für seine hilfreiche Korrektur.

(Ludwig-Maximilians-Universität München)

---

<sup>55</sup> Auf die Verbindung zwischen dem Begriff des Bösen und der Möglichkeit desselben weist auch Heidegger, a. a. O., 127 hin: „Vielmehr ist für uns die Aufweisung der inneren Möglichkeit des Bösen nichts anderes als die Gewinnung des Begriffes von Bösen.“